

ספר
בן מלך
על התורה

בראשית א

מאמרי מבוא



בראשית

נח

מאת רבה של "קהל עדת ירושלים"
הגאון רבי **ליב מינצברג** שליט"א
בן להגאון רבי **אלימלך** זללה"ה הי"ד

פעיה"ק ירושלים תובב"א
חודש כסליו תשע"ה

מכון 'כתבי בן מלך'
המגיד ממעזריטש 41/15 ביתר עילית
054-8422488

להערות והארות
057-3106174
דוא"ל toravadaat@gmail.com



עימוד ועיצוב: מ.דייטש 052-767-3009

מנחת מדינו ורבינו שליט"א לתורם המהדרה

[illegible]

בעזרת ה' יתברך

שלמי תודה וברכה להאי גברא רבה ויקירא ידידנו עוז הרב הגאון רבי דוד אהרן בן הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א אשר מזה כמה שנים נטה שכמו לסייע בהוצאת ספרי "בן מלך" לאור עולם, ובמיוחד עתה כאשר במהרה לבבו נדבה אותו רוחו ליטול על עצמו את עלות הוצאת המהדורה הראשונה של כך ראשון זה בסידרת ספרי "בן מלך על התורה".

אשרי חלקו אשר עלתה בידו זכות ראשונים זו וזכות הרבים תלויה בידו, ועליו נאמר "ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת".

ויהי רצון שיושפע מן השמים עליו ועל משפחתו שפע ברכה והצלחה, תורה וגדולה עושר וכבוד, בריות גופא ונהורא מעליא, חיים מאושרים ונחת רוח, ויזכו לחזות בנועם ה' ולהתענג על רוב שלום.

כעתירת ידידו דורש שלומו וטובתו
 לִיב מִינְצְבֶּרֶג

הילך לאורייתא

ברכת תודה מיוחדת

נשגב בזה להאי גברא יקירא

ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, האברך החשוב מאוד נעלה
הנושא על שכמו את מכון 'כתבי בן מלך' מהמסד ועד המפחות
בנאמנות ובמסירות

הרב אריה קרייזבסקי שליט"א
מנהל מכון 'כתבי בן מלך'

אשר משקיע עמל כביר מכוחו וזמנו ללא לאות
ושוקד על המלאכה יום וליל ולא חוסך טורח ויגיעה
למען הוצאת ספרי
'בן מלך' לאור עולם

ישלם ה' משכורתו שלימה מן השמים
ויהי רצון שתשרה הברכה במעשי ידיו
ויהי ה' עמו להצליח בכל מפעליו הכבירים ביתר שאת וביתר עז
ויורעף עליו ועל משפחתו שפע ברכה
רוב נחת ואושר תורה וגדולה עושר וכבוד וכל מילי דמיטב.

יוסף שלו' אלישיב

ירושלים

בס"ד תמוז תשס"ו

לכבוד הרב הגאון המפורסם
ה"ה הגר"ל מינצברג שליט"א
רבה של קהל עדת ירושלים

ברכה ושלו' רב,

ספרו "בן מלך" הגיע לידי, ואף שלא הספקתי לעיין בו אבל מעלת
כבודו המפורסם בגודל השפעתו על שומעי לקחו להדריכם בנתיבי
התורה ויראת ד', חזקה שגם הספר יהיה לתועלת רב למעיינים בו.
יהי ד' עמו להמשיך להשפיע תורה ויראת שמים מתוך שלווה הנפש
והרחבת הדעת.

בברכת התורה



ההסכמות ניתנו על ספר 'בן מלך' על המצוות התמידיות שבמקדש

SHMUEL HALEVI WOSNER

RABBI OF

ZICHRON-MEIR, BNEI-BRAK

שמואל הלוי ואזנר

רב אב"ד ור"מ

זכרון-מאיר, בני-ברק

שנת תשס"ח לפ"ק

ב"ה, י"ט

כבוד הרב הנאמן המפורסם בן גדולים וכו'
מוחז"ר ל"ב מינצברג שליט"א רב דקדול ערת ירושלים

אחזקה"ס כדלוי,

שמחתי לשמוע כי כיום שומד לאלול לאחר חידושי פדוה וקישור
המפורסמים בעמקם ויגדלום שאלמו בעמי מלמדיו וקאל פדוה.
ואף שאין פסוקי בדי לעין בדבריו ולהעיר בדרכה של פדוה אבל חזקה על
פ"ה גדול ונכבדק כעסו שגמרו ע"ה ברכה להג"ה הפדוה.
ואברכו מקרב לב שחזה להמשיך להטות פדוה האקדוקה בהרבה פדוה
ויראה שמיכה בדרך ובמכילם גדולי ודיוקי יחדש"ז מלא. וישע מפדוה
הבדוכים חלה להגדיל פדוה ולהאדירה.

ל' מנחם אלול תשס"ח
אחזקה"ס כדלוי

Rabbi Shmuel Auerbach
Jerusalem

שמואל אויערבאך
ספרדים ירושלים תשנ"א

בית ירושלים י"א תשנ"א

הן איקלע לגבן ידידנו ומכובדנו משכבר הימים, נודע בשערים בתפארת עוז תורתו ויראתו ובנועם חכמתו ורוחב לבו הכביר ה"ה הגאון הנשגב כש"ת הרב ר' לייב מינצברג שלומו ישגא, והראה לפני בעניי אשר ערך והעלה ברוב תבונתו חיבור יקר הערך עד למאוד מלא חכמה ודעת ואשר בשם "בן מלך" יקרא, וכאמור דכבר איתמחי האי גברא רבה ברוב כוחו וגבורתו בעומק הדעת, וגם אשר רבים מסתופפים בצילא דהאי אילנא רברבא, ומשפיע ומרעיף מי הדעת ממעיין תורתו וחכמתו, ומה אשר עמדי להוסיף בזה, אך אמרתי רצונו של אדם גדול זה זהו כבודו, והנני בעניי בברכתי אשר יזכהו ד' יתברך לשבת כל הימים באהלה של תורה תוך בריות גופא ונהורא מעליא ומנוחת הנפש והרחבת הדעת, וכה יוסיף לו ד' יתברך גבורה ועצמה להשפיע וללמד תורה ודעת כיד ה' הטובה עליו, ויצו ד' את הברכה לו ולכל אשר לו ולכל המסתופפים בצילו בכל מכל כל בזה ובבא, ונזכה בקרוב כי יקויים בנו ומלאה הארץ דעה את ד' וגו' ונראהו עין בעין בשובו של נוהו וגו' בב"א

והוא חתום יוסף אהרן אהרן
למנוח נשמתו ונאמן יוסף אהרן אהרן
י"א תשנ"א

מכתבים שנתקבלו לרגל הוצאת ספרי "בן מלך"

הגאון הגדול רבי יצחק שיינר שליט"א
ראש ישיבת קמניץ

בס"ד, אייר תש"ע

לכ' ידי"נ הרב הגאון המפורסם מוהר"ר לייב מינצברג שליט"א,

רב דקהל עדת ירושלים

תשואות חן למעכת"ר שליט"א עבור ספרו היקר ומלא יראת שמים ואהבת תורה "בן מלך" אשר הוא אוצר בלום של הדרכה למבקש קרבת ה' ית' ואהבת תורה ועליה בדרגות הסולם העולה מעלה.

הנני בזה להביע הערכה והוקרה למעכ"ת שליט"א על עבודתו הק' בניהול עדה קדושה בדרך התורה והיראה, יה"ר שהקדב"ה יתן לכת"ר הרבה שנות בריאות טובה אריכות ימים ושנים מלאים נחת והצלחה בעבודת הק' ונזכה כולנו יחד לקבל את פני משיח צדקנו בב"א.

כעתירת ידידו דו"ש וטובתו

יצחק שיינר

הגאון הגדול רבי מרדכי אהרן שיינברגר שליט"א

בעזרת ה' יתברך

חודש מרחשוון שנת השביעית תשע"ה

שמח לבי בראותי ספר נוסף מספרי "בן מלך" פרי עמלו של האי גברא רבה ידידי עוז, עוסק בתורה לשמה, מרביץ תורה לעדרים, ומחנך אלפי תלמידים לתורה ויראת שמים, מידות טובות ועבודת ה', בדרכם של בני ירושלים ה"ה הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א ראש "קהל עדת ירושלים".

וכבר כתבתי דברי הערכתי על ספריו הקודמים כאשר נודעו בשער בת רבים יקרת הדברים, בעמקותם ובהירותם אשר חותרים לנקודת הפשטות והאמת בכל דבר. ועתה באתנו הבשורה הטובה כאשר בעז"ה זאת הפעם הולכים ויוצאים לאור ספריו על התורה ובהם ביאורים ומאמרים על סדר החומש, ובמעט אשר עיינתי בו ראיתי כי המה חידושים נפלאים וביאורים נכוחים אשר כל רואיהם יאותו לאורם הבהיר, וגם יסודות נאמנים אשר יש בהם חיזוק והדרכה בעבודת ה', באופן המתיישב על הלב אשר לא בא כבושם הזה.

ויהי רצון שיצליח ה' דרכו וכל אשר יעשה יצליח ובמיוחד בעבודת החינוך לגדל דורות לתורה ויראת שמים על דרך התורה והיראה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא אורך ימים ושנות חיים.

ונזכה כולנו יחד לקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

מרדכי אהרן שיינברגר

הגאון הגדול רבי ברוך דוב פוברסקי שליט"א ראש ישיבת פוניבז'

בס"ד י"ד אייר תש"ע לפ"ק

מע"כ ידידי עוז הגאון הגדול חכם הרזים שמו מפארים עדת חבלו
מוה"ר ליב מינצברג שליט"א רבה של קהל עדת ירושלים

שלום וברכה עד בלי די

מה מאד התענגתי כאשר הובא אלי ספרו הנחמד "בן מלך" לקט שיחות ומאמרים אשר הוא
אוצר בלום של דברי אלוקים חיים בעומק הרעיון, תשואות חן חן לו.

והנה פה מקום אתי להביע רגשי תודתי מקרב לב על אשר זיכני כת"ר לקבל בקביעות
תמידים כסדרם גליונות 'תורה ודעת' דברי תורתו הנפלאים על פרשיות השבוע, ובכל עת
הבית מתמלא אורה, והנני מדושן עונג מדבריו העמוקים והמתוקים מדבש ונופת צופים.

לבי מלא שמחה בראותי יקר תפארת גדולתו זכה כת"ר בחכמתו ויראתו בעומק תבונתו
וביתרון השכל לגלות זיו צפונות התורה ולהאיר העניינים באור פני מלך לזכות את הרבים
הצמאים ומשתוקקים לשמוע דעת תורה מפיו המפיק מרגליות בטוב טעם ודעת, תחזקנה
ידי תלמידיו הנאמנים חכמי לב המתעסקים בעבודת הקודש להו"ל ספר 'תורה ודעת' השלם
ולהפיץ תורתו בישראל.

ואברכה בזה בלו"נ את כת"ר שליט"א כי יזכהו השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה כיד ה' הטובה
עליו בבריות גופא ובנהורא מעליא להנהיג עדתו הקדושה ברמה, עוד ינובון בשיבה דשנים
ורעננים יהיו כנפשו הטהורה וכנפש תדרשנו לטובה בכל עת.

בידידות נאמנה בהערצה וברוב יקר
ברוך דב פוברסקי

הגאון הגדול רבי אשר זעליג וויס שליט"א אב"ד וראש ישיבת 'דרכי תורה'

פסח שני תש"ע

בס"ד

כבוד ידי"נ הגה"צ מוה"ר לייב מינצברג שליט"א

תשואות חן לכת"ר על האי מתנתא טבא מרגניתא דלית ביה טימא ספרו "בן מלך" שיחות קודש הפותחים בלבבות בשלהבת אש קודש לה' באהבת תורה ויראת שמים. הן כל ישראל בני מלכים המה (שבת סז וזוה"ק ח"ג כ"ח) ובנים אתם לה' אלוקיכם, בני מלך אנו למלכו של עולם. ובהקדמה לתיקוני זוהר איתא "כי לי בני ישראל עבדים" מסיטרא דבריא, "בנים אתם לה' אלוקיכם" מסיטרא דאצילות.

השכיל מעכת"ר"ה להשריש בלבבות כל הנלויים אליו תחושה נשגבה זו מסיטרא דאצילות שבני מלכים אנו וסמוכים על שולחן אבינו שבשמים.

התענגתי בספרו הגדול ובטוחני שרבים יאותו לאורו הבהיר.

ברכתי, ברכת הדיוט, לידי"נ החקוק על לוח לבי שיזכה עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה להרחיב גבולות הקדושה בשמחה בשלוה ובנחת, בבריות גופא ונהורא מעליא עד באג"צ במהרה.

בידידות עמוקה והוקרה מרובה

אשר וייס

הגאון הגדול רבי אברהם הלוי שארר שליט"א

אסרו חג השבועות תש"ע לפ"ק

לכבוד הגאון הגדול איש על העדה מפרסם כבוד שמים בעולם, להחדיר תורה ויראת שמים בלב, הכואב כאב עם ישראל, לרפא לב נשברים ולהלהיב אותם לתורה ולעבודת ד' התמימה

ה"ה מורנו הגאון הרב לייב שליט"א

באתי בדברים אישיים להביע הכרת הטוב על שנאות לשלוח ספרו היקר החדש 'בן מלך' שברכתי עליו ברכת שהחיינו על דברים עתיקים בכלי חדש מאיר העיניים להיות בני ישראל מרגישים היותם בני מלכים.

אברך ברכת הדיוט שיתן ד' ביכלתו להמשיך עבודתו להגביר חיילין לאורייתא ולמשכנא, וינהג עדתו ברמה וינהג אותם בקרוב לקראת משיח צדקינו

בברכה מעומקא דליבא

אברהם הלוי שארר

ברכת גדולי חקני ירושלים שליט"א לחברי הוועד וקריאה אל מחזיקי התורה לעמוד לימינם ולסייע בידם

בס"ד, ירושלים תובב"א, מרחשון תשס"ד

בואו תחזיק טובה להאברכים החשובים מופלגי תורה אשר נטלו על שכמם את מלאכת הקודש, ומשקיעים מהנחם ומרצם לזכות את הרבים, לערוך ולהוציא לאור עולם את דברי התורה היקרים, ביאורים וחדושים ישרים ועמוקים, המאירים עיני חכמים, מאת האבי גברא רבא הגאון הגדול, מעוז ומגדול, הנדע בשערים לתל תלפיות, רבי ליב מינצברג שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים" וראש 'ישיבת המתמידים', המתנססים לתפארה בעיר הקודש ירושלים ובעיר אדומ"ק, אשר זה כבר עשרות שנים מרביץ תורה ויראת ה' טהורה לעדרים רבים, טובי בני ציון היקרים השותים בצמא את דבריו, ושואבים מביאור אור תורה ואורחות חיים לעלות ולהתעלות במסילה העולה בית א-ל. העמיד תלמידים הרבה בני עליה וכיניהם גדולי תורה ראשי ישיבות ורבנים, אנשי חינוך ואנשי חסד מופלגים.

דבר גדול הוא וחסות כבירה להעלות את דברי התורה הזאת עלי ספר למען ישוטטו בהם רבים ויאורנו לאורם, ותרבה הדיעת להגדיל תורה ולהאדירה.

ומצוה רבה לעמוד לימין האברכים הי"ו לעזרם ולתמכסם, ולסייע בידם להוציא לאור את תורת הגאון שליט"א בכל מקצועות התורה, ויתברכו בכל הברכות האמורות בתורה ויברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת!

תכ"ח לכבוד התורה ולמודיה

אבנ"ל קורשי (צ"ל) (נפטר' אור חסד)	יחזק שיינר (ראש ישיבת קמניץ)	אפרים מישל רבנעביץ (צ"ל) (ראש ישיבת תפארת ישראל חו"ל)	עזריאל אייזנברג (רב תלמידי הישיבה בית א-ל)
מרדכי אהרן שיינברג	יחזק בן קמרישמואל (צ"ל) (נפטר' אשכנזי חו"ל)	משה רב ברוג'יץ' צ"ל סלש (ראש ישיבת 'בית נחמה')	חיים בנימין לוצקי (צ"ל) (מחנכי ישיבת נחמה אהל)
יוסף שמואל (צ"ל) (מחנכי ישיבת נחמה אהל)			

זכרון עולם בהיכל ה'



לזכר נשמת האי גברא רבה ויקירא

אוהב תורה ותומך תורה בגופו ובממונו

איש חי רב פעלים למען חיזוק התורה והיהדות

מעמודי החינוך התורני ומבוני ירושלים עיר הקודש

ידיד נאמן לרבינו ול'קהל עדת ירושלים'

רבי יהודה ב"ר הלל **פלאי** זצ"ל

נלב"ע ערב יום הכיפורים תשע"ג

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח ע"י בני המשפחה

התודה והברכה

ברכות שמים מעל

ירעפו לראש האי גברא יקירא

המסור למלאכת הקודש בנאמנות אין קץ

האברך החשוב מאוד נעלה

הרב **מתתיהו דייטש** שליט"א

אשר משקיע עמל כביר מכוחו וזמנו ללא לאות

למען הוצאת ספרי בן מלך

ושקד על המלאכה יום וליל ולא חסך טורח ויגיעה

עד להוצאת הספר באופן שלם ומתוקן

תורה מפוארה בכלי מפואר

ישלם ה' משכורתו שלימה מן השמים

ויתברך בכל מילי דמיטב ברכה עד בלי די.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

כתר תורה

לידידנו הדגול אשר זכה ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א

בן מלך על התורה - פרשת בראשית

הרה"ח רבי **דוד** ב"ר שמואל **מינצברג** שליט"א

לעילוי נשמת אביו

הרה"ח רבי שמואל **מינצברג** זצ"ל נלב"ע כ"ז ניסן תשס"א

ואמו הצדקנית מרת **שרה עלקא מינצברג** ע"ה נלב"ע י' שבט תשמ"ו

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם הכתוב ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

כתר תורה

לידידנו הדגול אשר זכה ליטול חלק בהוצאת

ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א

בן מלך על התורה - פרשת נח

הרה"ח רבי **מאיר בלויא** שליט"א

לעילוי נשמת אמו

הצדקנית מרת **מלכה יהודית** בת רבי צבי אריה ע"ה נלב"ע ט"ז תשרי תש"ס

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם הכתוב ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

דבר המכון

ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו, אשר בחר בנו מכל עם ונתן לנו את תורתו, אשרינו מה טוב חלקנו, מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו.

תהילות לקל עליון, זה עשרות בשנים שהננו זוכים ליהנות מאור תורתו של רבינו הגדול שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים-ישיבת המתמידים", אשר ברוחו הגדולה עומד ומרעיף עלינו טללי חכמה וארחות חיים ומאיר את עיינינו בכל חלקי התורה ובדרכי העבודה, להבין ולהשכיל לשמור ולעשות.

כבר נודעו בשער בת רבים שיעורי רבינו שליט"א בחתירתם לנקודת האמת ובחזירתם לעומק הפשט, הן במעמקי ים התלמוד וההלכה והן בפרקי אגדה ומחשבה, וחלקם החל להופיע בדפוס בשנים האחרונות בסידרת הספרים 'בן מלך', כאשר עד עתה יצאו לאור עולם - ספר 'בן מלך על המצוות התמידיות שבמקדש', לקט שיחות ומאמרים 'בן מלך' - 'חכמה ומוסר', 'בטחון', 'שיר השירים', וכן ספרי 'בן מלך' על 'שבת קודש', 'חג המצות', 'ספירת העומר וחג השבועות', 'ראש השנה ויום הכיפורים', 'חג הסוכות', 'חנוכה', 'פורים', 'בין המצרים גלות וגאולה'. ספרים אשר קנו את מקומם בהיכלי התורה ומתבדרים בבי מדרשא, וכבר הפכו לנכסי צאן ברזל בארון הספרים היהודי.

אמנם לא שקטה רוחנו ולא באה מנוחה לנפשנו כל עוד לא באנו אל הגשמת החזון הגדול, תקוות דורות של תלמידים, לעריכת והעלאת חידושי תורתו הרבים של רבינו שליט"א על התורה שבכתב, בעומק פשוטי המקראות ובפתרון יישובם עם מדרשי חז"ל, דבר דבור על אופניו אחר לשון המקרא.

הן משמיא קזכו ליה לרבינו שליט"א לפתוח שערים בדרכי לימוד המקראות ופסוקי התורה, ולא זו בלבד עצמם של ביאורי הכתובים הכובשים כל לב מבקש אמת ויורדים חדרי בטן, אלא שגם הלכה ונתגבשה, בסייעתא דשמיא, דרך ושיטה באופן הגישה ללימוד המקרא בכל היקף עומק פשוט, לדעת ולהבין את פסוקי התורה על מתכונתם, ולשובב נתיבות בדברי מפרשיהם הראשונים ז"ל על מכונם.

והנה על אף שבחיי היהודי תופס המקום היותר עיקרי, העיון בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים אשר מהם תוצאות חיים להלכה למעשה, הלא בוודאי חובתו של כל יהודי להגות ולעסוק גם בתורה שבכתב שהוא ספר האלוקים שניתן לנו מאתו יתברך על ידי משה רבינו, והוא העיקר והיתד שהכל תלוי בו, שכן רק מתוך עמל והתבוננות בהעמקה רבה בלשון התורה הקדושה אפשר לעמוד על גדר המצוות ביסודם ובשרשם, ורק מתוך התחקות על אפנם וסידורם בתורה ניתן להגיע לחקר טעמים ותכליתם. כך גם כללות צורת היהודי ותפקידו עלי אדמות, לדעת על נכון מה ה' אלוקינו דורש מעמנו, כל זה אינו מתברר ומתחוויר אלא מתוך יגיעה בתורה שבכתב בעיון תמידי הדק היטב.

ברם, התורה שבכתב היא בפני רבים כספר החתום, שכן קשיים ותמיהות רבות עולים וניצבים בפני הלומד את פסוקי התורה ומבקש לעמוד על דבר לאשורו, הן בפשט התיבות וביישוב הלשון וקישור המילות, והן בכללות מבנה הפרשיות ומהלך סדר עניינם, וכן ישנם כפילויות, מצוות ופרשיות שלמות שחוזרות על עצמן לכאורה ללא צורך, אלו כמו אלו נראים במבט שטחי כרחוקים מפתרון, ומתוך כך זנחו רבים את הלימוד הראוי בתורה שבכתב, ויוצאים ידי חובתם בהעברת הסדרה ללא עיון כל הצורך, מבלי מצאם דרך ומסילה להבין דרכה.

חיבה יתירה נודעת איפוא לשיעוריו של רבינו שליט"א במקצוע גדול ועמוק זה, באשר היה ה' עמו ובעזרתו יתברך פרץ דרך וסלל נתיב 'בחלמיש שלח ידו, הפך משורש הרים, בצורות יאורים בקע, וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, ז-יא), ותהילה לקל רבים הם התלמידים אשר הנחילם את לקחו, והולכים בעקבותיו בחקור דבר ושום שכל, ויבינו במקרא.

זכה רבינו שליט"א אשר יחד עם חבר תלמידיו חתרו בכל כוחם בעמל רב במשך שנים רבות לעמוד על סוד פשטי המקראות וסדר עניינם באובנתא דליבא, ונתקיים בהם 'יגעת ומצאת תאמין' כאשר האיר ה' את עיניו ופתח לפניו את שערי התורה שבכתב, והעמידנו על הדרך הישרה כיצד להעמיק בלשוניות הכתובים ולגלות את הפשט הגנוז בהם, והיה זה מפתח לחשיפת תעלומות חכמה וטעמי תורה ומעמקיה, והראינו לדעת כיצד דרשות חז"ל בש"ס ובמדרשים משתלבים ומתאחדים עם פשוטו של מקרא באופן המתיישב על הלב וחודר לשתיין. פרשיות ועניינים שלמים הוארו באור חדש ונתפרשו כמין חומר מתוך בהירות והבנה ברורה, כאשר תחזינה עיניכם מישרים.

תורתו של רבינו שליט"א נמסרת בשיעורים שבועיים המתקיימים מזה למעלה מארבעים שנה, בהם מבסס את בית מדרשו ומעמיד את תלמידיו בדרכו המיוחדת לגלות את מסתרי עומק פשוטי המקראות, ואלפי התלמידים מצפים ומייחלים מאז לראות את כל האוצרות הגנוזים הללו יוצאים לאור עולם ונקבעים עלי ספר.

מה נכבד היום בו אנו זוכים לראות את פרי עמלנו יוצא לאור עולם, כאשר בעמל רב נאספו המאמרים והביאורים שנאמרו ונכתבו לאורך השנים, ועתה הם באים לאכסניה אחת בספר 'בן מלך על התורה', לשמחת לב שוחרי אמיתה של תורה.

יחד עם ביאורי המקראות קבענו בפתיחתו של כרך ראשון זה של 'בן מלך על התורה' 'מאמרי מבוא' - עשרה מאמרים מקיפים העוסקים בדרכי הגישה ללימוד פסוקי התורה ובכללי דרשות חז"ל בכתובים, המהווים מפתח והקדמה לדרך הלימוד במקראות ובפירושי הראשונים ז"ל, והם כתרי ריעין דלא מתפרשין, וכמו"כ חילקנו את חידושי רבינו על התורה לשני חלקים, 'חלק הביאורים', ובו ביאורים קצרים על סדר הפסוקים, ו'חלק המאמרים' אשר מקיפים עניינים שלמים בביאורי הפרשיות.

עם זאת עלינו לציין כי המאמרים והביאורים שבספר זה באו ונקבצו ממקורות שונים, חלקם נתפרסמו בבטאונים 'תורה ודעת', וחלקם עובדו מהקלטות של שיעורים שנשמעו במשך השנים, אי לכך יתכנו כפילויות של דברים פה ושם, אך כדרכה של תורה יש בכל מקום איזה הוספות או הטעמות מחודשות, ואין בית המדרש בלא חידוש. כמו"כ קיימים עדיין ביאורים ומאמרים רבים שנאמרו במשך השנים ע"י רבינו שליט"א, שלעת עתה לא הצלחנו להגיע אליהם, ועוד חזון למועד בעז"ה.

*

זכות ראשונים בעבודת הקודש של כתיבת ועריכת דברי רבינו שליט"א על התורה, שמורה להני תרי גברי רברבי מגדולי תלמידי רבינו שליט"א וממעתיקי שמועותיו כמסירתם בלשון לימודים, הלא המה הגאון רבי אליעזר רובין שליט"א והגאון רבי מנדל פרוש שליט"א ר"מ בשיבתנו הק', אשר עמדו מאז

על חשיבות המשימה הקדושה להעלות את דברי התורה הללו עלי ספר להאיר את עיני ישראל ולמען יעמדו ימים רבים למשמרת, ומהם יתד ופינה לכל העבודה הכבירה הזאת.

עוד ייזכרו לטוב האברכים החשובים והמופלגים הרה"ג רבי יצחק פסח קלצקין שליט"א ואתו עמו הרה"ג רבי יצחק אייזיק פרוש שליט"א אשר שקדו ועמלו ביגיעה זמן רב על עריכת שיעורי רבינו שליט"א על התורה, ובשנת תשנ"ח הוציאו לאור קונטרס "ביאורים על התורה" על פרשת בראשית, אשר היה לנו לבסיס בעבודתנו, וממנו ראשית ושורש לעריכת הספר "בן מלך על התורה". יברך ה' חילם ופועל ידם ירצה, ויצליחו בכל מעשיהם.

ברכה מיוחדת קובע לעצמו העורך הראשי של כתבי 'בן מלך', הרב הגאון חכם וסופר רבי יחיאל משה ורטהיימר שליט"א העוסק בעבודת הקודש במסירות ובנאמנות שנים רבות, אשר ערך את הדברים בסגנונו המיוחד בטוב טעם ודעת, ואף קיבצם וקבע את סידרם באופן נאות. יהי רצון שתשרה ברכה במעשי ידיו ביתר שאת וביתר עז, ירעיף ה' עליו ועל משפחתו ברכה עד בלי די, ותהי משכורתו שלימה מן השמים.

ובזה הננו בברכה ועטרה לראש האי גברא רבה, רב קהילה בשכונת אגן האיילות - גבעת זאב, בן של קדושים ומצוקי ארץ, הרב הגאון רבי **דוד אהרן** בן הגאון הגדול רבי יעקב חיים **סופר** שליט"א, העומד בראשות 'מכון כתבי בן מלך' ומנווטו בהשכל ודעת, תוך השקעת כוחות עצומים במסירות ונאמנות אין קץ לזכות את הרבים באור תורתו של רבינו שליט"א.

ועתה שינס את מתניו וכחלוץ העובר לפני המחנה אף העמים על שכמו את הוצאות הדפסת הכרך הראשון של סידרת 'בן מלך על התורה', זכות הרבים תלוי בו, וכדין 'מפרסמין עושי מצוה' תיקרא מהדורה זו "**מהדורת סופר**" לאות עולם ולמזכרת ברכה. זכרה לו אלוקים לטובה, יברך ה' חילו ופועל ידי ירצה ויראה ברכה והצלחה בכל מעשי ידי, ויתברכו הוא ובניו ביתו ברוב נחת ואושר תורה וגדולה עושר וכבוד וכל מילי דמיטב.

ברכות שמים מעל יחולו על ראש האברך החשוב הרב מתתיהו דייטש שליט"א, אשר יצק תורה מפוארה בכלי מפואר והשקיע עמל כביר בספר זה. רוב ברכה והצלחה יושפעו עליו ועל משפחתו, נחת ואושר, עושר וכבוד ושובע שמחות.

אחרון חביב, המנצח על מלאכת הקודש המנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א, אשר לקח על עצמו את עול ניהול 'מכון כתבי בן מלך' ונושא בנטל קיומו במלוא אונו ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען העלאת כתבי רבינו שליט"א על מזבח הדפוס, החל משלבי העריכה ועד להוצאתם לאור עולם. יהי ה' עמו ותשרה השכינה במעשי ידי וחפץ ה' בידו יצליח, ויבורך יחד עם בני ביתו ברוב שפע ברכה והצלחה, אושר ועושר נחת וכבוד וכל טוב.

כצאתנו מן הקודש נכפול שבח והודאה לנותן התורה יתברך ויתעלה אשר הגיענו עד הלום, ועתירתינו תעלה לפניו לחיי רב רבנן רבינו הגדול שליט"א, כה יתן ה' וכה יוסיף לו תת כוח ועצמה בבריות גופא ונהורא מעליא להשקות ולהרוות ממקור החיים מים נאמנים לאורך ימים ושנות חיים דשנים ורעננים, ויתן ה' שנזכה להוציא לאור עולם את כל שיעורי רבינו שליט"א במערכות התורה ותלמודה וביסודי הדעת והעבודה, משוכללים ומתוקנים בשלימותם כראוי וכיאות, לקדש שם שמים ולהגדיל תורה ולהאדירה.

חודש כסליו תשע"ה

מכון כתבי "בן מלך"

שלמי תודה

ברוך ה' אלוקי ישראל אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וחיי עולם נטע בתוכינו. 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל'. 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', וממנו תוצאות חיים להבין ולהשכיל דברי התורה הקדושה.

במה אקדם ה' אכף לאלוקי מרום, אשר שם חלקנו מיושבי בית המדרש 'אלוקים לימדתני מנעורי ועד הנה, וגם עד זקנה ושיבה אלוים אל תעזבני'. 'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני, בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני'. אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה על רוב חסדיו עמנו ועל כל הטוב אשר גמלנו, הן אילו פינו מלא שירה אין אנחנו מספיקים להודות לו על אלף אלפים פעמים טובות ונפלאות שעושה עמנו. עד הנה עזרונו רחמיך ואל תטשנו ה' אלוקינו לנצח.

ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, אשר ברוב חסדיו יתברך מזכנו להוציא לאור עולם ספר 'ביאורים על התורה' בתוספת 'מאמרי מבוא' על דרכי לימוד התורה שבכתב והמידות שהתורה נדרשת בהם. בנוסף לספרי 'בן מלך' שיצאו לאור בעז"ה עד כה. אקוד על אפי ואפרוש לו כפי, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

יתן ה' ויתבדרון הני מילי בבי מדרשא ויחדו בהו רבנן ותלמידיהון, ואני תפילה לא-ל הרועה אותי מעודי ועד היום הזה, 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', 'פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך', ונזכה להוציא לאור עולם את כל אשר האיר ה' עינינו בביאור דברי התורה הקדושה ובדרכי תלמודה.

מה' מצעדי גבר כוננו, וזכות הרבים היא שעמדה לי לקנות חלק בתורה, הלא היא קהילתנו הקדושה והמפוארה "קהל עדת ירושלים - ישיבת המתמידים" אשר בניה ותלמידיה המה מהמשפחות המיוחסות שבירושלים עיר קדשנו קרתא דשופריא, טובי בני ציון היקרים מבקשי ה' ושוחרי תושיה, ורובי הדברים ויסודותיהם נתבררו ונתלבנו תוך הרצאתם בהאי חבורתא קדישתא, בצוותא ובמשא ומתן בפלפול התלמידים ובדיבוק חברים, ובמיוחד עם עמיתי בלימוד התורה ורעי כלבבי הארי שבחבורה הגאון רבי אליעזר רובין שליט"א אשר יחד אתו נתחדדו ונתבהרו הדברים.

קובע ברכה לעצמו איש אשר רוח בו, לשונו עט סופר מהיר הרה"ג רבי יחיאל משה ורטהיימר שליט"א אשר רחש לבו דבר טוב ונרתם בכל כוחו למשימה קדושה זו להעלות את הדברים על הכתב, ימים רבים עמל ללא לאות במסירות ובנאמנות להעמיד דברים על בוריים, ונתן לבו ונפשו להוציא מתחת ידו דבר שלם ומתוקן. איזן חיקר ותיקן כאמן מופלא ברוב כשרון ודעת, ורב חלקו בבניינו ושכלולו של ספר זה ושאר ספרי 'בן מלך', דלה היא העט מלהביע לו רחשי תודה על כך. יישר כוחו וחילו ותהי משכורתו שלימה מאת ה'.

בכבוד ובמורא אעלה את זכרון הורי הנאצלים ע"ה אאמו"ר הגאון הצדיק רבי אלימלך זצ"ל הי"ד נצר לבית אבותיו הגדולים מגזע היחס אבירי התורה ומאורי החסידות. בנעוריו שם נפשו בכפו וגלה למקום תורה ביישיבות טעלז וקעלם בליטא שם יגע ומצא כדי מידתו, ובשובו לארה"ק קנה מקומו בישיבת חברון בירושלים והיה לחד מהאריות שבה ומגדולי גידוליה. רב פעלים מקבצאל ונודע בעסקו במסי"נ בחילוץ ילדי ישראל מצפרני השמד. קידש את השם בחייו ובמותו ונפל בידי בני עוולה בדמי ימיו ביום ז' תמוז תש"ח, כאשר חירף נפשו להציל נפשות מישראל בימי מצור ומצוק. לשמו ולזכרו קראתי שם הספרים 'בן מלך'.

אמי מורתי הצדקנית והחסודה מרת רבקה ע"ה בת הרב הגאון הגדול הצדיק רבי ברוך מרדכי הכהן חרושטשל זצ"ל רב ומו"ץ בעיר לובלין מגדולי חסידי פילוב-קאצק, אשר באלמנותה ובמשברי התקופה השכיחה לגדל את צאצאיה לתורה וליראת שמים, ומתוך מסירות נפש עצומה זכתה להקים בית גדול ונאמן לה', שלשלת תלמידי חכמים מופלגים מרביצי תורה ויראה. חכמות נשים בנתה ביתה, וחמין ושמן אשר סכתני בילדותי עומדים לי כל ימי. נלב"ע בשם טוב ביום כ' מנחם אב תשל"ח.

זכות אבותי ויושר הורי הם שעמדו לי להגיע עד הלום

יהא ספר זה לעילוי נשמתם ותהא נפשם צרורה בצרור החיים.

ברחשי כבוד אזכיר את מו"ח מנקי הדעת שבירושלים הרב הגאון הגדול הצדיק רבי אליעזר דוד בראנד זצ"ל וחמותי החשובה והצדקנית מרת ליבא זעליגא ע"ה אנשי שם אשר הקימו וטיפחו בהשכל ודעת ובמסירות נפש בית גדול של תורה, בנין וחתנן רבנן גדולי תורה דפקיע שמיהו, נכדים ונינים ת"ח מרביצי תורה ויראה. בית וועד שהיה לנו למקור חיים ממנו שאבנו מלא חפניים חיזוק ועידוד לעמל התורה ודקדוק המצוות.

זכרה להם אלוקים לטובה ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים.

ממעון קדשו מן השמים ירעיף הקב"ה טללי חיים ושפע ברכה על קהילתנו הקדושה "קהל עדת ירושלים" במבצר גדול לתורה ועבודת ה', לקיימה ולהחזיקה ולהגביר חיילים במפעלותיה, וכאשר היה ה' עמנו מאז ראשיתה אשר מצער היתה, ועל כפיים נשא אותנו ברוב חסדיו לכוונה ולשכללה איתן, כן יוסיף להיות עמנו תמיד, להצליח דרכה לרומם קרנה ולהרחיב גבולה. מהררי ציון יצו ה' את הברכה על כל בני הקהילה רבנן ותלמידיהון תומכיה ואוהדיה, ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך ברוב עוז ושלום, תורה וגדולה רוממות וקדושה, ונזכה לעבדו בלבב שלם שכם אחד מתוך שמחה והרחבת הדעת.

אשא תודה וברכה לחברי הנהלת מוסדות קהילתנו הקדושה, המוסרים את נפשם עבור קיום המוסדות, למען התורה ולומדיה. ובמיוחד להנהלת 'מכון כתבי בן מלך' והיו"ר הרב הגאון רבי דוד אהרן סופר שליט"א המנצחים על המלאכה ומתמסרים בכל כוחם ואונם למען מטרה קדושה זו לזכות את הרבים. וברכה מיוחדת למנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א אשר קיבל על עצמו את משימת נטל קיומו של המכון ונושא בעולו במלוא אונו ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען הוצאת הספרים לאור עולם.

יתברכו מנותן התורה, הם וכל המסייעים על ידם, הקב"ה ישלם שכרם וירעיף עליהם ועל משפחותיהם ברכה ושלום תורה וגדולה עושר וכבוד, וישלח ברכה והצלחה בכל פעליהם, ויהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידיהם וחפץ ה' בידם יצליח להרחיב גבולות הקדושה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

מנשים באהל תבורך נז"ב החשובה והחסודה אשת חיל מרת חנה תליט"א אשר ברוב מסירותה ואהבתה לתורה עומדת לימיני למען אוכל להתמסר לעסק התורה והרבצתה בשובה ונחת, וחלק כחלק לה בלימוד התורה וזכות הרבים, יאריך ה' ימיה ושנותיה בטוב ובנעימים, ויהי רצון מלפני אדון כל שנווה יחד רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו ומכל משפחתנו הי"ו, ונזכה לראות מהם דורות ישרים ומבורכים ששים ושמחים לעשות רצון קונם עולים במעלות התורה הולכים בדרכיו ודבקים במידותיו, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אושר ונחת, אורך ימים ושנות חיים.

בצאתי אפרוש כפי אל ה' בתודה על העבר ובבקשה על העתיד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, ונזכה במהרה לרגלי מבשר באמור לציון מלך אלוקין ונגלה כבוד ה'.

חודש מרחשון שנת השביעית תשע"ה

נתן יהודה ליב מינצברג

תוכן העניינים

תוכן העניינים

מאמרי מבוא

דרכי ביאורי התורה שבכתב

מאמר א - התורה שבכתב - ספר תורת האלוקים ג.

חובת האדם לעסוק בתורה שבכתב • חשיבות לימוד תורה שבכתב • טעמי תורה וכוונת המצוות - מעיון בלשון התורה • טעמים המפורשים בתורה • הבחנת טעמי תורה וכוונת המצווה מתוך עניין הפרשה • הבחנה בסדר ומבנה הדברים בכל פרשה • אחוז בדרש ומהפשט אל תנח"ך • פשוטן של מקראות • דברי הרמב"ן והאור החיים שהרשות נתונה לפרש המקרא כפשוטו • הראשונים למדו להכות מפשוטו של מקרא • הכרעות בהלכה המחמקרא

מאמר ב - התורה - חכמה עליונה בעצם יב.

התורה שבכתב כספר החתום • מהותה של התורה • מעלת תורה על נביאים וכתובים • משפטי התורה - אמת וקדושה ולא עצות טובות • לשון התורה הנימוק 'בעצם' • מבנה הכתוב בפרשת שלש רגלים • יגדיל תורה ויאדיר • מבנה וסדר התורה לפי מהות הדברים ושרשם

מאמר ג - פרשה שנאמרה ונשנית יט.

פרשה שנשנית - תוספת גדר במצוה • פרשה שנאמרה ונישנית - בשביל דבר שנתחדש בה • כפילות הפרשיות - תוספת גדר חיוב במצוה • מקומות שנשנו כהזכרה בעלמא • סגנון הפרשה ומקומה בהתאם לעניינה ותוכנה המסויים • כל פרשה מתייחדת לעצמה • לעבור עליו בשני לאוין • בשיטות הראשונים בדין לעבור עליו בשני לאוין • משמעות הדבר לשלימות קיום המצוות • אופן הקיום בפועל במצוה הבאה מצד שני פרשיות • מקור לאופן קיום שני החיובים במצוות התמידין • פרשיות האיל של יום הכיפורים • גדר החיוב הנוסף בכל שני פרשיות • מיזוג הפרשיות במצוות מזוזה ותפילין • שני פרשיות במצוות ציצית • שני מקראות במצוות הרגל • שני פרשיות בספירת העומר • שלשה סוגים של פרשיות שחזרו ונשנו • לצאת ידי חובת פרשה אחת במצוות אכילת מצה • שני מקראות במצוות סוכה • קיום מצוות הדלקת הנרות בלי מנורה • קיום מצוות לחם הפנים בלא לבונה • שני פרשיות במצוות מילה • פרשה שנשנית - גם בסיפורי התורה • שני פרשיות בבריאת אדם הראשון • שלשה פרשיות ביום הקמת המשכן

מאמר ד - האור הגנוז בחמשת הספרים לז.

המצוות וחלוקתן בפרשיות התורה • תורה שניתנה בחמשה קולות • סוגי היחס בין הקב"ה לישראל • פרשת הורג נפש • פרשת גלות בהורג בשוגג • פרשיות יום הקמת המשכן • שרשי השראת השכינה בישראל • כהונה ולוייה • הדלקת המנורה ולחם הפנים • פרשיות שבתורה יש להן כותרת ויש להן בסיס • מצות שבת בספר שמות • את שבתותי תשמורו • אזהרת 'אובידעוני' • מצות השמיטה • דיני עבד עברי • מצות השבת אבידה, פריקה וטעינה

מאמר ה - שלבי קבלת התורה בישראל בנבואה ותורה שבעל פה סט.

שלבי הנבואה לעומת שלבי תושבע"פ - ירידה מול עליה • דרגות גילוי תורה ונבואה • דרגות השגת תושבע"פ • רבי עקיבא פיסגת גילוי תושבע"פ • מבית שני ואילך ביטול הנבואה ורוח הקודש • מעלת הדורות הראשונים בקירבת ה' וטהרת הסברא • סוף הוראה • הנקודה שבלב הולכת ומזדככת • בדרא בתראה תתפרסם החכמה הנסתרת • האורות המחודשים של הבעש"ט והגר"א • בימות המשיח שלימות הנבואה ותושבע"פ גם יחד • נבואת משה באספקלריא המאירה • אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד • ההבדל בין תושבע"פ לנבואה • בנבואת משה לא היה חלק לסגנונו העצמי • שכינה מדברת מתוך גרונו • באומות העולם קם ואיזה זה בלעם

בן מלך על התורה

מאמר ו - דרשות חז"ל במקרא..... פב

תורה שבעל פה - דרשות, סברא • אופני השגת תורה שבע"פ • המקור שהתורה ניתנה לידרש • הסכמה מן השמים לסברת משה רבינו • שלושת הדברים שעשה מרע"ה מדעתו - שלושת אופני תושבע"פ • לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי • מפורש, דרשות לשון הכתוב, דרשות י"ג מידות • דאורייתא, דברי קבלה, דרבנן • שמור ושמעת - מקור לדרישת התורה ורוח התורה • שמור ושמעת - ציות מוחלט ללא שינוי • שמייעה - קיום מושלם, האזנה לדקדוקים - רוח התורה • דרשות חז"ל וסברת לבם • פשוטו של מקרא ודרשות חז"ל • תטה אונן לדקדק בהם • אחת דיבר אלוקים שנים זו שמעתי • הדרש הוא כפי 'ביאורו המשותף לו' • אלו ואלו דברי אלוקים חיים • תפוחי זהב במשכיות כסף • דרשות בדרך אסמכתא ורמז • מפרשי התורה ביקשו למצוא במקרא מקורות להלכות תושבע"פ • הדרשות עומק הכתוב • הדרש תואם עם תוכן הפשט • דרשת 'ומזה מי הנדה' • הדרשא קשורה בתוכנה ועניינה לפשוטו של המקרא • המקום בו נלמדת הדרשא מלמד על יסוד עניינה • מצוות אכילת מצה בלילה הראשון מן הכתוב 'בערב תאכלו מצות' • דרשות משינויי לשון • כללי לשון הקודש • 'הפשט' כלבוש לפנימיות העמוקה • הדעה שהדרשות נלמדים משינויי לשון וייתורים • הדרשות מתוך עצם ההעמקה בלשון הכתוב • מחלוקת התנאים אם 'דברה תורה כלשון בני אדם' • דרשת הפסוק 'ובשל מבושל' • הפלוגתא בפרשה שנאמרה ונשנית • הפלוגתא בדרשת ווי"ן • הפלוגתא בדרשת 'פרט וכלל ופרט' • נחום איש גם זו היה דורש כל אתין שבתורה • הפלוגתא אם 'למד מן הלמד'

מאמר ז - המפורש והדרש..... קיא

רוב הלכות התורה לא נכתבו בפירוש בתורה רק בדרשה • דינים שלא נכתבו בתורה מרוב פשיטותם • גדר הדברים שנמסרו בדרשות • המפורש בתורה יותר חמור מהנלמד בדרשה • המפורש פשט - הדרש עומק • דרשות חכמים יסודם בהבנת תושבע"פ • דרשות חז"ל בעומק סיפורי התורה • גוף המצוה מפורש - פרטים והוספות בדרשא • המפורש והדרש במצות זכרון תרועה • הלימוד למעשה מאופן כתיבת הדברים • הלכות שקיומם שונה מפשוטו של מקרא • הדרשה 'עין תחת עין - ממון' • דרשת חכמים לפחות אחד מארבעים מלקיות • הפשט והדרש בפסוק 'לכהן המקריב אותה לו תהיה' • הלכותיה של תושבע"פ בדרך רמז בלשון הכתוב • הטעם שאין עונשין מן הדין • חסרון בהתראת התורה • עונש צריך מינוי מן השמים • שיטת רבי שמעון ד'עונשין מן הדין' • תוקף כח הסברא לדעת רבי שמעון • לכו"ע - אין מזהירין מן הדין • עונשין ומזהירין בשאר דרשות • ג' דרגות במידות שהתורה נדרשת בהן

מאמר ח - גדרי דרשות חז"ל ע"ד הרמז..... קלא

אלה הדברים אלו ל"ט מלאכות • 'יהיה' בגימטריא שלשים יום • טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים • רמז לניסוח המים מן התורה • ענף עץ עבות רמז לשלשה הדסים • דרשות חכמים מתיבות חסרות ומלאות • עניין חסרות ויתרות שבתורה • לטטפת לטטפת לטוטפת • יו"ד המתחלף בו"ו • אותיות גדולות וקטנות • ביי"ת דבראשית • ויקרא באל"ף זעירא • ברית שלום וי"ו קטיעא

מאמר ט - אין מקרא יוצא מידי פשוטו..... קמא

אין מי שחולק על עצם 'פשוטו של מקרא' • 'פשוטו' - תוכן העניין ולא לשון הכתיבה • אין מקרא יוצא מידי פשוטו - צורה של דרשת חכמים • דוגמאות לדרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' • יקום על שם אחיו - אפיקתיה מפשטיה לגמרי • יקום על שם אחיו - בפשוטו עומד במקומו כאילו הוא בנו • דוגמאות להעמדת בניין על שם הזולת • דרשת חז"ל תואמת עם פשט הכתוב • אפיקתיה מדרשת 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו' • בפרשת יבום עיקר הפשט כהגזירה שוה • דברי החזון איש לגבי איסור נגיעה וראיה בכלי הקודש • מקומות ש'הלכה עוקבת את המקרא' • דרשת 'עין תחת עין'

מאמר י - המספרים בתורה - פיענוח עומק עניינם..... קנ

הקדמה • אחד • שנים • שלשה • ארבעה • חמשה • ששה • שבעה • שבעה כ'מספר יוצא מן הכלל' • שבעה - כ'מספר כולל' • עשרה • תשעה • תשעה כ'מספר שלם' • תשעה כ'ריבוי שלם' • אחד-עשר • שמונה • שנים-עשר • שלשה-עשר • מחצית • סיכום: א. מספרים כמותיים - צורה פשוטה ומורחבת. ב. מספר סמלי. ג. סוף המספרים. ד. מחוץ לתחום המספר. 'שלשים' לעומת 'שלשים ושש' • 'עשרים וחמשה' • 'ארבעים ותשעה' • 'עשרת מונים'

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת בראשית

א, א	בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ. קפז	א, י	ויקרא אלוקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים. רי
א, א	בראשית. קפח	א, יא	ויאמר אלוקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן. רי
א, א	בראשית ברא אלוקים. קפט	א, יא	תדשא הארץ דשא וגו'. ריא
א, א	בראשית ברא אלוקים. קפט	א, יא	תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי. ריא
א, א	את השמים. קצב	א, יא	עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן. ריב
א, א	ברא אלוקים את השמים ואת הארץ. קצב	א, יא	עץ פרי עושה פרי למינו. ריד
א, א	את השמים ואת הארץ. קצג	א, יא-יב	תדשא הארץ וגו' ויהי כן. ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו וירא אלוקים כי טוב. רטו
א, ב	והארץ היתה תוהו ובוהו, וחושך על פני תהום, ורוח אלוקים מרחפת על פני המים. קצד	א, יב	דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו. רטו
א, ב	תוהו ובוהו. קצה	א, יב	ועץ עושה פרי. רטו
א, ב	ורוח אלוקים מרחפת על פני המים. קצה	א, יד-טו	ויאמר אלוקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן. רטז
א, ג	ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור. קצו	א, יד	ברקיע השמים. ריח
א, ג	ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור. קצו	א, יד	להבדיל בין היום ובין הלילה. ריח
א, ד	וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך. קצז	א, יד	והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. ריח
א, ד	ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך. קצח	א, טו	והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ. רכ
א, ד	ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך. קצט	א, טו	והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ. רכא
א, ה	ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. ר	א, טז	ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. רכא
א, ה	ויהי ערב ויהי בוקר. רא	א, טז	ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. רכא
א, ה	ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. רא	א, טז	ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. רכא
א, ה	יום אחד. רב	א, טז	ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. רכג
א, ו	ויאמר אלוקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים. רד	א, יז-יח	ותן אותם אלוקים ברקיע השמים להאיר על הארץ. ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך וירא אלוקים כי טוב. רכג
א, ז	ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע. רה	א, כ	ויאמר אלוקים ישרצו המים שרץ נפש חיה, ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים. רכד
א, ז-ו	ויאמר אלוקים יהי רקיע וגו', ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן. רו	א, כ	ישרצו המים שרץ נפש חיה. רכד
א, ז	ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים וגו' ויהי כן. רז	א, כ	שרץ נפש חיה. רכה
א, ח	ויקרא אלוקים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בוקר יום שני. רח	א, כא	ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלוקים כי טוב. רכה
א, ח	יום שני. רח	א, כא	ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם. ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלוקים כי טוב. רכה
א, ט	ויאמר אלוקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד. רח	א, כב	ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם. ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלוקים כי טוב. רכה
א, ט	יקוו המים מתחת השמים. רט		
א, ט	ויאמר אלוקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן. רט		

בן מלך על התורה

א, כב	ויברך אותם אלוקים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ. רכו
א, כב	פרו ורבו, ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ. רכו
א, כד-כה	ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן. ויעש אלוקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינה וירא אלוקים כי טוב. רכז
א, כד	וחיתו ארץ. רכח
א, כו	ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ. רכט
א, כו	בצלמנו כדמותנו. רכט
א, כו	בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ. רלא
א, כו	וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ. רלב
א, כו	נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. רלב
א, כז	ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם. רלג
א, כז	ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם. רלד
א, כז	זכר ונקבה ברא אותם. רלד
א, כח	ויברך אתם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה. רלה
א, כח	ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה. רלה
א, כח	ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. רלז
א, כט	ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה. רלז
א, כט	ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה. רלח
א, כט-ל	הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן. רלח
א, לא	וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בקר יום השישי. רמ
א, לא	יום השישי. רמ
ב, א-ב	ויכולו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. רמ
ב, ב	ויכל אלוקים ביום השביעי. רמא
ב, ב	ויכל אלוקים ביום השביעי. רמב
ב, ב	ויכל וגו' מלאכתו, וישבות וגו' מכל מלאכתו. רמג
ב, ב	וישבות ביום השביעי. רמג
ב, ג	ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו
ב, ג	שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות. רמד
ב, ג	ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו. רמה
ב, ג	אשר ברא אלוקים לעשות. רמז
ב, ג	כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות. רמט
ב, ד-ה	אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. רנ
ב, ד-ה	אלה תולדות השמים והארץ בהבראם וגו'. רנא
ב, ד-ה	אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה. רנב
ב, ח-י	ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע. ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. רנג
ב, ח-ט	ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וגו' ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים וגו'. רנג
ב, טז	ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן תאכל. רנד
ב, יז	ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. רנו
ב, יח-כ	ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. ויצר ה' אלוקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו. רנו
ב, יח-כד	ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד. רנח
ב, יח	לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. רנח
ב, כא-כד	ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה. ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד. רנט
ב, כב	ויבן ה' אלוקים את הצלע. רסא
ג, ד-ה	ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון. כי אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים ידעי טוב ורע. רסא
ג, ד-ו	ויאמר הנחש לא האשה לא מות תמותון. כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים ידעי טוב ורע. ותרא

האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל. רסא	ג, כד	ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן אתה הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. רעו
ג, ו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל. רסב	ג, כד	לשמור את דרך עץ החיים. רעז
ג, ז ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ירומם הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות. וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלוקים בתוך עץ הגן. רסג	ד, א-ב	והאדם ידע את חוה אשתו ותר ותרלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. ותוסף ללדת את אחיו את הבל ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה. רעה
ג, יד ויאמר ה' אלוקים אל הנחש כי עשית זאת, ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. רסג	ד, א	והאדם ידע את חוה אשתו ותר ותרלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. רעה
ג, יד-טו ויאמר ה' אלוקים אל הנחש כי עשית זאת, ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב. רסג	ד, ג-ה	ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו. רעט
ג, טו ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב. רסג	ד, ג-ד	ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. רעט
ג, טו ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב. רסג	ד, ז	הלוא אסתייב שאת ואנא לאתייב לפתח חטאת רובץ ואלך תשוקתו ואתה תמשל בו. רפא
ג, טז אלהאשה אמרה הרבה ארבה בעצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. רסז	ד, יב-יד	כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ. ויאמר קין אל ה' גדול עוונתי מנשוא. הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד בארץ והיה כל מוצאי יהרגני. רפא
ג, טז אלהאשה אמרה הרבה ארבה בעצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. רסז	ד, כ-כב	ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אוהל ומקנה. ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. וצלה גם הוא ילדה את תובל קין לוטש כל חורש נחושת וברזל ואחות תובל קין נעמה. רפב
ג, טז ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. רסח	ז, כה-כו	וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת כי שת לי אלוקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין. ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש וגו'. רפב
ג, יז ולאדם אמרי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. רסח	ה, א	זה ספר תולדות אדם ביום בראו אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו. רפג
ג, יז ולאדם אמרי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. רע	ה, א	זה ספר תולדות אדם ביום בראו אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו. רפד
ג, יז-יט ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפך תאכל לחם. רע	ה, ה-ח	ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלושים שנה וימות. ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש. ויחי שת אחרי הולידו את אנוש שבע שנים ושמונה מאות שנה ויולד בנים ובנות. ויהיו כל ימי שת שתים עשרה שנה ותשע מאות שנה וימות. רפד
ג, יח וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. רעג	ה, כד	ויתהלך חנוך את האלוקים ואיננו כי לקח אותו אלוקים. רפה
ג, יט עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב. רעד	ה, כד	ויתהלך חנוך את האלוקים ואיננו כי לקח אותו אלוקים. רפו
ג, כא ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם. רעד	ה, כט	ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'. רפז
ג, כא ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם. רעה	ו, ג	ויאמר ה' לאידון ורוחביאדם לעולם שבגם הוא ובשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה. רפח
ג, כג-כד וישלחה ה' אלוקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. רעו	ו, ג	והיו ימיו מאה ועשרים שנה. רפט
	ו, ה	ויראה כירבה רעת האדם בארץ וכל צר מחשבות לבו רק רע כל היום. רצ
	ו, ח	ונח מצא חן בעיני ה'. רצ

מאמרים - פרשת בראשית

מאמר א - בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ..... רצג

במאמר בראשית נבראו כל תולדות שמים וארץ • ארבעה חסרונות הבריאה בפסוק והארץ היתה תוהו • מהלך הבריאה - תיקון החסרונות • בריאת האור ביום הראשון תיקון חסרון החושך • בריאת הרקיע - תיקון חסרון ה'תהום' • בריאת היום השלישי - תיקון חסרון ה'בוהו' • בריאת שלשת הימים האחרונים - תיקון ה'תוהו' • התיקון השלם של חסרונות הבריאה יהיה רק לעתיד לבוא • הבריאה נבראה בחסרון כדי שתושלם במעשי האדם

מאמר ב - בעשרה מאמרות ובששה ימים נברא העולם.....רצט

עשרה מאמרות ביטוי לחשיבות חלקי הבריאה • המאמרות בבריאת עיקרי הנבראים החשובים • חלוקת המאמרות ביחס לימים • מאמר ראשון שורש הבריאה • ביום השלישי השלמת מעשי יום שני • בריאת האדם קובעת חשיבות לעצמה • האדם היה מיועד להיברא ביום השביעי • בשבת הושלם החלק הרוחני והוא המנוחה • טעם מספר ששה ימים לבריאה

מאמר ג - המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו..... שו

תכלית בריאת היום השני • מקום השכינה על המים • בריאת הרקיע להכין מקום למושב השכינה • תיקון השמים הושלם ביום שני • שחילק מעשיו ומלך עליהם • הופעת השכינה בענן • ענני הכבוד - עם ישראל במחיצת ה' • מצוות סוכה וסוכת עורו של לוייתן • הים כסמל מקום האלוקים • הנהגת העולם מן השמים • העלאת המים לצורך הנהגת העולם • בריאת המלאכים ביום שני • בריאת הגיהנום ביום שני

מאמר ד - המאורות בשמים - כבוד ה'..... שיד

נתינת המאורות בשמים - לתת כבוד לשמו יתברך • הנהגת העולם בשכר ועונש מן השמים במאורות ובמים • ברכת יוצר - טובו וגדלו • המשך הברכה - בריאת המאורות מצד כבודו • פלוגת חכמי ישראל וחכמי אומות עולם במהלך החמה • סגנון חז"ל על פי סברת הבריות בזמנם שהעולם עומד על גבי המים • המחלוקת ביסודי ההשקפה מה ראוי להיות • המציאות הוכיחה ששני הצדדים צדקו

מאמר ה - והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים..... שכא

החדשים נמנים ללבנה, המחזור השנתי עיקרו לפי מהלך החמה • בכל חודש יש אופי אקלים המיוחד לו • עיבור השנים משום 'אסתכל באורייתא וברא עלמא' • הטעם לחשבון ימי חודש הלבנה

מאמר ו - בריאת יום שני וחמישי..... שכד

ייחוד ומעלת בריאת דגים ועופות • שברא עופות ודגים לשבח לשמו • דגים ועופות - מאכלי שמים • יום חמישי מקביל ליום שני • שני וחמישי - ימי רצון • בחינות שני וחמישי על פי הסוד

מאמר ז - שני פרשיות ביצירת האדם..... שכט

פרשה ראשונה - צלם אלוקים • פרשה שניה - עפר מן האדמה • פרשה ששנית - שני גדרים בדבר • גישה כפולה בבריאת האדם • שני אופנים ביצירת האשה • כל אדם מורכב מבחינת עבדות ובחינת מלכות • לפני החטא עיקרו מלכות, לאחר החטא עיקרו עבדות • הצדיקים זוכים ליותר בחינת מלכות

מאמר ח - צלם אלוקים - מלכות האדם על עצמו..... שלה

צלם אלוקים - כח הבחירה • תפארת מלכות האדם המושל ברוחו • צלם אלוקים - מנהיג את עצמו • בן חורין - אינו כפוף לסביבה • בן חורין - משוחרר מיצרים וחולשות • שלימות עבודת ה' כשבאה מתפארת האדם השלם • הסכנה שביצר השלטון • המלכות האמיתית - עבדות ה'

מאמר ט - כל העץ אשר בו פרי עץ לכם יהיה לאכלה..... שלט

תקנת ברכת בורא פרי העץ • צדיק אוכל לשובע נפשו • פירות האילן - אכילת נפש • עשר מעלות בשבח פירות האילן • ויצמח ה' אלוקים - כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל • עץ הדעת חטה היה

מאמר י - ויכולו - ויכל - וישבות..... שנא

יסודות ומהות השבת • שלושת היסודות בברכת מעין שבע • הברכה והקדושה שבשבת - מציאות וציווי • המנוחה - מציאות וציווי • הברכה בשבת • מצוות הברכה בשבת • הקדושה בשבת • השפעת הקדושה ביום השבת • המנוחה שבשבת • הכתיב מנוחה לעצמו - לשבר את האוזן • שורש ראשון לקדושת השבת - שכלול ושלמות כל הבריאה • השלמת היצירה כשורש לקדושת השבת • שורש שני לקדושת השבת - מצד הבורא שכילה את מלאכתו • בין 'ויכולו' ל'ויכל' • שורש שלישי לקדושת השבת - מצד השביתה והמנוחה שהיתה לפניו • 'ברכת השבת' כנגד 'ויכולו' • 'קדושת השבת' כנגד 'ויכל' • 'מנוחת השבת' כנגד 'וישבות' • שלושת הלשונות - גדרים חלוקים בשביתה • שלש הבחנות במשמעות השביתה

מאמר יא - פרשת 'ויכולו'..... שסא

שביתה הבורא בשבת - מנוחה בעצם • בין שביתה בעצם לשביתה במקרה • שביתה כמטרה ולא במקרה • בשבת בראשית שביתה שלימה • מנוחת רצון ונדבה • מנוחה של עונג ונחת רוח • שבת - ישמח ה' במעשיו • מנוחת אהבה ונדבה - מנוחה שאין בה כל חסרון • מנוחה שיש בה עונג ונחת רוח • יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם

מאמר יב - שמים נבראו תחילה - ארץ נבראת תחילה..... שסז

שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה • עולת ראייה עדיף או שלמי חגיגה עדיף • עולה - הכנעה וביטול • שלמים - ידידות וקירבה • בית שמאי ובית הלל לשיטתם • דרכו של שמאי הזקן - אכילת קודש רק לכבוד שבת • הלל הזקן - כל מעשיו לשם שמים • גם לדעת הלל חייב להכין בהמה נאה לשבת

מאמר יג - אעשה לו עזר כנגדו..... שעב

שלש מטרות בבריאת האשה • תכלית האישות שתהיה האשה קבועה לאדם - לשלש מטרות האלו • שלשה דרכים שעל ידם מתקדשת האשה - כנגד שלש דברים שיש באישות • אין האשה מתקדשת אלא מדעתה • במעשה הקידושין קונה את כל חלקי האישות • המחלוקת בסיבות לגירושין במקביל לתפקידי האשה • שלשה טעמים בבחירת האשה הראויה לאדם • חלקי המצוה שבנישואין • ויבן ה' אלוקים את הצלע - בנין זה נוהג לדורות

מאמר יד - גן בעדן מקדם..... שפג

מה היה צורך בגן אחר שכל העולם עמד לרשות האדם • נטיעת הגן לכבוד ה' לעשות לו מקום בארץ • נתינת האדם בגן עדן ככהן בבית המקדש • על ידי החטאים הסתלקה השכינה ממקומה בארץ • גן עדן מקביל לבית המקדש • אדם הראשון ניתן בגן מצד שניסיבות - חביבות וכהונה • טעם לקיחת חנוך אל האלוקים • אכילת עצי הגן כאכילת קדשים • נתינת השבת במקומו של הקב"ה • נתינת האשה לאדם מצד שני תפקידיו • הנהרות היוצאים מגן עדן מקור השפע בעולם • שני כתובים בשילוח מגן עדן 'ויגרש' ו'ישלחהו' • גירוש האדם מגן עדן כחורבן בית המקדש

מאמר טו - עץ הדעת..... שצג

תמיהה על איסור האכילה מעץ הדעת • גן עדן כבית המקדש - עץ הדעת כקודש הקדשים • הדעת עניין אלוקי • עץ הדעת דוגמת הארון שבו הלוחות והתורה • לאדם היה דעת מראשית בריאתו, העץ היה עבור תוספת דעת • הטעם שלא התבוששו לפני האכילה מן העץ • עץ הדעת בחינת תורה שבע"פ שבאה לאחר דרגת הנבואה • התורה ניתנה לישראל תחילה בנבואה ולאחר מכן זכו לתורה שבע"פ • עץ הדעת נאסר כיון שתחילה על האדם להשתלם בדרגת הנבואה • השגת תורה שבע"פ רק למי שזיכך נפשו בדרגת נבואה ותורה שבכתב • פיתוי הנחש להיות כאלוקים על ידי הנהגה עצמאית • מדריגת 'רעיה' שמבטלת רצונה העצמי לרצון בעלה • עשו והמן בדרכו של הנחש הקדמוני - והייתם כאלוקים • יעקב אבינו זוכה לצלם אלוקים על ידי התבטלותו לדעת האלוקים • ה' רוצה ובוחר ביעקב ודוחה את עשו ששורשו עצמאות ובגידה בה' •

בן מלך על התורה

עם ישראל יזכו לעתיד לבוא לדביקות בחכמת התורה • עירבוב טוב ורע - שיבוב ההשקפה בגין נטילת כח תושבע"פ בטרם עת • נטילת כח ההכרעה בטרם זיכוך הנפש מביאה שיבובים • הקללות של אדם הראשון תוצאה של עירבוב טוב ורע • הפסולת שבתוך המזון בגין עירבוב טוב ורע • ביאור ברכת אשר יצר לפי האמור • המצב של 'לא זכה - כנגדו' - תוצאה מן החטא • לעתיד לבוא תיאום כל צרכי האדם לפי רוחו וסגנונו

מאמר טז - תיקון פגם עץ הדעת לעתיד לבא תיא

שני מדריגות בימות המשיח • הטובות שלעתיד לבוא - תיקון פגמי העולם • תיקון קללת המיתה • תיקון קללת האדמה • תיקון קללת צער גידול בנים • תיקון קללת ואיבה אשית • תיקון קלקול דור המבול • תיקון מהפיכת סדום • תיקון הקלקולים שבתחילת הבריאה • תיקון פגימת הלבנה וחטא האילנות • תיקון חטא העגל וחטאי חורבן בית ראשון ושני • ביטול היצר - השלמת תפקיד העוה"ז • האם ישוב האדם לגן עדן • השלימות בימות המשיח מצד התנוצצות העוה"ב • שני אלפים משיח - מצד תיקון העולם הזה

מאמר יז - עץ הדעת - החטא והעונש - בירור אמיתת מלכות ה' תכ

תכלית הבריאה גילוי כבוד מלכות ה' • חטא עץ הדעת פגם במלכות ה' • קללות אדם הראשון - סילוק השכינה מן הארץ • העדר מלכות ה' - התרסת הרשעים • בראש השנה מתפללים לתיקון עולם במלכות שד"י • תכלית כל ימי עולם גילוי מלכות ה' • עם ישראל החזירו את מלכות ה' לארץ • מלחמת גוג ומגוג ויום הדין הבירור האחרון לקראת התיקון השלם • השמחה הגדולה במלכות ה' על תיקונה

מאמר יח - כתנות עור תכט

מהי משמעות עשיית כתנות עור והצורך בהם • לאחר החטא האדם בוש במציאותו כגוף • הראש והידיים ביטוי למעלת האדם • שני דרגות בלבוש - כיסוי ערוה וכיסוי כל הגוף • בגד כבוד טעון הלבשה מזולתו • 'וילבישם' קביעת צורך במלבושי כבוד • הטעם שהאדם לא נברא בלבוש כמו פרוות בעלי החיים • שני עניינים בלבוש 'כסות' ו'בגד' • כתנות עור - בגדי כהונה • כתנות עור - תפילין • בתורתו של רבי מאיר כתיב 'כתנות אור' • ארבעה מדריגות בלבוש • עניין 'בגדי שבת'

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת נח

ו, ט	אלהתולדותנחנחאישצדיקתמיםהיהבדורותיו את האלוקים התהלך נח..... תמג	ח, כא	וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסף לקלל עוד את האדמה... ולא אוסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי..... תנו
ו, ט	איש צדיק תמים היה בדורותיו..... תמג	ח, כא	כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי..... תנז
ו, ט-י	אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלוקים התהלך נח. ויולד נח שלושה בנים את שם את חם ואת יפת..... תמד	ח, כא-כב	וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסף לקלל עוד את האדמה... ולא אוסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו..... תנה
ו, יג-כב	ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חסם מפניהם והנני משחיתם את הארץ... ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך זכר ונקבה יהיו... ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוקים כן עשה..... תנד	ח, כב	עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו..... תנט
ו, יג	ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כימלאה הארץ חסם מפניהם והנני משחיתם את הארץ..... תמו	ח, כב	עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו..... תס
ו, יג	ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כימלאה הארץ חסם מפניהם והנני משחיתם את הארץ..... תמז	ח, כב	זרע וקציר, וקור וחום, וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבות..... תסב
ו, יג-יד	ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חסם מפניהם והנני משחיתם את הארץ. עשה לך תיבת עצי גופר קנים תעשה את התיבה וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר. תמח	ח, כב	יום ולילה לא ישבותו..... תסג
ו, יד-טז	עשה לך תיבת עצי גופר קנים תעשה את התיבה וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר. וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה חמישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה. צוהר תעשה לתיבה ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התיבה בצדה תשים תחתיים שניים ושלשיים תעשה..... תמט	ט, ב-ג	ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה ובכל דגי הים בידכם ניתנו. כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל..... תסד
ו, טו	וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה חמישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה..... תנ	ט, ג	כלרמשאשרהואחילכםיהיהלאכלהכירקעשב נתתי לכם את כל..... תסו
ו, יז	ואניהננימביאתהמבולמיםעלהארץלשחתכל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר בארץ יגוע..... תנא	ט, ג-ד	כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל. אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו..... תסו
ו, יח	והקימותי את בריתי אתך ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך..... תנב	ט, ה-ו	ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם. שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלוקים עשה את האדם..... תסח
ז, ב-ג	מכלהבהמההטהורהתקחלךשבעהשבעהאיש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהורה הוא שנים איש ואשתו. גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ..... תנג	ט, ו	שופךדםהאדםבאדםדמוישפך,כיבצלםאלוקים עשה את האדם..... תסח
ז, ד	כילימיםעודשבעהאנכיממטירעלהארץארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה..... תנג	ט, ח-טז	ויאמר אלוקים אל נח ואל בניו לאמר. ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם. ואת כל נפש החיה אשר אתכם וגו' והקמותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממני המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ. ויאמר אלוקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ. והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן. וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר. והיתה הקשת בענן וראייתה לזכור ברית עולם בין אלוקים ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ..... תע
ז, יא	בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש ביום הזה נבקעו כל מעיונות תהום רבה וארובות השמים נפתחו..... תנג	ט, יב-יג	ויאמר אלוקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ..... תע
ח, יג-יד	ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכסה התיבה וירא והנה חרבו פני האדמה. ובחודש השני בשבעה ועשרים יום לחודש יבשה הארץ..... תנה	ח, כא	וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסף לקלל עוד את האדמה..... תנו

בן מלך על התורה

ויאמר ברוך ה' א-להי שם ויהי כנען עבד למו.
יפת א-להים ליפת וישכון באהלי שם ויהי כנען
עבד למו. תעו
ט, כו-כז ויאמר ברוך ה' אלוהי שם ויהי כנען עבד למו.
יפת אלוהים ליפת וישכון באהלי שם ויהי כנען
עבד למו. תעז
יא, א-ד ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים...
ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים
ונעשה לנו שם פן נפוצ על פני כל הארץ. תעט
יא, כט ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי
ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי
יסכה. תעט
יא, לא ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן בנו
ואת שרי כלתו אשת אברם בנו. תפא
יא, לב וימת תרח בחרן. תפא

ט, יב-יג ויאמר אלוהים זאת אות הברית אשר אני נותן
ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם
לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה
לאות ברית ביני ובין הארץ. תעא
ט, כ-כא ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. וישת מן היין
וישכר ויתגל בתוך אהלה. תעב
ט, כ-כא ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. תעג
ט, כב וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו
בחוץ. תעד
ט, כג ויקח שם ויפת את השמלה ושימו על
שכם שניהם וילכו אחורנית ויכסו
את ערות אביהם. תעה
ט, כה עבד עבדים יהיה לאחיו. תעו
ט, כה-כז ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו.

מאמרים - פרשת נח

מאמר א - המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאה

אחר המבול - עולמו של האדם • הצלת נח • מהלך מחודש בבניין העולם • המצאות נח בתיבה חלק מהמבול •
מאז נח עול קיום העולם הוטל על האדם • חטאי הדורות הראשונים גרמו הסתלקות השכינה מן הארץ • מאז
המבול מוטל עול עבודת העולם על הבריות • קרבנו של נח • סיבה לקיום העולם • שינוי במאכלים המותרים
לאדם • דעות הראשונים במשמעות הברכה בשבת בראשית • עם ישראל חזרו וזכו לעולמו של הקב"ה

מאמר ב - שם חם ויפת

שלשה תוארים לנח • כל אחד משלשת בני נח ירש אחד מתכונותיו • עומק ההבדל בין שם
ליפת במעשה התגלות נח וכיסויו • יפת אלוהים ליפת וישכון באהלי שם • שם חם ויפת - נפש
רוח ונשמה • ישמעאל ניצוץ 'חם', עשו ניצוץ 'יפת' • גוון עור גזעי העמים ביטוי לתכונתם

מאמר ג - יפיותו של יפת

חכמת אומות העולם - יפיות • בין תורה לחכמות העולם • חכמת הקודש של התורה - ערכי מוסר ויושר צדק וקדושה
אסתכל באורייא וברא עלמא • מגיד דבריו ליעקב • חסד לאומים חטאת • לאתגוב מצד ערך הקדושה של הדבר

מאמר ד - דור הפלגה חטאים ועונשים

בכתוב לא נתבאר חטא דור הפלגה • מנוגד לכוונת הבורא ליישב את כל חלקי העולם • רצון
ה' שיהיה ריבוי גוונים בין הבריות • בעומק לבם היה טמון כוונת כפירה ומרידה בהנהגת
ה' • העניינים הפשוטים מפורשים - הנסתרים בדרך דרש • בלל שפתם - שינויי התרבות
וההשקפה • הפצתם על פני הארץ - תיקון העולם על מתכונתו • בדרשות חז"ל היה בזה עונש

מאמר ה - פרשיות בראשית ונח - עד כאן חרון אף של מקום

העולם הזה מצד עצמו נברא כדבר מושלם ומלא טוב • קלקול העולם בסיבת חטאי הדורות הראשונים • חטא
עץ הדעת שורש הקלקולים • הקלקולים שבסיבת המבול • הקלקולים שאחר המבול • דור הפלגה • הברכות
שבתורה • נוח לו לאדם שלא נברא • העדר השלימות בששת ימי הבריאה • לעתיד לבוא יתוקנו כל הקלקולים

מאמר ו - חטאי הדורות הראשונים ומשמעותם

שלשה אופנים בגילוי מלכותה • הכרה וידעיתה • שמיעה בקולו • הופעת האדם כצלם אלוהים • בחטא אדם הראשון
איבוד הצלם • חטא קין ודור המבול • בגידה בציוויה • דור הפלגה • מרידה בעצם האמונה וההכרה • אברהם אבינו
הכיר את בוראו • יצחק • הכנעה לציוויה • יעקב • צלם אלוהים • שלושת השלבים בתקופת יצירת עם ישראל

מאמרי מבוא

דרכי ביאורי
התורה שבכתב

תוכן

מאמר א - התורה שבכתב - ספר תורת האלוקים	ג
מאמר ב - התורה - חכמה עליונה בעצם.	יא
מאמר ג - פרשה שנאמרה ונשנית	יח
מאמר ד - האור הגנוז בחמשת הספרים	לה
מאמר ה - שלבי קבלת התורה בישראל בנבואה ותורה שבעל פה	סד
מאמר ו - דרשות חז"ל במקרא	עז
מאמר ז - המפורש והדרש	קג
מאמר ח - גדרי דרשות חז"ל ע"ד הרמז.	קכב
מאמר ט - אין מקרא יוצא מידי פשוטו	קלא
מאמר י - המספרים בתורה - פיענוח עומק עניינם	קמ

מאמרי מבוא

דרכי ביאורי התורה שבכתב



מאמר א

התורה שבכתב - ספר תורת האלוקים

חובת האדם לעסוק בתורה שבכתב

התורה היא ספר האלוקים שניתן לנו מאתו יתברך, ונצטוונו להגות בו תמיד ולא ימוש מפנינו ומפי זרענו.

במקביל לנתינת התורה שבכתב ניתנה לנו התורה שבעל-פה שהיא ביאורה של התורה שבכתב, ושניהם הם לנו למאורות להאיר את דרכנו, יחדיו המה תמים להורות לנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה.

והנה עיקר מצוות לימוד התורה מתקיים בחלק ההלכה, דהיינו בתלמוד אשר הוא שורש כל ההלכות, ובמפרשים ובפוסקים אשר מהם תוצאות חיים הלכה למעשה, להנחות את האדם במעשה אשר יעשה יום ויום ושעה שעה.

אולם מחובת מצוות תלמוד תורה הוא ללמוד גם בתורה שבכתב, אשר היא ספר תורת האלוקים מפורש, והוא היתד שהכל תלוי בו. ואמרו חז"ל 'לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד' (קידושין ל.), ואף שנקטו הפוסקים (עיין שו"ע סימן רמ"ו ובש"ך סימן רמ"ה על פי דברי התוס' בקידושין שם) שהאידנא יוצאים בזה על ידי תלמוד בבלי שבלול מכולם. אולם בוודאי שמחמת כן אין לאדם לפטור עצמו מלימוד החומש בעצמו, וחייב אדם לקבוע לו עיתים מזומנות לעסוק בתורה שבכתב.^א [ואין די במה

א. ועיין בצוואת הגאון בעל נתיבות המשפט (מובא בספר נחלת יעקב) 'יהיה לכם שיעור קבוע בכל יום למקרא ולמשנה, ואם כי אמרו חז"ל תלמוד בבלי כלול מכולם, הם כבר מלאו כרסם במקרא ומשנה, וכן מובא במגיד מישרים למרן הב"י (סוף ישעיה) 'צריך לקרות הפרשה בנחת ולהרגיש בספקותיה ולתרץ אותם, ומה שלא תוכל לתרץ עיין במפרשים'.

שמעביר הסדרה שניים מקרא ואחד תרגום, אם אינו מעמיק ומבין היטב פירוש הכתוב הן הפשט הן הדרש].

חשיבות לימוד תורה שבכתב

ויש להדגיש שלימוד התורה שבכתב נוסף על רכישת הידיעות הנשגבות, הרי לימוד זה נצרך גם בכדי לשמור ולעשות ולקיים את המצוות מתוך הגישה הנכונה, ולדעת מה רצון ה' מאתנו.

ידיעה ברורה ולימוד תמידי של התורה שבכתב הם חלק מצורתו השלימה של היהודי, שכן על ידי זה מתייצב על נכונה בניינו הרוחני. ההגייה בתורה שבכתב מבססת אצל האדם את ההשקפה השרשית על הנהגת ה' בעולם, הנהגת שכר ועונש, בחירת ה' באבות, יצירת עם ישראל, נבואת משה רבינו, השראת השכינה, וכל הפרטים הנגזרים מהם. כדי להיות יהודי בצורה נכונה צריך להיות קשוב לסגנון התורה שבכתב, לחיות את המציאות של התגלות והנהגת שם ה' בעולם, לחוש את היחס של בחירת ה' בעם ישראל, ולדעת שה' מדבר אלינו ומצפה לעבודתנו ומייעד אותנו לעניינים נשגבים, ומתוך כך האדם למד את אופן העמידה הנכון לפני ה', ואת צורת הגישה לכללות העבודה והמצוות.

היסודות הללו נלמדים מן התורה שבכתב, הן בחלק הסיפורים והן בחלק המצוות. ויש יתרון מעלה בלימוד התורה שבכתב, משום שהיא מלמדת את האדם את שרשי הדבר וצורתו היסודית, הן בכללות חובת המצוות, והן בפרט בכל מצוה ומצוה. וכמו שיבואר להלן, שהתורה שבעל פה והדרשות תוכנם ועניינם הם ההוראה לאדם לדעת את אשר יעשה בפועל, ואילו התורה שבכתב היא מכלול העקרונות היסודיים אשר מלמדנו האלוקים.

כלומר את פרטי ההוראה וההלכה למעשה ניתן לדעת באופן המדויק ביותר מדרשות חז"ל וסוגיות הש"ס וספרי הפוסקים, אך את כוונת התורה והרגש המתלווה לקיום המצוות, ניתן לדעת דווקא מעיון מעמיק בסגנון התורה ומצורת כתיבת הדברים וסדרם, מתוך התבוננות וגייעה הן בחלק הפשט והן בחלק הדרש. דברים שאי אפשר לעמוד עליהם מתוך ההלכה לבד.

טעמי תורה וכוונת המצוות - מעיון בלשון התורה

ובמקו"א יתבאר בעז"ה בהרחבה שידיעת תוכן המצווה נצרכת כדי לדעת את הגישה וצורת הקיום של המצווה.

ונציין כמה דוגמאות:

באיסורי אכילה, הרי פשוט שהמניעה מאכילת שקצים ורמשים הוא מחמת תיעוב ומיאוס שבהם, מה שאין כן מה שהתורה מונעת מלאכול תרומה וקדשים הוא מחמת

המעלה והקדושה שבדבר. הרי אף שקיומם בפועל הוא שווה, אך צורת קיומם הוא שונה ורחוק מאד זה מזה.

והנה אכילת חֶלֶב ודם נראה לכאורה שהוא סוג של תיעוב, אולם המתבונן בפסוקי התורה נוכח לדעת שאדרבה, איסורם הוא משום שהם חלק ה'. וכן הוא בכל המצוות, שעל ידי ידיעת תוכנם עושה אותם האדם בגישה ובצורה נכונה.

הלאו של 'לא תקום ולא תטור', היה מקום לומר שהאיסור הוא בגלל שהנקימה היא מידה שלילית בעצם, אולם התורה מנמקת זאת בסוף הפסוק בטעם - 'ואהבת לרעך כמוך'. כלומר על בן ישראל לאהוב את רעו ולסלוח לו כשם שהוא סולח לעצמו.

טעמים המפורשים בתורה

כמו כן מצינו מצוות שהתורה מנמקת להדיא את טעם הלכותיהם, כגון 'ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא'. כלומר שמאחר שהתרומה היא לחמו של כהן, אין דינה כקדשים שצריך להמתין באכילתם עד לכפרת הקרבנות, אלא מיד שנטהר מטומאתו מותר באכילתו.

וכן מעשר ראשון הניתן ללויים שאינו דומה לתרומה, ואין בה קדושה ומותרת לזרים ונאכלת אף בטומאה, ובתורה עצמה כתוב מפורש הנימוק והטעם בזה, ככתוב - 'ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם, כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באהל מועד' (במדבר יח, לא). כלומר, שאין דין מעשר ראשון כתרומה שצריך לאכלו בטהרה, אבל המעשר אין בו קדושה אלא - 'ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם', דהיינו שנאכל בכל מקום ובטומאה, והנימוק הוא 'כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם'. כלומר שאין גדר זכות הלוי במעשר ראשון כאכילה מלחם ה', אלא מכיוון שעבודתם באוהל מועד היא בחינת עבודת פועל, ועל כן משלם להם ה' את שכרם כשכר פעולה, דהיינו שנותן להם את המעשר ראשון חלף עבודתם, ומכיון שהוא בבחינת 'שכר' הרי הוא כחולין, וכשם שאם גזברי הקדש בדק הבית שוכרים פועלים ומשלמים להם את שכרם מדמי הקדש, הרי פשיטא שהשכר יוצא לחולין.

מה שאין כן זכותם של בני אהרן הכהנים במתנות כהונה אינו בגדר כ'שכר חלף עבודתם', אלא הם נתונים להם לאכילה כבני בית הסמוכים על שולחן אביהם ואוכלים ממאכליו. ולכן המאכלים קודש ואסורים לזרים ולטמאים.

הבחנת טעמי תורה וכוונת המצווה מתוך עניין הפרשה

אחד הדרכים להבחין בתוכן וכוונת המצווה בתורה שבכתב, הוא ההקשר וכללות הנושא שבה נכתבה המצווה, וכגון הרבה מצוות שבראשם נאמר 'פסוק כותרת' המגדיר את כללות עניין המצווה. ובהמשך בא הפירוט.

וכמו"כ ישנם כעין כותרות כלליות בראש כל פרשה שמהם אנו למדים שכל המצוות שבפרשה זו יסודן בהגדרה כללית זו. וכגון הפסוק 'קדושים תהיו' הבא ללמדנו שכל המצוות הנמנות בפרשה זו סיבתן ועניינן הוא משום 'קדושים תהיו'.

[וזאת נוסף על מה שיתבאר להלן שכל ספר מחמשת חומשי תורה יש בו גדר מיוחד של יחס הקב"ה לעם ישראל, וכל חובת המצוות האמורות בו נובעת ממנו].

דוגמא נוספת, הנה ישנם עשרים וארבע מתנות כהונה, אשר לכאורה כולם גדר אחד להם, אולם בהתבוננות בפסוקי התורה, יש להבחין שיש בזה כמה גדרים שונים. וכגון במצוות נתינת זרוע לחיים והקיבה וראשית הגז, שהתורה פותחת בכותרת 'וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם' (דברים יח, ג). ומכאן יש לנו ללמוד ששונים מתנות אלו במהותם מתרומה וחלה וכו'. שכן תרומה היא נתינה לה', רק שה' נותן אותם לכהניו, שהכהן הוא בן ביתו של ה' והוא סמוך על שולחן גבוה, כלשון הכותרת של מתנות כהונה שנאמרו בפרשת קורח - 'הנה נתתי לך את משמרת תרומותי לכל קדשי בני ישראל לך נתתם' (במדבר יח, ח), וכן בהמשך 'ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתם' (פסוק יב). ואילו 'זרוע לחיים והקיבה' הם נתינה 'מאת העם' לכהנים עצמם, ולכן אין בהם קדושה.

הבחנה בסדר ומבנה הדברים בכל פרשה

וכן יש הרבה ללמוד ממבנה וסדר הדברים בתוך פסוקי המצוה עצמה, וכגון במצוות תרומת המשכן שלכאורה היה צריך להיות מקומה אחר הציווי על עשיית המשכן, והנה הכתוב פותח תחילה (שמות כה, ב) 'ויקחו לי תרומה' ורק אחר שנמנים כל חלקי התרומה ציוותה תורה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. ובמקומו ביארנו שמזה יש ללמוד על גדר תרומה זו שהיא שונה מכל התרומות, ואכמ"ל.

עוד יש ללמוד מסדר הדברים בכל עניין, שדרכו של הכתוב תמיד הוא באופן של מוסיף והולך כדרך 'לא זו אף זו', ומסדר זה יש לנו ללמוד על אופי המצוה ורוחה. וכגון 'ונפל שמה שור או חמור' (שמות כא, ג). שמזה אנו למדים שיותר יש לחייב את בעל הבור על נפילת השור מאשר על נפילת החמור, והחמור הוא יותר רבועא שיתחייב עליו. וזה מלמד מהו גדר החיוב בבור, ויבואר במקומו.

אחוז בדרש ומהפשט אל תנח ידך

לימוד התורה שבכתב בעצמו מתחלק לכמה אופנים, וכידוע שהתורה מתחלקת לפרד"ס, פשט, רמז, דרש, סוד. וכל אדם מחוייב לעסוק בכל החלקים הללו, [אמנם דרכי הסוד והרמז אינם שווים לכל נפש ולא כל אדם זוכה לבוא בשעריהם, ומצוה על האדם לבנות את עצמו עד שיגיע למעלה זו]. והיינו שיש אופן של לימוד על פי דרשות חז"ל, לדעת את פירוש התורה בדרכם של מדרשי חז"ל, ויש לימוד על פי פשוטו של מקרא. ושני הלימודים נצרכים לכל תלמיד חכם. והנה יש בזה מה שאין בזה, וכל תלמיד חכם ראוי לו להיות

אוחז בזה וגם מזה אל ינח ידו. ואף שבמדרשי חז"ל פירשו המקראות באופנים מסויימים, היינו דרך הדרש, אבל הפשט במקומו עומד, וכמו שאמרו חז"ל - 'יש שבעים פנים בתורה' (במדב"ר יג, טו).

ואכן המפרשים עסקו בביאור פשט הכתוב אף שאינם כדרך מדרשי חז"ל, ובראשם צעד רש"י ראש המפרשים שנקט בדרך זו, שבמקומות רבים הוא מפרש כפשוטו באופן שונה ממדרשי חז"ל, ויש [מאות מקומות] שאחר שמפרש כפשוטו, מוסיף ומביא דברי חז"ל ומציין שהם אופן נוסף בדרך דרש ואגדה. ויש שמקדים להביא את דברי המדרשים ומציין שהוא בדרך אגדה, ואחר כך מפרש כפשוטו.

ועיין מה שכתב על הפסוק וישמעו את קול ה' אלוקים (בראשית ג, ח) 'יש מדרשי אגדה רבים וכבר סידרו רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו'.

וכן כתב להלן (בראשית ג, כב) 'ועתה פן ישלח ידו וגו' - ומשיחיה לעולם וכו' ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו'.

ולהלן (בראשית לג, כ) - ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב א-ל, ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי.

ועיין עוד (שמות ו, ט) - 'ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים וכו'. לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר (ירמיה כג, כט) הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות'.

ובמקו"א יבואר בעז"ה דרכו של רש"י בפירושו, אך לעניינינו יש לנו ללמוד כי הפשט והדרש הם שני אפיקים מקבילים, אשר מזה ומזה לא נניח ידינו.

ולהלן יתבאר שהדרגה הרמה בזה היא לשלב את שני הדרכים כאחד, דהיינו להבין כיצד הדרש נובע מתוך מהלך הפשט, ושניהם משלימים זה את זה.

פשוטן של מקראות

וידועים דברי הרשב"ם שכתב בריש פרשת וישב - 'שכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלמדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט וההגדות וההלכות והדינים ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתים מידות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי וע"י שלש עשרה מידות של רבי ישמעאל, וכו'. וגם רבינו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים, לפי הפשטות המתחדשים בכל יום'.

בדבריו מבואר, שאכן עיקר החשיבות הוא לעסוק בדרשות שהם העיקר לעניין הלכה ולמעשה, אולם יש חשיבות מיוחדת גם ללימוד הפשט שבזה האדם מבין את שרשי הדברים ורעיונם כפי הבנת לבו, וכמו שכתב שהם 'הפשטות המתחדשים בכל יום'.

דברי הרמב"ן והאור החיים שהרשות נתונה לפרש המקרא כפשוטו

ועיין מה שכתב הרמב"ן בפסוק ותנח התיבה וגו' - 'כתב רש"י מכאן אתה למד וכו'. והוא כן בב"ר, אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרים מדרשי ההגדות, וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים' (בראשית ח, ד).

ועיין מה שהוכיח כן מן הנביאים - 'ולדעת רבותינו ז"ל יתכן שיהיה הכתוב הזה כולל דברים רבים, כמו 'לא יומתו אבות על בנים' (דברים כד, טז), שהם דורשים אותו בפסול עדות הקרובים (סנהדרין כז:) והכתוב אומר בו עוד (מ"ב יד, ו) 'ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות' (רמב"ן ויקרא כז, כט).

וזה לשון האור-החיים בהקדמתו על התורה -- 'ולפעמים אמשוך בקסת הסופר בפשטי הכתובים בדרך משונה מדרשת חז"ל, וכבר גיליתי דעתי שאין אני חולק ח"ו על הראשונים אפילו כמלא נימה, אלא שהרשות נתונה לדורשי תורה לעובדה ולזורעה אור זרוע לצדיק, וארץ החיים מעלה פירות לכל זרע זרוע אשר יזרע בה בעלה בן תורה, רק לדבר הלכה אל אשר יהיה שמה הרוח אשר תכנו ראשונים - אחריהם לא ישנו'.

ושנה עליו האור-החיים ביתר שאת בפירושו ריש בראשית (באמצע פסוק א, אות ג) - 'והגם כי מצינו לרז"ל וכו', דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה, ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן, ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה', אבל ביישוב הכתובים ובמשמעותן מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר'.

וכך כתב בתוס' יו"ט נזיר פ"ה - שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמימות הגמרא, אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא.

הראשונים למדו הלכות מפשוטו של מקרא

ויתירה מזאת מצינו בראשונים שלמדו הלכות מחודשות שלא נאמרו בחז"ל, מכח לשון הכתובים מפשוטו של מקרא.

עיינ רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש - יראה לי, שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרופ וכיוצא בהן ואמדהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומים, אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר (שמות כא, כ) 'בשבט', שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה (פ"ב הלכה יד).

וכן מצינו בהשגת הראב"ד בהלכות גניבה - א"א איני נמנע מלכתוב את דעתי, שנראה לי אע"פ שדרשו חכמים 'אם זרחה השמש עליו', דרך משל, אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אעפ"כ 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ביום אינו רשאי להרגו, שאין גנב בא ביום אלא להשמטה, שומט ובורח מיד, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו אלא גנב בלילה, מפני שגנב לילה יודע שבעל הבית בבית, או בא להרוג או ליהרג, אבל גנב יום אין בעל הבית מצוי בביתו ושמוטה בעלמא הוא, וחיי ראשי כל מבין די לו בזה (פ"ט הלכה ח).

וכן הוא דרכו של הרמב"ן בפירושו על התורה בכמה מקומות שהוא מחדש הלכות מתוך פשוטו של מקרא, ונציין בזאת כמה דוגמאות.

עיינ בפרשת בהר שכתב שמה שדרשו שאין אונאה בקרקעות (ב"מ נו:) היינו שדינים המבוארים בגמרא בדיני אונאה אינם שייכים בקרקע אבל גוף האיסור ישנו בקרקעות יותר מבמטלטלין שהרי הוא נלמד מפשט המקראות (ויקרא כה, טו).

וראה עוד בפרשת בחוקותי - 'כל חרם אשר יחרם מן האדם וכו' ורבותינו נחלקו בדבר יש מהם אומרים שהוא אזהרה לחייבי מיתות שאין לוקחין מהן כופר לפטרן וכו'. ועל דרך הפשט, יאמר הכתוב וכו', המחרים מן האדם שאינו שלו כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם, ימותו כל האדם הנמצא בהם וכו', כי נתכוון להכרית האויבים ולכלותם' (ויקרא כז, כט).

דוגמא נוספת בפרשת כי תצא - 'וממה שאמר הכתוב 'על פני בן השנואה הבכור', יראה לי שאין המצוה הזאת והדין הזה נוהג אלא בחיי הבכור אבל אם מת הבכור בחיי אביו, אע"פ שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומורישו מן הדין לבניו, אם רצה הזקן ואמר יירשו בני כך וכך בנכסי, ובניו של בני הבכור יטלו כך וכך בנכסי, דבריו קיימין כדרך שהם קיימים במקום שאין שם בכור, וכן איננו עובר בלאו הזה אם לא הכיר הבכור לאחר מותו, כי לא מצאתי 'על פני' רק בחייו, 'על פני אהרן אביהם', 'על פני תרח', וכן כולם' (דברים כא, טז).

וכן מצינו מהגר"א בפירוש 'אליהו רבה' על מסכת נגעים (פרק יד) שאמרו במשנה 'מנודה מביתו שבעת ימים', והרע"ב פירש דהיינו שאסור לאשתו, מן הכתוב 'וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים'. אולם הגר"א הוסיף שיש ללמוד מפסוק זה גם פשוטו כמשמעו, דהיינו שצריך לישב חוץ לביתו.

כך גם היתה דרכו של בעל 'משך חכמה', וכמו שכתב בפרשת קדושים, על הפסוק - 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד), שכתב דאף שחז"ל פירשוהו על הנותן עצה שאינה הוגנת, בכל זאת אין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם השם מכשול לפני עור כפשוטו, עובר בלאו זה. [ועיין מנחת חינוך מצוה רלב והגרי"פ פרלא לרס"ג ל"ת נה, שכתבו שאין במשמעות לאו זה רק כפי דרשת חז"ל, משום שדלעתם כאן עיקר הכוונה לתוכן המליצה, שלא יתנו מכשול ותקלה לפני העוור בעיני החכמה].

והנה מה שמצינו באלו הראשונים שחידשו הלכות שלא נמצאו בחז"ל, היינו רק מתוך פשוטו של מקרא. אכן בעל 'משך חכמה' חידש בזה דרך מיוחדת ומופלאה, שדורש המקרא מעצמו אף בדרשות של 'דרכי הדרש', ומכח זה מחדש הלכות שלא נמצאו בדברי חז"ל, אם רק אין סתירה לזה מדבריהם. כמו שכתב - כן נראה לי לפרש פשט המקרא ואין סתירה לזה מדברי רז"ל (שמות כב, א).

ואף דאמרינן בגמרא (ב"מ פו.) רב אשי ורבינא סוף הוראה. ואחריהם אין ביד החכמים בדורות הבאים להורות הלכות. אכן נראה שדעתם היתה דהיינו שאין בכוחנו לחלוק על הכרעת האמוראים במה שדנו בגמרא. אכן בעניינים שלא נידונו בש"ס, עדיין יש כח לחכמי התורה להורות הוראות חדשות מהבנת הכתובים.

הכרעות בהלכה מכח המקרא

עד עתה הזכרנו מקומות שהמפרשים לפעמים למדו הלכות חדשות שאינם מבוארים בחז"ל, אולם מצינו דבר פלא שגם בעניינים שדיברו בהם חז"ל ונחלקו בהם תנאים ואמוראים, יש שבאו להכריע על פי משמעות לשון הכתוב כפי פשוטו של מקרא. דהנה עיין רמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ג הלכה יב) וכן נרות המנורה כנגד רוחב הבית בין הצפון ובין הדרום. ועיי"ש בכסף משנה שכתב - ואע"ג דהלכה כרבי מחבירו פסק רבינו כרבי אלעזר ברבי שמעון משום דקרא ד'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', מסייע ליה.

וכן מצינו ב'אור החיים' עה"ת (במדבר ח, ב) שכתב על מה שנחלקו בברייתא במנחות (דף פח) אם נרות המנורה היו קבועים במנורה - ואני אומר, אילו הייתי שם הייתי מוכיח ודן לפנייהם מהכתובים דלא קביעי נרות. הראשון ממה שמצינו כשהזכיר כל פרטי מעשה המנורה, לא הזכיר פרט זה שעשה למול פני המנורה יאירו, שאם הנרות קבועים כשהזכיר המעשה חל זכרון הדבר, ועוד ראייה אחרת ממה שאמר הכתוב בפרשת במדבר ולקחו בגד תכלת וכיסו את מנורת המאור ואת נרותיה ואת מלקחיה ואת מחתותיה ואת כל כלי שמנה, הרי זה מראה באצבע שאין הנרות קבועים, שאם לא כן הרי הנרות בכלל המנורה הם, ולא היה צריך לפורטם, אלא וודאי שאינם קבועים, ולזה הוצרך לפורטם כמלקחיה וכמחתותיה שהם בפני עצמם.

וראה מה שכתב ב'אור שמח' (הלכות תמידין ומוספין פרק ט) שאף שבגמרא (הוריות יג.) נחלקו תנאי אם כבשה קודמת או שעירה קודמת, פסק הרמב"ם שבקרבן חטאת שעירה קודמת, משום שבפרשת חטאת הקדימה תורה שעירה לכשבה.

אמנם דבר זה הוא נשגב מבינתינו², שאחרי חתימת התלמוד יהיה בכוח חכמי התורה להכריע בין התנאים ואמוראים על ידי הבנתם בפשוטו של מקרא.

ב. ובאמת מצינו יותר מזה בראשונים דבר מופלא מאד שבאו להכריע בין דברי חז"ל מכח סברתם עיין ראב"ד הלכות ביכורים פרק ז הלכה ט - אין דבר זה מחוור, ואם עשו אותה לחלק והשלימו מאין לו שהוא פטור, ומה בין זה לעושה עיסתו קבין והשיכן או שצירפן בסל שהן חייבין, ואע"פ שראה כן בירושלמי, אין השכל נותן לסמוך עליו.

ועיין רא"ש ב"ק פרק החובל סימן ה שמביא איבעיית הגמרא - 'אמדהו מהו כיון דאמדהו במה דאמדהו כמאן דאגביה דמי. או דלמא כיון דמחסר גוביינא לא. תיקו'. וכתב על כך הרא"ש - ומסתברא דכמאן דגבוי דמי. ועיין במפרשים שם שתמהו עליו. ופליאה דעת ממנו.

מאמר ב

התורה - חכמה עליונה בעצם

התורה שבכתב כספר החתום

אחד הטעמים שמחמתם היו מי שנמנעו מלעסוק ולהעמיק בלימוד התורה שבכתב על פי פשוטו, הוא משום שהתורה היא לפנייהם כספר החתום, אשר רבו בו הקשיים והתמיהות, אשר כל הניגש אל התורה ומבקש לקרות בו כאחד הספרים, נתקל מיד בעניינים מוקשים, כגון עניינים שנכפלו לכאורה ללא צורך בכמה מקומות, או לשונות הנראים כשפת יתר, וכן יש דברים שהתורה האריכה בהם, בעוד שבעניינים אחרים התורה מקצרת אף שהיה מקום להרחיב יותר.

כמו כן נראה לפעמים עירוב וסמיכות עניינים שאינם קשורים לכאורה, והלומד מתקשה להבין מדוע באו עניינים אלו סמוכים וקשורים זה לזה. ובכללות מתעוררים תמיהות רבות בסדר העניינים. וכן בלשונות ובביטויים שונים המתחלפים ממקום למקום.

ולכל לראש הניגוד הנחזה לכאורה בין התורה ככתבה לבין ההלכות העולות מתוך דרשות חז"ל, שבמקומות רבים אין מובן כיצד ניתן לקשר הלכות אלו לפשטות הפסוק, ויש מקומות שאפילו נראה כהיפך הפשט.

ומשום כך יש סוברים שאכן התורה שבכתב לא נועדה ללמדה על פי פשוטה, אלא עיקרה מהווה כעין מפתח לדרשות חז"ל. וזה תמוה מאד שספר האלוקים יהיה כתוב וערוך באופן משובש ובלתי מתוקן כראוי, ומה שכתוב בו לא נועד להבנה כמו שהוא, ואדרבה הוא עלול להטעות. וחלילה לומר כן.

ויש שמתרצים שהשינויים והקשיים המתגלים בסגנון וסדר הדברים מתבארים רק על פי דרכי הסוד והרמז. וגם זה תמוה, שמחמת כן צורת הפשט תיכתב באופן משובש, אולם האמת הוא שכל אות בתורה מתפרשת גם על פי דרכי הפשט, האף אומנם שמפלאי התורה וקדושתה האלוקית הוא שיש בכל אות וכל תג גם עניינים נשגבים של רמז וסוד, אך בוודאי שכל רובד מתפרש בפני עצמו באופן המתוקן ביותר.

ואמרו חז"ל - 'אמר רבי מנא כי לא דבר רק הוא מכם, ואם הוא רק מכם הוא, למה שאין אתם יגיעין בתורה, כי הוא חייכם, אימתי הוא חייכם כשאתם יגיעים בו' (ירושלמי פאה פרק א הלכה א).

מהותה של התורה

והנה המפתח להבנת התורה שבכתב נעוץ בהעמדת הגישה הנכונה והגדרת מהותה ותכליתה, ובמיוחד כדי לגשת לחלק הפשט שבתורה עלינו להקדים ולהגדיר את מהותה של התורה בכללות.

יש לדעת שישנו הבדל עצום ושרשי בין תורה לחכמה, בין חכמת התורה לחכמות העולם. נוסף על מה שהתורה היא חכמת קודש, חכמת הקב"ה. הרי זה סוג אחר לגמרי של חכמה, 'משפטים ישרים ותורות אמת חוקים ומצוות טובים'. התורה היא חכמה נעלה עליונה וקדושה, מושגים עילאיים אלוקיים. כולה שרשים של ערכי קודש עצמיים ומוחלטים. לעומת זאת חכמת חול אינה עקרונות, כי אם ידיעת המציאות הקיימת בעלמא.

כל החכמות שבעולם אינם ערכים אלא כלי שימוש, כל חכמת העולם הינה מכשיר כיצד להסתדר עם העולם, שיהיה משוכלל ומסודר וטוב ונוח לחיות בו. אבל התורה מלמדת מה ראוי ונכון, ומה ישר וצודק, ומה הגון וקדוש, התורה קובעת עבור האדם את ערכי הקדושה ועקרונות האמת. האדם נברא כדי לשרת את התורה, ואילו חכמת העולם מטרתה כדי לשרת את האדם.

כל הידיעות והחכמות שבעולם, באים לספר את המציאות הקיימת. או מתארים סיבות ופעולות ותהליכים, כל החכמות הם תורת המציאות, מה פועל ואיך פועל, וכיצד ניתן להפיק תועלת מכך. ואפילו חכמות המוסר והמשפט של אומות העולם, וחוקי החברה והכלכלה, הם רק תורות של שירות הנחוצות לבריות כדי להתקיים כחברה שאפשר ונוח לחיות בה. וכן נימוסים ותרבות הם עצות וחכמות שמושיות, כמה שיהיה תועלת מהם ויפיקו מהם סדר ונוחות.

אבל התורה לא באה להדריך כיצד יהיה נח ונעים בעולם. אלא התורה באה לומר מה האמת, כיצד היא הדרך הישרה שצריך האדם להתנהג בה. התורה היא תורה של ערכי קודש ומשפט. תורה שמלמדת כיצד 'ראוי' להיות. לא מה קיים, אלא מה נכון שיהיה. גם אם דבר מסויים אינו בא לידי מעשה, אבל הערך קיים כשלעצמו. כלומר, ראוי הדבר מחמת עצמו, ששני נבראים יעשו חסד האחד עם רעהו. כי כך ראוי, וכך קדוש. זוהי אמת נעלה העומדת בפני עצמה. (ועיין מה שהארכנו בכל זה בספר 'בן מלך ספירת העומר וחג השבועות' שער ה מאמר א, ולהלן פרשת נח חלק המאמרים מאמר 'פת אלוקים ליפת').

מעלת תורה על נביאים וכתובים

וזה גודל מעלת מצוות התורה שמלבד קדושתם מצד עצם היותם דבר ה', הם 'תורה', כלומר האמת והצדק שמורים לאדם מה נכון לעשות ואיך צריך לחיות.

והנה מלבד התורה ניתנו לישראל גם יתר ספרי הקודש דהיינו הנביאים והכתובים, שגם הם דבר ה' לישראל, אבל רק ה'תורה' יש בה מעלה נשגבה זו שהיא 'תורה', כלומר

שניתנה לישראל להורות להם את המשפט ולקבוע את האמת, לדעת את המעשה אשר יעשון.

וזה ההבדל בין ספרי התורה לספרי הנביאים והכתובים, כי הנה ספרי ה'כתובים', נקראים כך על שם שניתנו לכתב [ברוח הקודש], שזוהי מעלתם יתר על דברי תורה שבע"פ שאין רשאים לכתבם, ומה שקדושת ספרי הנביאים מעולה מספרי הכתובים, היינו משום שספרי הנביאים נוסף על מה שהם כתבי הקודש, יש בהם גם דברי נבואה שנמסר דבר ה' לנביא לאמרם לישראל ולא רק לכתבם, ולכן הם נקראים 'נביאים', על שם 'ניב שפתיים', שנצטוו הנביא לאמרם לישראל. [וכשנמצא בספר נבואה אחת שנשלח הנביא לאמרם בשם ה', די בזה שיהיה ספר זה בכלל ספרי הנביאים].

כלומר שאין גדר הדברים שספרי כתובים הם רק 'כתובים', וספרי הנביאים הם רק 'נביאים', אלא כל כ"ד הספרים יש בהם מעלת הכתובים דהיינו שהם כתבי הקודש שניתנו לכתב ברוח הקודש. נוסף עליהם ספרי הנבואה שיש בהם גם דבר ה' אשר ניבא בפי נביאי האמת והצדק, ואחר שנאמרה הנבואה מאת הנביא לעם ישראל גם נכתבה נבואתם בספרים אלו (ועיין מה שכתב בעניין זה בכתבי הגר"ח הלוי אות ב' בשם הגר"ז).

וכיוצא בזה גם לגבי חמשת חומשי התורה, הרי יש בה מעלת כתובים ונביאים, אלא שהיא יתירה במעלת קדושתה שאינה רק כתבי הקודש דהיינו 'כתובים', ואין היא רק ספרי 'נביאים', אלא נוסף בה גם קדושת 'תורה'.

ועיקר גדר מעלת 'תורה', שהיא ספר המצוות וההוראה שהקב"ה מצווה ומורה את ישראל, ותוקף מעלתה וקדושתה שהיא כוללת כל המצוות שציוה ה' לישראל, והיא הצורה השלימה של האמת, ואי אפשר לנביא להוסיף עליה וכל שכן לשנות ממנה. כדאמרו חז"ל - (שבת קד.) 'אלה המצוות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה'. ובספרי הנביאים נתווספו דברי מוסר מאת ה' לישראל או מודיע להם את אשר יקרה אותם באחרית הימים. אבל אין בהם הוספה של 'תורה' דהיינו מצוות חוקים ומשפטים נוספים על מה שכתוב בתורה.

ונמצא שכל כ"ד הספרים יש להם מעלת וקדושת 'כתובים', יתירה עליהם ספרי הנביאים שיש בהם גם קדושת כתובים, וגם מעלת ספרי 'נביאים'. ועוד יתירים עליהם חמשת הספרים, שנוסף על מה שהם כתובים וגם נביאים הם גם 'תורה'.

והנה אמרו בגמרא - דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי (שבת פח.) וכתב רש"י 'אוריאן תליתאי - תורה נביאים וכתובים'. ולפי הדברים האמורים הרי נכלל בדברים אלו עומק נפלא שמלבד שיש בכלל כתבי הקודש שלשה חלקים אלו תורה נביאים וכתובים, נוסף על כך היא 'אוריאן תליתאי' מצד שחמשה חומשי תורה עצמם כלולים בה שלושת המעלות שהם גם תורה וגם נביאים וגם כתובים. [ובזה מיושב מה שתמה בספר פרי צדיק (חג השבועות אות ו) דלכאורה משמע הכוונה במאמרם שאז בחודש השלישי ניתן אוריאן

תליתאי, ותמוה שהרי נביאים וכתובים ניתנו אחר כך. עיי"ש מה שתירץ עפ"י דרכו. אכן להאמור הרי בתורה עצמה אית בה שלושה מעלות אלו שהיא תורה נביאים וכתובים].

משפטי התורה - אמת וקדושה ולא עצות טובות

וכך כתב הר"ן בדרשותיו (דרוש האחד עשר) - 'ואני מבאר עוד ואומר, שכמו שנתייחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם - במצוות וחוקים, אין עניינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא שיחול השפע האלוקי באומתנו והידבקו עמנו, וכו', וזה שנתייחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון עניין קיבוצם, וכו'. אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק עניין האלוקי בנו... ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך. אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם כי מצד שהם צודקים בעצמם, רצה לומר משפט התורה כמו שאמר הכתוב - 'ושפטו את העם משפט צדק', ימשך שידבק ויחול השפע האלוקי בנו. ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלוקי, והוא עניין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית, ע"כ לשונו הזהב.

לשון התורה הנימוק 'בעצם'

דברים אלו הם לנו יסוד זה המגדיר את מהותה של התורה, והם כאמור מפתח גדול להבנת התורה, ויש בו ללמדנו כיצד לגשת ללימוד התורה בכלל, ולהבנת התורה שבכתב בפרט.

וזה נוגע הן לסיפורי התורה והן להלכותיה, בכל מקום התורה כתבה את הנימוק והעילה שהוא עצם העניין, ולא סיבה צדדית שהיא במקרה.

וכן כל פרט בסיפורי התורה, פשוט שאין שום דבר בתורה שבא ללא צורך או בדרך אגב, אלא כל דבר יש לו עניין לתוכן הכללי והלקח שהתורה באה ללמדנו. וגם זה בכלל עבודת לימוד התורה והפרשנות, לדעת כל פרט לשם מה הוא נכתב, ומלבד הדרש והאגדה, צריך כל דבר להתפרש גם על פי פשוט.

מבנה הכתוב בפרשת שלש רגלים

ונציין דוגמא לעניין זה בפסוק בפרשת משפטים 'שלש רגלים תחוג לי בשנה' (שמות כג, יד), ואחר כך מונה הכתוב כל חג בפני עצמו 'את חג המצות תשמור וגו' וחג הקציר וגו' וחג האסיף וגו'.

ובמבט שטחי הפסוק הראשון הוא סיכום דברים, שכאשר נבוא לחשבון נמצא שהחגים הם שלשה.

אולם כפי אשר נתבאר, אזי בתורה לא נכתבו דברים שהם במקרה שכך הזדמן התוצאה. וגם אין לומר שהמטרה בזה לתת בידינו חשבון וסיכום של החגים המנויים כאן, כי חשבון יכול כל אדם לעשות בעצמו.

אלא וודאי המספר 'שלש' כאן, הוא בדווקא מצד עצם רעיון המצוה, כלומר שמספר שלש פעמים שקבעה תורה שצריך האדם לחוג לפני ה' בכל שנה על דבר זה שה' הוא אלוקי ישראל, היינו משום שעל ידי שיחוג האדם 'שלש פעמים' בשנה, שהוא מספר של ריבוי, בזה מתבטא נכונה גודל הדבר הנשגב הזה. ומזה יש לנו ללמוד, שגדר מצוות המועדים בפרשה זו הוא מצוה אחת כוללת לחוג לפני ה' 'שלש רגלים בשנה', כלומר שאין גדר המצוה בפרשה זו רק מצד כל חג וחג בפני עצמו, שהיום המסויים הזה מחייב לעשות בו חג, אלא המצוה בפרשה זו היא לחגוג לפני ה' סביב מעגל השנה שלש פעמים. וגדר מצוה זו הוא מצד כללות מציאות עם ישראל, שה' הוא אלוקינו ואנחנו עמו, ולכן אנו חייבים לחגוג, ולבטא את שמחתנו הגדולה על דבר נשגב זה שה' הוא אלוקינו, שלש פעמים בשנה.

והנה מצד עצם גדר זה שבמצוה, היתה התורה יכולה לקבוע לחוג כל ד' חדשים. אלא שראתה התורה לנכון לקבוע המועד של שלש פעמים אלו בזמנים שבהם יש ביטוי מיוחד להיות ה' אלוקי ישראל [ויתבאר בהרחבה במקומו].

[ומה שמצינו פרשיות נוספות שבהם בא חג המצות בפני עצמו, הוא גדר נוסף במצוה זו, וכמו שיבואר להלן במאמר ג - 'פרשה שחזרה ונשנית'].

יגדיל תורה ויאדיר

דוגמא יסודית לכלל זה - שבתורה שבכתב מבואר ה'עקרון' ולא דווקא ההתמודדות המעשית, ניתן לראות במה ששנינו במתניתין 'כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת', ואמרו בגמרא 'ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר, א"ר אבהו וכן תנא דבי רבי ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר' (נדה נא:). כלומר שמאחר שכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, נמצא שהגורם הקובע לטהרת הדגים הוא רק הקשקשת, ואם כן למה נכתב בתורה כלל שנצרך סנפיר. ותירצו בגמרא שנכתב משום 'יגדיל תורה ויאדיר'.

ולכאורה אין הדברים מובנים, כי מה שייך כאן הגדלת והאדרת תורה, ומה תורה ומה הוראה יש בהוספת סימן היכר מיותר שגם בלעדיו אפשר להכיר בין הטמא ובין הטהור.

אכן הדברים הם מבוארים, שאין התורה רק הדרכה מעשית כיצד לקיים את המצוות, כי עבור זאת אכן היה די בנתינת סימן הקשקשת שהוא הוכחה שהדג טהור לאכילה. אכן התורה באה ללמד את האמת והראוי מצד עצם הדבר, ומפורש בזאת שהסנפיר והקשקשת הם הם שגורמים לדג להיות טהור, ואין אלו סימני היכר גרידא. ומאחר שהסימנים הם גורמי הטהרה, הלא הם גופי תורה, ובזה יגדיל ה' תורה במה שהורה לנו בתורתו שסיבת

הטהרה נעוצה בסנפיר כבקשקשת. אלא שלגבי קיום המצוה בפועל אין נפק"מ בדבר כיון שבלאו הכי כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, אבל זאת האמת וקביעת התורה בעצם, שטהרת המינים הללו לאכילה היא רק משום שיש בהם גם סנפיר וגם קשקשת.

וְנִרְאָה שְׁזֶה כּוּוֹנֵת דְּבָרֵי הַרִיטב"א שֶׁם - 'יגדיל תורה ויאדיר - פירוש דלסמוך בודאי בקשקשת סגי לך, ומיהא כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגי'א דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם טהרתו, ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה'.

מבנה וסדר התורה לפי מהות הדברים ושרשם

יסוד גדול זה יש לו משמעות גם כלפי החלוקה הכללית של חלקי התורה לחומשים, ואף סדר הדברים בתוך החומשים.

כי הנה הן התורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, מחולקות תרי"ג המצוות לכמה קבוצות נפרדות, ועל פני כמה ספרים שונים.

א. התורה שבכתב - מחולקת לחמשה ספרים. המשנה ובעקבותיה הגמרא - מחולקת לששה סדרים. כמו כן יש בידינו שתי צורות חלוקה מאוחרות יותר - כמו הי"ד החזקה להרמב"ם ו'ארבעה טורים'.

והנה החלוקה הראשונה היא חלוקת התורה שבכתב לחמשה ספרים. חלוקה זו מיוחדת ושונה לחלוטין משאר החלוקות המאוחרות שנעשו על ידי חכמי התורה שבעל פה, שכן אלו האחרונים הם מיסוד מהותם 'ספרי הלכות', שתכלית מטרתם היא לסדר את התורה לפני העם, להורות להם את הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשון, ולכן אך פשוט הוא שסדר עריכתם נגזר ממטרתם זו, לחלק את התורה לנושאים מוגדרים ומרוכזים ולכלול בהם כל ההלכות הנוגעות לכל נושא וענין, למען ימצא כל מבקש דעת כל דין והלכה במקום ברור ומסודר.

התורה שבכתב, לעומתם, אינה ספר הלכות גרידא, אלא כאמור, ספר היסודות העקרוניים שממנו נובעות כל ההלכות, ולכן חמשת הספרים אינם חלוקים לפי קבוצות של נושאים הדומים זה לזה בקיומם הלכה למעשה, אלא התורה חלוקה לפי האמת ורעיון הפנימי בלבד, כאשר בכל ספר וספר נקבצו העניינים הדומים זה לזה בשורש תוכנם וביסוד משמעותם האמיתית.

וראה להלן מאמר ד - 'האור הגנוז בחמשת הספרים', אשר יתבאר בו בעז"ה באר היטב, כי הטעם שנתחלקה התורה לחמשה ספרים נפרדים, הוא משום שכל ספר וספר יש בו תוכן וצביון משלו, המפריד ומייחד אותו מיתר הספרים. ולפי דרכנו למדנו, כי הטעם שלא באו כל תרי"ג המצוות מרוכזות במקום אחד, אף הוא נעוץ ביסוד חלוקתו של ספר התורה, כי מאחר שכל אחד מחמשת הספרים נושא עמו רעיון מרכזי אחד, הרי שכל פרשה ומצוה שבתורה כתובה דווקא בספר המתאים לעניינה.

והיינו, שכל דבר מדברי התורה נכתב במקום הראוי לו מצד משמעותו הפנימית והמוחלטת. לפיכך, אפילו כששתי מצוות דומות זו לזו בקיומן המעשי, ואף כשזמן חיובן חל בזמן אחד, מכל מקום אם ביסוד מהותן שונות הן - תמצא כל אחת את מקומה בספר אחר, וכן להיפך, כששתי מצוות אינן דומות כלל בצורת קיומן, אלא שביסוד מהותן נובעות הן מרעיון אחד ושייכות לעניינו הכללי של ספר אחד מן הספרים, ימצאו שני אלו את מקומם יחדיו.

לעומת זאת בתורה שבעל פה, הן המשנה, הן הרמב"ם והן הטור, תכלית מטרתם היא לסדר לפני העם מערכת הוראות ברורות לקיום מצוות התורה. 'הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד' (שבת קלח:). ולכן אך פשוט הדבר, שהסדר המתחייב בזה הוא החלוקה הפשוטה לפי נושאים הלכתיים דווקא, ולא לפי טעמיהם היסודיים ורעיונם השורשי כחלוקתם בתורה שבכתב.³

*

הנה כי כן, מכיוון שהסדר בתורה שבכתב מבוסס על מהות יסוד הרעיון והעיקרון המהותי שבמצוות, יש בידינו ללמוד יסודות חשובים מלימוד המקרא, גם מתוך עצם מבנה כתיבת הדברים וקביעת מקומם, אשר בכוחם להאיר לנו את הדרך לדעת מצד איזה עניין באה כל מצוה וכל פרשה. מלבד הסגנון וצורת כתיבת המצוה, שהם לנו לעיניים בטעמי ושרשי המצוות, ומנחים לנו את הדרך בצורת קיום המצוה מתוך הרגש הנכון והמתאים.

ג. אולם יש הבדל בין סדר המשנה לסדר הרמב"ם ולסדר הטור. כי הרמב"ם בספרו הגדול נטל על שכמו את המלאכה הגדולה וחזר וסידר מחדש את ההלכות, כמתכונת המשניות שסידר רבינו הקדוש, דבר דבור על אפניו. אמנם הרמב"ם חילק את ספרו גם לפי הנושאים העקרוניים, וקבע כל מצוה והלכה במקומה הראוי לה, הן מבחינת צורת קיומה למעשה, והן מבחינת גדר עניינה ומהותה. ובמקומות רבים ניתן ללמוד הלכתא רבוותא מקביעת מקומה של הלכה ברמב"ם.

לעומת זאת הסדר האחרון הנקוט בידינו בחלוקת מצוות התורה, הוא סדר ארבעה הטורים לרבינו יעקב בן הרא"ש, ובעקבותיו ה'שולחן ערוך'. הנה הטור לא שם מגמתו לסדר את הדברים לפי עומק גדרם ומהותם, אלא לפי מהלך האדם בסדר חייו, כדי שאף האיש הפשוט שאינו בקי בעומק גדרי העניינים, יוכל למצוא על נקלה את דרכו ואת מבוקשו. וכמו כן השו"ע וכל הפוסקים שבאו בעקבותיו, ראו לנכון כי בדור הזה אנו נזקקים ל'הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד', כלומר ריכוז כל ההלכות הנוגעות לענין אחד במקום אחד - לפי סדר קיומם הלכה למעשה.

מאמר ג

פרשה שנאמרה ונשנית

ענף א - פשר הפרשיות שחזרו ונשנו בתורה

פרשה שנשנית - תוספת גדר במצוה

במבנה התורה שבכתב, מצינו הרבה מצוות שחוזרים ונשנים כמה פעמים בכמה פרשיות, ויש לעיין מה הטעם בהכפלת מצוה שכבר נאמרה ולשם מה נכתבה פעם נוספת.

ואיתא בגמרא - 'אמר אביי דאמר קרא אחת דיבר אלוקים שתים זו שמעתי כי עוז לאלוקים, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות' (סנהדרין לד.). וברש"י - 'אחת דיבר אלוקים שתים זו שמעתי - אבל שתים לא דיבר אלוקים לשמוע אחת'. ומבואר שם בגמרא וברש"י שאם שניים אומרים טעם אחד משני מקראות, חד מיניהו בוודאי טעי דקיימא לן לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד'.

ועיין במהרש"א שם - 'מדייק שאין טעם אחד יוצא מכמה מקראות, שאין זה חכמת אלוקית לדבר כפול, שאף באדם הדיבור המיותר וכפול אינו חכמה'.

ואין לומר שהחזרה והכפילות אינה אלא לשם זירוז וחידוד תוקף החיוב, כי בדרך כלל ישנם שינויים בין פרשה אחת לרעותה, הן שינויים בסגנון והן שינויים משמעותיים. והדבר צריך ביאור רב, שמאחר שמדובר באותה מצוה עצמה מדוע היא מופיעה בסגנונות שונים ובהדגשים שונים.

פרשה שנאמרה ונישנית - בשביל דבר שנתחדש בה

והנה איתא בדברי חז"ל בכמה מקומות - 'תנא דבירבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (סוטה דף ג: ועוד רבים)¹. כלומר שהטעם שחזרה

ד. וכוונת הגמרא שם דאין לדרוש כל הכפילות של הפרשה לדרשות של יתור, כי אין הפרשה כפילות וייתור אלא נשנית כדי לחדש דינים מסויימים. ואמנם רבי עקיבא פליג (כדאיתא בגמרא שם ובספרי) וס"ל דיש למידרש כל הכפילויות, דס"ל לרבי עקיבא דמצד דרכי הדרש יש כאן מקום לדרוש, אבל גם רבי עקיבא מודה בעיקר הדבר שבפשוטו של מקרא נשנתה הפרשה משום הלכה שנתחדשה בה. ואזיל בזה רבי עקיבא לשיטתו בעניין הדרשות, כמו שיתבאר להלן (מאמר 1 ענף ד) שסובר שיש לדרוש גם במקום שדיברה תורה כלשון בני אדם, משום שסוף סוף יש כאן משמעות בלשון.

ונשנית היינו משום שישנם הלכות ודינים שלא נשנו בפרשה הראשונה, והתורה כתבה אותם רק בפרשה השניה.

אכן מאמר זה צריך ביאור דאטו מחמת דין נוסף שהתורה באה לחדש במצוה זו, הוצרך לחזור ולשנות כל הפרשה, ולמה לא השמיעה לנו תורה גם את הדינים האלו בפרשה הראשונה, ולשם מה יש לחזור ולכתוב את כל הפרשה שנית, כדי להשמיע לנו דינים מחודשים אלה. והרי יותר נכון שכל הדינים של המצוה יכללו בפרשה אחת, ויהיו כולם מרוכזים במקום אחד.

וכפי שתמה ב'אור החיים' לגבי מצוות ברית מילה שנשנתה בפרשת תזריע, אחר שכבר נכתבה בפרשת לך לך, וזה לשונו - 'וביום השמיני וגו' צריך לדעת למה הוצרך לצוות לזה, והלא כבר אמרה תורה בפרשת לך לך כל פרטי דיני מילה, ואם להודיע שצריך למול ביום ולא בלילה, גם להודיע אפילו בשבת, כמו שדרשו ז"ל (שבת קלב) וביום אפילו בשבת, קשה למה לא רשם ה' פרטי דינים אלו שם בפרשת מילה שנכתבה בפרשת לך לך' (ויקרא יב, ג), עיי"ש.

כפילות הפרשיות - תוספת גדר חיוב במצוה

ונראה הביאור בזה, שהטעם היסודי לכל מצוה שנאמרה פעם אחת, וחזרה תורה לשנותה פעם נוספת [או יותר], היינו משום שמצוה זו באה מטעם כמה ענינים, שכל אחד בפני עצמו גורם לחיוב מצוה זו. והישנות הדברים הוא, משום דכל ענין וענין שבמצוה קובע פרשה לעצמו שייאמר בציווי מיוחד מצד אותו ענין, ואכן משום העניין המחודש נובעים דינים מחודשים נוספים.

והוא יסוד גדול וכללא רבתי, שכל מצווה בתורה אשר חוזרת ונשנית בכמה פרשיות, אין זה רק לשם זירוז ותוספת צווי לחיזוק קיומה, אלא כל פרשה באה לחדש לנו גדר חדש וגוון נוסף במצוה. ובכל פרשה נתחדשו ונכתבו דיני המצוה הנובעים מענין המצוה של אותה פרשה. ודינים הכתובים והנדרשים בפרשה אחת לא שייך לכתבם בפרשה האחרת, שדינים אלו שייכים לפרשה זו דווקא, ומטעם ענינה הם באים.

כלומר שכל מצוה ומצוה ממצוות התורה, שכמה פנים וצדדים לה, והרי היא בעלת כמה גוונים, אזי נאמרה מצוה זו בכמה פרשיות בתורה, ובכל מקום מופיע צד מחודש וסיבת חיוב נוספת של אותה המצוה, ובסגנון מיוחד המבטא את ענינה ותוכנה המחודש של המצוה, ובכל פרשה כללה התורה גם פרטי ההלכות והדינים השייכים לאותה גדר שנחדשו, וכפי שנתפרשו הדברים שם.

ומיושב שפיר מה שתמהנו על המאמר הנ"ל 'כל פרשה שנשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנחדש בה' - דאין הכוונה רק לתוספת הלכה מחודשת, אלא דכל פרשה נוספת

באה ללמדנו עוד גדר ותוכן מחודש שנתוסף בכללות המצוה, ואותו העניין המחודש הוא המחייב את ההלכות המסויימות הנלמדות והמתחדשות בהאי פרשה שנשנית.

מקומות שנשנו כהזכרה בעלמא

[אמנם יש מקומות שמסתברא, שהם חזרו ונשנו רק כהזכרה בעלמא, וכגון מצוות הקרבת קרבן פסח שנשנה במצוות מקרא קודש של חג המצות (ויקרא כג, ו) ובקרבן מוסף (במדבר כח, טז), שמסגנון הפרשה משמע שכל מה שהוזכר הקרבן במקומות אלו היינו כהקדמה ויסוד לקביעת המועד.

ויתירה מזה מצינו, שהתורה עצמה מציינת שזו חזרת דברים על פרשה שכבר נאמרה וכגון פרשת 'עשרת הדיברות' שחזר משה ואמרם במשנה תורה. ופירשה תורה להדיא שהוא סיפור דברים על מה שכבר נאמר תחילה בזמנו.

ובסוג זה של חזרות פשוט שאין בזה גדר של תוספת גדר וחיוב נוסף].

סגנון הפרשה ומקומה בהתאם לעניינה ותוכנה המסויים

ומכיוון שבכל פרשה שחזרה ונשנית מבוארת סיבה נוספת ותוכן מחודש במצוה זו, לפיכך כל פרשה מתייחדת בסגנון משלה כפי הראוי לעניינה המיוחד, וכן מקומה בסדר פרשיות התורה, נקבע לפי התאמת תוכן עניינה לספר זה ולמקום זה^ה. וכמו כן חידושי הדינים הנוספים שבכל פרשה ופרשה, נובעים ומתחדשים מעניינה המסויים של המצוה שנתחדש בפרשה זו.

הנה כי כן, כאשר אנו באים ללמוד ולדעת את מהות תוכנה של מצוה מסויימת מתוך לשונות המקראות, יש שבפרשה אחת עולה ומתבאר כי עיקר יסוד המצווה הוא עניין מסויים, ואילו בפרשה אחרת מודגש יסוד וגדר אחר. ואין בכך כל תמיהה, כי אכן תרומתהו איתנייהו, וכל טעם כשלעצמו די בו כדי לחייב מצווה זו, וכל העניינים הללו מתקיימים בעשיית מצוה זו כאחת. ואף שזו מצוה אחת, היא כוללת כמה אנפין בקיומה. וחדא

ה. וכפי שיבואר במאמר הבא שכל ספר בתורה יש בו גוון מיוחד ביחס חובתנו לעבודתו יתברך, ויסוד מחודש בגדר החוב לקיום המצוות. וכמו כן בכל חומש גופו, באים הפרשיות לפי נושאים ועניינים בזה אחר זה.

ומה שאמרו - אין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים 1), אין הכוונה חלילה שאין סדר לתורה, אלא אדרבה הכוונה בזה שבכדי שיהיו ענייני התורה מסודרים כפי הראוי לפי התוכן והנושא שבהם, לא הקפידה תורה על סדר המאורעות כפי שאירעו. כלומר, שהקפידה תורה על הסדר של הפרשיות לפי עניינם ושייכות תוכנם לפרשיות הסמוכות, יותר משהקפידה על סידור המאורעות כפי שהיו בזמנם בזה אחר זה.

ועיין של"ה הקדוש (תורה שבעל פה - (x) כלל לשונות סוגיות (א) - 'ויש לכאורה לתמוה, תורתנו הקדושה אשר היא בתכלית השלימות, ובוודאי היא המסודרת בתכלית הסידור ואיך יש בה קידום ואיחור. אלא הענין היא בסדר נכון, לא מבעיא על פי הסוד שהתורה כולה שמותיו פשיטא ופשיטא שהיא כסדר השמות, אלא אפילו בנגלה שלה יש טעמים ועניינים כפי הסדר שהם מסודרים, ולא דבר רק הוא, ואם רק הוא מכם. וזה ענין אין מוקדם ומאוחר בתורה, כלומר לא תימא שיש קידום ואיחור כי היה ראוי להקדים זה ולאחר זה, כי זה אינו, רק הכל בכוונה מכוונת ואז הוא הכל לפי סדר הנכון'.

מצוה היא, שהקיום המלא והנכון שלה הוא, כאשר היא מתקיימת מתוך כל העניינים הנובעים מכל הפרשיות.

כלומר כי שייך שמצוה אחת תבוא מטעם כמה עניינים, וגדר המצוה כלול מכל ענייני המצוה השונים. ומטעם כל ענין וענין באים דינים מיוחדים למצוה, וקיום המצוה למעשה הוא קיום אחד הכולל את כל גדרי המצוה ועם כל דיניה שמטעם כל עניניה.

וממילא מובן שהדין המיוחד שנאמר בפרשה השניה לא היה יכול להיכתב בפרשה הראשונה, שהרי חידוש דין נוסף זה נובע רק מצד הגדר שנוסף בפרשה זו שחזרה ונשנית, וכך בכל פרשה ופרשה, יש בה חידושי דינים נוספים, הנובעים ומתחדשים מעניינה המסויים של פרשה זו.

ובעוד שבמקום אחד נכתבה המצווה בצורה המדגישה את צדה האחד, הרי שבמקום האחר נכתבה המצווה באופן שצדה האחר הוא המודגש בה, הן בסגנון והן בפרטי המצוה.

והטעם בזה שקבעה תורה פרשה בפני עצמה לכל ענין וענין שבמצוה, היינו מטעם היסוד והכלל הגדול שכבר הארכנו, שבתורה שבכתב נכתבו הדברים כפי שרשיהם והרעיון העקרוני המחייב את קיומם, ולכן נתחלקו הפרשיות לפי טעמיהם ושרשיהם. אבל בפועל בקיום המצוה למעשה קים להו לחכמים כיצד מתקיימת המצוה בעשייה אחת עם כל פרטי דיניהם המפוזרים בפרשיות השונות.

[וכבר ביארנו על דרך זו כמה וכמה פרשיות בתורה שחזרו ונשנו כגון פרשיות התמידין, פרשיות המוספין, פרשיות עשיית הקטורת, פרשיות הדלקת הנרות, פרשיות לחם הפנים. (ספר 'בן מלך' - המצוות התמידיות במקדש). פרשיות קרבן פסח (ספר 'בן מלך' - חג המצות). פרשיות שביתת השבת ('בן מלך' - שבת קודש), וראה בזה עוד להלן במאמר ד - 'האור הגנוז בחמשת הספרים'.

ובעז"ה נרחיב על פי יסוד זה בכל אחד מהפרשיות החוזרות ונשנות, במקומם].

כל פרשה מתייחדת לעצמה

והנה בכל אלו הפרשיות החוזרות ונשנות, דרכה של התורה היא שכאשר נאמרת פרשה באופן מסויים מתעלמים מהפרשיות האחרות, ואין מתייחסים לכך שכבר הוזכרה מצוה זו או סיפור זה בפרשת אחרת באופן שונה. ויתכן שהסיבה לזה הוא משום שבכך מתבלט בתוקף הגוון המסויים של פרשה זו שיש בו מהלך עצמי, ואילו היו מתערבים כאחד היה קוה ומתשטשש תוקפו של כל אחד מהמהלכים בפני עצמו. והבן.

לעבור עליו בשני לאווין

והנה דבר זה של 'פרשה שחזרה ונשנית' מצינו לא רק ב'מצוות ואיסורים', אלא גם ב'דינים ומשפטים' כגון דיני עבד שנאמרו בריש פרשת משפטים, ונאמרה בו פרשה

והלכות נוספות בפרשת בהר, ועוד פרשה נוספת בפרשת ראה. ובכל אחד מאלו באים הדינים מצד גדרי חוב מחודשים שחלים מצד עניינה של אותה פרשה.

וכמו כן מצינו בדיני הורג נפש במזיד ובשוגג שנכפלו פרשיותיהם, כמה פעמים בתורה (ונתבאר להלן בהרחבה במאמר ד' האור הגנוז בחמשת הספרים) וכן דיני מכה בהמה נכפלו ב'משפטים' וב'אמור'. מצוות הלוואה ואיסור ריבית נאמרו ב'משפטים' ונשנו ב'בהר' וחזרו ונשלשו ב'כי תצא'. וכן רבים.

והנה מה שמצינו בש"ס דבאיסורים שהזהירה עליהם התורה בשתי אזהרות, ולא משכחינן חידושי דין ונפקותא בין לאו אחד למשנהו, אמרינן דלכן נכתבה כמה פעמים כדי 'לעבור עליו בשני לאוין' (פסחים כד:), לפי מה שביארנו נראה שכפילות האזהרות באה משום שאיסור זה יש בו שני גדרים ועניינים שונים, ומצד כל גדר ועניין קעבר על לאו בפני עצמו.

ומה שאמרו שם בגמרא - 'כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי', היינו, שלמרות שהכפלת הפרשיות יש בה טעם מצד רעיון המצוה שיש בה שני עניינים כמו שנתבאר, בכל זאת ראוי שיהיה בתוספת זו גם [דרשות שיש בהם] חידושי הלכות, כי כן מסתבר שמאחר שיש כאן גדר חדש, סברא הוא שיהיה בה הלכות מחודשות הנובעות מתוך גדר מחודש זה, ולא מסתבר להגמרא שלא יתחדש שום הלכה מתוספת הגדר המחודש, ורק בדליכא, מוכרחים אנו לומר שכל משמעות הכפילות הוא רק לעבור עליו בשני לאוין. אמנם עצם הטעם לשני הלאוין הוא מצד הכפלת הרעיון וגדרי החיוב כדנתבאר.

בשיטות הראשונים בדין לעבור עליו בשני לאוין

והנה כאשר נאמרו בתורה שני לאוין על דבר אחד אם לוקה על כל אחד ואחד או לוקה פעם אחת, מצינו בזה פלוגתא דרברתא הרמב"ם והרמב"ן, שהרמב"ם בספר המצוות (שורש תשיעי) כתב שבכל מקום שאמרו בגמרא 'לעבור עליו בשני לאוין' אינו ראוי לחשוב כל אחד כמצוה בפני עצמה, דכוונת הגמרא שעובר על הרבה אזהרות הכתובות בתורה אבל הוא שם אחד, ואכן אינו לוקה אלא אחת. והטעם שכפלה התורה הציוויין והאזהרות הם לחיזוק לבד וכלשוננו - 'כי פעמים ישוב בענין אחד בעצמו אזהרה אחר אזהרה לחיזוק וכן יבוא צווי אחר צווי לחיזוק'.

ומה שמצינו בגמרא הרבה פעמים שלוקה כמה מלקיות על מעשה אחד, היינו רק כאשר באותו מעשה עצמו נכללים כמה אופני איסור, וכגון מה שאמרו (שם) אכל פוטיתא לוקה ארבע דהיינו משום שפוטיתא הוא גם שרץ המים וגם שרץ העוף וכדומה.

1. ועיין בחידושי הגרי"ז (סטנסייל) ריש תמורה בעניין זה.

אבל הרמב"ן משיג עליו שם וסובר דכל היכא שאמרו בגמרא 'לעבור עליו בשני לאוין' לוקה שניים, ורק היכא דאיכא צריכותא וילפותא אז אינו עובר אלא חד לאו. כלומר שהיכן שנכתבה פרשה זו לצורך העניין אין ללמוד מזה תוספת מלקות, אבל אם הוא מיותר בהכרח נכתב לתוספת מלקות.

אולם לפי דברינו לעיל, לכאורה כל לאו שחזר ונשנה [באופן של פרשה מחודשת] מסתבר שיהיה בו תוספת מלקות מצד הגדר המחודש שנתוסף בו, ולפי זה, היכא שדרשו בו הלכות מחודשות שזה מורה שיש כאן פרשה מחודשת, יותר מסתבר שיהיה בו תוספת מלקות.

משמעות הדבר לשלימות קיום המצוות

והשתא שהראינו לדעת, שהטעם שנשנו חלק ממצוות התורה כמה פעמים, היינו כדי להורותנו בכל מקום צד נוסף במהותה וגדרה של אותה המצוה או האזהרה, ואשר משום כך נכתבה כל פרשה בספר ובמקום התואם את עניינה ותוכנה המיוחד. וכפי שביארנו כל זה. ואם כן, כאשר נבוא לדון במצוותיה של תורה, לחקור מהותם וגדרם, הרי עלינו להתבונן הן בסגנון ולשון התורה שנאמרה בה אותה המצוה, והן במקום שבו בחרה התורה לכתוב מצוה זו, שהם 'אדני הפז' שהמצוה מיוסדת עליהם, נוסף על עיקר ההעמקה לעמוד על יסודה וגדרה של המצוה מתוך פרטי ההלכות והדינים שנשנו בה, אשר מהם נלמד להשכיל ולדעת מקורה ועיקר עניינה של הך מצוה, נימוקה וטעמה.

ידיעת תוכנה ועניינה של כל מצווה אינה רק לשם ידיעת הדברים מצד מצוות תלמוד תורה, אלא יש בזה גם שלימות והידור בעצם קיום המצוה, כי מתוך ידיעת עניינה והבנת תוכנה, ניתן לקיימה מתוך רגשות הנפש וכוונת הלב.

וכך הוא הקיום הנכון של כל המצוות, שיפעל האדם מתוך רגש ולב, שמעורר בקרבו הרעיון והתוכן שביסוד המצווה. והדרך להגיע למדריגה זו, היא לעסוק בעיון עמוק בכל מצווה ומצווה לברר היטב תוכנה רעיונה וסודה, ולעורר בקרבו רגש ולב לעניינים האלו.

והנה במצוות שנצטוונו עליהם מצד כמה פרשיות, הרי יש בידיעת והבנת תוכנה המיוחד של כל פרשה, והגיון הנוסף שנתחדש במצוה, גם הידור בעצם קיום המצווה. שהרי כדי לקיים את המצוה בשלימות, צריך לעורר בקרבו רגשות קודש וכוונת הלב לכל העניינים, שבכל הפרשיות יחדיו, ולהשכיל כיצד משולבים וממוזגים כולם כחטיבה אחת.

ענף ב - הקיום למעשה במצוה הבאה מכמה פרשיות

אופן הקיום בפועל במצוה הבאה מצד שני פרשיות

והנה לפי דברינו שכל היכן שנאמרה המצוה וחזרה ונשנתה בשני מקומות או יותר, בא הדבר ללמדנו שיש במצוה זו גדר נוסף המבואר בפרשה הנוספת, וכל פרשה באה לחדש

לנו גדר חדש וצד נוסף באותה המצוה, יש לעיין מדוע בקיום המצוה בפועל לא מצינו שמקיימים אותו יותר מפעם אחת, והדבר צריך ביאור, שהרי לפי דברינו כאשר המצוה חוזרת ונשנית בפרשה נוספת, היינו שפרשה זו מלמדת שיש גדר וסיבה נוספת לחיוב מצוה זו, ואם כן לכאורה יש לומר שצריך לקיים מצוה זו כמה פעמים כמספר הפרשיות שנאמרו במצוה זו.

ואמנם יש מצוות שאי אפשר לקיימם כי אם פעם אחת, וכגון מצוות שמירת שבת שאף שנשנתה כמה וכמה פעמים, הרי לא שייך לקיימה אלא פעם אחת. אולם במצוות שניתן לקיימם כמה פעמים, מתעוררת השאלה מדוע לא נאמר שנצטרך לקיימה פעם נוספת מצד הגדר הנוסף, ומנא להו לחז"ל שדי בעשייה אחת כדי לצאת ידי חובת כל הפרשיות כאחת, ובעשייה הזאת נכללים כל גדרי החיוב האמורים בה ויוצא ידי חובת כולם.

מקור לאופן קיום שני החיובים במצוות התמידין

ונראה שלמדו זאת ממה שנאמר בקרבן התמיד, דאיתא בספרי - 'את הכבש האחד', למה נאמר, לפי שהוא אומר 'ואמרת להם זה האשה' (במדבר כה, ג), 'וזה אשר תעשה על המזבח' (שמות כט) שומע אני יקריב ארבעה, ת"ל 'את הכבש האחד' שלא להוסיף ושלא לגרוע (ספרי פרשת פינחס פסקא יא).

והביאור בדברי הספרי היינו שלפי שחובת הקרבת קרבן התמיד נאמרה בשני פרשיות בתורה, הן בפרשת פינחס דכתיב 'את קרבני לחמי לאשי', והן בפרשת תצוה דכתיב 'וזה אשר תעשה על המזבח', ובכל פרשה הוא מגדר שונה, שבפרשת תצוה הוא מסדר 'עבודת המזבח' ובפרשת פינחס הוא מחובת 'קרבני לחמי' [ועיין משנ"ת בזה בבן מלך - המצוות התמידיות שבמקדש סי' א'], הרי היה לכאורה חובה להקריב ארבעה כבשים, דהיינו שניים מצד פרשת תצוה ושניים נוספים מצד פרשת פינחס. אלא דדרשינן מיעוטא מדכתיב 'את הכבש האחד' שלא נקריב אלא שניים.

ונראה שמה שנאמר בקרבן תמיד הוא בניין אב לכל המצוות שחזרו ונשנו, שאין צריך להכפיל ולעשות את המצוה מצד כל פרשה ופרשה, אלא יוצא בעשייה אחת ידי חובת כל הפרשיות.

אולם יש לעיין בזה מהא דאיתא בפסיקתא רבתי - 'והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה', והרי שאירע ראש חודש להיות בשבת, ואמר הכתוב מדי חודש ומדי שבת, היאך, אמר רבי פנחס הכהן בן חמא בשם רבי ראובן, באים שני פעמים, אחד של שבת ואחד של ר"ח' (פרשה א).

ז. ויש לנו ללמוד מהו"א זו הוכחה מוכרחת על עצם יסוד דברינו שכאשר חזרה התורה ושנתה את המצוה משמעות הדבר היא שנאמר בזה גדר חיוב נוסף, שהרי יש כאן הוה אמינא לחייב ארבעה כבשים. והבן.

הרי מבואר שכאשר אותה המצוה מתחייבת מטעם שני חיובים, אין יוצאים ידי חובה בעשייה אחת, אלא כל חיוב מצריך עשייה מיוחדת בפני עצמה. ולכאורה הוא סותר למה שנתבאר במצוות התמידין שדי בעשייה אחת לצאת ידי חובת כמה חיובים.

ונראה שיש הבדל בין 'מצוות הקרבת התמידין' לבין מצוות 'יבוא כל בשר להשתחוות', והיינו שאף שנאמרו בפרשיות התמידין שני גדריו חיוב, בכל זאת מכיון שקרובים ענייניהם זה לזה ושניהם באים ל'חובת היום', לכן קבעה תורה שיוצא ידי חובת שניהם בעשייה אחת.

אולם לגבי מצוות 'יבוא כל בשר להשתחוות', הרי מדובר בשני חיובים נפרדים לבוא לפני ה', אחד מצד 'שבת' ואחד מצד 'חודש', אלא שאיקלע שחלו שניהם ביום אחד, ולכן באופן כזה אין יוצא ידי שניהם בעשייה אחת".

פרשיות האיל של יום הכיפורים

אמנם לגבי קרבנות יום הכפורים, שיסודם בשני גדריו חיוב מצינו פלוגתא בזה, דבקרבנות המבוארים בפרשת אחרי, כתיב - 'ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעולה' (ויקרא טז ה). ובפרשת פינחס במצוות המוספין נאמר במוסף של יום הכיפורים 'פר בן בקר אחד איל אחד' (במדבר טז ח). ונחלקו בברייתא - 'רבי אומר, איל אחד האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים. רבי אלעזר ב"ר שמעון אומר, שני אילים הן, אחד האמור כאן ואחד האמור בחומש הפקודים' (יומא ע:).

והנה זה וודאי דכל פרשה עניינה לעצמה וגדר מיוחד לכל הקרבנות האמורין בה, אלא דכל הנדון הוא, אם קרבן אחד עולה לשתי חובותיהם. כלומר דרבי סבירא ליה דלא בעינן איל נפרד לחובת עבודת היום, ואיל נפרד לחובת המוסף, אלא הקרבת איל אחד עולה לחובת שתיהן. ורבי אלעזר בר"ש ס"ל שכל חובה צריכה להתקיים בפני עצמה, וצריכים להקריב שני אילים.

ח. ויש לעיין מאי טעמא ביו"ט שחל בשבת יוצא ידי חובת הסעודות בסעודה אחת עבור שתיהן, ואין מתחייב לאכול אחת עבור שבת ואחת עבור יו"ט.

ונראה שהטעם הוא כי מכיוון שדין סעודת יו"ט הוא משום 'כבוד היום' כמו שדרשו 'כבדהו במאכל ובמשתה', ולכן מאחר שהיום נמצא מכובד על ידי סעודות השבת אין מקום לחזור לעשות סעודה נוספת. והבן.

ואכן בפורים שחל להיות בשבת אין יוצא ידי חובת סעודת פורים בסעודת שבת, והיינו משום שסעודת פורים אינו מדין 'כבוד היום' אלא הוא מדין 'משתה' זכר לנס, ולכן צריך לקבוע סעודת פורים בפני עצמה. (ועיין מה שהארכנו בזה בספר 'בן מלך פורים' שער ב מאמר ה).

ובגדר זה יבואר הדין בחובת האדם לכבד את אביו ואת רבו, שהם שני חיובים נפרדים, אולם באופן שאביו הוא גם רבו, לא מצינו שיתחייב להדרו בקימה שני פעמים, והיינו כנ"ל שכאשר קם לכבודו נמצא שכבר נתכבד אדם זה, ואין מקום לחזור ולכבדו.

אמנם יש לעיין כאשר נכנסים אביו ורבו או שני תלמידי חכמים יחדיו, האם בכהאי גוונא יתחייב לקום בפניהם פעמיים. ונראה פשוט שאחרי שקם פעם אחת, אין מקום ואין משמעות לחזור ולשבת ולעמוד שוב. וכמו מי שהיה עומד שאין עליו חיוב להתישב ולעמוד בפני החכם.

ולפי מה שביארנו, נראה בסברת פלוגתתן, שדעת רבי היא שמכיון ששני הקרבנות באים לרגל 'יום הכיפורים' ושניהם 'חובת יום זה', לכן די בקרבן אחד לצאת ידי חובת שתיהן [ודומה בזה לשני הפרשיות שנאמרו בקרבן תמיד], אולם רבי אלעזר בר"ש סבירא ליה שמכיון שחובת שני קרבנות האילים אין עניינם שווה וגדרם שונה, שהרי האיל של פרשת אחרי בא מצד 'חובת הכפרה', ואילו האיל של פרשת פינחס בא מצד 'חובת המוספין', לכן צריך הקרבה נפרדת לכל אחד מהם [וכמו שנתבאר בפסיקתא לגבי שבת וחודש].

ובדומה לזה מצינו לגבי הקרבנות של חג השבועות, שציוותה תורה בפרשת אמור על הקרבנות הבאים עם שתי הלחם, ובנוסף לזה ציוותה תורה בפרשת פינחס על חובת קרבנות מוסף היום כבכל המועדים. ועיין בגמרא (מנחות מה:): שדנו האם יוצאים בעשייה אחת ידי חובת שני הפרשיות, כלומר דמכיון ששניהם באים מצד חובת היום היה מקום לומר שקרובים ענייניהם זה לזה וניתן לצאת ידי חובת שניהם בעשייה אחת. ואסקינן 'מדאישתני סדרן שמע מינה אחריני נינהו'. כלומר שהם שני סוגי קרבן שונים זה מזה, ומשום כך אי אפשר לאחדם בעשייה אחת. (ועיין מה שביארנו בזה בארוכה בספר 'בן מלך' - המצוות התמידיות שבמקדש' סימן ב פרק ד).

גדר החיוב הנוסף בכל שני פרשיות

והנהגה בהא דילפינן בספרי שמקריבין את קרבנות התמידין רק פעם אחת, מדכתיב 'את הכבש האחד', יש לדון מה באה הילפותא ללמדנו. דאפשר לומר, שהכוונה היא שלמרות שיש במצוה זו שני גדרי חיוב והוו כשתי מצוות, בכל זאת די לקיימם בעשייה אחת.

אמנם יש לומר שכוונת הילפותא ללמדנו שאין בתוספת פרשה זו גדר קיום מחודש בעצם חיוב המצוה כמצווה העומדת בפני עצמה, אלא הפרשה הנוספת באה רק להוסיף מבט נוסף על מצוה זו, כלומר שהיא מצוה אחת הבאה משני טעמים.

וכמו כן בכל המצוות שחזרו ונשנו שתי פרשיות או יותר, וקים להו לחז"ל שמתקיימים העניינים השונים על ידי עשייה אחת. יש לדון בשאלה זו, האם הפרשה הנוספת מחדשת גדר קיום מחודש לגמרי, אלא שבכל זאת די בעשייה אחת אשר על ידה מתקיימים שני המצוות בבת אחת, או דילמא הפרשה הנוספת רק מוסיפה תוספת טעם וגוון נוסף למצוה זו, ולכן די בעשייה אחת.

ויש להבחין בזה בין הפרשיות השונות, וכגון בפרשת בהעלותך שנאמר שם 'בהעלותך את הנרות' כלומר שהתורה מתייחסת למצווה שכבר נאמרה, ורק מוסיפה דין שכאשר תעלה את הנרות - אזי 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', ולא כתבה התורה מחדש את המצוה אלא רק את הדין המחודש, בזה מסתבר שאין הפרשה מוסיפה חיוב נוסף במצוה זו. אבל במקומות שהתורה מתעלמת מהפרשה הראשונה יתכן לומר שיש בזה גדר מחודש בכללות המצוה.

והנה חז"ל ברוחב לבם ובעומק דעתם קבעו בכל מקום האם שני הפרשיות נחשבים לשתי מצוות נפרדות או למצוה אחת. וכן מסרו הכתוב לחכמים לקבוע את צורת העשייה האחת והקיום המשולב באיזה אופן תיעשה.

ונציין בקצרה כמה דוגמאות לאופנים השונים שמצינו בקביעת חכמים בפתרון התמזגות פרשיות שונות במצווה אחת. וכדלהלן.

מיזוג הפרשיות במצוות מזוזה ותפילין

במצוות תפילין, ציוותה תורה בכל אחת מארבעת הפרשיות שאותה הפרשה תהיה לאות על היד ולטוטפות בין העיניים, ולכאורה יש לומר שכל פרשה היא חיוב בפני עצמה, ואם כן צריכים להניח ארבעה זוגות תפילין שבכל אחת מהן כתובה פרשה אחת מאלו הארבע פרשיות, אלא דקים להו לחז"ל שכל ארבעת הפרשיות האלו מצטרפות למצוה אחת, [ועל היד הן נכתבות על גוויל אחד ובבית אחד, ועל הראש בארבע בתים, אך ארבעת הבתים הם בקציצה אחת].

וכן בשני הפרשיות שבמזוזה בכל אחת מהם נאמר 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', ובכל זאת קים להו לחז"ל ששניהם מצטרפות למצוה אחת ושני הפרשיות מעכבות זו את זו, וצריכין להיות שניהם כתובים על גוויל אחד.

ועיין ב'שפת אמת' שתמה בזה - 'במשנה שני פרשיות שבמזוזה מעכבין צריך עיון מנלן דהנך שני פרשיות מצוה אחת הם ומנלן דמעכבין וכו', דבכל פרשה כתיב 'וכתבתם' בפני עצמו שפיר יש לומר דשתי מצוות הן, ואם אין לו רק פרשת שמע יכתוב על כל פנים פרשת שמע, וגם בארבע פרשיות של תפילין קשה, מיהו שם יש לומר כיון דכתיב והיו לטוטפות ודרשינן 'טט בכתפי שתיים פת באפרקי שתיים' ומיירי קרא מכל הארבע פרשיות, וכתיב 'והיו' לעיכובא, ולפי זה אפשר נמי דמזוזות מקשינן לתפילין דגם הב' פרשיות מעכבין כמו הד' שבתפילין, ועדיין צ"ע שלא הובא בגמרא ובפוסקים שום טעם על זה' (מנחות כח.).

ובמצוות אלו מתקיימים בפועל כל הפרשיות ביחד כמצווה מאוחדת.

שני פרשיות במצוות ציצית

מצוות ציצית נאמרה בפרשת שלח 'ועשו להם ציצית' וכתיב התם 'ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת'. ונקטו חז"ל שגדר חובת ציצית בפרשה זו הוא 'פתיל'.

ובפרשת כי תצא כתיב - 'גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה'. (דברים כב,יב)

והנה אלמלא קביעת חכמים היה מקום לומר שאין כאן שני פרשיות של אותה המצוה אלא על שתי מצוות נבדלות דיברה תורה, וממילא מתחייב לשים על כנף הבגד שתי

אגודות של ציצית, אחת של חוטים – 'פתילים', מצד המצווה שבפרשת שלח, והשנית מצד הפרשה בכי תצא, ושבה יהיו רק 'גדילים', ולא יעכבו זה את זה.

אולם חז"ל קבעו ששני פרשיות אלו הם מצוה אחת, אלא שנחלקו אמוראים כיצד מתאחדים שניהם, כדאיתא בגמרא (מנחות לט:) – רבה בר בר חנה סבר כתיב גדיל וכתוב פתיל או גדיל או פתיל, ורב סבר לעולם פתיל בעינן וההיא גדילים למניינא הוא דאתא... אלא עשה גדיל ופותליהו מתוכו.

מבואר בזה שפרשיות אלו של פתיל וגדיל קים להו לחז"ל שמתאחדים למצווה אחת, ועל כן עליהם להתקיים כמצוה אחת. אלא שנחלקו באופן קיומם, דרב סבירא ליה דבעינן שתהא אגודת הציצית מורכבת דווקא משני החלקים, כלומר שיהא בה גם 'פתיל' וגם 'גדיל', ורק כך הוי צורת ציצית נכונה, מכיון שהם מצווה אחת, ומה שכתבה התורה בפרשה זו 'פתיל' ובפרשה זו 'גדיל', כוונתה שיהיו שניהם באגודת הציצית.

אולם רבה בר בר חנה סובר דמזה שכתבה תורה בפרשה אחת 'פתיל' ובפרשה השניה 'גדיל', יש לנו ללמוד שמצוה זו אפשר לקיימה באחד משני האופנים האלו, ולכן סבירא ליה שלקיום מצוות ציצית די בפתיל לבד או בגדיל לבד, וכשעושה אגודה אחת של ציצית שכולה פתיל או כולה גדיל, מתקיימת בזה כל המצווה. [ועיין שם בשיטה מקובצת על גליון הגמרא אות יז שביארו כן בדעת רבה בר בר חנה].

[ומסתבר שגם לרבב"ח מה שיוצא ידי"ח בכולו פתיל או כולו גדיל, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה גם לדידיה ראוי שתהא אגודת הציצית מורכבת מפתיל וגדיל. וכן משמעות פשוטות לשון הגמרא עיי"ש].

שני מקראות במצוות הרגל

בדומה למה שהעלינו בסברת המחלוקת בציצית, אם בעינן דווקא פתיל וגדיל באגודת הציצית, או שסגי באחד מהם. מצאנו גם בצורת חגיגת המועדים, דאיתא בגמרא – 'תניא רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב, אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש, ואמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר 'עצרת לה' אלוקיך', וכתוב אחד אומר 'עצרת תהיה לכם', רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם' (פסחים סח:).

ונראה בביאור מחלוקתם בדומה להאמור לעיל, שמכיון שיש בצורת עשיית החג שני אופנים הן ע"י 'לה' והן ע"י 'לכם', ומתקיימת מצוות חגיגת החג בשניהם, אזי סובר רבי יהושע דבעינן שיחגגו דווקא בשני האופנים, ועל כן בעינן 'חציו לה' וחציו לכם' [כלומר מקצת לה' ומקצת לכם], אבל רבי אליעזר סובר דמכיון שבדברים אלו משיגים את עניין החג, סגי באחד מהם כדי לצאת ידי מצוות החג.

[אמנם מסתבר שמודה רבי אליעזר שצורת החג לכתחילה היא בשתיים יחד, אלא דס"ל שבדיעבד סגי גם באחד מהם, וכמו שביארנו במצוות הציצית. (ועיין שפת אמת ביצה טו. שדן בזה.)]

שני פרשיות בספירת העומר

אופן נוסף מצינו בעשייה אחת מתוך מיזוג של שני פרשיות, במצוות 'ספירת העומר'. וכדאיתא בגמרא 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי' (מנחות טו.). ובמסכת חגיגה מבואר ששני המניינים נלמדים משני פרשיות נפרדות, כדאיתא התם - אמר אביי מצוה למימני יומי דכתיב 'תספרו חמישים יום', ומצוה למימני שבועי דכתיב 'שבעה שבועות תספר לך' (חגיגה יז:). [ועיין ב'העמק שאלה' להנצי"ב (שאילתא קז)].

ועיין מה שביארנו בזה בארוכה בספר 'בן מלך' - ספירת העומר וחג השבועות' (שער א מאמר א) שבפרשת אמור שתוכן הספירה מתייחס ליום הקרבת העומר שבתחילתה וליום הקרבת שתי הלחם שבסופה, על כן הספירה היא בימים, אבל בפרשת ראה שתוכן הספירה מתייחס לחג על תקופת הקציר, תקופה זו נספרת בשבועות.

אולם לגבי הקיום בפועל אנו משלבים את שני הספירות, ומונים הן את היום והן את השבוע באמירה אחת.

והנה דעת רבינו ירוחם שהם שני מצוות נפרדות, עד שכתב לתמוה - למה אין מברכין שני ברכות אחת לימים ואחת לשבועות שהרי שני מצוות הן, והן כתפילין של ראש ושל יד דאמרינן שתי ברכות אפילו לא שח, ועוד איך אנו סומכין 'היום י"ד יום שהם שני שבועות', ו'היום כ"א יום שהם שלשה שבועות' והיה לנו לומר היום י"ד יום, והיום שני שבועות (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ד דף מד טור ג).

ועיין ב'אור שמח' (הלכות תמידין ומוספין - פרק ז - הלכה כב) שמביא דברי אגרות הרמ"ה - דמניין השבועות הוא מן התורה דוקא בזמן שבית המקדש קיים וכו', אבל מנין הימים הוא מן התורה תמיד אף בזמן הזה ועל זה אמרו, 'אמימר מני יומי ולא מני שבוע וכו'', ואם תשאל מדוע, על זה אומר גזירת מלך הוא ובסוד אלוקי מי יבוא. עיי"ש. [וכעין זה כתב ב'שפת אמת' (מנחות שם) עיי"ש].

הרי נקטו להדיא ששני הפרשיות של מימני יומי שבפרשת אמור, ומימני שבועי שבפרשת ראה הם שני מצוות נפרדות בעצם דינם, ובזמן הזה מתקיים רק מימני יומי^ט.

אולם דעת הרמב"ם בספר המצוות שהם מצוה אחת, ומוכיח זאת ממה שתיקנו ברכה אחת לשניהם, ומשום כך שני הספירות מתאחדים לספירה אחת, דוגמת מצוות ציצית

ט. ובספר 'בן מלך' - ספירת העומר וחג השבועות' ביארנו על פי זה דברי הגמרא (מנחות טו:) 'אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא', עיין שם.

שיש בה שני חלקים שנאמרו בשני פרשיות, ואיחדום חז"ל באופן הקיום כפתיל וגדיל כאחת, כאמור לעיל.

שלשה סוגים של פרשיות שחזרו ונשנו

ולפי מה שביארנו נמצא, שישנם שלשה סוגי מצוות שפרשיותיהם חזרו ונשנו, וגדריהם שונים זה מזה.

סוג א' הוא מצווה אחת המתחייבת משום כמה טעמים, וכגון מצוות שבת וכדומה.

הסוג הב' היינו שני מצוות נפרדות שמתקיימים בקיום אחד. וכגון מה שמצינו באיל של יום הכיפורים.

והסוג הג' הוא מצוות המורכבות מכמה חלקים וכל חלק נכתב בפרשה כשלעצמה, והקיום הוא באופן מאוחד של כל הפרשיות ביחד, וכגון תפילין ומזוזה.

ובעז"ה נבאר כל פרשה במקומה.

ענף ג - לצאת ידי חובת המצוה בקיום דיני פרשה אחת

והנה בכל הני מצוות שנאמרו בהם כמה פרשיות, אם אתרחיש שאינו יכול לקיים את המצוה עם כל ההלכות שנתחדשו בכל הפרשיות, אולם יש לו אפשרות לקיים את המצווה באופן שיתקיים רק הלכותיה שנאמרו באחת הפרשיות, יש לעיין האם יש מקום לקיים אותה בדיעבד באופן המחוסר שבזה יתקיים לכל הפחות פרשה אחת. ומצינו בכמה מצוות שדנו הפוסקים בזה. וכדלהלן.

לצאת ידי חובת פרשה אחת במצוות אכילת מצה

מצוות אכילת מצה בליל ראשון של פסח שנאמרה בפרשת בא 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), וחזרה ונשנית בפרשת ראה - 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני' (דברים טז, ג), ושם נתחדשה הלכה של 'לחם עוני'. וההלכה היא שצריך לקיים מצוה זו על ידי 'לחם עוני' ואין יוצא ידי חובתו במצה עשירה כדאיתא בגמרא (פסחים לו.).

והנה נחלקו הפוסקים בדין זה של 'לחם עוני' היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני, האם יאכל מצה עשירה ויקיים בזה מצוות מצה לכל הפחות.

ודעת המהר"ל (גבורות ה' פרק מח) - 'דכיון דכתיב מצות, ומצה עשירה מצה היא שהרי כל המנחות באות מצה והיו נלושות בשמן ואם כן יקיים מצוות מצה לכל הפחות'. וכן הוא דעת החתם סופר שהביא בשם מפרשי התורה שטעם לחם עוני הוא זכר לעניות ושיעבוד וטעם מצה הוא זכר לגאולה וחירות, וכתב - 'ונפקא מינה לדינא מי שאין לו אלא מצה עשירה יאכלנו ויקיים מצוות מצה הגם שאין מקיים מצות לחם עוני' (תורת משה' סוף פרשת ראה).

אולם במגן אברהם (סימן תעא סק"ה) האריך לחלוק על זה ונקט שאינו יוצא ידי חובתו במצה עשירה אפילו בשעת הדחק עיי"ש. ועיין בפרי מגדים (אשל אברהם שם) שחש לדעת מהר"ל וכתב 'דמי שאין לו בליל פסח כי אם מצה עשירה יאכל ולא יברך אכילת מצה דספק הוא, וגם יש לומר דנהי דלא מקיים לחם עוני מכל מקום מקיים מצוות אכילת מצה'.

ויש לבאר בסברת פלוגתתם שדעת המהר"ל שדין לחם עוני בא כהוספה על עיקר המצוה של אכילת מצה, ודין זה שניתוסף בפרשת ראה אינו מעכב בקיום עיקר מצוות 'בערב תאכלו מצות' האמורה בפרשת בא, שמצוה זו שפיר מתקיימת גם במצה עשירה, ודעת המגן אברהם, שדין לחם עוני אינו הוספה אלא שקבעה כאן תורה את צורת המצה שהיא לחם עוני ולא מצה עשירה, ושפיר אנו למדין מכאן גם לענין מצוות 'בערב תאכלו מצות' האמורה בפרשת בא, שאופן קיומה הוא רק בלחם עוני ולא במצה עשירה.

שני מקראות במצוות סוכה

וכעין זה מצינו מהגאון בעל 'כלי חמדה' שכתב לגבי מצוות סוכה שיש בה שני מקראות - 'לולי דמסתפינא הייתי אומר כיון דכתיב בתוה"ק תרי קראי חד קרא 'חג הסוכות תעשה לך' וחד קרא 'חג הסוכות שבעת ימים לה' דמזה ילפינן דעצי סוכה אסורין, מעתה יש לומר דהרשב"א ז"ל מודה דמצוות סוכה הנאמר בקרא ד'חג הסוכות שבעת ימים לה' אינו מקיים בסוכות גנב"ך, אמנם הקרא ד'חג הסוכות תעשה לך' מקיים גם בכל סוכה כיון שיוצא מדירת קבע ודר בסוכות עראי מקיים המצוה דחג הסוכות תעשה לך' (כלי חמדה על המועדים ח"א סימן צה).

קיום מצוות הדלקת הנרות בלי מנורה

ועיין בספר 'בן מלך' - המצוות התמידיות שבמקדש' (סימן ה פרק א אות ד) מה שביארנו בעניין הפרשיות שבמצוות הדלקת נרות המקדש, שבמצוות הדלקת הנרות האמורה בפרשת תצוה לא הזכיר הכתוב את המנורה, ומשמע שמצד גדר מצוות הדלקת הנרות המבוארת בפרשה זו לא בעינן מנורה דווקא.

ולפי זה יש לעיין בגוונא שאין מנורה, ואי אפשר לקיים מצוות הדלקת הנרות שבתרומה ושבאמור, האם אכתי צריך לקיים המצוה שבתצוה, שאינה על המנורה דווקא, ולהעלות נר באהל מועד. והבאנו מה שכתב בזה ב'עמק הנצי"ב' על הספרי (ריש בהעלותך) - 'והייתי רוצה לומר דכיון דלא כתיב תמיד בעשיית המנורה כמו בשולחן אלא בפרשת תצוה כתיב

י. ועיין עוד בפרמ"ג (סימן תרל"ט אשל אברהם ס"ק ט"ו) שכתב שאין יוצאים ידי חובת אכילת כזית פת בלילה הראשון של סוכות בלחם הנילוש במי פירות, כשם שבמצוה אינו יוצא ידי חובה במצה עשירה דלמדין זה מזה בגזירה שוה ט"ו ט"ו (וע"ע בפרי מגדים משבצות זהב ס"ס תרמ"ג). הרי דנקט שדין 'לחם עוני' הוא דין נפרד מדין מצוה, עד שאפילו בחמץ יכול להתקיים דין 'לחם עוני', וזה מחודש מאד, כי בפשטות לחם עוני היינו רק בקשר למצה.

להעלות נר תמיד, יש לומר דאם נטמאה המנורה יכול להדליק ולהעלות נר באיזה נר כדי לקיים להעלות נר בהיכל'. עיי"ש.

קיום מצוות לחם הפנים בלא לבונה

ועיין עוד שם בספר בן מלך (סימן ד פרק א אות יב), שהבאנו דברי הגאון הרוגוצ'ובי (צפנת פענח מהדו"ת דף יז ובפירושו על התורה בפרשת תרומה שמות כח, ל) 'שבלחם הפנים היו בו שני גדרים, החיוב שיהיה לחם הפנים מונח תמיד בבית המקדש, ועוד שיהיו מקטירין בכל שבת הבזיכי לבונה ומסלקים הישנה ומניחים חדשה'. וכתב שם, דמצד מצוות 'לפני תמיד' שבפרשת תרומה, המצוה היא רק שיהיה על השולחן לא בגדר הקטרה, הרי שמצד פרשה זו לא בעינן לבונה כלל דכאן לא נאמר לבונה, וכן כתב במהדו"ת (דף עד) לענין לחם הפנים שהיה במדבר במסעות ד'נראה דהיה בלא לבונה', ומשום דנקט שהלבונה באה רק מצד המצוה שבפרשת אמור - שהלחם בא כעבודה לפני ה' וכקרבן מנחה - להיות מוקטר על המזבח 'ללחם לאזכרה' וכקומץ בשאר מנחות. [ומציין למשנה דזבחים דף כז. 'הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה', וכפי הנראה כוונתו דהא דהבזיכין מעכבין את הסדרים זהו רק לענין המצוה שבפרשת 'אמור', אבל לענין המצוה שבפרשת 'תרומה' לא בעינן לבונה].

שני פרשיות במצוות מילה

עיין בחידושי רבינו חיים הלוי (הלכות מילה) שכתב לבאר בדעת הרמב"ם, שיליד בית שלא טבלה אמו עד שנולד, נימול לשמונה, אך אינו דוחה שבת.

ומבאר הגר"ח דמצוות מילה ביום השמיני תרתי אית בהו, גם מצד הפסוק שבפרשת לך וגם מצד הפסוק בפרשת תזריע. ובכהאי גוונא שלא טבלה אמו אף שנתמעט מגדר המצוה שבפרשת תזריע, מ"מ לא נפקע ממנו גדר המצוה של 'בן שמונת ימים' דכתיב בפרשת לך-לך. וכשם שלבני קטורה דין מילה הוא מצד פרשת לך-לך, הכי נמי קיים דין מילה זה גם לישראל, אף באופן שנתמעט מדין הפרשה האמור בתזריע, כגון בכה"ג שלא טבלה אמו.

ועיין שם שמבאר שנחלקו בזה האמוראים בסוגיא (שבת קלה). אם אחר שניתנה תורה ונתחדשה ההלכה שמילת שמיני נאמר רק באופן שאמו טמאה לידה, אי קאי מיעוט זה גם על החיוב שבא מצד הפרשה הראשונה. ואיכא התם למ"ד 'דורות הראשונים יוכיחו', דס"ל שהמיעוט בתזריע ממעט רק דין 'ביום השמיני' שנאמר שם, אבל עדיין חל מצוות 'בן שמונת ימים' של פרשת לך-לך, אלא שמצוה זו אינה דוחה את השבת. ומשום הכי לא תליא זה בזה. עיי"ש.

ענף ד - פרשה שנאמרה ונשנית בסיפורי התורה

פרשה שנשנית - גם בסיפורי התורה

והנה מצינו בזה דבר יותר מחודש, שלא רק בפרשיות של מצוות והלכות ישנם כפילות פרשיות, אלא גם בסיפורי התורה מצינו בכמה מקומות שהתורה מספרת את אותם העובדות כמה פעמים, ובכל אחד מהם באופן שונה. וגם בזה יסוד הדברים דומה, שבאותם העובדות היו כמה משמעויות ופנים שונים, והתורה מספרת את הדברים בכל מקום מצד הפן המסויים שאותה פרשה באה לתאר.

וכמו כן גם בפרשיות הנשנות של סיפורי התורה, כל סיפור כשלעצמו מתעלם מכך שהסיפור מופיע במקום אחר במהלך נוסף, וכמו שנתבאר בעניין המצוות.

שני פרשיות בבריאת אדם הראשון

ונציין בזה שני דוגמאות בולטות, האחת בתחילת התורה בסיפור בריאת אדם הראשון, שתחילה מופיע בסדר ששת ימי הבריאה - ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ. ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם. (בראשית א, כו-כז).

בפסוקים אלו שבתוך סיפור הבריאה של היום השישי מששת ימי בראשית, מתואר בריאת האדם באופן נשגב ונעלה, בו נברא האדם בצלם ובדמות אלוקים, והוא יהא כובש ורודה ומושל בכל הברואים. האדם מתואר כמלך הבריאה, שבתחילה ברא האלוקים את כל חלקי הבריאה וכל הברואים הממלאים אותה, ואחר כך נברא האדם הנכבד, אשר עבורו הוכן הכל, והוא יכבוש את העולם ותהיה לו לנחלה, והוא ישלוט וירדה בדגת הים ובעוף ובבהמה ובכל הארץ.

אולם בצד פרשה זו, מופיעה אחריה פרשה נוספת בה מתואר בריאת האדם באופן שונה, פרשת 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', ובפרשה זו ישנם הבדלים מהותיים בכל הגישה ותיאור השתלשלות העניין, עד שמתקבל מבט שונה לגמרי על בריאת האדם - אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה (ב,ד-ז).

בפרשה זו אין נזכר שהאדם נברא ב'צלם ובדמות אלוקים', אלא - 'וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה'. גם תכלית בריאתו המצויינת בפרשה זו הינה שונה בתכלית מהמתואר בפרשה הראשונה, כאן תפקידו של האדם הוא להיות משמש עבור העולם. שמאחר שבבריאת ארץ ושמים היה חסר שלמות, שלא היה בהם שיח ולא צמח עשב

משום שאין אדם שיעבוד את האדמה, על כן יצר האלוקים את האדם אשר הוא יעבוד את האדמה וישלים את חסרונותיה. וגם כאשר נטע האלוקים גן בעדן מקדם והניח שם האדם, היה זה במטרה בכדי 'לעבדה ולשמרה'.

והנה הרי אי אפשר לומר שמדובר בשני עובדות, שהרי לא נברא אלא אדם אחד, ובכל זאת חוזרת התורה ומתארת את בריאתו בשני פרשיות, באופן שונה ובסגנון שונה לחלוטין, והיינו משום שיש במציאותו ובמהותו של האדם כמה מבטים ופנים, והוא מורכב משניהם, וכל פרשה עוסקת בפן המיוחד שלה בפני עצמה, בלי לציין שישנו פן נוסף.

כלומר שיש בבריאת האדם גישה כפולה, ולכן אותו אדם עצמו ובריאתו מופיעים בשני אופנים שונים, כלומר שהקב"ה ברא את האדם בשני מבטים שונים, האדם יש לו שני פנים ושניהם אמת, ובכל פרשה מתואר פן אחד של בריאתו. ועיין במאמרי פרשת בראשית מאמר ז שם נתבאר בהרחבה.

שלשה פרשיות ביום הקמת המשכן

עוד דוגמא נוספת הם הפרשיות העוסקות בהקמת המשכן. סיפור זה חוזר ונשנה בשלושת החומשים שמות, ויקרא, במדבר, ובכל אחד מהם מסופר חלק שונה, מתוך שהכתוב מתעלם לגמרי מהפרשיות האחרות.

בחומש שמות בפרשת פקודי - ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן. ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו. וגו'... ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן. ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן (שמות מ, יז-לה).

אותו היום עצמו (לפי דעת רוב הדעות בחז"ל והמפרשים) מתואר בחומש ויקרא בפרשת שמיני מזווית שונה לגמרי - ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל. ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימם והקרב לפני ה' וגו'. כי היום ה' נראה אליכם... ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם (ויקרא ט, א-כד).

בחומש במדבר בפרשת נשא מסופר שוב על חנוכת המזבח מתוך זווית שונה - ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם. ויקריבו נשיאי ישראל ראשי בית אבותם הם נשיאי המטות הם העומדים על הפקודים... ויקריבו הנשיאים את חנוכת המזבח ביום המשח אותו ויקריבו הנשיאים את קרבנם לפני המזבח... ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר אליו (במדבר ז, א-פט).

ויבואר להלן במאמר ד' האור הגנוז בחמשת הספרים', שבכל פרשה עוסקת התורה בפן נוסף שישנו במצוות בנין המשכן והמקדש, כלומר שיש במצוה זו שלשה עניינים ומטרות, וכל אחד מהם מבואר בפרשה מיוחדת ובמקום המתאים לעניינו.

כמו כן גם הפרשיות העוסקות ביציאת מצרים, מוארות באור חדש לאור יסוד מרכזי זה, שמצינו בדיבורו של ה' עם משה להוציא את ישראל ממצרים, כמה וכמה פנים ושרשים, בסגנונות שונים אשר נראים לכאורה כפולים ומנוגדים זה לזה.

אכן גם בזה קיים היסוד האמור, שכל אחד ממטרות היציאה עומד כשלעצמו כסיבה וטעם שעבורו על משה ללכת אל פרעה ולעשות את כל המופתים במטרה להוציאם ממצרים. ולכן נאמרו בזה למשה ארבעה ציוויים בארבע פרשיות, דהיינו שיש ארבעה פנים וסיבות שונות זו מזו בדבר זה. ויבואר בעז"ה במקומו בהרחבה".

יא. וכמו כן ביארנו בפרשיות התוכחה שבתורה שחזרו ונשנו, שאין כוונת התורה בכך רק כדי לחזור ולהזהיר פעם נוספת. אלא יש בכל פרשה, תוכחה מסוג אחר, וכל פרשה של תוכחה, באה ללמדינו דבר נוסף ועניין מחודש. ומשום כך כתובה כל פרשה של תוכחה, בסגנון אחר ובביטויים שונים. שכן כל פרשה עוסקת בסוג אחר ובמדריגה אחרת של חטאים, ועל כל סוג של חטא באה התוכחה באופן אחר, מידה כנגד מידה. ובכל פרשה יש דגש על סוג ואופן חדש של עונש, שהוא יחודי לפרשה זו, והוא עיקר העונש של תוכחה זו. ונתבאר בארוכה בספר 'בן מלך בין המצרים - גלות וגאולה' (שער א מאמר ו).

מאמר ד

האור הגנוז בחמשת הספרים

ענף א - חמשת החומשים - גדרי חיוב מחודשים בחובת המצוות

"מיוסדים על אדני פז - א"ר אלעזר הקפר העמוד הזה יש לו כותרת למעלן ובסיס למטן, אמר רבי שמואל בר גדא פרשיות שבתורה יש להן כותרת למעלן ובסיס למטן וסמוכות לפניהם ולאחריהם... לכך נאמר שוקיו עמודי שש מיוסדים על אדני פז" (פירש"י על שה"ש ה, טז. עפ"י תנחומא ריש פרשת בהר).

דברי חז"ל הקדושים אלו, כי 'פרשיות שבתורה יש להן כותרת למעלן ובסיס למטן וסמוכות לפניהם ולאחריהם' כלומר כי יש סדר פנימי ומבריח מקצה אל קצה לפרשיות התורה, כאשר תוכנן וסדרן מקושרים אהדדי קשר אמיץ וחזק, דיברות קודש אלו, המה נר לרגלינו, בבואנו לדון בפרשיות התורה ומצוותיהן, מתוך שנבקש את ה'כותרת' ה'בסיס' וה'סמוכות' נוכל להסביר לעצמנו כמה וכמה נקודות יסודיות ועיקריות בעניינים אלה, העומדים ברום עולמה של תורתנו הקדושה.

המצוות וחלוקתן בפרשיות התורה

במאמר הנוכחי יתבארו בסייעתא דשמיא שלש שאלות מרכזיות, אשר מהם יתד ומהם פינה להבנת הרבה עניינים סתומים ובלתי מובנים לכאורה בסדר פרשיותיה של תורה.

א. השאלה הראשונה הראויה להישאל היא, מדוע מחולקת התורה הקדושה לחמשה ספרים, מהי משמעות חלוקה זו לספרים נפרדים, ומהו צביונו המיוחד של כל ספר וספר בפני עצמו. ואמנם כבר עסקו המפרשים בזה, אולם בעז"ה נסביר את הדברים ע"פ סגנונו אנו.

ב. שאלה שניה הנשאלת בזה היא, מדוע תרי"ג המצוות שבתורה מפוזרות על פני חמשת החומשים, ולא באו כולן יחדיו במקום אחד. ושאלה זו כפולה היא, ראשית, מאיזה טעם נחלקו תרי"ג המצוות לחלקים חלקים, כאשר בכל חומש נכתבו רק חלק מהם. וגם יש לדעת לפי מה נבחרה מקומה של כל מצוה ומצוה דווקא באותו חומש שבו נכתבה.

ג. שאלה שלישית היא, מהו ההסבר לכך כי כמה וכמה ממצוות התורה וענייניה מופיעות כמה פעמים בכמה מחמשת החומשים, ומדוע כל פעם בסגנון שונה. וכן פרטי הלכותיהן של אותן המצוות נאמרו חלקם בפרשה אחת, וחלק מן ההלכות במקום אחר.

דוגמא בולטת המעוררת תמיהה ופליאה, הוא דין הורג נפש שחזר ונשנה בחמשת החומשים כולם, ובכל מקום ומקום בלשון שונה ובסגנון מיוחד. בספר בראשית (ט, ו): 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', בספר שמות (כא, יב): 'מכה איש ומת מות יומת', בספר ויקרא (כד, יז): 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת', בספר במדבר (לה, טז) 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', בספר דברים (יט, יא): 'וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת... לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך'.

ותמהים אנחנו מדוע חזרה התורה על אותה הפרשה בכל חמשת הספרים. והמעייין בהתבוננות עומד ומשתאה גם על ההבדלים הלשוניים הבולטים מאוד בספר בראשית מוגדרת עוולת ההורג 'שופך דם האדם', ובספר שמות 'מכה איש', בספר ויקרא 'כי יכה כל נפש אדם', [בספר במדבר בלבד הוגדר תוארו של ההורג 'רוצח'] ובספר דברים 'ולא ישפך דם נקי' - תוארו של הנרצח-הנהרג משתנה מחומש אל חומש: אדם, איש, נפש, דם נקי. ומשתאים אנו לדעת מה באה התורה ללמדנו בזה.

תורה שניתנה בחמשה קולות

והנה במאמר הקודם נתבאר באר היטב העניין של 'פרשה שנאמרה ונשנית', דהיינו שבמצוה המופיעה בכמה מקומות, כל פרשה באה ללמד גדר חיוב נוסף במצוה, והיא מופיעה בכל מקום עם הסגנון המתאים לגדר זה וההלכות הנובעות ממנו.

אולם בכדי לבאר את כפילות הפרשיות המופיעים בספרים שונים, עלינו להקדים עוד כמה הקדמות בסיסיות וראשוניות, אשר על פיהם יבואר העניין כולו באר היטב.

ראשונה, עלינו להניח כיסוד מוסד, כי הטעם שהתורה נתחלקה לחמשה חומשים נפרדים, הוא משום שכל חומש וחומש יש בו תוכן וצביון מיוחד המפריד ומייחד אותו מיתר החומשים, וכדלהלן:

ספר בראשית - הוא 'ספר הראשית וההתחלה' - יסוד העולם ויסוד עם ישראל - השתלשלות הדברים מני אז ראשית הבריא, עד ראשית התהוותו של בית ישראל, דהיינו מעשה בראשית והמאורעות שקבעו את סדרי העולם, תולדות האבות הקדושים וי"ב שבטי י-ה. וגם המצוות ומקצת האזהרות שנכללו בספר הזה, נובעות מצד שורש הבריא ותכליתה, או שקשורות לתולדות האבות.

ספר שמות - הוא 'ספר בניין עם ישראל' - היינו סדר הדברים של התהוות ישראל לעם ואומה מיוחדת לעצמה, להיות עם ה' ונחלתו כפי שנתבארו בו כל ענייני הקשר שבין עם ישראל והקב"ה. ומאחר שהוא נעשה 'עם' - הושמו לפניו חוקים ומשפטים המיוחדים לעם ה'.

ספר ויקרא - הוא 'ספר המקדש והקודש' - העוסק במה שנתחייבנו מחמת קדושת ה' ית"ש ומקדשו שבתוכנו, ונתבארו בו עבודת הקרבנות במקדש וההנהגה המתחייבת מצד קדושת המקדש, וכן עבודת הכהנים משרתי ה' וקדושתם. וגם ענייני קדושת עם ישראל אשר נתחייבו מחמת קדושת השי"ת השוכן בתוכם, וההנהגות המתחייבות משום שאנחנו עבדיו ומשרתיו. ועל זה נוספו גם ענייני קדושת הזמנים וקדושת הארץ והלכותיהן, שכל אלו נובעים מקדושת ה'.

ספר במדבר - יש להגדירו כ'ספר מלכות ה' בישראל', בו מתגלה הבורא ית"ש כ'מלך ישראל', אשר ישראל הם עם צבאיו, ודבר זה התבטא בסדר מחנה ישראל החונים לדגליהם סביב המשכן, בחינת מלך בגדוד. והוא יתברך הולך לפנייהם להנהיגם ולהנחותם כמלך המנהיג את עמו. וכך גם המצוות אשר נצטוו בספר במדבר, יסודם מצד חיובי העם כלפי המלך, וכאשר יבואר.

ספר דברים - הוא הספר שנאמר לקראת זאת שה' מכניסנו לארצו נוה קדשו, שבכך מתגלה בוראנו ית"ש כאביה של האומה, אשר המה בנים לו², כנאמר - 'בנים אתם לה' אלקיכם' (דברים יד-א). ונתחדשו בו מצוות המתחייבים כתוצאה מיחס זה שאנו בניו אשר הביאנו לשבת במעון קדשו. ומשנתחדש במהותם של ישראל שהם 'בנים' למקום, בחינת משפחה היושבים יחדיו בארץ, ממילא הם חשובים כ'אחים', ומפני כן נתוספו בספר זה גם חיובי 'אחזה' בין איש ישראל לרעהו. ועוד יבוארו הדברים בפרטות להלן.

ומתיישב בזה היטב שאלתנו הראשונה בטעם הדבר מדוע נתחלקה התורה בחמשה ספרים, שעל פי הדברים האמורים, הטעם הוא משום שכל אחד מהם עוסק בעניין בפני עצמו, דהיינו תוכן מיוחד ומסוים, ולכן באו בכל חומש, העניינים המיוחדים הקשורים לספר זה דווקא.

על פי יסודות אלו שהנחנו בדברינו, אשר יש בכל אחד מהחומשים תוכן מיוחד, נוסיף לבאר דמצד תוכנו המיוחד שבכל חומש וחומש נובע גדר מחודש וסיבה נוספת בחובתנו לעבוד את השי"ת וללכת בדרכיו - חמש מיני יחס בקירבתנו ובעמידתנו לפני השי"ת - אשר הוא 'בורא העולם ומנהיגו' (בראשית), 'אלוקי ישראל' (ספר שמות), 'קדושתו יתברך

יב. כלומר שביציאת מצרים מעבדות לחירות נעשינו לעבדים לו יתברך, כדכתיב עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים (ויקרא כה, מב) וכאשר באנו לשבת בארצו ונחלתו, נעשינו בנים למקום.

השוכן בתוכנו' (ויקרא), 'מלך ישראל' (במדבר), 'אבינו - שאנו בניו היושבים בארצו' (ספר דברים).

ובדרך זו נבוא ליישב באופן נפלא שאלתנו השנית, מהו הטעם לפיזור תרי"ג המצוות שבתורה על פני חמשת החומשים, ולפי מה נקבע מקומם של מצוות אלו דווקא בחומש המסוים שנכתבו בו. והנה לאור מה שנתבאר דכמה יסודות ישנם בעצם חובתנו לעבדו יתברך וללכת בדרכיו, נבוא לבאר בזה דמצד כל אחד מן היסודות הללו נתחייבנו ונצטוונו בעוד חטיבה ממצוות התורה, הנובעות ממנו. ואכן משום כך נתחלקו תרי"ג המצוות לחלקים חלקים, מכיון שיש מן המצוות אשר גדר ויסוד חיובם נובע מצד שהוא ית"ש 'כורא העולם ומנהיגו' ויש מצוות אשר סיבת חובתם הוא מצד היות ה' 'אלוקי ישראל' וכו'. וכל מצוה בהתאם לעניינה וטעמה קנתה מקומה באחד מחמשת החומשים, אשר עניינו ותוכנו תואמים ועולים בקנה אחד עם הגדר והטעם המיוחד של מצוה זו, ולכן נכתב דווקא במסגרתו של ספר זה ותוכנו.

שכן בתורה לא נתבארו רק דרכי קיום המצוות והלכותיהן בפועל, שאין התורה כספרי פסקי הלכות, כמו רמב"ם ושולחן ערוך, שלא באו אלא לקבוע דרך הקיום והמעשה אשר יעשון. אבל התורה ניתנה באופן שהקב"ה מלמד את עמו ישראל גם את מהותה וגדרה של כל מצוה עם תוכנה ועניינה, וגם נכתב ונרמז בתורה הטעם והכוונה של כל פרטי המצוה. ואף גדרי ההלכות שקבעו חז"ל במצוות, נקבעו מתוך סברתם בגדר ומהות המצוה ורעיונה, שעמדו על זה על ידי הבחנת עומק הפנימיות הטמון בלשון התורה ורמיזותיה.

ויש שאנו למדים עניינים אלו מתוך הלשון והסגנון בו נאמרה המצוה, ויש שאנו עומדים על כך מתוך הצורה והאופן בו נתפרשה מצוה או הלכה זו, אם היא מפורשת או בדרך דרש. וכן ניתן ללמוד זאת מתוך המקום שבו נכתבה, ומהסמיכות לפרשיות הקרובות לה. ובראש וראשונה ניתן לנו להשכיל להבין יסוד מוצא כל מצוה, מן החומש המסוים בו נקבע המקום לכתיבתה, שהוא יסוד שורשי חיובה.

ובמדרש איתא - 'ויאמר אלקים יהי אור וגו' - אמר רבי סימון חמש פעמים כתיב כאן 'אורה', כנגד חמשה חומשי תורה' (בר"ר ג, ה, וע"ע שם). ומה מאוד תואמים הדברים למתבאר בדברינו דחמשה חומשי תורה חמשה 'אורות' הן, שכל אחד מהם הוא סוג אור מיוחד העוסק בעניין מסוים לעצמו.

ומעתה נבוא לדון גם בשאלתנו השלישית, מדוע יש כמה וכמה ממצוות התורה וענייניה שנאמרו וחזרו ונשנו בכמה מחמשת הספרים, ומדוע בכל מקום נכתב בסגנון שונה. ואשר נראה בביאור הדבר, כי היות ומצוותיה וכלל ענייניה של תורה, אין קץ לטעמיהן ולביאוריהן, ויש ומצווה אחת היא בעלת כמה גוונים ופנים, ונובעת מצד שני דברים המחייבים אותה.

סוגי היחס בין הקב"ה לישראל

ועל פי זה נראה דזהו סוד העניין מדוע ישנם מצוות שנכפלו בכמה ספרים מחמשת החומשים, דהיינו משום שכל מצוה מאלו היא בעלת כמה גוונים וצורות. וכיון שנתבאר דכל אחד מחמשת הספרים, עניינו, צורה מיוחדת של התגלותו יתברך עלינו מתוך קשר ויחס מיוחד בין הקב"ה וישראל, כאשר כל אחד מהם מחייב מצוות השייכים דווקא לצורה זו, על כן בכל כי האי גוונא דמצוה אחת עולה לכמה עניינים וטעמים, קנתה מצוה זו מקומה בכמה ספרים מחמשת החומשים, אשר ענינם ותוכנם תואמים ועולים בקנה אחד עם גווניה וטעמיה של מצוה זו, כיון שכל פן וגדר במצוה צריך להקבע בספר העוסק בגוון המסויים השייך לו.

וזהו ההסבר לכך, אשר גם סגנון הדברים באותה המצוה משתנה בכל ספר וספר, מפני דלשון התורה נכתב לפי טעמה וגדרה של מצוה זו, כפי שהוא מתאים למהותה ועניינה. והיא גם הסיבה למה שנתחדשו בכל ספר פרטי דינים שונים בהלכותיה של אותה המצוה, משום שהלכות אלו מתחייבות מצד הפן הנוסף והגדר המחדש שבמצוה זו, כפי שהיא מופיעה בכל חומש וחומש. ובהמשך דברינו יוסבר הדבר היטב בעז"ה.

טרם נבוא לדון בפרטות במצוות שונות שחזרו ונשנו בכמה ספרים, ולהמחיש דברינו בדוגמאות, עלינו להרחיב מעט בהגדרת החמשה ספרים והקווים הכלליים המייחדים אותם:

ספר בראשית, הוא 'ספר הבריאה והאבות'. באשר כולו מרישא עד גמירא עוסק בסדר בריאת העולם, ובדברי ימיה בראשיתה. ובו נכתבו המאורעות שאירעו אשר בגינם נשתנו סדרי עולם (כגון חטא עץ-הדעת והמבול), והשתלשלות הדברים עדי 'יצב גבולות עמים', וכן הנהגתו והשגחתו יתברך על מעשי בני אדם כמו דור הפלגה והפיכת סדום. וכמו כן יסופר בו מעשי האבות הקדושים והברית שכרת עמהם הקב"ה, וכל תולדותיהם וענייניהם, עד לידתם של שבטי י-ה ושבעים נפש משפחת יעקב, שהם השורש והראשית להתהוותה של אומת ישראל.

ובספר זה נצטוו במצוות אשר שורש חיובם נובע מצד היות ה' בורא העולם ומנהיגו. דהיינו פרו ורבו, שהוא משום תכלית ומילוי יעוד בריאת העולם, כדכתיב 'ומלאו את הארץ וכבשוה'. וכן שבע מצוות בני נח, שהם המצוות שהתורה חייבה אותם על כל באי עולם כיון שהם ברואיו של הקב"ה. וכן 'יום ולילה לא ישבותו', שכל אלו הם מצוות השייכים לסדר העולם ותיקונו. וגם עבודת האלוקים שמצינו בספר בראשית, הרי היא מצד מה שהאדם חייב כלפיו ית"ש משום שהוא הבורא. וכמו שנשבע אברהם - הרמותי ידי אל ה' ק-ל עליון קונה שמים וארץ (בראשית יד, כב). וכן כתיב - 'ויקרא שם בשם ה' ק-ל

עולם' (שם כב-לג). וכן כשדיבר אברהם אל אליעזר 'ואשביעך בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ' (שם כד,ג).⁷

וכמו כן נכתבו בו המצוות שניתנו מצד עניינם של האבות, שהם 'ברית מילה' בריתו של אאע"ה, ואיסור אכילת 'גיד הנשה'. [וגם שורש ג' תפילות שאבות תיקנום].⁸

ספר שמות הוא 'ספר עם ישראל'. כולו עוסק בעניין 'עם זו יצרתי לי'. וכבר בתחילתו יסופר על 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם', והרי זה מסמן את התהוות הכמותית של עם ישראל. 'בני ישראל' נקראו לראשונה 'עם' בספר זה. כלומר, כאן הפכו ישראל מ'משפחה' ל'עם', וכאמירתו של פרעה אל עמו 'הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו'. וכן כתיב - 'ראה ראיתי את עמי אשר במצרים' 'שלח את עמי'. בהמשך פרשיותיו לומדים אנו על התהוותו של עם בני ישראל לעם ה', כנאמר בפרשת וארא 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו''. יציאת מצרים המבוארת בפרשת בא, קריעת ים סוף בפרשת בשלח - הם דרכי ה' ונפלאותיו ליצירת עם ישראל ולעשותו לעם ה', ובהן התגלה ית"ש והראה כבודו לעמו, ומלכותו ברצון קיבלו עליהם. 'זה ק-לי ואנוהו אלוקי אבי וארוממנהו'. נתינת שבת קדשו לישראל בפרשת בשלח, ו'מתן תורה' שהיא פסגת ושיא ההתגלות של ה' לעמו, כאשר שמעו את קול ה' מלהבות אש. ואז נאמר להם 'והייתם לי סגולה מכל העמים', וכנסת ישראל משיבה - 'נעשה ונשמע', וזכו ל'ויראו את אלוקי ישראל' - שכל אלו מהווים אותנו להיות לו לעם סגולה. והמשך הפרשיות, תרומה, תצוה, כי תשא וכו', העוסקות בהקמת המשכן, הוא שלב נוסף בקשר האמיץ שבין הקב"ה ועמו ישראל, אשר קרבנו המקום והשרה שכינתו בישראל, ובא לשכון כבוד בתוכנו, כנאמר 'ושכנתי בתוכם'.

בספר זה, שורש סיבת חיוב המצוות הוא משום היות ה' אלוקי ישראל, 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך וגו' וכן פתיחת עשרת הדיברות אשר הוא השורש והסיבה לחיוב כל המצוות בהמשך הוא 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.

ספר ויקרא, הוא 'ספר הקדושה'. כלומר ההנהגה המתחייבת לרגל קדושתו ית"ש. חז"ל קראו לספר זה 'תורת כהנים' כיון שבו נתבארו הלכות עבודת המקדש וקדושת הכהנים

ג. ואכן מספר שמות ואילך ההתייחסות והפניה אל הקב"ה, הוא כ'אלוקינו' או כ'אלוקי ישראל'. וכך הוא בכל התנ"ך. אולם בימי חז"ל אנו מוצאים שוב פניה אל ה' בתור בורא העולם, וכן בהרבה תפילות שתיקנו לאורך הדורות בגלות הלשון הוא 'רבונו של עולם'. וכעין זה מצינו שבתנ"ך מניין השנים הוא ליציאת מצרים, ובימי הגלות אנו מונין למניין בריאת העולם. ויבואר כל זה בארוכה במקו"א בעז"ה.

יד. וכן מצינו שעד יציאת מצרים נקרא שמו יתברך על שם האבות, 'אנכי ה' אלוקי אברהם אביך ואלוקי יצחק' (בראשית כח,ג). 'ויאמר יעקב אלוקי אבי אברהם ואלוקי אבי יצחק' (שם לב,י). וכן בתחילת ספר שמות לפני יציאת מצרים כאשר נגלה אל משה 'אנכי אלוקי אביך אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב' (שמות ג,י) ועוד כמה פעמים עד יציאת מצרים. אבל מיציאת מצרים ואילך אשר לקח ה' אותנו לו לעם להיות לנו לאלוקים, מצינו שנקרא רק 'אלוקי ישראל'.

משרתי ה', ואף המשך הפרשיות העוסקות בחובה המוטלת על ישראל להיות קדושים, גם כן מקורו נובע מקדושת ה', כלשון הכתוב 'קדושים תהיו כי קדוש אני', כלומר, מכיון שאני ה' אלוהיכם, על כן כבודי הוא שתהיו קדושים כמוני. ונראה שהמחויבות של עם ישראל להיות קדושים המבואר בספר ויקרא - 'תורת כהנים' הוא משום שתפקיד העם כולו הוא להיות 'ממלכת כהנים' משרתי ה', וכדכתיב על העתיד לבוא - ואתם כהני ה' תקראו, משרתי אלוהינו יאמר לכם (ישעיה סא,ו), ואכן רק בספר ויקרא מצינו שנקראו ישראל עבדים 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם' (ויקרא כה,נה), ובפרשה זו מבוארים הלכות הנובעים מצד יחס זה שיש לישראל כעבדי ה'.

מעניין זה הם גם המצוות המתחייבות מצד קדושת המקדש השוכן בקרבנו, שעל כן הוזהרו ישראל בספר זה שלא יטמאו את קדושתו. 'כי מזרעו נתן למולך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי'. וכן איסורי אכילה ואיסורי עריות נובעות מחמת קדושת ה',^{טו} וכדכתיב גבי מאכלות אסורות 'כי אני ה' אלוהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני'. וכן כתיב בפרשת עריות 'והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלוהיכם'. 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'.

וכמו כן הלכות טומאה המתבארות באורך בספר ויקרא, מקורן בקדושת המקדש, שכן מפורש בכתוב - 'בטמאם את משכני אשר בתוכם'. בספר זה גם נכתב הציווי על קדושת השם - 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'^{טז}.

וכן נצטוו כאן על קדושת המועדים שיהיו 'מקראי קודש'. בפרשת בהר נצטוו על קדושת הארץ, השמיטין והיובלות, שגם זה נובע מכך מקדושת ה' שארץ ישראל היא ארצו ונוה קדשו [כמו"כ התוכחה של פרשת בחוקותי היא על חילול הקודש כנאמר 'אז תרצה הארץ את שבתותיה' ואף העונש הוא 'והשימותי את מקדשיכם'].

הנה כי כן סיבת ושורש חיוב המצוות בכל הספר הוא מחמת קדושת אלוהינו ומקדשו. בספר ויקרא הנימוק לחובת המצוות הוא 'כי קדוש אני' 'כי קדוש אני ה' אלוהיכם', ואכן תואר 'קדוש' על הקב"ה מצינו בתורה רק בספר ויקרא, ואילו בספר שמות הנימוק הוא משום היותו אלוהי ישראל - 'אנכי ה' אלוהיך'.

ספר במדבר הוא 'ספר מלכות ה' על ישראל'. דהיינו, היות ה' אלוהינו מלכו של עם ישראל, המתהלך בקרב מחניהם, ובספר זה מתואר בהרחבה כיצד ה' הולך לפנייהם בענן יומם ובעמוד אש לילה, על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו. ואכן הספר כולו מתחילתו ועד סופו מלא בדברים וציוויים, שתוכנם ועניינם הם גינוני מלכותו יתברך, בחינת מלכותא דרקינא כעין מלכותא דארעא, על סדר הדגלים המבואר בפרשת במדבר, נאמר במדרשות

טו. ואכן הרמב"ם כתב הלכות שני איסורים אלו בספר 'קדושה'.

טז. אשר מפסוק זה למדו לומר קדושה בעשרה.

כי הרי זה בבחינת היות ה' בישראל כמלך בגדוד אשר הם מקיפים אותו 'וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו', 'סביב לאוהל מועד יחנו'. ומכך נובע המצוה של שילוח טמאים מחוץ למחנה, כדכתיב 'ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם' (במדבר ה,ג). וכן עניין החצוצרות שנכתב בפרשת בהעלותך הוא סממן מובהק של כבוד מלכות ה', וכנאמר 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'', גם עצם עבודת הלויים השוערים והמשוררים לפני ה', ושומרי משמרת המקדש המפורשים והנלמדים בחומש זה, הם מסממני המלוכה (בהבדל מעבודת הקרבנות הכתובים בספר ויקרא שעניינם הוא 'עבודת אלוקים', ומוטל על הכהנים. ולא כאן המקום להאריך בזה").

והנה גם עניין סוטה שבפרשת נשא, יסודו מצד שהשי"ת מלכו של עם ישראל - ומהנהגת המלך לפתור מריבה ומבוכה שיש בקרב בני מלכותו, לברר ולשפוט¹ וכן מצד מנהיגותו של מלך דואג שלא יהיה העם 'כצאן אשר אין להם רועה', ולכן מינה את יהושע כשלוחו להיות 'איש על העדה', מתוך שציוה לו לשאול במשפט האורים ותומים, כלומר שעל ידו יצו המלך דרכי הנהגת העם. כמו"כ פרשת ויהי בנסוע הארון, וכלל עניין מלכיות זכרונות ושופרות הנדרש ונלמד מספר במדבר, כל אלה ועוד כיו"ב, יתבארו כקשורים קשר אמיץ עם עניין מלכות ה' על ישראל - ואכן, התואר 'מלך' על הקב"ה, נכתב לראשונה בספר זה 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו' (כג, כא).

ספר דברים הגדרנו כספר העוסק בהיות עם ישראל זרע בחוריו של הקב"ה, בבחינת 'בנים אתם לה' אלקיכם', שהוא תואר מיוחד שלא נזכר עד ספר דברים. וכן כתיב 'כאשר ייסר איש את בנו', 'הלא הוא אביך קנך', אשר יחס זה מתאים לקראת הכניסה לארץ ישראל ביתו ומעון קדשו של הקב"ה. ואכן, רק בספר זה נכתב כמה פעמים המצוות של אהבת ה' והדבקות בו, שכל אלה מגלים על יחס של אהבה וקירבה בין ישראל והקב"ה. כמו"כ עצם חובתנו ללכת בדרכיו ולשמוע בקולו מוגדרת בספר דברים בהדגשה והתבטאות מחודשת 'לשוב לנו לחיותנו כהיום הזה', 'ובחרת בחיים' ועוד כהנה, כלומר, כאן הוגדרו מצוותיה של תורה כאב המצווה ומדריך את בנו אהובו ומלמדו דרך חיים, כי מצד היותנו 'עם' ה' ו'עבדי המלך' הרי המצוות כלפינו כחוקים

יז. והנה גם בעבודות המוטלות על הלויים, יש בהם חלק לכהנים, כגון מצות שמירת המקדש, שהשמירה הפנימית מוטלת על הכהנים (ענין רמב"ם פ"ח מהלכות בית הבחירה ה"ד), וכן השמירה על שלש השערים החשובים. אכן, כך מצוה דשמירת המקדש כתובה בספר במדבר 'ושמרו את משמרת הקודש' ולא ב'תורת כהנים'. משום דהשמירה היא עבודת מלך.

יח. וכן כל התלונות שמצינו בספר במדבר, שבאו בטענה לפני משה והביאם משה לפני ה', כמו בפסח שני 'למה נגרע', ובבנות צלפחד על ירושת אביהן, הרי זה נובע מתוך יחס של מלך ומנהיג, שהוא מהנהגת המלכות שמביאים כל התלונות וטוענים לפני המלך. ובכלל זה גם התלונה על הכהונה במחלוקת קורח וכשהתלוננו מי יאכילנו בשר, שכל אלו הדרך הוא שמביאים אותם לפני המלך. [כי מצד היחס של 'אלוקים' מתאים בקשה ותפילה, ולא טענה ותלונה]. וכן שילוח המרגלים הוא מהנהגת המלכות.

וגזירות ועבודת ה', אמנם בספר דברים בו אנו נקראים בנים, נתפרשו מצוותיה של תורה שהם 'לטוב לנו' כאמור^ט.

ומשום כך הרבה להזהירנו בו על איסור עבודה זרה, משום שבארצו ומקומו נתוסף בחומר האיסור לסור מעם פניו לעבוד אלוהים אחרים, בתוך פלטרין של מלך.

ולדעה אחת בחז"ל (ע"ז כה.) נקרא ספר זה 'ספר הישר' על שם הכתוב בו 'ועשית הישר והטוב בעיני ה' (דברים ו, יח) - והנה זה צריך ביאור, דאטו משום שנאמר בו ועשית הישר והטוב, נקרא כל הספר 'ספר הישר'. אלא כוונת הגמרא דמזה שכתבה תורה כמה פעמים בספר זה לעשות 'הישר בעיני ה'', למדו חכמים שכלל תוכן חומש זה, וכל מצוותיו שורש חיובם נובע מצד סיבה זו שמוטל עלינו לעשות הישר והטוב בעיני ה'. שזה הוא חוב נוסף מצד הבן כלפי האב, לעשות הישר והטוב בעיניו. וכן מחמת עצם הדבר שיושבים עמו בארצו ונחלתו, עלינו לעשות הישר בעיניו^י.

[והנה לפי"ז הרי בדברי חז"ל אלו מצינו יסוד וסמך לדברינו, שכל ספר בתורה יש בו קו ומהלך מסויים, שהוא שורש חיובם של כל הדברים והמצוות האמורים בו].

וכיון שאנו יושבים יחדיו בארץ כמשפחה אחת ונקראים 'בנים' למקום, גם ישראל בינם לבין עצמם קרויים 'אחים', ומזה נובע חובות ומצוות נוספות שנתחדשו בספר זה שיסוד חובתם מצד ה'אחיה'. ואכן, במצות אלו שבספר דברים הכתוב מדגיש את הכינוי 'אחיק' בין איש ישראל לרעהו, שזו היא סיבת החיוב במצוות אלו.

*

יט. וכן מצינו בספר דברים ריבוי ביטויי חיבה של הקב"ה לישראל, כגון. - לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם וגו'. כי מאהבת ה' אתכם וגו' (דברים יז, י) ועוד כהנה. וכן בפרשת האזינו - כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו וגו' יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו (שם לב, י) וברש"י יסובבנהו סיבבם והקיפם בעננים וסיבבם בדגלים לארבע רוחות וסיבבם בתחתית ההר שכפאו עליהם כגיגית. כלומר שהעמדת ישראל תחת ההר מתואר כסיבוב וחיבוק שהקיפם מחמת חיבה. [ואילו בפרשת יתרו דרשו חז"ל דבר זה מדכתיב בתחתית ההר ותיאורו כפעולה של כפיה 'אם לא תקבלו את התורה פה תהא קבורתכם'. ואכן שני פנים היו לעניין זה של כפיית ההר, אלא שבספר דברים עוסק בצד זה של חיבה ואהבה.] וכמו כן בפרשת וזאת הברכה 'אף חובב עמים כל קדושי בידך והם תוכו לרגליך ישא מדברותיך', וגם כאן פירש רש"י והם תוכו לרגליך שתווכו עצמם לתוך תחתית ההר לרגליך בסיני, באופן של חיבה.

כ. ונראה בזה ביאור לשון הכתוב בפרשת בשלח - ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלוך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצוותיו, ושמרת כל חוקיו וגו' (שמות טו, כו). שפסוק זה נאמר מיד אחר יציאת מצרים כהקדמה וכוונתה לכל מה שעתיד ה' לצוותם מכאן ואילך. ופירט כאן כל סוגי הציוויים שיתחייבו בהם. ותחילה אמר 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלוך', שהם המצוות המבוארות בשלשת החומשים שמות ויקרא במדבר. ואחר כך אמר 'והישר בעיניו תעשה' שהוא סוג נוסף של ציוויים שהם המצוות של חומש דברים, וכמבואר בפנים. ואחר כך כתב 'והאזנת למצוותי' דהיינו להטות אוזן ולדקדק בכל דברי ה' אשר כתובים בתורה, שהם המצוות ופרטיהם הנלמדים מדרשות חז"ל הטמונים בעומק לשון התורה. ואחר כך 'ושמרת כל חוקיו', שהוא ציווי על שמירת מסגרת התורה שנכלל בזה גזירות חז"ל שעשו משמרת לתורה.

נמצאנו למדים, אשר כל חומש מבטא סוג יחס מיוחד ומסויים שבין הקב"ה וישראל, הנוגע גם לעיקר יסוד חובתנו לעבדו וללכת בדרכיו - כברואיו (בספר בראשית), כעמו הנבחר (שמות), ככהניו ומשרתיו (ספר ויקרא), כצבא מלכותו (במדבר), כבנים למקום (דברים)^{כא}. ונתבאר לאור זאת, גם טעם חלוקת תרי"ג המצוות וקביעת מקומם בחמשת הספרים, לפי שכל מצוה מקומה ראוי ונכון לה בספר המיוחד והמתאים לסוג ענייניו. להלן בהמשך דברינו נביא עוד ועוד סימוכין להנחה זו, למען היות הדברים ברורים וחזקים כיתד שלא תמוט בעז"ה.

ולשלימות העניין יש לציין שמצינו בתנ"ך עוד סוג יחס של קשר עם הקב"ה, והוא מה שנאמר בשיר השירים שהיחס בין הקב"ה לכנסת ישראל הוא דומה ליחס דוד ורעהיה^{כב}. וגם יחס זה מביא לידי חיוב מצוות הנובעים מסוג קשר זה, והיינו תושבע"פ ומצוות דרבנן, שיסוד חיובם הוא משום עשיית רצונו ית"ש, ועיין בן מלך-שיר השירים מאמר ו שביארנו ענין זה בארוכה].

ענף ב - ביאורי פרשיות על פי יסודות הנ"ל

פרשת הורג נפש

בראשונה נבאר מה שהבאנו בתחילת דברינו, אודות כפילות פרשת 'הורג נפש בזדון' בכל חמשת הספרים. והדברים מפליאים מאוד, שחזר דין זה ונשנה בחמשת החומשים כולם, ובכל מקום ומקום בלשון שונה ובסגנון מיוחד. בספר בראשית (ט, ו) 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', בספר שמות (כא, יב) 'מכה איש ומת מות יומת', בספר ויקרא (כד, יז) 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת', בספר במדבר (לה, טז) 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', בספר דברים (יט, יא) 'וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת... לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך'.

ותמהים אנחנו מדוע חזרה התורה על אותה הפרשה בכל חמשת הספרים. והמעין בהתבוננות עומד ומשתאה גם על ההבדלים הלשוניים הבולטים מאוד בספר בראשית מוגדרת עוולת ההורג 'שופך דם האדם', ובספר שמות 'מכה

כא. והנה בברכות שמונה עשרה מצינו בשלש ראשונות שהם מבוססים על שלשה סוגי היחס, שמהם נובעת חובת העבודה והעמידה לפני ה', ברכה ראשונה עניינה הוא שה' הוא אלוהינו ואלוקי אבותינו, דהיינו 'אלוקי ישראל', וברכה שניה עניינה גבורות ה' והנהגתו בבריאה הרי זה בחינת 'בורא ומנהיג העולם', וברכה שלישית היא הרי 'קדושת ה'". אמנם היחס של 'מלך' לא נתייחדה ברכה מיוחדת מעניינו, כי עיקר חובת העבודה הוא מצד 'אלוקים', אבל עם זה מצינו שנזכר מלך בכל שלשת הברכות, כי גם מצד מלכות שייך חובת עבודה. אבל בחינת היחס של 'אבינו' נזכר רק בברכות של בקשת צרכים 'השיבנו' ו'סלח לנו' ו'שים שלום', שבהם נדרש ביותר יחס החביבות כרחם אב על בנים. כי מצד מידת 'אב' לא מצינו שנתחייב חובת עבודה. וגם בחינת 'מלך' נזכר בשאר ברכות, היכן שמעניין הבקשה לפנות אליו יתברך מצד בחינה זו. ויבואר כל זה במקומו בעז"ה.

כב. אמנם לא מצינו בנוסח התפילה שאנו פונים אל ה' בסגנון זה של בקשת רעהי אל הדוד. ואכמ"ל בזה.

איש', בספר ויקרא 'כי יכה כל נפש אדם', [בספר במדבר בלבד הוגדר תוארו של ההורג 'רוצח'] ובספר דברים 'ולא ישפך דם נקי' - תוארו של הנרצח-הנהרג משתנה מחומש אל חומש: אדם, איש, נפש, דם נקי. ומשתאים אנו לדעת מה באה התורה ללמדנו בזה.

עוד נמצא עניין זה בסגנון מיוחד בעשרת הדיברות - והיינו הדיברה 'לא תרצח'. ועלינו לבאר מהו התוספת והגדר המיוחד שנאמר כאן באיסור זה.

אמנם לפי האמור, שהפרשיות החוזרות על אותה המצוה באות לחדש עוד גוון וגדר נוסף בחיובה של אותה האזהרה או המצוה, אשר מצד גדר זה נובע גם דינים מחודשים, הנה לפנינו דוגמא שאותו עניין ונושא נשנה חמש פעמים, כדי לגלות כל פעם צד וגדר נוסף שבאותה האזהרה. כלומר דאיסור זה מוזהרין אנו עליו מצד חמש סיבות, שכל אחת מהן די לה כדי לחייבנו במצוה זו.

ומשום כך נכתבה המצוה בכל ספר מחמשת הספרים, מפני שכל פרשה שנאמרה במצוה זו וגילתה בה פן וגדר נוסף, תואמת את התוכן והאופי המיוחד של הספר שבו נכתבה, ושורש חיובה נובע מעניינה.

בספר בראשית, שהוא ספר העוסק בבריאת העולם ודברי ימיה, וגם מצוותיה ואזהרותיה מתחייבות מצד עצם הבריאה האלוקית, לכן איסור רציחה נאמר בה בלשון 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם' - כאן נזכר איסור רציחה מילתא בטעמא - באשר האדם הוא 'צלם אלקים', ובראו הקב"ה בצלמו ובדמותו, זה גופא מחייב שלא לשפוך את דמו, ואכן ה' דורש את הדם, כדכתיב התם - 'מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש באחיו אדרוש את נפש האדם'. העוולה מוגדרת אפוא כפגיעה בכבוד האלקים אשר הנרצח הוא בצלמו, ולכן הקב"ה בעצמו 'דורש' את דם הנפש. ומשום כך נלמד האיסור להורג את עצמו דווקא מפרשה זו, משום שגם באופן זה נעשית אותה פגיעה בכבוד המקום. ומהאי טעמא אין האזהרה מיוחדת לעם ישראל דווקא, אלא לכל באי עולם. ומקום אזהרתו יאות בספר 'בראשית', בסמיכות לבריאת האדם.

אמנם בספר שמות נכתב הדבר בפרשת משפטים - 'מכה איש ומת מות יומת' (כא, יב) - והוא פשוט מאד, דכיון דפרשה זו עוסקת בחלק המשפטים אשר הושמו וניתנו לעם ישראל, הלא וודאי הדבר שכאן הוא בדין שיוזכר משפט ההורג את רעהו. ולכן, לשון התורה כאן הוא מכה 'איש', שמשמעותו וכוונתו על הכאת האיש שהוא בעלים על עצמו, [ובסמוך לפסוק זה באים יתר הדינים המסתעפים מהעוול להפסיד ולהחסיר את ה'איש' - 'וגונב איש ומכרו' (כא, טז), 'וכי יריבון אנשים' וגו' (שם, יח)]. הוי אומר, הגדרת איסור ההורג בספר שמות הוא מצד האיסור המשפטי שבזה, אשר שולל מהאיש את הזכות והבעלות על עצמו, שנוטל את חייו השייכים לו, מצד 'בין אדם לחבירו'. ואכן משום כך

קרא ד'מכה איש' היה מקום לפטור אדם ההורג את הקטן, כמובא ברש"י בשם המכילתא, מפני שבהריגת הקטן מתמעטת העוולה של הפגיעה בבעלות האיש על עצמו (ורק מצד הקרא 'מכה נפש' שבספר ויקרא ידעינן שאף ההורג את הקטן חייב).

ושוב חזרה התורה על איסור זה גם בפרשת אמור, בספר ויקרא שהוא כאמור ספר הקדושה, העוסק בחיוביהם של ישראל מצד קדושת השם השורה בתוכם. והנה פרשת 'מכה נפש' ומשפטו נזכר יחד עם אזהרת ברכת השם, כדכתיב - 'איש איש כי יקלל אלקיו... ואיש כי יכה כל נפש אדם וגו' (כד, טו-יז), כלומר, דבפרשתא דא מוזהרים אנו שלא לפגוע בדבר קדוש ונעלה. והתחיל הכתוב באזהרת המקלל, שחילל את קדושת ה', ועל זה הוסיפה התורה עוד איסור לפגוע בערכי קודש, והיינו איסור הכאת נפש אדם שנזכר הכא. ולא בכדי לשון הכתוב הוא 'ואיש כי יכה כל נפש אדם', שזה בא ללמדנו כי משפט מות יומת המוזכר כאן הוא על הפגיעה בקדושת 'הנפש' של האדם, לא שנא גדול ולא שנא קטן. (ובגמרא (סנהדרין פד.) ישנה הוה אמינא דאפילו על הריגת נפלים יהיה חייב משום האי קרא, דהא 'נפש' נינהו). ואכן בהמשך המקרא נאמר 'ומכה נפש בהמה ישלמה נפש תחת נפש', דהיינו משום הפגיעה בערך הנפש שבבהמה. והבן. [והנה גם בספר בראשית הוזכר 'אדרוש את נפש האדם', אך התם הכוונה שלא לפגוע ב'אדם' שנברא בצלם אלקים, ושפיכת דמו ונפשו היא הפגיעה החמורה 'באדם', אולם כאן ההדגשה היא על הפגיעה ב'נפש', שהרי גם הכאת נפש בהמה הוסמכה לכאן, אלא דכתב 'נפש אדם', מכיון שיש יתרון ומעלה ב'נפש' של אדם, לכן הפגיעה בנפש כזו מחייבתו מיתה].

ומה שנשנו הדברים בספר במדבר בפרשת מסעי, נראה שהוא על דרך שנתבאר אצלנו כי ספר במדבר עניינו אשר ה' אלקינו הוא מלך ישראל, והמצוות והעניינים הנובעים מצד יחס זה. ומשום כך נכתב כאן דינו של הרוצח בכל החומר שבו, בחינת 'מלך המשפט' אשר תובע עונש ודין. וע"כ הוא דחזר ושנה ושילש כאן משפט הרוצח בלשון הכתוב 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', ודייקא כאן הודגש תוארו שהוא 'רוצח' (שלא הוזכר תואר זה בפרשיות המקבילות), וכמו"כ בפרשה זו הורחבו הדברים אודות חומרת עונשו של הרוצח - 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת', מכיון שספר במדבר עוסק בהנהגת מלכותו ית', אשר מחובת המלך לתבוע משפט וכדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ', וכלשון הכתוב כי מעשה הרציחה פוגעת בארץ 'ולא תחניפו את הארץ... כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו. ולא תטמא את הארץ וגו', וגדר איסור הרציחה בפרשה זו, כדי לשמור על סדר וקיום העולם, והעמדת הארץ על מכונה - והוא מתפקידו של המלך, 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו'.

בספר דברים נכתב בנוסח שונה לגמרי - 'ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך', 'לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך'. כאן הודגש צד הסלידה והכאב על הנרצח, ודמו הנשפך חינם, ואכן כאן הדבר נובע מצד תוכנו של ספר דברים, אשר 'בנים' אנו לה',

ועם ישראל 'אחים' זה לזה, אשר הוא היסוד להזהיר שלא ישפך דם נקי. והנה בפרשת מסעי נובע העונש מצד 'מלך במשפט יעמיד ארץ', וההקפדה היא על שמירת סדרי ארץ 'ולארץ לא יכופר לדם', אמנם בספר דברים הוא למען אחוותם של ישראל, ולכן מסיים הכתוב 'ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך' [ואכן, ההדגשה על איסור רציחת נפש 'מישראל' לא הוזכר אלא בספר דברים - דגדר האזהרה כאן הוא מצד אחוות ישראל, וכמשנ"ת למעלה דבספר זה נתחדשו מצוות שיסודם משום שבני ישראל נחשבים אחים זה לזה].

וחזינן נמי שעצם הביטוי 'דם נקי' נזכר רק בספר דברים, הן כאן בפרשת הורג נפש והן להלן בפרשת 'עגלה ערופה', אשר זקני העיר אומרים 'כפר לעמך ישראל... ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל', ועל ידי עריפת העגלה מתקיים 'ואתה תבער הדם הנקי מקרבך', כלומר שגם אם אין הרוצח לפנינו, ואין לנו את מי לשפוט ולענוש, אולם עצם ה'דם הנקי' הנשפך בישראל, תובע לעשות פעולה כדי לבער הדם הנקי מקרב ישראל. כל זה שייך לפרשת איסור הרציחה שנתחדשה בספר דברים.

ומבואר באופן נפלא הא דבספר בראשית נקרא 'אדם' על שם שנברא בצלם, ובשמות 'מכה איש' כהגדרה לבעלותו העצמית של הנהרג, ואילו בחומש ויקרא עוולת הרוצח נקראת הכאת ה'נפש', [בספר במדבר הודגשה עוולתו של ההורג, שקיבל את התואר 'רוצח' - שלא להפקיר את הארץ למשחיתיה] אמנם הביטוי 'דם נקי' המורה על הדאגה לחוס על הנפש הנרצחת - נתחדש כאמור בספר דברים. הרי לנו דאיכא חמשה גדרים באזהרת איסורו של רוצח, מחמת חמשה עניינים נפרדים: א. שלא לפגוע בצלם אלוקים. ב. שלא לפגוע באישיותו-בעלותו של האיש. ג. שלא לפגוע בערכה וקדושתה של הנפש. ד. למנוע עוול הרציחה, כדי לשמור על קיום הארץ. ה. לחוס על שפיכת הדם הנקי בישראל.

הראינו בזה לדעת מדוע ולמה נשנתה פרשת הריגת נפש במזיד בכל חמשת החומשים, ובכל פעם בסגנון שונה ופרטי דינים שונים, כי חמשה גדרים וטעמים ישנם באיסור רציחה, אשר אי לכך נזכר בכמה סגנונות והבדלי לשון, ובכל חומש וחומש נכתב אחד מהם בהתאם לעניינו ותוכנו של הספר.

בעשרת הדיברות, מופיע איסור זה בסגנון נוסף - 'לא תרצח'. והנה לכשנעיין בחמשת הדיברות האחרונות, הרי עניינם של כל הדיברות הללו הוא שלא לפגוע בזולת. חמש דיברות אלו באים במקביל ובהמשך לחמשת הדיברות הראשונות שעניינם לכבד את ה' ואת ההורים דהיינו לתת כבוד למי שנכבד ממנו, וכנגד זה באים חמשת הדיברות האחרונות, שלא לפגוע בזולתו. והפגיעה הקשה והאנושה מכולם היא הראשונה שבהם דהיינו 'לא תרצח'. ושונה גדר לאו זה של רציחה שבעשרת הדיברות, מגדר 'מכה איש' והורג בזדון שנאמר בפרשת משפטים, כי שם הנידון הוא כמו שנתבאר מצד נטילת חיותו

וקיומו ממנו, ופשעו הוא מצד שלילת זכותו המשפטית של חבריו על חייו. אולם כאן הנידון הוא מצד הפגיעה שהוא פוגע בו, שזה גדר שונה מנטילת קניין החיים ושלילת הבעלות על קיומו.

ולחידוד ההבחנה בזה עלינו להתבונן במה שאמרו חז"ל שהמבייש את חבריו הרי הוא כשופך דמים, והרי המבייש לא נטל ממנו את חייו ולא שלל ממנו מאומה, אלא שגדר הרציחה שיש במבייש נובעת מגדר הרציחה של עשרת הדיברות, שהיא מצד עצם הפגיעה בחבירו, שכן גם המבייש מזלזל ופוגע בחבירו בדומה לרציחה.

הפשע והעוולה בפגיעה אינה נובעת רק משום החוב לשמור על זכויות הזולת ולא ליטול אותם, אלא היא משום שיש בכך השחתה ושפלות מוסרית שהוא פוגע בחבירו, ולכן נאמר כאן בלשון 'לא תרצח' שזה שם תואר לשפלות עושה ההריגה שנקרא 'רוצח'. וכן כל חמשת הדיברות האחרונות, הם חיובים בסיסיים של האדם שלא להשחית ולהרע בפגיעה בזולת. והרי זו פרשה נוספת של איסור רציחה כפי שהיא נאמרה ב'עשרת הדיברות', ונמצא לפנינו ששה גדרים באיסור רציחה.

פרשת גלות בהורג בשוגג

פרשת ההורג בשגגה נכתבה שלש פעמים בתורה, בספר שמות ובספר במדבר ובספר דברים. בספר שמות בפרשת ואלה המשפטים נאמר עצם משפטו של ההורג בשגגה, כחלק מהמשפטים אשר הושמו לפני עם ישראל, ובו נאמר עיקר הדבר ויסוד משפטו, דהיינו שלא נמית את ההורג בשוגג, אלא שעליו לנוס אל עיר מקלט.

ואכן בפרשה זו מבוארת המשמעות של גלות, והמושג של 'עיר מקלט', מדוע היא מצלת את הרוצח מיד גואל הדם. כדכתיב 'ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה' (כא, יג), כלומר, שמאחר שהוא בעצמו לא צדה, אין כאן אשמה אלימתא עליו, שהרי 'האלקים אנה לידו'. ולזה אמרה תורה שעליו לנוס אל מקום האלקים אשר הוא אנה לידו מעשה זה, ולחסות בצל הגנתו - וערי המקלט הם הם 'ערי האלקים', שהרי ערי הלויים המה, אשר ה' הוא נחלתם. ומעתה מבואר שפיר קשר הדברים לפסוק שלאחריו 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות' כלומר, דחמורה משפטו של ההורג בזדון, דלא רק ערי הלויים אינם קולטים אותו להצילו ממוות, אלא אפילו מזבח - שהוא מקום המקדש - אין הוא קולטו [ואכן מהך קרא גופיה דרשו חכמינו, דבשוגג מזבח קולטו^{כג}] הרי לנו, כי בפרשה זו נתבאר יסוד דינו של ההורג בשגגה, והאיך עלינו להתייחס אל אשמתו ומעשיו, וכאן נתבאר גם מהותו וכוחו של עיר מקלט.

כג. עיין גמרא מכות יב. ושם מבואר דאין המזבח קולט אלא כהן ובשעת עבודה, ונראה ביאור הדבר משום שכאשר עומד שם בלא עבודה אין זה נעשה מקומו, ורק בשעת עבודה כשמתפקידו להיות שם הוא נחשב כמקומו. אבל בעיר מקלט שהוא מקום העשוי לדור, בכל עת שנמלט לשם, נעשה מקומו וקולטת אותו.

ובכדי ליישב הא דחזרה ונשנית פרשת גלות הרוצח בשוגג בספר במדבר ובספר דברים, יש להקדים ולבאר דבעיקר דין גלות תרתי איתנהו ביה א' - דין עונש. היינו, דכל הורג נפש בשגגה מתחייב גלות כעונש על חטאו. ב' - דין מקלט והצלה. כלומר יש בגלות גם אמצעי הגנה על העושה בשגגה, דיוכל לנוס ולחסות בערי המקלט כדי למלט נפשו מנקמת גואל הדם.

ומעתה, יתבאר הדבר בטוב טעם ודעת, דבשני פרשיות אלו כתבה תורה שני ענייני גלות הנ"ל, וכל פרשה לפי עניינה כתובה בסגנון המיוחד לה ובספר התואם לעניינה.

בספר במדבר בפרשת מסעי דאיירי שם בתביעת המשפט לעשות דין ברוצח ההורג במזיד, כדנתבאר לעיל, הוא הדין חובת הגלות להורג בשגגה שבהאי פרשתא, עוסק בדין 'העונש' שבגלות, ועל כן הוא דנאמר בכל תוקף 'ואם יצוא יצא הרוצח את גבול עיר מקלטו... ומצא אותו גואל הדם.. ורצח גואל הדם את הרוצח אין לו דם'. ובהמשך הכתובים נאמר 'ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן', דהיינו חומרו של דין הורג נפש בשגגה, שלא נחוס עליו לתת לו אפשרות להיפטר מן עונש הגלות. ולכן אפילו כאשר אין כאן גואל הדם חלה עליו חובת גלות וכלשון הרמב"ם 'ומצות עשה להגלותו שנאמר וישב בה עד מות הכהן הגדול'. ואכן מפרשה זו ילפינן בגמרא דאף אם מת אחר שנגמר דינו, מוליכין את עצמותיו לעיר מקלט, מדכתיב 'לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן' ואיזהו ישיבה שהיא בארץ הוי אומר זו קבורה (מכות יא:) - והלא בקבורת עצמותיו בעיר מקלט אין בו שום עניין של 'הצלה', הרי להדיא שדין הגלות שבכאן אינו אלא מצד ה'עונש' שבו. ובכן, שפיר מקומו בספר במדבר שהוא, כאמור, ספר משפט המלוכה של מלכנו יתברך 'ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו'. ו'מלך במשפט יעמיד ארץ' כפי שביארנו לעיל.

אמנם פרשת הגלות שבספר דברים (פרק יט), יסוד עניינה הוא בגדר ההצלה שבגלות לערי מקלט, ומשום כך הקדימה תורה וכתבה 'תכין לך הדרך' וכמבואר שם ברש"י 'מקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים', כלומר להכין דרך סלולה ומבוררת על מנת לסייע בהצלת הרוצח בשוגג הנס על נפשו, וכן מה שציותה תורה 'ושלשת את גבול ארצך' היינו כדי שהערים יהיו קרובות בשוה לכל גבולי הארץ, וכנאמר שם 'פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו, והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש, ולו אין משפט מוות, כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום'. וכמו כן מבואר בפרשה זו המצוה להוסיף עוד ערי מקלט כאשר ירחיב ה' את גבול הארץ. והיינו מה שהפרשה מסיימת 'ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה והיה עליך דמים'. כלומר דפרשה זו עוסקת בגדר ההצלה שבדין גלות לערי מקלט, שלא ישפך דם ההורג בשגגה אשר אין לו משפט מוות. וזה הטעם בכפילות הפרשיות בספר במדבר ובספר דברים. והדברים הם כפתור ופרח בס"ד.

ומתאים הדבר שפיר עם יסוד דברינו, דאכן צד ההצלה שבערי מקלט, נכתב בספר דברים דווקא, על פי מה שנתבאר לעיל שספר זה עוסק במחויבות שלנו לישראל מצד האחוה שבינינו, ומהאי טעמא עוסקת פרשה גלות שבספר דברים בעניין חובת הדאגה להצלתו של ההורג בשוגג מידי רודפיו.

ומן העניין לציין, דכבר מצינו יסוד ושורש לעניין עונש הגלות בפרשת בראשית, במעשה קין שהרג את הבל אחיו ונענש ע"י הקב"ה 'נע ונד תהיה בארץ... הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה...', שהוא כדוגמת עונש הגלות. והתם בודאי בגדר עונש הוא כלשון התורה שם, [מה גם שמעשה קין היה בזדון ולא בשגגה, אלא דעונש הגלות ניתן לו כעת עד אשר יגייענו עונש המיתה - 'שבעתים יוקם קין'¹². ואכן בשונה מההורג בשגגה שיש לו עיר מקלט הקולטת אותו, הרי קין שהיה מזיד היה מגורש מכל פני האדמה, ולא ניתן לו מקום להמלט בו]. ובאמת מצינו כמה מצוות שנצטוונו עליהם לאחר קבלת התורה, ויש להם שורש ויסוד גם בספר 'בראשית', כגון מעשרות שמצינו אצל האבות, וכן מצות ייבום שהתקיים אצל תמר ועוד.

להלן נבוא לבאר בעז"ה עוד כמה וכמה מצוות שבתורה לאור היסוד האמור בגדרי החומשים ובעניין פרשה שנשנית, והדברים ישלימו זה את זה, ללמדנו דעת כי זאת התורה שנמסרה לנו מסיני, לית בה חסיר ויתיר אפילו קוץ ותג אחד ודברי התורה הקדושה הם - כ'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו' (משלי כה, יא).

פרשיות יום הקמת המשכן

לפנינו דוגמאות נוספות אשר ימחישו ויסבירו את היסוד שיסדנו בעז"ה, שהפרשיות בתורה החוזרות על אותה המצוה באות לחדש עוד גוון וגדר נוסף בחיובה של אותה האזהרה או המצוה, אשר מצד גדר זה נובע גם דינים מחודשים.

ויתבאר דלאו דוקא בענייני המצוות וגדריהן ישנם פרשיות חלוקות כנ"ל, אלא דמצאנו כן גם בשאר עניינים ומאורעות שנכתבו בתורה, שאפילו מאורע וסיפור דברים יש שחוזר ונשנה כמה פעמים בכמה ספרים, וכדלהלן. וגם בזה נווכח לראות כי הטעם הוא משום שלאותו מאורע עצמו יש כמה צדדים ופנים. ומשום כך בכל ספר מופיע המאורע בתיאור שונה ובפרטים נוספים, כפי המתאים לעניינו של ספר זה.

הנה פרשת הקמת המשכן, אשר היתה כידוע בר"ח ניסן אחר שבעת ימי המלוואים, מופיעה בתורה שלש פעמים, כל פעם בספר אחר. בספר שמות (מ, יז) - 'ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן'. בספר ויקרא (ט, א) - 'ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל' וברש"י 'הוא ראש חודש ניסן שהוקם המשכן בו ביום'. וגם בספר במדבר בפרשת נשא (ז, א) - 'ויהי ביום כלות משה להקים את

כד. ויתכן דהטעם לכך, בכדי שיהא בינתיים קיום להמשך תולדות העולם.

המשכן וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש אותם, ובפירש"י 'אותו היום כלו הקמותיו וראש חודש ניסן היה וכו'". ואז היתה הקרבת קרבנות הנשיאים כמבואר שם.

וצריך בירור טובא, מה פשר עניין זה של כתיבת מאורע הקמת המשכן שלש פעמים ובשלשה ספרים נפרדים, ובכל ספר תיאור שונה ופרטים מחודשים. והלא כל אלה הפרטים המבוארים בשלש פרשיות אלה, כולם ארעו באותו היום הוא אחד בניסן, אשר זה עניין מתמיה כל לב ומפליא כל עין מתבונן, מה הטעם לכתוב אותו מאורע עצמו שלש פעמים בשלשה חומשים, ובכל פעם באופן אחר ובציון פרטים שונים. מה גם שכאן מדובר על סיפור מאורע, ואין כאן חידושי דין ומצוות נוספות. וצ"ב.

ולבאר זה יש להקדים שבמצוות בנין המשכן והמקדש ישנם שלשה עניינים ומטרות שניתן להבחין בהם מתוך העיון וההתבוננות בפרשיות התורה - א. שיהיה הקב"ה שוכן בתוך עם קרובו - 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', 'ושכנתי בתוך בני ישראל', 'לשכנתי בתוכם', 'ונתתי משכנתי בתוכם' ועוד. ב. לבנות מקום להקרבת הקרבנות ולעבוד לפניו יתברך - כלשון הרמב"ם ריש הלכות בית הבחירה - 'מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש'. ג. להיות הקב"ה מתהלך לפנינו 'ומלכנו בראשנו', להשגיח עלינו מתוך שנמצא בקרבנו - 'כי ה' אלוֹקֵינו מתהלך בקרב מחנינו', זו מחנה הארון היוצא עמהם למלחמה (סוטה מב.), ובתהלים פרק קלב נאמר על בנין המקדש - 'פה אשב כי איוֹתֶיהָ.... צידה ברך אברך אביוֹנֶיהָ אשביע לחם'. כלומר, הקב"ה שוכן בתוכנו כדי לספק צרכנו, ללכת לפנינו ולהנהיג אותנו.

והרי הדברים מאירים באור יקרות בס"ד, דהנה נתבאר אצלנו דשלשה ספרים אלה 'שמות', 'ויקרא', 'במדבר', כל אחד מהם עניינו נפרד. דספר שמות הוא ספר עם ישראל והיותו עם ה', וספר ויקרא עוסק בקדושת המקדש והעבודה בו, וספר במדבר עניינו הוא היות ה' מלך ישראל, הנה שוב מה תואמים ונפלאים הדברים, משום מה ולמה חזרה ונשנתה פרשת הקמת המשכן בכל אלה השלשה ספרים.

בספר שמות העוסק בהיות עם ישראל עם הנבחר לאלוקיו, כתבה תורה כאן הקמת המשכן מצד המטרה הראשונה שכתבנו לעיל, שהוא מצד היותינו עם ה' עם סגולתו, שמשום כך משרה שכינתו בתוכינו, ולכן עניין השראת השכינה בישראל הוא דנכתב כאן, כנאמר אחר הקמת המשכן (מ, לד-לה) 'ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן, ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן', שהכתוב מדבר כאן רק על עניין השראת השכינה במשכן, כנאמר ושכנתי בתוכם, שהוא כללות תוכן ספר שמות, ספר עם ישראל, כאשר בנין המשכן הוא שלב נוסף בשלימות בניינו של עם ישראל כעם ה', וכמבואר.

אולם, בספר ויקרא דעניינו קדושת המקדש ועבודת ישראל בתוכו, כאן הוא דהוזכר בהרחבה עניין הקרבנות והעבודה באהל מועד שהיתה ביום זה לרגל הקמת המשכן, דעל זה סובב והולך כל פרשת ויהי ביום השמיני - יום הקמת המשכן בר"ח ניסן, כלומר שכאן נכתב מעשה הקמת המשכן מצד גדר היותו המקום המיועד להקריב קרבנות לה', ולכן נאמרו בו סדר ההקרבות של הכהנים וקרבנם של ישראל ביום הקמתו, עד שהגיעו לתכלית גדר זה של מטרת המשכן - 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם' (ט, כד). ומשום כך קנתה פרשה זו את מקומה בספר ויקרא דווקא, כי צד זה שבהקמת המשכן שייך לעניינו של ספר ויקרא, המקדש ועבודתו, ושם מקומו.

אמנם עדיין לא נשלמה מעשה יום הקמת המשכן, דעדיין לא נזכר כלל ענייני קרבנות הנשיאים, ואיחרה תורה לכתוב פרשה זו בספר במדבר, בפרשת 'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן'. והטעם לזה הוא משום שהקרבנות הנשיאים וצורת קרבנותיהם ואופיים הוא מגינוני המלכות, דכך נאה וכך יאה לו למלך ישראל, שנשיאי כל שבט ושבט [שהם בחינת מלכים] יקריבו לו את קרבנותיהם, ויביאו דורון למלכם יתברך בעת חנוכת ביתו, וכמפורש הכי בכמה מדרשות דקרבן הנשיאים נמשל לדורון הנשלח למלך (ראה תנחומא נשא פרק טו. ועוד), ואכן משום כך מצינו שקרבנות הנשיאים היו בהם ריבוי קרבנות שלמים, וכן כלי כסף וכלי זהב שהם סממני דורון ושי אשר מובל למלך.

אשר על כן, צד וגדר זה דהקמת המשכן שהוא בבחינת ארמונו של מלך, המנהיגנו ומשגיחנו מביתו נאווה קודש, שמצד בחינה זו הביאו הנשיאים קרבנות ודורונות לפני המלך, כל אלה מקומם בספר במדבר, ספר מלכותו יתברך על בני ישראל לשבטיהם.

וכשם שבספר שמות נאמר על תכלית הקמת המשכן 'וכבוד ה' מלא את המשכן' - בכדי לציין שהמשכן נבנה עבור 'השראת השכינה', ובספר ויקרא נאמר על תכלית ההקמה 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח' - לומר שהמשכן נבנה לשם הקרבת הקרבנות, כמו כן בספר במדבר בסיום פרשת קרבנות הנשיאים, נאמר (ז, פט) - 'ובבוא משה אל אוהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר אליו', מה שלא מצינו מקרא זה לא בספר שמות בפרשת פקודי, וגם לא בפרשת ויהי ביום השמיני בספר ויקרא. והיינו כי דווקא כאן בספר במדבר, דאירי בעניין מלכותו יתברך על עם ישראל והנהגתו אותם, הוא המקום להזכיר תכלית זו שבהקמת אוהל מועד, שניתן למרע"ה שבכל עת יוכל לבוא ולדבר אתו יתברך ולשמוע את קולו, כלומר שהנהגה זו שבא משה אל אוהל מועד לשאול בדבר ה' ולהימלך בשכינה כיצד להנהיג את העם, והוא שומע את קול ה' האומר את דבריו מתוך משכנו, זה נובע מצד בחינת היחס של מלכות ה' על ישראל, שהמלך נמצא ביניהם להנהיגם ולהנחותם ולהורות להם דרכם.

וכעניין זה נאמר ליהושע כאשר נתמנה להנהיג את ישראל - 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה' (במדבר כז, כא) אלא שמשה לא נצרך לאורים ותומים, שהיה בידו לשמוע את קול ה' מדבר אליו מתוך הכפורת בכל עת, משא"כ יהושע ושאר המנהיגים שהיו אחריו. וכל זה שייך לספר במדבר, והכל הולך אל מקום אחד בס"ד, דוק והבן בדברים.

שרשי השראת השכינה בישראל

והנה עד כה היו דברינו בנוגע לסיפור הקמת המשכן, שנכתב בשלשה ספרים. אך באמת כלל עניין המקדש, והשראת שכינתו יתברך בישראל, מצינו שנזכר גם בספר דברים, ושורש הדבר כבר נזכר בספר בראשית, כדלהלן.

בפרשת ראה שבספר דברים, נצטוו לבנות מקדש בית עולמים בירושלים - 'והיה המקום אשר יבחר ה' אלוהיכם לשכן שמו שם' (יב, יא), ופירש רש"י - בנו לכם בית הבחירה בירושלים. והנה ספר דברים שבו נתחדש הקשר המיוחד בין הקב"ה וכנסת ישראל, להיותם 'בנים' למקום, נצטוו בו על מצוות המקדש שיהיה במקום הנבחר בירושלים, להיותו בית עולמים, כי החביבות והידידות שבין ישראל והקב"ה, המגיעה עד לדרגת בנים אתם לה' אלוהיכם, היא המביאה למצות בנין 'בית עולמים' בירושלים. וכדאמרו חז"ל - 'בא ידיד בן ידיד ויבנה ידיד לידיד בחלקו של ידיד ויתכפרו בו ידידים' (מנחות פג:). [ובזוה"ק איתא על שיר השירים אשר לשלמה, 'שירתא דא אתער לה שלמה מלכא כד אתבני בי מקדשא' (פרשת תרומה קמג:). וכמה תואמים הדברים למשנ"ת דבנין בית עולמים מבטא את היותנו חביבים למקום בבחינת משפחה, דעל עניין זה סובב והולך ספר 'שיר השירים', לשורר על הידידות הנשגבה בין הקב"ה וכנסת ישראל].

ובאמת, גם בספר בראשית כבר נזכר שורש הדבר בחלום נבואתו של יעקב אבינו ע"ה, בהר המוריה - 'אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי... ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים' - 'בית אלקים' הוא השורש לבית המקדש שה' שוכן בנוה קדשו בתוך עם ישראל, ונתייחד כאן בספר 'האבות' אשר מעשה אבות סימן לבנים.

וכאשר נתבונן נמצא כי בפרשה זו רמוזים כל שלשת ענייניו של המשכן והמקדש, על דרך שנתבאר למעלה - א. 'יש ה' במקום הזה', 'בית אלקים' - כנגד מטרת המקדש למקום 'השראת השכינה' בישראל, הנזכר בספר 'שמות'. ב. 'ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה... והאבן הזאת אשר שםתי מצבה יהיה בית אלקים', וביארו המפרשים דהיינו בית אלוהים, מקום לעבוד את השי"ת - הוא כנגד המשכן שבספר 'ויקרא' למטרת הקרבת הקרבנות. ג. התגלות זו של הקב"ה מוגדרת בכתוב 'והנה ה' נצב עליו', ופירש"י - לשמרו. ושם נאמר ליעקב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך... כי לא אעזבך' - עניין זה הוא כנגד המשכן שבספר 'במדבר' שמתוך המקדש הקב"ה מנהיגנו כמלך היושב בתוך עמו להשגיח עליהם. והדברים נפלאים.

ונמצא שמעלה רוממה זו של השראת השכינה בישראל, ודבר נשגב זה של בית ה' בתוך עמו, נכתב בכל חמשת הספרים, ובכל ספר וספר כפי תוכנו.

כהונה ולוייה

הנה מצאנו הבדל גדול ובולט, לגבי המצוות והאזהרות שנאמרו לגבי כללות עבודת המקדש - אשר דיניהם והלכותיהם נתחלקו - דיני הכהנים ועבודתם בספר ויקרא, ודיני הלויים ותפקידיהם בספר במדבר. ולכאורה תמוה, דאף שהם חלוקים בתפקידיהם ובדיניהם, אולם הרי עניין משותף לשניהם, אשר כל עבודות המקדש מוטלות על הכהנים והלויים המתעסקים בקודש, ומדוע נתחלקו בשני החומשים, ספר ויקרא עוסק בעיקר ב'תורת כהנים', כפי שקרוי ספר זה בפי חז"ל, ואולם 'תורת הלויים' נתפרש בספר במדבר.

והנה בספר ויקרא נתבארו שלשת הדברים העיקריים והראשיים של תורת הכהנים. א. סדר מינויים ומילוי ידיהם וקידושם לתפקידם על ידי משיחה והלבשת בגדי כהונה, כפי שהוא מבואר בהרחבה בפרשת צו. ב. תפקידם ועבודתם ככהנים, דהיינו עבודת הקרבנות וכל פרטיהן, כפי שהם מבוארים באורך בפרשיות ויקרא וכו'. ג. הלכות הנהגת הכהנים וקדושתם, ואזהרותיהם המיוחדות להם, כפי שהלכות אלו מבוארות יפה בפרשת שמיני ופרשת אמור. אמנם בספר במדבר אנו מוצאים שהוא עוסק בכל אלו שלשת העניינים, לגבי הלויים - א. סדר מינויים - כפי שנתבאר בפרשת במדבר ובפרשת בהעלותך. ב. תפקידיהם והמצוות המוטלות עליהם כלולים (שמירת המקדש, משוררים, שוערים) - נתבארו בפרשת נשא ועוד. ג. הלכות הלויים, נתבארו בפרשת בהעלותך וכו', כגון ההלכה כי שנים פוסלין בהם ולא מומין. והם הם אותם שלשת העניינים שאמורים אצל הכהנים בספר ויקרא. והדבר צריך ביאור, מאיזה טעם נחלקו דיני הכהונה והלוייה לשני ספרים אלו.

אמנם לפמשנ"ת לעיל דספר ויקרא עוסק בעבודת המקדש, והשירות לפניו מצד אלקותו ית"ש, ואילו ספר במדבר הוא ספר מלכות ה' על ישראל, הרי הדברים מותאמים ועולים בקנה אחד. כי על כן בספר ויקרא בדין הוא שבו יתבארו הלכות הכהנים שהם העומדים לפני האלוקים לעבדו, וזהו הוא תפקידם ומטרתם, ובספר במדבר ראוי להתבאר בו כל דיני תורת הלויים אשר כלשון רש"י (במדבר א-מט) 'הם הם לגיון של מלך', כאשר כל תפקידם של הלויים דהיינו 'שמירה' 'שירה' ו'שוערים', הם גינוני וטכסי מלכות¹⁴

כה. וזה הטעם שתיקנו בפסוקי דזמרה, בברכת ברוך שאמר, בנוסח הברכה 'מלך משובח ומפואר', ובחתימה 'מלך מהולל בתשבחות'. וכן בישבת - חותמים 'ק-ל מלך גדול ומהולל בתשבחות', ובסיום 'מלך יחיד ק-ל חי העולמים'. [ואכן הפרק המרכזי של פסוקי דזמרה שחיבר דוד באלפא ביתא, הוא שיר המיוסד על כבוד מלכות ה', ארוממך אלוקי המלך וגו' כבוד מלכותך יאמרו וגו' מלכותך מלכות כל עולמים וגו' וביארנו בזה במקו"א בארוכה]. וכמו כן בברכה שבסיום ההלל 'מלך מהולל בתשבחות', שבכל אלו מודגש 'מלך', כי השיר והשבח נובע מצד מלכות ה'. [ומצינו בזה עניין נפלא, שדוד המלך דייקא הוא שחיבר ספר 'תהילים' וכתב כל הזמירות והתשבחות, וכן 'שיר השירים' חיבר שלמה המלך, שגם זה נובע משום שבחינה זו של שירה שייך למלך]. אמנם תפילת שמו"ע באה מצד אלקותו ית"ש, ולכן שם ההדגשה היא 'אלוקינו ואלוקי אבותינו אלוקי אברהם וכו'.

ויסוד מצוותם וחובתם נובע משום כבוד המלך ה' ששיכן שמו במקדש. ועל כן, בספר במדבר העוסק בעיקר במלכותו של הקב"ה עלינו, בו ובפרשיותיו נכון לבאר בו דיניהם והלכותיהם של בני לגיונו של מלך. דבספר זה באו העבודות שעניינם 'כבוד המלכות', המוטלות בעיקר על הלויים, ובספר ויקרא נתפרשו העבודות שהם 'עבודת אלוקים' המוטלות על הכהנים, כי ביחס לאלוקים שייך יותר בחינת עבודה, אולם כלפי מלך שייך יותר העניין של כבוד. וכפי שאמרנו כי הכל הולך ומכוון אל מקום אחד.

ואותו הבדל מצאנו גם לגבי עצם עבודת הקרבנות במקדש, דבספר ויקרא נכתבו כל ענייני עבודת הקרבנות ופרטיהם, אולם דין זה דאיכא חובה לצרף לקרבנות מנחת נסכים, לא כתבה תורה אלא בפרשת שלח שבספר במדבר, דהתם נתפרשו דיני מנחת הנסכים שבכל קרבן וקרבן, עם כל פרטי דיניהם. ודבר זה צריך ביאור, דהלא הנסכים הם חלק מעבודת הקרבנות.

אמנם להאמור הדברים מכוונים להפליא, דבספר 'תורת כהנים' לא הוזכר אלא עיקר הקרבן שבא בתורת עבודת אלוקים, אכן יסוד מצות 'מנחת נסכים' הוא משום כבוד המלכות לנסך יין על שולחן גבוה, וכעניין מצוות שמירת המקדש, ומצוות חצוצרות ושירה על הקרבנות, והלכות השוערים, אשר גם הם יסודם מצד 'עבודת המלך'^{כו} שנכתבו כולם בספר במדבר. ואכן חזינו דשירת הלויים אינה נאמרת אלא על היין, כדאמרו בגמרא (ערכין יא.) 'אין אומרים שירה אלא על היין', דשניהם מעניין אחד הם. ומשום כך מקומו בספר במדבר.

ומה שכתבה התורה בספר במדבר פרשת קרבנות התמידין והמוספין, יבואר במקומו בעז"ה.

הדלקת המנורה ולחם הפנים

ומדי עסקנו בעבודות המקדש נבאר את מצות הדלקת המנורה, החוזרת ונשנית בשלושה חומשים - שמות, ויקרא, במדבר. ונראה בביאור הדבר, כי יש בהדלקת הנרות שלש מטרות, ובכל פרשה מדובר באחת מהן וכדלהלן.

בספר שמות נצטוו עליה כחלק ממעשה המשכן, בפרשת תרומה כהמשך לעשיית המנורה נאמר - 'והעלה את נרותיה והאיר על עבר פניה' (כה, לז), והיינו כי כך היא צורת הבית שיהא בה מנורה דולקת. וכן להלן בתחלת פרשת תצוה - כאן נמי ההדלקה היא מהלכות המשכן וכליו, אשר בבית ה' יהיו נרות מאירים, שהם בבחינת צורך הבית.

כו. תקיעת החצוצרות מבואר בפשיטות שיש בה עבודה לפני המלך, כמאמר הכתוב 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' (תהילים צח, ו). אמנם גם מצות שמירת המקדש יעויין בלשון הרמב"ם פ"ח מהלכות בית הבחירה 'שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו - אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין'. ובחינוך (מצוה שפח) 'ומכבודו של בית הוא למנות עליו שומרין כדרך המלכים הגדולים אשר בארץ שיעשו כן'.

אבל בספר ויקרא שהוא ספר עבודת המקדש, שם גם מצות הדלקת הנרות באה מצד גדר העבודה שבה, אשר זו עבודה לפניו יתברך בדומה לקרבנות, ועל זה נאמר בפרשת אמור 'על המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני ה' תמיד'. ומפרשה זו למדנו על הנר תמיד - נר מערבי, שהוא הנר העומד כנגד קודש הקדשים שמצוותו שיהא דולק תמיד בין ביום ובין בלילה, וזה ברור אשר הדלקת נר המערבי הוא בגדר של עבודה לפניו¹, ולכן בפרשה זו שנתחדש בה שיש במצוות הדלקת הנרות גם גדר עבודה, נתוסף בו דין הדלקת נר המערבי.

אולם הדלקת המנורה שבפרשת בהעלותך יסוד חיובו מגדר הדלקת נרות של כבוד², לכבודו של מלך ית"ש - ובו נתחדשה הלכה זו - 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות', כלומר שעל ידי הארת הנרות יכירו בהדר המנורה בפלטרין של מלך. וכיון שזו היא תוכן ההדלקה האמורה כאן, מבואר היטב הא דהמשיך הכתוב והדגיש את יופיה של המנורה - 'וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחיה מקשה היא'. פסוק זה מורה בבירור דבפרשה זו יסוד מצות ההדלקה היא משום כבוד, והיינו כבוד בית מלכות ה'. ולכן מקומו של גדר זה במצות הדלקת המנורה שייך לספר במדבר, שהוא ספר מלכות ה' כמו שביארנו.

כיוצא בזה יש לבאר במצות לחם הפנים, שנאמרה הן בספר שמות (כה, ל) - 'ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד', והן בספר ויקרא (כד, ה) - 'ולקחת סולת ואפית אותה שנים עשרה חלות וגו'". ונראה לפרש על דרך שנתבאר במצוות הדלקת הנרות, דבספר שמות באה מצות לחם הפנים כחלק מצורת הבית, אך בספר ויקרא חידשה תורה במצוות הלחם, שיהא בה גם גדר עבודה כעין הקרבת מנחה, וכאשר מורה להדיא לשון פרשה זו. [והעניין מבואר היטב בספר 'בן מלך - על המצוות התמידיות שבמקדש' במאמר 'לחם הפנים'].

פרשיות שבתורה יש להן כותרת ויש להן בסיס

והנה כל הדוגמאות שהבאנו שופכים אור להבין את סוד הפרשיות הנכפלות בכמה ספרים ובכמה פנים, אולם עדיין חל עלינו לברר, מהו הטעם שגם בספר אחד מופיע לפעמים אותה המצוה בכמה מקומות, ובכל פעם בסגנון שונה מרעהו, והדברים וודאי צריכין בירור והטעמה.

כו. ועיין בספר צפנת פענח שחידש דאף שהדלקת הנרות כשרה בזר משום דלא מיקרי עבודה כדאיתא בגמרא, אולם הדלקת נר המערבי אינה כשרה אלא בכהן. והדברים תואמים למה שכתבנו שהדלקת הנר המערבי נובעת מגדר עבודה שבהדלקה.

כח. ועיין בספר החינוך שכתב בטעם מצוות עריכת הנרות - משרשי המצוה, שצינו השם יתברך להיות נר דולק בבית הקדוש להגדלת הבית לכבוד ולתפארת בעיני הרואים, כי כן דרך בני איש להתכבד בבתיים בנרות דולקין, (מצוה צח).

והנה גם כאן שומה עלינו לצעוד בעקבות הכלל שהבאנו בראש דברינו מחז"ל הקדושים - 'פרשיות שבתורה יש להן כותרת למעלן ובסיס למטן וסמוכות לפניהם ולאחריהם', וכדאיתא בגמרא - 'אמר רבי יוחנן סמוכין מן התורה מנין, שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר' (ברכות י.). והנה עד כה הארכנו בעיקר בפרשיות הנשנות בכמה ספרים, כאשר עצם מיקומם בחומש מסוים מראה לנו את ה'כותרת' וה'בסיס' שעליהן נסמכת הפרשה הזו והמצוה הנזכרת בה. אכן עלינו להרחיב חלותו של כלל זה, שאף בכל ספר בפני עצמו ישנו גם חלוקת נושאים ופרשיות, וכל מצוה שהיא נזכרת במקום מסוים, עלינו להתבונן ולמצוא שייכותה המיוחדת של מצוה זו למקום הזה. ואף כאשר לכאורה הם עניינים שונים לגמרי - אמנם בוודאי יש דבר משותף בכל המצוות הללו שהוזכרו יחד, ומוטל עלינו לעיין ולגלות את ה'כותרת' וה'בסיס' 'לעמוד' הזה של מצוה זו שאנו עוסקים בה, [שנזכרה כאילו 'בדרך אגב' בין הני מצוות], כיון שעל ידה נבוא לידע גדר המצוה, וככל שנדקדק ונתעמק בלשון הזהב של הכתוב יאירו עינינו להשיג את צפונות תורתנו הקדושה, 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים' (תהלים יב, ז).

מצות שבת בספר שמות

מצות שבת קודש המופיעה בספר 'שמות' יסודה משום שאנו עם ה', והנה חזרה תורה על מצוות השבת בספר זה ארבע פעמים. בפרשת בשלח, בפרשת יתרו, בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא. ופשיטא שהדברים צריכין תבלין והמתקה.

ונראה בביאור הדבר - דבפרשת בשלח עוסקת בשבת מגדר 'ברכת השבת', כי הוא מיסודי יחודיותו של היום, שה' ברך את היום הזה, כנאמר בכתוב 'ויברך אלקים את יום השביעי'. ומשום כך אופי נתינת השבת בפרשה זו, התבטא בהכפלת שפע המזון שהוריד ה' לישראל במאכל לחם מן השמים יום יום, וביום השישי לקטו לחם משנה. ואכן גם איסור המלאכה שבפרשה זו, גדרו הוא מדין ברכת היום, כלומר דמוטל על ישראל לעשותו 'יום מבורך', דהיינו שלא לטרוח בו במלאכה ולהתעסק בצרכי היום, אלא דכל צרכיהם יהיו מוכנים ביום השישי, כלשון הקרא. 'והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו', וכך גם כל הלאוין והאיסורין שהוזכרו בפרשה זו, כגון 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשל', וכן 'אל יצא איש ממקומו', כל אלה גדר חיובם מחמת 'ברכת השבת', [וכמו כן המצוה לאכול שלש סעודות בשבת נלמדת מפרשה זו (שבת קיז:), דהוא נובע מצד 'ברכת השבת'. וכמו שביארנו בספר 'בן מלך שבת קודש' בהרחבה].

כלומר שבכדי שיהא השבת יום מבורך לא די בברכה האלוקית אשר השבת גורמת וצוררת בכנפיה לישראל - 'ראו כי ה' נתן לכם השבת' - אלא גם אנו מוטל עלינו לעשות אותו יום מבורך.

בפרשת יתרו נזכרת מצוות השבת במתן תורה בין עשרת הדיברות - וציווי זה בשבת היא מצד חובת העבודה לה' אלוקינו, לקדש את יומו. ולכן מקומה ב'עשרת הדיברות' שבהם כתובים החובות היסודיות של עם ישראל כלפי השי"ת. ואשר על כן הוזהרנו בו גם על השבת 'זכור את יום השבת לקדשו... ויום השביעי שבת לה' אלוך לא תעשה כל מלאכה'.

בפרשת משפטים שמדובר בו בחוב המשפטי שבין איש ישראל לזולתו, כאן הוזכר השבת מצד חובת המשפט הנכלל בו, כדכתיב - 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. ואכן, נכתב בסמיכות למצות השמיטה, שכבר נתבאר במקו"א, דבפרשה זו נצטוו עליה מצד הדין המשפטי שבה. [ומה שחזרה תורה פעם נוספת על כך ציווי בסוף פרשת כי תשא (לד, כא) - 'ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות', עיין בספר 'בן מלך שבת קודש' שער ב מאמר פרשיותיה של שבת, מה שביארנו בזה].

בפרשת כי תשא, חידשה תורה כי שבת קודש אשר הוא בעצם יום מנוחתו של הקדוש ברוך הוא, כי בו שבת צור עולמים, הוא יתברך נתן אותו בטובו לישראל עם חביבו, להיות גם הם שותפים עמו יתברך במנוחתו, לעשות את השבת יחד, וכלשון המדרש בפרשה זו (שמו"ר כה-יא) - 'משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו'. ואשר על כן 'אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדישכם'. וכפירוש רש"י 'כי אות היא ביני וביניכם - אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה'. ובחז"ל (ביצה טז.) דרשו מפרשה זו, שאמר הקב"ה למשה - 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ורוצה אני ליתנה לישראל', שהקב"ה נתן אותה במתנה לזרע ישראל שהם בניו בחוריו, וכנוסח התפילה 'לישראל עמך נתת באהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת'. וזה הטעם שפרשה זו, נסמכה לפרשת בנין המשכן שהיא מורה על חיבת ה' לישראל, אשר משרה את שכינתו בתוכנו להיות בקרבנו, ומצד עניין זה עצמו נתן להם את יום מנוחתו שיהיה גם להם ליום מנוחה, בתוספת נשמה יתירה ורוחב לב למנוחה, וכסמוכין אתכא דמלכא מעין העולם הבא^{כט}.

נגענו כמובן רק בתמצית הדברים שבארבע פרשיות אלו, ואידך פירושא זיל גמור [והרחבנו בכל זה בספר 'בן מלך - שבת קודש' עיי"ש].

כט . ואכן מצינו שכל הדברים הללו, נשמה יתירה שבשבת, ושהשבת הוא מעין העולם הבא, ושהשבת מוספת קדושה על ישראל, הכל למדו ודרשו חז"ל מפרשה זו.

את שבתותי תשמורו

הפסוק 'את שבתותי תשמורו' נזכר שלש פעמים בספר ויקרא, והוא טעון ביאור ביותר, הן מצד כפילותה החוזרת ונשנית ובאותו סגנון לשון, והן מצד הבלעתה בין עניינים שהם לכאורה אינם שייכים אליה כלל.

'את שבתותי תשמורו', בפעם הראשונה כתוב פסוק זה בריש פרשת קדושים (יט, ג) - 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלוהיכם'. מצות השבת באה כאן בפסוק אחד עם מצות מורא אב ואם, כאשר מיד לאחריו [ה'בסיס'] הזהירה תורה 'אל תפנו אל האלילים' וגו', בפעם השנית, להלן (שם פסוק ל') - 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה' - בפסוק זה השבת והמקדש כרוכים יחד, וגם כאן מיד לאחריו באה האזהרה 'אל תפנו אל האובות ואל הידעונים', ובשלישית מופיע הפסוק בסוף פרשת בהר (כו, ב) - 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה'', לפנינו עוד פעם אותו צמד 'שבת ומקדש' נזכרים בפסוק אחד, כשה'כותרת' הוא הפסוק הקודם לו 'לא תעשו לכם אלילים... ואכן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה' וגו'.

אם לעיל עמדנו על ההבדלים הלשוניים, כאן אנו יושבים על מדוכה הפוכה - הזהות והדמיון המוחלט בלשונות הפסוקים, ובמיוחד במיקומם הדומה מאוד - סמוך ודבוק לאזהרה שלא נפן אל אלהים אחרים ואל האלילים. העניין דורש עיון רב ליישב הדבר על נכון.

והנראה לבאר בכל זה, דבאמת כאן לא נתחדשו עוד עניינים בעצם מהותה וגדרה של מצות השבת, [כמו שביארנו כן בשבת שהוזכרה בספר שמות], דמהאי שנקטה התורה בכל שלשת המקומות בחד לישנא - 'את שבתותי תשמורו' - הרי זה מורה דעצם גדר שמירת השבת שבהם שוה בכולהון. אכן, בהני קראי נתחדשו לפנינו כמה טעמים מחודשים ב'סיבה' המחייבת את שמירת השבת, מצד חיובי העבודה לפניו יתברך המוטלת עלינו [שמשום כך מקומם בספר ויקרא דייקא]. ונאמרו בזה שלש 'סיבות' נוספות בעיקר חובת שמירת יום קדשו של הקב"ה, ואלו הן.

בריש פרשת קדושים כללה התורה אזהרת 'את שבתותי תשמורו' יחד עם מורא אב ואם - לומר לך, כי בנוסף למה שנצטוונו על השבת בתורת עם ה', שהוא מחיובי העבודה לאלוקי ישראל, נתחדש כאן בתורה דאיכא סיבה נוספת לשמירת השבת, מחמת שהקב"ה הוא בורא כל עולמים, ואנו ברואיו חייבים בכבודו, דהיינו 'חיוב הנבראים לבורא'. כלומר, שכתוב זה בא להורות על חיובו של הנברא כלפי מי שבראו - הקב"ה, וגם כלפי מי שהביאוהו לעולם - אביו ואמו. ועניין הפסוק אחד הוא - שתהיה בנו יראת כבוד לשלשת השותפים שבאדם, הקב"ה אביו ואמו^ל. ומכיוון דכאן בא שמירת השבת לכבודו של 'בורא'

ל . והנה גם בעשרת הדיברות נסמך מצוות השבת למצות כיבוד אב ואם, והיינו משום דגם התם יש להם קשר בשורש עניינם, דמאותו סוג חוב שנתחייבנו בעבודת ה' ולכבוד משום שהוא אלוהינו המנהיגנו, מעניין זה גם אנו

העולם ית"ש. מהאי טעמא הסמיך הכתוב לכאן את האיסור 'אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני ה' אלקיכם' - כלומר, משום דהפנייה אל האלילים ואלהי מסכה היא פגיעה בכבודו של הבורא ב"ה, [ההיפך משמירת השבת]. שהוא פונה אחר כוחות אחרים ומשונים ומייחס להם תכונות של בורא. שזהו המשמעות של 'אלילים' ו'אלהי מסכה', כדמיון ותחליף ח"ו לבורא. ומעתה הפסוקים הדבוקים קרובים זה לזה כמקשה אחת.

בפעם השנית נסמכה אזהרת השבת, לציווי ד'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן'. ונראה, דכאן נתחדש בתורה עוד סיבה נוספת לשמירת השבת - משום החיוב בכבודו וגדולתו מצד מעלת חכמתו ית"ש והיותו אב לחכמה, וכנאמר בשיר ליום השבת - 'מה גדלו מעשיך ה' מאוד עמקו מחשבותיך', וכתוב 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית'. ומזה הטעם נכלל ונסמך מצוות השבת למצות הידור פני זקן ושיבה, דהתם נמי יסוד מצוותם מפני חשיבותם וחכמתם, דנצטוונו לכבד את החכמים ולהדר פניהם. ואכן, גם כאן הסמיכה תורה האזהרה 'אל תפנו אל האובות ואל הידעונים' למצות שמירת שבת, על דרך הנתבאר לעיל, דהוזהרנו על הפניה אל 'האובות והידעונים', כי הפניה אליהם נובעת מחיפוש עצתם וחכמתם. והזהירה תורה שלא לפנות אליהם, שהיא פגיעה בכבוד השי"ת, דבמקום ללכת על פי חכמתו ה' ועצותיו, פונה אליהם. וכדברי רש"י 'אני ה' אלקיכם - דעו את מי אתם מחליפים במי'.

שמירת השבת אשר בסוף פרשת בהר, באה לחדש עוד סיבת חיוב נוספת בשמירת שבת קודש. דהנה פרשה זו עוסקת במצוות קדושת הארץ, ולכן הוסיפה תורה להזהיר על קדושת ארץ ישראל גם לעניין איסור עבודה זרה, כנאמר בפסוק הסמוך 'לא תעשו לכם אלילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם ואבן משכית לא תתנו בארצכם... את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה' - לאמור, כשם שבארץ ה' ונחלתו נגרמת פגיעה חמורה יותר מחטא עבודה זרה, דמטעם זה נשנה איסור זה כאן, כפי שהכתוב מדגיש 'לא תתנו בארצכם'. והוא הסיבה והיא הטעם לזה שחזרה ונכפלה כאן מצות 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', כי בארץ ה' ישנו חיוב נוסף בשמירת שבתות ה', כלומר, דבארצו נזה קדשו של הקב"ה אלים טפי החיוב לכבדו ולקדש את יומו ומקומו, ולכן חזר ונכפל כאן מצות שמירת השבת ומורא המקדש^{לא}.

חייבים לכבד אב ואם שהם ראשי המשפחה. דמחמת שהם העומדים בראש מוטל עלינו חובת 'כבוד', ואילו בפרשת קדושים שטעם החיוב הוא משום שהם הביאו לחיינו וקיומינו, ניתוסף חיוב של 'מורא'. ועיין מש"כ בזה בספר 'בן מלך - שבת קודש' שער ב'.

לא. וכעין זה מצינו לגבי קדושת שביעית בארץ ישראל, דמן התורה ישנו חיוב 'תוספת שביעית' רק בזמן שביהמ"ק קיים (ראה מ"ק ד' א'). הרי מבואר דמצות שמיטה הנמשכת ממצות השבת מחייבת להוסיף על קדושתה דוקא בזמן המקדש, כשהשכינה שרויה בארץ. ותואם למשנ"ת כאן.

הרי לנו דהני ג' פעמים שהוזכר 'את שבתותי תשמורו', אף שאין בהם גדרים מחודשים בעצם שמירת השבת, אמנם נתחדשו בהן עניינים מחודשים בסיבת חובת שמירת השבת - א. מצד שהוא בורא (ונזכר יחד עם מורא אב ואם). ב. מצד חכמת עתיק יומין העמוקה והבלתי מושגת (ונזכר בסמוך עם והדרת פני זקן). ג. מצד החיוב הנוסף בשמירת השבת בארץ ישראל, ארץ ה'. ומה עמקו דיברות תמים דעים ית"ש - 'חיכו ממתקים וכולו מחמדים'. וכפי מידת הגריסה והלעיסה בלחמה של תורה כן תגדל הטעימה מן הדבש והחלב אשר תחת לשונה.

אזהרת 'אוב וידעוני'

גם אזהרת 'אוב וידעוני' שהזכרנו לעיל, נכפלה באותה פרשה (פרשת קדושים) שלש פעמים - 'אל תפנו אל האובות והידעונים אל תבקשו לטמאה בהם' (יט, לא), ולהלן 'והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים לזנות אחריהם ונתתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו מקרב עמו' (כ, ו), ובסוף הפרשה 'ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בם' (כז, כז). ובזו האחרונה תמוה ביותר שייכותו של פסוק זה לכאן, דאחרי שכבר השלים הכתוב את אזהרות כל הפרשה - איסורי עריות והבדלה ממאכלות אסורות וכו' - וסיים באזהרה כוללת - 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי' - הנראה כסיום והשלמת הפרשה כולה. הנה מיד לאחריו בא הפסוק הנ"ל להזהיר על עונש אוב וידעוני. ולכאורה מקומו של פסוק זה והקשר לפסוקים שלפניו אין להם שום מובן. וצ"ע.

ואשר נראה לומר בזה, על פי מה שיש להבחין בהבדל הלשוניות שבין ריש הפרשה לסופה, במצות קדושים תהיו. שכותרת הפרשה היא 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם' - כלומר דכל המצוות והאזהרות שבאו אחריו, שורש מצוותם להיות לנו הנהגה קדושה, שיהיו ישראל קדושים בבחינת 'מה הוא קדוש אף אתה קדוש'. וזה כבודו ית"ש, ש'פמליא של מלך דומה למלך' (ילקוט"ש קדושים רמז תרד).

אמנם להלן הזהירה התורה אזהרות נוספות שיסוד איסורם מפני 'חילול שם קדשו וטומאת מקדשו', וכנאמר שם 'למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי' (כ, ג). ולחומר איסורם העובר עליהם ענשו כרת כמפורש שם.

ואילו בסוף הפרשה נתחדש ציווי נוסף 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' - היינו שנתחדש כאן כי מלבד מה שאנו מוזהרים להיות אנשי קודש 'קדושים תהיו' בעצם הליכות חיינו [מכיון ש'קדוש אני' עליכם להיות קדושים כמוני], הוזהרנו בנוסף לכך להיות 'לי קדושים', כלומר שנהיה קדושים לה' ומופרשים ומובדלים להיות שייכים רק לו לבדו, וכסיום אותו הפסוק - 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. בתחילת הפרשה נצטוונו על קדושתנו העצמית, אולם הכא נצטוונו עוד, שנקדיש עצמנו להיות שלו.

השתא יתבאר מדוע חזרה ונשנית אזהרת אוב וידעוני שלש פעמים בפרשה זו, דהיינו משום שאיסור אוב וידעוני יסודו מצד כל אחד משלשת הגדרים הנ"ל בעניין הקדושה.

בראשונה, נאמרה הך אזהרה בכלל כל המצוות והאזהרות שנתחייבנו בהם מצד 'קדושים תהיו', ולשון הכתוב בפסוק זה הוא - אל תפנו אל האובות ואל הידעונים, מפני שהפניה לאובות וידעונים לשאול בעצתם וחכמתם, הוא פחיתות ושפלות היפך מהנהגה קדושה ומרוממת, ומצד גדר איסור זה עדיין לא נאמר בו עונש כרת.

אך להלן בפרק כ' כללה התורה אזהרת אוב וידעוני בתוך האזהרות והתועבות שהוזהרנו עליהם מצד שלא נחלל מקדשו ושם קדשו. ומחמת חומר האיסור שיש בו חילול שמו ומקדשו, נתחדש בו חיוב כרת, כנאמר 'והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים לזנות אחריהם, ונתתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו מקרב עמו' [ככל האזהרות הכתובים בפסוקים אלו, שמחמת שיש בהם 'חילול הקודש' עונשם כרת]. דמשום גדר האיסור החמור שנתחדש כאן, נוסף עליו עונש כרת.

ובסוף הפרשה הוזהרנו פעם שלישית על האי איסורא, אחרי שהקדים הכתוב 'והייתם לי קדושים'. כלומר דכאן הוסיף הכתוב עוד ציווי מחודש, דהיינו להיות מוקדשים ושייכים לה', ומעתה, ניתוסף כאן יתר חומר באיסור זה, משום שההליכה אחרי אוב או ידעוני, הרי זו פגיעה במעלה הרוממה והנשגבה של ההשתייכות לו יתברך. ומחמת התוצאה החמורה של ניתוק ממנו ית"ש, החמירה תורה בענשו לחייבו מיתת סקילה, כדכתיב - 'ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בס'. והנה כל הלאוין והמצוות המפורשים בפרשת קדושים עד כאן, נובעים או מצד 'קדושים תהיו כי קדוש אני', או מצד שלא 'תחלל מקדשו ושם קדשו', כדנתבאר לעיל. אמנם רק זו האחרונה, איסור אוב וידעוני, הוזהרנו עליה גם מצד החלק השלישי בגדרי הקדושה, שהיא מצוות 'והייתם לי קדושים', שבחטא זה נגרם פגיעה וסתירה לציווי זה, ושפיר מבואר מדוע חזרה התורה על איסור זה גם כאן.

והנה נמצא, דזו היא האזהרה היחידה שיש בה ניגוד ופגיעה במה שנצטוונו להיות קדושים ושייכים לו, ומובדלים לשמו. וכפירוש רש"י - 'והייתם לי קדושים' - אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו'. וכעין גדר זה באיסור אוב וידעוני מצינו גם בספר דברים, 'לא ימצא בך... ושואל אוב וידעוני... תמים תהיה עם ה' אלקיך' (פרק יח), ועיי"ש ברש"י - תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות... ואז תהיה עמו ולחלקו'.^{לב}

לב. והא דאזהרה זו נשנתה שוב גם בספר דברים, היינו מהאי טעמא שכבר נתבאר דבחומש זה באו המצוות והאזהרות המתחייבות מצד היותנו 'בנים למקום'. והנה אזהרת אוב וידעוני ו'תמים תהיה' נסמך שם לפסוק 'נביא מקרבך מאחיד כמוני יקים לך ה' אלקיך אליו תשמעון' (יח, יט) - כלומר, שמאחר שהנבואה שורה בישראל, ויסוד עניין הנבואה היינו שבאופן זה מדבר השי"ת עם ישראל, כאב המדבר עם בניו, על כן הוזהרנו בו איסור נוסף - 'לא ימצא בקרבך.. קוסם קסמים, מעונן ומנחש ומכשף. וחובר חבר ושואל אוב וידעני, ודורש אל המתים', ואף דבכל הני אין חומר פגיעתן בקדושת שמו יתברך, כחומרת האיסור של אוב וידעוני, אולם עיקר הפרשה שם באה לומר שלא נדרוש אלא לה' אלוהינו ונביאיו הקדושים, ולא לזולתם, ובכל אלה סר משמיעת קול הנביא והדרישה לדבר ה'. [כלשון הקרא בישעיהו (ח, יט) 'וכי יאמרו אליכם דרשו אל האובות ואל הידעונים... הלא עם אל אלקיו ידרוש וגו'].

וכאמור, דוקא כאן נתחדש עונש סקילה על איסור אוב וידעוני, כנאמר 'באבן ירגמו אותם', דהכא חומר האיסור הוא משום הפגיעה במעלה הרוממה של עצם ההשתייכות לו יתברך, והבן היטב.

מצות השמיטה

עיקר מצות השמיטה נכתבה בתורה בפרשת בהר בספר ויקרא, אמנם הוזכרה גם בספר שמות בפרשת משפטים, ובספר דברים בפרשת ראה נוסף בו הציווי על השמטת כספים. והדברים מתבארים היטב על פי היסודות שהנחנו. ונזכיר כאן רק עיקרי הדברים בקצרה.

בפרשת משפטים, לא נתפרש בו שהוא מטעם 'שבת הארץ', ולא נזכר בו כלל מצוות השבת הארץ מעבודה וגם לא קדושת פירות שביעית, אלא דין הפקר השדות בלבד - 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו' (שמות כג, יא).

ואילו בפרשת השמיטה שבספר ויקרא, סגנון הכתוב שונה, דשם הציווי הוא 'ושבתה הארץ שבת לה', 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור', 'את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור' (ויקרא כה, ג).

וכך מבואר בספר המצוות להרמב"ם שמצוות הפקר השדות כתובה בפרשת משפטים, ומצוות השביתה מבוארת בפרשת בהר - 'שצונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה והפקיר צמחי אדמתנו כולם לכל אדם, והוא אמרו יתברך (שמות כג) והשביעית תשמטנה ונטשתה וכו' (מצוה קלד) - 'שצונו לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית והוא אמרו יתברך (שמות לד) בחריש ובקציר תשבות. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים ואמר (ויקרא כה, ה) שנת שבתון יהיה לארץ' (מצוה קלה).

והדברים מבוארים בפרשת משפטים לא נצטוו כי אם על החובה להפקיר השדה ולהשאירו לאביוני עמך וחית השדה ותו לא. כלומר, ההלכות המשפטיות, בין אדם לחבירו, שבמצוות השמיטה, ולכן אתי שפיר מקומו בין דיני המשפטים.

אולם בפרשת בהר הציווי הוא על קדושת הארץ 'ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כה, ב), וביארה התורה היאך תתקיים שביתה זו, דהיינו על ידי 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'.

וכן נתחדש בפרשה זו ההלכות של 'קדושת פירות שביעית', דמהפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', למדו חז"ל דיני קדושת פירות שביעית לאכלה ולא לסחורה וכו', דינים הנובעים מקדושת שבת הארץ שהיא לה, ואל לו לאדם לשלוט על הקרקע בשנה זו מעשה בעלים^{לג}.

לג. ועיין ברש"י על פסוק זה שכתב - 'אע"פ שאסרתם עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתם אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית'. כלומר דמאחר שנצטוו על קדושת הארץ לה, הוה אמינא דנאסרו הפירות גם לאכילה, וקמ"ל 'לכם לאכלה'.

ומטעם זה יבואר הא דגם דין הפקרת השדות שונה בין מה שכתבה תורה בספר שמות לבין מה שכתבה תורה בספר ויקרא, דבספר שמות גדר הך הלכה היא חובת הבעלים, וכעין חיוב נתינה לאביונים, וכלשון התורה שנאמר בסגנון דרמאי חיובא על בעל השדה 'תשמטנה ונטשתה'. אבל בספר ויקרא, גדר ההלכה היא 'אפקעתא דמלכא', שיסוד החיוב הוא להשבית את השדה לה', ובגין כך נפקע בעלותו ונעשה השדה הפקר, וכן הוא לשון התורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך... ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', כלומר דכל עיקר ההפקר אינה אלא 'תוצאה' משביתת הארץ לה' שהיא עיקר המצוה. [ואכן בפרשת משפטים לשון הכתוב הוא 'שמיטה' ו'נטישה', ואילו בפרשת בהר לשון הכתוב הוא 'שביתה', ודו"ק].

וכל זה מתאים על פי דברינו דספר ויקרא עוסק בענייני המקדש והקדושה, אשר על כן כתבה בו תורה דיני קדושת הארץ בשמיטה וביובל.

בספר דברים בפרשת ראה כתבה תורה רק דיני שמיטת כספים, ולא יתר ההלכות שבשנת השביעית. וגם זה יתבאר על פי דברינו, דבספר דברים נתחדשו בו המצוות שיסוד חיובם הוא מצד האחוה שבישראל כמו שנתבאר לעיל, ומזה הטעם הוזהרו בו על שמיטת כספים, דיסודה היא משום החובה לאחיק, כמפורש בקרא 'את אחיק תשמט ידך' (דברים טו, ג), כלומר דשורש מצוות שמיטת כספים אינה דין משפטי, כי אם משום היחס המיוחד של אחוה, שיש לו לאח לשמוט חובו של אחיו לרגל בוא התקופה החדשה. והבן.

ואכן כמה מצוות הסמוכין שם בפרשת ראה למצוות שמיטת כספים, עניינם בחובות האחוה שבין איש לאחיו, דוק ותשכח, כי כן הוא לשון הכתובים ומטבע סגנונם בכמה מצוות המוזכרות בפרשה זו.

ומצינו גם אשר אותן האזהרות של 'בין אדם לחבירו' שכבר הוזהרנו עליהם במקומות אחרים מצד חיובם המשפטי והחוקי (והוזכרו בתואר 'רעך' וכיו"ב), ואילו כאן חזרו ונשנו הני חיובים מצד 'אחיק', כלומר דנצטוונו עליהן ביתר שאת ובתוספת דינים, משום חיובי אחוה והנהגת איש באחיו, כדלהלן.

דיני עבד עברי

דין עבד עברי, מוזכר בתורה שלש פעמים, בפרשת משפטים בספר שמות, בפרשת בהר בחומש ויקרא, ובפרשת ראה בספר דברים. והנה בפרשת משפטים לישנא דקרא הוא 'כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם' (שמות כא, ב), ואילו בספר דברים לשון הכתוב הוא 'כי ימכר לך אחיק העברי או העבריה... ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך' (דברים טו, יב). הרי לפנינו שני הבדלים - א. עצם תואר העבד - בפרשת משפטים נקרא 'עברי' ובספר דברים 'אחיק'. ב. דין שילוח העבד - בפרשת משפטים מוגדר בלשון 'יצא לחפשי', ובספר דברים 'תשלחנו חפשי'. ולהאמור, ההסבר לכך הוא, כי בפרשת משפטים מיירי בחלק המשפטי שנצטוו בו מצד שהם עם ה', וקבעה תורה

דמשפט עבד עברי הוא לשש שנים בלבד, כלומר דהתורה הגבילה את זכותו של האדון בעבדו, באופן שכללות שש שנים יצא לחפשי ממילא, אכן בפרשת ראה [שהוא בספר דברים - המציין את היותנו בנים למקום ואחים זה לזה, כמבואר לעיל] הלכות עבד עברי הם מדיני אחיך כלישנא דקרא, ומטעם זה נאמר דין שילוח העבד כחובת האדון לעבדו, דמכח חובתו לאחיו הוא דרמיא עליה, וזהו שהדגישה תורה כאן 'ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך'. והבן.

ומטעם זה דווקא בפרשה זו, נצטוונו על חובת ההענקה לעבד - 'וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם, הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך וגו' (דברים טו, יג-יד). כי יסוד חיוב זה הוא נובע מחובות ההטבה שחייב בהן האיש הישראלי לאחיו, ועל כן מקומו בפרשה זו שבספר דברים דייקא.

ואכן גם הקרא 'כי טוב לו עמך', - שממנו למדו חז"ל (ב"ק פז: ועיי"ש בתוס') 'עמך במאכל עמך במשתה', עד שאמרו 'כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו' - נאמר בפרשה זו (דברים טו, טז), מכיון שכל הני חיובים הם מצד האחוה.

אמנם הלכות עבד עברי הכתובים בספר ויקרא בפרשת בהר, התם מפורש להדיא שיסוד חיובן הוא מצד קדושת ישראל שהם עבדי ה', ובפרשה זו נתחדשה יציאת עבדים ביובל, שנובעת מצד היותם עבדי ה' שעל כן לא ימכרו לצמיתות. כדכתיב בקרא - 'לא תעבוד בו עבודת עבד... עד שנת היובל יעבוד עמך... ושב אל משפחתו.. כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, לא ימכרו ממכרת עבד. לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה, מג).

וכך נאמר גם בפרשת גאולת העבדים שם, 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלוקיכם' [ואכן פרשה זו סמוכה להלכות שמיטין ויובלות דאיירי בקדושת הארץ]. הוי אומר, שכל הלכות עבדים שנאמרו בפרשת בהר נובעות מצד היותנו עבדי ה', ושייכים שפיר לספר הקדושה והעבודה - ספר ויקרא.

מצות השבת אבידה, פריקה וטעינה

ומצינו עוד מצוות, אשר אותם הדינים והמשפטים שנשנו בפרשת משפטים חזרו ונשנו בספר דברים מהאי טעמא שביארנו לעיל. כי בספר שמות החוקים והמשפטים שבין איש לרעהו גדרם מצד חיובי עם, משפטיו וזכויותיו. ואילו בספר דברים ניתוסף בהם חומר מצד חיובי אחוה של התחסדות בני ישראל זה עם זה.

כגון, מצות השבת אבידה, שבפרשת משפטים נאמר - 'כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו' (כג, ד), ואילו בפרשת כי תצא כתיב - 'לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחריך (כב,א). הנה כי כן, הבדלי הלשון בולטים מאד, בספר שמות אנו מצווים להשיב אבידת 'אויבך', מצד משפט עם ה', והוצרך הכתוב להשמיענו שהמשפט מחייב להשיב האבידה לכל איש ישראל, שלא נבדיל בין

אוהב לשונא. אמנם בספר דברים מצות ההשבה נובעת מצד חיובי אחווה, 'שור אחיך', ועל כן נתחדשו בו הלכות נוספות עד כמה אנו מצווים לחוס על ממון אחינו, ולדאוג להשבת אבידתו - 'ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו על תוך ביתך והיה עמך' (חיוב 'שומר אבידה'), 'לא תוכל להתעלם' - כאשר כל אלה סיבת חיובם הוא מצד 'אחיך' [ואינם מוזכרים בספר שמות, מפני ששם יסוד חיובו הוא עניין משפטי בלבד]. והדברים מתאימים מאוד ליסוד דברינו, ואף הלכות בין אדם לחבירו באים מצד כמה פנים, המתבטאות בפרטי ההלכות ובסגנון לשון הכתוב.

בסמיכות למצות השבת אבידה באה מצות 'עזוב תעזוב עמו' - וגם במצוה זו נחלקו הפרשיות כעין שמצינו בהשבת אבידה ומאותו הטעם - בפרשת משפטים (שם) 'כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו'. ובפרשת כי תצא (שם) 'לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו'. ופירשו חז"ל דהכתוב בפרשת משפטים מיירי בחיוב 'פריקה', ואילו חיוב 'טעינה' נאמר רק בפרשת כי תצא, בקרא ד'הקם תקים עמו' (עיין רש"י). והנה מצות טעינה יש בה יותר חידוש, כדאיתא בגמרא, שאין בה צער בעלי חיים ויש בה חיסרון כיס (ב"מ לב:), והרי הדברים עולים בקנה אחד למה שנתבאר בס"ד, דמאחר שמצד חיוב המשפטי שבין איש לרעהו נתחייבו בחובת פריקה, לכן כתבה תורה חיוב זה בפרשת משפטים. אולם חיוב מצות טעינה שהיא מתחייבת אך ורק מצד גדר ה'אחוה' שבין ישראל, נצטוו עליה בספר דברים, שבו נתחדש חיובי האחוה כנ"ל.



מאמר ה

שלבי קבלת התורה בישראל בנבואה ותורה שבעל פה

ענף א - נתינת התורה בישראל בכתב ובע"פ

שלבי הנבואה לעומת שלבי תושבע"פ - ירידה מול עליה

התורה הקדושה שנתן לנו ה' יתברך, ניתנה לנו בשני אפיקים שעל ידם נוכל להשיג את דבריו. האחד הוא ענין הנבואה שעל ידה קבלנו את התורה שבכתב ממושה רבינו אבי הנביאים. וכן את יתר דברי הנביאים והכתובים על ידי הנביאים שאחריו.

דרך נוספת שהקב"ה נותן לנו את תורתו הוא על ידי חכמת הלב, ששם ה' באדם היגע בה דעת ותבונה להשכיל ולהבין את התורה, כמו שהובטחנו מאתו יתברך - 'רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימוש ומפי זרעך ומפי זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם' (ישעיה נט,א), וממנו יתד לתורה שבעל פה, מה שהשיגו חכמי ישראל בחכמה האלוקית שבהם, מתוך יגיעתם וטהרתם.

והנה יש להבחין, שבנבואה שהוא עניינה של תורה שבכתב, במשך הדורות היא הלכה ונתמעטה, ודרגתה פחתה ונחלשה, לעומת זאת חכמת תורה שבעל פה, התחזקה והתגברה משלב לשלב.

וזה וודאי שאם לא היו נכשלים בחטאי הדורות, אזי הנבואה לא היתה מתמעטת והולכת, אולם בפועל כך הוא הדבר שבעניין של השמיעה הנבואית את דבר ה', שיסודה בקדושה ודביקות בה' חלה בה ירידה והיחלשות.

אך מאידך, למרות זאת, העניין של חכמת הלב הלכה והתחזקה, כמו שיבואר להלן. ואפשר שהדברים תלויים זה בזה, שכאשר זוכים לשמוע את דבר ה', וא"כ היאך נדע את אשר נעשה, על כן נצרכים לחכמת הלב להשכיל ולדעת את דבר ה' ורצונו יתברך. אולם לשם כך האדם כבר צריך להשקיע מאמצים ולהתבונן ולהתייגע בעמל התורה, כי אז ה' נותן בו כח להבין סוד תושבע"פ. ועל כל פנים הנבואה נחלשה מדור לדור, ומאידך התורה שבע"פ הלכה והתגברה.

דרגות גילוי תורה ונבואה

וכאשר נבוא להתבונן בדרגות וסוגי הגילוי של התורה, מצאנו חמש דרגות בנבואה, להם זכה עם ישראל בכללותו. וכמו כן חמש דרגות בתורה שבע"פ.

ונוסף על אלו ישנה דרגת ביניים, דהיינו אופן הגילוי של 'בת קול' שהוא מיזוג של נבואה וחכמת תורה שבע"פ, כלומר הד של קול הנבואה בצירוף התנוצצות של אור תושבע"פ, ונבארם אחת לאחת.

דרגת הנבואה הגבוהה ביותר שמצאנו בעם ישראל, היתה במעמד הר סיני שה' יתברך ככבודו ובעצמו ירד אלינו על הר סיני, כמו שכתוב - וירד ה' על הר סיני (שמות יט, כ). ואז - כל כלל ישראל שמעו נבואה זו ונחקק דבר ה' בליבותיהם לעולם, והיה מעמד נבואי אדיר ונשגב ביותר, שלא זו בלבד שכל עם ישראל שמעו נבואה מפי ה', אלא היה זה באופן שה' נגלה אליהם על הר סיני לדבר עמם - ומראה כבוד ה' בראש ההר לעיני כל ישראל (שמות כד, יז). [וגם בזה עצמו היה כמה דרגות, משה מחיצה בפני עצמו, אהרן מחיצה בפני עצמו, והכהנים מחיצה בפני עצמן (רש"י שמות יט, כד)].

דרגא שניה שמצאנו בתורה, היה אצל משה רבינו שהוא עלה למרום. 'עלה אלי ההרה והיה שם' ושמע תורה מפי הקב"ה. והוא דרגת נבואה רוממה ונשגבה ששומע תורה באופן שנמצא במרום מקום ה', הגם שאין זה כמו הדרגה הקודמת שה' ירד אליהם ונגלה לעיני כל ישראל, אבל הוא דרגה נפלאה, לשמוע את דבר ה' כאשר הוא נמצא במקום קדשו במרום.

הדרגא השלישית, היתה לאחר שירד משה מהר סיני, ושמע קול ה' מאוהל מועד. ככתוב - וישמע את הקול מדבר אליו וגו' מבין שני הכרובים (במדבר ז, ט). ואם כי אינו כמו דרגת שמיעת דבר ה' כשנמצא במרום, אך זכה משה לדרגה רמה בנבואה כדאיתא על נבואת משה רבינו שהיתה שכינה מדברת מתוך גרונו, שנגלה אליו דבר ה' באופן שהשכינה מדברת מתוכו.

והדרגא הרביעית, הוא דרגת הגילוי של חומש דברים כמו שאמרו חז"ל שכל התורה כולה 'משה מפי הגבורה אמר', ואילו ספר משנה תורה היה גדרו - משה מפי עצמו אמרן (מגילה לא:). כלומר שאין זה באותה דרגת גילוי הנבואה של שאר החומשים. שהיתה שכינה מדברת מתוך גרונו, אמנם זכה משה לדרגת נבואה רוממה שעליה אמר הכתוב - אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט (במדבר יב, ח).

דרגת הנבואה החמישית היא דרגת הנבואה של שאר הנביאים ששונה היא מנבואת משה, כאמור. ואף שגם בין הנביאים עצמם ישנם חילוקי מדריגות, אולם מה שמצאנו מפורש בכתוב הוא ההבדל שבין משה רבינו לבין שאר הנביאים, שנבואת כל הנביאים שונה מנבואת משה, שנבואתם אינה בדרגת פה אל פה.

הנה כי כן רואים אנו שככל שמתאחר הזמן דרגת הנבואה ירדה ונחלשה. ואחר כך משחרב הבית בראשונה פסקה נבואה מישראל.

דרגות השגת תושבע"פ

בתורה שבעל פה אנו מבחינים שמהלך הדברים היה שונה.

שורש תורה שבעל פה מצינו כבר אצל משה רבינו כמו שאמרו חז"ל (שבת פז). על זמן מתן תורה, שהוסיף משה יום אחד מדעתו. והיה זה לפני מתן תורה כשעמדו ישראל לקראת קבלתה. (ועיין להלן במאמר ו שביארנו שמצאנו אצל משה רבינו, שורשם של שלושת הסוגים שישנם בתורה שבע"פ).

לאחריו ביתר תוקף, מצאנו אצל אהרן הכהן, שכידוע עניינו הוא תורה שבע"פ, כדכתיב - יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל (דברים לו, י), וכן כתיב - כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו (מלאכי ב, ז). ומצאנו מפורש בתורה שחידש אהרן הלכה מעצמו בסברא, והיינו ביום השמיני למילואים כשקצף משה על אלעזר ואיתמר שלא אכלו את שעיר החטאת. ואהרן השיב לו 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום, הייטב בעיני ה'. וישמע משה וייטב בעיניו' (ויקרא י"ט) ובחז"ל פירשו 'אם שמעת בקדשי שעה תאמר בקדשי דורות'. והדברים הוטבו בעיני משה, כלומר שהיתה אצל אהרן הכהן בחינת חידוש של תורה שבע"פ שלא היה ידוע למשה [וכענין שמצינו בחז"ל (מובא להלן) לגבי רבי עקיבא וחבריו שנגלו להם דברים בתורה מה שלא נגלו לו למשה רבינו]. וזו היא סברא והבנה של תורה שבע"פ שכבר נזכרת בתורה שבכתב.

דרגא שלישית ויותר עליונה בסברא של תורה שבע"פ, מצאנו אצל שלמה המלך, כמו שכתוב - ויתן אלוקים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורוחב לב כחול אשר על שפת הים (מלכים א' ה, ט). וכתוב - ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם ואיזן וחיקר תיקן משלים הרבה (קהלת יב, ט). ודרשו חז"ל 'ואיזן - שעשה אזניים לתורה' (עירובין כא:). ובמדרש - עד שלא עמד שלמה לא היה אדם יכול להשכיל דברי תורה, וכיון שעמד שלמה התחילו הכל סוברין תורה (שיר השירים רבה פרשה א פסקה ח). ומאז ואילך החלו להשיג את סברת התורה ורעיונה. ומכיון שעמד שלמה על כך, השכיל לתקן את ההוספות של עירובין ונטילת ידיים, כי כאשר משיגים את חכמת הדברים, יכולים להרחיבם על פי רוחם ובהתאם לתוכנם. ואיתא בחז"ל - בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים, יצתה בת קול ואמרה, בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. (שבת יד:). כי לשם הוספת תקנות צריכים לחכמת לב להבין את תוכן הדבר, כאמור.

וואמנם שלמה המלך הוא שחיבר את 'שיר השירים', שבו מתאר את דביקות הקשר של קוב"ה וכנסת ישראל במשל של דוד ורעיה. משום שבימיו הגיעו ישראל לדרגה זו שיש להם הבנה עצמית בתורה 'שהיו הכל סוברין אותה'. והבנת התורה באופן זה הוא

מקביל לבחינת רעיה. כי הבן מציית לקול אביו והולך בדרכו, ואין תפקידו להבין מעצמו רצון האב. אולם הרעיה היא עומדת מול הדוד ותפקידה להבין מעצמה, מה הוא רצונו, וכדאיתא 'איזו אשה כשרה שעושה רצון בעלה' (תנדב"א פרק ט). וזה שורשה ויסודה של תורה שבע"פ להשכיל לעמוד על רצונו ית"ש, וכלשונו של אהרן הכהן שאמר 'הייטב בעיני ה'.

ועיין ב'אור שמח' הלכות קריאת שמע פ"א הל"ג - 'והא דקרי לה הגמרא 'דאורייתא' היינו דיש תקנות חכמים שאין זה רק משום משמרת וכו'. ויש ענינים שהם להפקת רצון הבורא אף כי לא הטיל ולא הכביד בתורת חובה, בכל זאת כאשר ראו ראשי הכנסיה, כי זהו הפקת רצון הבורא לאופן היותר נרצה התחייבו בזה וזהו אל תבזו כי זקנה אמך, וכו', וזהו השלמת רצון הבורא לכן מקרי דאורייתא. עיי"ש].

הדרגא והעליה הרביעית, היתה אצל עזרא הסופר, כדכתיב (עזרא ז') - כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט. וכן מצינו עליו (נחמיה ח') ושום שכל ויבינו במקרא.

וכן איתא במדרש (פרקי היכלות פכ"ז) 'מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה הבית האחרון תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה ותפארתה וכו' זיוה וזיותה וכו' לא ניתנה עד שנבנה הבית האחרון'. ועוד מצאנו אצל עזרא במדרש (שם פכ"ט) 'ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו, לדור הזה היה שמור להשתמש בו עד סוף כל הדורות וכו' ועל אותה שעה הוא אומר 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון'. ועיין רש"י זבחים סב. (ד"ה אלא) שבבנין בית שני, דרשו ממקרא להוסיף על המזבח עד ששים אמה. 'ושלמה - בבנין הבית הראשון - לא הבין לדרשו'.

רבי עקיבא פיסגת גילוי תושבע"פ

והדרגא החמישית והנעלה ביותר, היא תורתם של חכמינו ז"ל שנקראים בתלמוד 'רבי עקיבא וחבריו'. שר"ע הוא היה 'עמוד תורה שבע"פ' (לשון השל"ה), כדאיתא בגמרא (מנחות כ"ט): 'אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות'. ואמרו חז"ל (במדבר יט-ד) דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו, 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כ"ח) זה ר"ע וחבריו, ועליהם אמרו 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול', וזו היתה התרחבות של תורה שבע"פ בדרגה הרמה ביותר^{לד}.

לד. וראה מה שכתב רבינו גרשום בב"ב דף יב: על ר"ע 'דקים לן דלא היה מעולם גברא כוותיה', וראה מה שהבאנו בזה על עוצם גדולת מדרגת רבי עקיבא, בספר 'בן מלך - ספירת העומר וחג השבועות' שער ב מאמר ב.

מבית שני ואילך ביטול הנבואה ורוח הקודש

והנה אחר שפסקה הנבואה באה תקופה של 'בת קול' כדאיתא בגמרא 'משמתו חגי זכריה מלאכי בטלה רוח'ק, ועדיין היו משתמשים בבת קול' (סוטה מח:). ו'בת קול' היינו הד ובבואה של הקול, כלומר ניצוץ מן הנבואה. ונראה שהקביעות על פי בת קול היינו רק בצירוף הרגשת הלב מכח הסברא, ואפילו כשזו סברא מועטת, שלא היה די בה כשלעצמה, בכל זאת בצירוף הבת קול יש לקבוע על פיהם, והבן. כלומר שדרגת בת קול היינו מיוזג של 'הד' מקול הנבואה והארה מחכמת תורה שבע"פ^{לה}. וכדמצינו בגמרא שאמרו על סברת אחד התנאים - 'אין אלו אלא דברי נביאות' (עירובין ס:) ובתוספות שם כתבו - 'אומר ר"י דבכל מקום שאומר אין אלו אלא דברי נביאות הוי לשבח, כלומר אין חכמה כזו שמבין לחלק כל כך סברא מועטת וברוח הקדש אמר'. [ואלו שהם בדרגא זו של הרגשת האמת כעין נביאות, מבינים מעצמם מתי יכולים הם לסמוך על כך].

אכן כשם שבדרגות הנבואה עצמה חלה ירידה דרגה אחר דרגה, כך גם ב'בת קול' של נבואה היתה ירידת הדורות שכח הקדושה והגילוי של 'בת קול' הלך ופחת. ונראה שמתוך כך נובע תוקף כוחם של התנאים על האמוראים, שאין בכוחו של אמורא לחלוק על דברי התנאים, כי אף ששניהם הם בתקופת תורה שבעל פה, אולם תורת התנאים היתה יניקתה גם מההד של רוח הנבואה שהיו משתמשים בבת קול.

ונראה שזהו גם הטעם שההלכה היא כראשונים, משום שכח ה'בת קול' נחלש והולך מדור לדור. והראשונים היה להם יותר הרגשת האמת ויש לזה יותר תוקף מסברא גרידא.

מעלת הדורות הראשונים בקירבת ה' וטהרת הסברא

והנה איתא בתיקוני זוהר (תיקון יא) שהאמוראים היו עדיפים בבחינה מסויימת מהתנאים, שלכאורה זה פלא איך ניתן להיאמר כן, שהרי לכו"ע אין בכח האמוראים לחלוק על התנאים. והרי אמרו - אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים. (שבת קיב:) וכן איתא - אמר רבי יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא נקב מחט סידקית (עירובין נג:).

ונראה דכוונת דברי התיקו"ז שהיה להם איזה בחינה יתירה בכח חכמה ותושבע"פ, אולם גודל מעלת התנאים ודרגתם הנשגבה היינו מצד הרגשת הנבואה שהיתה יותר גדולה אצלם. וכעין דאיתא בגמרא ברכות (כ.) 'מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לנו ניסא, אי משום תנויי, בשני דרב יהודה כולי תנויי בניקין הוה ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא. ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד

לה. ובזה יש ליישב מה שתמהו הראשונים (תוס' עירובין ו:ד"ה כאן) כיצד סמכו על בת קול, שהרי אמרו 'לא בשמים היא' (ב"מ נט:). דאכן לא סמכו על בת קול אלא במקום שיש צירוף סברא הבאה מהרגשת הלב.

מסאניה אתי מטרא, ואנן קא מצעריןן נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן. א"ל, קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם'.

הרי להדיא מבואר שבידיעת והשגת התורה היו אמוראי בתראי יותר מהראשונים, מ"מ קמאי עדיפי ד'מסרי נפשייהו אקדושת השם'. כלומר שהיו בדרגה יותר רמה בדביקותם בה' והיו יותר קרובים לדרגות רוח הקודש. ולכן גם הלכה כדעת התנאים לגבי אמוראי בתראי.

[ועניין זה מצאנו אצל מרים ואהרן שדיברו במשה (במדבר יב, א) 'על אודות האשה הכושית אשר לקח', והנה היה ויכוח בינם ובין משה בסברת ההלכה (ועיין תוס') (שבת פז. ד"ה ואתה) שמקשה אמאי לא שינו דעתם מאחר שה' הסכים עם משה, ומתרץ שסברו דאם משה היה סובר כמוהם, אזי היתה מסכמת דעתו של ה' לדעה זו), והרי כלל נקוט בידינו בכגון דא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ומדוע נענשה מרים, אלא שה' אמר להם (במדבר יב, ח) אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע וגו' לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא וגו' ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה. כלומר שאין אהרן שווה בדרגתו למשה להיות בר פלוגתא שלו, דמכיון שכוחו של משה בנבואה עדיף, הלכה כמותו, ושוב אין לנו אלא דברי בן עמרם].

סוף הוראה

והנה כשם שתקופת הנבואה פסקה, כך גם לגילוי תורה שבעל פה בלב החכמים היתה הפסקה כדאיתא 'רב אשי ורבינא סוף הוראה' (בבא מציעא פו.).

ונראה דכשם שיש 'בת קול' של הנבואה ועדיין משתמשים בבת קול. כך גם בעניין תורה שבע"פ, אף שרבינא ורב אשי 'סוף הוראה', גם אחריהם נמשך בחינת 'בת קול' של הוראה, דהיינו הד וניצוץ של סברת וחכמת תושבע"פ, כלומר דבכל הדורות עדיין מבצבצת היא אותה 'הוראה' בזעיר אנפין, בליבם של חכמי ישראל לרוב קדושתם ועוצם יגיעתם בתורה. ובכל הדורות עדיין ישנם הוראות של תושבע"פ בדרגה מסויימת.

הנקודה שבלב הולכת ומזדככת

אמנם אם בנבואה הרי כשם שהיא עצמה היתה מתקטנת והולכת מדור לדור כמו שנתבאר, גם ה'בת קול' שלה מתמעטת והולכת מדור לדור, שיש בחינת 'בבואה' ו'בבואה דבבואה'. אולם בתורה שבעל פה, הרי הראנו לדעת שבכל דור ודור כח החכמה עלה והתעלה יותר ויותר, וכמו כן אף שמאז רבינא ורב אשי, נפסק הגילוי הישיר של תורה שבע"פ, אולם בחינת ה'בת קול' של תושבע"פ גם בזה יש מפעם לפעם אורות מחודשים בדורות המאוחרים.

וכמו שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין - וכן קיבלתי בפירוש, כי הגם שהדורות הולכים ומתמעטים, הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור... שאין לך דור שאין בו התחדשות

חכמת התורה שבעל פה של חכמי ישראל שבאותו דור, ועל ידי זה נוסף קדושה בכלל הכנסת ישראל (פוקד עקרים - אות ו). שמעתי מרבינו הקדוש (מאיוביצ'א) זצ"ל שאמר בשם הרבי ר' בונם זצלה"ה שאמר, שאף שהדורות המוחות מתמעטין בכל פעם אבל נקודת החיים שבלב מתרחב תמיד ונעשה מזוכך בכל פעם בגלות יותר. ואמר רבינו הקדוש שהיה לו זה לדבר חדש כששמעו בפשיסחא ואחר כך מצא הדבר מפורש בכמה דוכתי ולא פירש לן איה מקומן. (פרי צדיק פרשת ואתחנן - אות כא). כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי התורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבבות בני אדם (רסיסי לילה - אות ד).

ואכן מצינו בתקופות המאוחרות שה' שתל בהם מאורי אור אשר האירו את העולם בתורתם והעניקו חמה בקומתם.

בדרא בתראה תתפרסם החכמה הנסתרת

במיוחד התבלטה תופעה זו בתקופה שלאחר גירוש ספרד כאשר בדורו של הבית יוסף קם דור דעה כאשר יחד עם הבית יוסף היו בדורו רבו מהר"י בירב והמבי"ט והרמ"א, וגדולי עולם נוספים. אשר חתמו את השולחן ערוך לעם ישראל.

ועיין מה שכתב הגאון רבי יונתן אייבשיץ בספרו 'אורים ותומים' - ומי לנו גדול מרבינו מהר"י קארו זצ"ל אשר ממש מימי רבה ורב יוסף לא קם כיוסף הזה סיני ועוקר הרים זקן ויושב בישיבה (ריש סימן כה). ועוד הוסיף - רוח הקודש נוססה בקרבו דמרון להיות לשונו מכוונת להלכה ואפילו בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידו הצליח ואין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידו (קיצור תקפו כהן אות קכד).

ובאותה תקופה עצמה נגלה רז חזות לעם ה' על ידי האריז"ל וגוריו, אשר גילה סודות הקבלה באופן נשגב אשר לא היה כמוהו בדורות שלפניו.

והנה דבר זה כבר מבואר בתיקוני זוהר (תיקון ו) שספר הזוהר וסודותיו לא יתגלו כי אם ב'דרא בתראה', וכך כתב המהר"ו בהקדמתו לספר 'עץ חיים' - וכמו שאיתא בתיקונים בדברא בתראה בסוף יומיא יתפרנסון מהאי חבורא ובגיניה 'וקראתם דרור בארץ' וכו'. הרי מבואר כי עד עתה היו דברי חכמת הזוהר נעלמת ובדרא בתראה תתגלה ותתפרסם חכמה הזאת ויבינו וישכילו ברזי התורה שלא השיגו הקודמים אלינו, ובזה נסתלקה השגת הפתאים המקשים ואומרים איכשור דרי ואם דורות שלפנינו לא השיגוהו איך נדענה אנחנו ובזה יסכר פיהם וכו'.

והנה היום אביע חידות ונפלאות תמים דעים כי בכל דור ודור הפליא חסדו אתנו א-ל ה' ויאר לנו ע"י השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור כנזכר, וגם בדורינו זה אלוקי הראשונים והאחרונים לא השבית גואל מ'ישראל ויקנא לארצו ויחמול על עמו, וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלוקי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה, מלא תורה כרמון במקרא במשנה בתלמוד בפלפול במדרשים והגדות.

במעשה בראשית במעשה מרכבה בקי בשיחת אילנות בשיחת עופות בשיחת מלאכים מכיר בחכמת הפרצוף וכו' וכל החכמות הנזכרים היו אצלו כמונחים בחיקו בכל עת שירצה בלתי יצטרך להתבודד ולחקור עליהם, ועיני ראו ולא זר דברים מבהילים לא נראו ולא נשמעו בכל הארץ מימי רשב"י ע"ה ועד הנה.

וכן לאחר כמה דורות שלח הקב"ה את שני המאורות הגדולים להאיר על הארץ הלא המה הבעש"ט והגר"א מוילנא זיע"א, אשר כל אחד מהם פתח שערי אורה וייסדו בתי מדרש בתים גדולים שמגדלין בהם תורה ועבודת ה', והבהיקו בהם אורות מחודשים, והתוו דרך ומסילה, כל אחד בחלק התורה והעבודה השייך לו, והמשיכו אחריהם עדרים עדרים של תלמידים ותלמידי תלמידים, ועד היום הודם סוכך ואורם זורח על עם ישראל כולו.

האורות המחודשים של הבעש"ט והגר"א

ועל הבעש"ט כתב הרה"ק רבי מנחם מענדל מוויטבסק זצ"ל - היו היה דבר השם ביד הבעל שם ויגזור אומר ויקם, אחד היה ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו על עפר מי יקום (פרי הארץ - מכתב יט).

והרה"ק רבי שלמה מלוצק זצ"ל כתב בהקדמת ספר 'ליקוטי אמרים' - עד אשר מחמלת ה' עלינו האיר אור ישראל ה"ה הרב האלקי הקדוש מוהר"ר ישראל בעל שם טוב וכו' הוא גילה מקור יקר תפארת חכמה זו על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הליכות עולם העליון והתאחדותו בעולם התחתון בכל תנועה והילוך ודיבור ועובדא כמאמרם ז"ל על חנוך שהיה תופר מנעלים והיה אומר על תפירה ותפירה לשם יחוד.

ועל הגר"א כתב תלמידו הגדול הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל - בחמלת ה' עלינו להקים את דברו הטוב כי לא תשכח וגו' שלח לנו עיר וקדיש משמיא איש אשר רוח אלוקים בו רבינו הגדול הגאון אור העולם אשר קדושת תורתו וצדקתו הכריזו עליו מסוף העולם עד סופו מרנא ורבנא מוהרר"א חסידא קדישא מוילנא נ"ע אשר כל רז לא אניס ליה והאיר עינינו על פני חבוריו הקדושים בנגלות ובנסתרות, תעלומות חכמה יוציא לאור דמטמרן מגליא לך... למען צדקו להגדיל תורתו ית"ש ולהאדירה ולהראותנו נפלאות מתורתו ית"ש הפליא הגדיל חסדו עמנו, וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא וליה יהב יקר, אחד היה האדם הגדול, אשר כמוהו לא נהיתה מכמה וכמה דורות שלפניו, לו נתן ה' לב לדעת ועינים לראות ונהירין הוו ליה שבילי וארחי דחכמתא בנגלות ובנסתרות בינה יתירה נודעת לו הוא ניהו האי גאון עולם חסידא ופרישא רבינו הגדול והקדוש נ"ע, אשר זה היה דרכו בקודש מעודו להשכיל ולהתבונן ולהתייגע יגיעות גדולות ונוראות אין להעריך וכל פה ילאה לספר, ובדביקות עצום נפלא מאד ובקדושה יתירה ובטהרה נפלאה עד אשר זכה לבוא עד קצה תבונתם להיות עולים כולם ברורים לאמיתתם במקורם ומקור המקורות כולם (הקדמת הגר"ח לספרא דצניעותא).

ובדור האחרון כתב הגאון רבי אריה לייב מאלין זצ"ל - בדור זה נתגלו אורות עומק פנימיות התורה על פי פשוטו על ידי רבותינו האחרונים נ"ע ובתקופתנו זאת האחרונה זכינו לאור גדול רבינו הגר"ח ז"ל מברסק אשר כמלאך ממרום שולח לגלות אור עומק הבנת התורה, הוא ז"ל גילה דרכי הלימוד של דקות ועומק הלכה על פי פשוטו ופתח שערים רחבים שערי אורה, ותלמידיו אחריו וכו' הרחיבם והעמידו תורה על תלה, קבעוה כמסמרים והאירה הארץ מכבודם וכו', ורבינו ישראל סלנטר ותלמידיו אחריו גילו אורות צפונות ועמקות נפלאה לאמיתתה של תורה בעומק פשוטם של דברי חז"ל וכו' גילה כל מצפוניה דברים אשר לא שערום זה כמה עידינו ופתח שערי אורה וכו' (מאמרו בקובץ התבונה סיון תש"ז).

וכשם שישנה התפתחות והתרחבות בהבנת התורה הנגלית בדורות המאוחרים, יש גם תוספת השגה וגילוי בדורות המאוחרים בידיעות פנימיות התורה וחכמת האמת. והגדיל לעשות הרב הקדוש רבי צדוק הכהן מלובלין זיע"א, אשר מהספרים שנותרו לפליטה שהם רק מעט מן המעט מאוצרות כתביו העצומים, האיר בזה לכל ישראל מזיו צפונות התורה וגילה מעמקים ורזים באופן בהיר להבין ולהשכיל את כל אשר בא לעסוק בפנימיות התורה, ופתח פתח כפתחו של אולם לכל המבקשים לבוא בגנוזי היכלא דמלכא.

ובדורנו אנו בתקופת החושך העבות חמל ה' על פליטי החרב אשר שרדו לאחר השואה ובתוככי האפילה זכינו לאור החמה שבעתיים אורו הכביר של מרן החזו"א זיע"א אשר כמלאך ממרום שולח לאמץ ברכיים כושלות ובעוצם יגיעתו וקדושתו גילה מעמקים בכל חלקי התורה, חשף זרוע קדשו וגילה נהורא זיו עצמות ליבה של תורה, סברותיה והרגשותיה. אור בהיר ומחודש אשר לא נגלה עד הנה.

בימות המשיח שלימות הנבואה ותושבע"פ גם יחד

אמנם בימות המשיח נזכה לשני העניינים הן בחינת הנבואה והן בחינת חכמת תושבע"פ ביתר תוקף.

כי אז תחזור הנבואה לעם ישראל בדרגה עליונה של שלימות, כדכתיב - והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר, וניבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלומות יחלומון בחוריהם חזיונות יראו (יואל ג.א). והיינו שהנבואה תהיה לכל ישראל, שכח הנבואה שבטלה משחרב הבית בראשונה תשוב בבנין הבית בימות המשיח ביתר שאת ותוקף.

אך לא רק שנזכה לדרגות הנבואה בשיא תקפם, אלא בנוסף על כך יתחדש בימות המשיח שהנבואה לא תבוא בדרך של השגה המרוחקת ממהותו של האדם ע"י יגיעה מיוחדת, אלא תהיה גם על 'בניכם ובנותיכם', כלומר שהשגת הנבואה תהיה בדרך טבעית, ולא יהיו צריכים להיות בעלי דרגא בשביל כך, אלא תשרה עליהם מעצמם רוח ה' לשמוע ולהשיג דברו שזהו שיאה של הנבואה.

וכן בתורה שבעל פה שמצינו שעלתה מעלה מעלה עד רבינא ורב אשי שאצלם היה סוף הוראה, אמנם בימות המשיח יהיה פי כמה וכמה, וכדאמרו חז"ל - תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח (קהלת רבה יא,ז).

והוא מה שכתוב - כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה... ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאום ה' (ירמיה לא,לב). כלומר שדעת ה' תהיה מושרשת בטבעם, מקטנם ועד גדולם, וכתובה על ליבם, דהיינו שתהיה סברת התורה מאוחדת עם רגשות ליבם באופן טבעי ופשוט.

ואז גם יתאחדו התורה שבכתב בחינת הנבואה, ותורה שבע"פ בחינת הבנת הלב, ביחודא שלים, כאשר נזכה להשיג את השגות התורה הנבואיות בכל עומק פנימיותם.

ונמצא ששלש תקופות הם בהשגת התורה - התקופה הראשונה היא עיקר זמן הנבואה ותושבע"פ, דהיינו הנבואה ממתן תורה עד סוף הבית הראשון. ותורה שבע"פ, מהבית השני עד רבינא ורב אשי שהם סוף הוראה. התקופה השניה היא זמן הגלות בה יש רק הד ו'בת קול' של הנבואה שגם היא פוחתת והולכת, ו'בת קול' של חכמת הלב שהיא גוברת והולכת. והתקופה השלישית הם ימות המשיח, שאז יהיו גם הנבואה וגם הבנת התורה בשיא עוזם ותוקפם, בטבעם ועצמותם של ישראל, למקטנם ועד גדולם. ויהי רצון שנזכה לזה במהרה.

ענף ב - נבואת משה רבינו ע"ה וגדר התורה שבכתב

נבואת משה באספקלריא המאירה

אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמונת ה' יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (במדבר יב,ו).

אחד ההבדלים שהתורה מעמידה בין נבואת משה רבינו לבין נבואת שאר הנביאים שהיא 'מראה ולא בחידות', כלומר שרואה נבואה ברורה. ואילו אצל כל הנביאים המראה הוא באופן של 'חידות' דהיינו שהנביא רואה דברים שאינם ברורים, והנביא צריך לפרשם ולהבינם. והוא מה שאמרו חז"ל - כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה (יבמות מט.). ובפשטות טעם ההבדל הוא מרוב מעלת משה רבינו וחביבותו אצל הקב"ה, שעל כן זכה לדרגה נעלית בנבואה שרואה מראה ברור ולא 'בחידות'.

אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד

אכן נראה לבאר שיש בזה עוד עניין עמוק, דהנה אנשכה"ג תיקנו בלשון ברכת ההפטרה 'אשר בחר בנביאים טובים, ורצה בדבריהם הנאמרים באמת'. ולכאורה תמוה מה שייך לומר על דברי הנביאים 'ורצה בדבריהם', והרי אלו דברי ה' בעצמו שאמר להם. והניחא לגבי חכמת תושבע"פ מתאים הנוסח 'ברוך שבחר בהם ובמשנתם' (אבות ריש פ"ו), דהיינו שהקב"ה רוצה ובוחר בדברי חכמים, שהרי החכם מפרש את דברי התורה לפי שיקול דעתו ורוחב בינתו, ועל זה נאמר שהקב"ה מרוצה ומסכים על ידם. אולם בדברי הנבואה שהם דברי הקב"ה בעצמו והנביא הוא רק שליח להשמיע את דבר ה' אשר ניתנו בפיו, מה שייך לומר שה' רוצה בדבריהם.

ונראה הביאור בזה על פי מה דאיתא שבימי יאשיהו הלכו בני ישראל לחולדה הנביאה לשאול את דבר ה', והקשו בגמרא משום מה הלכו לחולדה, ולא פנו לירמיה שאף הוא היה באותו הזמן, ותירצו - אמרי דבי רבי שילא מפני שהנשים רחמניות הן (מגילה דף יד). הרי מבואר דאף שהנביא משמיע את דבר ה', בכל זאת מתייחס הדבר לדברי הנביא, והיינו משום שדבר ה' מופיע לפניו בדרך 'חידות', ועל הנביא לתרגם ולפתור את חידת הנבואה.

והנה הקב"ה נותן את דבר הנבואה באופן שיש לפרשה בכמה מהלכים, וכל נביא מפרשה לפי דרך הבנתו והלך רוחו הנובע משורש נשמתו המיוחד לו. [וכמו כל התורה שבכתב שניתנה לפרשה בכמה פנים וכולם 'דברי אלוקים חיים', והוא מה שאמרו 'אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד' (סנהדרין פט.). כלומר שאף שדבר ה' אחד הוא אצל כל הנביאים, אולם אותם הדברים עצמם מקבלים סגנון שונה אצל כל נביא]. ועל כך אנו מברכים 'ורצה בדבריהם הנאמרים באמת'. כלומר שנרצה לפני ה' הפתרון שפתרו בו הנביאים את החידה, והסגנון שהשיגו במחזה הנבואה, כי גם בנבואה יש חלק לנביא בפירוש ופתרון דבר הנבואה, אף שאינו כחכמת תושבע"פ שהחכם מחדש מלבו את הסברא, אולם עדיין יש מקום וחלק לנביא באופי הנבואה שהיא נשמעת לו כפי שורש נשמתו וסברת לבו.

ההבדל בין תושבע"פ לנבואה

אמנם יש הבדל בין תושבע"פ לנבואה, שבתושבע"פ אפשר שיהיו ע' פנים וכולם אמת, ו'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג.). 'כולם מרועה אחד ניתנו' (חגיגה ג:) ו'באתרא דמר נהיגי כמר ובאתרא דמר נהיגי כמר', (ועיין מה שנתבאר בזה בארוכה בספר 'בן מלך - ספירת העומר וחג השבועות' שער ב מאמר ג) אבל בנבואה אחרי שנאמר על ידי הנביא הרי רק כך הוא דבר ה', למרות שבשורש הדברים היה גם מקום לצד נוסף שהרי אילו היה נאמר על ידי נביא אחר היה נאמר בסגנון שונה, אולם אחרי שכבר נאמר הרי רק כך הוא דבר ה', כפי אשר דיבר הנביא, והבן כל זאת.

בנבואת משה לא היה חלק לסגנונו העצמי

אולם כל זה הוא רק בשאר הנביאים. מה שאין כן במשה רבינו שעל ידו ניתן לישראל 'תורה', והיינו כל ההלכות והמצוות למעשה, ובזה היה רצון ה' שהדברים יימסרו לישראל בצורתם המקורית מבלי תרגומו ופירונו של הנביא, ולכן נמסרו הדברים באופן של 'ומראה ולא בחידות', כלומר שמשנה רבינו לא הוצרך לפרש את הדברים אלא ראה אותם באופן ברור, ונמסרו לישראל באופן זה של דברי אלוקים חיים כפי שיצאו מפי הגבורה. [משא"כ שאר הנביאים לא נאמר על ידיהם מצוות והלכות, כדאיתא בחז"ל 'אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה' (יומא פ.) כי אם דברי תוכחה והעמידות הבאות עליהם].

שכינה מדברת מתוך גרונו

ונראה עוד טעם לכך שניתנה תורה דווקא באופן זה, כי הרי אחד ממעלות התורה הוא שיש בה שבעים פנים (במדב"ר יג, טו), וניתנת להתפרש לפי דעת החכמים הלומדים אותה, וכדאיתא בגמרא - אמר אביי דאמר קרא אחת דיבר אלוקים שנים זו שמעתי (תהילים סב) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים וכו'. דבי רבי ישמעאל תנא 'וכפטיש יפוצץ סלע' מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים (סנהדרין לד.).

ובירושלמי - אמר רבי ינאי אילו ניתנה תורה חתוכה לא ניתנה לרגל עמידה, מה טעם 'וידבר ה' אל משה' אמר לפניו רבונו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה, אמר לו 'אחרי רבים להטות', רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, מניין 'ודגל'ו'. וכן הוא אומר 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים' (ז' כפול ז' הם מ"ט) (ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"א).

כלומר שהוא מרום מעלת התורה ועוצם קדושתה שהיא מקיפה מגוון דעות, וכל אחד רואה לפי שורש נשמתו ויש לכל אחד חלק בתורה. ואילו היה משה רבינו מקבל את התורה כמו שאר נביאים, הרי היה אומר את התורה כפי הסגנון שלו, ושוב לא היה מקום לשאר הפירושים ואופני ההשגה. ולכן נאמרה התורה באופן של - שכינה מדברת מתוך גרונו (זוהר פנחס דף רלב). דהיינו שנשאר דבר ה' כפי שהוא נאמר לנביא, שמכיון שראה את הדברים באופן של 'ומראה ולא בחידות' מסר את הדברים לישראל כפי שהם ואין בהם כלום מסגנונו העצמי, ועל ידי כך נותרה האפשרות לפרש את התורה בשבעים פנים, כל אחד לפי דרכו. והבן.

באומות העולם קם ואיזה זה בלעם

איתא בחז"ל - ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, ואיזה זה בלעם בן בעור (ספרי ברכה לט). והנה זה וודאי שלא זכה בלעם לדרגות הנבואה אשר זכה להם משה רבינו מרוב קדושתו ודביקותו, הדרגה של 'פה אל פה

אדבר בו'. ואדרבה כתוב אצלו 'נופל וגלוי עיניים'. אלא שמעלת בלעם היתה באופן גילוי נבואתו שהיה במחזה ברור של 'לא בחידות', ובזה היתה נבואתו יתירה על שאר נביאי ישראל בדומה לנבואת משה רבינו, ונראה הטעם בזה, משום פחיתותו שלא היה בכוחו לפרש בעצמו את דבר הנבואה, שהרי הוא גוי וערל ומה לו ולפירושם של דברי ה' הקדושים, ולכן היה מן ההכרח לפרש לו את הדברים שיראה אותם באופן ברור בלי חידות. ונמצא שמה שראה בלעם את הנבואה באופן ברור ולא בחידות בדומה למשה רבינו, הוא מרוב חסרונו, ודומה נבואתו לדיבור האתון שפתחה את פיה, שבוודאי שניתנו דברים ברורים בפיה, שהרי אין לה כל אפשרות לפרש בעצמה מה שהיא רואה, ובאותה מידה ניתנו לבלעם דברי נבואה ברורים בלי כל צורך להתערבות דעתו ושכלו.

ועיין ברמב"ן - אבל באומות העולם קם ואיזה זה בלעם וכו' ביאור ענין הברייתא הזו, וכו' כי ידבר על ביאור הנבואה יאמר כי למשה רבינו תבוא מבוארת כמדבר אל חבירו פנים אל פנים, שמודיעו דבריו וכוונתו עד שיכיר בפניו שהבין דבריו וכוונתו באמירה ובהכרת רצונו בפניו, ואמרו כי לבלעם היה זה בעת שניבא לכבוד ישראל שעמד על דברי ה' ועל רצונו וחפצו בכל הענין העתיד לבוא לישראל (במדבר כג, כג).

ועיין מה שכתב בספר 'באר מים חיים' - נבואה היוצא מפי הנביא אף שאי אפשר לשנות מכאשר שמע מפיו יתברך, מכל מקום, העברת הנבואה דרך פה הנביא גורם לפעמים שינוי מדין לרחמים לפי ערך כח הנביא ומידתו אם בחסד או בדין ח"ו. שעל כן שלח יאשיה בימי ירמיה אל חולדה הנביאה ולא אליו לפי שנשים רחמניות הן כמאמר חז"ל (מגילה יד:). אף שאין נביא רשאי לחדש דבר מדעתו מכל מקום העברת נבואה במתק לשונו יוכל להשתנות. ואמנם עוד דבר אחד גדול מזה יש בזה. כי חז"ל אמרו (יבמות מט:): כל הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה ומשה ראה באספקלריא המאירה וכו'. כן היה חלוק נבואת משה משאר הנביאים. כי נבואת משה היה במראה ולא בחידות, והיה רואה הדבר שלם בשלימות צח ובהיר שלא בחידה להבין משלו אחר כך, כי אם את הנמשל גופא הדבר שהיה צריך היה רואה ומביט. מה שאין כן שאר הנביאים ראו הנבואה בחידות במשל ובמליצה כנבואת יחזקאל וירמיה ושאר הנביאים והיה הנביא מבין מדעתו ענין הנמשל והחידה, מה הנבואה והחידה מורה. וכו'. ואפשר שגם עבור זה שלח יאשיה אצל חולדה להיותה רחמנית ולא אצל ירמיהו לפי שגם זה ביד הנביא אם הנביא במידתו רך לבב ומחפש זכות הבריות תמיד, אז תיכף כשרואה החידה עולה לפניו משלו לטובה וחסד ורחמים והאותיות מצטרפים אצלו שיהיה אות לטובה כי זה חפץ לבו. וממילא כך נקבע הנבואה מה'. כי הנבואה הוא אור צלול ובהיר וכשהנביא שם מחשבתו בה'. אז היא נתפסת בזאת המחשבה לרוב בהירתה ונשארת כך. ועל כן בנשים רחמניות שתיכף יעלה על המחשבה נמשל החידה לטובה ולחסד כך יהיה נשאר, וציוה ללכת אצלה והבן (פרשת בלק כג).

מאמר ו

דרשות חז"ל במקרא

ענף א - שרשי הדרשות ותורה שבע"פ

תורה שבעל פה - דרשות, סברא

התורה מתחלקת ביסודה לשני חלקים, שני אפיקים שעל ידם אנו יודעים את רצון ה' - תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וכדאיתא ברש"י - והתורות - אחת בכתב ואחת בעל פה (ויקרא כו, מו). התורה שבכתב שניתנה מפורשת לעם ישראל, והתורה שבעל פה, שהם כלל הפירושים לתורה שבכתב, וההלכות שנתבארו ונתוספו בהלכה למשה מסיני או על ידי חכמי התורה בכל הדורות.

אמנם גם התורה שבעל פה מתחלקת לשני חלקים עיקריים, חלק אחד הוא הדברים שנלמדו מדרשות חכמים במידות שהתורה נדרשת בהם, והוא בבחינת ממוצע בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, שחכמים למדים מתוך עומק הלשון של התורה שבכתב את פרטי גדיה של המצוה, והלכות נוספות שלא נתפרשו בה.

והחלק השני היינו הלכות שלא נרמזו כלל בתורה שבכתב, אלא חכמים קים להו מסברא, והם אלפי הלכות שעמדו עליהם חכמים מסברתם ברוחב לבם וברוח קדשם, בכל חלקי הש"ס.

אופני השגת תורה שבע"פ

ובהבחינה יותר דקה מתחלקת התורה שבע"פ לשלושה אופנים. א. דרשות מלשון הכתוב. ב. קל וחומר. ג. סברת הלב.

כי הנה הדרשות הם טמונות בלשון התורה עצמה, כגון מיתור תיבות ואותיות ושינוי לשונות וכדומה. ומאידך ישנם ענייני תושבע"פ שהקב"ה נתן בלב החכמים להבין מדעתם וסברת ליבם ברוח הקודש שבקרבתם, וסוג הדרשא של 'קל וחומר', הוא ממוצע בין הדרשות שנלמדות מהכתוב עצמו לבין הסברות שיסודם בלב החכמים בלבד. כי הק"ו הוא שילוב של סברא בתוך התורה שבכתב.

המקור שהתורה ניתנה לידרש

והנה צריך לדעת מנלן שניתנה לנו התורה לדורשה וללמדה בכל האופנים הללו, מנין ידעו חז"ל שמותר ואפשר לעשות כן להעמיק בתורה ולדרוש ולהוציא הלכות מדרשות הכתובים, וכן לחדש הלכות מק"ו ומסברא.

ואם כי מצינו שגם דבר זה נדרש מדרשת הכתובים שניתנה למשה תושבע"פ כדאיתא - והתורות - אחת בכתב ואחת בעל פה מגיד שכולם ניתנו למשה בסיני (רש"י ויקרא כו, מו). ועיין עוד בכמה מקומות בחז"ל (ברכות ה. מגילה יט: ועוד) שדרשו מקראי על נתינת תורה שבע"פ מסיני. אולם הא גופא מנלן, וערבך ערבא צריך, שאם כל המקור הוא רק מדרשא זו, מנא להו כלל דאפשר לדרוש ולדייק לשון הכתוב יותר ממה שנכתב בפירוש.

ובוודאי שכך היה מקובל להם הלכה למשה מסיני, שבאופן זה ניתנה התורה שבכתב כשהיא מצומדת עם התושבע"פ, שיש לדורשה וללמדה בכל האופנים הללו.

הסכמה מן השמים לסברת משה רבינו

אמנם נראה ששורשי הדברים היו כולם כבר אצל משה רבינו מדעת עצמו, וקיבל על כך הסכמה מן השמים.

דהנה איתא בגמרא - שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות (שבת פז.).

ובהמשך הסוגיא מבואר שבכל אלו למד זאת מדרשא וק"ו, ועיין שם בראשונים שתמהו, דאם כן לאו 'מדעתו' הוה. שהרי כך הם כל דרשות חז"ל, ולא מצינו שיהא צריך הסכמה מיוחדת על כל אחד ואחד מאת הקב"ה, ולמה היה נצרך דווקא בדרשות אלו להא דהסכים הקב"ה על ידו, הרי כל הש"ס וכל דברי חז"ל מלאים דרשות ק"ו וסברות, וזוהי כל התורה שבע"פ.

ונראה בזה דאכן כאן בהסכמה זו שהסכים הקב"ה על ידו, היה השורש וההתחלה לנתינת כל חלקי תושבע"פ, ואלמלא הסכמה זו מי יימר דיש כח ביד החכמים לדרוש דרשות ולחדש הלכות מה שלא נאמר בפירוש. ומהיכי תיתי שכל זה יחשב לתורה.

ואכן מרע"ה בעזוז רוחו ועוצם דעתו הרחבה חידש דרשות אלו 'מדעתו', והסכים הקב"ה על ידו, ורק אחרי הסכמה זו נקבע הדבר שאכן התורה נתונה לישראל באופן שישנה אפשרות לדרוש ולסבור בה.

כלומר שאין הכוונה שהסכים הקב"ה על ידו דווקא לשלשה דברים פרטיים אלו, שהרי אין שלשה אלו שונים משאר דרשות חז"ל, אלא שאז היתה ההסכמה מאת הקב"ה וגילוי על כללות העיקרון שניתן לדרוש ע"י האופנים הללו. ונמצא ששורש תושבע"פ התחיל ממשה רבינו, ומני אז ואילך יש בכוחם של חכמי ישראל בכל דורות

הבאים אחריו לדרוש ולחדש הלכות, והכל בכלל תורה יחשב, ואין צריך שוב להסכמת הקב"ה על כל דבר ודבר.

והטעם שהיה נדרש הסכמה מאת הקב"ה על שלשה הדברים, נראה דהיינו משום ששלושת דברים אלו הם שלושת האופנים של תורה שבעל פה כמו שכתבנו בפתיחת דברינו שהם - 'דרשות המקראות', 'קל וחומר', 'סברא'. שאז נתגלה ונודע מאת ה' שיש רשות למשה ולכל חכמי ישראל בכל הדורות לדרוש לישני דקראי, ולדרוש קל וחומר, ולחדש מסברת לבם.

שלושת הדברים שעשה מרע"ה מדעתו - שלושת אופני תושבע"פ

דהנה הא דהוסיף יום אחד מדעתו נלמד בגמרא שם מדרשא מלישנא דקרא, דכתיב (שמות יט, י) 'היום ומחר', ודריש 'היום כמחר מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו', הרי דזה נלמד מדרשא דקראי.

והא דפירש מן האשה נלמד שם מק"ו ד'נשא ק"ו בעצמו ואמר ומה ישראל שלא דיברה שכינה עמהן אלא שעה אחת וקבע להן זמן אמרה תורה והיו נכונים וגו' אל תגשו אל אשה, אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן עאכו"כ, הרי דדריש לה מק"ו.

ועל הך דשיבר את הלוחות דאמרו בגמרא 'אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרין עאכו"כ, כתבו שם התוס' ד'אין זה ק"ו גמור' עיי"ש בדבריהם בזה. כלומר דעיקרו של דבר מסברא דנפשיה קאמרה.

ואף שההסכמה מן השמים על שבירת הלוחות לא נאמרה להדיא אלא נלמדה מדרשא כדאמרו 'אשר שיברת - יישר כח ששיברת', אכן את כח הדרשות כבר למדנו מזה שדרש והוסיף יום אחד מדעתו, ועל כך קיבל הסכמה מפורשת, ומאחר שכבר נודע לנו שניתנה התורה לידרש, למד משה מכח הדרשא שיש הסכמה מאת ה' גם לחדש הלכות מסברא.

הרי ששלושת הדברים שעשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו, היו אלו שלושת שרשי תושבע"פ, 'דרשא דקראי', 'קל וחומר', ו'סברא'. והסכים הקב"ה על כל אחד ואחד מהאופנים האלו, כלומר שאז גילה הקב"ה שהתורה ניתנה לידרש כן והכל תורה ודבר ה', והבן.

לא ציויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי

בירמיה (יט, ה) - 'ובנו את במות הבעל לשרוף את בניהם באש עולות לבעל אשר לא צויתי ולא דיברתי ולא עלתה על לבי'.

והיה אפשר לבאר בפשטות ששלושת הדברים בכתוב זה כולם באים כנגד מצוות שהם מדאורייתא, אלא שבזה גופא מצינו כמה אופנים שאנו עומדים עליהם מן הכתוב.

הדרגה הראשונה היא 'ציוית' הוא כפשוטו כל המצוות וההלכות שנאמרו כציווי, כגון ועשו להם ציצית וקשרתם לאות על ידיך. וכדומה^{לו}.

'דיברתי' היינו מה שהתורה לא ציוותה על כך, אבל מלשון התורה למדים הלכה זו, כגון קנייני אשה שנלמד מדכתיב 'כי יקח איש אשה', ומפסוק זה אנו למדים כל הלכות קידושין, וכן כל הקניינים למדין באופן זה, שאין נלמד זה מהציווי, אלא מסגנון התורה אנו למדים שכך היא ההלכה, והיינו 'דיברתי' שמהדיבור ולשונה של התורה אנו יודעים את דרכי ההנהגה של התורה.

אולם יש עוד דרגה, והם עניינים שמהתורה מוכח לנו מה הוא רצון ה', שדברים אלו לא נאמרו אפילו בדרך אגב כמו באופן של 'דיברתי'. והיינו כגון הא דאיתא בגמרא (נזיר מב.) - אמר רב אחא בריה דרב איקא זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא, ממאי, מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו, (מדאיצטריך ליה קרא לאשמועינן דליגלח כולו דאי לאו האי קרא הוה אמינא דברובו סגי ליה, דרובו ככולו דאורייתא - רש"י), ובפסוק זה לא נאמר כלל רובו ככולו אלא אדרבה, כאן מפורש דבנזיר בעינן דווקא כולו, אלא דמכך ידעינן מה 'עלתה על לבי', דאלמלא היה נאמר דווקא כולו הוי אמרינן רובו ככולו.

אמנם אחר העיון נראה שפירוש זה אינו תואם את לשון הפסוק, דלפי פירוש זה נמצא דאלו הנכללים ב'דיברתי' הם יותר פשיטא ממה שנכלל ב'ציוית', שלא הוצרכו אלו לצוות עליהם, אלא למדין אנו אותם מכללא. וכן הני הנכללין ב'עלתה על לבי', הם עניינים שפשוט עוד יותר שחייבים לנהוג בהם, דמרוכב פשיטותם אין צריכין אפילו להיות כתובים בדרך אגב, אלא מכח התייחסות התורה אליהם כדבר פשוט ידעינן להו.

אולם מלשון הפסוק משמע איפכא דמוסיף והולך בדרך 'לא זו אף זו', דלא רק שלא ציויתי, אלא גם לא דיברתי, שזה יותר רחוק מציווי, ולא זו אלא אף זו דגם לא עלתה על לבי כלל, שרחוק עוד יותר, והוא דרגה יותר פחותה של חיוב.

מפורש, דרשות לשון הכתוב, דרשות י"ג מידות

ולכאורה אפשר לפרש דכולהו קאי על הלכות שהם מדאורייתא, ובכל זאת פוחת והולך בדרגות החיוב, והיינו ד'ציוית' הוא מה שכתוב מפורש בתורה. ואילו 'דיברתי' הוא מה דילפינן מדרשות, מהמידות שהתורה נדרשת בהם כגון יתורים וגזירה שווה וכלל

לו. וגם בזה יש כמה דרגות, כי יש מצוות שהציווי נאמר מפורש כציווי, ויש שאנו מבינים מעצמנו כגון 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך' (דברים טו) שנאמר כטעם למצוות אכילת מצה, אבל מזה אנו למדים להזכיר יציאת מצרים בכל יום, שהרי נתפרש בתורה שרצונה שזכור את יציאת מצרים כל ימינו.

ופרט. ודרשות אלו אינן בגדר ציויתי, אלא הם נלמדים מסגנון התורה ומעומק לשונה. והדרגה השלישית של 'עלתה על לבי', היינו דברים שלמדים מקל וחומר ובניין אב וכן אלו דידעינן מסברא, שלמרות שכל אלו חיובם מדאורייתא, בכל זאת דרגת חומרתם של המפורשים היא בדרגה יותר גבוהה. וכמו שמבואר במאמר הבא. עיי"ש.

דאורייתא, דברי קבלה, דרבנן

אמנם בתרגום פירש - 'דלא פקדית באורייתא, ודלא שלחית ביד עבדיי נביא, ולא רעוא קדמי'.

ועיין בספר 'קובץ שעורים' לרבי אלחנן ווסרמן זצ"ל (קונטרס דברי סופרים סימן א' בשולי הגיליון ס"ק כב כג כד) שפירש כי יש שלשה חלקי תורה (א) הנקרא 'צווי' (והיינו הכתוב בתורה). (ב) הנקרא 'דיבור', (והיינו מה שנאמר בידי הנביאים). (ג) שאין עליו לא צווי ולא דיבור אלא רצון ד' בלבד והם כל המצוות דרבנן, עיי"ש שהאריך שהמצוות דרבנן הם רצון ה'.

ומסתברא כוונתה דכל אלו הדרגות שנמנו לעיל אף שאין שווים בדרגת חיובם, אך כולם כלולים ב'ציויתי', שאף הדרשות והסברות הכל נלמד מציווי ה' ומעומק לשון הציווי ודרכי המידות הנלמדים מהם.

אלא פשטות כוונת הפסוק הוא כדברי התרגום ששלושת הדרגות הם - דברי התורה, דברי הנביאים, ומה שהוא רצון ה', שהם תקנות חז"ל.

שמור ושמעת - מקור לדרישת התורה ורוח התורה

אחד מהעניינים העיקריים שאנו למדים בתורה שבע"פ ואינו מפורש בתורה שבכתב, הם הדברים שמבוססים על 'רוח התורה', דהיינו שמכללות רעיון המצוה אנו למדים מהו רצון ה' בעניין זה. ויש בהם דברים שהם מדאורייתא רק שאינם מפורשים, ולמדים אותם מדרשא או מהלכה מקובלת, ויש שאין חייבים בהם מדאורייתא, אבל חכמים חייבו אותם משום שלמדו מרוח התורה שזהו רצון ה'.

אחד המקורות לעניין זה של דרישת 'רוח התורה' הוא בפסוק בפרשת 'ראה' - שמור ושמעת את כל הדברים האלה אשר אנכי מצוך, למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם, כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלוך (יב,כה).

ובלשון פסוק זה תמהו המפרשים שהקדים 'שמור' ואחר כך 'ושמעת'. ובכל התורה כתיב קודם שמיעה ואחר כך שמירה, שהרי כך סדר הדברים, תחילה לשמוע ואחר כך לשמור מה ששמע. ומדוע הקדים איפוא כאן שמירה לשמיעה (עיין אוה"ח ומשך חכמה, ולכאורה משום קושיא זו גם רש"י נטה כאן מ'פשוטו של מקרא' ומביא מדרש חז"ל - 'שמור זו משנה').

ונראה שהכוונה כאן 'ושמעת' היא במשמעות יותר עמוקה מאשר סתם שמיעה, שכאן מדובר בשמיעה שנוספת על השמירה, שמיעה של התבוננות והבנה בעומק הדברים, [כמו

'תשמע חלום לפתור אותו'. כלומר תחילה שמור דהיינו לקיים את המצוות בפשוטם כפי שהם, אולם נוסף על כך מוטל עלינו לדקדק בהם עוד ולשמוע ולהקשיב היטב מה שיש בהם יותר מהקיום הפשוט, [עוד תוספת פרטי דינים], דהיינו מה דקים להו לחכמים מעומק תושבע"פ מסברת נפשם ורוחב ליבם, הנהגות ישרות שיש ללמוד מ'רוח' התורה, אשר בכל מצוה ומצוה, או מכללות עניין המצוות. וכמו שכתב מרן החזון איש באגרותיו - כל מצוות התורה וחוקיה ניתנו ללמד מהן מלבד פרטי מצותן, את חפץ ה' מאתנו בהנהגתנו, במעשה ובמחשבה ובסידור המושכלות בכל המושג אצלנו על פני האדמה ומזה למדו חז"ל את תורת המידות, אם כי לא נתייחד להם דיבור מיוחד, אבל הן מעיקר כללות התורה הקדושה (ח"ג קסה).

ולפי זה מבואר שפיר המשך הפסוק 'כי תעשה הישר והטוב בעיני ה' אלוהיך' שלכאורה אין זה שייך לתחילת הפסוק. אכן לפי המבואר הרי זה עניינו של הפסוק שעל ידי 'השמיעה' וההתבוננות במצוות יגיע לקיום ההנהגות הישרות שאינם מפורשים בתורה אלא הם רק בגדר 'הטוב והישר בעיני ה' אלוהיך'. שלא ציוה הקב"ה בפירוש עליהם¹⁰.

שמור ושמעת - ציות מוחלט ללא שינוי

ועיין בגמרא - האומר הרי עלי תודה בלא לחם וזבח בלא נסכים ואמרו לו הבא תודה ולחמה וזבח ונסכים ואומר אילו הייתי יודע שכן לא הייתי נודר כופין אותו ואומר לו 'שמור ושמעת' (מנחות פא:). וכמו כן לגבי הדין המבואר במשנה - הריני נזיר על מנת שאהא שותה ביין ומיטמא למתים הרי זה נזיר ואסור בכולן, ילפינן לה בירושלמי (פ"ב הלכה ד) מהא דכתיב 'שמור ושמעת'. כלומר שכל המתנה על מה שכתוב בתורה, אין תנאו קיים, למדים מהא דכתיב 'שמור ושמעת'.

כלומר שמפסוק זה למדים אנו שהקיום של שמור יהיה בדקדוק לפי השמיעה, ולא ישנה בקיום המצוה מכל דקדוקי התורה כפי שנשמעו.

10. ובזה מתפרש כפתור ופרח המשך הפסוק 'למען ייטב לך ולבניך אחריו עד עולם', דהנה אמרו חז"ל דאף ש'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא', אין זה אלא במצוות שאנו חייבים בהם, אבל עשיית הידורי מצוות, יש עליהם שכר גם בעוה"ז. וכדאיתא בגמרא - במערבא אמרי משמיה דרבי זירא עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא (בבא קמא ט:). וברש"י עד שליש משלו - דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו הוא שאינו נפרע לו בחייו כדאמרינן היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם. מכאן ואילך - מה שיוסיף בהידור יותר על שליש יפרע לו הקב"ה בחייו. הרי מבואר שבזכות קיום מצוות באופן מהודר יותר מהחוב זוכים לשפע ברכה וטובה ואוכלים פירותיהם בעוה"ז, וכמו כן כאן, מכיון שתוכן עניינו של הפסוק בא על קיום רוח המצוות אף מה שלא נתפרש במפורש, על כן נאמר בזה השכר המיוחד של 'למען ייטב לך ולבניך אחריו עד עולם'.

והנה כעין זה כתבה תורה כבר בפרשת ואתחנן בפסוק 'ועשית הישר והטוב בעיני ה' (דברים ויח). אולם שם הפשט הוא על עצם קיום המצוות ששרשו הוא מצד עשיית הטוב והישר בעיני ה', וכמו שכתב הרמב"ן שם, ועל זה באה שם הבטחה של 'למען ייטב לך'. אבל בפסוק כאן נראה שעיין כוונת הכתוב בפשוטו, הוא ציווי לשמוע ולעין במצוות יותר מן המפורש בהם. וגם שם דרשו חז"ל דבר זה, לעשות לפנינו משורת הדין ועיין שם ברמב"ן בהמשך דבריו.

שמיעה - קיום מושלם, האזנה לדקדוקים - רוח התורה

ונמצא שיש ללמוד מפסוק זה שלש דרגות של שלימות בקיום המצוות.

א. שקיום המצוה יהיה באופן של שמיעה מדוקדקת לקיים בדקדוק כפי פרטי המצוה שנאמרו בתורה.

ב. דרגה שניה של שמיעה - היינו השמיעה הבאה כתוספת על מה שכתוב בתורה מפורש - דהיינו כל הפרטים שלמדו חז"ל מדרשא ודקים להו בסברא, כי השמיעה וההקשבה בדרגה יותר רמה כוללת האזנה גם לצורת האמירה. וכמו שכתב רש"י בפסוק 'והאזנת למצוותיו' - 'תטה אזניים לדקדק בהם' (שמות טו, כו). וגם להקשיב היטב לרמזים ולכל הדברים שניתן להבין מתוך הדברים בחינת מבין דבר מתוך דבר ובחינת תן לחכם ויחכם עוד, והיינו תושבע"פ.

ג. דרגה שלישית של שמיעה, הוא כאשר שומע גם את ה'בת קול' העולה מתוך כל מצוה ומצוה וגם מתוך כלל עניינם, ותופס וקונה בעצמו את רוח התורה ללמוד על כלל הנהגתו, שבכל עניין ועניין הוא לומד מן התורה כיצד לנהוג. וכעניין שאמר דוד המלך בתמניא אפי' גם עדותיך שעשועי אנשי עצתי' (תהילים קיט, כד), שבכל דבר הוא מתייעץ עם התורה.

דרשות חז"ל וסברת לבם

והנה כל דרשות חכמים מונחים בלשון התורה אלא שהם כתובים ברמז ובעומק הלשון, וצריך ללמוד את התורה בדרגה עמוקה של 'שמיעה' ו'האזנה', לחשוף ולגלות את הדינים וההלכות באופן קיום המצוות, ולזה זכו החכמים בגודל חכמתם שפענחו את צפונות התורה, ודרשו על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, וכעניין 'די לחכימא ברמיזא'.

וחלק זה שבתורה התחזק ביותר מאז עליית עזרא הסופר שכתוב בו - כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט (עזרא ז, ו). ויקראו בספר בתורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח, ח). כי בתקופת בית שני התרחב העניין של דרשות חז"ל שהאיר ה' עיני חכמי ישראל לראות בתורה גם מה שאינו מפורש בה, אלא מרומז בלשונה. [ועיין רש"י זבחים סב. (ד"ה אלא) שבבנין בית שני (בימי עזרא), דרשו ממקרא להוסיף על המזבח עד ששים אמה. ושלמה - בבנין הבית הראשון - לא הבין לדרשו].

אכן יש עוד חלק נשגב בתורה שבעל פה, והיינו שחכמי התורה הגיעו לדרגת 'דעת תורה', בבחינת 'תורה דיליה', וכבר מסוגלים ברוחב ליבם לעמוד על אמיתות סברת התורה ולקבוע הלכות, ורוח ה' זורח בקרבם להורות מדעתם הוראות בתורה. והם כל ההלכות שיסודם בסברות חז"ל כגון 'אין ברירה-יש ברירה', 'אין בילה-יש בילה', 'יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא הוי יאוש'. שלא למדו זאת מדרשא או רמז כי אם מסברת

לכם, שאחרי שהחכימו בחכמת התורה הגיעו לדרגה שיכולים לקבוע מעצמם, וכעניין 'תן לחכם ויחכם עוד'.

ועל זה אמרו בגמרא (בבא בתרא יב.) מיום שחרב בית המקדש אע"פ שניטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה. ומבאר הרמב"ן - הכי קאמר אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם.

כלומר שאין דברי החכמים רק הבנה אנושית שכלית וטבעית בתורת ה', אלא זו נביעה של רוח הקודש המשכילה אותם לגלות מצפונים ודברים חדשים מעומק חכמת ה'. וכשם שבדור הנבואה משה רבינו ואילך היה מקור התורה ניתן לישראל באפיק הנבואה, כך לאחר שנסתם מקור הנבואה נמשך זרם אור גילוי התורה באפיק החכמה, אשר הוא רוח הקודש שבקרבם של חכמי התורה.

וכדאיתא בטור - 'אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו' - פירוש 'תורת אמת' היא תורה שבכתב, 'וחיי עולם נטע בתוכנו' היא תורה שבע"פ דכתיב (קהלת יב) 'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים' (טור אורח חיים סימן קלט).

ודבר נפלא זה התחזק והתרחב במיוחד בתקופת התנאים והאמוראים, כדאיתא בחז"ל - דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו, 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח) זה רבי עקיבא וחביריו (במדב"ר יט-ד). ובגמרא - משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה וברש"י - זרועי תורה - עומק סברא וכו' (סוטה מט:). ובפיוט 'ארזי הלבנון' (על עשרה הרוגי מלכות) - רבי עקיבא עוקר הרים וטוחנן זו בזו בסברה.

ושלימות הדבר יהיה בימות המשיח שכתוב בו 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'. והריחו ביראת ה' ואמרו חז"ל - 'מורח ודאין' (סנהדרין צג:) כלומר שידון לפי הרגשת וריח הדברים. וכתיב 'זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה', נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה'. במהרה בימינו אמן.

ענף ב - דרכי הדרש

פשוטו של מקרא ודרשות חז"ל

"לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרש תדרש, שנאמר הלא כל דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות' (לשונו הזהב של רש"י שמות ו,ט).

דברי רש"י אלו הם נר לרגלינו, בבואנו לפרש ולבאר ענייני הדרשות בדברי חז"ל, אשר לפעמים הם נראים לנו לפום ריהטא כמדרש פליאה סתום וחתום. וכן לעיתים קרובות נראין לנו הדרשות כמי שאינן עולות בקנה אחד עם מה שנקוט בידינו כפשוטו של מקרא.

וראשית עלינו להקדים ולהבין כלל עניינן של הדרשות, מהי המשמעות של מסירת ההלכות והדינים באופן זה.

והנה מקצת המפרשים נטו לבאר כי הדרשות הן בחזקת אסמכתא בעלמא, כלומר עיקרי ההלכות היו מסורים בפי חז"ל איש מפי איש עד מרע"ה, אלא שחז"ל מצאו לנחוץ לרמוז את ההלכות בלשונות המקראות, אף אם לכאורה אין הדברים מתיישבים עם פשוטי המקראות.

והודאי שדבר זה לא מסתבר, דהלא כמה וכמה ויכוחים גדולים נתווכחו חז"ל וכמה קולמוסין נשתברו על ידם על כל קוץ ותג של הדרשות שדרשו הם, כידוע לכל בר בי רב הבקי במקצת בדרכי התלמוד, ואיככה נוכל לומר כי כל הויכוחים הגדולים אשר כותלי בית מדרשא דחז"ל נודעו בשלהם, נסובו אך ורק על רמזים בעלמא, וודאי הדבר תמוה לפרש כן כי המדובר ברמזים גרידא.

מאידך גיסא גם לפרש את כל הדרשות האלה על דרך הפשט ממש, למראה עינינו הדבר הוא בגדר הנמנעות כמעט, והדברים טעונים נגר ובר נגר שיפרק סתומות וחתומות אלה.

תטה אונן לדקדק בהם

דברי רש"י שציטטנו לעיל בריש דברינו, הם מפתח לגישה הנכונה בבואנו להתייחס לסוגיא עמוקה זו - 'יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרש תדרש'. כלומר שהם שני רובדים מקבילים, ואנו צריכים לשניהם. אין הפשט מבטל כח הדרש, ואין הדרש דוחה את הפשט.

לא הרי דיבורו של מלך מלכי המלכים הקב"ה כדיבורו של בשר ודם, אדם אינו מסוגל להיות אחראי לדברים היוצאים מפיו אלא אך ורק למובנם הפשוט והבסיסי ותו לא, ואף אם הדברים יצאו מפיו בצליל ובאופן מסויים אשר לכאורה אפשר להיאחז בהם וללמוד מצלילים ודרכי הבעה אלה, משמעויות מסויימות, הרי בכל זאת אין האומרם נושא את האחריות לכל משמעויות האלה, מכיון שבן אדם ככל שיהא גדול עם כשרונות גאוניים אינו מסוגל להקיף בדעתו את כל המשמעויות שיתכן שיהיו לדבריו ולשים לב אליהם, וגם אין בכוח האדם לכוון את דבריו וצליליהם שיתאימו עם כל הרעיונות שמתכוון אליהם. וגם שבן אדם עלול לטעות, ולעולם אין הוא ניצול משגגה וחוסר דיוק, על אחת כמה וכמה כשמדובר ברמזים הנלמדים מצלילים דקים אשר רק אוזן קשובה ביותר מסוגלת להבחין בהם, פשיטא שבכגון דא אצל אדם לא שייך לדקדק בכל הבעה וצליל קל שבדבריו על מנת להפיק ולהסיק מהם מסקנות מסויימות.

לא כך תורתנו הקדושה הנתונה לנו מסיני, תורתנו היא 'דבר אלוקים'. ולכן אנו חייבים להאזין ולהקשיב הקשבה פנימית, לא רק לפשטן של דברים בצורתם המילולית החיצונית,

אלא גם להסכית הסכת היטב לכל צליל והבעה דקה העולה מן הדברים, וללמוד אף כל לחש ורחש קל הבוקע מהם, ולחקור את מסתר צפונותיה.

ועל כגון דא נאמר בכתוב (שמות טו-כו) 'והאזנת למצוותיו' ופירש"י 'תטה אזניים לדקדק בהם'. כאשר עוסקים ב'דבר אלקים', מן הנמנע להתייחס אך ורק לפשטי הדברים, ועל כרחך אתה חייב להאזין גם לכל צליל והגה דק ולכל שינוי לשון קל בסגנון הכתובים, שהרי כל אלה הם קול ה' המדבר אלינו, והוא יתברך כיוון להשמיענו כל זאת, ומהם יש ללמוד ולמשמע כמה וכמה הלכתא גבירתא, כי על כן, באלה הקפלים הדקים ובלתי נראים לעין השטחית, הלכות גדולות שנו לנו בהם, וכמה עמקו ושגבו הדברים.

זהו איפוא הביאור בדברי רש"י ז"ל שהצבנו בראש דברינו, דבר ה' הוא כאש וכפטיש יפוצץ סלע, ולכן, אף אם 'יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו' עדיין יש מקום ל'והדרש תדרש', כי על כן דבר ה' גם מתחלק לכמה ניצוצות הן המה שינויי ההבעה וצלילי הלשון הדקים והמשתנים במקומות שונים, אשר מהם ניתן לנו לדרוש וללמוד פרטי הלכה רבים, כי מאד עמקו מחשבותיו יתברך ורק אחר העיון והדקדוק הרב בהם אנו מוצאים את המרגניתא המסתתרת מתחת לדברים הנראים כפשוטים, 'דבש וחלב תחת לשונך'. מציאת החלב והדבש המסתתרים תחת הלשון, זוהי עבודת הקודש של חז"ל בבואם לדרוש את דרשות המקראות, ואשרינו אם נזכה להבין אפילו טיפה אחת מעומק כוונתם, אשר ארוכה היא מני ארץ ורחבה מני ים.

אחת דיבר אלוקים שתים זו שמעתי

עוד הבחנה בעניין הדרשות נתפרש לנו ע"י נעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה - 'אחת דיבר אלוקים שתים זו שמעתי כי עוז לאלוקים' (תהילים סב, יב), דהיינו שהגם שדבר אלוקים אחד הוא, הרי מעוצם עזוזה ועושרה של התורה - דבר ה', כלולים בה כמה משמעויות שניתן לנו לשמוע אותם.

[כלומר שריבוי המשמעויות אינו נובע רק מחמת הדקדוק וההאזנה העמוקה לכל הרובדים והגוונים הטמונים בכל דיבור וסגנון והטיה, אלא הדיבור האלוקי מלכתחילה הוא רחב משמעויות, ולפעמים דיבור אחד מיועד מיסודו למסירת כמה וכמה מובנים].

דבר נשגב זה שיש בדבר ה' 'שתים זו שמעתי' מצינו אותו בכמה אופנים. הראשון הוא מה שאמרו חז"ל בפסוק זה - 'מקרא אחד יוצא לכמה טעמים' (סנהדרין לד:), כלומר שבפשט הפסוק עצמו נאמרו כמה מהלכים, וכגון מה שמצינו על הא דכתיב 'לא תאכלו על הדם', שנאמרו בו כמה וכמה פירושים כדאיתא בגמרא (שם סג.), ומה'אחת דיבר אלוקים' שבפסוק זה, נלמדים כל ההלכות הללו, והיינו 'שתים זו שמעתי'.

ויסוד זה של 'שתיים זו שמעתי' מלבד שמאפשר ללמוד כמה דרשות מפסוק אחד, הוא השורש למשמעות הכפולה היסודית שבתורה, דהיינו פשוטו של מקרא, ודרך דרשות חז"ל.

ועיין ברש"י בהקדמתו לפירוש שיר השירים - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו'.

וכן כתב הרמב"ן ב'משפט החרם' (וכע"ז בפירושו לתורה (ויקרא כז, כט) ובחידושי הש"ס (השמטות למסכת גיטין) ובתשובות הרשב"א המיוחסות חלק ד סימן רצו) - 'ואל תהיה חוסם פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, שאף על פי כן אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכתיב 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי' משמש הוא הכתוב לזה ולזה'.

הדרש הוא כפי 'ביאורו המשותף לו'

דברים אלו נתפרשו היטב בדברי הגר"א - 'אך תשכיל כאשר תתבונן על מה אדני דרשות רבותינו ז"ל הטבעו, והוא, כי כל מילה ושם ופועל הוא משותף בהבנתו לכמה ביאורים, והפשט מהמילה הוא כפי ביאור המילה לפי המשך עניינה, והדרש הוא כפי הבנת ביאורו המשותף לו'. (אדרת אליהו בראשית א,א).

כלומר שיש אופן לפרש את הפסוק בדרך 'פשוטו של מקרא', דהיינו איך שלשון הכתוב מתפרש היטב בהקשר לכל הפסוק והפרשה והעניין, והוא ההבנה ההגיונית העולה מתוך קריאה פשוטה של כל קורא. אמנם בהרבה מקומות יש משמעויות נוספות שניתן להבין בתיבות הכתובות. ואף שבהקשר הכולל הבנת הדברים הם כפי הפירוש הפשוט, אך מקדושת התורה ושלמותה שאפילו המשמעויות הנוספות הללו גם כן נדרשות, ונלמדות מהם הלכות. כי נותן התורה רמז בסגנון הלשון כמה וכמה משמעויות, שמלבד המשמעות הפשוטה גם המשמעות הנוספת יהיה לה מקום, ונתלים בה כמה הלכות וידיעות חשובות.

וכמו הדוגמא שהגר"א עוסק בה, שבפסוק 'את השמים ואת הארץ' (בראשית א, א), הרי בפשוטו לפי רצף העניין, התיבה 'את' היא מילת יחס המחברת את הפועל ואת הנפעל, אולם עם זאת יש למילת 'את' משמעות נוספת של 'עם', כמו 'אתו', ולכן בדרך הדרש דורשים את מילת 'את' כריבוי, שיחד עם השמים ועם הארץ נבראו גם כל הדברים המצורפים להם.

דוגמא נוספת מפרשת בראשית 'עץ פרי' (שם א, יא), בפשוטו הכוונה עץ נושא פירות לאפוקי מאילן סרק, אולם מכיון שניתן להבין במילים אלו שהעץ עצמו הוא פרי, על כן דרשו חכמים שהציווי היה שהעץ יהיה טעמו כטעם הפרי (רש"י שם, בר"ר ה, ט).

וכן הם רוב רובם של הדרשות הן בהלכה והן באגדות התורה, שהם פירוש מסויים המשתמע מתוך המילים, למרות שמהלך הפשט הנראה מכללות העניין הוא באופן אחר, בכל זאת עלינו לדלות משמעויות מכל צליל העולה לנו מקריאת הדברים.

ויותר מזה מצינו שדרשו חכמים על ידי קריאה באופן שונה ממסורת הקריאה^ל, כגון מה שאמר אליעזר בסיפורו ללבן ובתואל 'אֵלִי לא תאבה האשה' (בראשית כד, לט), ודרשו חז"ל שמכיון שניתן להיקרא 'אֵלִי', רמוז בזה שהיתה לו בת לאליעזר והיה מחפש עילה לקחת את יצחק לעצמו.

דרך זו שניתנה לנו לפרש את הכתובים בכמה אופנים מקבילים, יסודם בכלל האמור - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי'.

אלו ואלו דברי אלוקים חיים

כמו כן נכלל בפסוק - 'שתיים זו שמעתי', מה שמצינו שבפסוק אחד נחלקו חז"ל ודרשותיהם נוגדות זו את זו, וכל אחד מהחכמים דורש את הפסוק באופן שונה, וכולם הם דבר אלוקים, שהקב"ה מסר את דבריו באופן שניתן לשמוע אותם בכמה אופנים מנוגדים, וכפי שאמרו - אלו ואלו דברי אלוקים חיים (עירובין יג:). וכן איתא - בעלי אסופות - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד, ק-ל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב 'ידבר אלוקים את כל הדברים האלה' (חגיגה ג:).

ועוד כלול בכתוב - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי' שכל אחד משיג בתורה לפי דרגתו, עד שגם היניק וחכים מבין מעט כפי כוחו, ובאותו עניין עצמו, הרי גאוני הדורות אדירי התורה משיגים בו מעמקים מחודשים. וכן ידוע דברי האלשיך על התפילה 'ותן חלקנו בתורתך' שלכל אחד יש חלק בתורה אשר הוא מיוחד רק לו, ורק הוא שומע ומשיג חלק זה. ושרשו במאמר חז"ל - 'הביאני המלך חדרי כשם שיש להקב"ה חדרי חדרי בתורתו כך יש להם לתלמידי חכמים לכל אחד ואחד חדרי חדרי בתורתו' (תנא דבי אליהו רבה פרק ו).

[וזה עוד טעם לכך שבתורה נכתבו מפורש רק העניינים היסודיים, ולא כל ההלכות הנלמדות מדרשות ומסברא. משום שכך היה רצון ה' שהתורה תתפרש בכמה דרכים ואופנים, ואם כל הפרטים היו מפורשים כבר לא היה ניתן לפרשם בכל הגוונים השונים לפי לב החכמים, ולכן ניתנו דווקא באופן זה שיהיו בהם כל האופנים הללו. וכדאיתא

לח. ומעניין זה נחלקו חכמים אם 'יש אם למקרא או יש אם למסורת', (פסחים פו: וש"נ).

בירושלמי - אמר רבי ינאי אילו ניתנה התורה חתוכה לא ניתנה לרגל עמידה וגו'. כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור (סנהדרין פ"ד הלכה ב').

תפוחי זהב במשכיות כסף

עוד מעושר נפלאות התורה הקדושה ומעמקיה שיש בה כמה רובדים זה למעלה מזה, עומק לפנים מעומק, והוא מה שאמר שלמה בחכמתו - 'תפוחי זהב במשכיות כסף - דבר דבור על אפניו' (משלי כה, יא). כלומר שיש תפוחים עשויים מזהב ולגודל יקרתם מצניעים אותם בתוך כלים מכסף, ובהשקפה ראשונה נראה רק הכלי החיצוני של הכסף, אולם יש בהם נקבים דקים שניתן לראות דרכם את יפעת התפוחי זהב הפנימיים. וכמו כן חכמת התורה, שגם ברובד החיצוני הנגלה היא יקרה ומשיבת נפש כמשכיות כסף, אמנם החכמים יודעים להביט אל הרובד הפנימי להשכיל בעמקי סודותיה וסברותיה הנחמדים כתפוחי זהב ולהתענג מצוף דבשה (עיין רלב"ג ופירוש הגר"א משלי שם).

וברבינו בחיי כתב - 'שכל דברי התורה יש בהם נגלה ונסתר, הנגלה הוא פשטי המצוות והנסתר הוא הפנימי שבתוכו שאין דעת ההמון ראוי לו, וכן אמר דוד ע"ה (תהלים סב, יב) אחת דיבר אלוקים שנים זו שמעתי, כי הדיבור אחד ויש בו שתי משמעויות, וכן אמר שלמה (משלי כה, יא) תפוחי זהב במשכיות כסף וגו', המשיל הנגלה לכסף והפנימי לזהב שהוא נסתר בתוך הכסף ומעולה יותר ממנו' (שמות יג, א).

ועיין בהגדרתו הנפלאה של הגאון מטעלו בעל ה'שיעורי דעת' על עניין זה - 'וכן בענייני חכמת התורה וטעמי המצוות, הטעמים הנגלים והנסתרים אינם טעמים נבדלים שאין להם שייכות זה לזה, אלא באמת טעם אחד הוא, הטעם הנסתר הוא שורש הטעם הנגלה ונשמתו, המבין את הטעם בפשוטו יודע רק את הלבוש, אבל התורה יש לה לבושא וגופא ונשמתא ונשמתא דנשמתא וכן למעלה לאין שיעור. טעם זה שאנו מרגישים בלבוש, אם נחדור אל פנימיותו נמצא בו טעם יותר עמוק, ואם נחדור אל נשמת הטעם הזה נמצא בו את הטעם הנסתר'. (שיעור"ד ח"א מאמר ג - נשמת התורה). וראה דוגמא לזה במה שכתב בספרו במאמר 'דור הפלגה', (הבאנוהו בקיצור בסוף ענף ב).

דרשות בדרך אסמכתא ורמז

אמנם יש לדעת שאין כל הדרשות שווים בזה, כי יש מקומות שדרשו חז"ל את המקראות ואינם דרשות גמורות אלא אסמכתא או רמז.

וכמו שכתב הרשב"א (מובא ב'כותב' לעין יעקב בבא בתרא פרק הספינה) **על מה שדרשו חז"ל המקרא 'על כן יאמרו המושלים בואו חשבון' המושלים אלו המושלים ביצרם בואו ונחשוב חשבוננו של עולם (ב"ב עח:), וכתב הרשב"א - 'כוונת חז"ל במדרשות כאלו להסמיכם אל הכתוב בלשונות שלא ישכח זכרם, לא שהיתה כוונתם לפרש הכתובים ככה ולהוציאם מפשטם'.**

ועיין מה שכתב ב'שלטי הגבורים' על הרי"ף (פרק ראשון דע"ז, מובא בשל"ה - כללי התלמוד יז) ובמבוא התלמוד למהר"ץ חיות) - 'ויש מן המדרשים שכוונת חכמים בהם לדרוש המקרא בכל ענין שיכולין לדרוש, וסמכו על מה שכתוב (תהלים סב, יב) אחת דיבר אלוקים שנים זו שמעתי. וכן מה שנאמר (ירמיה כג, כט) 'הלא כה דברי כאש' כו', ולמדו מזה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים, כמו שאמרו בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לד א). וכו'. ועל דרך זה דורשין החכמים המקרא בכל ענין שיכולים לדורשו, ואמרו (שבת סג א) אין מקרא יוצא מידי פשוט, שהוא העיקר. וכל המדרשים הנדרשים בו, יש מהן שהוא עיקר קרוב לפשוט, ויש מהן שיש בו רמז כמעט. הלא תראה מה שדרש אחד מן החכמים בפרק קמא דתענית (ה ב) שאמר, יעקב אבינו לא מת, והשיב לו חכם אחד, וכי בחינם הספידוהו הספדנים וחנטו החונטים וקברו הקוברים. והשיב לו, מקרא אני דורש. כלומר, גם אני יודע שמת, אלא אני מתכוון לדרוש את המקרא בכל ענין שראוי לדרוש, ואם אי אפשר להיות המדרש כמשמעו, יש בו רמז שיש לומר לא מת, כמו שאמרו (ברכות יח א) צדיקים אפילו במיתתן הן חיים, לפי ששמןם זכרם ומעשיהם קיימים לעולם'.

מפרשי התורה ביקשו למצוא במקרא מקורות להלכות תושבע"פ והנה עיקר כח הדרשות היה בידי חז"ל שהם ידעו המידות לדרוש את המקרא. אולם מצינו שדרכם של כמה מן המפרשים הוא להתאמץ לבאר כיצד הלכות תורה שבע"פ משתלבים ומתבארים בתוך לשון הכתוב.

וידועים דברי ה'אור החיים' (ויקרא יג, לז) 'עבודת בני ישראל עמלי תורה ללבש ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו' וכל דרשותם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והלישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים'.

ובספר 'עליות אליהו' (עמ' ט"ו בהערה) כתב בשם ספר מנורת שלמה תלמיד הגר"א - 'ומודעה רבא לאורייתא, כד הוינא טליא טעמתי מעט דבש ונופת מתוק לחכי מנשיקות פיו של הגאון ז"ל, וראיתי כי כל תשוקתו וכל עמלו היה לילך בעקבי דרך התנאים ואמוראים, למצוא כל דבר הלכה בתורת ה' כהררים התלויים בשערה או מפורש או שום שכל בשינוי המילות בחסרות ויתרות, למען ימצאו כל איש יקר רוח ותבונה דבר דבור על אופניו בחמשה חומשי תורה, וכמבואר בתענית ט. מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזא באורייתא'. והביא עוד שם דכן הוא מצוי ושכיח בפירושי הגר"א, וכן מעשהו בפירושו למסכת אבות לתת לכל הכתוב שורש מן המקרא.

וכן כתב שם (פרק 'מעלות הסולם') - 'ושמעה אזני מפי מר אבא הצדיק הרב וכו' כי הגאון ז"ל לעת זקנותו היה כל לימודו חומש והיה הולך מן הקודם אל המאוחר לכלול בו כל התורה שבע"פ.

והר"א בן הגר"א על ביאורי הגר"א ברכות פ"ט אות ז' - ..המעשה יכול ללמוד גם מתורה שבע"פ לבד, ולהבין על בוריו צריך לידע איך נרמזין בתורה שבכתב.

וכך כתב הנצי"ב בהקדמתו - 'קדמת העמק' - 'כבר ביארנו בפתיחה לספר שמות ע"פ לשון הברייטא בסוטה שהתורה לישראל היא חלק מהבריאה, וכמו שעל חכמי אוה"ע החוששים לכבוד האלקים מצוה לחקור בחכמת הטבע שהוא הבריאה שבזה נותנים כבוד להקב"ה, וכמו שביארנו בשירת האזינו דברים (לב,ט).. כך עלינו מי שיש לו יכולת מצוה לחקור בעומק לשון התורה והוא כבוד אלקים, וכדאיתא בב"ר (ט,א) 'כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר' (משלי כה,ב).. וכבר ביארנו שהוא מצות עשה מן התורה 'לשמור לעשות את כל דברי התורה' (דברים לב,מו), ועל זה נכרת הברית בערבות מואב 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות', ופירוש 'לשמור ולעשות' הוא לבאר ולחדש בתורה כל האפשר.. ונקל להבין כי כמו שאי אפשר לחכם בסתרי הטבע להתברך בלבבו כי עמד על כל סתרי הטבע.. כך אי אפשר להתברך לחוקר ב'טבע התורה' ולעמוד על כל השינויים והנדרש שום לב, ולומר כי הוא עמד על כולן, וגם מה שביאר אין הוכחה שכיוון לאמיתה של תורה, ומכל מקום עלינו לעשות מה שבידינו'.

ענף ג - דרשות חכמים כעומק הפשט

הדרשות עומק הכתוב

דרכי לימוד ההלכות מתוך התורה שבכתב נקרא בפי חכמים 'מדרש', והמשמעות היא מלשון דרישה וחקירה שדורשים את עומק המשמעות, וכמו שאמרו תטה אונן לדקדק בהם.

ואכן מבואר במפרשים שהדרשות אינם סימן בעלמא, כעין צופן ושפת סתרים הבא לרמז על הלכות שאינן מפורשות, אלא הם עומק הכתוב ודרישת המשמעות מעבר למובן השטחי הפשוט.

עיינן מה שכתב בהשגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ב - 'המדרשים כולם בענין המצוות אין בהם מקרא יוצא להם מידי פשוטו, אלא כולם בלשון הכתוב נכללים אף על פי שהם מרבים בהם בריבויים. ואין מדרש כבוד תלמידי חכמים מלשון את ה' אלוהיך תירא מוציא הכתוב מפשוטו. וכן אם נאמר בכי יקח איש אשה שהוא בכסף אינו מוציא ממשמעו ופשוטו. ולא כל אתין וגמין וריבויין ומעוטין ואכין ורקין ושאר המדרשים כולם. אבל הכתוב יכול הכל כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון, ולא כדעת הצדוקים, כי ספר תורת ה' תמימה אין בה אות יתר וחסר כולם בחכמה נכתבו.

וכך כתב המהר"ל - 'כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, וכאשר הוא מעמיק

בפירוש הכתוב ימצא אותו, שלכך נקרא דרשה כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב' (באר הגולה, באר השלישי פ"ד).

ועוד שם - 'דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפ"ב דיבמות (כדא) אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה, לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד'.

ושם - 'האדם חושב כי הדרש מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב, ואין הדבר כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו, יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד, ודבר זה ברור מאוד'.

וב'גור אריה' - 'שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר' (בראשית - ד, כ).

והמלבי"ם בפירושו על התורה דעתו יותר מזה, שדרשות חז"ל הם מוטבעים בעומק הלשון והוא הפשט הפשוט ביסודי השפה - 'כי הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית. וכל התורה המסורה בע"פ הלא כתובה על ספר תורת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני עפ"י כללי הלשון ודרכיו וגדריו עפ"י חוקים קבועים וברורים ואמתיים וכו'. כי כל דברי תורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים והברורים' (ויקרא - הקדמה).

וראה עוד בדברי המלבי"ם - 'מצוה וחובה עלינו להבין ולקרב דרשות חז"ל שיהיה לדרך הפשט' (דברים כדא).

וב'בית הלוי' - הפשט הפשוט וגם הדרש הכל אחד ואל מקום אחד יסובו (שמות פ"ג).

ובדף השער לפירוש 'העמק דבר' כתב הנצי"ב - 'עמיק דברים ליישר הדורים בפקודי ה' הישרים, להוכיח כי אין בהם שנויים ויתורים, הכל במעמקי הפשט סדורים, וכל נקודה או דגש המיותרים על כוונות רמות מורים, וגם דרשות רז"ל בעומק הפשט מזהירים'.

הדרש תואם עם תוכן הפשט

אמנם דברים אלו צריכים הבהרה, שהרי כבר נתבאר לעיל שהפשט והדרש הם פנים שונים בהשגת התורה אשר היא כסלע המתפוצץ לכמה ניצוצות, ובהרבה מקומות דרשות חז"ל רחוקים הרבה מפשוטו של מקרא. וכפי שהובא לשון רש"י בהקדמתו לפירוש שיר השירים - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי, מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף

דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו'. וכן כתב הרמב"ן ב'משפט החרם' - 'ואל תהיה חוסם פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, שאף על פי כן אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכתיב 'אחת דיבר אלוקים שנים זו שמעתי' משמש הוא הכתוב לזה ולזה'.

ויותר מזה יבואר להלן (מאמר ז) כי ההלכות שנלמדים מדרשא אי אפשר כלל שיכתבו בפירוש, כיון שאז היה מובן שכך היא מהות צורת המצוה, ובאמת דינים אלו הם רק פרטים שאינם ממהות הדבר.

הרי שאין הדרשות פשוטו של מקרא, אלא הם שני מסילות שונות בלימוד ופירוש המקרא, ואיך כתבו כל הני מפרשים שהבאנו כאן, שהדרשות הם עומק פשוטו של מקרא.

אמנם נראה שכל אלו המפרשים אין הכוונה בדבריהם שהדרש הוא הוא פשוטו של מקרא, אלא הביאור בזה הוא שכאשר נעמיק להתבונן בדרשות חז"ל, נשכיל להבחין כי גם הדרשות קשורות מצד רעיונם באופן כללי 'לתוכן' הפסוק שנכתב בפשוטו של הכתוב.

ועלינו להעמיק תחילה ולהשכיל את פשוטו של הכתוב, ולדקדק היטב ולהגדיר בבירור מה בא לומר כל חלק בפסוק. ומתוך כך נוכל להבין כי גם ההלכה הנדרשת קשורה ותואמת את עומק הרעיון אשר נכתב בלשון זה שבפסוק.

אי לכך, בכל עת שאנו עוסקים בהבנת דרשות חז"ל, עלינו לברר גם זאת מדוע נכתבה כל דרשא דווקא בפסוק זה ובדין המסויים שבו היא נדרשת. ואז נוכל להבין כיצד ההלכה שנלמדת מהדרשא היא הקיום המעשי מצד 'תוכן' הכתוב ברעיונו ובשרשו.

דרשת 'ומזה מי הנדה'

ונציין בזה דוגמא נפלאה בה דרשת חז"ל נראית לכאורה כהיפך פשוטו, ובאמת היא עומק תוכן הכתוב בדקדוק עמוק ועצום.

הנה כתיב במי אפר פרה - 'ומזה מי הנדה יכבס בגדיו' (יט, כא). ופירש רש"י - ומזה מי הנדה - רבותינו אמרו שהמזה טהור, וזה בא ללמד שהנושא מי חטאת טמא טומאה חמורה לטמא בגדים שעליו, משא"כ בנוגע. וזה שהוציאו בלשון מזה, לומר לך, שאינן מטמאין עד שיהא בהן שיעור הזאה.

ומקור הדברים בגמרא (נדה דף ט.) - 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' (אייב יד, ד) 'רבי אליעזר אומר אלו מי הנדה, שהמזה ומזין עליו טהור ונוגע טמא, ומזה טהור, והכתיב 'ומזה מי הנדה יכבס בגדיו' וכו'... מאי מזה - נושא, וליכתוב נושא, קמ"ל דעד דדרי כשיעור הזאה'.

דרשה זו צריכה תלמוד הרבה, כיצד יצא מקרא זה מידי פשוטו ומשמעותו, שהמזה את מי הנדה יטמא. ומנין דרשו חכמים מכאן לרבות טומאה בנושא, ואילו את המזה עצמו - שנתפרש להדיא בקרא - הוציאו לחלוטין מכלל טומאה. (ועיין תוס' שם ד"ה מאי מזה, שנדחקו

בזה). ומדוע אכן לא פירש הכתוב 'הנושא', אלא קראו על שם שיעור ההזאה שיש בו כדי לטמאו.

והנראה בזה, כי הנה כל המתעסקים בפרה ובאפרה הוזכרו בפרשה זו בה"א הידיעה - 'השורף', 'האוסף', וכדומה. שאחר שפירש הכתוב את מעשיו, הרי שאותו מתעסק ידוע כבר. אולם כאן שינה הכתוב את לשונו, שאף לאחר שפירש 'והזה הטהור על הטמא', לא הזכיר את דין הטומאה בלשון 'והמזה' כדרכו, אלא נקט לשון 'מזה מי הנדה'. ומתוך שהשמיט בכאן את ה"א הידיעה, משמע שענין חדש הוא, ואין הכתוב מדבר באותו המזה הידוע אלא במזה אחר, ומן ההכרח שכוונת הדברים היא להורות דין נוסף באפר הפרה, שכל איש אשר יזה ממי הנדה שלא לצורך טהרה, יטמא.

ומעתה מבוארים הדברים היטב, שמאחר ואין הכתוב מדבר אלא במזה אחר, הרי שאותו המזה הידוע - שהזה לשם טהרה - אכן אינו נטמא, שלא חידשה בו תורה טומאה כלל. אמנם גם המזה לחינם שבו הכתוב מדבר, קים להו לחכמים שאין סיבת טומאתו כרוכה בפעולת ההזאה דווקא, שהרי אין שום משמעות להזאתו וכמוה כנשיאה בעלמא. ומתוך כך דרשו חכמים, שמקרא זה מוסב אפוא על כל הנושא את מי הנדה, בכל צורה ואופן.

והטעם שנקט הכתוב לשון 'מזה' ולא לשון 'נושא', לפי פשוטם של דברים, אינו לשם נתינת השיעור, שבוודאי אין טעם לכנות את הנושא כ'מזה' - רק על שם השיעור הנדרש כדי לטמאו. אלא הטעם הפשוט הוא, שמאחר ומי הנדה נועדו לשמש לענייני הזאה, הרי שדיבר הכתוב בהווה, ואמר שכל המזה ממנו שלא לצורך יטמא. אך לדינא באמת לא הקפידה תורה על מעשה הזאה דווקא, אלא כל הנושאו בכלל.

ואולם מדקדוק לשון הכתוב 'מזה', דרשו חכמים שאינו נטמא אלא בנטילה שיש בה כדי שיעור הזאה. ואכן דרשה זו עולה בקנה אחד עם פשוטו של מקרא, ומתוכו היא נובעת, שכיון שמי הנדה נועדו להזאה כאמור, לפיכך אף שיעורם להיטמא בנשיאתם - נקבע לפי המידה שיש בה כדי הזאה.

הדרשא קשורה בתוכנה ועניינה לפשוטו של המקרא

ויש מקומות שהדרשא אינה קשורה לתוכן התיבות כפשוטם, אבל היא שייכת בתוכנה לכללות הנושא האמור בפסוק.

דוגמא לזה בפסוק - בנים אתם לה' אלוהיכם, לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (יד,א). ופשוטו להתגודד היינו לשרוט גופו עד שפך דם, וכמו שנתבאר ברש"י - לפי שאתם בניו של מקום, ואתם ראויין להיות נאים, ולא גדודים ומקורחים. עיין שם ברמב"ן ואבן עזרא שכתבו שהטעם שאסרה תורה להתגודד ולשים קרחה, דהיינו משום שאנו בנים לה' אלוהינו והוא אבינו הרחמן ועל כן בכל מה שלא יארע לאדם, יש לו את אביו שבשמים, ולעולם אין מתמוטט עליו כל עולמו.

אולם חז"ל דרשו בפסוק זה (יבמות יג): 'לא תתגודדו - לא תעשו אגודות אגודות', וכו' שלא יהיו שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל.

ושניכונה של דרשה זו אל פשט הכתוב, היינו משום שמאותו טעם עצמו שהקב"ה הוא אבינו ואנו בנים לו, הרי מאחר שכולנו משפחה אחת בני אב אחד נחנו, בני ק-ל חי. אין ראוי לנו להיחלק לאגודות אגודות, אלא עלינו לחיות יחדיו כמשפחה אחת, והארכנו בזה במקומו.

המקום בו נלמדת הדרשא מלמד על יסוד עניינה

עוד יש להבחין שגם החלק והפרט בפסוקי המצוה שבו נלמדת הדרשא, מקושר הוא לטעמה ורעיונה של ההלכה הנלמדת, ומתוך המקום שבו נלמדת הדרשא אנו יכולים לעמוד על עומק שורשה ורעיונה.

ולדוגמא דין טבילת טמאים במקווה, נלמד מדרשא בפסוק 'אך מעין ובור יהיה טהור' (ויקרא יא, לו) וכמו שדרשו 'אך מעין ובור יהיה טהור - מאי יהיה טהור מטומאתו' (פסחים טז: מובא ברש"י על התורה). והנה בפשוטו הפסוק עוסק בבור והמעין עצמו, כמו שפירש רש"י שמעין ובור המחוברים לקרקע אין מקבלין טומאה. אולם נוסף לכך דרשו כאן חז"ל שכל מקום שציוותה תורה על טהרה במים ורחץ בשרו במים וכיוצא בזה, אין הכוונה לרחיצה פשוטה, אלא דווקא טבילה במעין או במקוה מים מכונסים ומחוברים לקרקע. וכפי שדרשו 'מאי יהיה טהור מטומאתו', כלומר ש'יהיה טהור' מתפרש בדרך דרש על הטובל ולא על הבור.

והדבר טעון ביאור רב שבאותם המקראות לא נקט הכתוב אלא לשון רחיצה ואילו דין הטבילה במקוה מים דווקא, נלמד רק בדרשה בפסוק זה שאינו עוסק ביסודו בטהרת הטמא כלל אלא בענין אחר. ועוד שהרי אין הכתוב מדבר בטבילה כלל אלא בא ללמד על עצם הבור והמעין שאינם מקבלים טומאה ומדוע אפוא נבחר מקום זה כדי ללמדנו הלכה שאינה שייכת לכאורה לעניינה.

אכן הביאור הוא כי לאמיתו של דבר גדר הטהרה בעצם הרחיצה במים הוא ביטוי של טהרה. אלא שבכל צורה של רחיצה במים נוצר קושי, שהרי בשעה שהטמא בא במגע עם המים הרי המים הנוגעים בגופו נטמאים בטומאתו ושוב אין בהם כוח לטהרו, לפיכך הדרך היחידה שבה יוכל הטמא לרחוץ במים ולהיטהר בטהרתם מבלי שיטמא אותם במקביל, היא הטבילה במים שאינם מקבלים טומאה, ולכן בלשון הכתובים העוסקים ביסוד דין הטהרות אכן לא הודגש ענין הטבילה במקוה מים לפי שאינו מתחייב מעיקר גדר הטהרה, אלא מקומה של הלכה זו היא דווקא במקום שבו גילה הכתוב שישנם מים שאינם מקבלים טומאה הלא המה מעין ובור ומקוה מים המחוברים לקרקע כאן רמזה תורה יהיה טהור שמכוח הדין הזה שנתחדש במקוה המים הא לך פתרון לטבילת הטהרות

באופן שהטומאה לא תהיה מכשול לעצמה בהיותה מטמאת את המים הנוגעים בה אלא יטבול בהם הטמא ויטהר. [ויסוד דברים אלו מפורש בדברי מרן החת"ס שכתב כן בשם קדמון אחד בשו"ת חתם סופר חלק ב יו"ד סימן ריג].

מצוות אכילת מצה בלילה הראשון מן הכתוב 'בערב תאכלו מצות'

ונציין עוד דוגמא לזה אשר תמחיש יסוד זה ותהיה לנו ככיוון דרך להאיר את הגישה בכל הדרשות.

מבואר בגמרא (פסחים קכ.), שבזמן הזה שאין קרבן פסח אזי מצוות אכילת מצה נלמדת מן הכתוב 'בערב תאכלו מצות'. והנה המעיין בלשון הכתוב לפי הפשט אין כתוב כלל בפסוק זה מצוה של אכילת מצה בערב. שכך הוא לשון הפסוק - 'בראשון, בארבעה עשר יום לחודש בערב, תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב' (שמות יב, יח). והנה בקריאת הפסוק בפשוטו, פירוש הכתוב הוא שבכל שבעת הימים יאכלו מצות, מליל הפסח שהוא ארבעה עשר בערב עד יום כ"א ניסן.

ומה שלמדו כן מ'בערב תאכלו מצות', אינה אלא דרשא של סמיכות תיבות, כדרך דרשות חז"ל שדורשים את התיבות אף שאינן כמשמעותן.

ואמנם יש כאן רמז בתורה שמחמתו קים להו לחכמים לדרוש באופן שיוצא מפשוטו וכמו שכתב ב'העמק דבר', שהדרשה כאן יסודה בשינוי לשון הכתוב, שכתוב 'בראשון בארבעה עשר', ואם הכוונה רק כפשוטו, היה צריך להיכתב 'מיום' ארבעה עשר לחדש וכו' עד יום האחד ועשרים, וכמו הכתוב הקודם 'כי כל אוכל חמץ וכו' מיום הראשון עד יום השביעי'. [וכן כתוב בספירת העומר 'מיום הביאכם וכו' עד ממחרת השבת השביעית']. ולכן אף שבפשט הכתוב כפי הבנת מהלך הפסוק, הכוונה היא אכן למצוות של אכילת מצה שבעת ימים, עם זאת שינוי הלשון בכתוב 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש', רומז על הילפותא של 'בערב תאכלו מצות'. שניתן לקרוא זאת כציווי בפני עצמו לאכול מצה בארבעה עשר בערב.

אולם עדיין יש לבאר משום מה נכתבה מצוה זו באופן של דרשא.

והנה ביארנו בכך מלך-חג המצות (מאמר ז) שגדר החיוב של אכילת מצה בלילה ראשונה בזמן שאין קרבן פסח, אינו מדין חובת הלילה מחמת הגאולה שהיתה בלילה זה. אלא הוא דין נוסף, מצד המצוה של אכילת מצה שבעת ימים, שגדרו הוא לקבוע שמאכל עם ישראל בשבעת ימים אלו הוא מצה. והיינו דנתבאר בגמרא (פסחים שם) שכל שבעת הימים אכילת מצה היא רשות, כי אין מצוה לאכול בפועל מצה כל שבעת הימים, אלא די בכך שקבע שמאכלו בימים אלו הוא מצה, כלומר שכשיבוא לאכול פת יאכלנו מצה, ועל ידי זה הוא במצב של 'אכילת מצה'.

אולם בלילה הראשון הכתוב קבעו חובה, וביארנו טעם הדבר, שבכדי להתחיל את המציאות של 'שבעת ימים מצות תאכלו', להכניס את עצמו בפועל למצב של אכילת מצה, ולבטא ששבעת ימים אלו קבועים לאכילת מצה. צריך בפרק הראשון של זמן זה לאכול בפועל כזית מצה, ובכך מתבטא שמעתה ואילך הוא קובע את אכילתו על מצה.

ומעתה אילו היתה כתובה המצוה להדיא, כמצוה של אכילת מצה בלילה הראשון, היינו עשויים לטעות שגדר המצוה הוא כאכילת פסח, שהוא מצד עצם חובת הלילה שהוא סעודת ליל הגאולה, ולכן כך הוא צורת הכתיבה הנכונה שגדר מצוה זו יהיה כתוב דווקא באופן זה, כשהיא רמוזה בתוך מצוות אכילת מצה של שבעת הימים.

שכן עיקר גדר ומהות המצוה הוא אכילת מצות שבעת ימים, ואילו החיוב לאכול בלילה הוא רק צורת הביצוע והקיום המעשי, משום שהיא פרק זמן ראשון של שבעת ימי החג שעל ידם מתקיים מצוות אכילת מצה בשבעת הימים. ולכן גם נכון לכתוב הלכה זו בדרך דרש, מאחר שאין עשייה זו עצם מהות צורת המצוה, אלא הוא רק צורת הקיום בפועל. והבן.

והנה המקום הנכון שבו ראוי שיבוא דרש זה הוא בתוך פסוק זה 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב'. שעניינו אכילת מצה בשבעת הימים כאן המקום שלימדנו תורה שבלילה הראשונה של שבעת ימים אלו חייבים באכילת מצה בפועל, והיינו דדרשינן 'בערב תאכלו מצות' - 'הכתוב קבעו חובה'. כלומר שעל ידי כך נעשים כל הימים עד יום האחד ועשרים לחודש, לימים שצביונם אכילת מצה (ועיין מה שהארכנו בזה שם).

דרשות משינויי לשון - כללי לשון הקודש

הנה כי כן, הדרשות אינם סימנים בעלמא רמזים חסרי משמעות, בלי קשר למובנם אלא הם משמעויות העולות משינויי המילים, וההטיות המיוחדות רומזות בכללי לשון הקודש לעניינה של הדרשא. כלומר שנכתבו המילים באופן כזה אשר ממנו עולה המשמעות המסוימת של הדרשא.

ולדוגמא ראה מה שכתב הגר"א במסכת נגעים (פרק ד משנה י) בדין המבואר במשנה שאם קדמה הבהרת לשער לבן הרי זה טמא, אבל אם קדם שער לבן לבהרת טהור. וכתב הגר"א שלמדוה ממה שכתוב 'ושערה הפך לבן' במפיק ה"א. והיינו שטומאתו היא משום שזה שער של הבהרת, והיינו שערה במפיק ה"א. ואכן בפסוק 'ושערה לא הפך לבן' כתוב בלי מפיק ה"א, דמשום כך שלא הפכה לבן אין היא נחשבת שער של הבהרת, ואין היא שערה במפיק ה"א.

וכן כל הייתורים ושינויי המסורת הם הדגשות ושינויים קלים בכתיבה שיש בהם רמז והוראה דקה גם כיצד לבצע את הדברים בפועל. וכשם שבדרכו של עולם יש שאדם מדבר דבר לחבירו, אולם בצורת דיבורו גם רומז עוד פרטים שאינו רוצה להזכירם בפירוש.

ואפילו אותם הדברים שנתבאר לעיל שצורת עשייתם שונה מכתבתם, יש אופן של דיבור שטמון בו רמז שבפועל לא יבצעו אותם בדיוק כמו שאומר אלא באופן מסויים בלבד, וניתן להבין זאת מנגינת הדברים או על ידי הדגשה מסויימת או מתוך תוספת מיותרת וכדומה.

ה'פשט' כלבוש לפנימיות העמוקה

ויבואר להלן (מאמר ז) שהרבה מהדרשות הם העומק הפנימי של הדברים, מכיוון שהפנימיות מעצם טבעה היא דבר הנתון באובכנתא דליבא ואינה יכולה להתפרש בכתב.

ויש לדעת שגם בעניינים אלו הדברים אשר נדרשים בדרך הדרש, הם טמונים בעומק המשמעות של הדברים המפורשים בתורה, ויש קשר בין הדרש לפשט, והוא מקביל לו ומאותו סוג עניין, אלא שהפשט מתאר את הדברים כפי שהם נראים בגלוי ובחוש, והדרש מעמיק לתאר את הדברים הנסתרים והנעלמים, שהם גם כן מקבילים להפשט.

וראה מה שכתב הגרי"ל בלוח מטלז זצ"ל בספר 'שיעורי דעת' על סיפור דור הפלגה שבתורה (מאמר 'דור הפלגה') 'יודעים אנחנו כי בפשטות התורה אינו מסופר עוד כל הענין כפי מה שהוא, כי לזה יש עוד חלק הדרוש המבואר במדרשי חז"ל שדרשו ע"פ כללי הדרוש שהיו בידם, ועוד יש חלק הסוד הטמון בדברי תורה וכו', אבל הלא כבר למדנו לדעת כי לעולם גם בחלק הנגלה והמפורש מוכרח שתהיה תורה שלמה לנו שצריכים אנו להבין וללמוד הימנו, ובאמת בפשטות הכתובים מבואר כל הענין לפי פשוטו ויש לזה קשר ושייכות להדרוש והסוד הנדרש ומרומז בו, כי יחס הפשט להסוד הוא כיחס הגוף לנשמה המתלבשת בו וכו'.

ובהמשך דבריו מבאר שלפי הנגלה לעין אין כאן שום חטא ועון בבקשם תחבולות איך להינצל מפגעי העולם, אבל הבורא ב"ה ראה וידע, שבבקשת האמצעים האלה טמון רגש רע החפץ להשתחרר מההשגחה העליונה ושלא להיות מוטל תחת הנהגת ה', אמנם זאת היתה כוונה נסתרת שלא נתגלתה בבהירות גם להם בעצמם, והיתה רק טמונה בעמקי לבבם. ולכן בפשטות הכתובים ספרה לנו התורה המעשה הנגלה כפי שהביעו בדבריהם המפורשים שאמרו 'ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ' שהיה חפצם להתאחד ולהתארגן וכו' ועל זה כתיב - 'וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל וגו'" שנסתכל הקב"ה במעשה ידיהם וירד לסוף דעתם וכוונתם מהו, שרצונם בזה להסיר עול ההשגחה מעליהם ולקחת גורלם בידם, וכו'. ולכן ירדה ההשגחה העליונה והפרה את מחשבתם על ידי בלכול שפתם 'ויפץ אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר'.

ענף ד - שיטות רבי ישמעאל ורבי עקיבא במידות שהתורה נדרשת בהן

הדעה שהדרשות נלמדים משינויי לשון וייתורים

הדרשות הם כאמור אחד האופנים שהתורה מלמדת ומורה לישראל, על ידי הכללים שניתנו לחכמי התורה והם המידות אשר בהם נדרש לשון הכתוב, ובזה עסקו חכמי התורה [ובעיקר בדורות התנאים] לדרוש את ההלכות מתוך דיוקי לשון המקרא.

והנה שורש דרכי הדרש ניתן להתבאר בשני אופנים, הדרך האחת היינו שעבור הדרשות שינתה התורה את לשונה ממה שהיה ראוי להיכתב בדרך הפשט לבד, ושינויים וייתורים אלו באו לרמוז לנו שיש כאן הלכות נוספות מלבד הפשט הפשוט.

וכמו שכתב המלבי"ם - 'כי כל דברי תורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים והברורים, וכל מקום אשר דרשו חז"ל איזה דרוש יש שם איזה זר היוצא מכללי הלשון, וע"י הדרוש ישוב הכתוב לאיתנו כמשפט הלשון וחוקותיו' (הקדמת התורה והמצוה לספר ויקרא).

ולפי דרך זו יש מקום לדרוש מלשון המקרא רק באופן שהיה ראוי מצד משפטי הלשון שהדבר ייכתב בדרך אחרת המתיישבת יותר על פשט המקרא. כי אז השינוי בסגנון הוא המורה לנו שיש כאן כוונת התורה להורות לנו דבר בנוסף על מה שנאמר בפשוט.

הדרשות מתוך עצם ההעמקה בלשון הכתוב

אולם יש לבאר את שורש מהות הדרש בדרך נוספת, וכמו שביארנו לעיל (ענף ב) שעצם הדבר שיש איזה משמעות בכתוב להבינו גם באופן כזה בנוסף לפשט הפשוט, מחייב אותנו לקבל גם את המשמעות הזאת, כי התורה הקדושה שהיא דבר האלוקים, מחייבת אותנו להתייחס לכל משמעות שנכללת בה. וחכמי התורה להם ניתן הכח לקבוע אלו הלכות ופרטי דינים למדין מתוך המשמעויות הנוספות הללו.

כלומר שלא הרי דיבורו של מלך מלכי המלכים הקב"ה כדיבורו של בשר ודם, אדם אינו מסוגל להיות אחראי לדברים היוצאים מפיו אלא אך ורק למובנם הפשוט והבסיסי ותו לא, ולא שייך לדקדק בכל הבעה וצליל קל שבדבריו על מנת להפיק ולהסיק מהם מסקנות מסויימות.

אמנם תורתנו הקדושה הנתונה לנו מסיני 'דבר אלוקים' היא, ולכן אנו חייבים להאזין ולהקשיב הקשבה פנימית, לא רק לפשטן של דברים בצורתם המילולית החיצונית, אלא גם להסכית הסכת היטב לכל צליל והבעה דקה העולה מן הדברים, וללמוד אף כל לחש ורחש קל הבוקע מהם. ועל כגון דא נאמר בכתוב (שמות טו-כו) 'והאזנת למצוותיו' ופירש"י 'תטה אזניים לדקדק בהם'. כאשר עוסקים ב'דבר אלוקים', צריך להאזין גם לכל צליל והגה דק הנשמע מתוך הכתובים וסגנונם, שהרי כל אלה הם קול ה' המדבר אלינו, וכיון

בדקדוק להשמיענו כל זאת, ומהם יש ללמוד ולמשמע כמה וכמה הלכתא גבירתא. [והוא משמעות המילה 'דרש' מלשון חקירה ודרישה כמו - 'דרש דרש משה' (ויקרא י, טז), 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב' (דברים יג, טו)]. כי על כן, באלה הקפלים הדקים ובלתי נראים לעין השטחית, הלכות גדולות שנו לנו בהם.

ולפי זה אין מקומם של דרשות חכמים רק במקום שניכר איזה שינוי מצורת הכתיבה הראויה לפי הפשט, אלא מעצם הדבר שנכתב כן, יש לנו לדרוש וללמוד פרטי הלכה רבים. ודבר ה' מתחלק לכמה ניצוצות, הן המה שינויי ההבעה וצילילי הלשון הדקים והמשתנים במקומות שונים, אשר מהם ניתן לנו ללמוד הלכות ופרטי דינים, ורק אחר העיון והדקדוק הרב בהם אנו מוצאים את המרגניתא המסתתרת מתחת לחספא. וגם זה נכלל במה שכתוב - 'דבש וחלב תחת לשונך' (שיר-השירים ד, יא) ואיתא בחז"ל שהוא משל לתורה, וכדביאר הגר"א (שה"ש שם) דקאי על רמז ודרש הטמונים בלשון המקרא. כלומר שגם 'תחת לשונך' - בעומק סתרי ודיוקי לשון התורה, גם כן נמצאים ורמוזים עניינים והלכות המתוקים מדבש וחלב.

וזוהי שיטת הגר"א שכתב - 'אך תשכיל כאשר תתבונן על מה אדני דרשות רבותינו ז"ל הטבעו, והוא, כי כל מילה ושם ופועל הוא משותף בהבנתו לכמה ביאורים, והפשט מהמילה הוא כפי ביאור המילה לפי המשך עניינה, והדרש הוא כפי הבנת ביאורו המשותף לו' (אדרת אליהו בראשית א,א).

ומאריך שם הגר"א ומציין דוגמא לדבר ממה שכל ה'את'ין שבתורה נדרשים כריבויים, והרי המשמעות הפשוטה של 'את' ברוב המקומות הוא מילת קישור בלבד בין הפועל לנפעל, אולם מכיון שיש ל'את' משמעות נוספת שלפעמים משמש כמו 'עם', על כן דורשים את כל ה'את'ין גם במשמעות של ריבוי וכאילו שהיה כתוב גם 'עם', וחז"ל קובעים מה בא ריבוי זה ללמדנו.

[ועיין מה שכתב המהר"ל - 'כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם הן גדול הן קטן שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו, שלכך נקרא דרשה כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב. ואף כי לפעמים ימצא זה דורש בעניין זה וזה בעניין אחר, דבר זה אינו קושיא כי בוודאי צורת הפשט הוא אחד, אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד. וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם הוא אחד בעצמו כאשר הוא נגלה לעין כל, וכאשר יבחן כל דבר על אמיתת עניינו ומהותו, ימצא בו דברים ועניינים הרבה וכולם הם אמת ברור, ולפיכך כאשר יבחן אמיתת הכתוב ימצאו דברים הרבה מתחלפים ועניינים שונים כפי העניין והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר' (באר הגולה, באר השלישי פ"ד)].

מחלוקת התנאים אם 'דברה תורה כלשון בני אדם' ונראה שבשני דרכים אלו במהות הדרשות שבתורה נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל. דהנה מצינו כמה פעמים בש"ס שנחלקו התנאים אם 'דיברה תורה כלשון בני אדם', כלומר אם יש לדרוש מן הכתוב שהאריך כדרך לשון בני אדם.

כגון מה שנחלקו בגמרא בדרשת הכתוב 'הכרת תכרת' - 'הכרת בעולם הזה, תכרת לעולם הבא, דברי רבי עקיבא, אמר לו רבי ישמעאל וכו', אלא ונכרתה בעולם הזה הכרת לעולם הבא, תכרת דיברה תורה כלשון בני אדם (סנהדרין סד:).

ועיין בתוס' סוטה כד: (ד"ה ורבי) שהאריכו בעניין זה וכתבו שאף שיש כמה שיטות בזה היכן יש לדרוש והיכן אמרו דיברה תורה כלשון בני אדם, אולם רבי ישמעאל הוא המאן דאמר בכל מקום 'דיברה תורה כלשון בני אדם', ואין לדרשו. (ועיין בזה עוד בתוס' ישנים כריתות ח.).

ומאידך רבי עקיבא הוא בר פלוגתיה שבכל המקומות סבירא ליה שאין אומרים 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. אלא כל מקרא שיש בו משמעות של ייתור יש לדרשו. ובירושלמי (סוטה פרק ז הלכה ה ועוד מקומות) מפורש כן להדיא שכל כפל לשון בתורה דרשו רבי עקיבא לרבווי ואילו רבי ישמעאל סבר שאין לדרשו לריבוי כי מה שכפלה תורה היינו משום שדיברה תורה כלשון בני אדם.

ונראה בביאור פלוגתתם דוודאי גם רבי עקיבא מודה שהתורה דיברה כלשון בני אדם, ולמרות זאת סבר שיש לדרוש כל משמעות שעולה מתיבות התורה.

והיינו שדעת רבי עקיבא היא כהצד שנתבאר, שאין הדרשות נובעות רק משום ייתור או שינוי לשון שבשל כך יש כאן מקום לדרוש. אלא כל מהות שורש הדרשות הוא מעצם הדבר שיש בלשון התורה 'צליל' ומשמעות מסויימת, שהוא כבר סיבה לדרוש כן. כי כך מתחייב מתוקף לשון התורה, שכל צליל ומשמעות שנשמע ממנה יבוא לידי ביטוי. וגם באופן שאין לנו אפשרות אחרת לכתוב את פשטות הדברים, אך מכיון שסוף סוף יש לדברים כזה משמעות או אפילו רק צליל, אזי הכל הוא דבר ה', ויש לנו ללמוד מזה הלכה למעשה.

ואילו דעת רבי ישמעאל שכל יסוד הדרשות הם רק מחמת שהשינוי בלשון מוכיח שצריך לדרוש כן, כי אז המקרא עצמו אומר דרשני, ולכן באופן שהסגנון נובע מחמת שדיברה תורה כלשון בני אדם, שוב אין כאן הוכחה שצריך לדרוש.

וזה שורש פלוגתתם אשר ממנו מסתעפים פלוגתות רבות בדרשות הכתובים בהרבה מקומות.

דרשת הפסוק 'ובשל מבושל'

ודוגמא לדבר מה שאמרו בגמרא על הפסוק בקרבן פסח 'ובשל מבושל במים' - 'רבי אומר אקרא אני 'בשל' מה תלמוד לומר 'מבושל' שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה

בשלו מבעוד יום מנין תלמוד לומר 'בשל מבושל' מכל מקום, והאי 'בשל מבושל' אפקיה רבי לצלי קדר ולשאר משקין, אם כן לימא קרא או 'בשל בשל' או 'מבושל מבושל' מאי 'בשל מבושל' שמעת מינה (פסחים מא:).

והנה זה פשוט שאין כן דרך התורה לכתוב 'בשל בשל' או 'מבושל מבושל', ובכל זאת דעת רבי שיש לדרוש משינוי הלשון, שמכיון שסוף סוף יש כאן שינוי לשונות הרי זה מלמדנו איזה צליל מחודש, ויש לנו ללמוד מכאן הלכות מחודשות.

ועיין במכילתא פרשת בא בפלוגתתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא - 'ובשל מבושל במים. אין לי אלא מים שאר כל המשקין מנין, היה רבי ישמעאל אומר אמרת ק"ו הוא אם מים שאינן מפיגין טעמן הרי הן אסורין בבישול, שאר המשקין שהן מפיגין טעמן דין הוא שיהו אסורין בבישול. רבי עקיבא אומר אין לי אלא מים שאר כל משקין מנין ת"ל ובשל מבושל להביא שאר המשקין'.

הפלוגתא בפרשה שנאמרה ונשנית

ובדומה לזה היא הפלוגתא שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדרשת פרשה שנשנית, שמצינו בגמרא כמה פעמים - 'דתנא דבי רבי ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (סוטה ג.). ואילו רבי עקיבא פליג על זה בסוגיא שם. וכן איתא להדיא בספרי - 'זו מידה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחיסר בה דבר אחד וחזר ושנאה במקום אחר לא שנאה אלא על שחיסר בה דבר אחד. רבי עקיבא אומר כל מה שנאמר בה צריך לידרש' (פרשת נשא פסקא ב לפי גירסת הגר"א).

כלומר שרבי ישמעאל סבירא ליה שאין לדרוש את אלו הפסוקים שנכפלו בפרשה זו, מכיון שהפרשה נשנית עבור הדברים שנתחדשו בה, ושאר הפסוקים באו כדי שיוכנו הדברים המחודשים במה הם עוסקים, ואם כן אין הם מיותרים לדרשא. ואילו רבי עקיבא דורש את כל הכפילויות, וכפי האמור גם רבי עקיבא מודה שאין הם מיותרים, אלא שלרבי עקיבא לא איכפת ליה מה שהיה בהכרח לכתוב כך, דמכיון שסוף סוף יש כאן משמעות של כפילות, יש לנו לדרוש את המשמעות הנוספת.

הפלוגתא בדרשת וי"ן

עוד איתא בגמרא בכמה מקומות דרבי עקיבא 'דריש וי"ן' לרבות (יבמות סח: ועוד), ועיין בתוס' שם ד"ה כמאן שכתבו בדרך אחד שרבי ישמעאל הוא המ"ד דפליג וס"ל דלא דרשינן וי"ן. [ועיין עוד במסכת סוטה כט. וברש"י שם שהוא דעת רבי ישמעאל דלא דרשינן וי"ן].

והכי איתא להדיא בירושלמי בכמה מקומות דרבי עקיבא ורבי ישמעאל פליגי אם דרשינן וי"ן לרבות או לא דרשינן, וכגון הא דאיתא במסכת סוטה - 'כתיב והיה ככלות השוטרים לדבר אל העם ופקדו שרי צבאות בראש העם. אין לי אלא בראש העם. בסוף

העם מניין תלמוד לומר 'פקדו' ו'פקדו'. עד כדון כרבי עקיבה וכו'. (סוטה פרק ח הלכה ח מובא תוס' סוטה מב. ד"ה הכי). כלומר שלרבי עקיבא דרשינן מהו"ו ד'ופקדו', לרבות העמדת שרי צבאות גם בסוף העם.

והנה אין הו"ו מיותר שהרי אי אפשר לכתוב 'פקדו' בלי וי"ו, וכן הוא בכל הווי"ן, ובכל זאת ס"ל לרבי עקיבא שדרשינן את ה'ו"ו' לרבות שכן היא משמעות הו"ו שהוא ריבוי, ורבי ישמעאל פליג התם ולא דריש מ'ופקדו'. ואזלי בזה לשיטתייהו כנ"ל.

ונראה דהיינו מה שאמרו בגמרא על רבי עקיבא 'אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות' (מנחות כט, ב).

כלומר שהרי התגין אינם יתירין, אלא הם שלימות ויופי האותיות, אולם מאחר שבתגין יש משמעות וצליל מחודש ס"ל לרבי עקיבא שיש לנו להתייחס לזה וללמוד ממנו הלכות נוספות, וכן עלינו לדרוש כל משמעות שעולה מן הכתוב אפילו שבלאו הכי מוכרח לכתוב כן.

הפלוגתא בדרשת 'פרט וכלל ופרט'

עוד מצינו פלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא בעניין 'כלל ופרט וכלל' היכי דרשינן להו. שדעת רבי ישמעאל דדרשינן את הכתובים בדרך של 'כלל ופרט וכלל', ורבי עקיבא דריש להו בדרך של 'ריבוי ומיעוט וריבוי'.

כדאיתא בגמרא - 'אמר רבי יוחנן רבי ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גזו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבוי ומיעוט, איהו נמי דורש ריבוי ומיעוט' (שבועות כו.).

ועיין שם בגמרא שהנפק"מ בין שני אופני המידות הללו, שבמידה של 'כלל ופרט וכלל' 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' כלומר שמרבים רק דברים שהם כעין הפרט. ואילו לפי המידה של 'ריבוי ומיעוט וריבוי' מרבינן הכל, ואין ממעטים אלא דבר אחד.

ונראה שגם בזה אזלי לשיטתייהו, דלרבי ישמעאל די בזה שהכלל השני מרבה כל מה שהוא כעין הפרט, ובזה כבר מיושב מטרת הוספת הכלל על פי פשוטו. אולם לדעת רבי עקיבא, אף שהכלל מיושב מצד הפשט, מכל מקום מאחר שיש בו משמעות של ריבוי, יש לנו לרבות כל דבר [אפילו שאינו כעין הפרט], ואין לנו למעט ממשמעות הפרט אלא דבר אחד. והבן.

נחום איש גזו זה היה דורש כל אתין שבתורה

ואיתא בגמרא - 'שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא כשהיו מהלכין בדרך, אמר ליה, אתה ששימשת את נחום איש גזו זה עשרים ושתים שנה שהיה דורש כל אתין שבתורה' (חגיגה יב.).

והנה 'את' בכל מקום אינו מיותר שהרי בא לקשר בין המילים, אלא מכיון שיש לו גם משמעות של 'עם', סבירא ליה לרבי עקיבא שיש לנו לדרוש גם משמעות זו, וכמו שנתבאר לעיל מהגר"א.

וכן איתא בירושלמי - 'נחמיה עימסוני שימש את רבי עקיבא עשרים ושנים שנה ולמדו אתים וגמים ריבויין. אכין ורקין מיעוטיין' (ברכות פרק ט הלכה ה). וכל אלו יסודם אחד, שהרי אתין וגמין ואכין ורקין אינם מיותרים אלא מכיון שיש להם משמעות וצליל של ריבוי או מיעוט, יש לנו לדרוש אותם לדעת רבי עקיבא.

ובמדרש איתא שגם מידות אלו למד רבי עקיבא אצל רבו נחום איש גז - 'רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא אמר לו בשביל ששמשת את נחום איש גז זו עשרים ושנים שנה, אכין ורקין מיעוטיין אתין וגמין רבויין' (ב"ר א, יד).

הרי ששורש שיטה זו למדה רבי עקיבא מרבו נחום איש גז, והנה מה נפלאים ותואמים הדברים שהרי לפי מה שנתבאר, מאותו שורש נובע גם מידת הדרש של 'ריבה ומיעט וריבה', שיש לדרוש כל משמעות במילות התורה אף כשאין הם מיותרות. והנה גם דרך דרש זו של 'ריבה ומיעט וריבה', למדה רבי עקיבא מרבו נחום איש גז זו כדאמרו בגמרא, ואילו רבי ישמעאל שדרש בדרך של 'כלל ופרט וכלל', למדה מרבו רבי נחוניא בן הקנה.

נמצא ששורש פלוגתא רבתי זו בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל בכל יסוד הדרשות שבתורה, יסודו בדור הקודם להם ברבותיהם נחום איש גז זו ורבי נחוניא בן הקנה.

[ומה דאיתא שם במדרש שרבי ישמעאל לימדו לרבי עקיבא כיצד לדרוש את ה'אתין' שם, היינו לשיטתו של רבי עקיבא ורבו, עיי"ש היטב].^{לט}

הפלוגתא אם 'למד מן הלמד'

עוד מצינו שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בתוקף המידות שהתורה נדרשת בהם, שלרבי עקיבא יש להם יותר משקל וכאילו היו כתובים בפירוש, ולרבי ישמעאל אין תוקף המידות הללו דומה למה שנאמר בפירוש.

דאיתא בירושלמי שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם למדין מן הדבר הנלמד 'עד כדון כרבי עקיבה דאית ליה למד מן הלמד, כרבי ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד (קדושין

לט. [ויש לציין עניין נוסף שמצינו שרבי עקיבא היה בזה בדומה לדרכו של רבו נחום איש גז, דאיתא בגמרא שנקרא 'איש גז' על שם שכל דבר שאירע לו היה אומר 'גז' זו לטובה' - 'ואמאי קרו ליה נחום איש גז זו דכל מילתא דהוה סלקא ליה, אמר גז זו לטובה' (תענית כא.). והנה כמו כן מצינו ברבי עקיבא שאמר כעין זה - 'תנא משמיה דרבי עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד וכו' כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה' (ברכות ס:)].

פרק א הלכה ב). ועיין 'פני משה' שם 'דרבי עקיבה אית ליה בכל התורה למדין למד מן הלמד, חוץ מבקדשים. ורבי ישמעאל לית ליה למד מן הלמד בשום מקום'.

הרי שלדעת רבי עקיבא תוקף הדבר הנלמד הוא דומה לדבר שנאמר בפירוש וניתן ללמוד ממנו, ואילו רבי ישמעאל ס"ל שאין זה כמו שנכתב בפירוש ואי אפשר ללמוד ממנו.



מאמר ז

המפורש והדרש

ענף א - הטעם שהדרשות לא נכתבו בפירוש בתורה

רוב הלכות התורה לא נכתבו בפירוש בתורה רק בדרשה

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כד, יב) 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. תורה, זו תורה שבכתב. והמצוה, זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה, ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה (הקדמת הרמב"ם לספר יד החזקה).

פירושי התורה כוונתו לכל הדרשות שדרשו חכמים (וכן ההלכות שלא נרמזו בכתוב) שהם פרטי הלכותיהן של המצוות כיצד לקיימן בפועל, וניתנו למשה מהר סיני יחד עם התורה שבכתב.

והשאלה היסודית העולה בזה היא, מאחר שרצון ה' היה למסור לעם ישראל את כל הדברים שדרשו חז"ל, מדוע אם כן לא נכתבו הדברים במפורש.

והיה אפשר לומר שרצון ה' היה שהתורה תינתן בדרך קצרה, כעניין שאמרו 'לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה' כדי שיהיה נקל לשננה ולזכרה. אולם אין זה עיקר הטעם, שהרי מצינו שהתורה האריכה מאד בכמה מקומות, ויש שנכפלו פרשיות שלמות כגון בקרבנות הנשיאים וכדומה. בעוד בעיקרי הלכות גדולות באה התורה בקצרה ובתמצית, ועיקר הדינים נלמדים מדרשות וייתורי אותיות. וכעניין שאמרו במשנה - 'היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו, הלכות שבת, חגיגות, והמעילות, הרי הם כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות' (חגיגה י.).

עוד צריך ביאור רב שיש מקומות שההלכה שלמדו חכמים מהדרשות הן כמעט להיפך ממשמעות הכתוב כפשוטו, וכעניין שאמרו - 'סרס המקרא ופרשהו', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקי אנפשיה', 'הלכה עוקבת את המקרא', 'אם אינו עניין לגופו תנהו ענין לדבר אחר' וכיוצא בהן. ובמה אפוא ספר התורה מושלם ומפורש.

ומצינו כן בדברי חכמים בהרבה הלכות שנראים כסותרים את פשטות לשון הכתובים. כגון: 'עין תחת עין' - ממון. 'ואם האכול יאכל ביום השלישי פגול יהיה' - במחשבה

הכתוב מדבר. 'וקצותה את כפה' - ממון. 'בין עיניך' - בגובה של ראש. 'ממחרת השבת' - ט"ז בניסן. 'לא יומתו אבות על בנים' - בעדות אבות ובנים. 'ארבעים יכנו' - חסר אחת.

דינים שלא נכתבו בתורה מרוב פשיטותם

והנה יש עניינים ופרטי דינים, שהטעם שלא נכתבו בתורה, היינו מרוב פשיטותם ומשום שהם ידועים גם טרם נתינת התורה, או שהם מובנים מאליהם מתוך יסוד המצוה. ובדומה למה שמצינו בדין ירושת הבן, שאמנם נזכרת בתורה, אך לא נכתבה בתורת הלכה, אלא כדבר המובן מאליה 'איש כי ימות ובן אין לו והעברתם וגו' (במדבר כז, ח), ומשמע שכאשר יש לו בן לא נצרכה פרשה זו ללמדנו דבר, והיינו כי ירושת הבן היא משום המציאות היסודית שהבן הוא הממשיך את דמות האב והוא במקומו ממש. בחינת 'תחת אבותיך יהיו בניך'.

וכן יש כמה הלכות ופרטי מצוות שלא נזכרו במקרא להדיא, אלא נלמדו מן הדרשא, או שלא נכתבו כלל ולמדוהו מסברא או מק"ו והיינו מהאי טעמא שאין צריכים להיכתב מרוב פשיטותם, ודוגמא לזה מה שהתירה תורה לכהן להיטמא לקרוביו, ומנתה תורה את הקרובים, אך אשתו נלמדת מדרשא מדכתיב 'לשארו הקרוב אליו'.

וכן מה שאסור לאכול בשר אדם, שדעת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק ב הלכה ג) שהוא בעשה אך הראב"ד והרמב"ן דעתם שאין בזה איסור מפורש מן התורה. וגם להרמב"ם נלמד בלאו הבא מכלל עשה ואינו מפורש. ובוודאי שהטעם בזה הוא משום שאין התורה צריכה לכתבו.

וכמו מה שאמרו בגמרא 'שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום' (יבמות סג:). והנה דבר זה לא נאסר בתורה בשום מקום, אך אין צריך לכתבו בתורה, והוא בחינת 'דרך ארץ שקדמה לתורה' (תנא דבי אליהו רבה פרק א וכע"ז בויק"ר ט, ג, ו). כי התורה באה ללמד הנהגה קדושה ונעלית ואין מטרתה להורות דרכי אנושיות יסודיים שלא להיות פרא אדם.

גדר הדברים שנמסרו בדרשות

והנה צריך להבין בכל ההלכות והעניינים שנלמדו בדרשא, מה טעם נכתבו רק ברמז ובדרשא, ולא נכתבו בפירוש. ועוד צריך לדעת איזה דברים בחרה התורה לכתוב בפירוש, ואלו הלכות די להם שיכתבו רק ברמז וילמדו בדרשות חז"ל.

ואחר העיון, יש בזה כמה הבחנות אשר יגדירו את מהות הדברים שנכתבו בתורה בפירוש, ומה הדברים שניתנו לנו ללמדם בדרך דרשא.

ונראה שהדברים שהתורה מלמדתנו בדרך דרשא ולא במפורש, היינו משום שאין תוקף חומרתם וחיובם כמו הדבר המפורש להדיא, ולכן אין ראוי לצוות על זה במפורש אלא שילמדוהו בדרך דרש ועומק הכתוב.

ומצינו מבואר בראשונים שדבר הנלמד מדרשא אין חומרתו שוה לדבר המפורש בתורה. ואע"פ שגם ההלכות הנלמדות מהדרשות נחשבים דאורייתא, וכמו שאמרו בגמרא 'אל יהא גזירה שוה קלה בעיניך שהרי דנין מיתה על פי גזירה שוה' (כריתות ה.). מ"מ חיוב הדבר הנלמד מפשוטו של מקרא יותר גדול מחיוב הדבר הנלמד מתוך הדרש שדרשו חז"ל.

המפורש בתורה יותר חמור מהנלמד בדרשה

ואבוה דשמועה זו הם דברי הר"ן הידועים (חידושי הר"ן שבועות כג: ובפירושו על הרי"ף יא. בדפיו, ובפירושו לנדרים ח.) לגבי הדין שאין שבועה חלה על דבר מצוה משום שמושבע ועומד מהר סיני הוא, וכתב הר"ן שזה דווקא לגבי דבר שמפורש בתורה אבל דבר שנלמד מדרשא שבועה חלה עליו.

וכן כתבו המפרשים בדעת הרמב"ם (הלכות שבועות פרק ה הלכה ז) שכתב לגבי חצי שיעור שאסור מן התורה, אבל השבועה חלה עליו משום שאין איסורו מפורש בתורה.

וכן כתבו התוס' שאם אי אפשר לקיים שניהם, צריך לקיים המפורש ולדחות עבורו הנלמד מהדרשא. דהנה איתא בגמרא (יומא לד.) גבי נסכי שני כבשים דקרנן תמיד שלדעת חכמים הכתוב 'ונסכו' קאי על תמיד של בין הערבים, ושחרית למד ממנו. ולרבי 'ונסכו' קאי בתמיד של שחר, וערבית למד ממנו. וביארו שם בתוס' מה נפק"מ יש בדבר (לד: ד"ה רבי אומר) 'נראה לי דאיכא בינייהו ציבור שלא היו להם נסכים אלא לאחד מהן, למאן דאמר דגמר של ערבית משל שחרית - א"כ שחרית עיקר ויקריבום שחרית, ולמאן דאמר גמר שחרית מערבית - יקריבום ערבית"מ.

עוד איתא ברמב"ם שבהמפורש יש יותר להחמיר בספקות, שכתב בפ"ה מהלכות שחיטה (ה"ב וה"ג) 'ושמונה מיני טריפות נאמרו לו למשה מסיני. ואלו הן: דרוסה, נקובה, חסרה, נטולה, פסוקה, קרועה, נפולה, ושבורה. אע"פ שכולן הלכה למשה מסיני, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה - החמירו בה, וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור, ושאר שבעה מיני טריפות יש בהן ספיקות מותרין כמו שיתבאר'.

וכן כתב הר"ן ריש פ"ד דביצה וברא"ש (ביצה פרק ד סימן ב) בשם 'העיטור' לגבי מה שאמרו 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' (ביצה ל.), זה אינו אלא בדבר שאינו מפורש בתורה כמו

מ. וכעין יסוד זה כתבו עוד בכמה מקומות בש"ס, תוס' יבמות ז: ד"ה ואמר עולא, בתוס' יומא מד. ד"ה מאי לאו, ועיין תוס' יו"ט זבחים פרק י משנה ב בדעת רש"י.

תוספת יום הכפורים שאע"פ שחיובו מן התורה אבל מ"מ כיון שאינו נלמד אלא מדרשה אמרינן בזה מוטב יהיו שוגגין וכו' אבל בדבר המפורש להדיא בפסוק ענשינן להו עד דפרשי, ופסק כן הרמ"א בשו"ע או"ח סימן תרח. (ועיין בזה עוד ב'ברכי יוסף' סימן קכד) והיינו מהאי טעמא שאין דברים הנלמדים ממדרש חכמים חמורין כמו דבר המפורש בתורה.

עוד איתא במפרשים שדבר המפורש בתורה דוחה דבר שנלמד בדרשא (פמ"ג פתיחה כוללת ח"ג סק"ב), ויותר מזה כתב בשיטה מקובצת (כתובות מ.) דכל שאין העשה מפורש אלא דאיתא מריבויא, אתי עשה דמפורש להדיא ודחי ליה, אף על גב דאיכא בהדיה נמי לאר"א.

הנה כי כן, ההלכות שנמסרו לישראל רק בדרך דרשא ולא נתפרשו בתורה, אף שגדרם הוא מדאורייתא, בכל זאת אין תוקף חיובם וחומרת תביעתם שוה למצוות המפורשות בתורה.

נמצא שיש בחלוקה זו בין המפורש לדרש ללמדנו גדרי הלכה מעשיים מה יותר חמור ומה בדרגה פחותה מזה, שיש בזה כמה נפק"מ למעשה.

המפורש פשוט - הדרש עומק

ובטעם הדבר שרבים מענייני התורה לא נכתבו, ישנו גדר נוסף, והיינו משום שמה שנכתב בתורה להדיא הוא צורת המצוה ורעיונה בפשוטה, ואילו עניינים עמוקים הקשורים באובנתא דליבא לא נכתבו, אלא נמסרו בעל פה, [ורק נרמזו בדרכי הדרש]. כי עניינים אלו מעצם טבעם דרך מסירתם הוא בעל-פה, ואין בכח הכתב לתת את ההבנה בשלימות.

וכמו שהובא לעיל (מאמר ו ענף א) מה שפירשו בפסוק 'תפוחי זהב במשכיות כסף' - דבר דבור על אפניו' (משלי כה,יא). שמלבד הרובד החיצוני שבתורה, יש בה רובד פנימי להשכיל בעמקי סודותיה וסברותיה.

והנה העניינים הנעלמים של רזי תורה העוסקים בכבוד אלוקים הוסתרו גם משום רוממות וקדושת הדברים, וכדכתיב - 'כבוד אלוקים הסתר דבר', וגם עצם הדברים הם עמוקים אשר לאו כל מוחא סביל דא, ואינם ראויים אלא לחכמים ומבינים מדעתם בלבד.

אך מלבד זאת גם בכל ענייני התורה והמצוות, גם בעניינים שכל אדם בכוחו להגיע אליהם להשכילם ולהבינם, יש בכל דבר ובכל מצוה רובד פנימי ועמוק, שהוא מופשט ואינו נתפס בכתיבה במלוא משמעותו, משום שבעצמותו הוא דבר התלוי באובנתא

מא. ועיין עוד בעניין זה - דרישה חו"מ סימן טו, מנחת חינוך מצוה שב אות ב, יד מלאכי (מדור כללי הדינים, סעיף קכב) קונטרס דברי סופרים להגאון רבי אלחנן ווסרמן (קובץ שיעורים ח"ב עמוד צ אות יט) גליוני הש"ס להגר"י ענגיל (יומא לד.) נזר הקודש (יומא שם). וכן עוד יש בזה כמה נפק"מ להלכה, עיין פמ"ג פתיחה כוללת ח"ג סק"א, משנה למלך נזירות פ"ה הלכה ט"ו, שו"ת 'דברי חיים' או"ח סימן ל"ה.

דליבא. ולכן אין נתינתם אלא בעל פה ולא נכתבו בתורה [ואף אסור לכותבם], והחכמים הם משיגים זאת בהבנת לבם וברוח הקודש שבקרבם^{מב}.

ובעניין שאמרו בגמרא (סנהדרין לה.) לגבי כתיבת טעמי הדין 'ליבא דאינשי אינשי' - ופירש רש"י 'ליבא דאינשי לא כתבי, ואף על גב שזכור לו ליסוד הטעם נשכח מלבו ישובו לטעמו, ואין יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה.

[וראה מה שכתב המהר"ל (גור אריה שמות לד, כז) בטעם שהתורה שבע"פ לא ניתנה ליכתב - לא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף - נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה. כלומר שמכיון שהם דברים מופשטים הם מתרחבים בלי גבול לריבוי מבטים ועומק, ואין נתפסים אלא בלב, ואילו כתיבתם משנה ומשבשת את כוונתם ומגבילה אותם בניגוד למשמעותם המופשטת].

אך בכל זאת, אף שעניינים אלו לא ניתנו להיכתב להדיא, הם רמוזים בדרך דרש ורמז בלשון הכתוב, בדרך דיוק הייתורים וההטיות המיוחדות.

ובכלל זה הרבה מטעמי המצוות שלא פרטה התורה בנימוקיהם וסברותיהם, ונמסרו בעל פה ללומדיה החכמים ומבינים מדעתם, ויש שהם רמוזים בלשון התורה בדרך הדרש. וכל שכן כל ענייני הנהגת ה' הפנימיים, ושכר ועונש שלעתיד לבוא, גן עדן וגהינום, שהם עניינים עמוקים להשגה, ולא כל מוחא סביל דא, ואין ראויים להימסר אלא בעל פה ולכן לא נכתבו בתורה.

דרשות חכמים יסודם בהבנת תושבע"פ

והנה מבואר במפרשים שאף שהדרשות רמוזים בלשון התורה, והם נחשבים כמצוות דאורייתא, אך יסודם ושרשם הוא בהבנת לב החכמים אשר קים להו ברוחב דעתם וקדושת לבם שכך היא כוונת התורה ורצון ה', והדרשא שדרשו הוא רק בסיס ונדבך נוסף להעמיד את ההלכה על הכתוב בתורה. ונמצא שגם שרשי ההלכות הנלמדות בדרשא

מב. ובעניין זה נבדלו ישראל מהעמים, שכן להשגתה נצרכת חכמת הלב שניתן אך ורק בלב ישראל קדושים, הבנת והשגת תורה שבעל פה ברוח הקודש שבקרבם, מייחדת את ישראל ומרוממת אותם מעל אומות העולם. ועל זה נאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום'. וכדאיתא בחז"ל - 'בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל אמרה למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה וכו' אמר לפניו רבש"ע אכתוב אותה להם אמר לו איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזוים בעובדי כוכבים, אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם' (שמות רבה מז, א, וכעין זה בתנחומא כי תשא-לד).

נביעתם ומקורם הוא ברוח הקודש שבלב החכמים, [כמו שהובא לעיל לשון הרמב"ן במאמר ו - דרשות חז"ל במקרא (סוף ענף א)].

וכמו שכתב המהר"ל - כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד עם כי חכמים ז"ל כלל דבריהם מן המקרא מ"מ צריכים דבריהם טעם, כי לא דרש הכתוב לבד בא ללמד רק שיש כאן טעם שכלי ג"כ, ודבר זה ברור ואין ספק כי לא על פי עד אחד סמכו רק ג"כ על הטעם השכלי שיש בזה ('נתיבות עולם' נתיב היסורין - פרק ב).

ובספר 'באר הגולה' - ועוד יש לך לדעת ולהבין כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב לא היה עיקר הדבר ומקורו מה שלמדו דבר זה מן הכתוב, רק כי אפילו בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר ולא יתכן הדבר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש אף שהוא רחוק מאד סוף סוף נמצא בתורה הכל כמו שראוי לתורה (סוף הבאר השלישי).

ומצינו שאופן הדרשא נקבע משום שהסברא מכריחה כן. כדאיתא בגמרא - כדתניא 'והדוה בנדתה', זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא רבי עקיבא ולימד אם כן אתה מגנה על בעלה, ונמצא בעלה מגרשה, אלא מה תלמוד לומר 'והדוה בנדתה' בנדתה תהא עד שתבוא במים (שבת סד:). הרי שאף שהזקנים הראשונים למדו זאת מפשטות דרשת הכתוב, בא רבי עקיבא ונחלק על זה מכח הסברא, ומשום כך נטה מדרך זו לדרוש באופן אחר.

וכן מוכח בגמרא שמקור נביעת ההלכות הנדרשות הוא בלב החכמים, דאיתא - אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חד (מכות כב:). הרי שאף שעקירת הפסוק מפשטות משמעותו הוא בכח הדרשא, בכל זאת למדו מכאן שהתורה נתונה בלבם של החכמים יותר מאשר בתורה הכתובה. הרי שעיקר יסוד ההלכות הנלמדות מדרשא הם בלב החכמים, ולכן קדושתם יותר גדולה שעיקר החכמה נמצאת בלבם.

דרשות חז"ל בעומק סיפורי התורה

כמו כן בסיפורי התורה, יש עניינים שנכתבו מפורש ויש דברים שדרשום חז"ל מלשונות הכתובים, וגם בזה יסוד הדבר שמה שנכתב מפורש הוא הדבר שהיה גלוי לעיניים וידוע לכל, ומה שנלמד מדרשא היה נסתר ונעלם, ורק הקרובים אל העובדות ידעו אותם. והדברים מקבילים למה שנתבאר לעיל, שהמפורש הוא העיקר ביותר מחוייב, והנלמד הוא התוספת שהיא מצד עומק העניין.

ונמצא שמצד עצם הדברים כך ראוי שמה שנלמד בדרשא שלא יכתב מפורש, שאם היה כתוב מפורש, היה עולה מכך שכך היה צורת הדברים באופן גלוי ומפורש, ובאמת רק במבט העמוק לידועי דבר היה כן.

ויסוד זה מבואר במהר"ל בכמה מקומות וכגון במה שדרשו לגבי נמרוד 'הוא החל להיות גבור בארץ וכו' זה המרידן עלי' (ב"ר כג, ז) וכתב ב'גור אריה' - 'ואין להקשות על דברי רז"ל, מאחר שדרך הכתוב שלא לכסות פשע הרשעים והחוטאים, למה לא כתב בפירוש שהיה רשע, דע לך כי כל מקום הכתוב מדבר בעבודה זרה סתם, ולא כתב בפירוש, מפני כי אין עבודה זרה דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא עבודה זרה, ולכך לא כתב גם כן בפירוש' (בראשית י, ח).

וכן כתב במה שדרשו בפסוק 'ונערותיה הולכות על יד היאור' (שמות ב, ה) - 'ומובא ברש"י 'הולכות לשון מיתה כמו הנה אנכי הולך למות, לפי שמיחו בה'. ומבאר במהר"ל 'ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה ושוב לא מיחו וכו'. ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב, כמו שפירש לך הכתוב הצלת משה רבינו עליו השלום, הוי ליה לפרש שהנערות היו הולכות למיתה, שלא היה זה נס מפורסם' (גבורות השם פרק יז).

ועיין עוד ב'תפארת ישראל' (פרק סג) שכתב שההשגות הדקות של התורה רמוזות בתגין ולא באותיות. (ועיין בזה עוד גור-אריה בראשית ב, ז, ו'אור חדש' קא).

ובסגנון דומה כתב בזה רבי צדוק הכהן מלובלין במה שדרשו חז"ל 'יעקב אבינו לא מת' (תענית ה:) והקשו שם בגמרא 'וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קבריא'. אמר לו מקרא אני דורש וכו'. ולכאורה תמוה מה תירץ לו 'מקרא אני דורש', שהרי הוא כתוב מפורש שיעקב מת וספדו הסופדים וקברו הקוברים, ואיך יש כח בדרשא לסתור כתוב מפורש.

ומבאר שם 'דמצד התגלות המפורש בכתוב לכל לא נתגלה דבר זה שלא מת כלל, כי הרי חנטי חנטיא כמו לכל מתים. רק שמצד דרך הדרש שהוא דרישת הנעלם שבכתוב שאין מפורש בהתגלות בעולם הזה לכל, נדע שהיה כן באמת בהעלם, אף שלא היה בהתגלות' (ישראל קדושים אות ז).

וזה מה שהשיב לו 'מקרא אני דורש' - 'רצה לומר אתה מביא לי מעדות הכתוב על מה שראו במוחש בעולם הזה, אבל אני דורש המקרא, שהדרש הוא השגת העומק הנעלם מהפשט' (תקנת השבין אות ו, וכ"ה בפרי צדיק - קדושת שבת ג).

כלומר שדבר זה ש'יעקב לא מת' לא היה בחוש ובגילוי הנראה לעין, אלא היה לפי המבט העמוק.

גוף המצוה מפורש - פרטים והוספות בדרשא

עוד אחד הכללים בזה הוא, שהעקרונות שהם גוף המצוה ומהותה, כתבה אותם התורה בפירוש, אולם פרטי הדינים דקדוקיה והלכותיה, בכל אלו מאחר שאין הם עצם צורת המצוה, ניתנו באופן שילמדו אותם מתוך הבנת העומק של הכתוב בדרכי הדרש, ואין

הטעם בכדי שהתורה תהיה כתובה בדרך קצרה, אלא משום שכך היא דרך כתיבה נכונה ומתוקנת, שהדבר העיקרי יהיה מפורש, והדבר המשני יהיה נלמד מן הכתוב רק באופן של רמז ודרשא, כי תורת האלוקים כתובה באופן הנאות ביותר מזוקק שבעתיים.

והיינו כאמור, מכיון שהתורה שבכתב באה לקבוע את יסודות הצדק והאמת, על כן אופן זה של כתיבה הוא הכרחי ומחוייב, משום שהוא מגדיר בבירור ומלמדנו את יסודות האמת על מכוונם ומשפטם במשקל מדויק עד דק, כי באמת הפרטים אינם ממהות הדבר כמו הכלל, אלא הם השתלשלות ממנו שבאופן זה היא צורת הקיום, שעל ידי פרטים אלו יתקיים העיקר המהותי. ואם היו כותבים את הפרטים היה הדבר מטעה את הלומד כאילו שהפרטים הם מעצם גדר המצוה, ובאמת אין זה אלא פרט שאינו מהותי.

המפורש והדרש במצות זכרון תרועה

ונביא בזה דוגמא אחת, אשר תמחיש לנו בעליל את היסוד הגדול הזה, ודוגמא זו על הכלל כולו יצאה ללמד.

הנה במצות תקיעת שופר בר"ה, נאמר בכתוב - 'זכרון תרועה' וכן 'יום תרועה' יהיה לכם', ובדרשות חז"ל למדו (ר"ה לד.) דצריך להריע שלש תרועות, כדאיתא שם - 'ומנין לשלש של שלש שלש, ת"ל 'והעברת שופר תרועה', 'שבתון זכרון תרועה', 'יום תרועה יהיה לכם', עיי"ש. וצריך להבין, דאם רצתה תורה שנריע שלש תרועות בר"ה, הו"ל לתורה לכתוב 'תריעו שלש תרועות', ולמה כתבה יום תרועה, ורק מילפוטא אנו למדים דבעינן שלש תרועות, וצ"ב.

והתשובה היא, דאילו היה כתוב 'תריעו שלש תרועות', היה נראה דזוהי באמת צורת המצוה וגדרה, להריע 'שלש תרועות' בר"ה, ומכיון שאין הדבר כך, אלא צורת המצוה היא דר"ה יהיה לנו 'יום תרועה', כלומר שעצם היום יהיה יום תרועה, אלא דלימדה אותנו התורה דעשיית היום ליום תרועה, יהיה ע"י שנריע בו שלש תרועות, ומספר תרועות זה דייקא, הוא העושה את היום ליום תרועה. ומכיון ששלש תרועות הם רק מפרטי הדינים המעשיים כיצד לקיים מצוה זו, לפיכך כתבה תורה דבר זה רק בילפוטא.

כלומר שעיקר גדר המצוה וצורתה הוא המבואר בפשט לשון המקראות, אלא דמהילפוטא והדרשות אנו למדין את פרטי המצוה ודיניה כיצד לקיים מצוה זו בפועל.

ואותו הביאור הוא גם בענין תקיעה תרועה תקיעה, שלמדוהו שם מקראי - 'ומנין שפשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה, ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר'. וגם כאן עולה השאלה כנ"ל, מדוע לא כתבה תורה להדיא - תתקעו ותריעו ושוב תתקעו. והתשובה גם בזה היא לפי היסוד הנזכר, שגדר מצוה זו הוא קול התרועה, וכפשטיה דלשון המקרא 'יום תרועה יהיה לכם', אלא דדרשינן שסדר התרועה הוא שמקדימין לה תקיעה וגם אחריה יתקעו תקיעה, שכך היא דרכה של תרועה. ובזה מבואר הדבר,

דאילו היה כתוב תתקעו תריעו ותתקעו, היינו סוברים דכך היא צורת המצוה מצד עצמה ועיקרה, תקיעה תרועה ותקיעה, ואין לתרועה כל יתרון על התקיעות. אבל עכשיו שכתוב רק 'יום תרועה יהיה לכם', ומילפותא אנו למדין דין תקיעה לפנייה ולאחריה, יודעים אנו דעיקר צורת המצוה היא התרועה, אלא דהתקיעה לפנייה ולאחריה הן בגדר הקדמה ופתיחה וגם סיום להתרועה שהיא העיקר והמרכז שבדבר, דו"ק והבן כי הדברים נפלאים והם משגב רוממות חכמת תורתנו הקדושה.

הלימוד למעשה מאופן כתיבת הדברים

נמצא איפוא, שעיקרי הדברים הם מפורשים בתורה ואילו הפרטים המסתעפים ההלכות שהם דרכי עשיית המצוות למעשה, שייכים לחלק ה'הלכות' של תורה שבע"פ.

והנה נתבאר לעיל שיש משמעות להבדל האם הדבר נכתב בתורה או שנלמד רק מדרשא, ואף שגם הפרטים - הן אלו הנלמדים בדרשא והן אלו הנלמדים בתורה שבע"פ [מסברא או מהלמ"מ] - הכל גדר חיובם הוא 'מדאורייתא', אבל עם זאת יש משמעות מכריעה להבדל בין העיקרים המפורשים בתורה לבין הפרטים שנלמדים בדרשא, בנוגע לקביעה המדוייקת ברעיון הדברים ובכדי שגדריהם יהיו נתפסים בלבנו באופן מדוייק.

כלומר, שמלבד שחלוקה זו בין המפורשים לבלתי מפורשים מאירה לנו את העיניים ומלמדת אותנו באופן מעשי מה הוא חוב בדרגה החמורה, ומה אנו חייבים בדרגה משנית לה. הרי התורה מלמדת אותנו על ידי זה את אמיתת מבנה הדברים לגבי ההבנה והסברא, שנדע איזה הלכות וגדרים הם מעיקר וצורת המצוה, ומה הוא התוספת ופרטי הדינים המשתלשלים מן העיקר.

והיינו כמו שנתבאר במאמר ב ('התורה - חכמה עליונה בעצם') שהתורה אינה רק ספר הלכות כמו הרמב"ם והשו"ע שמטרתם אך ורק ללמד את אשר מוטל עלינו לעשות ואיך להתנהג בפועל, אלא התורה גם באה ללמדנו מהו תוכן המצוה ומהו גדרה, ומה הם רק פרטי דיניה להעמיד אותנו על האמת, שנשכיל לדעת מהי צורת המצוה, וכדי שנדע לכוין את הלב ואת המחשבה בעת קיומה.

עוד יש להוסיף, שיש לפעמים שהידיעה מהי צורת המצוה ומה הם רק הלכותיה, נוגע גם למעשה, שמתוך ידיעה זו קים להו לחז"ל, אלו פרטים מעכבים במצוה ואלו פרטים אינם מעכבים בדיעבד. כי מה שהוא מצורת המצוה הריהו לעולם מעכב בקיומה, אך מה שאינו מעיקר צורתה אלא הוא רק פרט דין, יש לפעמים שאינו מעכב בדיעבד, וכמו שמצינו בגמרא דכדי שיהא מעכב בעינן 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן מצינו בגמרא (סנהדרין מה:) פלוגתא לגבי פרטי דינים המפורשים בתורה בכמה מצוות, אם בעינן 'קרא כדכתיב' ומעכבים. ובמקו"א יבואר בארוכה בעז"ה.

הלכות שקיומם שונה מפשוטו של מקרא

והנה יש עוד סוג של פרטי הלכות שקבעו חכמים בצורת קיום הדברים, שלא רק שלא נכתבו מפורש בתורה, אלא הם לכאורה שונים ממה שעולה מתוך פשוטו של מקרא.

והנה גם דבר זה יסודו בגדרי כתיבת התורה והאופי הראוי לכתיבת המצוות. וכמו שנתבאר, שבתורה שבכתב הדברים נמסרו כפי שהם מצד עצם יסודם, דהיינו עקרונות הצדק וערכי הקודש האלוקיים כפי שהם מצד עצמם, מה שראוי ומה שנכון שיהיה. בעוד שבתורה שבעל פה נמסרו הדברים לחכמי ישראל לקבוע כיצד הם צריכים להתבצע, כי עשיית הדברים בפועל צריכה גם התאמת הדברים לחיי המעשה, ויש שמחמת דרכו של עולם ואילוצי המציאות וטבע בני אדם ומחשבותיהם, אזי כדי לקיים את שורש המצוה והעקרון שבה, צריך לעשותה באופן מסוים, ולשם כך באו ה'הלכות' של תורה שבעל פה, לפרש כיצד תהיה עשיית הדברים בפועל.

הדרשה 'עין תחת עין - ממון'

אחת הדוגמאות בזה היינו מה שכתוב בתורה 'עין תחת עין' (שמות כא, כד). שדרשו בו חז"ל (ב"ק פג:): דהכוונה תשלומי ממון דהיינו דמי עינו, וצריך להבין מדוע אכן כתבה התורה 'עין תחת עין', ולא כתבה מפורש דצריך לשלם ממון.

והתשובה בזה היא, דאכן פשוטו הוא 'עין תחת עין' ממש כשם שבדין האמור בסמוך לו 'נפש תחת נפש' הוא כפשוטו, שכן הוא מצד האמת והצדק. ולכן כתבה תורה 'עין תחת עין', כי אכן כך הוא ענשו המגיע לו.

אמנם מה שמשלם ממון אינו אלא בתורת כופר ופדיון נפש. וכן מוכח מדרשת הגמרא שם - 'לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי איברים שאינן חוזרין'. ונתבארו שם בגמרא כמה וכמה דרשות שמהם יש ללמוד שעין תחת עין אינו כפשוטו, וכל אחד מדרשות אלו הוא נימוק המבאר מהו הטעם שבהשתלשלות בפועל צורת הקיום הנכונה היא דווקא ממון ולא עונש גוף כפשוטו.

וכן כתב באבן עזרא שם - 'והנה יהיה פירוש עין תחת עין, ראוי להיותו עינו תחת עינו אם לא יתן כפרו'. ובספורנו - 'עין תחת עין, כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון', וכן כתב הרמב"ם - 'זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן יתן בו', אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח' לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר' (הלכות חובל ומזיק פ"א, א-ג).

והנה אילו היה כתוב תשלומי ממון בפירוש, היינו סוברים דהיינו כמו כל תשלומי ממון על נזיקין, שכל עצם חיובו הוא רק ממון, אבל תורת האלוקים התמימה המזוקקת

שבעתיים, כתובה באופן שהמפורש בה כולל גם את כוונתם ותוכנם המדויק של המצוות והמשפטים, וכאן יסוד החוב הוא הנקמה בחובל שעליו להענש 'עין תחת עין', כי כך היא דרכה של תורה שבפשוטה היא באה ללמדנו את עצם יסודי חוקי הצדק והמשפט. ואילו ההנהגה בפועל כיצד לבצע זאת למעשה, זאת לימדה אותנו התורה בדרכי הדרש, שתמורת העין משלם ממון כופר.

אשר על כן כתבה תורה 'עין תחת עין' שגדר דינו הוא עין תחת עין ממש, אלא דמדרשות ומילפותות המבוארות שם בסוגיית הגמרא, אנו למדין, דהעונש של עין תחת עין הקילה תורה להמיר אותו בכופר תשלומי ממון. וזה ברור.

וויש להוסיף שיש לכך משמעות, דנראה שאם לא ישלם אזי יהא חייב בדיני שמים 'עין תחת עין', כמו שמצינו בשור שהמית אדם שאם אינו משלם כופר חייב מיתה בידי שמים כדאיתא בחז"ל (מכילתא פרשת משפטים ובגמרא כתובות לז:). ואם כן הא דכתיב 'עין תחת עין' יש בו משמעות גם למעשה].

דרשת חכמים לפחות אחד מארבעים מלקיות

דוגמא נוספת מצינו בדין המלקות, שבתורה נכתב 'ארבעים יכנו' (דברים כה, ג). וחז"ל דרשו והפחיתו מכה אחת, ולוקה ארבעים חסר אחת. כדאיתא בגמרא - 'דכתיב במספר ארבעים מנין שהוא סוכם את הארבעים' (מכות כב:). ולכאורה הוא תמוה שיהא בכוח הדרשא להפקיע מן המפורש להדיא בתורה, ולהפחית מן המספר הכתוב.

ויסוד הדברים ביארנו במקומו (מאמר י - המספרים בתורה) שכיון ששלושים ותשע ניתן להחשיבו כארבעים, [והוא נחשב 'ארבעים חסר' - ארבעים שאינם מושלמות, וכמו שכתב הרא"ש סוף פסחים 'שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד וכו', וכן ארבעים יכנו']. אזי כשמדובר בהכאה ראוי להמעיט ככל הניתן מצד מידת הרחמים, וכיון שכבר ניתן להיחשב כארבעים, שוב כבר אין מוסיפים לו שיהיו ארבעים שלימות ממש, וכל הוספה הוא בל תוסיף להכותו.

ומעתה הדברים מבוארים שפיר שהכתוב בפשוטו של מקרא הוא מה שראוי לפי המשפט ושורת הדין, ומאחר שיסוד חיובו הוא ארבעים, על כן נכתב ארבעים, אלא שרמזה לנו תורה שבבואינו לביצוע ההלכה למעשה, אין מכין אותו אלא ל"ט מלקות. ואילו היה נכתב ל"ט היינו סבורים שהמספר הראוי לו הוא ל"ט ולא מ', והרי אין זה כך אלא של"ט יכול גם להחשב לארבעים.

נמצא שפשוטו של מקרא מלמדינו את הראוי משורת הדין, שבאמת מגיע לו ארבעים. וחז"ל בדרשתם הורונו את ההלכה למעשה, ואינם סותרים בזה את האמור בכתוב, שאכן פשוטו של מקרא מתקיים בו שמקבל ארבעים, דל"ט היינו ארבעים.

הפשט והדרש בפסוק 'לכהן המקריב אותה לו תהיה'

נציב בזאת דוגמא נוספת אשר תמחיש בעליל כיצד דרשו חכמים את המקרא באופן רחוק ביותר מפשוטו, ובכל זאת הדברים נובעים מן התוכן הפנימי של המצוה.

וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה. וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו (ז, ט-י).

פשוטו של מקרא זה מבואר היטב, שהמנחות האפויות בתנור והנעשות במרחשת ובמחבת ניתנות לכהן המקריב אשר עסק בפועל בהקרבתן, ואילו המנחות הפחותות מהן, כגון זו הבלולה בשמן בלבד שאינה אלא 'חרבה' - ניתנות לכל הכהנים. אך חז"ל דרשו את המקראות והוציאו ממנה את ההלכה באופן אשר מוציא אותם לגמרי מידי פשוטו. כמובא ברש"י - 'לכהן המקריב אותה לו תהיה. יכול לו לבדו - תלמוד לומר לכל בני אהרן תהיה. יכול לכולן - תלמוד לומר לכהן המקריב אותה, הא כיצד - לבית אב של אותו יום שמקריבים אותה' (ומקורו בספרא צו פרק י).

כלומר שלאחר שנדרשה דרשה זו נמצא, שאין כל הבדל בין סוגי המנחות השונות, אלא כולן כאחת ניתנות לבית האב המקריב. ודברי חז"ל אלו נראים כמרפסן איגרא, והלא מעולם ידענו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והיכן מצינו שסרסו חכמים את המקרא עד היסוד, להוציא ממנו הלכה העומדת לכאורה בסתירה לכל בנינו, והרי דברי הכתוב ברור מללו שיש בזה חילוק בין מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לבין מנחה בלולה בשמן וחרבה. וכיצד באו ללמד מזה על זה ולהכריח שיתאחד דין שוה לכולן, והדברים נפלאים עד מאד.

ובכדי לעמוד על פתרון הדברים יש להקדים, כי חלוקת הכהנים למשמרות בית אב - לא היתה קיימת מאז ומקדם. בראשונה היו כל הכהנים בני אהרן מופקדים על עבודת הקרבנות, וכולם היו מצווים לעמוד הכן לעבודה, באופן שבשעה שיצטרכו להם יהיו הם מזומנים לכך מיד. וחלוקת הכהנים למשמרות נתקנה רק לאחר מכן מפאת הצורך. וכיון שנקבעו המשמרות, שוב לא היה מוטל על כל הכהנים לעמוד הכן לעבודה, אלא כל כהן היה יודע זמן משמרו, ובאותו השבוע היו רק כהני המשמר ממונים על עבודת המקדש, ואילו שאר הכהנים שאינם שייכים לאותו המשמר לא נטלו כל חלק בה.

ומעתה נראה לבאר, כי פרשה דידן לפי פשוטה מתייחסת לסדר העבודה בטרם נקבעו המשמרות, כאשר עדיין לא היתה חלוקה זו שעל פיה שייכת עבודת כל השבוע לקבוצת כהנים המיוחדת לו, אלא כל הכהנים כאחד היו מופקדים תמיד על עבודת המקדש, ובבוא שעתה של העבודה נבחר אחד מתוך כלל הכהנים על מנת לעשותה בפועל. ואכן לאור זה קבעה תורה את מתנות המנחות, שאותו הכהן המקריב בפועל את המנחות - זוכה במנחות החשובות יותר, ואילו שאר כל הכהנים, אינם זכאים אלא למנחות החרבות, הפחותות במידת חשיבותן.

אמנם כמה דברים אמורים, בזמן שכל הכהנים היו מופקדים על העבודה, ומלבד הכהן המקריב בידים לא היה כל הבדל בין כהן אחד למשנהו, באשר כולם היו עומדים הכן להקרבה, ולכן הגם שכהנים אלו לא עסקו בעבודתם בפועל, ואשר לכן אין להם חלק במנחות החשובות שהם ניתנות למקריב, מכל מקום כיון שאף הם עמדו מזומנים לשרת בקודש, קבעה תורה גם להם מתנה את המנחות החשובות כשכר לעבודתם, כמו שנתבאר לעיל.

אבל לאחר שנקבעו המשמרות ונשתנה הסדר כליל, הרי מעתה אין מקום וטעם שיזכו שאר הכהנים - שאינם שייכים למשמר המופקד על העבודה - בשום חלק מן המנחות, אחר שלא היה להם חלק ונחלה בעיקר העבודה, ופשוט אפוא שאין המנחות שייכות אלא לכהני המשמר. ומאידך גיסא, גם מעמד 'הכהן המקריב אותה' לא נותר על מכונו ונשתנה עם קביעת המשמרות, שהרי עתה תפקיד כהני ה'משמר' ביחס למעשה הקרבן, גדול מתפקידם של כלל הכהנים בסדר הראשון, וקרובים הם יותר להיחשב כולם ככהנים המקריבים, כיון שרק הם הנבחרים מתוך הכהנים 'לעמוד הכן' ולהיות מזומנים לעבודה, והם המופקדים למעשה על העבודה בפועל, שבאותו פרק זמן השייך למשמרתם - הם הנושאים בעולה.

ומעתה כאשר ניצבת השאלה 'הא כיצד' - כלומר כיצד תתקיים מצות חלוקת המנחות בין הכהנים, לאחר שנקבעו המשמרות ונשתנו המעמדות ממתכונתם המקורית - דרשו חז"ל בעומק כוונת הכתוב והעלו, כי מעתה זכאים כל כהני המשמר בכל המנחות כולם. הן במנחות החשובות, מצד היותם בגדר 'הכהן המקריב', ומאידך במנחות החברות, גם מצד היותם רק המה הכהנים היחידים המצווים על העבודה, יש להם חלק בה. ומעתה מתקיימת מצוה זו בתכליתה.

ונמצאת הלכה זו שדרשו חכמים עולה בקנה אחד עם יסוד כוונת הכתוב, שמאותו הטעם והגדר שהמנחות החשובות ניתנות לכהן המקריב, מעתה הן ניתנות לכל כהני בית האב, ומאותו הטעם והגדר שהמנחות הפשוטות ניתנות לכל הכהנים, הרי שמעתה אף הן ניתנות רק לאותו בית האב. ונמצא שבכך שכל המנחות ניתנות לבית האב המקריב, לא עקרו חכמים בזה את יסוד ההבדל בין המנחות, אלא מעמדות הכהנים הם אשר נשתנו, ובקביעת המשמרות נתמזגו שתי ההגדרות הנבדלות בקבוצת כהנים אחת, להיותם זכאים בכל המנחות כאחד.

הלכותיה של תושבע"פ בדרך רמז בלשון הכתוב

הנה נתבארו חמשה סוגי דברים שנכתבו בדרש ולא בפשוטו של מקרא:

א. עניינים שלא נכתבו מרוב פשיטותם.

ב. עניינים עמוקים שאי אפשר לכתבם.

ג. הלכות שתוקף חיובם הוא רק בגדר עומק.

ד. פרטים שאינם מעצם מהות הדבר.

ה. דברים שאופן עשייתם שונה מסגנון כתיבתם.

והנה לפי המבואר, ביסודו של דבר ההלכות של תורה שבעל פה אין מקומם שיהיו כתובים בתורה שבכתב, שהרי כאמור ה'תורה שבכתב' היא ספר יסודות האמת העקרוניים, וה'תורה שבעל פה' הוא צורת קיום ההלכות בפועל, [הכולל גם את הפרטים שאינם מעצם מהות הדבר, וגם את הדברים שאופן קיומם בפועל שונה מצורת התיאור העקרוני]. והם שני סוגי כתיבה ומסירה שונים מעצם טבעם.

אלא שלמרות זאת, מעוצם קדושת התורה ופלאי כתיבתה האלוקית, יש בה דבר נפלא, שאף אמנם שכתובתה כפשוטה היא כפי הראוי לה להיות מצד היותה בכתב, בדרך עקרונית-רעיונית, אולם נוסף על זה טמן בה נותן התורה ב"ה באופן כתיבתה שיהיה רמוז בה גם ההלכות כפי שהם מתבצעים בפועל על פי תורה שבע"פ - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי'.

והם המה י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, שהם כללים כיצד לקרוא את התורה באופן שיעלה בידינו קיום כל מצוה כפי שהוא מתבצע בפועל.

ובזה מבואר גם מה שהוזכר לעיל, שיש מדרכי הדרש שהם רחוקים הרבה מצורת קריאת הדברים כפשוטם, כגון 'גורעין ומוסיפין ודורשין', 'אל תיקרי', 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו', 'סרס המקרא ודרשהו'. והרי זה משום שבאמת אין ההלכה תמיד נובעת באופן ישיר מפשטות כתיבת הדברים בתורה שבכתב, כי הדרשא באה ללמדנו כיצד בכל זאת ההלכה בפועל גם כן רמוזה בעומק התיבות ובצורת הכתיבה בדרכים שונות. ומטבע הדברים מחמת כן בהרבה מקומות הדרש אינו מבואר בפשוטו של הכתוב, שכן הדרש בא מצד צורת ה'תורה שבעל פה' של קיום המצוה למעשה. והבן מאד.

ענף ב - גדר 'אין עונשין מן הדין'

הטעם שאין עונשין מן הדין

איתא בגמרא בדין עדים זוממים - תנא, בריבי אומר לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין, אמר אביו, בני לאו קל וחומר הוא, אמר לו, לימדתנו רבינו שאין עונשין מן הדין, דתניא איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו, אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אמו ובת אביו מנין, ת"ל ערות אחותו גילה, עד שלא יאמר יש לי בדין, אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן, הא למדת ש'אין עונשין מן הדין' (מכות ה:).

כלומר, שאם לא כתבה התורה עונש במפורש על העבירה הזאת, אף אם אפשר לדון לחייבו עונש ע"י ק"ו ממקום אחר, אין לענוש על פי זה, משום ש'אין עונשין מן הדין'.

והנה בסברת האי דינא שאין עונשים מן ה'קל וחומר', איתא במפרשים שני טעמים.

(א) משום שאולי העונש הזה די בו לכפר רק על הדין הקל, אך לדין החמור ממנו שמא אין די בעונש זה לכפר עליו, (מהרש"א סנהדרין סד: ד"ה ומזרעך, וכן משמע בפי"מ"ש להרמב"ם תרומות ז' א').

(ב) בספר הליכות עולם כתב - קיימא לן אין מזהירין ואין עונשין מן הדין... והטעם מפני שהקל וחומר ניתן לידרש מעצמו, וכיון שהוא מסור לסברא, פעמים שאדם טועה ודן קל וחומר פריכא ולא אדעתין, הילכך אין עונשין מן הדין, (שער ד פרק שני אות יב).

ושני טעמים אלו תמוהים. דעל הטעם הראשון יש לעיין, שאחרי שגילתה התורה עונש העבירה בדרך הדרש ע"י ק"ו, אין לנו לחשוש שמא חייב עליו עונש חמור יותר והתורה העלימה זאת, ויש לנו לקיים את העונש שלמדנו אותו ממידות שהתורה נדרשת בהן. ועל הטעם השני צריך עיון גדול, שאם נחשוש על דרשת ק"ו שמא מופרכת היא, נמצא שכל ההלכות שהן נלמדות על ידי ק"ו אנו מקיימים אותן רק על צד הספק, מכיוון שיש לחשוש שמא באמת הק"ו מופרך. וזו תמיהה גדולה שלא מצינו שהלכות אלו יש בהם גדר הלכות ספק. וגם חלילה לומר שיש להם לחז"ל לחוש שמא לא ירדו לסוף דעת התורה.

והנראה לבאר בזה, ש'אין עונשים מן הדין' טעמו ופשוטו כמשמעו, שאין עונשים על דבר שלא נכתב עונשו מפורש בתורה ולמדים את העונש רק מן הדין, כלומר שלמדנו מהדרשא האמורה, שאין לנו לענוש אדם על עבירה אם התורה לא הזהירנו במפורש בעונש זה.

והטעם, משום שדבר הנלמד מק"ו אין הוא כדבר המפורש בתורה, וכעניין מה שאמרנו בגמרא בכמה מקומות - 'מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא' (פסחים יח: ועוד), והיינו שדין שנלמד מק"ו, כיוון שאין הוא כמפורש בקרא עדיין יש מקום לחזור ולכתבו בפירוש. כלומר, שדבר הנלמד מק"ו עדיין אין לו את התוקף שיש לדין הנכתב בפירוש בתורה, ואף שמידת 'קל וחומר' הוא מדאורייתא, אולם מכל מקום אינו כאילו נכתב במפורש, וע"כ מצינו לפעמים שדבר שאפשר ללמדו מק"ו בכל זאת טרח וכתב לה קרא, כדי שיהיה הדבר מפורש בתורה.

וכמו"כ לענייננו, מכיוון שק"ו אינו כדבר המפורש לכן קבעה התורה שאין לנו לענוש אדם על פיו, כיוון שלא הוזהר על העונש במפורש.

חסרון בהתראת התורה

ויש להוסיף בביאור דין 'אין עונשין מן הדין', שהוא כעין מה שמצינו בכל העונשים שבתורה שאין עונשים את העבריין אלא אם כן הותרה ע"י עדים (סנהדרין מ:), ומבואר

בגמרא שבעת ההתראה צריך גם לפרט את העונש, ועל דרך זה יש לומר גם בטעם שאין עונשים מן הדין, שכיוון שלא נכתב עונש זה מפורש בתורה, הרי חסר התראת התורה על העונש בעבירה זו, ולכן אין לנו להענישו.

אכן לכאורה נראה שאין לומר שהטעם בזה, הוא משום שעונש הנלמד מק"ו חסר בזה התראת התורה, שהרי עדים זוממים אינם צריכים התראה כדאיתא בגמרא (כתובות לב.), ובכל זאת גם שם אמרו בגמרא שאין עונשין מן הדין, וכן יש לעיין לפי שיטת המכילתא שאין עונשים ממון מן הדין (מכילתא שמות כא, לג, ועיין בזה תוס' ב"ק ד: ד"ה 'ועדים זוממין'). והרי בממון אין צריך התראה כלל, וא"כ היה הדין נותן שיהיו עונשין ממון מן הדין.

אולם יתכן שאף שאין צריכין בהם התראת עדים בכל זאת בעינן התראת התורה. וצ"ע.

עונש צריך מינוי מן השמים

עוד נראה להטעים דין 'אין עונשין מן הדין' לפי הנ"ל שק"ו אינו כדבר הכתוב, שהנה כל העונשים שבתורה המסורים לידי ב"ד, נראה בזה שנתנית העונש שייכת רק לא-ל עליון, שהגמול והעונש הם עניין כלפי שמיא והקב"ה הוא המלך והשופט המשלם גמול לכל איש כמפעלו, אלא שבי"ד הם שלוחי ה' לקיים דברו ולענוש כפי משפטי התורה. וסמך גדול לזה מהא שדין עונש מלקות בחייבי לאוין נלמד מן הכתוב בתוכחה - אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת... והפלא ה' את מכותך. ודרשו בגמרא - הפלאה זו איני יודע מה היא כשהוא אומר והפילו השופט והכהו לפניו הוי אומר הפלאה זו מלקות (מכות יג:). ומכיון שעונש מלקות נלמד מן הכתוב 'והפלא ה' את מכותך' הרי להדיא שה' הוא המעניש והמכה את העוברים על דברו, אלא שבית דין הם שלוחי דרחמנא לעניין זה, ומסתבר שיש ללמוד מזה על כל עונשי בית דין שהם על דרך זה.

ולפי זה יש לומר שהדרשא שלמדין ממנה שאין עונשין מן הדין באה ללמדנו שרק עונש שנכתב מפורש, יש בזה משום מינוי לבית דין להיות שלוחי דרחמנא לגבי עונש זה, אולם עונש שלא נכתב בתורה בפירוש [אף שנלמד מק"ו], אין בזה משום מינוי שליחות. והבן זאת. אמנם לפי שיטת המכילתא שגם בממון אין עונשין מן הדין לכאורה אי אפשר לומר טעם זה, וצ"ע.

שיטת רבי שמעון ד'עונשין מן הדין'

והנה איתא בגמרא שרבי שמעון קסבר ש'עונשין מן הדין' (סנהדרין עד.), ונראה בדעת רבי שמעון, שמה שסובר שמענישין מן הק"ו היינו משום שרבי שמעון מחשיב את הדבר הנלמד מן הסברא ונותן לו משקל גדול, ולכן מכיון שהק"ו הוא מדרכי הדרש הנלמדים בעומק הסברא, מחשיבו רבי שמעון כבר תוקף גם לענוש על פיו, ואזיל בזה רבי שמעון לשיטתו שמצאנו כמה פעמים בגמרא שרבי שמעון הוא מרא דסברא, וכדלהלן.

כי הנה רבי שמעון סובר שדורשים 'טעמא דקרא' ואף במקום שזה משנה את ההלכה (בבא מציעא קטו.), כלומר שהוא סובר שניתן לקבוע את גדר המצוה ודיניה עפ"י סברת טעם המצוה, ומכוח הסברא הוא קובע את דיני המצוה.

עוד איתא בגמרא שרבי שמעון סובר ש'לא בעינן קרא כדכתיב', והיינו שלפעמים על אף שהתורה כתבה דין מפורש, יש בכוח הסברא לקבוע שמה שכתבה התורה אינו מתחייב להתקיים ממש כדכתיב, ואפשר לקיים מצוה זו גם בשינוי קצת אם הסברא מורה שעדיין מתקיים בזה גדר המצוה. וכגון בטהרת מצורע שנאמר בתורה לתת הדם והשמן על תנוך אזנו ובוהן ידו ורגלו הימנית, ושנינו - אין לו בוהן יד בוהן רגל אוזן ימנית, אין לו טהרה עולמית, רבי אליעזר אומר נותן על מקומו ויוצא רבי שמעון אומר נותן על שמאלו ויוצא (סנהדרין מה:).

תוקף כח הסברא לדעת רבי שמעון

ועיין עוד בגמרא - אמר רבא, דילידא אימיה כרבי שמעון תיליד, ואי לא לא תיליד, (רש"י - כל שאמו יולדת תבקש רחמים יהי רצון שיהא כרבי שמעון) וביארו בגמרא - מאי דילידא אימיה כרבי שמעון, דלמאי דסבירא ליה לדידיה, מסרס ליה לקרא ודריש ליה (מכות יז): ופירש"י - סירס את המקרא לדורשו בהיפך, למצוא איסורין שמצא, שאם דרשו כסדרו לא היה יכול ללמוד ממנו האיסורין הללו. והיינו, שרבא שיבחו לרבי שמעון על כוחו זה, שכח סברתו היה ברור ובהיר עד שסמך עליה לתת לה תוקף גם אם נצרך משום כך לסרס את משמעות דרשת הפסוק בכדי שהדרשא תתאים לסברתו^מ.

עכ"פ נוכחנו לראות שרבי שמעון נותן לכוח הסברא משקל גדול כ"כ עד שהוא מסרס את הכתוב שיתאים עם הסברא, ונראה שזוהי דעתו גם במה שסובר שעונשין מן הדין, שאף שהק"ו שרשו בסברא, בכל זאת יש לו משקל ותוקף גם לענוש על פיו.

לכו"ע - אין מזהירין מן הדין

והנה אמרו בגמרא - 'אין מזהירין מן הדין' (יבמות כב:), ואפילו רבי שמעון שסובר ש'עונשין מן הדין' מודה שאין מזהירין מן הדין [לענוש עפ"יז], אולם איסורא מיהא איכא (מכות יז:), כלומר שהרי 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין', והנה במקום שאין כתוב אזהרה בתורה אלא שיש ללמוד אזהרה מק"ו בזה כו"ע מודים שאין די תוקף באזהרה זו לגבי לענוש עליה.

מג. והלך בזה רבי שמעון בעקבותיו של רבו רבי עקיבא, כמו שאמרו 'אמר רבי שמעון לתלמידיו בניי שנו מידותי שמידותי תרומות מתרומות מידותיו של רבי עקיבא' (גיטין יז). ומצינו שנתייחד רבי עקיבא בכח הסברא כדאיתא בסוטה - 'משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה' (מס: וברש"י - 'עומק סברא ולסמוך טעמי תורה שבעל פה על מדרשי המקראות'. וכן איתא בגמרא על רבי מאיר - 'מעיקרא אתא לקמיה דרבי עקיבא, ומדלא מצי למיקם אליביה אתא לקמיה דרבי ישמעאל וגמר גמרא, והדר אתא לקמיה דרבי עקיבא וסבר סברא' (עירובין ג:).

ונראה הביאור בזה, שאי אפשר לדון את האדם ולהענישו כשעובר על דבר שהתורה לא הזהירה על זה במפורש, ואף שאיסורא איכא שהרי זה נדרש מק"ו, אכן מכיוון שאזהרה זו לא נכתבה מפורש בתורה, חסר בזה בעוצם וחומר העבירה ולכן העובר לא מתחייב בעונש.

כי העונשין אינם באים על עצם מעשה העבירה, אלא משום 'שעבר אמימריה דרחמנא', וכמו שנאמר בפסוק שממנו למדו דין מלקות בלאווין - אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה וגו' והפלא ה' את מכותך וגו' (דברים כח, נח-נט). ולכן אם הדבר לא כתוב אלא נלמד מק"ו אזי חסר בעצם חומר העבירה על דבר ה', ולכן לכו"ע אין עונשים על אזהרה הבאה מק"ו.

עונשין ומזהירין בשאר דרשות

והנה כל המידות שהתורה נדרשת בהם (מלבד ה'דין' - דהיינו קל וחומר) וודאי שגם עונשין וגם מזהירין על סמך הדרשא, וכדאיתא בגמרא (פסחים כד.) והטעם, שכל הדרשות מכיון שנלמד ונדרש מעצם לשון הכתוב, נחשב שהדבר כתוב בתורה, ואפילו גזירה שוה הריהו כמפורש בקרא וכלשון רש"י סנהדרין עג. ד"ה היקשא. - וכל היקש וגזירה שוה המופנת הרי הוא כמפורש במקרא ועונשין ממנו לפי שלא ניתנה למדרש מעצמו, אבל מקל וחומר שאדם דן קל וחומר מעצמו אף על פי שלא קיבלו מרבו, אין עונשין ממנו, כדילפינן במכות. ואכן לא אמרינן מילתא דאתיא בדרשא טרח וכתב לה קרא, אפילו לגבי גזירה שוה. (ועיין ר"ן נדרים ג. ובמה שכתבו על זה ב'ספר כריתות' חלק ה שער א, ובמשנה למלך מלוה ולוה פ"ד ה"א).

אולם יש לעיין לעניין מידת 'מה מצינו' (בניין אב), האם עונשים מן ה'מה מצינו', ועיין במפרשים שדנו והאריכו בזה ('שיירי כנסת הגדולה' כללי ק"ו, 'גינת ורדים' כללים ד' וה'), ולפי דברינו יהיה זה תלוי אם אומרים ב'מה מצינו' - 'מילתא דאתיא במה מצינו טרח וכתב לה קרא'. שאם יש מקום לכתוב בפירוש על אף שיש ללמוד דבר זה מ'מה מצינו', אם כן דומה 'מה מצינו' ל'קל וחומר' שאין עונשין עליו מכיון שאינו כמו שנכתב מפורש. אולם אם מילתא דאתיא ב'מה מצינו' לא טרח וכתב לה קרא, והיינו משום שה'מה מצינו' הריהו כשאר מידות שהתורה נדרשת בהן, מכיון שהעניינים שווים לגמרי, וא"כ אפשר לענוש על דבר הנדרש ממידה זאת, ככל הדברים הנלמדים מדרשא, שהם כאילו נכתב הדבר בפירוש.

ועיין בתוס' (שבת קלא: ד"ה אי מעומר), שכתבו שדבר דאתיא ב'מה מצינו' לא טרח וכתב לה קרא, וזה לשונם - אי הוה מצי למילף הך מצוה מאידך, לא הוה כתב רחמנא קרא כיון דהוה פשוט כל כך, דלא דמי למילתא דאתיא בקל וחומר, דהוה פשוט יותר. והנה מלשון התוס' משמע שדבר זה הוא פשוט וכו"ע ס"ל כך, שדבר שאפשר ללמוד ב'מה מצינו' לא טרח וכתב לה קרא, ותמוה שהרי לכאורה נראה

שיש בזה מחלוקת תנאים, שהנה מצינו שנחלקו התנאים בדין 'שני כתובים הבאים כאחד' אם הם מלמדים או לא (קידושין לה.). כלומר שנחלקו בזה האם דבר הנלמד ב'מה מצינו' טרח וכתב לה קרא, או שכתבתו מיותרת ובאה ללמדנו ששאני דבר זה שאי אפשר ללמוד ממנו.

וכן איתא בשל"ה (כללי התלמוד כלל לשונות סוגיא אות ש) שכתב - 'שני כתובים הבאים כאחד, איכא מאן דאמר אין מלמדים ואיכא מאן דאמר מלמדים, אבל שלשה כתובים הבאין כאחד דברי הכל אין מלמדים. והטעם דמאן דאמר בשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, דמצי גמיר חד מחבריה בבנין אב, כלומר, דליכתוב רחמנא חד מינייהו ולגמור אידך מיניה, ומדאצטריך למיכתב תרווייהו, גלי לן קרא דדווקא הני אבל אחריני לא, שלכך טרח וכתב את שניהם, הלכך אין מלמדים, פירוש, לעלמא. ולמאן דאמר מלמדים, סבירא ליה דאף על גב דאתיא חד מחבריה, מכל מקום מילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב לה קרא, כמו שאמר בקל וחומר מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, הלכך שפיר קאמר ליה דמלמדים. אבל שלשה כתובים הבאים כאחד דכולי האי לא טרח קרא, לדברי הכל אין מלמדים, דוודאי גלי לן קרא בהני שלשה לאפוקי כולהו אחרינא'. עד כאן לשון השל"ה.

הרי להדיא שנידון זה אם מילתא דאתיא ב'מה מצינו' טרח וכתב לה קרא הוא מחלוקת תנאים, וא"כ בזה יהיה תלוי אם יענישו מן ה'מה מצינו', וכדלעיל, שאם הלימוד במה מצינו נחשב ככתוב בתורה עד שאין מקום שהתורה תטרח לכתבו, אזי הריהו ככל הדרשות שמענישים על פיהם, אולם אם עדיין יש מקום לחזור ולכתוב הדבר במפורש, אם כן אין לענוש על זה דהוי כ'קל וחומר'.

אמנם באופן שניתן ללמוד דין זה ב'מה מצינו' משני מקומות, - מכל אחד בפני עצמו, - אזי הוא פשוט כל כך והריהו כאילו נכתב, ולכו"ע לא טרח וכתב לה קרא שהרי שלשה כתובים הבאים כאחד לכו"ע אין מלמדין, וא"כ דבר הנלמד ב'מה מצינו' משני מקומות לכו"ע מענישין על פיו.

ג' דרגות במידות שהתורה נדרשת בהן

ונמצא שבמידות שהתורה נדרשת בהם יש שלשה מהם שיסודם בסברא ולא מדרשת לשון הכתוב. והם א. 'קל וחומר', ב. 'מה מצינו' (בניין אב מכתוב אחד) ג. 'מה הצד' (בניין אב משני כתובים).

והנה שלשה אלו שונים המה זה מזה עד כמה נחשבים כל אחד מהן ככתוב בתורה, והאם דבר שנלמד ממנו 'טרח וכתב לה קרא'.

דהנה מידת 'מה מצינו' (בניין אב מכתוב אחד) היא סברא פשוטה שמכיון ששני העניינים דומים זה לזה אזי למדים אחד מן השני לכל דיניהם.

אמנם מידת 'קל וחומר' אין היא פשוטה כל כך, כי יש לדעת שמידת ק"ו אין פירושה ששני העניינים שווים רק שאחד חמור יותר, אלא שבאמת הם שני עניינים נבדלים, אולם היא אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן, שמכיון שאחד מביניהם הוא יותר חמור מהעניין השני, אזי למדים שהדין שנמצא בקל כל שכן שיהיה דין זה גם בחמור. ולכן כתבו התוס' הנ"ל ש'מה מצינו' פשוט יותר מ'קל וחומר'. והיינו שנחשב יותר מפורש.

ויש מידה שלישית והוא 'מה הצד' (בניין אב משני כתובים) כלומר דבר שנלמד מצירוף משני עניינים, והיינו משום שאי אפשר ללמוד דבר זה ב'מה מצינו' מהעניין האחד כיון שאינו דומה לו לגמרי, וגם אי אפשר ללמדו מהעניין השני כיון שאין דומה לו לגמרי, אלא מכיון שיש 'צד השווה' בכל שלושת העניינים הם נלמדים זה מזה, וזוהי מידה גרועה מק"ו, כיון שמצרפים שני עניינים שאין דמיון מלא ביניהם אלא ע"י צד אחד ששווה בהם, ולכן אמרו בגמרא (חולין קטו: ועיי"ש בתוס' ד"ה וליפרוך) שאפשר לסתור ילפותא של 'מה הצד' בפירכא כל דהו. (ועיין בזה בספר הליכות עולם שער ד).

והנה לגבי 'קל וחומר', אמרו 'מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא', ולגבי עונשין נחלקו רבנן ורבי שמעון אם עונשין מן הק"ו, וכאמור.

ולגבי 'מה מצינו' (בניין אב) ביארנו שיש בזה מחלוקת תנאים אם 'טרח וכתב לה קרא', ונתבאר שבזה תלוי האם עונשין מן ה'מה מצינו'. אכן 'מה מצינו' משני מקומות לכו"ע לא טרח וכתב לה קרא, וממילא בכה"ג עונשין מן ה'מה מצינו' לכו"ע.

אולם דבר שנדרש מן ה'מה הצד' (בניין אב משני כתובים), פשוט שטרח וכתב לה קרא דהא גרע מק"ו, וכן איתא בתוס' להדיא - 'מילתא דאתיא במה הצד טרח וכתב לה קרא כמו מילתא דאתיא בקל וחומר' (שבת קלא: ד"ה מעומר). וא"כ וודאי שאין עונשין מן ה'מה הצד'.

והנה לרבי שמעון דסבר שעונשין מן הק"ו כל שכן שעונשין מן ה'מה מצינו', אולם יש לעיין לדידיה האם עונשין גם מן ה'מה הצד', כיון שהוא גרוע מק"ו שהרי פרכין עליה פירכא כל דהו, וצ"ע.



מאמר ח

גדרי דרשות חז"ל ע"ד הרמז

ענף א - ההבדל בין דרש לרמז

אחד מענפי הפרד"ס שבתורה הוא דרך הרמז, והוא צורה נוספת של דקדוק בדברי הכתובים העומדת בדרגתה אחר הפשט והדרש, אמנם הבדל יסודי קיים בין הדרש לבין הרמז שכן כל המידות שהתורה נדרשת בהם יש בהם כוח ללמד הלכות חדשות והרי הם נחשבים ככתובים בתורה. והגם שאף הדרשות אינם בגדר 'פשוטו של מקרא', צורת לימודם היא בדרך דרישה וחקירה בעומק מובנו של המקרא, וכלליהם מיוסדים על סגנון הלשון וצורת הכתובים, כמו שביארנו.

לפיכך למרות שהענין הנלמד בדרשה אינו מפורש ובולט במשמעותו הראשונית של הכתוב, מכל מקום לאחר שנדרש הפסוק כהלכה ונתגלה עומקו נחשב גם הוא ככתוב ומפורש בו. שונה מכך הוא הרמז שאין בו תוקף ללמד ענין מחודש שלא ידענוהו עד כה, אלא לאחר שידענו על הענין המסוים מסברא או ממקור אחר, יש אשר מצאו לו חכמים רמז במקרא המהווה כעין שורש וסימן לדבר, ואולם אף לאחר שנתגלה הרמז הטמון בדברים אין הכוונה בזה שהמקרא מתפרש עמו, באופן שיהיה הענין המרומז נחשב ככתוב ומפורש בתורה.

[ודוגמא לדבר הם דברי חז"ל על הכתוב בפרשת בלק - 'כי הכיתני זה שלש רגלים' (במדבר כב, כח) 'רמזה לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה' (רש"י שם). ופשוט כי אלמלא היתה מצות שלש הרגלים ידועה לנו מן התורה, לא היה במקרא זה כדי ללמדנו על עצם קיומה של מצוה זו, אלא מאחר שענין שלש הרגלים ידוע לנו מכבר, הרי שבלשון 'שלש רגלים' יש לראות רמז לאותם 'שלש רגלים' הידועים לנו כמועדים].

אלה הדברים אלו ל"ט מלאכות

ואיתא בברייתא (שבת דף ע.) תניא ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם. ששת ימים תעשה מלאכה 'דברים', 'הדברים', 'אלה הדברים', אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני, וברש"י - דברים משמע תרי, ה' לרבות חד, הרי שלשה, אלה בגימטריא שלשים ושש, הרי שלשים ותשע.

והנה הגימטריא אינה כלולה ב"ג המידות שהתורה נדרשת בהם, אלא שייכת לדרך הרמז, (אולם היא מכלל ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן לדעת רבי אליעזר ב"ר יוסי) ויש להתבונן אפוא כיצד למדו חז"ל מתוך החשבון והצירוף העולה מתיבות 'אלה הדברים' לקבוע את מספר המלאכות בשבת ולהעמידם על שלשים ותשע.

והן אמת כי מלבד פרשה זו מצינו עוד כמה וכמה מקומות שדרשו בהם חכמים מקרא על דרך הרמז, ללמד עיקר דין שלא נודע ממקום אחר, ויש ליתן טעם בכל אלה.

והנראה לבאר בזה שעל אף הכלל האמור שאין בכוח הרמז ללמד, מכל מקום כאשר מתחייב מפשטות הכתוב לחפש אחר רמז, אזי כוחו יפה ללמד הלכות, ואכן בכל מקום שדרשו חז"ל הלכה מכוח הרמז הרי זה משום שדברי הכתובים סתומים ואינם מפרשים את הענין עד תומו, ובהכרח שכוונת התורה בזה שיש לתור אחר רמז ומטמון שישלים את הדברים, וילמד על סוף כוונתם.

והנה כאשר נתבונן בפרשה זו, נמצא כי פשוטו אומר דרשני, 'ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ויש לתמוה, שתחילה פתח הכתוב ב'אלה הדברים' המורה על דברים הרבה אשר צוה ה', אך לא פירש אלא דבר כללי אחד שהוא איסור עשיית מלאכה בשבת, ואף בכלל זה לא מנה הכתוב אלא מלאכה אחת, הבערת אש, הנה לשון חידה זה מורה בבירור שהמלאכה שעליה הוזהרנו טומנת בחובה הרבה מלאכות שעליהם מוסב לשון הרבים - 'אלה הדברים אשר צוה ה'', וכיון שסתם הכתוב ולא פירש כמה הן על כרחינו לתור אחר סימן הצפון בתיבות 'אלה הדברים' בכדי לעמוד על מספרם של הדברים אשר צוה ה', ומתוך כך דרשו חכמים ומצאו רמז למספר שלושים ותשע, ורמז זה יש בו תוקף כמו דרשה, כיון שלא מכוח עצמו בא ללמד אלא כל מוצאו נובע מפשוטו של מקרא ומתחייב מתוך לשון הכתוב עצמו, ומעתה לאחר שנתגלה ש'אלה הדברים' פירושו שלשים ותשע מלאכות, שוב נחשב הדבר ככתוב ומפורש בתורה והגם שמנין המלאכות הנלמד מתוך רמז זה אינו מפורש להדיא, אולם לאחר שנדרש הכתוב כהלכה ונתגלו צפונותיו נחשב אף הוא ככתוב ומפורש בו.

ועל זה הדרך יש לבאר בכל המקומות שבהם נתנו חכמים כוח לרמזים נסתרים ללמדנו עיקרי הלכה וענינים חדשים, והרי מספר דוגמאות בולטות ליסוד הדברים.

'יהיה' בגימטריא שלשים יום

שנינו במסכת נזיר (דף ה.) סתם נזירות שלשים יום. ולמדוה בגמרא - מנהגי מילי אמר רב מתנא אמר קרא קדוש יהיה, 'יהיה' בגמטריא תלתין הוו. גם בכאן יש לפרש, כי לא חשבון הגימטריא עצמו הוא המלמדנו על היות הנזירות שלושים יום, אלא עיקר הדין מתפרש במקראות שבאותה פרשה, שמכללם משמע בבירור שבהויה ממושכת הכתוב מדבר, ולא

בא הרמז אלא לגלות מהו השיעור המדובר, שתקופת ההווה האמורה כאן שלשים יום היא. [וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות - 'הסמיכו כלל זה כלומר שסתם נזירות שלשים יום למה שנאמר קדוש יהיה, ומנין יהיה שלשים. ואין נזירות פחות משלשים יום, ודבר זה קבלה, אלא שהסמיכוהו לכך כעין סימן' (נזיר פרק א משנה ג)].

טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים

עוד דרשו חז"ל - (מנחות לד:): ת"ר 'לטטפת לטטפת לטוטפת' הרי כאן ד', דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר, אינו צריך, טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים.

וגם בזה יש לתמוה לכאורה, כיצד דרשו חכמים מתוך החשבון העולה מתיבות 'לטוטפות', או מתוך צירוף התיבות 'טט-פת' בשפות ארצות שונות, לקבוע על פיהם חלוקת התפילין לארבעה בתיים. והלא אין אלו נכללים במידות שהתורה נדרשת בהם, והרמזים אינו ברי תוקף ללמד הלכות. כן יש לתמוה לדברי רבי ישמעאל, הדורש את המספר העולה מתיבות 'לטוטפות' שנאמרו בפרשיות התפילין, הלא גם תיבת 'אות' מוזכרת ארבע פעמים, ומה ראה לדרוש רק ארבע 'טוטפות' לתפילין של ראש, ולא ארבעה 'אותות' לתפילין של יד.

אולם הדברים מבוארים על פי היסוד הגדול שהצבנו, כי על אף שאכן הרמז אינו בכוחו ללמד, מכל מקום יש אשר הכתובים עצמם סותמים את דבריהם ואינם מפרשים את הענין עד תומו, ואם כן הכתוב עצמו מורה שיש לתור אחר רמז ומטמון שישלים את הדברים וילמד על פרטי דיניהם. ואכן במקומות הללו מצינו כמה פעמים שהסתפקו חכמים ברמז כלשהו אשר יגלה אור על משמעות פשטות הכתובים. ורמז כגון זה לא גרע כוחו מדרשה, כיון שלימודו מתבקש מסתימת לשון המקרא המפורש, והדינים הנלמדים מכללו נחשבים ככתובים בתורה.

הנה כי כן, בפרשת הנחת התפילין פירש אמנם הכתוב 'טוטפות' בלשון רבים, אך לא פירש כמה הם הטוטפות הללו, ומאחר שלא הניח הכתוב אפילו מקום לדרוש זאת, ראו חכמים בכך הוראה לתור אחר רמז בתיבת 'לטוטפות' עצמה, שבה מגלה הכתוב את המספר המכוון. ולא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אלא מהו הרמז הקרוב יותר להידרש, אם כוונת סתימת הכתוב היא להורות על המספר העולה משלש התיבות 'לטוטפות' המוזכרות לגבי תפילין, או שמא יש לדרשה מאותיות תיבת 'טוטפת' בעצמן. אך לדברי הכל, לשון הרבים שבתיבת 'לטוטפות' הוא המחייב בסופו של דבר לעשותם ארבעה, שלא בא הרמז אלא ליתן גדר וכמות לריבוי הטוטפות המפורש בכתוב.

ומעתה נסתלקה התמיהה מה טעם לא דרש רבי ישמעאל ארבעה 'אותות', כי בלשון 'אות' לא שייר הכתוב שום דבר סתום. וכל עוד שאין המקרא עצמו אומר דרשני, אין לדרוש רמזים כגון אלו.

רמז לניסוך המים מן התורה

ועל זו הדרך יש לבאר בכל המקומות שבהם נתנו חכמים כוח לרמזים נסתרים ללמדנו עיקרי הלכה וענינים חדשים, והרי עוד מספר דוגמאות בולטות ליסוד הדברים.

פרשת ניסוך המים בחג הסוכות נדרשת אף היא על דרך הרמז. כדאיתא בגמרא (תענית ב:) 'רבי יהודה בן בתירה אומר, נאמר בשני 'ונסכיהם', ונאמר בששי 'ונסכיה', ונאמר בשביעי 'כמשפטם'. הרי מ"ם יו"ד מ"ם, הרי כאן מים. מכאן רמז לניסוך המים מן התורה'. גם דרשה מפליאה זו תתיישב היטב לפי האמור, כי עיקר לשון הכתוב מורה על הרמז הטמון בו, שכן בעוד שבשאר ימי החג נאמר 'ונסכה' - לשון יחיד, נאמר בימים אלה 'נסכים' בלשון רבים, הרי מבואר שיש בימים האמורים יותר מניסוך אחד, ואם כי הניסוך הראשון ידוע שהוא היין, הנה סתם הכתוב ולא פירש מהו אותו הניסוך הנוסף, שמוכרח מתוך לשון הרבים. וכיון שלשון הרבים הוא הסימן היחיד המלמדנו על ריבוי נסכים, יש למצוא בתיבות אלו רמז וסימן על טיבו של הניסוך החדש. ודרשו חז"ל ומצאו כי אין שלש התיבות שוות במשקל, אלא בכל אחת מהן נאמרה צורה שונה של לשון רבים, בשני ניתוספה אות מ' על צורת היחיד (ונסכה- ונסכיהם), בשלישי ניתוספה אות י' (ונסכה- ונסכיה) ובשביעי ניתוספה האות מ' על צורת היחיד (כמשפט-כמשפטם). והרי לנו רמז כי הניסוך האמור הוא- 'מים'. ואמנם אך פשוט הוא, שאלמלא היה לשון הכתוב עצמו מורה על עיקר ריבוי הנסכים שבחג, לא היה די ברמז זה בלבד לחדש מצוה חדשה של ניסוך המים, אלא לאחר שנקט הכתוב לשון רבים ולא פירש מהו, יש בכך הוראה לדקדק בכתובים ולדלות את הרמז הצפון בהם.

ענף עץ עבות רמז לשלשה הדסים

כן מצאנו במסכת סוכה (דף לד:) תניא רבי ישמעאל אומר, פרי עץ הדר אחד, כפת תמרים אחד, ענף עץ עבות שלשה, ערבי נחל שתיים. [ופירש רש"י - ענף חד, עץ חד, עבות חד. הרי שלשה]. ולפום ריהטא, צורת דרשה זו שבה למדו חכמים על מספר ההדסים נראית תמוהה, אטו בכל מצוה נמנה את התיבות שנאמרו בה ונקבע לפיהם את מניינה. [ובתוס' שם שהקשו ונימא 'פרי עץ הדר' שלשה וכו' עיי"ש], אלא עיקר ריבוי השיעור בהדסים נלמד מ'ענף עץ עבות' שמשמעותו 'עיבוי ענפי העץ', והרי זה מורה על ענפי הדס מרובים, ולכן צריך כמה בדים, וכיון שעדיין לא נתפרש כמה הם, ראו חכמים במספר התיבות שנאמרו בו - רמז על היות שיעור ההדסים שלשה.

ענף ב - כתב התורה ואותיותיה

דרשות חכמים מתיבות חסרות ומלאות

התורה 'ספר האלוקים' נכתבה בשלימות הגדולה ביותר, וכל שינוי קל בלשון התורה ומבנה הכתיבה יש לו משמעות עמוקה, ושום דבר אין שייך לומר שהוא 'לאו דווקא'. וזה שורשן של כל דרשות חכמים, שלמדו מעומק משמעות הכתיבה הלכות וגדרי מצוות רבים.

והנה רוב הדרשות למדו חז"ל מסגנון הלשון ומשקל התיבות, שמאופן כתיבת הדברים יש לנו ללמוד על עומק המשמעות שבאה התורה ללמדנו. אכן יש אופן יותר עמוק של דרישת הכתוב והוא מהמסורת של כתיבת התיבות עצמן, שיש הרבה מילים בתורה שניתנו להיכתב בכתיב מלא ובכתיב חסר, ואנו מוצאים שיש מקומות שנכתבו מלאים ויש מקומות שנכתבו חסרים, ואכן בהרבה מקומות יש במדרשי חז"ל שלמדו עניינים והלכות מדיוק אופן הכתיבה.

וכאשר נתבונן בזה, אף דרשות אלו אינן רמז רחוק, אלא גם כאן נלמד הדבר מעומק המשמעות כאשר חוקרים ודורשים בעומק התיבה.

עניין חסרות ויתרות שבתורה

והביאור בעניין החסרות והיתרות היינו שהכתיב המלא מורה על משמעות מורחבת ומלאה למובנה של התיבה, והכתיב החסר מורה על כוונה למעט, ונתינת משמעות מסוייגת לדברים.

ונציין בזה כמה דוגמאות:

בלידת יעקב ועשו כתיב 'והנה תומים בבטנה' (בראשית כה, כד) ופירש רש"י - 'והנה תומם - חסר. ובתמר 'תאומים' (שם לח, כז) מלא לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע'. ודברי רש"י צריכים הטעמה.

ולפי המבואר הדברים הם ברורים, התאומים שנולדו לתמר, פרץ וזרח, לפי שהיו שניהם צדיקים - נכתב בהם 'תאומים' מלא, כלומר תאומותם היתה מלאה. אבל יעקב ועשו, כיון שאחד צדיק ואחד רשע, שוב אין שניהם תאומים זה לזה בשלמות, לכן באה תיבת 'תאומים' חסרה, כלומר תאומות מוגבלת ובמידה מסוימת בלבד.

דוגמא יותר מעמיקה הוא צורת הכתיב בהקרכת נסכי העומר נאמר 'ונסכה', דהיינו שלמרות שהניקוד הוא חולם ולפי דקדוק הלשון היה ראוי לכתוב 'וְנִסְכּוֹ', אין בו וי"ו אלא ה"א.

ונראה שיש בכך צורה של כתיב חסר, אלא שאי אפשר להוציא אות שלמה מן התיבה, שבהחסרת הוי"ו מתקבלת תיבה חסרה ביסוד מובנה - 'וְנִסְכּוֹ', דהיינו נסך סתם, בלא משמעות המשייכת את הנסך לקרבן, לכן על מנת לחסרה כתבה תורה 'ונסכה', דהיינו תיבה חסרה וי"ו, אך באה אות ה"א במקומה, להשלים את משמעותה הנכונה של התיבה - הנסך של הקרבן.

וטעם החסרת הכתיב, הוא כדרך שביארנו בכל החסרות שבתורה, שהכתיב החסר מורה על כוונה למעט ממשמעות הדברים, אף כאן באה תיבת הנסכים חסרה, שכן לעומת המנחה הבאה עמהם, שיעורם מועט וחסר. כמו שנתבאר במקומו.

וכן מצינו צורת כתיב זו בפרשת המסעות (במדבר י, לו) 'וּבִגְנָחָה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל', ולא נכתב 'וּבִגְנָחוֹ'. וביארנוהו במקומו על זה הדרך.

לטטפת לטטפת לטוטפת

והנה דרשו חז"ל - ת"ר 'לטטפת לטטפת לטוטפת' הרי כאן ד', דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר אינו צריך, טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים (מנחות לד:).

ויש לעיין בדברי רבי ישמעאל, הדורש את המספר העולה מתיבות 'לטוטפות' שנאמרו בפרשיות התפילין, שמשמע לכאורה כי הוא דורש אם למסורת, כאשר תיבת 'טוטפות' המלאה משמעה שתיים, ותיבת 'טוטפות' החסרה נדרשת כמו 'טוטפת' בלשון יחיד, שמשמעה אחת.

והקשו הראשונים (תוס' זבחים לז: ד"ה ולטוטפות. ועיין רא"ש הלכות קטנות תפילין פ"ב), הלא הבדל המלא והחסר בתיבות הללו אינו בוי"ו הריבוי כלל, שהרי בין הפ"א והתי"ו כולן חסרות, ולא נבדלו אלא בוי"ו שבין שני אותיות הטי"ת, ששתי פעמים נאמר 'טֻטֻפֻת' ופעם אחת נאמר 'טֻטֻפֻת'. ואם כן מהיכן משמע לו לרבי ישמעאל כי הטוטפת המלאה שתיים היא, בעוד שהחסרה אינה אלא אחת. ויש מן הראשונים שתירצו שגורעין ומוסיפין ודורשין, כלומר שנוטלין וי"ו מכאן ונותנין לכאן, ורואים אותו כאילו נאמר טוטפות לשון רבים וטוטפת לשון יחיד.

ואמנם לפי האמור יש לומר, כי לא נדרש רבי ישמעאל ללשון רבים ולשון יחיד, אלא כתיב מלא וכתוב חסר הוא דורש. שכן כפי שהעלנו לבאר, הכתיב המלא מלמד על הרחבת משמעותה של התיבה, והכתיב החסר מלמד על צמצום משמעותה למידה קטנה. והנה התכשיטים נמדדים בכמות, כי ריבוי תכשיטים יש בו תוספת קישוט לאדם, לפיכך כאשר הכתיב מורה על הרחבת עניינם, פירושו של דבר הוא ריבוי מספרם. נמצא אפוא כי תיבת 'טוטפות' המלאה אכן נדרשת כשתיים, אך לא מצד היותה 'לשון רבים', אלא מצד הכתיב המלא המורה על הרחבת משמעותה כתכשיט, והרחבה זו משמעה שתיים.

יו"ד המתחלף בוי"ו

במגילת אסתר 'פתשגן הכתב להינתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים להיות עֲתִידִים ליום הזה' (פרק ג, יד). ואילו לקמן - 'ולהיות היהודיים עֲתִידִים [קרי עֲתִידִים] ליום הזה להינקם מאויביהם' (פרק ח, יג).

יש לדעת משום מה בפסוק הראשון חסר יו"ד בתיבת עתידים, ואילו בפסוק השני נתחלף היו"ד של תיבת עתידים בוי"ו.

ונראה, דעתודים עם וי"ו, היינו עתידים בתוקף המשמעות, כי כל מקום שבא וי"ו במקום יו"ד הוא בא לבטא תוקף המילה, כמו שמצינו שלאיש קוראים 'הוא' בוי"ו ולאשה קוראים 'היא' ביו"ד, ועיין בזה בביאור הגר"א בשו"ע או"ח סימן ה'. שכתב בעניין שם הוי"ה שהוי"ו הוא במקום יו"ד והוא כמו מה שנאמר בחוה ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי'. והיינו שהוי"ו הוא כמו יו"ד במשמעות יותר תקיפה.

ובזה יבוארו הפסוקים, כי בוודאי היהודים היו מעותדים מאד ודרוכים לדבר, מאחר שמדובר בהצלת נפשם, ולכן בפסוק זה העוסק בהיות היהודים מעותדים למלחמה, כתוב 'עתודים' בוי"ו. אבל אומות העולם אין חשוב להם כל כך להכות בישראל, שהרי לא כולם היו רשעים כהמן, וממילא אין הם דרוכים ומעותדים כל כך ליום הזה. ולכן הוא יותר קלוש מסתם עתידים, וחסר יו"ד. לפי מה שביארנו לעיל שכל כתיב חסר משמעותו שאין המילה באה בכל תוקפה, אלא באופן מרוכך.

אותיות גדולות וקטנות

ועל זה הדרך יש לפרש את ענין האותיות הגדולות 'רבתי', והאותיות הקטנות 'זעירא' שבתורה, והוא מענין שלימות הכתיבה, דמלבד מה שעצם הלשון שכתבה התורה הוא הנכון ביותר ומדויק בתכלית הדיוק, הרי בנוסף לכך גם צורת הכתיבה עצמה, היא הנכונה והמדויקת ביותר, ובתכלית היופי וההידור. וזה כולל את צורת האותיות עצמן ואת התגין שעליהן, וכן הרווחים שבין הפרשיות הפתוחות והסתומות, וההפסק שבין הספרים, וצורת כתיבת השירות (אריה על גבי לבינה).

וכאשר נכתבה אות גדולה, פירושה אות מודגשת וכולטת וכל מקום שהגדיל הכתוב אות אחת על פני השאר עניינו לשם הדגשת תוכנה ומשמעותה של תיבה זו, ומאידך כאשר מצאנו שהקטין הכתוב אות בין האותיות עניינו לשם צמצום תוכנה והגבלת משמעותה.

ונראה עוד שכל אות יש לה משמעות מסויימת בתוך התיבה, וכאשר אות מסויימת מופיעה בתורה גדולה או קטנה, היינו שמשמעות אות זו היא יותר גדולה או יותר קטנה ממשמעותה הרגילה.

דוגמא לזה בפסוק 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך' (דברים ל, כז). האות ה"א בתחילת התיבה הלה' היא 'רבתי' ותיבה בפני עצמה היא, ויבואר שפיר על פי דרכנו שכל אות גדולה פירושה אות מודגשת הבאה ליתן משנה תוקף למשמעותה, ואם כן ה"א רבתי פירושה תמיהה רבתי, ונראה שגם יחוד ה"א וכתבתה כעין תיבה בפני עצמה עניינו להעצים משמעות זו כי כגודל התוכחה כך גודל התמיהה, האומנם זהו הגמול אשר תשיבו לה' ו'הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'.

דוגמא נוספת - 'ויקרב משה את משפטן לפני ה' (במדבר כז, ה). והנו"ן של משפטן היא 'רבתי'. וכתב רש"י - ראויה היתה פרשה זו להיכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן.

ונראה שלמדו כן מן הנו"ן הרבתי בתיבת 'משפטן'. שזה בא להורות על המיוחד בכך, שמשפט הירושה נכתבה על ידי טענת נשים הלא המה בנות צלפחד.

אלא שלא הודגשה התיבה כולה, הואיל ולא בא הכתוב להדגיש כאן את המשפט עצמו, אלא את היות המשפט שנוי וניתן ע"י נשים. ולכן רק הנו"ן הנלווה על תיבת 'משפט' הודגש, שהוא המשייך את שם העצם לנקבה - 'משפטן' - משפט-שלהן.

בי"ת דבראשית

אות הבי"ת ד'בראשית' בתחילת התורה היא בי"ת רבתי, וחז"ל דרשו בזה כמבואר ברש"י ובמדרשים, והנה כמו שנתבאר, אות רבתי היא צורת כתיבה של הדגשה והבלטה, ואות זעירא - של המעטה והבלעה.

והבי"ת דבראשית באה בהדגשה והבלטה - באות רבתי, בהיותה האות הראשונה הפותחת את ספר התורה. שיופי ותפארת הכתיבה היא להדגיש ולהבליט את תחילת הספר, ויש בכך ביטוי לחביבות ההתחלה^{מד}.

והיינו משום שגם יופי ותפארת הכתיבה היא משלימות הכתיבה הנכונה, ואין זה רק משום 'זה ק-לי ואנוהו' שדרשו בגמרא (שבת קלג:): 'עשה לפניו ספר תורה נאה, בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין'. אלא שההידור בצורת הכתיבה גם הוא משלימות עצם הכתיבה.

ובשאר ספרי תנ"ך יש עוד שלושה ספרים שפותחין באות רבתי, והם - משלי שיר השירים ודברי הימים. וב'דברי הימים' הטעם הוא כמו שנתבאר ב'בית' ד'בראשית', שהוא התחלת ספר, שהרי חוזר לתחילת ימי עולם, משא"כ כל שאר הספרים שכולם הם המשך ספר בראשית בסיפור דברי ימי עולם וישראל. אמנם, 'משלי' ו'שיר השירים' טעם אחר יש לפתיחתם באות רבתי, שמהותם שונה מכל שאר הספרים, ותיבתם הראשונה 'משלי' 'שיר' היא כותרת המורה על תוכנם המסויים - משלים ושיר. וכאשר יבואר בעזה"י במקומו.

וזהו מה שאמרו במדרש רבי עקיבא בן יוסף (בתי מדרשות חלק ב) 'בי"ת של בראשית גדולה לפי שהוא קודם לכל המקרא'.

ויתירה מזו מבואר במסכת סופרים (ט, א) 'בי"ת דבראשית צריך ארבע תגין, ופשוטין אותיותיו וכו' מן כל האותיות' [ר"ל שצריכין להיות גדולים קצת משאר אותיות' (נחלת יעקב)]. והיינו שמדגישים ומבליטים את כל תיבת ההתחלה באותיות גדולות, וגם מקשטים ומעטרים בתגין את האות הראשונה^{מה}.

והטעם בתוספת הדגשה זו ב'בראשית', יתר על התחלת הספרים הנ"ל הוא, משום ש'בראשית' הוא תחילת כל המקרא וראש לכל הספרים [ועיין בספר 'תוספות השלם'

מד. ופוק חזי מאי עמא דבר שכך נהוג בכל הספרים לייפות ולעטר את האות או התיבה הראשונה באותיות גדולות ובעוד אופנים של הדגשה וייפוי ועל אחת כמה וכמה בספר האלוקים אשר נכתב בשלימות הכתיבה כמו שנתבאר.

מה. ותגין על אותיות הם קישוט ועיטור. ו'תגא' הוא תרגום של כתר. וראה בגמרא שבת פט., מנחות כט: וברש"י שם, שקוראין לתגין 'כתרים'.

שכתב בשם רבינו אפרים 'הטעם שבי"ת של בראשית גדולה לפי שהתורה היא תחילת כל המקרא והיא ראש לארבעה ועשרים, לכן כתב הבי"ת גדולה'.

ויקרא באל"ף זעירא

בפסוק 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר' (ויקרא א, א). בתיבת 'ויקרא' האל"ף היא זעירא, ועיין בפירוש בעל הטורים שהביא מדברי המדרש שמתוך ענוותנותו של משה לא רצה לכתוב 'ויקרא' במלואו אלא 'ויקר' כדרך שנאמר בבלעם ומחמת ציווי ה' לא השמיטה לגמרי אלא כתבה קטנה, והדבר צריך תלמוד.

והדברים מבוארים שפיר לפי האמור, כי הנה הרבה הפליגו המפרשים על פי דברי חז"ל במעלת קריאה זו וגודל החביבות אשר בה, בהיותה הקריאה הראשונה שלאחר הקמת המשכן. וכמו שכתב רש"י - 'לכל דיברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חיבה לשון שמלאכי השרת משתמשים בו שנאמר וקרא זה אל זה'.

ומאחר שתיבת ויקרא מלמדת על חביבות כה גדולה ועצומה, הרי שאין ראוי לכתבה בכתב מלא ממש באופן שתשתמע בצורה מלאה, לפי שידידות וקירבה גמורה בין בשר ודם ובין ה' הינה בלתי אפשרית ומי איכא חברותא כלפי שמיא.

כלומר, כמו שכתב רש"י 'לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה, שנאמר 'ויקר' אלקים אל בלעם'. דהיינו שאין מקום לקריאה של חביבות כלל. אמנם במשה נאמר 'ויקרא' מלא משום שנבואת משה היתה רמה ונשגבה בתכלית השלימות, ומצד גדולת מעלתו היה ראוי לחביבות וקירבת ה' בלא שום הגבלה, אולם מכיון שמצד רוממות כבוד שמים לעולם לא תתכן התקרבות מלאה בין הבורא ית"ש לבין בשר ודם, אלא במובן המסוים ובמידה האפשרית, לכן כתוב ויקרא באל"ף זעירא, באופן שעדיין נשמר הכתיב מלא לקיים את לשון הקריאה ומובן החיבה אשר בו, אך במידה מוגבלת במידת מה, ומשמעות הדבר היא שכן עד כמה שתתכן קריאה של חיבה בין ה' לבין האדם, הרי שהקריאה האמורה כאן הינה בעלת משמעות מלאה, ברם מאחר שבחינה זו במלוא מובנה ממש איננה יכולה להתקיים בין הבורא לנברא, נותרה האל"ף קטנה ומצומצמת.

ברית שלום וי"ו קטיעא

והנה הוי"ו שב'בריתי שלום' היא קטועה, ודרשוה חז"ל (קדושין סו:) בן גרושה ובן חלוצה דעבודתו כשרה (-בדיעבד) מנלן, אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא 'והיתה לו ולזרעו אחריו' - בין זרע כשר ובין זרע פסול' וכו'... בעל מום דעבודתו פסולה (- אפילו בדיעבד) מנלן, אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא 'לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום' כשהוא שלם ולא כשהוא חסר, והא שלום כתיב, אמר רב נחמן וי"ו דשלום קטיעה היא.

וגם בדרשה זו יש לדקדק, מאין נדרשה ומה רמזו יש בעומק משמעות 'שלום' ובוי"ו הקטועה אשר בו, גם יש להבין מפני מה ראתה תורה להשמיענו דיני עבודת חלל ובעל מום בפרשת פינחס דייקא, ובברית השלום שנכרת עמו.

והדברים מתבארים שפיר על פי יסוד דברינו. והיינו, כי 'ברית שלום' עם ה', באמת אין שייך לכתבה בכתוב מלא ממש, כי מי איכא חברותא כלפי שמיא. לכן לעולם היה ראוי שיכתב 'שלם' - שלום חסר. כלומר מצומצם במשמעותו. אולם מאידך אין כוונת התורה לצמצם את משמעות ברית השלום באופן מוחלט כיון שאין כל פגם וחסרון בפינחס, ולכן כתבה תורה 'שלום' בוי"ו קטועה, כלומר 'וי"ו' שאינו וי"ו, כתיב מלא אך באות פסולה [שקטיעה כזו במקום אחר פוסלת את האות בספר התורה]. ומשמעות הדבר היא, שמצד אחד ראוי שתהיה כאן ברית עם משמעות מלאה, דהיינו עם וי"ו, אך מצד כבוד שמים ראוי למעט בזה, ולכן בא הכתוב 'שלום' בוי"ו קטועה.

וזהו פתרון דרשת חז"ל, שמצד אחד למדים ממה שכתוב 'שלום' שעקב ברית השלום אין מדקדקים ביחוסו של הידיד, ולכן בנודע שהוא חלל, בדיעבד עבודתו כשרה, אולם מאידך הננו למדים מקטיעת הוי"ו, שיש מיעוט בזה, שכאשר בעל מום עבד שהוא פגם בעצם גופו, אזי אף בדיעבד אין עבודתו כשרה, מפני כבוד שמים. והבן. ועל זה הדרך זה נתבאר ענין הוי"ו קטיעא בברית שלום שכרת ה' עם פינחס - 'לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום' (במדבר כא, יב).



מאמר ט

אין מקרא יוצא מידי פשוטו

אין מי שחולק על עצם 'פשוטו של מקרא'

בגמרא - אמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה הש"ס, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא (שבת סג.).

וצריך ביאור טובא וכי דבר פשוט כזה, שמה שכתוב מפורש במקרא אינו יוצא מידי פשוטו, צריך למימריה. וכי מאי קסבר רב כהנא קודם שמועה זו, האם יעלה על הדעת שבכל מקום שדרשו חז"ל באופנים שונים, באה הדרשה להפקיע את פשוטו של מקרא, ולסרסו ממשמעותו כפי הדרשה, והרי זה לא יתכן.

וכבר הוכיחו כן הראשונים מן האיסור שבתורה 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות' (דברים כד, טז). שדרשוהו חז"ל על פסול הגדת עדות בקרובים (סנהדרין כז:): - לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות. ועם כל זה מצינו להדיא שאנו מפרשים פסוק זה גם כפשוטו כדכתיב באמציה בן יואש מלך יהודה - (מלכים ב' יד) ויהי כאשר חזקה הממלכה בידו ויך את עבדיו המכים את המלך אביו. ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת. ועיין בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות להרמב"ם (שורש שני ד"ה ואני חוזר).

ואין לומר דלא ידע דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, משום דסלקא דעתיה שבכל זאת יש לפעמים במקומות מסויימים שאין כוונת התורה להא שכתוב להדיא, ורק הדרשות והרמזים שנדרשים מעומק הכתוב או נרמזים בו - הם אמת. כי גם זה תימה שתהא הוה אמינא שיכתוב ה' בתורה דברים אשר לא יתפרשו במובנם הפשוט, וח"ו מיחזי כשיקרא, שאין הכוונה באמת למה שכתוב, ועל דרך שכתב האור החיים (בראשית ט, יא) 'וחולין הוא לו להערים על בריותיו שהם יבינו דבר והוא יכוין באופן אחר'. ותו דלמה יגרע הלשון המפורש להדיא, ולא ייחשב לפחות כמו מה שנשמע רק אחרי דרישה וחקירה בעומק הלשון ובי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם. ובמה עדיף הדרש שמחמתו דוחים את מה שמפורש להדיא, וכי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא.

אכן זה וודאי דעל זה אין כל הוה אמינא, שנוציא הכתובים ממשמעותם, ולא תתפרש התורה ככתבה וכלשונה. ומה שדנו בכלל ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שלא ידע זאת

רב כהנא עד שלימדוהו כן, אין הכוונה ל'פשוטו של מקרא', אלא נראה דאיירי כאן בעניין נוסף, דרך נוספת של דרכי הדרש כלומר ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הוא אחת מן המידות שהתודה נדרשת בהן.

'פשוטו' - תוכן העניין ולא לשון הכתיבה

וכאשר נעיין בסוגיא נמצא דמוכח כן להדיא בגמרא, דהנה איתא שם לעיל מיניה - לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת, רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר (ישעיה ב,ד) 'וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה'. ושם - מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו, דכתיב (תהילים מה,ד) 'חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך', א"ל רב כהנא למר בריה דרב הונא האי בדברי תורה כתיב, א"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

והדברים צריכים ביאור, דלכאורה שפיר קאמר ליה רב כהנא 'האי בדברי תורה כתיב', שהרי פשוטו של מקרא זה אינו מדבר במלחמה, לאמר לגיבור לחגור חרבו ולהתהדר בו, אלא כל המזמור מדבר בדברי תורה, וכדמוכח שם דכתיב לעיל מיניה 'הוצק חן בשפתותיך', ובמקרא דבתריה כתיב 'והדרך צלח רכב על דבר אמת וענוה צדק ותורך נוראות ימינך', וכן פירש רש"י בתחילת הפרק שם 'לכבוד תלמידי חכמים יסדו השיר הזה וכו' שיר של שבח להם להאיהבם על הבריות ולהאיהב תורתם עליהם', ובפירוש הכתוב 'חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך' פירש"י 'חגור חרבך על ירך להלחם מלחמתה של תורה והוא הודך והוא הדרך', וא"כ מה תשובה היא זו דקאמר ליה מר בריה דרב הונא 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', הלא אדרבה היא הנותנת, דפשוטו של מקרא זה בדברי תורה כתיב, והדרא קושיא לדוכתא.

אלא מפורש בזה ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' אין הכוונה ל'פשוטו של מקרא' ולא באו כאן לחדש לן שלכל מקרא יש פשוט פשוט, דזה אין צריך לפנים כאמור, ופשיטא דידע זאת רב כהנא כמו כל בר בי רב. אלא הכוונה ב'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', היינו, דאף אחרי שמבואר כוונתו ותוכן הכתוב הפשוט, הרי מדרך הדרש לדרוש לחקור ולפרש כל מה שיכול להתפרש מלשון הכתוב, והגם שכוונת המקרא הוא לענין אחר, מ"מ כיון שנכתב בלשון כזה שתרגומו המילולי מתפרש כן, דרשינן הכי.

ויש לנו ללמוד מכאן כלל גדול, ד'פשוטו של מקרא' ו'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' שני דברים נפרדים הם, ד'פשוטו של מקרא' היינו הכוונה הפשוטה של הכתוב והוא פירוש הענין ומשמעותו, ולפעמים הוי פשוטו של הכתוב משל ומליצה לענין אחר, ועיקר הכוונה והפשט הוא הנמשל, ועליו איירי קרא. וכמקרא הנ"ל ד'חגור חרבך על ירך' שהוא רק משל ומליצה, והנמשל שהוא עיקר תוכן נושא הכתוב איירי בדברי תורה, ורב כהנא - אדרבה,

הוא אשר אזל בתר 'פשוטו של מקרא', ולא עלה בליבו להוציא את המקרא מידי פשט הענין, וכדקאמר 'האי בדברי תורה כתיב'.

אין מקרא יוצא מידי פשוטו - צורה של דרשת חכמים

אמנם מר בריה דרב הונא חידש לו דבנוסף למה שמתפרש 'פשט הענין', יש גם לדרוש כל מה שמונח ב'לשון' הכתוב וב'פירוש התיבות', הגם שאינו נושא הכתוב ופירוש הענין, ואף דהמקרא מדבר בדברי תורה, מ"מ אין הוא יוצא לגמרי מידי פשטות התיבות, וסוף סוף כיון שהתיבות הכתובות מתפרשות דחבר לגבור הוד והדר הוא לו, דרשנן מיניה דכלי מלחמה תכשיטין הן, וממילא מותר לצאת בהן בשבת. ועל סוג זה של דרש קאמר רב כהנא 'דהוה גמירנא ליה לכוליה הש"ס ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

והרש"א ז"ל יסודה כמו כל דרשות חז"ל שעניינם הוא שמגודל עומקה ועוצם קדושתה של תורה אנו דורשים וחוקרים [מלשון 'והדרשת וחקרת ושאלת היטב' (דברים יג, טו)] את כל מה שמשתמע מלשון המקרא, אלא שכל שאר סוגי הדרשות באו לומר שאף מה שמונח בעומק הלשון יש לפרש כן, והריהו 'דבש וחלב תחת לשונך', וככל המידות שהתורה נדרשת בהם, ואילו דרשא זו באה לומר שאף מה שמשתמע מפשטות לשון המקרא, גם היא אחת מהדרכים שהתורה נדרשת בהם, ואם 'תחת לשונך' דבש וחלב הרי 'לשונך' עצמו וודאי. וכדברים האלה כתב הרמב"ן להדיא בהשגותיו על ספר המצוות להרמב"ם (שורש שני) בבארו שם מאמר 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' - 'רצונם לומר בכאן שאילו היו כלי המלחמה גנאי בגבור, לא היה ממשיך בהם דברי תורה, אבל מפני שהם לו תכשיט אחז הכתוב משלו בהם, ואמר שיהיו דברי התורה והחכמה בידו, כמו החרב ביד הגבור חגורה בו ומזומנת לו, כאשר ירצה להוציאה מתערה ולהתגבר בו על חבריו, כי זה הוד והדר לו. וכן הענין בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה יאמינו בו, כי שניהם אמת פנימי וחיצוני'.

דוגמאות לדרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'

ודוגמא לזה האי קרא דכתיב 'כי השוחד יעוור עיני חכמים' (דברים טז, יט), דבהא הרי וודאי שהכוונה בדרך משל ומליצה, שהוא נתינת טעם לחומר עוון השוחד, שמעוור עיני החכמה של הדיינים ומעוות מבטם ושיקול דעתם בדין, וכהמשך הפסוק 'ויסלף דברי צדיקים'. אכן עם זה מצינו שדרשו חז"ל מפסוק זה במשנה סוף פאה שכל דיין שלוקח שוחד אינו מת מן הזקנה עד שענינו כהות שנאמר כי השוחד יעוור עיני חכמים. והיינו להדיא כנ"ל, שכיוון דכתיב בהאי לישנא ומאחר שנקטה תורה במשל זה, יש לדרוש מכאן שבאמת ייענש הדיין בעונש זה, והוא מסוג דרשא זו של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

וכעין זה הא שכתבה תורה - ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף (ויקרא כא, ט), שפשוטו של מקרא הוא שמבזה את אביה במעשיה, וכדכתב רש"י

שם - חללה ובזתה את כבודו שאומרים עליו ארור שזו ילד ארור שזו גידל, ובגמרא - ורבי ישמעאל האי את אביה היא מחללת מאי דריש ביה, מבעי ליה לכדתניא היה רבי מאיר אומר מה ת"ל את אביה היא מחללת, שאם היו נוהגין בו קודש נוהגין בו חול, כבוד נוהגין בו בזיון, אומרים ארור שזו ילד ארור שזו גידל ארור שזו יצא מחלציו (סנהדרין נב.), והנה פשוטו של מקרא זה אינו ציווי לנהוג בו חול ובזיון, רק טעם לחומרת מעשיה שגרמה לחילול כבוד כהונת אביה, וכדפירש רש"י. אולם מצד הדרשה ד'מאי דריש ביה' ו'מה תלמוד לומר' מתפרש גם משמעות זו לקיים באביה בפועל את הכתוב 'את אביה היא מחללת'.

ועיין בתוס' שם (ג: ד"ה כשהוא) - 'דכו"ע אית להו הך דרשה ש'אם היו נוהגין בו קודש', דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי להדיא בדברי התוס' ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היינו 'דרשה', ולא 'פשוטו של מקרא'.

יקום על שם אחיו - אפיקתיה מפשטיה לגמרי

ועל פי כלל זה נבוא לבאר עוד סוגיא יסודית בעניין זה של 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו'.

דהנה כתיב בפרשת יבום 'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל' (דברים כה:ו) ואיתא בגמרא - ת"ר והיה הבכור - מכאן שמצוה בגדול לייבם, אשר תלד - פרט לאיילונית שאין יולדת, יקום על שם אחיו - לנחלה, אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם, יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן - יקום על שם אחיו, ונאמר להלן - על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן לנחלה וכו' [כלומר שהיבם יורש את אחיו המת], אמר רבא אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזירה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי' (יבמות כד.) וברש"י - 'שאינ צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת'.

ולכאורה תמוה מאד שתהא עדיפה דרשת הגזירה שוה יותר ממה שמפורש בפסוק להדיא, ואיך יתכן שייתי גזירה שוה וידחה לגמרי את לשון הכתוב, וכמו ששאלו כן בגמרא (כתובות לח:) 'אתיא גזירה שוה ומפקא מפשטיה לגמרי'.

ועוד שזה תמוה מאד לומר שאין הכתוב מכוון למה שנכתב, וכל מה שכתבו הוא רק כדי לדרוש ממנו. והרבה דרכים למקום לכתוב לשונות שיתפרשו גם לפי פשוטם, וגם יהא ניתן לדרוש אותם. ועיין בתויו"ט (יבמות פ"ב משנה ח) שכתב 'דאי אפשר שתיעקר הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל'.

יקום על שם אחיו - בפשוטו עומד במקומו כאילו הוא בנו

אמנם ע"פ מה שנתבאר לעיל בביאור החילוק מ'פשוטו של מקרא' - שהוא הפשט הפשוט, ל'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' - שהוא אחד מדרכי הדרש, שפיר מבואר כל

הסוגיא, דהא דאיתא בגמרא ד'אתאי גזירה שוה ואפיקתיה מפשטיה', אין הכוונה אפיקתיה מפשוטו של מקרא, דוודאי הפשט נשאר תמיד יציב וקיים ואינו ניתן להפקיעו, אלא הכוונה אפיקתיה ממשמעותו של הדרשא ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. שהרי על זה קאי דברי רבא דאמר 'אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי גזירה שוה, אפיקתיה מפשטיה לגמרי', כלומר אפיקתיה מפשטיה של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', וכדלהלן.

דבאמת בפשוטו של מקרא ד'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת' אין הכוונה לקרות שמו של הבן הראשון שיוולד כשם האב המת, שכן אין הבן הנולד מתייחס כאילו הוא המת, אלא הוא נחשב כבן המת, ורק האב המייבם הוא נעמד תחת אחיו המת, [כיון שהוא הקרוב ביותר להידמות למת כדאיתא בראשונים וכדכתיב (בראשית לו, כז) 'אחינו בשרינו', וכן (במדבר יב, יב) 'חצי בשרו']. ומייבם את אשת אחיו בכוונת שניהם לעשות חסד עם המת ולהוליד בן עבורו, כלומר שיתייחס הבן הנולד כבנו של האב המת, ובזה 'יבנה את בית אחיו' (דברים כה, ט) כי על ידי שמוליד בן בשבילו, מקיים לו שם ושארית וכדכתיב 'ולא ימחה שמו מישראל וגו' להקים לאחיו שם בישראל' (שם), 'ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו' (רות ד, י), וכמו שכתוב (בראשית לח) 'בוא נא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחיך וגו' לא לו יהיה הזרע וגו' לבלתי נתן זרע לאחיו', הרי מפורש שהבן הנולד נחשב כבן המת 'זרע לאחיו' ולא כמת עצמו.

ופשטיה דקרא 'יקום על שם אחיו המת', היינו שהבכור אשר תלד היבמה ייחשב 'על שם אחיו המת' כלומר שיהא נחשב לבנו של המת, שמכיון שהמייבם עצמו הריהו כאילו המת ונעמד במקומו נמצא איפוא שבן המייבם שנולד מאותו מעשה יבום הריהו כבן המת. ולשון 'יקום על שם אחיו' היינו כמו 'והקם זרע לאחיך' שיתייחס הבן הנולד כבן אחיו, ואין הכוונה לקריאת שם. [ויש להוסיף, דאם היה הכוונה לפי פשוטו לקריאת שם הו"ל למימר 'יקרא על שם אחיו', ועוד שאין חיוב מן התורה לעיקר קריאת השמות לבנים, ויכול שלא לקרוא לבניו שמות כלל].

דוגמאות להעמדת בנים על שם הזולת

[עניין זה שאפשר להוליד בנים עבור הזולת, מצינו כמה פעמים בתורה, כמו באברהם והגר שפחת שרי, כדכתיב (בראשית טז, ב) 'ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת, בוא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה', שהכוונה בפשוטו שתלד שפחת שרה בן וייחשב לבן של שרה, וכן ברחל (שם ל, ג) 'ותאמר הנה אמת' בלהה בוא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה', וכדמוכח שם שהבן הנולד היה נחשב כבנה של רחל, דכתיב 'ותאמר רחל דנני אלוקים וגם שמע בקולי ויתן לי בן', ורחל קראה את שם הבן ולא שפחתה, וכן בבן השני אמרה 'נפתולי אלוקים נפתלתי עם אחותי גם יכלתי ותקרא שמו נפתלי', והיינו כאילו שנולד לה בן, והבן מתייחס אחריה והשפחה מוותרת על חלקה ותורמת את בנה

מתנה לגבירתה. אכן בשפחת שרי כיון שלא נתכוונה יפה לילד בן עבור שרה אלא לעצמה וכדכתיב שם 'ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה', לכך לא נחשב לבן של שרה.

וכן מצינו בעבד עברי דכתיב ביה (שמות כא, ד) 'אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו', שאחד מענייני חובת העבדות שהעבד משועבד לאדונו, שהאדון בידו למסור לו שפחה כנענית שיילדו עבורו בנים-עבדים. אלא ששאני ייבום משפחות שרה ורחל ומעבד עברי, שבהם נובע כוחם משום עבדות ושפחות. אבל בייבום הוא משום קירבת האחוה לאחיו, אולם עיקר הענין לילד עבור אחר, שזה בהם].

דרשת חז"ל תואמת עם פשט הכתוב

ופירוש הכתוב על פי דרשת חז"ל תואם הוא עם תוכן הכתוב על פי הפשט, ואדרבה מתוך הדרש מתבאר יותר הפשט, שדרשו את הפסוק דקאי על האח המיבם ומה שכתוב 'יקום על שם אחיו המת' היינו לנחלה, [וילפינן זאת מגזירה שוה ד'על שם אחיהם יקראו בנחלתם'], כלומר 'יקום היבם על שם אחיו לנחול נחלתו ולא יחלקו אחיו עמו' (רש"י בגמרא שם), הרי דדרשינן דהמייבם הוא נעמד כאחיו המת, עד כדי כך שהוא יורש נחלתו, וממילא הבן הנולד ממנו נחשב כבן המת, וכנ"ל.

ופירוש זה - ש'יקום על שם אחיו' הוא לנחלה שהמייבם הוא היורש כדרשת חכמים, ואין הכוונה לקריאת שם - הנה הדברים מבוארים כן גם בכתוב במגילת רות, דבועז בא לגאול את נחלת המת שישאר על שם המת ולא יכרת שמו, שנאמר שם (ד, ג-י) 'ויאמר לגואל חלקת השדה אשר לאחינו לאליםלך וגו' וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו'.

ועיין ברמב"ן על הפסוק 'יקום על שם אחיו המת' (דברים כה, ו) - איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון כשם המת, ראובן או שמעון כמוהו, שהרי בבועז נאמר כן 'ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו', ולא קראו אותו מחלון, אלא 'ותקראנה שמו עובד' (רות ד, יז) ומצאנו לשון קימה בנחלה (בראשית כג, יז) 'ויקם שדה עפרון'.

ואף אחר שדרשו הגזירה שוה ד'יקום על שם' לנחלה, מ"מ עיקר מצוות יבום הוא מה שמבואר בפשוטו של מקרא להקים את בית אחיו, היינו להוליד לו בן, וכפירוש 'יקום על שם אחיו' דהבן יתייחס לבן המת, ולכן אינו מקיים המצוה אלא בביאה הראויה להקמת זרע, ועיין ר"ן (קידושין ו. מדפי הרי"ף) 'דעיקר מצות יבום, להקים זרע הוא, ובעי ביאה ראויה להקמת זרע'.

אפיקתיה מדרשת 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו'

אלא שבכל זאת היה מקום לקרוא לבן שיוולד כשם המת, מצד הדרשא של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. וכמשנ"ת לעיל ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היינו דכל מה שמונח בתיבות

הכתובים גם דרשינן, אף שאינו מתוכן ענין הכתוב, ועל זה הוא דאמר רבא 'אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזירה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי', כלומר שכאן לא נדרוש את הפסוק על פי פשטות התיבות, וממילא - 'אין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת' (רש"י).

והנה, לכאורה צ"ב דאמאי 'אתאי גזירה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי' ומדוע לא יתקיימו שניהם גם יחד הן הגזירהשוה והן פשטיה, ונדרוש תרתי גם שהאח יירש את נחלת אחיו מצד מידת הגזירה שוה, וגם יקרא לבן שיוולד בשם אחיו המת מצד דרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', וכדמצאנו בהרבה מקומות שמתקיימים יחד בפסוק אחד כמה דרשות חז"ל.

אמנם לפי המבואר לעיל, שאני הכא, דשתי דרשות אלו סותרות עצמן ומנוגדות זו לזו בעיקר מהות היבום ואי אפשר לקיים שניהם, שאליבא דהגזירה שוה המייבם נעמד תחת אחיו המת ובמקומו, והוא יורש נחלתו, ואילו היו דורשים דרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' היה נמצא שהבן שיוולד מתייחס להמת שלכן בעי שיקרא על שמו וגם לגבי נחלה הו"ל הוא לירש נחלת המת, הילכך 'אתאי גזירה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי', והטעם שהעדיפו את ה'גזירה שוה' על דרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', היינו משום דקים להו לחז"ל שתוכן מהות היבום הוא שהמייבם נעמד תחת אחיו ולא הבן, וכדמתפרש מ'פשוטו של מקרא', לכך העדיפו לדרוש את הגזירה שוה התואמת את הפשט ולדחות דרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', וממילא אין עניין כלל לקרות לבן כשם המת.

בפרשת יבום עיקר הפשט כהגזירה שוה

ונמצא שעומק סוגיא זו מוכיח ההיפך ממה שנראה מקופיא, שמרהיטות הלשון משתמע שהדרש גובר על הפשט, דיתכן שעל ידי הדרש יהא מקרא יוצא מידי פשוטו, וכדאמרו 'אתאי גזירה שוה אפיקתיה מפשטיה', אמנם אחר מה שנתבאר ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הוא מדרכי הדרש, הרי מסוגיא זו מוכח אדרבה דהפשט דוחה את הדרש של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שהרי הא דהגזירה שוה עדיפא על 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' הוא מכיון שהגזירה שוה תואם לפשוטו של מקרא ומשלים את הפשט ומקושר עמו, דהיינו שהבן שיוולד נחשב כבן המת ע"י שהמייבם נחשב כמו המת ועומד במקומו, שאחר שהמייבם עומד במקום המת - הרי הבן הנולד הוא איפוא כבן המת.

ואין לשאול דלפי"ז מדוע לא נילף מהכתוב גם לגבי קריאת השם, שהאח המייבם יקרא מעתה שמו כשם האח המת. אכן הביאור בזה הוא משום שהאח המייבם אינו מייחד את כל מציאותו להיות נחשב כאחיו המת, ורק לעניין בניית ביתו דהיינו לקיחת אשתו והקמת זרע עברו הוא דעומד במקומו. אבל עדיין עיקר מציאותו נשאר כפי שהיה, ואין

מקום לשנות את שמו כשם המת. ורק כאשר סברנו שהבן הנולד הוא העומד במקום המת, אשר אז כל הוויתו ומציאותו היתה מעיקרה לעמוד במקום המת, אז היה הו"א לקרותו כשם המת, והבן.

דברי החזון איש לגבי איסור נגיעה וראיה בכלי הקודש

דוגמא נוספת ליסוד זה בפסוקים בסוף פרשת במדבר - 'וכלה אהרן ובניו לכסות את הקודש וגו' ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקודש ומתו וגו' (במדבר ד, טו). עוד כתיב שם - 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו' (שם ד, כ).

והנה לכאורה יש כאן פסוקים מפורשים, שיש עוון וחיוב מיתה על נגיעה וראיה.

אולם עיין ב'חזון איש' (או"ח מועד סימן קכה אות ט) שכתב שפסוקים אלו 'ולא יגעו' ו'לא יבואו', אינו אזהרה ללויים על נגיעה וראיה בכלי הקודש, כי לא מצינו אפילו בזר שחייב מיתה על נגיעה וראיית כלי המקדש.

כלומר שהכתוב לא בא לאסור את עצם ה'נגיעה' וה'ראיה' בכלי הקודש, אלא הוא רק ביטוי בסגנון כתיבת הדברים, ובדומה למה שנאמר לגבי הלויים - 'אך אל כלי הקודש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו' (במדבר יח, ג). דפשיטא שאין איסור להתקרב אל הכלים והמזבח, אלא הכוונה שלא יקרבו לעסוק בעבודה בכלי הקודש ובמזבח. וכן נאמר בכהן בעל מום (ויקרא כא, כג) 'ואל המזבח לא יגש'. שבוודאי אין איסור לגשת אל המזבח, אלא הכוונה לגשת להקריב. וכן הרבה כיוצא בזה. וכמו כן כאן מה שנאמר 'לא יגעו' ו'לא יבואו לראות', אין הכוונה נגיעה וראיה כפשוטו, אלא האיסור הוא שלא יעסקו הלויים בדברים שמצוותם על הכהנים. וכעין שמצינו (עיין רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ג הלכה יא) איסור על הכהנים לעסוק בעבודת הלויים, וכן בלויים עצמם יש איסור למשורר לעסוק בעבודת השוערים, כדאיתא בחז"ל משורר ששיער חייב מיתה (ערכין יא:).

אמנם בגמרא (יומא נד.) איתא שמכתוב זה נלמד שיש איסור ראיה, וכתב מרן החזו"א - 'ונראה שהוא מדאפקיה רחמנא בלשון 'ראיה' ללמד שיש איסור בראיה בלא הכרח, וכיון שנאסרו הלויים בפריקת המשכן יש בהם גם איסור ראיה, ולפי שאין זה עיקר אזהרה דקרא, אמרו שם שלא היה נהוג רק במשכן שהיו ישראל בבחינת ארוסה'. עיי"ש.

והוא דוגמא לדרך דרשה זו של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שבאמת הבנת המקרא בדרך ה'פשוט' הוא שמילים אלו 'ולא יגעו' ו'לא יבואו', נכתבו בדרך משל ובלשון המושאל, אבל בדרך הדרש של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' יש ללמוד הלכות מעשיות מן הלשון, מדאפקיה רחמנא בלשון זה.

מקומות ש'הלכה עוקבת את המקרא'

והנה אמרו בגמרא (סוטה טז.) בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא, התורה אמרה (גבי כיסוי הדם) 'בעפר', והלכה בכל דבר. התורה אמרה (גבי תגלחת לויים) 'בתער', והלכה בכל דבר. התורה אמרה (גבי גט) 'ספר', והלכה בכל דבר.

ולכאורה מבואר כאן שהלכה למשה מסיני יש בכוחה לעקור את המפורש בפשט המקרא, ודלא כדברינו. אמנם לכשנעיין בכל אחד מהמקומות הללו, הרי שוב נווכח דאדרבה, ההלכה תואמת דווקא את פשוטו של מקרא כפי מובנם בלשון בני אדם. וההל"מ כאן באה להוציא רק מהדרשא ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

כי כאשר התורה כתבה כיסוי הדם בעפר, הרי בלשון בני אדם הכוונה היא לאו דווקא אלא לכל מידי דמכסי, ועפר הוא רק דוגמא שדיבר הכתוב בהווה. וכמו כן 'והעבירו תער על כל בשרם', שהוא דרך לשון בני אדם לכתוב על גילוח כזה של השיער. וכן 'וכתב לה ספר כריתות' הרי אין משמעות פשוטו של מקרא שהכתיבה תהיה דווקא על ספר, אלא שכך דרך כתיבה שהיא על ספר, [ועוד דהא בעינן שיהיה דבר הכורת, ומהכרח הלשון הוא לכתוב 'ספר כריתות']. אלא שבכל זאת מצד דרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', היה ראוי לדרוש לשון הכתוב מאחר שנקטה התורה בדקדוק לשון זה, דנילף דבעינן בכל הני דווקא עפר ותער וספר, ועל זה אתי הלכה למשה מסיני ועוקבת את המקרא, כלומר מדרשת 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ונקבעה ההלכה כפי 'פשוטו של מקרא'. ורק בכה"ג הוא דנאמר 'הלכה עוקבת את המקרא'.

ומה שמצינו בסוגיא דיבמות יא: לגבי מחזיר גרושתו דאיכא למ"ד דאיעקר מקרא מידי פשוטו, וכמו"כ בסוגיא דכתובות לח: לגבי קנס דנערה שנתארסה, דאיתא התם למ"ד דאפיקתיה מפשטיה לגמרי. גם שם הביאור על דרך שנתבאר כאן, דוודאי פשוטו של מקרא אינו משתנה ולא ייעקר מחמת דרשה, וכל מה שדנו התם הוא בגדרי הדרשה של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ובעז"ה במקו"א יבואר היטב.

דרשת 'עין תחת עין'

והנה יש לעיין שלכאורה מצינו 'מקרא יוצא מידי פשוטו', ואפילו מידי פשוטו של מקרא, והוא הכתוב 'עין תחת עין שן תחת שן וגו'' (שמות כא, כד), שדרשוהו חז"ל (ב"ק פג:): דהיינו ממון.

אולם עיין במאמר ז ענף א שם נתבאר בארוכה שגם כאן אין המקרא יוצא מידי פשוטו, אלא שבנוגע לקיום בפועל צורת הקיום היא שונה מאופן כתיבתה בתורה ויסוד החיוב הוא אמנם עין תחת עין, והממון הוא בגדר כופר.

וכמו כן אתה מוצא בפסוק 'ארבעים יכנו לא יוסיף' (דברים כה, ג), שחז"ל העמידו בדרשא שמכין רק ל"ט מלקיות, ולכאורה הוא תמוה שיהא בכוח הדרשא להפקיע מן המפורש להדיא בתורה, ולהפחית מן המספר הכתוב. וביארנו לעיל שהכתוב בפשוטו של מקרא הוא מה שראוי לפי המשפט ושורת הדין, אלא שדבר זה מתקיים בל"ט מלקות שנחשב כארבעים וכמו שנתבאר שם.



מאמר י

המספרים בתורה - פיענוח עומק עניינם

ענף א - ביאור עניין המספרים בתורה

הקדמה

קו כללי רחב, חובק זרועות עולם, המקיף את כל הנראה, המושכל והנתפס - הם המספרים. כל דבר וענין, למן החומרי ביותר ועד למופשט ביותר, נמדד על ידי המספר וגודלו נקבע על ידו. המספרים מעריכים את מידת קיומו וערכו של כל מושג ועצם, הסובב לעולם על ציר הזמן, המקום, הכמות והאיכות.

התייחסות מיוחדת אכן ניתנת - הן בתורה והן בדברי חז"ל ובמדרשי האגדה - למשמעות המספרים. הואיל והתורה הקדושה מושלמת ומכוונת עד תכליתה, הרי שבין כל המצוות והמושגים, פרטי ענייניהם ודקדוק חוקיהם, תופסים המספרים מקום נכבד וענין רב. שלא הניחה התורה דבר המצריך כמות ומידה, מבלי לציין מספר קבוע הראוי לו, אם בכתוב המפורש, אם בהלכה למשה מסיני, ואם בדברי חכמים שדקדקו בדברי התורה ודרשו מתוכם, או שיערו בחכמתם וקבעו מדעתם דעת עליון, מספר כל דבר ושיעורו המכוון לתכלית עניינו.

המספרים שניתנו במצוות, גופי תורה הם, והם מהוים חלק בלתי נפרד מצורת המצוות שעליהן נאמרו. המספר שנקבע בכל מצוה שבתורה הוא מתנאה היסודיים של צורתה וצביונה, ובלעדי אותו המספר יחטיא המקיים את המטרה הנרצית, והמצוה תחסר את הצביון המיוחד והראוי לה.

כל מצוות התורה ומשפטיה רצופים מספרים אין ספור. מערכת הקרבנות שבתורה הינה דוגמא אחת מני רבות, שבה נוטלים המספרים חלק בולט ומורחב, וענין רב מוקדש להם, בהיותם מתחלפים ביותר מזמן לזמן ומשתנים תדיר מקרבן זה למשנהו, כגון - שני כבשים בקרבן התמיד, שתי הלחם בחג שבועות, חמשה אילים חמשה עתודים וחמשה כבשים בקרבנות הנשיאים, שני פרים, איל אחד ושבעה כבשים בראשי חדשים וברגלים, ארבעה עשר כבשים בשבעת ימי חג הסוכות, ושלושה-עשר פרים ביומו הראשון - מספר המתמעט והולך עד שבעה פרים ביומו האחרון. מנחתם ונסכיהם - שלושה עשרונים לפר, שני עשרונים לאיל, ועשרון לכבש. העומר היה מנופה בשלש עשרה נפה, שתי הלחם בשתיים עשרה, ולחם הפנים באחד-עשר (מנחות עו:), וכהנה רבות.

גם בשאר מצוות התורה מוצאים אנו ענייני מספרים רבים, ביניהם חמשה סלעים בפדיון הבן, שלש רגלים, שבעה שבועות של ספירת העומר, שבעת ימי סוכות ושבעת ימי הפסח. כן משמשים המספרים הרבה בדיני התורה ומשפטיה, בין היתר - פי שנים בירושת בכור, תשלומי כפל בגנב, תשלומי ארבעה וחמשה בטביחה ומכירה, ארבעים מלקות. ועוד כהנה וכהנה.

ועל כל אלה, גם בדברי חז"ל ותקנותיהם לא נפקד מקום המספרים. כמו לחם משנה, ושלש סעודות בשבת, ארבע כוסות בליל פסח, שלשה קרואים בתורה ושלשה החייבים בזימון, בית דין של שלשה, סנהדרי קטנה של כ"ג וסנהדרי גדולה של שבעים ואחד. עשרה אנשים לענין דבר שבקדושה [ויש אומרים שבעה, ויש אומרים ששה^מ], מאה ברכות בכל יום, שמונה עשרה ברכות בתפילת העמידה, שבעת ימי המשתה ושבע ברכות אירוסין. וכל כיוצא בזה. כן מלאים דברי חז"ל בנתינת משמעויות רבות, בכל חלקי פרד"ס התורה, למספרים המרכיבים את מושגיו היסודיים של עם ישראל: שלשת האבות וארבע האמהות, שנים עשר שבטי ישראל, חמשה חומשי התורה, ועשרים וארבעה ספרי הקודש. ומדרשי האגדה הנדרשים לכך רבים הם עד מאד.



הרי לפנינו תורת מספרים שלמה, אם כי סתומה וחתומה, תעלומה ואין קורא לה, באין מכוון ומורה דעת מהו סוד פתרונה, ומהו הרעיון הפנימי הטמון בשורש כל מספר מכלל אלו.

ויש שנטו להכריע, שכל המספרים שבתורה הינם אקראיים ובלתי תלויים בטעם כלשהו, כך כתב הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג פרק כו) - אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל, והיות מספרם מספר מיוחד, זה אי אפשר לתת לו עילה כלל, וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים, הוא בעיני משתגע שגעון ארוך, ואינו מסיר בזה ההרחקה אך מוסיף הרחקות, ומי שידמה שאלו יש להם סיבה, הוא רחוק מן האמת... ואופני ההימנעות בו למה היה כבש ולא היה איל, השאלה ההיא בעצמה היתה מתחייבת אילו נאמר איל מקום כבש, שאי אפשר מבלתי מין אחד, וכן למה היו שבעה כבשים ולא היו שמונה, כן היו שואלים אם היו שמונה או עשרה או עשרים, שאי אפשר מבלי מספר בהכרח.

ודברי הרמב"ם נפלאים דעת^מ, שכן הכרעה זו שמספר כל דבר ודבר מתחייב מכורח המציאות בלבד - ולא דווקא מחמת סיבה מיוחדת הנובעת משורש הענין ומהותו - לא

מז. מסכת סופרים (פ"ה ה"ו) אין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה, ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה... ויש אומרים אפילו בששה. ועיין שם ששלשתם מקרא אחד דרשו.

מז. וכבר כתבו גדולי עולם, שלא כתב הרמב"ם את טעמי המצוות בספר המורה אלא כדי להשיב על דברי

תתכן אלא במספרים התלויים במציאות קיימת, שבהם נוכל לומר שאין המספר מייצג דבר, אלא כך וכך היה מעשה. ואשר לפיכך בוודאי לא נשאל לשם מה היו לנח שלשה בנים, או מדוע נבראו שמונה שרצים וארבעה אבות נזיקין, לפי שאין במספר המסוים כל חידוש, שהרי בכל דבר קיים - אף אלמלא נמצא בו ענין למספר מיוחד - מן ההכרח שיפול בו מספר כלשהו, ובכגון דא נכון לומר שאין המספר מציין אלא סך הדברים כפי שהיה על דרך המקרה^מ.

אך המספרים שבמשפטי התורה ומצוותיה, וכיוצא בהם בדברי חכמים, הרי הם בלתי תלויים ואינם מושפעים מכל מציאות מקדימה, אלא הם אשר קובעים מראש את המעשה כדת מה לעשות, ונותנים שיעור מכוון וקוצבים מידה מיוחדת לכל הנהגה ומצוה. ובוודאי לא יעלה על הדעת שתשלומי ארבעה וחמשה לא נקבעו אלא באקראי, ובוודאי מן החכמה הוא שנשאל מדוע אכן הקפידה תורה שיקריבו במועדים מספר מדויק זה של שבעה כבשים, לעומת זמנים אחרים, ומיני קרבנות אחרים, שמספרם המכוון משתנה, אם למועט אם לרב ממנו.

ואף אם בדרך העולם וחוקיו האנושיים, יש אשר נקבעים בחקיקה מספרים אקראיים, בלא כוונה מיוחדת לאותו המספר כמי שמתחייב באמת מתוך הענין, ברם לא הרי תורת בשר ודם כתורת האלוקים, כי התורה הקדושה הנתונה לנו מסיני, אמונים אנו אמונת אומן כי אין בה חסר ויתר ושום מגרעת והגבלה, ועל כל קוץ ותג שבתורה תלויים תילים של הלכות, משמעויות והבנות עמוקות. מן הנמנע הוא אפוא לומר, שהמספרים שנקבעו מפי הגבורה הינם נעדרי משמעות וענין, ונבחרו באקראי כאפשרות מבין כלל האפשרויות, אלא ודאי שכשם שכל דברי התורה ומשפטיה על כל פריטיהם ותוצאותיהם, מדוקדקים ומזוקקים בתכלית השלמות, כך כל מספר שבתורה, שנקבע במיוחד עבור מצוה וענין, יש בו הבנה הכרחית ורעיון מוחלט, המחייב שאותה המצוה תתקיים במתכונת זו דווקא.

ולנוכח החשיבות הרבה המוענקת בתורה למספרים, מכאן יתד ומכאן פינה, כי בוודאי ישנו הבדל יסודי בין גדריהם, כך שמצוה בעלת מספר מסויים של פרטים יש לה צביון מיוחד שאינו נקבע אלא על ידי אותו המספר, ואילו מצוה אחרת בעלת מספר אחר, הרי זה לשם צביון שונה הנדרש בה, שאינו מתהווה אלא במספר מסוים אחר. ולא ראי גדר הארבעה כגדר החמשה, ולא ראי גדר העשרה כגדרו של השנים-עשר.

הפילוסופים בדורו. עיין שו"ת הריב"ש (תשובה מ"ה) - ולא היתה כונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם לגמרי מן הקצה אל הקצה, ובאר להם ענינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיא (ועיין אגרת קנאות להרמב"ן, כתבי רמב"ן עמוד שלט; וע"ע מגדל עוז יסודי התורה פ"א ה"י; שו"ע הרב הלכות ת"ת פ"ג ה"ז; שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סו"ס מא).
מח. הגם שבאגדות חז"ל מצינו לעיתים גם במספרים כגון אלו משמעויות עמוקות, ללמדך שכל אשר סיבב ותיכן ה' מכוון לתכלית משמעותו ועניינו הפנימי, ואין כל דרך מקרה בהנהגת ה' בעולמו. ואכמ"ל.

אמנם אם משום יסוד מוסד זה בלבד, עדיין היה מקום לומר לכאורה, שאין המספרים אלא 'דרגות של כמות' הסדורות זו למעלה מזו. כלומר, ככל שהכמות גדולה יותר כך חשובה היא מן הכמות הקטנה לעומתה, אבל אין הבדל מהותי בין יסודו של מספר מסויים למשנהו, אלא כל מספר נידון ביחס שווה למידת הכמות שבו, כך שיתרון השבעה על הששה, לדוגמא, הוא שווה ערך ליתרונו של השנים על האחד, שכן בשניהם נתוסף פרט אחד על המספר שלפניו ותו לא מידי.

אולם דבר זה אינו, כי כל בר בי רב המעיין בדברי חז"ל ובמיוחד במדרשי האגדה יווכח לנכון, שהמספר אינו מהווה שיעור של כמות גרידא, אלא גוף המספר יש לו ערך והגדרה מצד עצמו, שכן דברי חז"ל מלאים מזן אל זן בהשוואות מספריות, שבעה אלו שקולים כנגד שבעה אלו, ושלושה פרטים בענין פלוני מקבילים כנגד שלשת הדברים שבענין פלוני. ואם תמצא לומר שאין המספר מייצג אלא מידת הכמות, אם כן מה מקום יש להקביל בין 'כמות' ארבעה כוסות - כנגד 'כמות' ארבע לשונות של גאולה, כנגד ארבע כוסות של נחמה או של פורענות, כנגד ארבע מלכויות שנשתעבדו להם 'ישראל וכו' (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א). והלא כאן אנו עוסקים בכמות חומרית של כוסות יין, ואילו שם אנו עוסקים במספר מושגים שאין הכמות החומרית נתפסת בהם, ונמצאת ההקבלה ביניהם חסרת משמעות. אלא פשוט שהמספר הוא המקשר ביניהם, כלומר עצם דימוי זה, שהענין דנן נמנה בארבעה והענין האחר אף הוא נמנה בארבעה, מותח ביניהם קו משותף. ואף ששני 'הארבעות' הללו - היינו הפרטים הנספרים בהם - אינם דומים בצורתם ובעניינם, יען כי הם סופרים מושגים אחרים לגמרי, מכל מקום 'מספר הארבעה' מצד עצמו יש בו הגדרה אחידה ובסיס מרכזי, בהיותו מייצג רעיון פנימי במשמעותו הכללית, המשותף בכל אופן לכל הדברים שמספר הארבעה נאמר בהם.

הנה כי כן, מכל הנאמר עולה בהכרח, שתורת המספרים תורה היא וללמוד אנו צריכים. וכשם שעלינו לדקדק הדק היטב בעומקם של מצוות התורה ומשפטיה, להבין ולהשכיל מה העדות והחוקים אשר צווה ה' אותנו - מהי הכוונה והרעיון הטמונים בכל מצוה שנצטוינו בה, ומה משמעות כל פרטיה ודקדוקיה - כך שומה עלינו להתבונן ולחקור מהי משמעותם של המספרים שניתנו בהם, מהו אפוא היסוד המבדיל בין הצביון המיוחד של קרבן בעל שני כבשים, לעומת צביונו המיוחד של קרבן בעל שבעה כבשים, וכל כיוצא בזה. ומהי ההגדרה המשותפת לכל המקומות שמצינו בהם מספרים דומים, שנקבעו לכל אחד לפי עניינו.

במאמר זה, אף לאחר שנציב גדרים למספרים, אין אנו עוסקים בבירור הטעם - מדוע נבחר דווקא גדר זה בעבור אותה המצוה וגדר שונה למצוה אחרת. שכן סוגיית טעמי המצוות ארוכה היא מארץ מידה ורחבה מני ים. אלא נתבונן נא ונחקור כדרכנו רק בגדר הדברים - 'מהו זה שציוותה תורה', מה פירושו של כל מספר והרעיון הנישא עמו - בשפת ההגדרות. ואחר שיתבאר לנו היטב דיוק גדרו של כל מספר, ונדע מה טיבו ולאיוז

משמעות מיוחדת הוא מכוון, יהיה לאל ידינו לבאר ולברר בעזרת השי"ת בכל מצוה וענין במקומו, טעם ומהות המספר שניתן בו.

אחד

המספר הראשון במעלות הספירה, הוא 'אחד'. אולם האחד אינו מספר, אלא מהוה נקודת מוצא למספר^{מט}, שכאשר יצטרפו 'אחדים' זה לזה - יהיו המה נספרים יחדיו. אבל בעוד שהאחד נמצא לבדו אין לו כל משמעות מספרית. ואכן, כאשר אין מטרה במספר כלשהו, אלא בגוף הדבר המסוים עצמו בהופעתו הפשוטה, בלא כוונת ריבוי ומיעוט, הרי הוא בא יחיד.

גדר 'היחיד' יופיע כפרט אחד בודד, לגבי דברים הנמדדים ביחידות. אולם גם מספר העשרה, יש בו לפעמים משמעות של 'אחד', והוא כאשר מדובר בדברים הנמדדים ביחידות מידה של עשרות². באלו הדברים, מאחר שלפי עניינם אין כל משמעות ל'אחד' בצורתו כיחיד בודד, הרי שבהם מספר העשרה הוא בתורת 'אחד', והעשרים בא בתורת 'שנים' וכן הלאה. כיוצא בזה דברים הנמדדים במאות או אלפים - כשהמאה או האלף הוא יחידת המידה האחת, ומכאן ואילך נמנה מספרו לפי קבוצות 'יחידות' בעלי מאה או אלף פרטים בכל אחת.

כלל זה של יחידות המידה, נכון ביחס דומה גם בשאר המספרים, שבכל דבר הנמדד בעשרות, כאשר נמצא בו מספר כגון 'שבעים' - הכוונה היא למספר שבע, דהיינו שבע יחידות של עשרה, ומספר 'מאה ועשרים' - תהיה הגדרתו שנים-עשר. ואפילו במספרים מופלגים, כדוגמת 'ריבוא ואלף' (יובא להלן), שגדרו כמספר 'אחד-עשר' לפי דרך מדידתו ביחידות מידה של אלפים, ודוק היטב בכל כיוצא בזה.

שנים

המספר שנים, משמעותו - 'יחיד כפול'. והוא כאשר ישנה כוונה להכפיל את היחיד, ולהעניק לו משנה תוקף ויתרון על פני צורת הופעתו הפשוטה. באופנים אלו נכפל היחיד לשנים, ומופיע כיחיד מורחב.

כך אנו מוצאים בירושת הבנים את האב, אשר בעוד שכל הבנים מתחלקים שווה בשווה, הרי שהבן הבכור הראוי לתוספת, לגודל חביבותו וחשיבותו, נוטל פי שנים מאחיו - 'שכם

מט. 'כי האחד סיבת המספר ואיננו מספר' (יסוד מורא לראב"ע פי"א).

נ. 'העשרה דומה לאחד, כי הוא כולל האחדים והוא ראש העשרות' (יסוד מורא שם). ועיין כתובות (ס). 'במנינא פרסאה קרו לעשרה חד'. וכן מצינו בגמרא (פסחים קי.) 'אמר עולא עשרה כוסות אין בהם משום זוגות'. ופירש מהרש"א - נראה לתת טעם בזה כי העשר הוא יוצא מכלל המספר, כי הוא בכח אחד, דהיינו פעם אחת עשרה, ולא שייך ביה זוגות. ופשוט אם כן שהוא הדין במאה, באלף, וכן הלאה, שכל מספר עגול מהווה יחידה אחת ולכן אין בו משום זוגות. אמנם לפי זה נמצא כי העשרים, המאתיים והאלפיים וכיוצא בזה - יש בהם משום זוגות.

אחד על אחיד' - מתנה כפולה. כמו כן בבואנו להוקיר את סעודת השבת על פני סעודות כל ימות השבוע, מכפילים את מנת הלחם לסעודת היום - לחם משנה.

כענין הזה כאשר רצה הקב"ה לתת את התורה לישראל כתובה באצבע אלוקים על לוח אבן, לא נתנם על לוח יחיד, אלא על שנים. ועל דרך זו כל מקום שנמצא בו מספר שנים, הכוונה היא להרחבת ענין היחיד, ומשמעותו 'יחיד כפול'.

שלשה

מספר שלשה הוא המספר הראשון שיצא מכלל 'יחיד', והוא הצורה הבסיסית של 'הרבה'. כמו שאמרו חז"ל (כתובות עה.) 'ימים רבים' ימים - שנים, רבים - שלשה. הרי מבואר בזה, שמכך שנאמר ימים - יש במשמע שנים, לפי שמיעוט רבים שנים [אין הכוונה בזה שמספר שנים נחשב כבר לרבים, אלא מיעוט 'לשון רבים' הוא שנים], אך מאחר שנאמר 'ימים רבים' - הרי שכוונת הכתוב היא לשלשה.

וביותר מוכחים הדברים בירושלמי (יומא פ"ב ה"ד) 'ימים רבים... אמר 'ימים' ואמר 'רבים' - מה 'ימים' מיעוט ימים שנים, אף 'רבים' מיעוט רבים שלשה. יכול שנים ושלשה הרי חמשה, וכי נאמר 'ימים ורבים' והלא לא נאמר אלא 'ימים רבים', הא כיצד - הרבים הללו יהו מרובין על שנים וכמה הן הוי אומר שלשה. הנה מבואר בזה להדיא, כי דרשת 'רבים שלשה' אינה בדרך ריבוי בעלמא וכתוספת על השנים האמורים, אלא תיבת 'רבים' נדרשת מכח עצמה כמספר שלשה. והדברים הולמים היטב את דברינו.

מספר זה נקבע אפוא כשישנה כוונה לריבוי דברים - ריבוי סעודות בשבת לכבודו של יום - נקבע על שלש סעודות, ריבוי עולים לתורה - נקבע על שלשה קרואים. וכהנה עוד. כמו כן, 'חזקה' אינה נקבעת אלא כאשר מאורע מסויים חוזר על עצמו 'פעמים רבות'. ומהו פעמים רבות - שלשה. כן אנו מוצאים מפורש בשור המועד (שמות כא, כט), וכן בכל דת ודין - כל דבר שחזר על עצמו שלש פעמים נחשב למוחזק.

דין חזקה בשלשה אנו מוצאים לא רק במאורע מסויים החוזר על עצמו 'פעמים רבות', אלא גם במצב המתמשך 'זמן מרובה'. אלא שבכגון דא יתבטא מספר השלש בשלשה פרקי זמן. לפיכך, בעוד שבשור המועד נמדדות שלש הפעמים לפי מספר הנגיחות, הרי שבענין אחר, כגון טענת בעלות על קרקע, שאין בה מעשה החוזר על עצמו אלא מצב מתמשך, נמדד הדבר לפי מספר השנים. ומשמעות הדברים אחת היא, כי טענה זו יש לה תוקף רק לאחר שהחזיקו בה הבעלים זמן מרובה. ולכן אורך הזמן הנדרש בכדי לקבוע 'חזקה' בקרקע - הוא שלש שנים, שכיון שהחזיק בו 'שנים רבות' - שוב אין אדם יכול לערער על בעלותו.

מידת ארכה של תיבת נח, היתה שלש מאות אמה. וכפי אשר הקדמנו לעיל, שיש ומספר המאה נחשב ליחידת מידה אחת, אכן כך מידת שלש מאות אמה שמצאנו אצל התיבה,

אין משמעותה אלא שלשה. כיון שהתיבה לפי סדר גודלה, אינה נמדדת באמות בודדות, אלא יחידת המידה של התיבה - לשם אותו המטרה שלמענה נבנתה - היא מאה אמה, כך שלגבי התיבה - מידת מאה - היא כמשפט 'אחד'. ולכן כאשר ישנה כוונה לתיבה גדולה, מרובה בשיעורה, שיעורה נקבע על שלש יחידות המידה הראויים לה, ומאחר שיחידה בסיסית זו, דהיינו 'האחד' שלה, עומדת על מאה אמה, הרי שהמידה המרובה פי שלש ממנה - הינה שלש מאות אמה.

כך הוא גם גדרו של 'שלושים יום', שמצאנו הרבה בעניינים שונים, בנזירות, באבלות, בסתם הלוואה, ובעוד. שאף הם משמעותם כעין 'שלשה', אלא שבעוד שלגבי עניינים הנמדדים בימים יחידים - מספר השלש הוא אשר יקרא 'מים רבים', הרי שלגבי דברים הנמדדים כתקופה, המורכבת מעשרות עשרות ימים - תקופת שלושים יום היא המגדירה את הימים רבים, שהם שלש פעמים עשרה ימים.

כיוצא בזה כל מקום שנמצא בתורה מספר שלשה, גדר הדברים הוא 'הרבה'.

ארבעה

מספר ארבעה אף הוא בכלל 'הרבה', אך לעומת הצורה הבסיסית של גדר 'הרבה', שהוא מספר שלש כאמור, יתר עליו מספר הארבעה שמשמעותו 'הרבה מורחב', והוא הרחבת גדר ה'הרבה' יותר על מידתו היסודית. מידה זו נמצא בכל מקום שיש כוונה ליתן מידה מרובה, אלא שבאותו הענין אין די במידת הריבוי הרגילה, אלא יש צורך במידה מורחבת של ריבוי.

כפי אשר הקדמנו לעיל - שהעשרות והמאות עשויות להיחשב כיחידות, כאשר לפי ענין הדברים אין המספר נמנה בפרטים בודדים אלא במספרים גדולים - הרי שארבע מאות שקל הכסף שמצאנו בשדה עפרון, גדרו 'ארבע'. שכן סך התשלום תמורת קרקע אינו נמדד בשקלים אחדים, אלא במאות. ואם כן משמעות הדבר היא, שקנה אברהם מידי עפרון את חלקת השדה, לא בכסף רב, אלא בכסף רב מאד.

כיוצא בזה 'ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה'. גם ענין זה הוא כדוגמת הנאמר לעיל, שכן באספקלריה של שנות דור, במובן של תולדות עם לדורותיו, אין לייחס חשיבות לשיעבוד בעל שנים ספורות, כי אם למצב של שיעבוד המתמשך לאורך שנים רבות. שבכך יש לשיעבוד זה משקל רב-משמעות בצביון העם, בהיותו שרוי במצב זה בראשית דרכו ובתחילת התהוותו. הרי שגדר 'ארבע מאות שנה' שעבדו ישראל את מצרים, משמעותו שיעבוד ארוך ורב מאד.

כך הוא גם מספר ימי המבול, שלפי עניינו ועוצמתו, מספר הארבעה שבו מסתכם בארבעים יום. וכך יש להבין בעונש מלקות - 'ארבעים יכנו' - שלפי עניינו נמדד ביחידות מידה של עשרות, ומשמעותו צורה מורחבת של 'הלקאות רבות'. ועולה הדבר יפה עם מה

שדרשו בגמרא (תמורה ג:) 'והפלא ה' את מכותך', הפלאה זו איני יודע מהו, כשהוא אומר 'והפילו השופט והכהו לפניו' הוי אומר הפלאה זו מלקות. הרי שענין המלקות מסמל הכאה רבה וגדולה.

עוד מצינו בכתובים מספר הארבעים כהדגשה על ריבוי גדול - בתפילת משה על ישראל (דברים ט, יח) 'ואתנפל לפני ה'... ארבעים יום וארבעים לילה', וכן אנו מוצאים באלהיה (מלכים א' יט, ח) 'ויקם ויאכל וישתה וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה'.

וכענין זה מצינו בגמרא (עירובין נד:) 'אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים'. למעלה מזו אנו מוצאים בכמה מקומות בגמרא (פסחים עב: ועוד) 'תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנחא בכיסיה'. ויתר על מידה זו מצינו (עירובין שם) 'רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר'. הרי אלו שלש דרגות בקנין התורה, זו למעלה מזו, אך יסוד כולם על מספר ארבעה, שהיא הצורה המורחבת של 'הרבה', אלא שיחידות המידה הן אלו שמשתנות, מיחידות לעשרות ואף למאות - הכל לפי הענין ולפי דעתו של תלמיד.

חמשה

מספר חמשה יצא מכלל מספרי הפרטים, והוא מהוה 'קבוצה' אחת.

עד למספר ארבעה, עדיין אפשר במבט עין אחד, לאמוד את מספר האחדים הכלולים בהם, אך ממספר חמש ואילך, אין העין עומדת באחת על סך האחדים שבו. וכל עוד לא יתכוון הרואה לספור את מניינם, הופעתם הכללית היא כ'קבוצה', מספר דברים המהוים חטיבה אחת, בה אין משמעות לכל יחיד כי אם ל'חמישיה' כולה המאגדת את כל פרטיה לדבר אחד שלם.

יסוד גדר זה מצינו במפורש במשנה (אבות פ"ג משנה ו) רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב) 'אלוקים נצב בעדת אל', ומנין אפילו חמשה שנאמר (עמוס ט) 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ממשמע שנאמר 'אגודה', דרשו חז"ל שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם. וכן אנו מוצאים בלידת גד - בנו החמישי של יעקב, שאמרה לאה (בראשית ל, יא) 'בא גד'. ופירש האבן עזרא - וטעם גד - גדוד, כי יש לה גדוד בנים. וכמו שברכו יעקב (בראשית מט, יט) 'גד גדוד יגודנו'. הרי שארבעה אנשים עדיין אינם נחשבים כאגודה, אלא כמספר פרטים יחידים, אבל בהיותם מונים חמשה, יצאו המה מכלל יחידים ונחשבים כקבוצה. החמשה הוא אם כן, מספר המאגד את פרטיו לחטיבה אחת.

והנה גבי איגוד ארבעת המינים (סוכה דף יג.) איתא - אמר רב חסדא איגד בחד לא שמיה אגד, שלש שמיה אגד, שנים מחלוקת רבי יוסי ורבנן, דתנן מצות אזוב שלשה קלחים ובהן שלשה גבעולין, רבי יוסי אומר מצות אזוב שלשה גבעולין ושיריו שנים וגרדומיו כל שהוא. ולכאורה מבואר כאן, ששלשה כבר קרויים אגודה לדברי הכל, ולדעת רבי יוסי באגודת אזוב - אף איגוד שנים קרוי אגודה. והקשו התוס' שם (ד"ה בשלש) - תימה דבמסכת אבות משמע דפחות מחמשה לא שמיה אגד, דתנן עשרה שיושבין וכו' ומנין אפילו חמשה שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה וכו' עיי"ש. ובסוף דבריהם כתבו - ושמא דאף על גב דבעלמא חשיבא אגודה בשלשה, האי קרא דואגודתו על ארץ יסדה לא מיתוקם אלא בחמשה, משום דכתיב אף ידי יסדה ארץ וביד יש בה חמש אצבעות. ע"כ.

אמנם נראה שיש לחלק שפיר בין אגודת השלש לאגודת החמש. כי הנה האגודה משמעותה קיבוץ מספר פרטים זה לזה, וגדר זה יתכן בשני אופנים: או בהיקבץ פרטים רבים זה לזה עד שלא יהיו נתפסים כיחידים אלא כחטיבה אחת כוללת - כפי שנתבאר, או לקשור מספר דברים יחדיו בקשר ממשי, ובכך יהפכו לאגודה בשל היותם מחוברים במציאות. הנה כי כן, שלשה פרטים כשהם עומדים לעצמם אינם נחשבים לאגודה, אלא שאפשר להפכם לאגודה על ידי חיבורם זה לזה בכריכת קשר סביבם. ולכן אגודת האזוב ואגוד שלשה מינים שבלולב שפיר נחשבים כאגודה, ומתוך שמשמעותו קיבוץ דברים, אף סבר רבי יוסי שדי בקשירת שנים כדי להפכם לאגודה. אך אגודה זו אין לה ענין לתורת המספרים, שלא המספר הוא הגורם לתוארה כאגודה אלא מעשה הקשירה. אבל החמש נחשב לאגודה מצד גוף המספר עצמו, ואף בשאינם קשורים ומחוברים יחדיו, הרי שבעצם היותם חמשה הם מהווים אגודה אחת. נמצא שמצד גדרי המספרים - רק החמש הוא המספר המוגדר כקבוצה.

אמנם יש לציין, כי על מנת שחמשה פרטים יהיו נידונים כחטיבה אחת, עליהם להיות על כל פנים בעלי ענין אחד הממלאים יחדיו מטרה אחת, כדוגמת 'חמשה שיושבים ועוסקים בתורה'. אך חמשה פרטים נפרדים שכל אחד מהם עומד בפני עצמו - לא ייחשבו כקבוצה.

ואכן כך מצינו לענין כלאי הכרם (כלאים פ"ו מ"ו) - הנוטע שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב הרי זה כרם, שתיים כנגד שתיים ואחת בינתיים או שתיים כנגד שתיים ואחת באמצע אינו כרם, עד שיהיו שתיים נגד שתיים ואחת יוצאה זנב. הרי שכאשר קבעו חכמים שגדר 'כרם' הוא לכל הפחות חמשה גפנים, התנו זאת בצורה מיוחדת של נטיעה, שעל ידה תתבטא היותם קבוצת גפנים הנטועים יחדיו, ולא כגפנים המפוזרים זה בכה וזה בכה, שאינם מהווים 'כרם' אלא חמשה פרטים יחידים.

ועל פי אשר נתבאר בזה, בכל מקום שנמצא מספר חמש בתורה, הכוונה בקביעת מספר זה היא לכמות שאינה מסכמת יחידים, אלא לזו הנחשבת לאגודה, כלומר, קבוצת דברים המצורפים לחטיבה אחת העומדת בפני עצמה ומאגדת את כל פרטיה לכלל אחד.

ששה

כדרך שהמספר שנים הוא יחיד מורחב, ומספר הארבעה הוא הרחבת ענין הריבוי שבשלשה, כך גם הששה הוא הרחבת ענין החמשה, ובעוד שגדר המספר חמשה הוא 'קבוצה', הרי שגדר המספר ששה הוא 'קבוצה מורחבת'.

גודלו של עם, נמדד ביחידות של מאות אלף. עם - משמעותו קיבוץ אנשים המהווה חלק נכבד מכלל האנושות. גדר 'עם' מתקבל אם כן רק במספר המוגדר כקבוצה גדולה. שש מאות אלף איש הוא אפוא קבוצה גדולה ועצומה, הראויה כבר מצד מספרה להיחשב כעם.

כשיצאו ישראל ממצרים, עם רב לצבאותיו, היה מספרם שש מאות אלף רגלי הגברים. אמנם חשיבותו של מספר אנשים זה, מצאנו גם בעניינים אחרים, כענין זה שגדר רשות הרבים מדאורייתא אינו נקבע אלא אם עוברים בו שישים ריבוא אנשים בכל יום. ומשמעות הדברים היא, כי רק מקום אשר 'עם' שלם עובר בו בכל יום - נחשב באופן מוחלט כנחלת הכלל.

כיוצא בזה, על התקבצות מספר שישים ריבוא אנשים יחדיו, נתקנה ברכה מיוחדת, כדאיתא בגמרא (ברכות נח). הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים' שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה^{נא}. לפי שהמראה הנגלה לעיני האדם בהיקבץ מספר מופלג זה של בני ישראל, הוא מחזה נורא הוד, הופעה מפליאה ומעוררת השתאות של עם עצום ורב, לנוכח שלל הדעות שאינן דומות זו לזו, איש איש וייחודו, איש איש וסגולתו. הנה כי כן על שלימות תפארת זו נתקנה ברכת השבח. ומאידך גיסא, הרואה אוכלוסי נכרים - בהתקבצות גויי הארצות לעם גדול ורב, שישים ריבוא אנשים פחותים ועלובי נפש, שלל דעות נפסדות, איש איש ואיוולתו, איש איש ודרך קלוקלת משלו, הרי הוא אומר - 'בושה אמכם מאד חפרה יולדתכם, הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה' (שם).

ונוראה עוד להוסיף, כי החורבן הגדול שפקד את עמנו בדור האחרון, ששיכל ששה מיליונים מבניו, גם כאן היתה היד מכוונת מלמעלה להביא עלינו פורענות של גזירת שמד - בסדר גודל של 'עם'. שכן אחר שגדלו בני ישראל במהלך הדורות וכבר היינו לעם הנספר במיליונים, הרי שאובדן ששה מיליונים מבני עמנו משמעותו חורבן עם גדול ורב].

ולאור האמור, שמספר ששה גדרו 'קבוצה מורחבת', אם כן כל אשר נמצא בתורה או בדברי חכמים ענין הנקבע במספר ששה, הרי זה משום שאותו הענין מחייב את משמעותה של קבוצה גדולה, המתקבלת על ידי קיבוץ ששה פרטים יחדיו.



נא. וכתב בספר העיקרים (מאמר ראשון פרק כ) 'ובעבור זה רצה השם יתברך שתנתן התורה על ידי משה בפרסום גדול ורבי עוצום מששים רבוא, שלפי דעת חכמי הקבלה המספר הזה כולל לכל הפרצופים, ואי אפשר שימצא פרסום יותר גדול ממנו אף על פי שיהיה מספרו יותר גדול'.

אם לסכם את המספרים שנתבארו עד כה, הרי לפנינו שלשה גדרים עיקריים, זה למעלה מזה, וכל אחד מהגדרים הללו יש בו שתי צורות הופעה - הצורה הפשוטה, והצורה המורחבת.

- א. האחד - שהוא היחיד הפשוט, והשנים - המרחיבו ליחיד כפול.
- ב. השלשה - שהוא הריבוי הבסיסי, והארבעה - המרחיב את ענין הריבוי.
- ג. החמשה - שגדרו קבוצה בסיסית, והששה - שגדרו קבוצה מורחבת.

שבעה

מספר 'שבע', אין לו תכונה מוגדרת במידה ובמנין, אלא עצם המספר מסמל כבוד וחיבות.

המספרים שגדרם נתבאר עד כה, הינם 'מספרים כמותיים' - מספרים שתכונתם והרעיון המיוחד בהם נובע מצד הכמות והמנין. ואשר על דרך זו אכן נתבאר, לדוגמא, שכמות של שלשה פרטים הבאים כאחד - משמעותה 'דברים רבים', וכמות של חמשה פרטים המקובצים יחדיו - משמעותה 'קבוצת דברים', וכל כיוצא בזה.

אולם מספר 'שבע' הוא 'מספר סמלי' - מספר שהרעיון המיוחד הטמון בו אינו נגזר מן הכמות המתקבלת ממנו, אלא כל יחודו נובע מתוך משמעות סמלית המיוחסת לו. ולאור משמעות זו, גוף המספר עצמו, אף בלי התייחסות לכמות הפרטים המביאה לידי מספר זה, מסמל רעיון של כבוד וחיבות.

ונראה כי יסוד חשיבותו של המספר הזה נעוץ בשבעת הימים של בריאת העולם. כי לפי שמצינו בתחילת דברי ימי העולם שבעה פרקי זמן - ששה מהם לעשייה והשביעי למנוחה וקדושה - מני אז נתחבב מספר השבע, וכל דבר שישנה כוונה להדגיש בו ענין חשיבות וחיבות מיוחדת, נותנים בו מספר שבע.

המקומות שנקבע בהם מספר 'שבע' לאות חשיבות רבים הם: שבע שנים לשמיטה, שבע פעמים שבע שנים ליובל, שבע שבתות לספירת העומר, שבעת ימים בחג הפסח ובחג הסוכות, שבעת ימי המלואים, שבעה קני המנורה, שבע כבשים בקרבנות הרגלים וראשי חדשים, שבע כבשות בשבועת אבימלך לאברהם. פעמיים שבע שנים בעבודת יעקב את לבן, שבע פרות ושבע שיבלים בחלומו של פרעה, ופתרונם שבע שנות שָׁבַע ושבע שנות רעב בארץ. כן מצאנו שבעה מזבחות, שבע השתחויות, שבע הזאות, שבע הקפות, שבעת ימי המשתה ושבע ברכות, ועוד כהנה וכהנה, ומדרשי אגדה רבים הם עד מאד.

והנה הבדל עקרוני אנו מוצאים בין מעמדו של מספר זה לבין מעמדם של שאר המספרים. כי המספרים כגון אלו שנתבארו עד כה, מאחר שגדרם המיוחד להם מתייחס אל הכמות המתקבלת מהם, לפיכך אותו הרעיון אינו מתבטא בהם אלא כשהמספר באמת מופיע במובן של כמות, ולכן גדר 'קבוצת דברים' שיוחס למספר חמש, לדוגמא, אינו מתהווה

אלא בכמות שבמנין 'חמשה פרטים' יחדיו, שבכך הם נושאים שם 'קבוצה', אבל הפרט 'החמישי' המסוים שבכלל קבוצה זו - אין לו משמעות יתרה על 'הרביעי' שבה, אלא כל פרט ופרט מבין החמשה שוה בערכו. שעל מנת להרכיב קבוצה בעלת חמש, נדרשים כל חמשת הפרטים בהשתתפות שוה, כך שהפרט היחיד הנושא את תואר 'החמישי' לא נטל חלק חשוב יותר בגיבוש הקבוצה, ולכן גם אינו בעל מעמד חשוב יותר בגדר משמעות הקבוצה. הרי שהרעיון המיוחד שבחמשה אינו מתקבל אלא במובן הכמות שלו - 'חמש פרטים', אבל בהתייחס למספר 'חמש' כשלעצמו, בלי צירופו עם הפרטים הקודמים, אלא רק בתור מי שנושא את התואר 'חמישי' - אין לו כל חשיבות עצמית המשייכתו להגדרה האמורה אצל כלל החמש - 'קבוצה'.

מה שאין כן במספר שבע - הואיל והוא מספר סמלי, והרעיון שבו אינו בנוי על הכמות המתקבלת ממנו - הרי שבכל צורה שבה הוא יופיע, יהיה המספר נושא עמו את תוארו ויחודו, משום שמשמעותו כמספר חשוב אינה מיוחסת אל הכמות שלו, אלא הסמליות שבו מקנה לו משמעות שתיוחס לו בכל אופן, וערך הרעיון שבו יתקיים לעולם, גם בהיותו עומד לעצמו.

הנה כי כן, ענין מיוחד ובלעדי אנו מוצאים במספר זה, אשר חשיבותו היא לא רק בהתייחס לדבר מסוים הכולל בו שבעה פרטים מקובצים. אלא גם בהתייחס אל הפרט השביעי לחודו, בלא צירופו עם קודמיו, הוא חשוב בשל היותו השביעי במנין.

שהרי כך אמרו חז"ל (ויקרא רבה כט) כל השביעין חביבין לעולם. למעלה השביעי חביב - שמים ושמי השמים ורקיע ושחקים זבול ומעון וערבות, וכתוב (תהלים סח) סולו לרוכב בערבות בי-ה שמו. בארצות שביעית חביבה - ארץ אדמה ארקא גיא ציה נשיה תבל, וכתוב (שם צו) והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים. בדורות שביעית חביב - אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך, וכתוב (בראשית ה) ויתהלך חנוך את האלקים. באבות שביעי חביב - אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה, וכתוב (שמות יט) ומשה עלה אל האלקים. בבנים השביעי חביב - שנאמר דוד הוא השביעי. במלכים השביעי חביב - שאול איש בושח דוד שלמה רחבעם אביה אסא, וכתוב (דברי הימים ב יד) ויקרא אסא אל ה'. בשנים שביעי חביב - שנאמר (שמות כג) והשביעית תשמטנה ונטשתה, בשמיטין שביעי חביב - שנאמר (ויקרא כה) וקדשתם את שנת החמישים. בימים שביעי חביב - שנאמר (בראשית ב) ויברך אלקים את יום השביעי, בחדשים שביעי חביב - שנאמר (ויקרא כג) בחודש השביעי באחד לחודש.

ומתוך שמספר השבעה נושא בכל צורות הופעתו רעיון אחד, לכן אף מצאנו שהקבילו חז"ל 'שבעה' כנגד 'שביעי', כגון זו שאמרו כי בשכר שמירת השבת של יעקב אבינו 'נתברך שבע פעמים, כנגד השבת שהוא שביעי' (משנת רבי אליעזר בראשית כ). ואלמלא הרעיון הכללי שמספר השבעה מסמל, מה טעם יש להקביל 'שבע ברכות' ממוספרות,

כנגד היום 'השביעי' שאינו אלא יום אחד. אלא כפי שנתבאר, הרעיון שהמספר הזה מסמל אינו מוגבל לצורת הופעה מסוימת, אלא כל אשר יופיע המספר שבע - יסוד עניינו אחד הוא, וגדרו כמספר חשוב משותף הוא לכל מובניו ותוצאותיו גם יחד.

הוא אומר, שבכל מקום שהקפידה תורה על שבעה פרטים, הכוונה היא למספר מכובד וחשוב. וכל מקום שמצאנו בו יחוד ומעלה מרובה בהתייחס לפרט השביעי במספר, הרי זה בשל חשיבותו של השביעי, הנושא עמו בתוארו רעיון של כבוד וחשיבות.

כמו כן יש לציין, שבשונה מן המספרים הכמותיים, שבהם הכמויות הקרובות אליהם עשויות להיכלל בגדר הדומה להם (יחיד וכפול, הרבה והרבה מורחב, קבוצה וקבוצה מורחבת) - הרי שלגבי המספר שבע אין הדבר שייך, לפי שאין טעם לומר שהשמונה הוא 'מספר חשוב מורחב', או שהששה הוא 'מספר חשוב מצומצם', שכל הגדרים הללו אין להם ענין אלא במספרי הכמות, שאפשר לייחס ולדמות כמות זו לכמות דומה. אולם השבעה הרי אינו מייצג כמות, אלא משמעות סמלית יש בו המיוחסת רק למספר 'שבע' המכוון בלבד, כך שאם נבוא להוסיף עליו או לגרוע ממנו, ולו במנה אחת, הרי שיצא המספר מגדרו לאלתר, ושוב אין קיום למשמעות המיוחדת לו לבדו.

שבעה כ'מספר יוצא מן הכלל'

נתבאר כי מספר השבע הוגדר כמספר סמלי, מספר שאף בלי התייחסות לכמות שהוא מייצג - יש בו ענין של חשיבות ומעלה יתירה. ולכן כל דבר שיש צורך להדגיש חשיבות וחביבות, קצבה לו תורה שבעה פרטים, או קבעה לו סדר של שבעה פעמים - כשהשביעי מקודש וחביב מן הכל.

ברם, בכמה מקומות אנו מוצאים מספר שבעה כמספר המציין שלימות וריבוי, כגון: 'שבע יפול צדיק וקם' (משלי כד, טז), 'שבע על חטאתיכם' (ויקרא כו, יח), 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך' (דברים כח, ז). ואין הדעת נותנת לפרש כי גדר עניינם הוא מספר נכבד או חביב מצד הסמליות שבו, אלא הוא מהוה כאן לכאורה סוג מסויים של 'כמות'. ואכן הסכמת רוב המפרשים בכל המקומות הללו היא, שלא נאמר שבעה אלא כגדר ריבוי והפלגה. כן כתב האבן עזרא (ויקרא כו, יח) 'שבע' - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים. וכן כתב המלבי"ם (שמואל א ב, ה) 'עד עקרה ילדה שבעה' - רוצה לומר בנים הרבה, כי דרך לתפוס מספר שבעה על מספר גדול. וכן פירש הרלב"ג (משלי ט, א) 'ושם חצבה עמודיה שבעה' - רצונו לומר חכמות רבות, כי מספר השבעה יאמר על הריבוי.

והנה על פי דרכנו, הגדרת מספר שבע כמידה של כמות, צריכה תלמוד וישוב. שהרי כפי שנתבאר בגוף המאמר, כל ענייני הכמות כבר הוגדרו במספרים הקטנים ממנו: הכפילות בשנים, הריבוי בשלשה והריבוי המורחב בארבעה, האגודה בחמשה והאגודה

המורחבת בששה. ואם כן, מה מקום הניחו לו למספר שבע בין מספרי הכמות - אחר שכבר הוקצה מספר מיוחד לכל גדר של כמות שנעלה על דעתנו לבקש.

אמנם לאחר העיון נראה ליישב, כי אכן היא הנותנת, דווקא משום שבמספרים הקודמים - מאחד עד ששה - כבר נקבעו כל גדרי הכמות, הרי שהמספר שבע הגדול ממנו - יש לו גם מובן של כמות מופלגת, מעל ומעבר לגדרי הכמות. וכדרך שנבאר להלן לגבי מספר השלשה-עשר העומד מחוץ לגדרי המספרים בכלל, הרי שהשבע מקביל לו ביחס למספרים הכמותיים, ומשמעותו 'כמות היוצאת מגדר הרגיל'.

שבעה - כ'מספר כולל'

ובדברי המהר"ל אנו מוצאים גדר שונה במקצת למספר שבע, לא כמספר המציין כמות, אלא כמספר המציין שלימות וכלליות (גור-אריה במדבר כג, ד) - כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם', פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ומשמע מדבריו כי ענין הריבוי הבא לידי ביטוי במספר שבע, אינו מצד הכמות המתקבלת ממנו, אלא דווקא מצד השלימות שהוא מציין, שהוא 'כולל כל החלקים'. ובשורש הדברים האריך לבאר במקום אחר (אור חדש צג) - כי שביעי הוא מלשון שְׁבִיעָה מפני שמספר הזה יש בו שביעה ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות, ועדיין אינו שבע כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם ואין עוד חסרון. ולפי זה, משמעותו המדויקת של המספר 'שבע' אינה דווקא ריבוי הכמות, אלא 'כלל האפשרויות'. וכאילו אומר - 'בכל צד שאפשר ליפול בו - יפול הצדיק וקם'. וכמו כן 'בכל דרכי המנוסה שאפשר לנוס בהן - ינוסו אויביך מלפניך'.

ומכלל הדברים למדנו אפוא, כי מספר 'שבע' עשוי להתפרש בשלש דרכים: הדרך האחת - היא זו שפתחנו בה - מספר סמלי, אשר אף בלי להתייחס לכמות המתקבלת ממנו, הריהו מייצג רעיון ייחודי של כבוד וחשיבות. הדרך השנייה - היא זו העולה מכלל דברי המפרשים, כי מספר השבע מציין 'כמות יוצאת מגדר הרגיל', בהיותו מספר החורג מכל הכמויות המוגדרות. ועוד בה שלישייה - הדרך המבוארת בדברי המהר"ל - מספר המציין את 'כל האפשרויות', בהיותו כולל את כל מימדי המציאות - שש רוחות ונקודת המרכז.

אמנם החשיבות המיוחדת הניתנת לפרט 'השביעי במספר', כפי שנתבאר בהרחבה לעיל, אינה מתיישבת אלא בדרך הראשונה, כשהמספר 'שבע' מופיע כסמל של כבוד וחשיבות בלבד, כי אז אין חשיבות לפרטים המרכיבים את המספר, אלא כל הנושא את התואר 'שבע' חביב ייאמר לו. אך בשתי הדרכים הנוספות שהוזכרו לעיל - כשהמספר

מופיע כגדר מסויים של כמות, או בתורת 'כלל האפשרויות' - פשוט שאין כל משמעות מיוחדת לפרט 'השביעי במספר', אלא דווקא לכלל השבעה הבאים כאחד.

עשרה

המספר המסוים הבא, שיש לו גדר מהותי לעצמו, הוא מספר העשרה.

העשרה הוא מספר כמותי, אם כי בעל תואר סמלי. כי הנה אף לאחר שנשלמו המספרים הכמותיים לפי גדיהם, הרי שמספר העשרה - בשל היותו סוף המספר - הריהו 'מספר שלם'. ואשר לכן, כל הנמנה בעשרה מסמל רעיון שמשמעותו 'שלימות'.

מספר העשרה, אינו הכמות המרובה ביותר כמובן, לפי שהכמות אין לה סוף וקצבה, אלא העשרה הוא 'סוף המספרים', באין מספר הגדול ממנו במעלות הספירה, שכן מכאן ואילך ככל אשר תגדל הכמות ותתרבה, יהיה מספרה מוגדר 'עשרה ועוד כך וכך'. כפי שהדבר מתבטא ברורות בשמות המספרים: 'שנים-עשר' - עשרה ועוד שנים, 'שלשה-עשר' - עשרה ועוד שלשה, 'עשרים' - עשרה כפול שנים, וכן הלאה.

אמנם בריבוי זה, המסתכם במספר העשרה, אין חידוש מצד גדרי הכמויות. שכן גדר 'הרבה מורחב' כבר מתקבל במספר ארבעה, והגדרת 'קבוצה מורחבת' מתקבלת כבר בששה. מספר זה נקבע אפוא מתוך כוונת 'שלימות מלאה', בדברים שמפאת גודל עניינם אין לצמצמם בכמויות ספורות כגון אלו שבתחילת המספרים, הממלאים את גדרם המסוים בלבד, אלא למען שלמותם הראויה להם, יש להעפיל עד סוף הספירה. כלומר להשלים את מידת הכמות המתקבלת מכלל המספר הגדול ביותר. לפי שכמות מרובה המתעצמת עד למידה של עשרה, מסמלת תכלית שלימות כעין מילוי עד הגבול האחרון, בהיותו הכמות האחרונה הנספרת במספר.

על יסוד גדר זה יש לפרש את כל מספרי העשרה שבתורה ובדברי חכמים, והדוגמאות למכביר - בעשרה מאמרות נברא העולם - משמעות הדבר היא להעצים את הענין הנכבד הזה, וליתן בו משמעות שהבריאה הסתכמה במספר שלם של מאמרים. כיוצא בזה 'עשרת הדיברות' שבמתן תורה, נאמרו מפי הגבורה במספר שלם של דברים. גם מספר 'עשר המכות' - משמעותו מספר שלם של מכות, מכה שלמה ומלאה, שבה שפט ה' את מצרים להראות את גדלו וידו החזקה בהנהגת העולם, למען ידעו כל יושבי תבל כי ה' הוא האלוקים.

קבוצת עשרה אנשים קרויים 'עדה' - לענין דבר שבקדושה שאין אומרים אותו בפחות מעשרה, שנאמר 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (מגילה כג:), ולענין זימון בשם ה' בברכת המזון (ברכות מט:). וקרויים 'קהל' - לענין ברכת הגומל שמצוה להודות לפני עשרה, שנאמר 'וירוממוך בקהל עם' (שם נד:), וכן לענין ברכת חתנים שאינה נאמרת אלא בעשרה, שנאמר 'במקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל' (כתובות ז:).

כלל מערכות הטבע, כל המושכלות והמורגשות, כל התכונות והמידות - כלולים בעשר ספירות, כמבואר בספר יצירה. ומשמעות הדברים היא שהבריאה כולה - וכל חלק מחלקי הבריאה - נברא על יסוד 'מספר שלם' של ספירות עליונות.

תשעה

מספר תשעה הוא מספר הנספח לעשרה ונטפל לו, וכאן עלינו להקדים כלל גדול ויסודי בתורת המספרים:

שנינו (מתני' מכות כב.) - כמה מלקין אותו, ארבעים חסר אחת. שנאמר 'במספר ארבעים', מִנֵּן שהוא סמוך לארבעים. ובגמרא (שם) - מאי טעמא, אי כתיב 'ארבעים במספר' - הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב 'במספר ארבעים' - מִנֵּן שהוא סוכם את הארבעים. אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בספר תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא.

ולכאורה דבר זה על פניו הוא בלתי מתקבל על הדעת, שאם אכן 'בספר תורה כתיב ארבעים', כיצד אפוא 'אתו רבנן ובצרו חדא', האומנם עקרו חכמים מקרא מן התורה, ולמרות שמקרא מלא הוא 'ארבעים יכנו' - העמידוהו על שלשים ותשע, שלא כמצוות התורה.

אלא הביאור בזה הוא, כפי הגדר שהודגש בדברי המשנה והגמרא עצמם 'מִנֵּן שהוא סמוך לארבעים' - 'מִנֵּן שהוא סוכם את הארבעים'. כלומר, מספר הסמוך לארבעים, הרי הוא נחשב בסכומו לארבעים. ואף שאין בו סך ארבעים שלם, אין גדרו משתנה להיחשב כמספר אחר, אלא גדרו הוא 'ארבעים חסר אחת' - קרי 'סכום ארבעים מצומצם', ואשר לכן שפיר קרינן ביה 'במספר ארבעים'.

וכמו שכתב הרא"ש (סוף ערבי פסחים) גבי ספירת העומר - יש מקשין כיון דקרא קאמר תספרו חמישים יום, למה אין אנו מונין אלא תשע וארבעים יום, ודוחקין לפרש הפסוק וכו'... ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו וכו', שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (בראשית מז), וכן ארבעים יכנו (דברים כה). ע"כ.

הרי שדברי הרא"ש ברור מללו כי זהו כלל גדול בתורה, אשר כל מספר עשרוני (מספר עגול), מספח אליו את המספרים הקרובים לו, להיותם נטפלים לו ונכללים אף הם בדוחק בגדרו ועניינו, ואין משגיחים על חסרון האחד הבודד. ואשר לכן - ארבעים ותשע נחשב לחמישים, שישים ותשע נפש נחשב לשבעים, ושלשים ותשע מלקות נחשב לארבעים. אם כי מפאת חסרון האחד גדרו הוא 'ארבעים דחוק'.

והיינו דאמר רבא - 'בספר תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא', שכן לפי מובנו הפשוט של הכתוב, הרי שארבעים הם דווקא ארבעים מלקות מכוונות. ואמת הוא שמצד

גדר הדברים שהעמידה תורה, חייב הלוקה ארבעים מכות. אלא שרמזה תורה ונקטה לשון 'במספר ארבעים' המורה על קביעת גבול הארבעים בקירוב למספר המדויק, והואיל ומספר הארבעים הוא מספר עשרוני שנכונים בו שתי צורות - אשר האחת מועטת מחברתה במכה אחת - הרי שבכוח התורה שבעל פה, שהיא חכמת התורה והבנתה שבלב החכמים, הכריעו המה כי מאחר והמדובר כאן הוא בהענשת איש מישראל, בוודאי אין לבקש דרכים לקיימו בהידור ובהרחבה, אלא יש לצמצם ככל האפשר את שיעור הארבעים, ולכן בכדי להשיג את מנין הארבעים שאמרה תורה כאן - דיינו אם נלקה את החייב ארבעים חסר אחת, ואף זה כארבעים ייחשב לו. הרי שבכך ד'אתו רבנן ובצרו חדא', לא זו בלבד שלא פגמו במספר הארבעים שציוותה תורה, אלא אדרבה, פירשו וקבעו את צורתו הנכונה של מספר הארבעים הנאמר בפרשה זו ובדקדוק העמידוהו על תילו.

כיוצא בזה אנו מוצאים במקרא ענין של 'מאה חסר אחת'. הלא הוא בפרשת ברית אברהם, שם הדגיש הכתוב (בראשית יז, א) - ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל-שד-י התהלך לפני והיה תמים. וכן הוא אומר (שם כד) ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו בשר ערלתו. ועיין במפרשים שדנו מה ראה הכתוב לציין את היותו בן צ"ט שנים, וכי מה חשיבות יש במספר מסויים זה אשר המתין הקב"ה מלכרות עמו הברית עד אותה השנה דווקא. אך לפי האמור עולים הדברים ומתבארים היטב, כי לא כרת עמו הקב"ה את הברית עד שמלאו לו מאה שנים דייקא - מסכת חיים שלמה ומלאה של נאמנות לה' והליכה בדרכיו. אלא שלגודל חביבותו ונאמנותו של אברהם, מדד לו הקב"ה במידה טובה ולא המתין לו למאה שנה מכוונות, אלא חישב לו את תשעים ותשע שנותיו כבחנינה של 'מאה'.

הגדרת התשעה כתבנית דחוקה של עשרה, אנו מוצאים גם בענייני הלכה (ברכות מז): - אמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו - אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר רבי יהושע בן לוי תשעה ועבד מצטרפין... אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה כי מכנפי [יש אומרים דווקא כשהם מכונסים, הרי הם נראים כעשרה], ואמרי לה כי מבדרי [ויש אומרים דווקא כשהם מפוזרים נראים הם כעשרה]. הנה כי כן, אף על פי שלענין דבר שבקדושה אין די בתשעה אלא דווקא במנין שלם של עשרה, מכל מקום סברו חכמים אלו כי יש שהתשעה לובש צורה מורחבת וחשובה יותר - על ידי צירוף תינוק ועבד, או אפילו על ידי מראית עין - והריהו נידון כעשרה ממש.

הנה נתבאר בזה שמספר תשעה אין לו הגדרה עצמית, אלא נחשב לתבנית מצומצמת של המספר עשרה. ולאור זאת, כל כמות של 'תשעה' שנמצא - תהיה משמעותה עשרה, אם כי מפאת חסרון האחד יכונה 'עשרה דחוק'. והגם שהוא איננו מנין עשרה מכוון, הרי הוא כלשון הגמרא 'מנין הסוכם את העשרה'.

תשעה כ'מספר שלם'

נתבאר, כי מספר התשעה הוא 'עשרה בתבנית דחוקה'. כלומר, מספר העשרה הוא המספר השלם והסופי, ואילו תשעה - מכיון שהוא מחוסר רק פרט אחד - הריהו נספח לעשרה ונחשב כמספר שלם בצמצום. כמו כן ביארנו כי העשרה, לצד היותו נחשב כלפי היחידות כמספר שלם, הרי שלגבי דבר הנמדד בעשרות הריהו נחשב כיחידה אחת, כך שכלפי העשרות - המאה הוא המספר השלם, המקביל לעשרה ביחידות.

אמנם האבן עזרא, בפירושו לסוד שם הוי"ה (שמות ג, טו) כתב כי התשעה הוא 'סוף המספר', כלומר הוא המייצג את 'המספר השלם', ואילו העשרה מתפרש לעולם בגדר 'אחד'. ולפי דבריו נמצא כי כאשר ישנה כוונה להעפיל לסוף המספר על מנת לציין 'שלימות', הרי שדווקא התשעה הוא הנושא את הגדר המתאים, בשל היותו המספר הגדול ביותר מבין היחידות, וכיוצא בזה - תשעים, תשע מאות, וכן הלאה.

והדברים עולים יפה לשיטתו לגבי לבן שהחליף את משכורת יעקב 'עשרת מונים', שלא פירשו כדעת רש"י שהוא מאה, אלא פירש 'עשרת מונים' - מלשון 'מָנָה את העם' (שמואל-ב כד, א) והטעם עשרה במספר. כלומר 'מונים' פירושו 'מספר' סתם, ואם כן 'עשרת מונים' הם עשרה ולא יותר. ונראה כי מה שהכריחו לפרש כן הם דברי עצמו בהגדרת המספר עשרה, כי אכן אין מקום להגדיר 'מונים' כעשרה, אלא מצד היות העשרה 'מספר שלם', אבל לשיטתו שהעשרה אין לו משמעות אחרת מלבד 'אחד', הרי ש'עשרת מונים' פירושו בכל אופן 'עשרה אחדים'. והן אמת כי במחלוקת זו כבר נחלקו תנאים במדרש (תנחומא ויצא יא) 'עשרת מונים - מהו עשרת מונים עשרה פעמים, [והלא] אינו אומר אלא עשרת מונים, אמר רבי אבא עשרת מונים - מאה פעמים'. וכן מצינו (בראשית רבה ויצא עד) - אמר רבי חייא רבה כל דבר ודבר שהיה לבן מתגר עם אבינו יעקב היה חוזר עשר פעמים למפרע... רבנן אמרי מאה פעמים שנאמר 'והחליף את משכורתי עשרת מונים' - ואין מנין פחות מעשרה.

תשעה כ'ריבוי שלם'

והנה מצינו בכמה מקומות שיעור של 'תשעה קבין', כגון זו ששנינו (בבא בתרא פ"א מ"ו) 'אין חולקין... את השדה עד שיהא בה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה, רבי יהודה אומר, עד שיהא בה תשעת חצאי קבין לזה ותשעת חצאי קבין לזה'. וכן מה שאמרו (ברכות כא.) 'בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים - טהור' ועוד. אלא שבכאן נראה דוחק לפרש כי גדר הדברים הוא 'עשרה מצומצם' כדרכנו במספר תשעה שבכל מקום, אלא יותר משמע שעניינו כאן הוא גדר ריבוי ושלמות, ואשר לכן יש להם תורת שדה לחלוקה, ויש בהם משום חלופה לארבעים סאה שבמקוה מים לטהרה. וביותר מוכח כן במימרא דרב כהנא (בבא מציעא לח.) 'אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חברו', כאשר מפורש שם להדיא שלא נקט תשעה אלא לגזמא בעלמא.

ואכן לפי שיטת האבן עזרא ניחא, כי מאחר שלדבריו התשעה הוא סוף המספר - הרי אלו שיעורי ריבוי ושלמות. אולם לפי מה שהעלינו כי התשעה כשלעצמו אינו מציין ריבוי ושלמות, נראה כי בכגון אלו, לא מספר התשעה הוא המכוון כאן, אלא 'שלוש פעמים שלשה' יש כאן. וכפי שנתבאר, כי מאחר שהשלשה הוא מספר בעל גדר קבוע לעצמו, יש לו מקום להופיע גם כמספר הכופל את עצמו, ונמצא מסתכם בתשעה.

ומעתה, כל מקום שנמצא את המספר תשעה, יתכנו בו שני גדרים, הגדר האחד הוא 'עשרה מצומצם' כפי שנתבאר תחילה. והגדר הנוסף הוא שלש פעמים שלשה, שעניינו 'ריבוי הריבוי'. ובכל מקום יש לפרשו לפי עניינו.

אחד-עשר

כדרך שהמספר תשעה, בשל היותו סמוך ונראה לעשרה, הריהו נטפל לעשרה ונספח לו, וגדרו 'עשרה דחוק', כך גם מאידך גיסא האחד-עשר - כיון שאינו מוסיף על המספר השלם אלא פרט אחד, הוא מספר הנספח לעשרה, וגדרו 'עשרה מרווח'.

כי כפי שנתבאר במספר תשעה, שבמספר עשרוני אין משגיחים בחסרון האחד, משום שאין בהתמעטותו של פרט בודד כדי לשנות את הגדרתו הבסיסית של המספר השלם, כך מאותו הטעם והרעיון, גם תוספת של אחד בודד - אין בו כדי להוציא את המספר מכלל העשרה ולעשותו מספר אחר בעל משמעות אחרת. אלא דין האחד-עשר כדין התשעה - שגדרו של זה הוא 'עשרה דחוק', וגדרו של זה הוא 'עשרה מרווח'.

ובכדי להעמיד גדר זה על בוריו יש להדגיש, שמעמד האחד-עשר כלפי העשרה, אינו דומה למעמד השש כלפי החמש. שאף על פי שביארנו, שהחמש מוגדר כ'קבוצה' והשש מוגדר כ'קבוצה מורחבת', והרי הם לכאורה נכללים בגדר אחד שיש לו שתי צורות, מכל מקום המספר 'שש' לעולם אינו נחשב ל'חמש', ובשום פנים לא נוכל לקרותו בשם זה, אלא שני מספרים נפרדים הם. ועל כל פנים כשנמצא מקום שנקבע בו מספר ששה, לעולם אין הכוונה למספר חמשה בשום צורה שתהיה, שגדר מיוחד זה 'מנין הסוכם את המספר', באופן ששלשים ותשע בשם ארבעים יכונה, אינו שייך אלא במספרים עשרוניים בלבד, שה'תשעה' קרוי באמת בשם 'עשרה'. אבל דבר זה פשוט, שאילו היה נוקב הכתוב במספר כגון 'שלשים ותשע', בוודאי לא היה מקום לומר שמספר 'שלשים ושמונה' אף הוא מן השם, שהמספר היחידני (שאינו עשרוני) אינו מספח אליו שום מספר המצוי בקרבתו, באופן שיהיה נקרא בשמו.

הרי שמספר העשרה [או המורכב מעשרות שלמים] הוא המספר היחיד שיש לו שלש פנים, א. המתכונת הפשוטה, שבה המספר 'עשרה' עומד על תבניתו כמו שהוא, ללא הדחקה או הרווחה. ב. המתכונת הדחוקה, שבה המספר 'עשרה' מוצג בתבנית מצומצמת. ג. המתכונת המרווחת, שבה מופיע המספר 'עשרה' בתבנית עשירה וגדושה.

ואכן כל אחת מן הפנים הללו הנכללות תחת גדר מספר העשרה, נמצא רק במקומות שבהם הענין המרכזי דורש מספר 'עשרה', וזהו המספר הנרצה באמת מתוך ענין השלמות שבו, אלא שמספר 'שלם' יש לו תכונה בלעדית, שלעיתים הוא פושט צורה ולובש צורה בכל מקום לפי עניינו, ועם זאת עדיין נשאר אותו מספר שלם ביסודו. יש אשר לצורך הענין, מספר העשרה 'פושט צורה' ומוצג במתכונתו הדחוקה, כדרך שנתבאר בענין ארבעים מלקות שיש בו כוונה לצמצם מעונשו של הלוקה. ומנגד, יש אשר מפאת הענין, מספר העשרה 'לובש צורה' ומוצג במתכונתו המרווחת, כשישנה כוונה מיוחדת להעשיר את תבניתו של המספר, והריהו מופיע, לפי ספירה מדוקדקת, כאחד-עשר.

ובוא וראה כמה נפלאים הם הדברים, כי יסוד זה מפורש להדיא בגמרא (בכורות ס'): - תנו רבנן, מנין שאם קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי, ולאחד-עשר עשירי, ששלשתן מקודשין - תלמוד לומר (ויקרא כז) 'וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קודש'. יכול שאני מרבה אף שמיני ושנים-עשר, אמרת הואיל והוא קדוש וטעונו מתקדשת, מה הוא אינו מקודש אלא בסמוך (רש"י: שאין לך סמוך בו יותר מגופו) אף טעונו אינה מתקדשת אלא בסמוך (רש"י: אינו מקודש אלא כ"כ טעה באותו סמוך למעשר גמור, כגון תשיעי ואחד-עשר שהן סמוכין לו זה מלפניו וזה מלאחריו).

וכך כתב הרמב"ם (הלכות בכורות פ"ח הלכה א) המכניס צאן לדיר והתחילו לצאת אחת אחת, והוא מונה כמו שביארנו, וטעה במניין וקרא לשמיני או לשלמטה ממנו עשירי, או שקרא לשנים-עשר או שלמעלה ממנו עשירי - לא נתקדשו. אבל אם קרא לתשיעי או לאחד-עשר עשירי - נתקדשו, ודבר זה הלכה מפי הקבלה נשמע שהטעות מתקדשות למעשר שלמעלה ממנו ושלמטה ממנו, אבל לא שלפניהם ושלאחריהם.

הרי מבואר בזה, שהמספרים תשעה ואחד-עשר הסמוכים לעשרה, אינם נחשבים כמספרים 'שלפניו ושלאחריו', אלא שני המספרים הללו נכללים יחדיו בשם מספר ה'עשרה' שבתווך, ולכן בעוד שאם קרא לשמיני או לשנים-עשר 'עשירי' לא עשה ולא כלום, משום שקריאתו שגויה מיסודה מאחר שהוא אינו יכול להיחשב כעשירי כלל, הרי אם קרא לתשיעי ולאחד-עשר 'עשירי' אין זו כקריאת טעות, אלא כקריאה בלתי מדויקת, שהתשיעי והאחד-עשר שפיר נכללים בדוחק בשם 'עשירי', וכיון שאמרה תורה 'העשירי יהיה קודש', ריבתה תורה אף את 'העשירי הבלתי מדויק' - דהיינו התשעה והאחד-עשר - שיתקדשו בקריאת השם²³.

הנה כי כן, לפי גדר זה יש לנו לפרש, שבכל מקום שנקבע בו מספר האחד-עשר, הכוונה היא לענין השלימות - שהוא גדרו הכללי של המספר עשרה על כל צורותיו. אלא שבמקומות

נב. ובירושלמי (נזיר פ"ה ה"ב) נחלקו אמוראים אם דין זה נאמר רק בטעות או אפילו באם שינה את המספר במתכוון, דאיכא למ"ד שאף אם ידע שהוא תשיעי וקראו עשירי - קדוש.

מיוחדים אלו לובש המספר צורה של אחד-עשר, שמשמעותו 'עשרה מרווח' - תבנית עשירה של עשרה¹¹.

כן יש לפרש את אשר מצינו במדרש (תנחומא משפטים יט) אמר רבי יהושע בן לוי, מהו יפול מצדך אלף ורבבה - הקב"ה מוסר לכל אחד ואחד מישראל רבוא ואלף מלאכים שיהיו משמרין אותו ועושין לו דרך. וכפי הדרך שנסללה לעיל, אף מספר 'אלף ורבבה' - הנספר ביחידות מידה של אלפים - גדרו אחד-עשר. ולפי זה עניינו הוא שמוסרים לכל אחד מישראל 'עשרת' אלפים מלאכים לשמרו, כעין משמעות 'עדה שלמה' של אלפי מלאכים. אכן בענין מבורך זה, לרוב חשיבותו ומשמעות השמירה היתירה המשתקפת מתוכו, מוצג כאן המספר עשרה במתכונתו המרווחת, בתבנית עשירה של אחד-עשר במנין.

שמונה

מספר השמונה הוא 'עשרה מחוסר'.

לא הרי החסרת אחד כהחסרת שנים. מספר התשעה, כאמור, הוא עשרה בדוחק, משום שחיסור אחד בודד מסך המספר עשרה, אינו נחשב לחסרון במספר אלא לצמצומו, לא למיעוט במידתו, אלא לצמצום תבניתו של המספר עשרה, והצגתו במתכונת דחוקה. אולם השמונה, לעומת זאת, הוא כבר חסר שנים, והתרחקות שתי מנות מן המספר השלם, כבר אינו בגדר דוחק וצמצום אלא חיסור ממשי ומורגש במידה ובמנין, שאי אפשר להתעלם מקיומו.

את המספר הזה נמצא, כאשר ישנה כוונה לעניינו של עשרה, אם כי לצד כוונה זו ישנה גם מטרה לחיסור. באופנים כגון אלו, אין די בהחסרת סך העשרה לכדי תשעה, שכן התשעה אינו נחשב לעשרה חסר, אלא מהוה אחת מן הצורות של המספר עשרה. אי לכך, על מנת להחסיר את העשרה חיסור ממשי, ולהשיג את הגדר המדויק של 'עשרה מחוסר', יש לגרוע ממנו שנים, עד למידת שמונה, שהוא המספר הראשון למטה מעשרה שכבר אינו נחשב כנספח לעשרה, ובכך יתקבל אמנם מספר הקרוב לעשרה, אך כזה שכבר אינו בתורת 'מנין הסוכם את העשרה'. וכבר הבאנו לעיל מה ששנינו לענין מעשר, שהתשעה עדיין נקרא עליו שם עשרה, אבל השמונה הוא 'מספר שלפניו' (כלשון הרמב"ם), דהיינו מספר אחר, שכבר יצא מכלל עשרה לחלוטין.

הנה איתא בגמרא (מועד קטן טז): 'אלה שמות הגברים אשר לדוד יושב בשבת תחכמוני ראש השלישי הוא עדינו העצני על שמונה מאות חלל בפעם אחת' (שמואל ב כג) - שהיה

גג. כתב באבן עזרא (במדבר ז, עב) - ביום עשתי עשר יום - כבר בארתי בספר מאזנים, למה השתנה זה המספר, וטעם 'עשתי', כמו 'עשתונותיו' - מה שיוולידו מחשבותיו. וכאילו העשר הולידו, והוא סוד גדול. ועיין במאמר הנפלא 'תעלומה ופתרונה' מאת חדב"נ הגאון רבי מאיר מינצברג שליט"א (עלון תורה ודעת גליון 137) מה שנתבאר בגדרו ובמשמעו של שם 'עשתי עשר' בהוראת מספר י"א, ובהבדל שבינו לבין שם 'אחד עשר' בכל מקום בכתבי הקודש, לפי פשוטם של דברים, על יסוד הדברים שנתבארו בזה.

זורק חץ ומפיל שמונה מאות חלל בפעם אחת והיה מתאנח על מאתים, דכתיב (דברים לב) 'איכה ירדוף אחד אלף'. יצתה בת קול ואמרה (מלכים א' טו) 'רק בדבר אוריה החתי'.

וביתר הרחבה מובאים הדברים במדרש (אליהו רבה פרשה ג) על שמונה מאות חלל בפעם אחת, חסר אתה מאתים, אמר לפניו רבונו של עולם מפני מה חסר אני מאתים, אמר לו, דוד בני לא כך כתבתי בתורתך אף על פי שאין בכם דברי תורה אלא דרך ארץ ומקרא בלבד ורדפו מכם חמשה מאה וגו' (ויקרא כו, ח), אבל אם תעשון את התורה ותעדיפון את התורה איש אחד מכם ירדוף אלף, אבל אתה עשית רצוני, ולא עשית כל רצוני, רק בדבר אוריה החתי - לפיכך חסר מאתים.

ולאור האמור יהיה ביאור הדבר, שמלכות דוד ראויה היתה ביסודה לדרגת גבורה מושלמת בעוצמתה, עד שיפיל אלף חללים בבת אחת, כאותו המספר שבו הגדירה תורה את שיעור הניצחון המלא ותבוסתם המוחצת של האויבים. והאלף בענין זה הוא בתורת עשרה [שכך מוכח מכאן על כל פנים, שחללי חרב במלחמה נמדדים ביחידות מידה של מאות], המסמל כאמור ענין של שלימות ומילוי. אולם בעוד שלא נתכנה מלכות בית דוד בתכלית שלמותה, ועדיין יש בה פגם וחסרון כגון הא דאיתא, לכן המספר 'מחוסר', לפי שעדיין אין הגבורה העצומה ראויה לה במלואה, אלא 'ירדוף אחד אלף' - מחוסר. מספר האלף יתמלא אפוא רק בימות המשיח שאז יצמיח ה' את קרן דוד משיחו, ומלכות בית דוד תיכון בתכלית השלמות.

אילו היה דוד בשעתו מפיל 'תשע מאות' חללים בחרב אחד, לא היה זה נחשב לאלף מחוסר, אלא לאחת מן הצורות המסוימות של האלף, כאשר נתבאר במספר העשרה שגרעון האחד אינו חשוב כחסרון, אולם כאן הרי ישנו ענין מכוון להחסיר, להורות על היות הזמן הזה בלתי שלם בתכלית, ואשר לכן גם הגבורה שבה מחוסרת בעוצמתה ותוקפה לעומת גבורת מלכות בית דוד כאשר תהיה במלואה בימות המשיח.

כיוצא בזה מצינו במספר נימי הכינור של הלויים בבית המקדש (ערכין יג:) - כינור של מקדש - של שבעת נימין היה, שנאמר (תהלים טז) שובע שמחות את פניך, אל תיקרי שובע אלא שבע. ושל ימות המשיח - שמונה, שנאמר (תהלים יב) למנצח על השמינית, על נימא שמינית. של עולם הבא - עשרה, שנאמר (תהלים צב) עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכינור, ואומר (תהלים לג) הודו לה' בכינור בנבל עשור זמרו לו שירו לו שיר חדש.

נימי הכינור, דהיינו סולם צלילי הנגינה, מונה כידוע שבע מעלות. אך לעתיד לבוא, בעולם הנצח שאין ההגבלה והמיעוט שולט בו, יהיו גם נימי הכינור מונים עשרה - מספר שלם ומלא, וזהו השיר החדש המופלא והמושלם שאין העולם הזה - בעל שבעת הנימין - מסוגל להכיל ולהשיג. אולם בימות המשיח הסמוכים לעולם הבא - שאינם עומדים אלא בדרגת 'מעין עולם הבא' מאחר שכבר מתנוצץ בהם האור הגנוז שלעתיד לבוא - עדיין

לא יהיו נימי הכינור מונים את כל עשרת המעלות הללו, אלא יחסר ממנו קיממא, ויעמוד על שמונה נימין - עשרה מחוסר. שמשמעותו שלימות, אך בלתי שלם בתכלית.

שנים-עשר

במקביל למספר השמונה שהוא 'עשרה מחוסר', מספר השנים-עשר הוא 'עשרה בתוספת'. לא הרי האחד-עשר שהוא תבנית של עשרה מרווח, כהרי השנים-עשר, שבתוספת שתי המנות כבר יצא מכלל גדרו של העשרה ואינו נספח לו. אלא משמעותו עשרה בצירוף תוספת.

גם את מספר השנים-עשר נמצא, כאשר ישנה כוונה לעניינו של עשרה, אם כי לצד כוונה זו ישנה מטרה נוספת - להוסיף עליו יותר. באופנים כגון אלו, אין די בהרחבת סך העשרה לכדי אחד-עשר, המהווה אחת מן הצורות המוחלטות של המספר עשרה. אלא הכוונה היא להוסיף על העשרה תוספת ממשית, וזה הגדר אינו מושג עד שיתוספו עליו שנים, שהשנים-עשר הוא המספר הראשון למעלה מעשרה שכבר אינו נחשב כנספח לעשרה אלא מספר שלמעלה ממנו. וכבר הבאנו לעיל מה ששנינו לענין מעשר, שהשנים-עשר הוא 'מספר שלאחריו', שיצא מכלל עשרה לחלוטין.

ויש להדגיש כי ענין הרכות שתי ספרות מן המספר השלם, הן לתוספת והן לחיסור, לעולם אינו עולה על שנים. כלומר, גם כאשר התוספת נדרשת על מספר הבסיסי הוא עשרים או שלושים, אין סיבה להעלותו לכדי עשרים וארבעה או שלושים וששה, שהרי לפי האמור הכוונה היא רק להוסיף עליו או להחסיר ממנו מספר כלשהו שיהיה ממשי בהגדרת המספר [ורק משום שהוספת או החסרת אחד אינו משנה את הגדרת המספר, בהכרח להרחיק ממנו שנים]. אי לכך, מידת התוספת והגרעון נותרת על מתכונתה בכל מספר עשרוני, וגם אם המספר הוא עשרים או שלושים, די בתוספת שנים על המספר השלם (עשרים ושנים, שלושים ושנים, וכד') - על מנת שיחשב כמספר זה בתוספת, ולאידך גיסא די בגרעון שנים מן המספר השלם (שמונה עשר, עשרים ושמונה, וכד') - על מנת שיחשב כמחוסר.

והנה מצאנו שנחלקו חכמים במדרש הכתוב (תהילים סח, יח) - רכב אלוקים רבותיים אלפי שנאן. כי הנה בגמרא איתא (עבודה זרה ג:) רוב על כרוב קל שלו, ושט בשמונה עשר אלף עולמות, שנאמר 'רכב אלוקים רבותיים אלפי שנאן' - אל תקרי שנאן אלא שאינן. כלומר, 'רבותיים' - הם עשרים אלף (שתי רבבות), ו'אלפי' - הם שני אלפים (מיעוט רבים שנים). ומאחר שהכתוב נדרש 'רבותיים, אלפי שאינן' - הרי זה עשרים אלף חסר אלפיים.

מאידך מצינו במדרש (תנחומא צו טז) אמר רב אבדימי דמן חיפה, אני שניתי במשנתי כיון שנגלה הקב"ה על הר סיני ליתן את התורה, ירדו עמו עשרים ושנים אלף מרכבות, אמר רבי ברכיה הכהן, שצפה הקב"ה שאין עומדין [באמונתן] אלא שבטו של לוי, לפיכך ירד כנגד מחנה הלויים. וכמאמרם ז"ל (ספרי במדבר פד) - ובנחה יאמר שובה ה' רבבות

אלפי ישראל, מגיד הכתוב שאין שכינה שורה למעלה אלא באלפים ורבבות, שנאמר רכב אלוקים רבותיים אלפי שנאן, וכשם שאין שכינה שורה למעלה אלא באלפים ורבבות, כך אין שכינה שורה למטה אלא באלפים ורבבות.

ולענינו, דבר זה מוסכם על הכל שהמספר העיקרי - הגלוי לפי פשוטו של מקרא - הוא ריבתיים, דהיינו עשרים אלף, אלא שנחלקו המדרשות אם ניתוספו עליהם אלפיים או חסרו מהם אלפיים. ואמנם טעמי הדברים עליונים מהשגתנו ומופלאים מאשר נדרוש בהם, אך גדר הדברים מבואר בזה, שלדברי האומר עשרים ושנים אלף, כוונת הדברים היא שבא לידי ביטוי בכאן גודל הכבוד וחשיבות מעמד הר סיני ונתינת התורה, שמנתה פמליא של מעלה מספר עשרים אלף בתוספת. ולדברי האומר שמונה עשר אלף עולמות, כוונת הדברים היא שכל עוד לא באה מלכות ה' לתיקונה השלם, אין העולמות העליונים מונים עשרים אלף כראוי להם, אלא עשרים אלף בחיסור.



מלבד גדר 'העשרה בתוספת' שביארנו עתה במספר שנים-עשר, יש לו למספר זה גם הגדרה שונה, בעלת משמעות אחרת. שכן השנים-עשר, מופיע לעיתים גם בתור 'מספר שלם' בדומה לעשרה.

מספר השנים-עשר - אובכינויו הנפוץ 'תריסר' - ידוע בחוקי החשבון וכללי המסחר, כמספר שלם. בזכות סגולתו המיוחדת והבלעדית, שהוא מתחלק ללא שברים בשלש חלוקות: למחצה, לשליש, ולרביע. [מסיבה זו יש הטוענים, שאלמלא נקבע בעולם שמספר העגול הוא עשרה, היה ראוי להעמידו על שנים-עשר, שהוא יותר מתאים לכך מאשר העשרה, שאינו מתחלק אלא למחצה ולחמישית].

ואכן, לעומת מה שנתבאר לעיל שהשנים-עשר מופיע כמספר המרכיב עשרה ועוד שנים, הרי שלעיתים מופיע השנים-עשר כמספר בעל הגדרה עצמית. שכן מצאנוהו בתורה ובדברי חז"ל גם בכפולות: עשרים וארבעה, שלושים ושש, ארבעים ושמונה. כגון: שיעור חלה ליחיד באחד מעשרים וארבעה, ולנחתום אחד מארבעים ושמונה (חלה פ"ב מ"ז)⁷¹, הפרוכת שבמקדש נארגת משבעים ושנים נימים, וכל נימא מורכבת מעשרים וארבעה חוטים (שקלים פ"ח מ"ב)⁷², עשרים וארבעה ברכות בתפילה שבתענית ציבור (תענית פ"ב מ"ב), שלשים ושש שערות בנגעים (נגעים פ"ו מ"א), מ"ח ערי הלוויים (במדבר לה, ז). וכהנה רבות.

נד. שיעור זה הוא ממידת חכמים, לפי שמן התורה די בכלשהו.

נה. גדר שבעים ושנים הנימים, יתכן אמנם שהוא מצד גדרו הראשון של השנים-עשר, 'שבעים בתוספת', כלומר הוספת שנים על המספר העשרוני. אך מתוך שכל נימא הורכבה מעשרים וארבעה חוטים, שמספר זה הוא בוודאי מצד גדר שנים-עשר כפול שנים, המבוסס על גדרו השני של השנים-עשר כמספר עצמי, נראה יותר שגם מספר השבעים ושנים משמעותו שש פעמים שנים-עשר.

וכבר עמדנו על כך, שמצד הגדרת השנים-עשר כעשרה ועוד שנים, אין טעם להכפיל את המספר כשהעשרות נכפלות, ולכן אף כשמדובר בעשרים, אין התוספת מוכפלת לארבעה כך שיהא המספר הכולל עשרים וארבעה, אלא עומד על שנים בלבד (כדוגמת רבותיים אלפי שנאן שהובא לעיל, כמספר עשרים ושנים), שלעולם די בתוספת שנים בכדי להשיג את מטרת התוספת על מספר היסוד, ויהא המספר גדול כאשר יהא. הרי שאם בכל זאת מצאנו מספרים כגון עשרים וארבעה, שלושים וששה וכדומה, המורכבים מכפולות של שנים-עשר שנים-עשר, על כרחנו שהשנים-עשר המופיע במקומות הללו, אינו מוצג בגדרו המורכב, אלא בגדרו העצמי, שהוא 'מספר שלם' כשלעצמו.

דוגמא ברורה להופעת השנים-עשר בצורתו הפשוטה לעומת צורתו הכפולה במספר עשרים וארבעה - היא זו שמצינו בגמרא (שבת לג:) מעיקרא כי הוה מקשי רבי שמעון בן יוחי קושיא, הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לסוף כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא, הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחי עשרין וארבעה פירוקי.

הנה כי כן, שני מספרים הם, עשרה ושנים-עשר, הנושאים כל אחד לחודו את ההגדרה 'מספר שלם'. אולם בעוד שהעשרה אין לו הגדרה אחרת אלא לעולם הוא מספר שלם, הרי שהשנים-עשר מחולק לשני גדריו, ובכל מקום שנמצאהו, תעמודנה לפנינו שתי האפשרויות הללו, יש והוא נקבע בשל הגדרתו כמספר שלם לעצמו, ויש אשר הוא נקבע מתוך משמעות של מספר שלם (עשרה) בתוספת.

ועל כל פנים, כאשר השנים-עשר מופיע בכפולות, עשרים וארבעה, שלשים וששה, ארבעים ושמונה וכן הלאה - הרי שהכוונה הברורה בהחלט היא אך למשמעותו השניה, כמספר שלם לעצמו. שכן אילו היתה הכוונה להכפיל את משמעותו הראשונה, כעשרה ועוד שנים, היה מספר העשרה היסודי נכפל, והשנים שבאו כתוספת נותרים כמידתם הראשונה. רק כאשר מספר השנים-עשר מופיע כמספר בעל הגדרה עצמית, אז נתפסת ההכפלה בכולו, וכדרך שהמספרים העשרוניים מורכבים מכפולות של עשרה עשרה, כך גם מספרים אלו הינם 'תריסריים', כלומר מספרים המורכבים מכפולות של שנים-עשר שנים-עשר.

מספר השנים-עשר בגדרו זה, נמצא במקומות שהתכלית הנרצה בהם הוא 'שלימות', כמשפט העשרה. אלא שלשם עניינם נבחר המספר השלם הגדול יותר, לא מספר העשרה שהוא הידוע והנהוג בעולם, אלא המספר השלם הגדול ממנו [ששלמותו בנויה על הַרְפָּבוֹ וסגולת התחלקותו השלמה] הלא הוא ה'תריסר'.

אפס כי אין משפט השנים-עשר כמשפט העשרה, ענין סיפוח המספרים הקרובים שמצאנו בעשרה - אשר התשעה נחשב לעשרה בתבנית דחוקה והאחד-עשר נחשב לעשרה בתבנית מרווחת, לאור אשר ביארנו שהמספר השלם גורם לקרוביו להיות נטפלים ונספחים לו להיכלל בגדר אחד - הנה דבר זה הוא סגולתו הבלעדית של המספר

העשרוני, בהיותו מספר שלם מבחינת סולם הספרות (מספר עגול), אבל השנים-עשר שבנין שלמותו מושתת על יסוד ההרכב בלבד, אך לא בסולם הספרות - אינו מספח אליו מאומה, לא את אשר לפניו ולא את אשר לאחריו.



בכאן תמו ונשלמו גדרי המספרים, אחר שכבר הוגדר העשרה כמספר שלם, בהיותו סוף מעלות המספר, ועליו נתבסס גדר השנים-עשר כשלימות סוף המספר בתוספת כלשהו, ואף השנים-עשר כבר הוגדר כמספר שלם מצד עצמו, בהופעתו כ'תריסר', הרי שמתוך כל המספרים קיים ונכון מספר מיוחד לכל מטרה וכוונה, ומעתה אין שום הגדרה אפשרית שלא ימצא לה מספר מסויים שיהלום את עניינה.

שלשה-עשר

מספר השלשה-עשר הוא אפוא - למעלה מן המנין, למעלה מכל גדרי המספרים, כעין מספר בלתי נתפס.

את מספר השלשה-עשר נמצא, אם כן, רק כאשר ישנה כוונה לריבוי מופלג, מחוץ לעולם המספרים, כלומר מעל ומעבר לכל מידה מוגדרת.

כן מצאנו במעשה הידוע המסופר בגמרא, על 'יוסף מוקיר שבת' שזכה במרגלית, שכל רכושו של שכנו הנכרי העשיר היה גלום בה, ושם איתא (שבת קיט.) - זבניה בתליסר עיליתא דדינרי דדהבא, פגע ביה ההוא סבא אמר מאן דיזיף שבתא פרעיה שבתא. ופירש רש"י תליסר עיליתי דדינרי - עליות מלאות דינרי זהב, וגוזמא בעלמא הוא, כלומר הון עתק מאד, כך פירש רבינו הלוי. וכן בכל מקום, כגון תליסר גמלי ספיקי טריפתא (חולין צה:), וכן תליסר טבחי דלעיל (שבת שם). וכן פירשו התוס' גבי הא דאמרו (ברכות כ.) אנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא, וכתבו ותליסר לאו דוקא אלא לשון הרגיל בגמרא, כמו (חולין מד:) תליסר זווי פשיטי.

הרי שבכל מקום שנאמר בו שלשה-עשר בדרך הפלגה, הרי זה גוזמא ואין הכוונה תמיד דווקא למספר המסוים הזה. אמנם אף כאשר הכוונה היא באמת למספר זה בדקדוק, גדר הדבר הוא בכל גוונא כמו שביארנו, להדגיש את ההפלגה הגדולה על ידי מספר זה, המשמש כביטוי לענין ריבוי בלתי משוער, מעל ומעבר למספר וגדר.

כיוצא בזה מצינו (ביצה כג.) גבי הא דתנן פרתו של רבי אליעזר היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה - למימרא דרבי אלעזר בן עזריה חדא פרה הויה ליה, והאמר רב ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב, תליסר אלפי עגלי הוה מעשר רבי אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ושתא. גם שאלה זו נראה שנשאלה על דרך הפלגה מתוך פליאה רבה, וכי פרה אחת היתה לו, והרי עשיר מופלג היה, שאפילו המעשר שהפריש מעדרו, הסתכם במספר מופלג של שלש עשרה אלפי עגלים בכל שנה ושנה.

ובנדרים (דף כה.), גבי הא דתנן נדרי הבאי... אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד. ופריך ולא, והא ההוא חויא דהוה בשני שבור מלכא, רמו ליה תליסר אורוותא דתיבנא ובלע יתהון. כלומר כה מופלג ועצום היה עוביו של אותו נחש, עד שהעמידו לפניו שלש עשרה אורוות מלאות תבן, ובלע אותן.

משמעות זו מצינו גם בענין שלש-עשרה נהרות האפרסמון, המורה על השכר המופלג והבלתי משוער, הצפון לצדיקים לעתיד לבוא. וזהו גם עומק משמעותם של שלש-עשרה מידות הרחמים - מידה בלתי נתפסת של חסד ורחמים, מעל ומעבר לכל שיעור ומספר, שהרי עליהם אמר הקב"ה 'אני אעביר כל טובי על פניך'. ואשר מתוך מידה טובה מרובה זו, שאין לה שיעור למעלה, אמרו (ראש השנה יז:) ברית כרותה לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם.



ככלל, את מספר השלשה-עשר נמצא פעמים רבות כרוך עם מספר שנים-עשר, יען כי קרובים הם בעניינם, שהשנים-עשר הוא סופו המוחלט של המספר, והשלשה-עשר הוא מעבר לסף המספר. הרי ששני המספרים עומדים על גבול גדרי המספר - זה מתוכו וזה מברו.

בין הדוגמאות מצינו: גדר גדלות להתחייב בתורה ומצוות, שהנערה בת שנים-עשרה למצוות, לעומת הנער בן שלש-עשרה, שבטי ישראל הם שנים-עשר במספר, אך נמנים לפעמים כשלשה-עשר, בהתפלגות אפרים ומנשה לשני שבטים, חדשי השנה הם שנים-עשר בשנה פשוטה, ושלשה-עשר בשנה מעוברת. ועוד כהנה. ענין זה מיוסד כאמור על היות שני המספרים הללו קרובים זה לזה, בעומדם על סף גבול המספר, זה בתחומו וזה מחוצה לו, אשר על כן משמשים הרבה זה לצד זה.

כן מצינו בהלויית המת, שעליה אמרו (כתובות יז.) מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת... במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין. וכמה כל צרכו, אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב - תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי, ואמרי לה - תליסר אלפי גברי ומינייהו שיתא אלפי שיפורי.

כי הנה כשנפטר אדם מן העולם, יש לדאוג שיתלוו עמו בהוצאתו לקבורה קהל רב מאד בעל אלפי אנשים, על מנת לחלוק לו כבוד אחרון. ועד שלא הגיעו לו מלווים כדי צרכו, אף מבטלים תלמוד תורה לשם כך. אלא שנחלקו כמה הוא כדי צרכו, יש אומרים שבשנים-עשר אלף איש דיו, לפי שזהו המספר הגדול ביותר של אלפי אנשים, והרי הוא הגבול האחרון שאין למעלה הימנו, ויש אומרים שבכך לא די, אלא צורך כבוד המת הוא יותר מהמשוער בגדרי המספרים, ועד שלא יחצה מספר האנשים את גבולות המספר - ויהיו מונים לכל הפחות שלשה-עשר אלף איש - לא יצאנו ידי חובתנו כלפיו.

[וענין ההפלגה שבכך מוכח להדיא מהמשך דברי הגמרא, ששם נאמרו עוד שיעורים כמה הוא 'כל צרכו' עולא אמר כגון דחייצי גברי מאבולא ועד סיכרא (משער אותה העיר - עד מקום הקבר). רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר, נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא (נטילתה של תורה ממנו כנתינתה בסיני, נטילתה היינו כשמת ותלמודו בטל). והני מילי למאן דקרי ותני (לעצמו), אבל למאן דמתני (לתלמידים) לית ליה שיעורא].

כיוצא בזה מצינו במועד קטן (דף כד.) אמרו ליה לשמואל נח נפשיה דרב, קרע עליה 'תריסר' מני, אמר אזל גברא דהוה מסתפינא מיניה. אמרו ליה לרבי יוחנן נח נפשיה דרבי חנינא, קרע עליה 'תליסר' אצטלי מילתא (בגדי משי), אמר אזל גברא דהוה מסתפינא מיניה.

מחצית

לעומת השלשה-עשר, שהוא מספר העומד מחוץ לתחום גדרי המספרים, עומדת 'המחצית' מעבר לקצהו השני של התחום - לפני תחילת המספר. מידת המחצית היא פחות מכשיעור ואינה מן המנין, ולכן את המחצית נמצא רק כאשר אין צורך בשום מספר, ואף לא בדבר חשוב ושלם, אלא מעט מן המעט, שיהיה בו אך מידה מזערית, כעין 'משהו'.

הדוגמא האחת בתורה שבה נקבעה המחצית בתורת שיעור, הינה תרומת מחצית השקל. ואכן מצינו בדברי חז"ל שכוונת שיעור זה היתה למידה הקטנה ביותר. כך הוא במדרש אגדה (ויקרא כה אות ו) - כשנותן הקב"ה לישראל נותן דבר בלי קיצבה, וכששואל מהם אינו שואל כי אם מעט מן המעט, הלא תראה כאשר נתן להם במצרים דבר שאין לו קיצבה, נתן להם ממון ובגדים ותכשיטים וזהב לרוב וצאן ובקר, וכששאל מהם, לא שאל כי אם מחצית השקל.

ומצינו עוד במדרש, שהתועלת בכך שפחתה מידת השקלים לכדי מעט מן המעט, היא כדי שלא יכבידו המיסים על ישראל, ולא יתקשו בהם המרבה והממעט. וכך איתא (תנחומא כי תשא א) - אמר שלמה 'דרך עצל כמשוכת חדק ואורח ישרים סלולה' (משלי טו). בעשו הרשע הכתוב מדבר, כשם שמשוכה של קוצים מתהדקת בבגדיו של אדם, אתה מפשר אותה מכאן ומתהדקת ממקום אחר, כך מלכות עשו גובה את הארנון (מיסים וארנונות) מישראל, עד שלא תגבה, הרי הגולגולת (מס גולגולת) באה, ועד שהיא נגבית, באין לעסק טרופין. אבל הקב"ה אינו כן אלא 'ואורח ישרים סלולה' - כבושה לפני ישראל, משמיעין באחד באדר, ונגבית בראשון של ניסן (כלומר נותנים להם זמן כדי צרכם משעת ההודעה עד הגביה¹⁰). וכמה היו גובין - מחצית השקל, וכמה הוא - חצי הסלע (סכום קטן שאין אדם

נו. מפורש שם במדרש לעיל מיניה 'ולמה מתחילין באדר ותורמין בניסן - שלא לדחוק על ישראל. והיו מזהירין את ישראל מראש חודש'.

מתקשה בנתינתו), ולא היתה נגבית אלא לכפרת ישראל (כלומר על כל אלה ההנחות, סוף סוף לא נגבו אלו אלא לצרכם ולמענם).



כל יתר המידות הקטנות מן המחצית, אינן נחשבות, ולכן לא נקבעו לשום דבר וענין. שכן מידות אלו - כגון השלישית¹², הרביעית, החמישית, השישית והעשירית - אינן מיוחסות לעצמן אלא ביחס לדבר השלם שממנו הם מופרשים. כי אף כשקבעה תורה מתן 'מעשרות', אין משמעו שהעשירית הינו מספר בפני עצמו, אלא זהו גודל החלק מן הדבר השלם שאותו חייב האדם להפריש ללוי ולעני. ועל דרך זו קבעו גם חכמים בתרומה, אשר מן התורה דיה בכלשהו, ונתנו בה שיעור של אחד מארבעים לעין טובה, אחד מחמישים לבינונית, ואחד מששים לעין רעה. אך בכל אופן אין לאלו המידות מעמד עצמי מצד המספר, אלא כחלק הניטל מתוך הכמות הכוללת.

אמנם יש אשר מצינו חלקים כגון אלו גם כעומדים לעצמם, כגון רביעית ההין כמידה בסיסית של משקה, או עשרון (עשירית האיפה) סולת למנחה וכדומה. ברם, היחס הניתן למידות אלו הוא בשל היותן נחשבות כיחידות מידה שלמות, שהרביעית, על אף שמקור שמה הוא על שם ההין, מכל מקום היא קבועה כמידה שלמה כשלעצמה, ומשמעותה המספרית היא 'רביעית אחת', ולא כאחד מארבעה ממידת ההין. כיוצא בה מידת העשרון, שאינה נקבעת מתוך משמעות של עשירית מן האיפה, הגם שמכאן שמה, אלא כיחידת מידה בפני עצמה שמשמעותה 'עשרון אחד'. ובמקום אחר מצינו אף שם מיוחד לשיעור העשרון 'והעומר עשירית האיפה הוא'. אמנם דבר זה ברור ומוכח גם בכתובים הנוקבים שיעור זה בלשון 'עשרון', שהרי במקום שיש צורך בשני עשרונים, לא נקט הכתוב 'חמישית האיפה', אלא 'שני עשרונים', לפי שהעשרון הוא לבדו יחידת המידה הקבועה, ובגדרה אין לה ולמידת האיפה ולא כלום.



אחר שנתבאר כי מספר השלשה-עשר הוא מספר מופלג, מעל ומעבר לכל מידה, לפיכך אף כאשר ישנה כוונה מיוחדת להרבות במידה מופלגת, הרי שבכל אופן, שלשה-עשר הוא הגבול, לפי שיותר ממספר זה כבר אין לו טעם, שאין מקום למופלג מן המופלג.

וכך מצינו בתענית (דף יד:) בשני דרכי יהודה נשיאה הוה צערא, גזר תלת עשרה תעניות ולא איעני, סבר למיגזר טפי, אמר ליה רבי אמי הרי אמרו אין מטריחין את הצבור יותר מדאי... דתניא אין גוזרין יותר משלש עשרה תעניות על הצבור לפי שאין מטריחין את

12. ומה שנאמר בנחמיה (אז,י) 'והעמדנו עלינו מצוות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלוקיננו' - שיעור זה הוא מחצית השקל שאמרה תורה, אלא שבאותה תקופה הוסיפו על המידות, כך שמחצית של תורה היתה שלישית השקל במידותיהם. (עיי' ריטב"א בבא בתרא ט. שכן פירש בדברי הירושלמי).

הצבור יותר מדאי. כלומר, אף כשראו חכמים לגזור תעניות מרובות עד מאד, מכל מקום אין מוסיפים לגזור יותר משלש-עשרה תעניות, שכן לאחר שהתענה הציבור כמספר מופלג זה, הרי זה כמי שהתענו כבר 'מעל ומעבר', וכבר מיצו את הדרך הזו ככל האפשר, ומכאן ואילך - כל תענית נוספת - נחשבת לטירחא דציבורא^{נח}.

אכן כך, מאחר שאין מופלג חל על המופלג, הרי שבמספר שלשה-עשר כלו כל הקיצין, ומעתה כל המספרים מכאן ואילך שאין להם מידה וקצבה - שוב אין בכל אחד מהם רעיון מיוחד, ואין להם גדר עצמי.

המספרים העולים למעלה מן השלשה-עשר אינם אלא 'כפלויות', מספרים המורכבים משנים או שלשה מספרים זהים מכלל בעלי ההגדרה. וכשם שפשוט וברור שמספר העשרים משמעותו 'עשרה פעמיים', כפי ששמו 'עשרים' מעיד עליו, וכן 'מאתיים', 'אלפיים' ו'ריבתיים'. וכדרך שכבר נתבאר במספר עשרים וארבעה, שלושים וששה, ארבעים ושמונה, שהם כפלויות ה'תריסר'. הנה כי כן, גם כשנמצא מספר כגון ארבעה-עשר, אין הכוונה לגדר מיוחד הטמון בארבעה-עשר, אלא משמעותו 'שבעה' ועוד 'שבעה'. וכן הלאה.

דוגמא בולטת לכך בתורה, הם מספר ימי טומאת לידה, בראש פרשת תזריע (ויקרא יב, ב-ה) אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה 'שבעת ימים'... ואם נקבה תלד וטמאה 'שבועיים' כנדתה. אכן כך, לעומת שבעת הימים שבלידת הזכר, הרי שבלידת הנקבה - כפולה תקופת הטומאה לכדי ארבעה עשר יום, שהם בעצם 'שבועיים', קרי - שבעה פי שנים.

דוגמא נוספת אנו מוצאים במוספי חג הסוכות, כי בעוד שכל מוספי המועדים כוללים שבעה כבשים - הרי שבמוספי חג הסוכות קרבים ארבעה-עשר כבשים. ואם כי עדיין יש לדון מה טעם הדבר, מכל מקום גדר הדברים נראה ברור, ששיעור הכבשים בחג הסוכות הינו כפול משאר מועדים, והריהו צירוף של שתי פעמים שבעה.

סימן וזכר לדבר אנו מוצאים גם בכתוב (מלכים א. ח, סה) 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלקינו שבעת ימים ושבעת ימים - ארבעה עשר יום'. וקאמר עלה במועד קטן (דף ט.) מכדי כתיב ארבעה עשר יום, 'שבעת ימים ושבעת ימים' למה לי, שמע מינה הני לחוד והני לחוד^{נט}.

נח. ואמנם איתא בגמרא שם 'לא שנו אלא לגשמים, אבל לשאר מיני פורענויות מתעניין והולכין עד שיענו מן השמים', אין הכוונה שישנו מספר המרובה מן השלש-עשרה, אלא שלפי גודל הפורענות המתרגשת לבוא, לא קבעו חכמים בו מספר כלל, אלא מתעניין עד אין סוף, להרעיש ארץ ושמים ולהעביר את רוע הגזירה. ברם כשקבעו חכמים מספר מסוים של תעניות, לא קבעו יותר משלש-עשרה כאמור.

נט. אמנם כוונת הסוגיא שם היא - לדרוש מכאן שאין מערבין שמחה בשמחה. לפי שארבעה עשר הימים האלה, נתקבלו מתוך צירוף שבעת ימי חנוכה הבית ושבעת ימי החג, וכללם אותם הכתוב במספר 'ארבעה-עשר' ללמד שהיו רצופים (ע"פ מצודת דוד שם). ובכל זאת לא המתין שלמה לחוג את שני החגים יחדיו, אלא הני לחוד והני לחוד. מכל מקום מתוך נטיית לשון הכתוב נראה, שהיה זה כעין חג אחד גדול שנמשך ארבעה עשר יום, אלא שהדגיש

תורת המספרים מסתיימת אפוא, במספר השלשה-עשר שאין למעלה ממנו, ולכן גם בפיוט 'אחד מי יודע', שנהוג לזמרו בליל פסח, שבו ציין הפייטן דוגמא אחת לכל מספר - פתח באחד וסיים בשלשה-עשר, ומכאן ואילך משך ידו ולא הוסיף לתור אחר מספרים גדולים יותר. והגם שהיה מוצא בנקל דוגמאות למספר ארבעה-עשר והלאה, כגון מאלו שהזכרנו ועוד כהנה וכהנה, מכל מקום לא ראה בכך צורך, מאחר שמספרים אלו אין בהם כל חידוש, לפי שאינם מייצגים גדרי רעיון חדשים שלא למדנום עד כה, אלא מבוססים על כפילויות המספרים הידועים זה מכבר.



סיכום:

אם לסכם את כל תורת 'המספרים' בתמצית על רגל אחת, הרי שיש לפנינו ארבעה סוגי מספרים, הכוללים ביסודם את הכל:

א. מספרים כמותיים - צורה פשוטה ומורחבת.

אחד: ————— יחיד.

שנים: יחיד כפול.

שלשה: ————— הרבה.

ארבעה: ————— הרבה מורחב.

חמשה: ————— קבוצה.

ששה: ————— קבוצה מורחבת.

ב. מספר סמלי

שבעה: ————— מספר מכובד וחשוב, או מספר כולל.

ג. סוף המספרים

שמונה: ————— מספר עשרה (שלימות) מחוסר.

תשעה: ————— מספר עשרה (שלימות) בתבנית דחוקה.

עשרה: ————— סוף המספר - שלימות.

אחד-עשר: ————— מספר עשרה (שלימות) בתבנית מרווחת.

שנים-עשר: — 1. מספר עשרה (שלימות) בתוספת. 2. 'תריסר' - מספר שלם.

ד. מחוץ לתחום המספר

שלשה-עשר: — מופלג, מעל ומעבר.

מחצית: ————— מעט מן המעט, פחות מכשעור.

הכתוב ופירש את הרכב ארבעה-עשר הימים, שלא תתמה על מספר זה כשלעצמו שהוא נטול הגדרה, אלא אותו החג הגדול היה שבעת ימים ושבעת ימים. והבן.

ענף ב - הוספות בעניין 'המספרים בתורה'

'שלשים' לעומת 'שלשים ושש'

איתא בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"א) וישקלו את שקלי שלשים כסף... אלו שלשים צדיקים שאין העולם חסר מהן, דמר רבי נחמן בשם רבי מנא, אין העולם יכול להיות פחות משלשים צדיקים כאבינו אברהם. וכן מצינו בכמה מדרשות (פסיקתא בראשית טו ועוד) 'ואברהם ה'היה' - יהיה בגמטריא שלשים - הבטיחו הקב"ה לאברהם שלא יחסר העולם משלשים צדיקים בכל דור.

אמנם בענין אחר מצינו בגמרא, שישנם בכל דור ודור לכל הפחות ל"ו צדיקים. כדאיתא במסכת סוכה (מה): אמר אביי, לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום, שנאמר (ישעיהו ל, יח) 'אשרי כל חוכי לו' - ל"ו בגימטריא תלתין ושיתא הוו.

והנה כאשר נתבונן בלשון חכמים נמצא, כי לגבי שלשים צדיקים דקדקו לומר כי 'אין העולם מתקיים' בפחות מהם. כלומר זהו המספר ההכרחי שהעולם צריך לקיומו, ומבלעדי מספר זה של צדיקים אין לעולם זכות קיום כלל. אבל לגבי השלשים וששה לא אמרו כן, אלא מציאות הדברים כך היא, שלעולם אין לך דור שצדיקיו פחותים מל"ו.

והנראה לבאר בזה על-פי מה שהעלנו, כי מספר השלושים ומספר השלשים ושש - דומים מאוד בגדרם, באשר כל אחד מהם מייצג שלשה מספרים שלמים, השלושים מורכב משלש פעמים 'עשרה' (המספר השלם הקטן), והשלושים ושש הוא שלש פעמים 'תריסר' (המספר השלם הגדול). הנה כי כן, קיום העולם נשען על שלשה קהלים של צדיקים, דהיינו שלשה מספרים שלמים. אלא שמצד שורת הדין, אין העולם נתבע להעמיד את שלשת הקהלים הללו לפי 'המספר השלם הגדול', אלא די לו לעולם שיש בו שלשה קהלי צדיקים לפי 'המספר השלם הקטן', הלא הוא עשרה, ועדיין לא לאבד את זכות קיומו. אמנם לאמיתו של דבר - מציינים חז"ל - עם ישראל ברוב מעלתו וקדושתו אינו מסתפק במועט ההכרחי, אלא עומד אף בתנאי המידה המחמירה יותר, עד שמעולם לא פחתו הצדיקים משלשה קהלים של 'המספר השלם הגדול', הלא הוא התריסר, העולים יחדיו לסך שלשים וששה.

'עשרים וחמשה'

מתני' (סוכה יב.) חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן, וכולן שהתירן - כשרות. וכתבו התוס' (ד"ה חבילי זרדין) - מפרש בירושלמי דאין חבילה פחותה מעשרים וחמשה קנים. עשרים וחמשה, לכאורה, אינו מספר מוגדר בתורת המספרים. ויש להבין מה גדרו וכיצד נקבע שיעור 'חבילה' על פיו.

ונראה כי כשם שחמשה קנים מהווים יחד אגודה, שפירושו איסוף של כמה יחידים, הרי שחמש אגודות המתקבצות יחדיו ניתנת להם משמעות חדשה - 'אגודה של אגודות'.

כלומר, כל עוד יש כאן פחות מעשרים וחמש, הרי אלו נתפסים ונידונים כ'אגודה של קנים', והמסכך בהם - מסכך בקנים הוא. אבל מעשרים וחמש ואילך מתקבלת לפנינו תמונה כללית, שהיא כעין 'אגודה של אגודות', והדעת כבר אינה ניתנת לקנים הבודדים המרכיבים את האגודות עצמן. לפיכך, חבילת קנים זו שוב אינה נתפסת כקנים העשויים לסיכוך, אלא כמשאוי המובא מן השדה, וכאשר האדם מניחה על גבי הסוכה יש לחוש שלא תהא דעתו מכוונת להשתמש בה בתורת סכך. וכמו שאמרו (סוכה שם) מפני מה אמרו חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן - פעמים שאדם בא מן השדה בערב, וחבילתו על כתפו, ומעלה ומניחה על גבי סוכתו כדי ליבשה, ונמלך עליה לסיכוך, והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי.

'ארבעים ותשעה'

גם במספר השבעה מצינו ענין זה, שהמספר כופל את עצמו לכדי ארבעים ותשעה (שבע פעמים שבע). הלא הוא מפורש בספירת שמיטין ויובלות (ויקרא כה, ח) 'וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה'. וכן אנו מוצאים בספירת העומר (ויקרא כג, טו) 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה... תספרו חמישים יום'. ויסוד הדברים אחד הוא, כי לאחר שהמספר שבע הוא בעל גדר עצמי, הרי שיש מקום להכפילו בעצמו כדי להעצים את המשמעות המצויינת על ידו. ואם כן, היובל אינו נחשב כמי שנקבע אחת לארבעים ותשעה פרקי זמן (של שנה), אלא אחת לשבעה פרקי זמן (של שבע שנים). כמו כן, חג השבועות אינו נחשב כמי שנקבע כעבור ארבעים ותשעה פרקי זמן (של יום) מתחילת הקציר, אלא כעבור שבעה פרקי זמן (של שבוע). ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים טז, ט) 'שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות'.

ביטוי אחר שמצינו במקרא לשבע הכופל את עצמו, הוא 'שבעתיים', שפירושו חז"ל שבע פעמים שבע, דהיינו ארבעים ותשע. בין כשהדברים אמורים לענין אור החמה לעתיד לבוא, שעליו נאמר (ישעיהו ל, כו) 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים'. וכדאיתא במדרש (פסיקתא בראשית מב) אמר רבי חנינא בן לוי... באותו היום שנולד בו יצחק הוסיף הקדוש ברוך הוא אור של גלגל החמה ארבעים ושמונה פעמים כנגד מה שיש בו וכו'... כשיבוא העולם שלכם אני מחזירו לכם, 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה שבעתים כאור שבעת הימים'. ובין כשהדברים אמורים לענין התורה הנדרשת במ"ט פנים, כמבואר במדרש (פסיקתא במדבר יד) 'אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים' (תהלים יב, ז) מהו מזוקק שבעתים, אמר רבי יוחנן בן פזי שהתורה נדרשת ארבעים ותשע פנים. הרי שארבעים ותשע הפנים אינו מהוה מספר בפני עצמו, אלא צירוף של שבע שביעיות. וכעין זה איתא בגמרא (ראש-השנה

כא: אמר רבי אבהו אמר קרא 'אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'... חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'. ופירש רש"י חמשים שערי בינה וכו'... מזוקק שבעתיים - שבע שביעיות, והם חמשים חסר אחת.

'עשרת מונים'

את המספר הכופל את עצמו אנו מוצאים, לא רק בחמשה ובשבעה, אלא גם בעשרה. והוא בדברי תלונתו של יעקב על רמאותו של לבן 'והחליף את משכורתי עשרת מונים' (בראשית לא, ז). ופירש רש"י שם - עשרת מונים - אין מונים פחות מעשרה, מונים - לשון סכום כלל החשבון, והן עשירות, למדנו שהחליף תנאו מאה פעמים.

ואכן נראה כי גדר זה של מספר הכופל את עצמו, יש לו משמעות רק במספרים בעלי הגדרה עצמית, כגון שלשה, חמשה, שבעה, עשרה ותריסר. כי לאחר שכבר נקבעו גדריהם, יש מקום להכפילם כדי להעצים את המשמעות המצויינת על ידם. אבל לא במספרים כגון ארבעה, ששה, שמונה או תשעה. שכל אלה מאבדים את משמעותם בהיכפולם, מאחר שכל מהותם בנויה על הרחבתו או צמצומו של המספר הסמוך להם. ובעוד 'קבוצה של קבוצות' או 'הרבה פעמים הרבה' הם גדרים ראויים לשמם, הרי שלעומתם 'קבוצה מורחבת של קבוצות מורחבות', או 'עשרה מחוסר של עשרות מחוסרים', אינם גדרים המתקבלים על הדעת, והינם נעדרי משמעות.

לפיכך לא נמצא לעולם מספר 'שישים וארבעה' בתורת שמונה פעמים שמונה, ומקומות שמצינו בהם מספר 'שלשים וששה' אין טעם לפרשם כשש פעמים ששה. כי מאחר שהמספרים הללו אינם בעלי גדר עצמי, אלא מיוסדים על גדרי המספרים הסמוכים להם, הרי שלאחר כפילות כזו הם מתרחקים לחלוטין מהמספר המשפיע עליהם, ולא נותר בהם זכר למשמעות המקורית שהתבטאה בהם.

אולם, כדרך שנתבאר בגוף המאמר לגבי שיעור 'עישרון' - שכיון שנקבע כיחידת מידה בפני עצמה, הריהו נידון כפרט אחד לכל דבר - על אותה הדרך יש לציין, כי גם מספר שאינו כופל את עצמו בדרך כלל, הרי שבאופנים שבהם כבר נקבעה על ידו יחידת מידה מוגדרת, שוב יש מקום להתייחס אליה כיחידה בפני עצמה, ואף להכפילה בכל מספר שהוא.

את האופן הזה אנו מוצאים, לדוגמא, בארבע האמות המגדירות את רשותו של אדם. שכיון שכבר נקבע כי גדר 'דרך היחיד' הוא ארבע אמות (ראה בבא בתרא צט:) - מעתה יש מקום לקבוע כי 'דרך הרבים' הוא שש עשרה אמות (ראה שבת צט:), כאשר אמנם אין הכוונה במספר זה להשיג 'ארבע פעמים ארבע', אלא כוונת הדברים היא 'ארבע רשויות יחיד'. ולפי ש'רשות היחיד' אחת היא ארבע אמות, הרי שבפועל מסתכם 'רשות הרבים' בשש עשרה אמות.

ואגב אורחא יש להעיר, כי מספר הששה עשר שמצינו בברייתא דסממני הקטורת - 'מור וקציעה שבולת נרד וכרכום משקל ששה עשר ששה עשר מנה' (כריתות ו.) - הוא לכאורה המספר היחיד שם שאינו מוגדר בתורת המספרים, שכן יתר המספרים הם: שבעים, שנים עשר, שלשה ותשעה. אמנם לאמיתו של דבר נראה פשוט, כי המספר היחיד בסממני הקטורת שיש לו משמעות מצד גדר המספר הוא משקל ה'שבעים' של ארבעת הסממנים הגדולים - הצרי והצפורן, החלבנה והלבונה. ואילו כל השאר כבר מושפעים מן היחס הראוי למרקחת הקטורת, שכאשר הוא נותן שבעים מנה צרי ושבעים מנה צפורן וכו', הרי שהמתכונת הראויה מצד מעשה הקטורת היא להוסיף ששה עשר מנה מן המור והקציעה וכו', שנים עשר מן הקושט, וכל כיוצא בזה.



פרשת בראשית

ביאורים על
סדר הפסוקים

שִׁית

פרשת בראשית

ביאורים על סדר הפסוקים

א, א בראשית ברא אלוקים את השמים
ואת הארץ.

הרבה האריכו המפרשים בביאור תיבת
'בראשית', מה משמעותה וכלפי מה
היא מתייחסת.

וכתב רש"י - 'בראשית ברא - אין המקרא
הזה אומר אלא דרשני וכו' ואם
באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו, בראשית
בריאת שמים וארץ - והארץ היתה תהו
ובהו וחושך, ויאמר אלוקים יהי אור.
כלומר, שמקרא זה אינו בעל משמעות
לעצמו, ואין עניינו לספר על עיקר בריאת
השמים והארץ, אלא נסמך הוא לפסוק
שלאחריו, וכאילו נאמר בראשית בְּרָא
אלוקים את השמים ואת הארץ - היתה
הארץ תהו ובהו וגו'. וכן פירש הרשב"ם,
האבן עזרא ועוד.

ונתקשו המפרשים בפירוש זה, מה טעם
אכן לא סיפר הכתוב עיקר בריאת
השמים והארץ, אלא בדרך אגב. עוד
הקשו שהטעמים מורים בכירור שתיבת
'בראשית' - המוטעמת בטפחא - אינה

דבוקה לתיבת 'ברא', אלא תיבות נפרדות
הן, ומשמעותן בהכרח - 'בראשית, ברא'.

ואכן הרבה מן הראשונים פירשו (עין
רמב"ן, רד"ק, חזקוני ועוד) כי תיבת
'בראשית' מכוונת ביחס לסדר הבריאה,
כמו 'בראשונה', שבראשית כל מעשה
הבריאה - ברא אלוקים את השמים ואת
הארץ, ובא הכתוב לומר שאלו נבראו
ראשונה, תחילה לכל הנבראים אחריהם.

אמנם על פירוש זה הקשה רש"י בהמשך
דבריו 'ולא בא המקרא להורות
סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא
להורות כך, היה לו לכתוב 'בראשונה'
ברא את השמים וגו', שאין לך ראשית
במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו,
כמו 'בראשית ממלכות יהויקים' (ירמיה כו,
א) 'ראשית ממלכתו' (בראשית י, י) 'ראשית
דגנך' (דברים יח, ד) - אף כאן אתה אומר
בראשית ברא אלקים וגו', כמו בראשית
בְּרָא. עוד הקשה - 'ואם תאמר להורות
בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית
הכל ברא אלו וכו'... אם כן תמה על

דגנך, ראשית חכמה, ראשית גויים). אולם הגדרת הזמן 'בראשית' האמורה כאן אינה הגדרה יחסית, ואינה מכוונת כלפי ענין מסויים שיש צורך להסמיכה אליו, אלא ב'ראשית' האחת והמוחלטת הכתוב מדבר, ראשית לכל סדר דברים, 'ראשית' שלא קדם לה שום זמן ומציאות.

והנה, מה שהוכיח רש"י שבריאת המים קדמה לבריאת שמים וארץ, מתוך שלא הוזכרה בריאתם לאחר מכן, נראה ליישב כי בריאת המים נכללת בבריאת 'הארץ', שהארץ - אין פירושה רק 'האדמה', אלא שם כללי הוא על כל היסודות המרכיבים את הארץ. וכדרך שלא פירט הכתוב את בריאת כל יסודות הטבע, כמו האבנים, וכל המתכות השונות, כך גם לא פירש את בריאת המים בפני עצמם, שכולם הם יסודות שונים המרכיבים את 'הארץ' ונכללים ממילא בבריאתה. כמו"כ תתיישב הוכחת רש"י ממה שאמרו חז"ל כי השמים נבראו מאש ומים, שכן כדוגמת הארץ, שהמים הוא אחד ממרכיביה הכלולים בעצם בריאתה, כך גם השמים, שעל פי דברי חז"ל מורכבים הם מאש ומים, כוללים בעצם בריאתם את האש ואת המים. ובאמרו 'את השמים ואת הארץ' - כבר השמיענו הכתוב על בריאת כל מרכיביהם. (שו"ר בחידושי מהרי"ל דיסקין על התורה, שפירש כדברינו. עיי"ש).

א, א בראשית.

אות ב"ת דבראשית רבתי, ראה במאמרי מבוא מאמר ח ענף ב מש"כ בענין אותיות גדולות וקטנות.

עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלוקים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה המקרא בריית המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום.

ונראה שהביאור הפשוט בתיבת 'בראשית' הוא, לציין זמן ותאריך לבריאת השמים והארץ וכל צבאם. ואמר, שהיתה הבריאה בנקודת הזמן הראשונה בדברי ימי העולם, בתחילת ההווה, שהוא ראשית הזמן שלא קדם לו שום זמן, [כי הזמן נוצר עם הבריאה, כמבואר בראשונים, שכל עוד לא נתהוותה המציאות לא היה נתפס כל גדר 'זמן'. וכן כתב הספורנו - 'בראשית', בתחילת הזמן והוא רגע ראשון בלתי מתחלק שלא היה זמן קודם לו^א].

וכדרך שמצינו בהרבה ספרים ופרקים בתנ"ך, שפותחים בציון הזמן שבו אירעו הדברים המסופרים בהם - 'ויהי בימי' (מגילות אסתר ורות), 'בשנת' (חגי, דניאל, עזרא) ועוד כהנה. - כך גם פותח ספר התורה בציון זמן, 'בראשית' - ברא אלוקים את השמים ואת הארץ.

ו'בראשית' זה, אכן אינו דבוק לשום תיבה, שכן כל המקומות שנאמר בהם 'ראשית', אין זו אלא הגדרה יחסית, ולכן עליה להיות נסמכת לדבר שאליו היא מתייחסת, בראשית - לתקופה מסוימת (ראשית ממלכת, ראשית השנה), בראשית - לסדר או מהלך מסויים (ראשית

א. וכן פירש הגר"א באדרת אליהו. ועיין גם באברבנאל ובתולדות יצחק ובמלבי"ם.

א, א בראשית ברא אלוקים.

איתא בגמרא (מגילה ט.) - מעשה בתלמי המלך, שכינס שבועים ושנים זקנים, והכניסן בשבועים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן, ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם, נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו 'אלוקים ברא בראשית'. ופירש רש"י - 'שלא יאמר בראשית שם הוא ושתי רשויות הן, וראשון ברא את השני'.

אמנם יש להבין, מדוע אכן לא פתחה התורה בצורה זו - 'אלוקים ברא בראשית', שהיא לכאורה התחלה הגונה וראויה, הפותחת בשם הבורא יתברך, ללמדנו כי הוא אשר יצר ופעל כל אלה. [ועיין תוס' שם ד"ה אלוקים, שכתבו - שהיונים היו יודעים שלעולם יש להזכיר הבורא בתחילה וכו'].

ונראה שטעם פתיחת התורה ב'בראשית' הוא, משום שנושא הספר הוא 'תולדות ימי העולם', ותוכן הכתובים הוא לתאר את סיפור בריאת העולם ותחילת מציאותו, ובא לפרט כיצד הוא נברא, כלומר, אין מגמת סיפור הבריאה, לתאר את הבורא ואת מעשיו, ולספר על האלוקים כי הוא שברא את הבריאה. אלא הנושא הוא הבריאה, ומגמת הסיפור הוא לספר על הבריאה שבראה האלוקים - מתי וכיצד היה סדר בריאתה. ולכן פתח דווקא 'בראשית ברא אלוקים', כשהזמן הוא 'בראשית' והנושא הוא 'ברא'.

ואך בשעה שנדרשו זקני ישראל לתרגם את התורה לפני אומות העולם, העדיפו לצורך הענין לשנות את נושא הכתוב ממשמעותו הנכונה, על מנת למנוע מכשול ותקלה, שלא ליתן פתחון פה לטעות כפירה כמבואר.

א, א בראשית ברא אלוקים.

בראשית. הנה משלימות ותפארת הכתיבה, היה ראוי לפתוח באות אל"ף, שהיא הראשונה בסדר האותיות², ויש בזה ביטוי של התחלה, וכמו ספר דברים, תהילים, איוב, ודברי-הימים, שנראה דפותחין באל"ף מטעם זה.

ואמנם בדרך הפשט פשוט ומובן, דאף שיש שלימות ותפארת בכתיבה לפתוח באל"ף, מ"מ כשמצד דיוק הלשון נכון לכתוב תיבה שאינה מתחלת באל"ף, לא תשבש התורה את לשונה להעדיף מעלת תפארת הכתיבה על לשון נכון ומדויק, [וכמו שאר ספרים בתנ"ך שלא נפתחו באל"ף, כל אחד כפי עניינו]. וא"כ לפי מה שנתבאר לעיל בביאור תיבת 'בראשית', יש כאן טעם מספיק לפתוח בתיבה זו שאינה מתחלת באל"ף.

אלא שבנוסף למשנ"ת בדרך הפשט, יש כאן עוד משמעות בפתיחת התורה בבי"ת³. והיא, דאכן כשפתח הקב"ה לדבר

ב. ובתנחומא - למה פתח בברייתו של עולם בבי"ת ולא באל"ף, והלא אל"ף ראש לכל האותיות, עיי"ש.

ג. ראה להלן (ד"ה את השמים ואת הארץ) מה שנתבאר בגדר הדרשות, שגם אחרי שמובן ומבואר היטב לשון וסגנון הכתוב, מדרך הדרש לדרוש ולחקור ולגלות את כל המשמעויות הנוספות שיש בלשון הכתוב. וכן כאן, אף

לפתוח את סיפור הבריאה בתחילת ספר התורה, וזהו מה שענה לו הקב"ה, העולם ומלואו לא נבראו וכו', היינו שהבריאה היא רק ב' לא' שהיא התורה.

א, א בראשית ברא אלוקים.

'אלוקים' הוא שם תואר המציין את עצם המושג 'אלהות' (גאט' בלע"ז), ואינו רק 'שם' של הקב"ה כשאר שמותיו, ולכן שייך לכתוב שם זה בה"א הידיעה - 'האלוקים', (עיי' רש"י להלן ב, ה) 'ה' הוא שמו וכו' ה' שהוא אלוקים', וכמו בלשון 'דוד המלך' שתיבת 'המלך' הוא שם המציין את עצם המושג 'מלכות', ו'דוד' הוא 'שם' של המלך, ולא שייך שיבוא ה"א הידיעה על דוד - 'הדוד', כי אם על תיבת מלך - 'המלך'.

וכן שייך משום כך לייחס שם זה למי שאלהותו עליהם ועובדים אותו, כמו שמצינו - להיות לכם לאלוקים, אלוקי ישראל, אלוקינו, אלוקיכם וכדו', ומטעם זה תיבה זו משמשת [להבדיל] גם ל'אלהים אחרים'.

וזהו איפוא הביאור בפסוק (שמות ג, יג) 'ויאמר משה אל האלוקים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלוקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם'. דהיינו שישאל כבר ידעו שיש אלוקים שהוא 'אלוקי אבותיהם' ועדיין לא ידעו מה ה'שם' שלו.

בראשונה עם עמו ישראל בזמן מתן תורה, התחיל באל"ף - 'אנכי ה' אלקיך'. דכך נאה וכך יאה לפתוח את דבר ה' לעמו באל"ף, וכמשנ"ת שהאל"ף שהוא ראשון לאותיות יש בו ביטוי של התחלה. ורק אח"כ נתן להם את ספר התורה, ונפתח באות ב"ת שהיא השניה בסדר האותיות, שכן ספר זה הוא שני בסדר נתינת דבר ה' לישראל.

ובעומק יש כאן רמז על סדר ומעלת הדברים. דהעולם שסיפור בריאתו נפתח בב"ת, הוא השני. ויש דבר הקודם לו במעלה, והיא התורה שקדמה לעולם (פסחים נד.). ו'קודשא בריך הוא איסתכל באורייתא וברא עלמא' (זוהר תרומה קסא:).

ובמדרש (ב"ר א, י) 'א"ר אלעזר ב"ר חנינא בשם רב אחא, עשרים וששה דורות היתה האל"ף קורא תגר לפני כסאו של הקב"ה, אמרה לפניו רבונו של עולם אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך בי, אמר לה הקב"ה, העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות התורה שנאמר (משלי ג, יט) ה' בחכמה יסד ארץ וגו', למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחילה אלא בכך שנאמר אנכי ה' אלקיך".

וע"פ מה שנתבאר לעיל נראה דביאור המדרש הוא, שהיה כאן שאלה ותשובה באיזה אות מתאים ונכון יותר

שמדרך הפשט נכון לכתוב בראשית כמשנ"ת, מ"מ אם יופי ותפארת הכתיבה הוא לפתוח באל"ף, הרי ודאי בתורת ה' מונח בעומק איו משמעות בזה שסוף סוף לא פתחה תורה באל"ף אלא בב"ת.

ד. וכע"ז בילקוט שמעוני רמז א.

וכמו 'אלוקים' כן הוא גם שם 'א-ל', שמציין את עצם המושג 'אלהות'^ה, דשני שמות אלה הם מלשון שררה וכח וכדלהלן, שזהו עיקר הקשר והיחס בין אלוקים והעולם, לשלוט עליו בכוחו ולהנהיגו כרצונו.

ובביאור תיבת 'אלוקים' פירש"י להלן (ב), (ה) 'שליט ושופט', וכן (להלן לה, ז) 'שופט ומרות'. והיינו שהוא השופט והקובע, והוא השליט לצוות מה שיהיה 'באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה' (קהלת ח, ה), 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד' (תהילים לג, ט). וכן כתיב (תהילים לג, ו) 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'. ושם (קמח, ה-ו) 'כי הוא צוה ונבראו, ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור'.

ולכן נקט במעשה בראשית שם 'אלוקים', כי במעשה הבריאה שפט וקבע אלו דברים ייבראו, ומידתם וצורתם, ובשלטונו נברא ונעשה כאשר אמר וצוה.

ה. וגם בשם זה מצינו שיבוא בה"א הידיעה – 'הא-ל'. וכן 'א-ל ישראל' 'א-לי', וכן [להבדיל] 'אל אחר', מה שאין כן בשאר שמות.

ו. ומצאנו שם זה גם על שופטים בשר ודם, על-שם מרותם וסמכותם לשפוט, וכמו (שמות כא, ו) 'והגישו אדניו אל האלהים' ועוד. וכמו שכתב רש"י להלן (ו, ב) 'בני האלהים, בני השרים והשופטים וכו' כל אלהים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח ואתה תהיה לו לאלהים, ראה נתתיך אלהים לפרעה'.

ז. וכלשון הכתוב (איוב לח, ד-ה) 'איפה היית ביסדי ארץ וגו', מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו וגו' וגו'. וכן (ישעיה מ, יב-יד) 'מי מדד בשעלו מים ושמים בורת תכן וכל בשליש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים, מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו, את מי נועץ ויבינהו וילמדהו וגו'.

ומכיון שמצאנו 'א-לוה' בלשון יחיד, ידענו כי 'אלוקים' לשון רבים (אבן עזרא), וכן שם אדנות הוא בלשון רבים, שבלשון יחיד הוא אדוני, והטעם לכתוב שם ה' בלשון רבים, כי הוא דרך כבוד ומעלה, וכן מצינו גם בחול שלשון אדנות ובעלות לא נכתבו בלשון יחיד 'אדוני' 'בעלו', כי אם 'אדוניו' 'בעליו' דרך כבוד וחשיבות.

ויותר מזה מצינו כמה פעמים שנכתב לשון רבים מצורף לשם 'אלוקים', כמו 'נגלו אליו האלוקים' (להלן לה, ז), 'אלוקים חיים' (דברים ה, כג), 'אשר הלכו אלוקים' (שמואל ב ז, כג) ועוד, וראה רש"י להלן (כ, יג). על הפסוק כאשר התעו אתי אלוקים. וכן לה, ז. בפסוק נגלו אליו האלוקים) שעמד על זה.

ולפי"ז אין האותיות 'ים' שבשם 'אלוקים' מן השורש, אלא שמשמשים בלשון רבים לכבוד וחשיבות.

והרמב"ן כתב שפירוש שם 'אלוקים' הוא 'בעל הכוחות כולם, כי המלה עיקרה 'אל', שהוא כח, [וכמו שמצינו 'יש לאל ידי' (להלן לא, כט), 'אילי מואב' (שמות טו, טו), 'אילי הארץ' (יחזקאל יז, יג), שכולם לשון כח]. והיא מלה מורכבת אל-הם וכו', ו'הם' ירמוז לכל שאר הכוחות, כלומר כח [של כל] הכוחות כולם'. וכ"כ הטור (או"ח

ח. להלן (לט, ב) 'בבית אדניו המצרי' ושם כמה פעמים 'אדניו' וכן (שם פסוק כ) 'אדני יוסף', ובשמות (כא, ד-ו), ובמלאכי (א, ו) 'אם אדונים אני' ועוד. וכן בעליו בשמות (פרקים כא-כב) כמה פעמים 'בעליו' כמו (שם כב, יא) 'ולקח בעליו' ועוד.

שם שאינו פה אלא שם במרחקים. והטעם שנקרא בלשון רבים, כי הוא מופלג הרבה בריחוק, שם אחר שם ריחוק אחר ריחוק. (וכמו שמצינו 'נצחים' 'עולמים', שהם לשון רבים מ'נצח' ו'עולם', ונקראו בלשון רבים על שם ההפלגה). ונקרא שמו על שם ריחוקו מכיון שאין מהותו מוחשית ונתפסת ולא שייך לכנותה בשם, ורק ריחוקו נראה ונתפס.

והיינו שהתייחסה התורה באמרה 'שמים' למה שנראה לעין הברואים, שבהימצאם בארץ הרי הם רואים את השמים שהוא נמצא שם רחוק.

א, א ברא אלוקים את השמים ואת הארץ.

בגמרא - 'עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי נינהו, 'ויאמר' דבראשית תשעה הוו. בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו' (ראש השנה לב).

כלומר, שאף שלא מצינו לשונות אמירה במעשה בראשית אלא תשעה, הרי אף 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ' במאמר נברא, וכמו שכתב שם רש"י - 'ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי ולא בידים'.

בדברי הגמרא הללו מוכח כדעת המפרשים שפסוק זה בא לספר על

סי' ה), וכן הוא בשו"ע (שם) 'תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם'.

ולפי"ז אין שם 'אלוקים' לשון רבים, ואותיות 'ים' הם מן השורש.

ולפירושה הזכיר שם זה כאן במעשה בראשית, מכיון שנבראו בכוחו כמו שמצינו 'עשה ארץ בכחו' (ירמיה י, יב), 'מכין הרים בכחו' (תהילים סה, ז).

ומזה שמצינו שם זה לפעמים בלא מ"ם, כגון: אלוקינו, אלוקיכם, אלוקי וכדומה, משמע שאין המ"ם מן השורש. וכן מזה ששמות הנ"ל אלוקינו וכו' וודאי לשון רבים הם, וגם מזה שמצינו שנכתב לשון רבים מצורף לשם 'אלוקים' כמו 'נגלו אליו האלוקים' וכיו"ב, מבואר ששם 'אלוקים' לשון רבים.

[עוד תמהו המפרשים על פירוש זה, דאם שם 'אלוקים' היא מלה מורכבת אל-הם, א"כ מה טעם להוספת ה"ו"ד בתוכו. אכן בזה יש לומר שבקריאת שם שייך להוסיף אותיות לתפארת הלשון].

והנה שם 'א-לוה' נתבאר ע"פ פירש"י שהוא לשון יחיד משם 'אלוקים' - וענינם אחד. [ולפי פירוש הרמב"ן יבואר במקום אחר בעז"ה במסגרת ביאור כלל שמות הקודש].

א, א את השמים.

'שמים' פירושו שם בלשון רבים^ט. כמו יד-ידים, רגל-רגלים. ונקרא שמים על

^{האזינו השמים' (דברים לב, א), 'שמעו שמים' (ישעיה א, ב), 'השמים החדשים' (שם סו, כב), 'השמים מספרים' (תהילים יט, ב), 'ישמחו השמים' (שם צו, יא), ועוד.}

^ט. וכן פירשו הספורנו, והגר"א באדרת אליהו, ועוד. וכמפורש בהרבה מקראות ששמים הוא לשון רבים,

מעשה הבריאה של שמים וארץ שנבראו בתחילת הבריאה.

ואף שבריות חלקי השמים והארץ מבוארים בהמשך הפרשה, כפי שנבראו בסדר ששת הימים, הביאור בזה הוא שבמאמר זה של בראשית, ברא ה' את השמים והארץ מאין ליש, ותחילה נבראו במובנם הבסיסי בלבד, אך עדיין היו מחוסרים עד מאד, והיו צריכים תיקון רב על מנת להשלים את בריאתם, ובמהלך ששת ימי המעשה תיקנם ושיכללם בעוד תשעה מאמרות עד שהביאם הבורא לשלמות הראויה.

וכמו שאמרו חז"ל ומובא ברש"י (להלן א, יד) - מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להיתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה.

וראה הרחבת העניין בחלק המאמרים מאמר א - 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ'.

אמנם צריך ביאור למה לא נתפרש בתורה להדיא מאמר זה שאמר הקב"ה 'ויאמר אלוקים יהי שמים וארץ' כשאר המאמרות.

ועל פי האמור נראה ליישב שכל 'מאמר' הוא בחינת ציווי למאן דהו, ולכן אחרי שיש כבר בריאת שמים וארץ יש למי לצוות. כי בבריאה ראשונה זו של שמים וארץ כלול כל מה שעתיד להבראות,

ומכיון שכבר נבראו שייך לצוות עליהם להיקבע במקומם, אמנם בבריאת שמים וארץ שנבראו מאין ליש, לא היה עדיין למי לצוות, ולכן לא כתיב 'ויאמר'.

א, א את השמים ואת הארץ.

פירש"י (להלן פסוק יד) 'את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה'. והיינו שתיבת 'את' באה לרבות, וכדאיתא במדרש (כ"ד א, יד) 'רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא וכו' אכין ורקין מיעוטיין אתין וגמין ריבויין וכו' עיי"ש.

והנה בדרך הפשט ברוב המקומות במקרא שכתוב 'את', באה תיבה זו לציין מיהו הפועל ומיהו הפעול. וכמו שקבעו הראשונים כלל זה, שבין פועל לפעול (כמו, לימד ראובן שמעון) 'בוא תיבת 'את' כדי שתבין להבדיל ביניהם.

וכן מוכח להדיא במדרש (שם) שאמר רבי עקיבא לרבי ישמעאל 'אילו נאמר בראשית ברא אלוקים שמים וארץ היינו אומרים השמים והארץ אלהות הן'. הרי שתיבת 'את' נכתבה כדי להבדיל בין הפועל לפעול.

ולבאר דרשת חז"ל שהביא רש"י, יש להקדים יסוד הדברים בענין דרשות חז"ל, שבנוסף לפירוש הפשוט שיש במקרא, יש לדרוש - כלומר לחקור ולפרש - את כל המשתמע מלשון המקרא, [וכמו שכתב רש"י (שמות טו, כב) 'והאזנת

י. ראה אבן עזרא (שמות י, ח), רבי שלמה פרחון בספרו מחברת הערוך, רד"ק בספר השרשים.

לפי המשך ענינה. והדרש הוא כפי הבנת ביאורו המשותף לו. כמו שתראה במלת 'את', ותוסף לקח במלות אחרות. כי הבנת מלת 'את' הוא לשני פנים, האחד מורה על עצם הנפעל, ואופן השני בהבנת מלת 'את' המורה על דברי המצטרף, כמו אתי אתך. ולפי השקפת ביאורו הפשוט מלת 'את' הכרחי כאן, ודרשת חז"ל הוא כפי הבנת המשותף את השמים - עם השמים ודרשו תולדות השמים^{יב} וביארנו הדברים בהרחבה במאמרי מבוא מאמר ו ענף ב.

א, ב והארץ היתה תוהו ובוהו, וחושך על פני תהום, ורוח אלוקים מרחפת על פני המים.

מקרא זה הוא כעין הקדמה כללית לכל מעשה הבריאה האמורים להלן. שלאחר שכתבה תורה 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ', בא הכתוב להדגיש, שהשמים והארץ הללו אינם כוללים במשמעותם את כל פרטי צבאם וצורתם, אלא עדיין היו מחוסרים עד מאד, והיו צריכים תיקון רב על מנת להשלים את בריאתם, ופירש כאן הכתוב ארבעה דברים עיקריים, שהם ארבעה סוגי חסרונות שהיו בכלל הבריאה: תהו, בהו, תהום וחושך ובמהלך ששת ימי המעשה תיקנם ושיכללם עד שהביאם הבורא לשלמות הראויה.

למצותיו, תטה אזנים לדקדק בהם^{יג}. דמכיון שלשון המקרא הוא דבר ה', הרי בא הלשון בצורה מדויקת עד תכלית הדיוק, וכל האופנים שנוכל לשמוע ולדקדק בכל משמעויות הלשון, הכל כתוב בדבר ה', וכמו שנאמר (שיר-השירים ד, יא) 'דבש וחלב תחת לשונך', וביאר הגר"א (שם) דקאי על רמז ודרש שגילו לנו חז"ל במקרא. כלומר, שתורת אלוקינו יש במשמעה לא רק הלשון עצמו שהוא הפשט, אלא גם הדרש והרמז שמסתתר תחת הלשון, והם הדבש והחלב.

ומעתה מבואר מה שדרשו חז"ל, ד'אכין ורקין מיעוטי' - כיון שיש בהם משמעות נוספת של מיעוט, ו'אתין וגמין ריבויין' - כיון שיש בהם משמעות נוספת של ריבוי. ולפי שתיבת 'את' משמשת בהרבה מקומות בלשון 'עם', כמו 'קניתי איש את ה' (להלן ד, א), 'ויתהלך חנוך את האלוקים' (להלן ה, כב) ועוד, הרי כל מקום שכתוב 'את' נדרש בזה גם לשון 'עם', ולכן אתין ריבויין הן^{יד}.

וכאן דרשו חז"ל 'את' לרבות, שברא אלוקים עם השמים את תולדותיהם, ועם הארץ את תולדותיה.

וזה לשון הגר"א ב'אדרת אליהו' - 'אך תשכיל כאשר תתבונן על מה אדני דרשות חז"ל הטבעו. והוא, כי כל מלה הוא משותף בהבנתו לכמה ביאורים, והפשט מהמלה הוא כפי ביאור המלה

יא. ועיין מה שנתבאר בזה במאמרי המבוא מאמר ו ענף ד שבענין זה נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל בדרכי הדרש.

יב. ועיין בזה גור אריה פסוק יד, ובמורה נבוכים להרמב"ם ב, ל.

וראה בזה בארוכה חלק המאמרים - מאמר א - 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ'.

א, ב תוהו ובהו.

פירשו רוב המפרשים (רשב"ם, אבן עזרא, ועוד, וכן יש מפרשים שפירשו כן בדעת רש"י) ששניהם לשונות של שממה וריקנות, ושמות נרדפים הם.

ונראה לבאר דכמו שפירשו המפרשים בכל שמות נרדפים שבמקרא שהם שני סוגים, אלא שקרובים ודומים זה לזה, אף כאן שני סוגים של ריקנות הם. ד'תהו' פירושו, שהארץ היתה ריקה מכל אשר עליה כמו בעלי חיים וכיו"ב, ו'בהו' פירושו, שהארץ היתה עוד יותר ריקה, שהיתה תפלה וריקנית מכוחותיה הפנימיים כמו כח הצמיחה ושאר כוחותיה וסגולותיה. (ועיין מה שכתבו בזה המלבי"ם וה'הכתב והקבלה').

והתיבות עצמן מתבארות כן, שהאותיות 'הו' שיש בשתיהן [ת-הו, ב-הו] מובנם לשון שממה וריקנות, אלא שבתוכן 'תהו' מצורף ת' לאותיות 'הו' כמו את-הו, וביאורו 'את' מלשון עם, שהיתה ריקה מהדברים החיצוניים אשר עליה ועמה, [וכן מצינו בכתוב (ישעיה מה, יח) 'לא תהו בראה לשבת יצרה' הרי ש'תהו' פירושו שממה מיושבים עליה]. ובתיבת 'בהו' מצורף ב' כמו בו-הו, וביאורו שהיתה ריקה מהדברים הפנימיים אשר בה, והיינו ריקה בתוכה ובעצמותה.

ומעתה מבואר היטב סדר 'לא זו אף זו' בפסוק זה, שהזכיר ראשון את החיסרון שהיתה הארץ 'תהו' - ריקה מאשר עליה ועמה, ולא זו בלבד אלא אף זו שהיתה הארץ 'בהו' - ריקה גם מכוחותיה הטמונים בה, ולא רק זו אלא אף היתה הארץ 'תהום' - מלאה המון מים רבים^{יג}, שאינה ראויה ליישוב, ולא עוד אלא שהיתה הארץ במצב של 'חושך על פני תהום', דאינה נראית והרי היא כמי שאינה.

ויעל פי זה יבואר דרשת חז"ל (כ"ר ב, ד) 'תהו זה גלות בבל, ובהו זה גלות מדי', שהדרשה תואמת לפשט לפי משנ"ת בחילוק בין תהו לבהו, ד'גלות בבל' היתה גזירה על גירוש בני ישראל ממקומם, ו'גלות מדי' היתה גזירה לכלותם שרצו לאבד את עצם מציאותם].

א, ב ורוח אלוקים מרחפת על פני המים. **פירש** רש"י 'כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים וכו'.

ויש מפרשים רוח ממש, שהיתה רוח מנשבת ע"פ המים. ותמהו ע"ז, א דא"כ למה נסמך לתיבת 'אלוים' ולא כתב ורוח מרחפת וגו', ומדוע ייחס רק את הרוח אל האלוים יותר משאר דברים

יג. נראה ששורש תיבת 'תהום' מורכב מהתיבות 'תהו מים' - תהו מ'. כלומר 'תהו' שהוא נגרם ע"י מים. וראה אברבנאל שהביא מי שפירש ד'תהו' משורש 'תהום' והמ"ם נוסף. ור' מיוחס פירש ד'תהום' הוא 'תהו' האמור לעיל וכאן קראו 'תהום'.

שבבריאה. ב) דברוח לא שייך לשון מרחף אלא נושב, כמו 'ישב רוחו' (תהלים קמז, יח).

ועוד צ"ב, לאיזה צורך סיפרה התורה בפסוק זה - שהוא הקדמה למעשה בראשית, (כמו שנתבאר לעיל) - על הרוח שריחפה על פני המים.

אבל לדעת רש"י נראה, דכתבה התורה כאן, שעדיין לא נקבע מקום מיוחד לכסא כבודו, והיה הכסא מרחף על פני המים. והוא הקדמה למעשה יום שני שבו נקבע מקום כסא ה' בשמים וכמו שנאמר (תהילים קג, יט) 'ה' בשמים הכין כסאו'. וכאשר יבואר להלן (וכן בחלק המאמרים מאמר ג - 'המקרה במים עליותיו').

א, ג **ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור**. **שינה** כאן הכתוב משאר הימים, שבכולם כתוב 'ויהי כן' ולא פירש את הדבר הנברא, וכאן פירש 'ויהי אור'. ופירש הרמב"ן 'לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית, [וכפי שיטתו שביאר להלן שהרקיע הסתיר את האור], ויש לרבותינו בזה מדרש בסוד הנעלם' [וזוה לשון ספר הבהיר (להתנא רבי נחוניא בן הקנה, אות נז) 'דאמר רבי מאיר דכתיב ויהי אור ולא אמר ויהי כן, אלא מלמד שהאור ההוא גדול מאוד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו, גזזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא'].

ובעי"ז כתב האברבנאל דכיון שהאור הראשון לא שימש אלא עד היום הרביעי שבו ניתלו המאורות - שמש וירח - ולא נשאר לתמיד, לכן לא נאמר 'ויהי

כן' לפי שלשון 'ויהי כן' מורה על ההתמדה ועל הקיום שנשאר כן תמיד.

וצריך ביאור שהרי לא נתפרש במקרא כלל דלא נשאר אור זה תמיד, וכמו שיבואר להלן בבריאת המאורות דאכן נשאר אור זה לתמיד.

והחזקוני ביאר דבשאר הימים כתב 'ויהי כן', לפי שהיא לשון קצרה, ואילו היה מפרש כל סדרי הבריאה היה צריך להאריך, 'ויהי רקיע מבדיל בין מים למים' או 'ותדשא הארץ דשא עשב עץ' וכי"ב, משא"כ כאן אין אריכות ב'ויהי אור' יותר מ'ויהי כן'.

אכן לפי מה שכתבו המפרשים שלשון 'ויהי כן' מורה גם על ההתמדה והקיום, הרי הדבר מבואר בפשוטו, שלא שייך לכתוב 'ויהי כן', מכיון שאין האור משמש תמיד, שהרי אח"כ הבדילו וקבעו להיות רק ביום ולא בלילה.

א, ג **ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור**. **במדרש** - 'רבי שמעון בן יהוצדק שאל לרבי שמואל בר נחמן א"ל מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מהיכן נבראת האורה, אמר לו מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו' (בראשית רבה ג, ד).

והגם שמאמר זה עלום ונסתר, עכ"פ מבואר בו יסוד עמוק שהאורה עיקר בריאתה כדי להיות כביכול בגד ולבוש להקב"ה, אלא שהופרש ממנה זיו הדר המבהיק מסוף העולם ועד סופו,

ונתינת טעם הוא ל'ויבדל', דמשום שראה כי טוב לכן הבדיל, אמנם נראה שאין זה פשוטו של מקרא ממש, שלפי פירושו שונה 'כי טוב' זה משאר 'כי טוב' הכתובים בפרשה, שבהם 'כי טוב' אינו נתינת טעם, אלא הוא ענין לעצמו, שראה את מה שברא שהוא טוב. ועוד שהרי לא נתפרש במקרא שאחרי בריאת האור היו האור והחושך משמשין בעירבוביא. ואפשר כוונת רש"י דהוא פשוטו לעומת הדרש שבאגדה שהביא.

ונראה שלפי פשוטו של מקרא שני דברים נאמרו בפסוק זה, ברישא כתיב ראיית האור כי טוב, ובסיפא כתיב הבדלת האור מן החושך. ואינם כהמשך אחד, כלומר שאין 'וירא אלוקים' הסיבה ל'ויבדל', אלא תחילה נאמר וירא אלוקים את האור כי טוב, לרגל סיום סיפור בריאת האור. ואילו 'ויבדל' הוא דבר בפני עצמו, פירושו, דהאור שנברא קבעו אלוקים שישמש רק בחלק מן היממה והחושך ישמש בחלק האחר, והיינו 'ויבדל' - שהבדיל וקבע תחום וזמן לכל אחד ואחד. ולולא ההבדלה היה האור נמשך כל הזמן ולא היה שוב חושך כלל.

ומה שעדיין צריך ביאור הוא מדוע נכתבו שני הדברים 'וירא וגו' ויבדל וגו' בפסוק אחד, ונראה הטעם משום שכל 'וירא כי טוב' האמור בפרשה פירושו שראה אלוקים את אשר עשה שהוא טוב ושלם, ותו אין צריך להוסיף עליו שום דבר לתקנו ולשפרו. אמנם כאן, פירש הכתוב שאף ש'וירא אלוקים את האור' - כשלעצמו - 'כי טוב', אבל עדיין היה טעון

כדי להיטיב לנבראים להאיר להם. כלומר ששורש בריאת האור יש בו כבוד שמו יתברך, והחסד הניתן לברואים אינו אלא השפעה המשתלשלת מאורו ית"ש.

וכלשון שתיקנו חז"ל בברכת 'יוצר אור' 'מאורות נתן סביבות עוזו'. כלומר שהמאורות נתלו בשמים שהוא מקום ה', וכדכתיב 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים' (דברים כו, טו) 'ה' בשמים הכין כסאו' (תהילים קג, ט). והוא כבוד לשמו שמקומו מלא אורה, וכדכתיב 'ונהורא עמיה שרא' (דניאל ב.).

והנה לפי זה עיקר בריאת האור הוא לתכלית כבודו יתברך להיות אורה לפניו, ולכן מקום קביעת המאורות הוא בשמים שהוא מקום ה', אלא שמהאור שנמצא אצלו גם משגר אלינו בטובו, זהרורי אורה להאיר לארץ ולדרים עליה. [ועיין מה שהרחבנו בזה במאמר ד' המאורות השמים כבוד ה'" ומה שנתבאר על פי זה הלשונות בברכת יוצר].

א, ד וירא אלוקים את האור כי טוב ויב' דל אלוקים בין האור ובין החושך.

פירש רש"י - 'אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה, ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא. ולפי פשוטו כך פרשהו ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשין בעירבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה'.

הרי שפירש שתחילת הפסוק 'וירא אלוקים את האור כי טוב' הוא הקדמה לסופו,

הבדלה וקביעת תחום, וזהו סיום הפסוק ויבדל וגו'.

ויבדל, שהפריד ביניהם, וקבע תחום נפרד לכל אחד מהם.

וסידרן של מקראות כך הוא, 'וחושך ע'פ תהום' - שהיה פרק זמן של חושך כמידת לילה, ואח"כ נברא האור ושימש פרק זמן כמידת היום. וזהו 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד' - שכשהושלמו שני פרקי זמן אלו עבר יום אחד.

ומה שכתב הפסוק את ראיית האור כי טוב לפני 'ויבדל', דלא כבשאר הימים שכתוב בהם 'כי טוב' בגמר מעשה היום, הוא משום ד'כי טוב' מוסב רק על בריאת האור בלבד, וכדכתיב 'וירא אלוקים את האור כי טוב', ולא על ההבדלה שהגבילה את תחום האור. וכמו שיבואר להלן שהוא חסרון.

א, ד **ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך.**

פירש רש"י - 'ראה שאין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשין בעירבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה'.

ובביאור העירבוביא כתב ב'שפתי חכמים' ועוד מפרשים, ששימשו האור והחושך בבת אחת, רצה לומר במדינה אחת חושך ובמדינה אחרת אור, או בשעה אחת חושך ובשעה אחרת אור. וזה תמוה דמהיכי תיתי לומר כן שאחרי בריאת האור יתחלק למדינות ולשעות. ויותר נראה לבאר בדעת רש"י שבבריאת האור עדיין לא נתבטל החושך לגמרי ושימשו שניהם כאחד, והיינו שהיו מעורבין זה בזה כלומר אור קלוש, וזהו ראהו כי טוב

וכן נראה מהלשון במדרש שהוא מקורם של דברי רש"י - 'א"ר ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם רבי יוחנן ור"ש בן לקיש 'ויבדל' הבדלה ממש, משל למלך שהיה לו שני איסטרטיגין אחד שליט ביום ואחד שליט בלילה והיו שניהם מדיינין זה עם זה, זה אומר ביום אני שולט, וזה אומר ביום אני שולט, קרא המלך לראשון א"ל פלוני יום יהא תחומך, וכן לשני א"ל פלוני לילה יהא תחומך כך ויקרא אלוקים לאור יום, א"ל יום יהא תחומך ולחושך קרא לילה אמר ליה לילה יהא תחומך' (ב"ר ג, ו).

ונראה להוסיף דאין עניין האור והחושך רק במציאות האור המאיר לארץ ולדירים עליה והסתלקותו בלילה, אלא נכלל בזה גם מציאות השינה והעירנות בטבע האדם, כי הקב"ה ברא את מחזור חיי האדם במקביל למחזור טבע העולם, וכיון שנברא העולם במחזור יום ולילה, נברא גם האדם בטבע מחזור עירנות ושינה, כלומר שיש מחזור קבוע של שני סוגי מצבים בנפש האדם, מצב פעיל ותוסס, ומצב של מנוחה ורפיון. [וגם מחוץ לשעות שהאדם נתון בשינה ממש שאז הוא חסר אונים, גם השעות שלפני כן הם באופי של לילה עם פעילות מוגבלת, שעות שעוסק בהם רק בפעולות קלות ונינוחות].

ואילו היה יום ולילה בעירבוביא, כמו שביארנו דהיינו שהיה תמיד אור

ואף שהוא תיקון והשלמת בריאת האור לפי המצב של העולם כעת, שצריך גבול ותחום לאור, אבל עצם הגבלת האור הוא דבר של חסרון.

וכן איתא במדרש (ב"ר ג, ו) שהחושך הוא דבר רע, ולכן לא ייחד הקב"ה שמו על החושך. 'אמר רבי אלעזר לעולם אין הקב"ה מיחד שמו על הרעה אלא על הטובה ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא אלוקים לילה אין כתיב כאן, אלא ולחושך קרא לילה'.

והנה לעתיד לבוא יתוקן העדר האור שבליילה כדכתיב - 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים' (ישעיה ל, כו). ועיין במדרש - 'לעתיד לבוא הלילה נעשה יום, שנאמר והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים וגו' כאור שברא הקב"ה בתחילה וגנוז בגן עדן' (שמו"ר יח, יא).

אמנם נראה שגם אז יהיה הבדל בין היום והלילה, שבשעות היום יהיה אור עז המתאים למלאכה, ובשעות הלילה יהיה אור נעים ורך, דהיינו אור המתאים לזמן מנוחה והגייה בדברי חכמה.

והנה בברכות ק"ש תיקנו חז"ל לברך על האור הן בשחרית והן בערבית, ונראה שברכת 'המעריב ערבים' שונה היא בעצם תוכנה מברכת 'יוצר אור'. כי בשחרית הברכה היא שבח על הטובה והחסד שביצירת האור, כמו שתיקנו 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים ובטובו מחדש בכל

קלוש, גם אופי חיי האדם היהצ מצב ביניים בין עירנות לשינה, וגם זה נכלל במאמרם 'אינו נאה שיהיו משמשין אור וחושך בעירבוביא'. כי הנאות לאדם ולעולם שיהיו שעות של פעילות עירנית תוססת, ובנפרד מהם שעות של רפיון ומנוחה והבן.

ולעתיד לבוא כאשר יהיה אור הלבנה כאור החמה [ויבואר בהמשך דברינו בפסוק זה] כמו כן גם טבע האדם יהיה שאינו נזקק לשינה ומנוחה, אלא יהיה בכוחו להיות עירני כל העת. [אמנם עיין להלן שיבואר שבכל זאת יהיה הבדל בין דרגת העירנות של זמן היום, לדרגת העירנות של זמן הלילה].

א, ד **ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך.**

וברש"י - 'אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה, ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא. ולפי פשוטו כך פרשהו ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשין בעירבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה'.

והנה לפי הפירוש הראשון של דברי אגדה, הבדלה זו היא חסרון, מחמת שאין העולם כדאי לזכות לאור הזה, ונלקח מהנבראים. ואילו לפי הפירוש השני הרי ההבדלה היא תיקון וקביעת סדר במצב האור. אמנם נראה שגם לפי הפירוש השני יש כאן מציאות של חסרון, כלומר שהוגבל האור מלשמש כל העת.

אמצעות דיממא וכו" (פסחים ב.), כלומר שאין זה כמו דסבר המקשן שם ש'אור' ו'יום' הם שמות נרדפים, אלא מציאות האור משמש בזמן היום].

והנה, שם יום שקרא לזמן האור, הוא גם שם כללי לכל המעת לעת - גם היום וגם הלילה - כמפורש (בסוף פסוק זה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', וכן ברוב הפעמים שכתוב בתורה 'יום', כולל את כל המעל"ע, כגון 'ויהי המבול ארבעים יום על הארץ' (בראשית ז, יז). אמנם יש שהכוונה היא למשמעות יותר מצומצמת שכוללת את חלק היום המואר בלבד, כמו כאן 'ויקרא לאור יום', וכן 'לרוח היום' (שם ג, ח), 'כחום היום' (שם יח, א) ועוד רבים". וכאן בפסוק אחד משמשת אותה מילה בשני משמעויות שונות.

ונראה הטעם דמאחר ש'יום' - הזמן המואר - הוא הזמן החשוב והעיקרי שבמעת לעת, כי אז הבריאה עטויה אור וראויה לחיות בה, לכן קרא לפרק זמן זה בשם הכללי, משום חשיבותו.

והנה בכל מצוות התורה שנאמר בהם 'יום', כגון 'ולקחתם לכם ביום הראשון' (ויקרא כג, מ), 'יום תרועה' (במדבר כט, א), אזי בפשוטו של מקרא, אין שם היום מוסב על חלק היום המואר בלבד, אלא הכוונה שכל היממה כולל הלילה הוא יום תרועה ויום לקיחה, וזה פשוט. תדע, שהרי קדושת מקרא קודש חלה על היום כולו,

יום תמיד מעשי בראשית'. אבל בערבית אין הברכה באה כהודאה על הטובה, כי סילוק האור אינו טובה, אלא תוכן הברכה הוא שבח על גדלות ההנהגה הנגלית בשינוי מערכות היום והלילה 'אשר בדברו מעריב ערבים', ומשום כך מאריכים בעניין זה 'משנה עיתים ומחליף את הזמנים', 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור' 'ומעביר יום ומביא לילה ומבדיל בין יום ובין לילה'. ולכן במעריב ערבים מודגש 'אשר בדברו', 'בחכמה' ו'בתבונה', שעיקר השבח וההתפעלות כאן הוא ממה שה' הוא המנהיג זאת בחכמה ובתבונה, והוא אשר מעריב ערבים. אבל בשחרית ההתפעלות הוא מעצם הטובה שיצר את האור. והבן.

א, ה ויקרא אלוקים לאור יום ולחושך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

תמהו המפרשים לשם מה היה צריך לקרוא שמות חדשים נוספים לאור ולחושך.

אכן הביאור הוא שלא קרא אלוקים שם חדש לאור, ואין שם 'יום' שם נרדף לאור, אלא שאחרי שהבדיל אלוקים בין האור ובין החושך וקבע להם את תחומם כל אחד בזמנו, נוצרה מציאות חדשה בעולם שהזמן מחולק לפרקי זמן שונים - פרק זמן מואר ופרק זמן חשוך, ולפרקי זמן אלו קרא שמות - לפרק הזמן המואר קרא בשם 'יום', ולפרק הזמן החשוך קרא בשם 'לילה'.

והוא מה שאמרו בגמרא בביאור פסוק זה - 'קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה

יד. ויש שכשבה הכתוב לציין את חלק היום דווקא, קורא לו 'יומם', וראה אבן עזרא (שמות יג, כב).

א שהלילה והיום הם שני חלקים של פרק זמן אחד שהוא היום - [יממה], כמבואר בגמרא (נזיר ז). 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד וכו' מאי קאמר, יממה וליליא חד יומא הוא'. כלומר שלא נאמר שהלילה והיום הם שני פרקי זמן נפרדים לגמרי, ונפקא מינה לקביעת מועדים על מאורעות שארעו באחד מפרקי זמן אלו, שאילו היום והלילה היו שני זמנים נפרדים היו קובעים את המועד רק ביום או רק בלילה, ואמר הכתוב שלילה ויום הם שני חלקים של פרק זמן אחד, וממילא קביעת המועד הוא על כל היממה בין אם ארע ביום ובין אם ארע בלילה.

ב עוד יש לנו ללמוד שקודם היה ערב ואח"כ נהיה בוקר, והיינו שהיממה שהיא מורכבת מלילה ויום, הלילה הוא חלקה הראשון, והיום הוא חלקה השני. ומכאן שהיום הולך אחר הלילה בדברים התלויים בזמן. ויש מצוות שהכתוב פירש בהם להדיא, (שמות יב, יח) 'בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב', וכן (ויקרא כג, לב) 'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (עיין ר"ה כ: וברש"י שם).

ונראה הטעם בזה, כי הלילה אינו זמן עשיה, וכל מטרתו לנוח ולהחליף כח לעבודת היום הבא, ולכן הלילה שהיא ההכנה ליום - קודם ליום.

וכן מיועד הלילה למחשבה ותיכנון מעשה היום הבא, וכלשון הכתוב (מיכה ב, א) - 'חושבי וגו' על משכבותם,

מערב עד ערב. אלא שלמדו מהכתוב 'יום' שאין מצוותם אלא ביום, והוא מדרשת חכמים שדייקו מלשון הכתוב לדרשו גם במשמעות הנוספת שיש למילת 'יום', דהיינו 'יום' במובן המצומצם הכולל רק את חלק היום המואר].

א, ה ויהי ערב ויהי בוקר.

ברוב המקומות במקרא 'ערב' פירושו תחילת הלילה, ו'בוקר' פירושו תחילת היום, אבל 'ערב ובוקר' האמור כאן - שבא לפרש שני חלקי היממה, פירוש 'ערב' הלילה כולו, ו'בוקר' - היום כולו.

והא דשינה הכתוב ונקט לשון זה, ולא כתב 'ויהי לילה ויהי יום', משום שמסיים בפסוק זה 'יום אחד', שהכוונה על כל היממה, אין מתאים לכתוב כאן לשון 'יום' שמתפרש רק על חלק מן היממה, ולא נכון לכתוב 'ויהי לילה ויהי יום יום אחד'.

אמנם עיקר שמם הוא 'יום ולילה' כמו שקראם אלוקים, אלא שהם מכונים גם בכינויים אלו, על-שם תכונתם, כמו שכתבו מפרשי הלשון (אבן עזרא, רד"ק) שהלילה שהוא חשוך ואי אפשר להבחין בין דבר לדבר, והרי הדברים כמעורבים, נקרא 'ערב' מלשון עירבוביא. והיום שיש בו אור וניתן להבחין ולבקר כל דבר ודבר, נקרא 'בוקר' מלשון ביקור.

א, ה ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד.

פירוש, דאחרי שעבר הערב ועבר הבוקר נשלם יום אחד, ונמצינו למדים מכאן שני דברים:

באור הבוקר יעשה'. ובמדרש (ב"ר יב, יד) איתא לגבי מעשה ה' בבריאה 'בית שמאי אומרים מחשבה בלילה ומעשה ביום'. וראה באבודרהם שהטעם שמתפללים בלילה בברכת השכיבנו 'ותקננו בעצה טובה מלפניך' הוא משום שהמחשבה והעצה בלילה. וגם מצד זה נמצא שהלילה הוא זמן ההכנה ליום, ולכן הוא קודם ליום.

א, ה יום אחד.

א. פירש רש"י 'לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון, כמו שכתוב בשאר הימים שני שלישי רביעי, למה כתב אחד, לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני, כך מפורש בב"ר (ג, ח-ט) 'עכ"ל.

ובוודאי, שלשון הכתוב צריך להיות מיושב גם לפי הפשט, ולא יועיל ולא יספיק ליישב הלשון בדרך הדרש בלבד. דהרי לא יעלה על הדעת שהתורה תשבש את לשון המקרא שלא לכתוב בצורה הנכונה והמדויקת ביותר, במטרה להרויח שישתמע עוד משמעות נוספת בלשון. ורק אחרי שמיושב היטב הלשון בדרך הפשט, באו דרשות חז"ל לגלות ולהאיר את כל המשמעויות הנוספות הנדרשות והנרמזות בעומק הבנת הלשון. אבל לא ישתבש ח"ו לשון המקרא משום כך. והרבה דרכים למקום איך ללמדינו ולרמזו בתורה דרשות ורמזים בלשון נכון ומיושב. וצריך אפוא ליישב תמיהת רש"י, לפי הפשט.

ב. והרמב"ן פירש שלא יתכן לומר 'יום ראשון', כשעדיין אין יום שני, כי 'ראשון' מובנו שהוא קודם לשני או במנין או במעלה כששניהם נמצאים, אבל 'אחד' אין במשמעו שיש שני.

והקשו עליו המפרשים (מזרחי, גור אריה) דאין הכי נמי שבשעת בריאת יום אחד עדיין לא היה יום שני, מ"מ כאשר כתב משה את התורה כבר היה ז' ימים, והיה לו לכתוב 'יום ראשון', שאכן הוא יום ראשון מששת ימי המעשה, שהרי כל הכתוב הוא בלשון עבר, כמו 'בראשית ברא וגו' והארץ היתה תוהו וגו'.

ג. אולם עיין במפרשים (דברי דוד, שפתי חכמים) שמצאנו כן בהרבה מקראות שכתוב בהם 'אחד שני שלישי', כגון 'שם האחד פישון ושם הנהר השני וגו' ושם הנהר השלישי וגו' (להלן ב, יא) ובעוד מקראות. וכאן לא שייך תירוץ רש"י, וגם לא תירוץ הרמב"ן, שהרי כאן קרא לו הכתוב 'אחד' אף שיש כבר עמו שאר הנהרות הבאים אחריו.

ולצורך ביאור דבר זה יש להקדים שיש שלוש צורות שונות של ספירה במספרים, והם: א) ספירה שכוונת המספרים לציין סדר קדימה ואיחור, היינו מי הראשון ומי השני ומי השלישי וכו'. ב) ספירה שכוונת המספרים לציין את סך הכמות. ג) ספירה שמוזכר בו מספרים, אך אין כוונת המספרים שם כלל לציין את הקודם ואת המאוחר ואף לא לציין את סך הכמות, ובאים שם המספרים רק בהשאלה, לדעת במי המדובר, כמו שיתבאר.

כך והאחר הוא כך. וכמו שמצאנו במקרא (שמות יח, ג) 'ואת שני בניה אשר שם האחד גרשום וגו' ושם האחד אליעזר'. והמספר 'אחד' לא בא בסוג הזה לא לספירת כמות ולא לסדר קדימה, [ואף שבדרך אגב נדע ממספרים אלו את סך הכמות, וכן אולי נדע מזה גם את סדר קדימתם במעלה או במנין או במיקומם, אבל אין זו הכוונה והמטרה העיקרית שבמספרים אלו, אלא כנ"ל שהם לסימן בעלמא].

ולכן לא יתאים לא 'ראשון ושני' ולא 'אחד ושנים', אלא 'האחד והאחד' או 'האחד והשני', כשהכוונה בהם היא האחד והאחר. וכמו שמצאנו כן במקרא (מלכים-א ג, יז-כה) 'ותאמר האשה האחת וגו' ותאמר האשה האחרת וגו' ויאמר המלך וגו' את החצי לאחת ואת החצי לאחת'. ובמקום שיש יותר משנים, שכבר לא שייך להמשיך ולומר 'ושם האחר ושם האחר', כי לא יצויין בזה באיזה אחר מהם מדובר, אז בע"כ יבואו בהשאלה המספרים 'שני שלישי' וכו', כי אחרי שיש אחד שייך לקרוא לאחר 'שני' ולעוד אחר 'שלישי' וכן כולם. והבן.

וכאן, אף שהלשון הוא כבסוג השלישי, שפתח ב'אחד' והמשיך ב'שני שלישי', נראה שסוג הספירה כאן בעיקרו אינו כסוג השלישי, שבסוג השלישי הקדים המקרא לפני הסיפור סך של מספר, כמו בנהרות 'והיה לארבעה ראשים שם האחד פישון וגו', וכן 'ואת שני בניה אשר שם האחד גרשום וגו', וכן בשאר המקראות. ובסיפור עצמו משתמש עם מספרים אלו לציין במי המדובר, וקורא אותו לפי

והנה, בסוג הראשון יבואו המספרים בשם ראשון שני שלישי וכו'. וכמו שנאמר בקרבנות הנשיאים (במדבר ז, יב) 'ויהי המקריב ביום הראשון וגו' ביום השני הקריב וגו' וכן כולם. שכוונתו מבואר שבא לציין שהקריבו הנשיאים לפי סדר זה, ולכן כתב 'ראשון שני שלישי', שהרי יש כאן מטרה לציין מי קודם ומי אח"כ, וכן בעוד מקראות. ותיבת 'ראשון' מובנו שהוא ראשון לבאים אחריו, וכמו שנאמר (שמות יב, טו) 'אך ביום הראשון תשביתו', וכן (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון', [שתיבת 'ראשון' לא תשמש אף פעם לציין את סך הכמות, שעל זה ישמש המספר אחד], וכן 'שני' מובנו שהוא שני לקודם לו.

ובסוג השני יבואו המספרים בשם אחד שנים שלושה וכו', כמונה מעות שאין כוונתו כלל לציין סדר קדימה ואיחור מי הראשון ומי השני וכו', אלא לספור כמה מעות יש לו בסך הכל. וכמו בספירת העומר יום אחד שני ימים וכו'. שהמספר לא בא לציין מי היום הראשון ומי השני, אלא כמה ימים יש כבר בספירה. ובכל מקום שכוונת המונה למנות רק את סך הכמות, ישתמש בשם אחד ולא בשם ראשון.

ובסוג השלישי יבואו המספרים בשם אחד שני שלישי וכו', וכמו בנהרות, 'שם האחד פישון ושם הנהר השני וגו'. וזה משום שאין כוונת המספרים לציין לא את סדר קדימתם ולא את מספר כמותם, אלא שבא הכתוב לספר עליהם ועל שמותיהם, ובאים המספרים רק בהשאלה - לסימן בעלמא - לציין במי המדובר, שהאחד הוא

ותמוה לומר שכל תכלית בריאת השמים הוא רק בכדי לסלק את המים הרבים המכסים את הארץ, ועוד, שאם כן לא היה ראוי לייחד לזה יום בפני עצמו בששת ימי הבריאה. וכן לשון הכתוב מורה שההבדלה עצמה היא היא כל עיקר המטרה.

ונראה שדבר זה מתפרש מן האמור למעלה 'ורוח אלוקים מרחפת על פני המים'. כלומר, שעיקר המטרה היא להבדיל בין המים שרוח אלוקים מרחפת על פניהם ובין שאר המים, שמעתה תהא רוח אלוקים מרחפת על פני המים העליונים שמעל לרקיע. שעד יום שני היה כסא הכבוד מרחף על פני כל המים, וביום השני העלה ה' את מקום כסאו והפרידו והבדילו מהארץ - מקום המוכן ליישובו של אדם - משום כבודו וקדושתו, שאין זה מכבודו לדור בכפיפה אחת עם הברואים.

ונמצא שעיקר בריאת יום זה היה להכין מקום לכסא קדשו, וכמו שכתוב 'על השמים כבודו' (תהילים קיד). 'ה' בשמים הכין כסאו' (שם קג). ומצד זה נתייחדה מלאכה זו ליום השני, כי בבריאה זו של בריאת הרקיע להיות השמים מכון לשבתו נשלמה המלאכה באותו היום. אלא שהיתה בזה מטרה נוספת להכין את הארץ למושב האדם שאינו יכול לדור במקום ה', והוכן בזה דרך אגב מקום ליישוב האדם.

ועוד שכל זמן שהעולם מלא ומוקף המון מים רבים אינו שייך להיות מקום יישוב לאדם. והתחיל הבורא בזה לתקן

מספרו 'האחד והשני'. משא"כ כאן לא הקדימה תורה לציין שבששה ימים נברא העולם, וכן בסיפור הבריאה עצמו אין הכתוב פותח בציון המספר לומר שביום אחד נברא כך וביום שני נברא כך וכו', אלא באו המספרים רק בסוף מעשה היום - 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד', 'יום שני' וכו', והיינו שלא באה התורה לכתוב את סיפור ימי הבריאה, [שיש כבר ימים ומספרת מה נברא בהם], אלא כתבה תורה את סיפור הבריאה כסדרה.

כלומר שהכוונה והמטרה העיקרית של הכתוב הוא לספר כי מלאכת הבריאה נמשכה ששה ימים וביום השביעי שבת [עיין רשב"ם לעיל פסוק א]. וא"כ לשון 'אחד' שאמור כאן בבריאת יום ראשון הוא הלשון הנכון לסוג ספירה זה. והטעם שלא כתבה תורה 'ויהי ערב ויהי בוקר שני ימים' (וכן בשאר הימים) היינו משום שהרי כאן נתהוו ונוצרו הימים עצמם, כלומר שבמלאכת יום שני נתהווה ונוצר היום השני עצמו, ולכן כתב 'ויהי וגו' יום שני', והיינו שנוצר עוד יום, שהוא יום שני, וממילא נמצא שיש לנו איפוא כבר שני ימים, וע"ד זה בשאר הימים, כשעיקר מטרת הספירה היא לומר דלאחר שהיו ששה ימים של מלאכה שבת ה' ביום השביעי וכמו שיבואר להלן.

א, ו **ויאמר אלוקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים.**

צריך לבאר מה היא מטרת ההבדלה בין מים למים, ולאיזה צורך העלה חלק מהמים למעלה.

את חיסרון התהום (כנ"ל), אבל שלימות הכנת הארץ היה רק ביום השלישי, בקיווי כל המים התחתונים לים],

וראה בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ג - 'המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו'.

א, ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן.

צריך לבאר מהו הרקיע, והיכן הם המים העליונים - אשר מעל לרקיע - ואיה מקומם.

ויש שפירשו שהמים העליונים הינם למעלה בשמים בריחוק מקום שאינו בתחום ראיית האדם, ויש שפירשו שהם מים רוחניים הנתפסים בהשגה שכלית בנפש האדם ואינם נראים לעין.

ועדיין הכתוב טעון ביאור לפי הפשט, שהרי בפשוטו של מקרא דיברה התורה תמיד רק על דברים הנגלים ונראים לעין^{טו}, לבד מהמקומות שמצוין בהם להדיא במקרא שדיבר הכתוב שם בדברים הנסתרים מהעין, וכגון מעשה מרכבה דיחזקאל כמו שנאמר (יחזקאל א, א) 'נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים'. אבל בכל

המקרא ודאי יש לפרש לפי המשתמע מפשטות הלשון ורהיטות המשמעות שהם דברים הנגלים ונראים לעין. והדברים הנסתרים מהעין או הרוחניים יתפרשו בכל התורה רק בדרך דרש, רמז, או סוד.

והרי מלשון 'בתוך המים' ודאי משמע דהמים העליונים - שמעל הרקיע והמים התחתונים - שנשארו על הארץ ונקוו בימים ביום השלישי, שניהם מסוג אחד הם, אלא שהרקיע מבדיל ביניהם.

ונראה דמים העליונים הם העננים, והרקיע הוא האויר שבין הארץ לעננים (וכעין זה פירשו, אבן עזרא, רד"ק, ספורנו, ועוד. וראה חזקוני להלן (פסוק כ) שבכמה מקומות נקרא האויר 'שמים'). ובמאמר 'הי רקיע בתוך המים וגו' נברא האויר^{טז} - הוא הרקיע - בתוך המים, בין המים [התחתונים שנשארו מתחת לרקיע] ובין אידי המים [שהם המים אשר מעל לרקיע] להחזיקם מעליו בצורת עננים. ועל זה דרשו חז"ל (ב"ר ד, ז. הובא ברש"י כאן) לשון שמים - 'שא מים'.

וזוהו 'ויהי מבדיל בין מים למים' שהרקיע - היינו האויר - הוא כמחיצה המבדלת בין מים התחתונים למים העליונים. אמנם מלשון 'ויהי מבדיל' מתפרש גם שהרקיע הוא היוצר את ההבדלה, כלומר, שהאויר

טו. וכמו שקבע לנו הגר"א באדרת אליהו (פסוק א, ד"ה ואת הארץ) 'כי לא הזכירה התורה בכל מקום רק הנראה לעיניים'. וראה מש"כ האבן עזרא (פסוק א) שהכתוב 'על אלה הנראים ידבר'. וכ"כ הרשב"ם (פסוק כו) והחזקוני (פסוק ב) שפירשה התורה 'רק דברים שאנו רואים בעולם'. וראה בספר הכתב והקבלה בביאור הפסוק 'הנסתרת לה' אלקינו והנגלת לנו ולבנינו' (דברים כט, כח) שהאריך בזה בדברים נפלאים.

טז. ונתבאר בפסוק הקודם, שאף שצריך מטרות בריאת יום שני היתה להפריד מקום ה' מן הארץ, מ"מ דרך אגב היה בזה משום הכנת מקום יישוב לאדם. וכן בבריאת הרקיע שהוא האויר היה בזה גם משום אפשרות קיום החיים שהרי זקוקים כל בעלי החיים לנשימת האויר.

גורם לאידי המים הקלים ממנו שיהיו עולים וצפים עליו להיות עננים".

וכן מפורש בתהילים (קד) בפרק ברכי נפשי - המיוסד ע"פ סדר ששת ימי הבריאה" שביום השני קבע ה' את מקומו במים העליונים שהם ענני המטר. דכתיב שם (פסוק ג) 'המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו וגו'". ופסוק זה קאי על בריאת הרקיע ביום שני [כמו שביארו שם במפרשים, וכן הוא במדרש 'רבי יוחנן אמר בשני נבראו המלאכים דכתיב המקרה במים עליותיו וגו' וכתוב עושה מלאכי רוחות וכו' (ב"ר א, ג)].

והיינו שבעשיית הרקיע וההבדלה בין מים העליונים למים התחתונים, קירה את עליותיו [כעליה שמעל הבית] במים ושם את העבים לרכובו, כלומר, קבע את מקומו שם. וכדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק ד) 'כשהוא בשמים רוכב על עב קל שנאמר (תהילים יח, יא) וירכב על כרוב וגו'". [ומכאן הלשון 'רוכב שמים בעזרך' (דברים לג, כו), 'לרוכב בערבות' (תהילים סח, ה), 'לרוכב בשמי שמי קדם' (שם, לד)].

יז. כדרך כל דבר הקל שצף ועולה על הדבר הכבד. ופעולת הבדלה זו נמשכת תמיד, שחלק מהמים אשר על הארץ נהפכים לאדים (ע"י התחממות, כידוע) ועולים וצפים על האויר להיות עננים עד זמן ירידת גשמים שאז חוזרים להיות מים (ע"י התקררות) שאין בכח האויר להחזיקם עליו, וחוזר חלילה.

יח. כמו שביארו שם מפרשי התהילים, אבן עזרא, רד"ק, רמב"ן, מלבי"ם. והכוזרי (מאמר חמישי), וכן דרשו במדרשים בפסוקי פרק זה ע"פ סדר ששת ימי הבריאה. ובשמות-רבה (טו, כב) 'הרבה מעשים כתב משה בתורה סתומים, עמד דוד ופירשם, אנו מוצאים במעשה בראשית וכו' ודוד פירשו וכו' התקין מרכבותיו עננים וכו' שנאמר המקרה במים עליותיו וגו'".

ומעליותיו אלו ממטיר על הארץ כדכתיב בתריה (פסוק יג) 'משקה הרים מעליותיו'. שמשקה את ההרים במטר מהמים אשר בעליותיו שהם העננים".

ובעמוס (ט, ו) 'הבונה בשמים מעלותיו וגו' הקרא למי הים וישפכם על פני הארץ וגו'". ובמצודת דוד שם 'הקרא למי הים, להעלותם בעבים ואח"כ שופכם ומורידם ע"פ הארץ'. וכן כתיב באיוב (כו, ח-ט) 'צִרְרִי מִים בַּעֲבִיו וגו' מאחז פני כסה וגו'".

א, ו-ז ויאמר אלוקים יהי רקיע וגו', ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן.

'ויעש' אינו רק פירוש גרידא ל'ויאמר', אלא שיש כאן הוספה של שיכלול ותיקון הדבר על מתכונתו, וכדפירש רש"י 'ויעש וגו' תקנו על עמדו והוא עשייתו כמו ועשתה את ציפרניה'.

[ובבריאת האור ביום הראשון לא כתוב כלל 'ויעש'. והטעם, שלא נוסף בו שום עשייה - תיקון ושיכלול הדבר, אחרי שנברא במאמר].

יט. ובפסיקתא חדתא (הנדפס בספר 'בית המדרש' חלק ב) 'באותה שעה כשעברו את הים ברא להם הקב"ה ארץ חדשה כמו בבריאת העולם בששת ימי בראשית, ביום הראשון וכו' ביום השני ברא רקיע, אף כאן פרש עליהם ענני כבוד'.

ובמדרש תדשא (פ"ד) 'כדמות ברייתו של עולם עשה הקב"ה ניסים לישראל במדבר כשיצאו ממצרים, כיצד, בברייתו של עולם כתיב בראשית וגו' יהי רקיע בתוך המים, ובמדבר כתיב (במדבר י, לד) וענן ה' עליהם יומם, ועוד נאמר (תהילים קה, לט) פרש ענן למסך'.

אחר המאמר, ואח"כ מפרט עשיית הדבר [כמו 'ויאמר אלוקים יהי מאורות וגו' ויהי כן, ויעש אלוקים את שני המאורות וגו']. וכן 'ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה וגו' ויהי כן, ויעש אלוקים את חית הארץ וגו']. וכאן כתב קודם 'ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל וגו' ורק אח"כ כתב 'ויהי כן'.

והנה מה שלא כתב 'ויהי כן' מיד אחר המאמר, יבואר על פי האמור לעיל, שעדיין לא נתפרש במאמר 'יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים' מהו בתוך המים ואיך תהיה ההבדלה בין המים, אם לצדדין או למעלה ולמטה, כנ"ל, ורק ב'ויעש' נתפרש צורת ההבדלה [בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע], לכן לא שייך לכתוב מיד אחר המאמר שנהיה כן, שהרי לא נתפרש איך ובאיזו צורה יהיה, אבל בשאר הימים שכבר נתפרש במאמר עצמו צורת וסדר המלאכה, כתוב מיד אחר המאמר שנהיה כן כמו שאמר.

אבל מה שכתב 'ויהי כן' אחר 'ויעש' צריך ביאור טובא, וכמו שהקשה הרמב"ן דלאחר שכבר נעשה הדבר, מה שייך להוסיף 'ויהי כן'.

ותירץ הרמב"ן (וכעין זה ברד"ק וחזקוני) שנכתב 'ויהי כן' אחר 'ויעש' - 'לומר שהיה כן תמיד כל ימי עולם'. והיינו דאכן שונה הוא 'ויהי כן' האמור כאן, שאין פירושו שנהיה כן כמו שאמר, שזה נתפרש כבר ב'ויעש', שעשה מה שאמר [בשיכלולו], אלא פירושו שאחרי שנעשה

וכך הוא סדר המקראות שבמאמר כותב רק את עיקר תוכן ומטרת המלאכה, ובעשייה מאריך בה בתיקונה ובשיכלולה לפרטיה, וכמו במאורות ברביעי ובדגים ועופות בחמישי, שקיצר במאמרם והאריך בעשייתם.

וכאן האריך בעשיית הרקיע בהוספת צורת ההבדלה, שבמאמר לא פירש כיצד יעמוד הרקיע 'בתוך המים' ו'בין מים למים', האם הוא לצדדין - שחלק מן המים יהיה בצד אחד וחלק בצד אחר, או שחלק יהיה למעלה וחלק למטה, ובעשייה פירש הכתוב 'בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע'.

כלומר, שבמאמר כתב תוכן ההבדלה ומטרתה, שיהא מקום ה' מובדל ממקום הברואים - וכמו שנתבאר לעיל שאין זה מכבודו לדור בכפיפה אחת עם הברואים - ולזה היתה ההבדלה יכולה להיות בכל צורה שהיא, ובעשייה הוסיף ופירש את ההבדלה בצורתה המשוכללת עם פרטי דקדוקיה, דהיינו שיהא מקום ה' למעלה ומקום הברואים למטה - 'בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע' - וזהו משום כבודו, שהוא א-ל רם ונישא ומושב יקרו בשמים ממעל ושכינת עוזו בגבהי מרומים, וכן משום הנהגת מלכותו ית', להשקיף ממרום על הברואים אשר למטה ולהנהיגם.

א, ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים וגו' ויהי כן.

שינה כאן הכתוב משאר המקומות שנאמר לשון זה, שבהם כתב 'ויהי כן' מיד

המשיך הדבר להתקיים כן בתמידות כל ימי עולם.

ולכאורה צ"ב והלא גם שאר מעשה בראשית הם תמיד כל ימי עולם, ומאי שנא הרקיע שציין בו הכתוב שהיה כן תמיד כל ימי עולם.

ונראה לבאר על פי מה שנתבאר לעיל, דשונה מלאכת הרקיע, כיון שהמים אשר מעל לרקיע אינם נשארים שם תמיד, שהרי הם חוזרים שוב לארץ בירידת המטר, ומתבטלת ההבדלה בין המים, וצריך הבדלה חדשה, ולכן ציין כאן הכתוב שמלאכת הרקיע להבדיל בין מים למים מתקיימת תמיד, והרקיע הוא המבדיל התמידי, דהיינו שגורם לאידי המים שיעלו מחדש ומחזיקם מעליו, וחוזר ומבדיל בין מים למים תמיד כל ימי עולם, משא"כ בשאר מעשה בראשית שאינם מתבטלים, אלא נשארים תמיד, והיינו או שהם עצמם נשארים - כמו המאורות, או שבטבע בריאתם להוליד כמותם - כמו צמחים ובעלי חיים.

א, ח ויקרא אלוקים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בוקר יום שני.

"רקיע" פירושו דבר מתוח ורקוע, ואינו שם עצם הדבר אלא צורתו. ואת עצם הדבר הרקוע הזה קראו אלוקים 'שמים'. והיינו שכשעשה אלוקים את הרקיע, צירפו לשמים שמעל המים העליונים וקרא לו גם שמים. וכן כתב הגר"א 'ויקרא גם לרקיע הזה שמים' (אדרת אליהו).

ואף שנתבאר לעיל (פסוק א) בפירוש תיבת 'שמים' שנקרא על שם ריחוקו ולא על-שם מהותו כי אינה מוחשית ונתפסת, ואילו הרקיע - הוא האויר - מציאות מוחשית הוא, מ"מ כיון שבראית העין אין ניכר ההבדל בין הרקיע לשמים, ונדמה הרקיע בראיתו כמו השמים, הרי הוא מצורף לשמים ונקרא גם הוא כן.

ובמקראות יש לשון 'שמים ושמי שמים' וע"פ משנ"ת יש לפרש ד'שמים' הוא הרקיע דיום שני, ו'שמי השמים' הוא השמים דיום ראשון שהוא מעל לרקיע והעננים, (ועיין רמב"ן ואבן עזרא) כלומר שמים שע"ג שמים. או אפשר שפירושו כמו נצח נצחים, עולמי עולמים. ומציין הפלגת הריחוק.

א, ח יום שני.

רש"י - 'ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום שני לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום שלישי... ובשלישי שנגמרה מלאכת המים והתחיל וגמר מלאכה אחרת כפל בו כי טוב ב' פעמים, אחת לגמר מלאכת השני, ואחת לגמר מלאכת היום'.

ראה חלק המאמרים - מאמר ב 'בעשרה מאמרות נברא העולם' ומאמר ג - 'המקרה במים עליותיו'.

א, ט ויאמר אלוקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד.

מה שלא נקוו המים לפני המאמר, יתכן משתי סיבות, או שלא היה עדיין

היינו שבמאמר 'יקוו וגו' נשתנתה הארץ ונוצר בה מקום למים. ובהמשך המדרש (שם) 'משל למה הדבר דומה לשתי קערות וכו' כך היה כל העולם מלא מים במים מה עשה הקב"ה, כבש עליהן ויצאה הרוח מהן, ובמדרש כאן (ב"ר ה, ב) 'משל לעשר נודות נפוחות מונחות בטרקלין נצרך המלך למקומן, מה הוא עושה להן, מתירן ומוציא את רוחן ומסלקן בזוית אחד, כך דרך הקב"ה על מי בראשית וסילקן לאוקיינוס וכו'', היינו שנשתנו המים, [ונתפרש גם צורת שינוי טבע המים, שהיו המים קלים ונפוחים באויר והוציא מהן את רוחן ונעשו מים כבדים ונצטמצם נפחן ותופסין פחות מקום, ואז סילקן לים אוקיינוס]. הרי מפורש בחז"ל שנשתנו שניהם.

א. ט יקוו המים מתחת השמים.

לעיל בהבדלת המים כתוב 'מתחת לרקיע', וכאן כתוב 'מתחת השמים', לפי שכבר קרא אלוקים לרקיע 'שמים'.

א. ט ויאמר אלוקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן.

לא כתוב כאן 'ויעש', והטעם, שלשון עשייה שייך רק בעשיית דבר חדש או תיקונו ושיכלולו, אבל קיווי המים אינה בריאה חדשה אלא קביעת סדר בבריאה שיקוו המים התחתונים למקום אחד.

בטבע המים לרדת אל מקום נמוך, ורק במאמר נוצר טבע זה, או שלא נוצר עדיין המקום - העמק הגדול - שיקוו שם המים, ובמאמר נוצר המקום, ולא נתפרש דבר זה בכתוב להדיא.

ואכן בפרק ברכי נפשי (תהילים קד) המיוסד על סדר הבריאה, משמעות המקראות היא שנשתנו שניהם גם המים וגם הארץ, שנאמר (פסוק ז) 'על הרים יעמדו מים מן גערתך ינוסון מן קול רעמך יחפזון', משמע שנעשה הקיווי ע"י ציווי וגערה למים.

ובקרא דבתריה (פסוק ח) 'יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם', משמע שיסד ועשה מקום אשר יכיל את המים, [ואף שכבר היו הרים ובקעות מיום הראשון כמפורש בפסוק הזה 'יעלו הרים ירדו בקעות' אבל עדיין לא היה עמק גדול אשר יכיל את כל המים].

ואף מלשון הכתוב 'יקוו המים וגו' נשמע שנשתנו שניהם, ד'יקוו המים' הוא ציווי למים שירדו, ובאמרו 'אל מקום אחד' יסד מקום אשר יכיל את המים, וכמו שכתב הרוקח 'אל מקום אחד, ייחד להם מקום שיקבל שם הכל שנאמר אל מקום זה יסדת'.

ומפורש כן במדרש שוחר טוב (תהילים צג, ה) 'כשהיה הדיבור יוצא מפי הגבורה יקוו המים עלו מקצות הארץ ההרים והגבעות ונתפרדו על כל הארץ ונעשית עמקים עמקים על תוכה של ארץ והמים נתגלגלו ונקוו לעמקים',

א. י ויקרא אלוקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים.

כמו לעיל בבריאת היום והלילה, אף כאן תמהו המפרשים לשם מה היה צריך לקרוא שמות חדשים נוספים ליבשה ולמקוה המים.

ונראה לבאר, כי הנה 'ארץ' ו'מים' אינם שמות נרדפים 'ליבשה' ול'מקוה מים', אלא הם 'שמות מקומות', כי 'ארץ', אין הוא פירושו של שטח יבש, אלא הוא 'שם מקום' שנקבע למקום היבשה שבעולם. וכן 'מים', אין פירושו כינוס מים, אלא הוא 'שם מקום' שנקבע לחלק מקוה המים שבעולם. ועיקר הכוונה בזה לומר שעל ידי שנקוה המים אל מקום אחד ונראתה היבשה, קיבל העולם צורה חדשה, שהוא מחולק לשני חלקים, ונבראו מעתה שני סוגי מקומות שונים, מקום היבשה - מקום הראוי ליישוב, ומקום מקוה המים, וקרא להם שמות, - למקום היבשה קרא בשם 'ארץ', ולמקום מקוה המים קרא בשם 'מים'.

ואמנם שם 'ארץ' הוא גם שם כללי לעולם על כל חלקיו, כדכתיב 'בראשית וגו' ואת הארץ, וגם אחר שנתחלקה הארץ לים ויבשה נקראת כולה בשם 'ארץ', וכדכתיב 'ויכולו השמים והארץ' ועוד. אולם מאחר שהארץ - היינו חלק היבשה - היא עיקרו של עולם ויישובו, קרא לה בשם הכללי, 'ארץ', משום חשיבותה (ועל דרך שנתבאר לעיל עה"פ ויקרא אלוקים לאור יום). (ועיין רמב"ן וספורנו כאן, ועיין עוד ב'אדרת אליהו' להגר"א פסוק א ופסוק ה).

א. יא ויאמר אלוקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למי - נו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן.

ויאמר אלוקים תדשא וגו'. הנה רוב מאמרי מעשה בראשית נתייחד יום לכל מאמר ומאמר, ויש איפוא לבאר הטעם ששני מאמרות אלו - קיווי המים ובריאת הצומח, נצטרפו ביום אחד.

וכתב הרמב"ן 'והנה לא נתייחד יום למאמר הזה לבדו, מפני שאיננו מעשה מיוחד, כי הארץ כאשר תצמיח או שתהיה ארץ מלחה אחת היא'. ולדבריו עיקר יחודו של יום הוא למאמר 'קווי המים ותראה היבשה' אבל מאמר בריאת הצומח איננו מעשה מיוחד, שעצם הארץ לא נשתנתה ע"י הצמיחה, ולכן לא נתייחד לו יום לעצמו.

והנה טעם זה היה מבואר אילו היתה עיקר מטרת בריאת הצומח לייפות את הארץ ולכסותה בלבוש צמחים, אמנם מכיון שהצמחים המה למאכלי האדם ובעלי חיים, וקיומם תלוי בהם, הרי ודאי שבריאת הצומח מעשה חשוב הוא, וראוי לייחד לו יום לעצמו.

ולכן נראה דעיקר יחודו של יום זה הוא למלאכת הצומח שהיא בריאה חשובה כאמור. ונצטרף ליום זה גם מלאכת קיווי המים. דכיון שאין בו יצירת דבר חדש אלא סידור דברים במקומם הראוי להם אינו חשוב די לייחד לו יום לעצמו.

כ. ובמדרש (ב"ר א, ט) 'ג' בריות נבראו ביום שלישי אילנות ודשאים וגן עדן' (הובא כאן ברמב"ן פסוק יא) ולא

דשא' פירושו 'תתמלא ותתכסה לבוש עשבים'. ופירש הכתוב שעשבים אלו יהיו 'עשב מזריע זרע'. ולפירושו קאי 'תדשא' רק על 'עשב' ולא על 'עץ פרי', וא"כ מקרא מקוצר הוא, שהיה לו לומר 'ותוצא [הארץ] עץ פרי', אלא שקיצר הכתוב (ועיין ברמב"ן שהקשה על פירוש זה).

והרמב"ן פירש 'תדשא הארץ' - 'תצמיח הארץ וכו', דשא הוא הקטן הצומח וכו', וכל קטן הצומח מן הארץ ייקרא דשא אף באילנות'. והיינו ש'תדשא הארץ דשא' הוא כלל, ופרטיו שנים: א) 'עשב מזריע זרע', ב) 'עץ פרי עשה פרי'. ואין המקרא מקוצר.

ולפי פירושו קרא הכתוב ל'עשב מזריע זרע' ול'עץ פרי' בשם 'דשא' משום דמייירי הכא בתחילת צמיחתם כשהם קטנים. וצ"ע מדוע אין הכתוב מתייחס לעצם בריאת הזרעים והעצים אלא לתחילת צמיחתם. ועוד דבגמרא אמרו (ר"ה יא.) 'כל מעשה בראשית בקומתן נבראו', והרמב"ן עצמו (להלן ב, ה) כתב 'כפי הפשט כי בשלישי הוציאה הארץ העשב ועץ הפרי בקומותן וצביונן כאשר צוותה בהם'.

והנה הן לפירוש רש"י והן לפירוש הרמב"ן, 'דשא' אינו מין בפני עצמו אלא שם כללי שפרטיו מבוארים בהמשך הפסוק, וצ"ע מהא דמבואר בחז"ל (ברכות לו.) ובתוספתא שם ד, ה) 'ש'דשאים' ו'זרעים' שני מינים הם ואיכא למ"ד שאף ברכתן שונה, הרי ש'דשא' הוא מין בפני עצמו.

ונראה לבאר 'תדשא' פירושו תצמיח, וכולל כל מיני הצמחים אף כשהם

ואף ש'קווי המים' זכה למאמר נפרד, בשל היותה מטרה בפני עצמה בסדר הבריאה, להכשיר את הארץ למושב האדם, אך מכיון שהמטרה הזאת אינה כוללת את כל מלאכת המים, אלא מהוה השלמת מלאכה שכבר החלה אתמול, לפיכך, הגם שהמטרה חשובה דיה כדי לייחד עליה 'מאמר' לעצמו, מכל מקום יום לעצמו לא ייוחד לה, שכן ליסוד מלאכת המים כבר הוקדש היום השני, ומלאכה אחת אינה זוקקת לעצמה שני ימים.

ומה שנצטרף קיווי המים לבריאת הצומח ביום שלישי ולא להבדלת המים שביום שני [שהרי שניהם מלאכות במים]. נראה הטעם, משום שקיווי המים והיראות היבשה הוא לצורך האדם ויישובו, והרי הוא כענין בריאת הצמחים שביום זה. וגם שבהיראות היבשה הוכנה הארץ להיות ראויה להצמיח. ואינו ענין למלאכת המים שביום שני דעיקר כוונתה ומטרתה קביעת מקום ה' כמשנ"ת לעיל.

א, יא **תדשא הארץ דשא וגו'.**

לא נאמר כאן 'יהי דשא' כמו בשאר מקומות - 'יהי אור' 'יהי רקיע' 'יהי מאורות'. משום שכאן אין הציווי לצמחים עצמם שיתהוו, אלא ציווי לארץ שתוציא צמחים.

א, יא **תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי.**

פירש רש"י 'שלשון דשא הוא לבישת הארץ בעשבים'. ו'תדשא הארץ

הזכיר כלל קיווי המים, מבואר להדיא שעיקר מלאכת יום שלישי הוא בריאת הצומח ולא קיווי המים.

[ואינו צריך לזריעה חדשה בכל שנה],
והוא עושה פרי.

*

והנה להלן במלאכת יום שישי, נתפרשו
ג' מינים אלו שניתן לאדם ולבעלי
החיים לאכילה - 'הנה נתתי לכם את כל
עשב זרע אשר על פני כל הארץ, ואת
כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע, לכם
יהיה לאכלה'. אכן ברא אלוקים גם צמחים
שאינם לאכילה, כגון - צמחי בשמים לריח
טוב, וכן צמחי מרפא, וצמחים שונים לנוי
וליופי, כמו פרחים ושושנים ומיני עצים
שנאים במראיהם ובגידולם, וכן אילני
סרק ליטול מהם עצים לבנין ולעשיית
כלים ולהסקה ('רוב עצים להסקה ניהו' נדרים
סב:), [ויש מהם שהיו מיועדים להוציא
פירות, אלא שנהיו סרק מקללת 'ארורה
האדמה' (רמב"ן). ונראה שעליהם אמרו
חז"ל שלעתיד לבוא יתנו פירות (כתובות
קיב:)]. ולא הזכיר הכתוב כל אלו, שהכתוב
מפרט רק את החשובים שבצמחים שהם
המיועדים לאכילה לקיום העולם.

א, יא עץ פרי עושה פרי למינו אשר
זרעו בו על הארץ ויהי כן.

ברש"י - 'עץ פרי, שיהא טעם העץ כטעם
הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא
ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי, ולא
העץ פרי, לפיכך כשנתקלל האדם על עונו
נפקדה גם היא על עונו' (רש"י).

והוא מהמדרש - ונתקללה הארץ וכו',
שעברה על הצווי, שכך אמר לה הקב"ה

גדולים (וכן פירש בתולדות יצחק ובר' מיוחס,
ועיין אבן עזרא ותרגום יונתן). אמנם 'דשא'
הוא שם המין בפני עצמו, ונקרא שמו כך
משום שאין בו אלא היותו צמח צומח בלא
דבר נוסף (וכע"ז פירש ב'תולדות יצחק') וכגון
כרוב חסה ותרדין וכיו"ב, [ועל דשאים
אלה אמרו בגמרא דאיכא למ"ד שברכתן
'בורא מיני דשאים']. ו'עשב מזריע זרע'
הוא מין שבנוסף להיותו צומח הוא גם
מזריע זרע, פירוש שיש בו זרעונים כגרגרי
החיטה והשעורה והקטניות וכיו"ב^{כא}
[ועליהם מברכים 'בורא מיני זרעים' למ"ד
הנ"ל]. ו'עץ פרי' הוא מין שבנוסף לכך יש
לו גם גזע המתקיים ועושה פרי.

ופירוש הכתוב כך הוא, תצמיח הארץ ג'
מינים: א) 'דשא'. ב) 'עשב מזריע
זרע', ג) 'עץ פרי עושה פרי'. ו'תדשא
הארץ' קאי על כל ג' המינים. ונקט הכתוב
לשון זה, שהוא לשון אחד השייך בכולם,
מאחר ששלשתם משותפים הם בזה
שהם צמחים.

וסידרן הכתוב בסדר 'לא זו אף זו',
שהתחיל ב'דשא', שאינו אלא צמח,
ואח"כ 'עשב מזריע זרע', שיש בו יתרון
שהוא גם מזריע זרע, ואח"כ 'עץ פרי עושה
פרי', שיתרונו בכך שיש לו גזע המתקיים

כא. וראה מה שפירש הרמב"ן (להלן פסוק כט). וכ"כ
ר' מיוחס 'מזריע זרע, מגדל זרע בראשו'. והוא דלא
כפירש"י כאן 'שיגדל בו זרעו לזרוע ממנו במקום אחר'.
ועיין ברמב"ן (פירוש ב'), רבינו בחיי, ספורנו, הגר"א,
המלבי"ם, והנצי"ב, שדשא ועשב מינים נפרדים הם.
ובמדרש ילמדנו (נדפס בספר 'בתי מדרשות' חלק א) מפרט
ג' דברים שנבראו בכל יום ו'בשלישי ברא דשאים
ועשבים ואילנות'.

תדשא הארץ דשא וגו' מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ דשא וגו' הפרי נאכל והעץ אינו נאכל (בר"ה, ט).

ולכאורה יש לתמוה מה תועלת הדבר בזה שהעץ טעמו כפרי, שהרי העץ אינו עשוי לאכילה אלא לגדל הפירות.

ונראה שמשמעות הדבר שהארץ היתה נותנת ריבוי שרף ועסיס ומעניקה טעם יותר עז בפירות, וממילא בהכרח היה קצת מטעם הפרי גם נקלט בהעץ, ואין הכוונה שהיה נאכל ממש כפרי עצמו, שהרי וודאי שצריך להיות הבדל בין העץ לפרי, אלא שמרוב עוצם הטעם, היה ניתן למצות מעין טעם הפרי גם בעץ, ועיקר החסרון בעוון זה שהיתה צריכה להוציא פירות יותר טובים בטעמם.

*

ובעצם העניין נתקשו המפרשים בזה דהלא אין הארץ בעל נפש ובעל בחירה, אלא דומם בלי דעת, ומה שייך בה חטא ועוון. וכן צריך ביאור מאיזה טעם שינתה ומה רצון היה לה בזה.

ויש שביארו שהכל תוצאה מחטאי האדם, ובראשם חטא עץ הדעת שהיה מרידה בציווי ה', וחטא זה היה לו השפעה על כל מציאות העולם שיהיה מושרש בחטא, ולכן הנבראים נבראו באופן משובש כביכול מרדו בציווי הבורא. כי בעולם שמונהג בו מרידה בציווי ה', נגרם שישררו בו שיבושים הנובעים מהעדר ציות. וזה

הכוונה שהארץ חטאה ונפקדה על עוונה בעת חטא אדם הראשון, כי כל חטא הארץ יסודו בחטאי האדם. ואף שעתה עדיין לא חטא האדם, היה בחטא זה לגרום מלכתחילה שיבושים ביצירת העולם, כיון שגלוי וידוע לפניו יתברך שהאדם יחטא, ולכן מלכתחילה כבר נברא לו סוג עולם לפי מעשיו.

אכן נראה שפגמים אלו שנתבארו בחז"ל ביחס לבריאת ששת ימי בראשית, אינם קשורים בהכרח לחטא האדם. אלא שהקב"ה ברא את העולם בלתי מושלם, בכדי שהאדם ישלימו ויתקננו בזכויותיו ובמעשיו הטובים. וכל עוד שלא היו לעולם זכויות ומעשים טובים, עדיין לא היה ראוי העולם להיברא במידת השלימות והתיקון השלם. אלא שעל ידי חטא האדם אזי לא רק שלא נתקן מה שהיה ראוי להיתקן אילו היה עומד בניסיון, אלא גם נתקלקל ממה שהיה, ומאז נצרך העולם לתיקון רב, הן לתקן את מה שנגרם על ידי החטא, וגם לתקן את מה שהיה נצרך מתחילה להשלים על ידי עבודת האדם.

ופגם זה של אי נתינת טעם בעץ, יסודו בתכונת הקמצנות ואימוץ הלב השוררת בטבע העולם, וכל עוד שישנו טבע כזה בעולם, אף הוא אינו זכאי למידה כה רבה של נדיבות ונתינה בטבע הנבראים, ונמנע ממנו ריבוי הטוב והשפע שהעולם מסוגל להעניק בהרחבה.

עוד יתכן לבאר, שפחיתות זו שרשה בחומריות ובארציות השולטת בעולם, והנה הטעם הוא עניין עדין ורוחני, וכמו

ויש שפירשו 'למינו', שיוציא כל עץ מין פרי אחד ולא שיוציא עץ אחד כמה מיני פירות (רשב"ם).

אמנם פשטות משמעות לשון הכתוב הוא, שתצמיח הארץ עצי פרי למיניהם, כלומר הרבה מיני עצי פרי. וכתב 'למינו' בלשון יחיד משום שהתחיל 'עץ פרי' בלשון יחיד.

[והטעם שכתב 'עץ פרי' בלשון יחיד, וכן בכל הפסוק 'דשא עשב' בלשון יחיד, ולא כתב 'דשאים ועשבים ועצי פירות', הוא, לפי שהכתוב מדבר על המין וכמו להלן 'תוצא הארץ וגו' בהמה ורמש וחיתו ארץ'. וכן מצינו להלן (לב, ה) 'ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה', וכתב רש"י שם 'דרך ארץ לומר על שוורים הרבה שור, אדם אומר לחבירו בלילה קרא התרנגול ואינו אומר קראו התרנגולים', והוא ממדרש (ב"ר עה, ו). וכ"כ האבן עזרא 'שור וחמור, שם המין'. וכן (תהילים לו, ז) 'אדם ובהמה תושיע ה'', וכהנה רבות במקרא].

ולפי האמור מוסב 'למינו' רק על 'עץ פרי' ולא על 'דשא ועשב' (ויבאר הטעם להלן).

וכמו בפסוקים 'ואת האיה למינה, את כל עורב למינו וגו' (ויקרא יא, יד) שפירושו למינו ולסוגיו השונים, שהרי לא שייך לפרש שם שבא לאפוקי מעירבוביא. וראה בגמרא (חולין סג:) שיש מאה מיני איה.

אלא שדרשו חז"ל (חולין ס.) בתיבת 'למינו' שיש כאן גם ציווי על העירבוביא.

שנתבאר בחלק המאמרים (מאמר ט - 'פרי העץ לכם יהיה לאכלה'), והפירות שנועדו לאכילת האדם יש בהם טעם מעודן. והעץ הוא ממוצע בין הארץ לפירות, והנה כאשר החומריות תקיפה בעולם היא גורמת שהעץ שולטת בו הארציות והוא חסר טעם ויבש כעץ, וגם בפירות יש טעם במידה מוגבלת, ואילו היה העולם יותר זך ורוחני היתה החומריות שבעץ מועטה והטעם היה גובר.

ולעיתיד לבוא כאשר יתוקנו כל החטאים והמידות הרעות, אף העולם יפיק את רוב טובו, והאילנות יהיה בהם טעם העץ כטעם הפרי, כדאיתא ב'תורת כהנים' - מנין שהעץ עתיד להיות נאכל, תלמוד לומר עץ פרי. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, אם כן למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל' (ספרי בחוקתי א).

ונתבאר בארוכה בחלק המאמרים (פרשת נח מאמר ה' פרשיות בראשית נח - עד כאן חרון אף של מקום').

א, יא עץ פרי עושה פרי למינו.

פירשו המפרשים 'למינו', שלא יצאו בעירבוביא, והיינו שיצמח כל מין עץ לעצמו ברחוק מחבירו, ולא יצאו רצופין ותכופין. כמו שכתב רש"י בגמרא (חולין ס.) 'אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא - שהרי גדולים הן וענפיהן מרובין ואין ראויין ליגדל רצופים ותכופים כי אם מפוזרים'.

א. יב דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו.

הוסיף כאן על מה שנאמר במאמר, שבמאמר הזכיר לשון 'למינו' רק על 'עץ פרי' ואילו כאן נאמר 'למינהו' גם על 'עשב מזריע זרע', (כמו שכתב רש"י). והטעם, שב'עץ פרי' שניכר וכולט השוני שבמיניהם, וחלוקתם למינים שונים הוא מעיקר המלאכה כתב גם במאמר 'למינו', משא"כ ב'דשא ועשב' שאין השוני ניכר בהם כ"כ ואין חלוקתם למינים אלא הוספה ושיכלול, כתב 'למינהו' רק בעשייתם. ועל-דרך שנתבאר למעלה (פסוק ו ד"ה ויאמר אלוקים יהי וגו') שמדרך הכתוב לכתוב במאמר רק את עיקר תוכן ומטרת המלאכה ובעשייה לפרט שיכלולה ותיקונה.

והנה להלן (ראה חלק המאמרים מאמר ט' כל העץ אשר בו פרי עץ) 'יבואר שפירות ה'עצים' עיקרם לאכילת הנפש, לעונג ולטעם, ו'דשא ועשב' עיקרם לשביעת הגוף. ולפי זה יש לומר שריבוי המינים ב'עצים' הוא מעיקר עניינם, ולכן נכתב 'למינו' גם במאמר שבו נכתב עיקר מטרת המלאכה, משא"כ ב'דשא ועשב' שעיקרם לשבוע הרי ריבוי המינים בהם רק הוספה ושיכלול.

א. יב ועץ עושה פרי.

לעיל במאמר כתוב 'עץ פרי עושה פרי' וכאן בעשייתם כתוב רק 'ועץ עושה פרי' (וחז"ל דרשו מה שדרשו עיין רש"י בפסוק הקודם). דבמאמר שכותב בו רעיון הדבר נכתב שם הדבר ומהותו 'עץ פרי' היינו עץ של פירות והוא שם סוג העץ, שפעולתו

א. יא-יב תדשא הארץ וגו' ויהי כן. ותו' צא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו וירא אלוקים כי טוב.

'ותוצא' הוא פירוש ל'ויהי כן', וזהו שיעור הכתוב 'ויהי כן' - נהיה מה שאמר, והיינו 'ותוצא' שהוציאה הארץ דשא וגו', והכתוב מפרט אותו שוב אף שכבר כתב 'ויהי כן', מפאת חשיבות בריאת הצומח לקיום העולם.

והא דלא כתב 'ויעש אלוקים' כמו ברקיע לעיל ובמאורות להלן, הטעם הוא, משום שכאן היה הציווי לארץ שהיא תוציא צמחים כנ"ל, וזה מה שנהיה, ככתוב 'ותוצא הארץ וגו'', מה שאין כן ברקיע ובמאורות שלא היה ציווי לדבר מסוים שהוא יוציא רקיע ומאורות, אלא הציווי היה שיתהוו רקיע ומאורות וכמו שכתוב 'יהי רקיע' 'יהי מאורות', כתב בהם לשון 'ויעש אלוקים וגו'.

ובבריאת בעלי חיים ביום שישי אף שבהם היה הציווי לדבר מסוים 'ותוצא הארץ וגו'', בכל זאת כתב בהם 'ויעש אלוקים וגו' דלא כבצמחים, לפי ששונה הוא הוצאת בעלי החיים מהארץ מן הוצאת הצמחים מהארץ, דבהוצאת הצמחים ציווה ה' לארץ [שיהא טבעה] שתוציא ממנה צמחים תמיד כל ימות עולם, אבל בהוצאת בעלי החיים לא שם בטבע הארץ שתוציא נפש חיה תמיד, אלא רק בשעת בריאתם יצרם ועשאם מחומר הארץ כנאמר (להלן ב, יט) 'ויצר ה' אלוקים מן האדמה כל חית השדה וגו'', ולכן שם הלשון הוא 'ויעש אלוקים וגו'.

החתימה יוצר המאורות, וכן 'ועל מאורי אור וכו', וכן 'מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה ומאיר לעולם כולו וכו'.

והנה מבואר בפסוק שלש מטרות למאורות: (א) 'להבדיל בין היום ובין הלילה', (ב) 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים', (ג) 'להאיר על הארץ'.

והנה 'לאותות ולמועדים וגו' וכן 'המאור הקטן' להאיר על הארץ בלילה נוצרו עתה ביום רביעי, ע"י בריאת המאורות. אבל 'להבדיל בין היום ובין הלילה' צ"ב מה נתוסף בהבדלה זו אחר שכבר היתה הבדלה בין יום ולילה. וכן המאור הגדול להאיר על הארץ ביום, צ"ב מה תועלת יש בזה, אחר שכבר היה כן ע"י האור שנברא בראשון שהאיר ביום על הארץ.

וכל עיקר חלוקת מלאכת האורה לשני ימים טעון ביאור.

והרמב"ן פירש שהרקיע שנברא ביום השני הסתיר את האור שנברא ביום ראשון ומנע אותו מלהאיר על הארץ, וביום השלישי היה חושך, ולכן עשה ה' ביום הרביעי את המאורות ברקיע, שאורם יגיע לארץ. וזה פירוש 'ברקיע השמים להאיר על הארץ', כי למעלה מהרקיע היה אור אלא שלא האיר על הארץ.

וצ"ע דלפירוש זה נמצא ד'ויהי ערב ויהי בקר' של יום שלישי היה רק ברקיע ולא על הארץ כשאר ימים, וזה תמוה^{כב}.

כב. וכע"ז הקשה האברבנאל. והוסיף עוד להקשות דלמעלה מהרקיע לא היה צריך אור 'וכי לאורה הוא צריך'. ועוד שאין הרקיע מונע את האור מלעבור, וכמו שאינו מונע את אור המאורות שנבראו ברביעי מלעבור.

להיות 'עושה פרי', [ובדומה למה שמצינו בעצי פרי שנקראים על שם פריים, כמו עץ הגפן נקרא 'גפן', עץ התאנים נקרא 'תאנה' וכדומה]. אבל בעשייה שהוציאה הארץ והרי הם לפנינו, די באמרו 'עץ עושה פרי'.

א, יד-טו ויאמר אלוקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן.

'מאורות' היינו גופים מאירים, אבל ה'אור' האמור ביום הראשון פירושו מציאות של אור, ולא נתפרש במקרא שאור זה בא מגוף מאיר, ובפשטות הכתובים, עד יום רביעי היה משמש אור בלי מאורות.

ולא נתפרש אם היה אור עצמי בלי מאורות, או שמקורו מגוף מאיר שעדיין לא נתלה ולא נקבע ברקיע, והיה מוסתר וחבוי ולא היה נראה על פני הארץ. ובגמרא (חגיגה יב.) מבואר 'וחכמים אומרים הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי' (וראה שם דברי רבי יעקב שדרש על אור זה שהיה אור מופלא ונגנז לצדיקים לעתיד לבוא).

ונכללו שתי בריאות אלו בברכת 'יוצר אור', שפותח בלשון 'יוצר אור' וחותם בלשון 'יוצר המאורות'.

[וברכה זו ניתקנה לאומרה ביום, שבו עיקר האורה, אמנם נכלל בו גם האור של המאור הקטן שבליילה, וכלשון

והמאורות דיום רביעי הרי הם לצורך הברואים וסדר חייהם, וכמו 'לאותות ולמועדים וגו'' שהם ודאי לצורך הברואים, כמו כן 'והיו למאורות וגו' להאיר על הארץ' לצורך הברואים הוא. ואף שכבר היה יום ולילה ע"י האור הקלוש דיום ראשון, לא היה די בזה לסדר חייהם של הברואים. המאור הגדול-ביום להאיר באור חזק המתאים להשתמשות הברואים, למלאכתם ולכל צרכיהם. והמאור הקטן-בלילה להאיר להם את החשיכה. ונבראו ביום רביעי אחרי שביום שלישי נראתה היבשה לצורך יישוב העולם, ונבראו הצמחים עבור הברואים.

וכן מפורש בפרק ברכי נפשי (תהילים קד) שהאור דיום ראשון והמאורות דיום רביעי מטרתיהם שונות וחלוקות. שעל האור דיום ראשון נאמר (פסוק ב) 'עוטה אור כשלמה', והיינו שהאור הוא ייפוי לבריאה, שהיא מוארת ואינה חשוכה, והוא כלבוש ושלמה סביבה. ועל המאורות דיום רביעי נאמר (פסוקים כא-כב) 'תזרח השמש וגו' יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב', והיינו שמטרת המאור הגדול הוא לצורך השתמשות הברואים וסדר חייהם - לפעולה ולעבודה.

וגם אחר שנברא האור החזק של המאור הגדול לשמש בזמן המיועד לפעולה ולעבודה לא נתבטל סוג האור דיום ראשון, אלא נשאר לשמש בזמן שאין המאורות נראים, שאינו זמן עבודה. דמהנץ החמה עד שקיעתה שהוא זמן פעולה ועבודה, משמש המאור הגדול באור חזק המתאים

ועוד שא"כ נמצא שהשמים והאור שנבראו ביום ראשון אינם נגלים ונראים לנו כעת אחרי שנברא הרקיע המסתירם, וכבר נתבאר (ריש פסוק ו) דבפשוטו של מקרא לא תתייחס התורה לדברים שאינם נגלים ונראים לעין. ובפשוטו, סיפור הבריאה הוא על דברים הגלויים לנו ונראים לעינינו, לפרש ולבאר סדר ואופן בריאתם. [ובתהילים (קד) בפרק ברכי נפשי 'עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה' הרי שמדבר באור ובשמים שנבראו ביום ראשון, ושם ודאי הכתוב מתייחס לדברים הנגלים ונראים לעין שהנפש מתפעלת ומתרגשת מהם ומברכת את ה' עליהם].

ונראה לפרש שהאור דיום ראשון והמאורות דיום רביעי שני סוגי אור הם, ומטרתיהם שונות, ונברא כל אחד ביומו לפי עניינו ומטרתו.

שהאור דיום ראשון נברא מיד בתחילת הבריאה שהוא לצורך עצם מציאות הבריאה והווייתה, ומטרתו להאיר את החושך שהיה על פני תהום, שתהא הבריאה מוארת, דכל זמן שהעולם חשוך לא שייך להתייחס אליו, והרי הוא כמי שאינו, וכמו שנתבאר לעיל (פסוק ג). ולצורך זה די באור קלוש, והוא האור שנברא ביום הראשון².

כג. וכן כתב בתולדות יצחק [קארו] לעיל (פסוק ד) שהאור דיום ראשון 'היה זה אור מועט', ועוד שם 'שמה שאמר יהי אור אינו המאורות הגדולים, אלא חסר מהם'. ובספר מעשה ה' 'ולא היה האור ההוא מספיק להאיר על הארץ עד שתלה השמש, על כן אמר שהמאורות נעשו להאיר על הארץ, כי האור הראשון לא היה מאיר רק האור שהיה בהיר קצת וכו' שכנראה יש כאן אור שאינו מן המאורות'.

לעבודה ומלאכה - 'להאיר על הארץ'. ומעלות השחר עד הנץ החמה ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שבהם אין השמש נראית¹⁰⁹, מְשֻׁמֵּשׁ האור דיום ראשון למטרתו שתהא הבריאה מוארת.

כלומר, שמציאות זו של זמנים במשך היום שבהם מְשֻׁמֵּשׁ אור שאין מקורו נראה, נבראה ביום ראשון. ומהלך זה שהשמש בזריחתו אינו בוקע ויוצא בפעם אחת, אלא בתחילת היום [מעלות השחר] שולח אור קלוש מרחוק והולך ועולה עד הנץ החמה, וכן בשקיעתו ממשיך לשלוח אור קלוש עד סוף היום [צאת הכוכבים], זה הוא המשך בריאת האור דיום ראשון. שאלמלא בריאת אור זה ורק היתה בריאת המאורות דיום רביעי, אזי היה השמש בוקע ויוצא בפעם אחת, והיה שוקע לגמרי בפעם אחת. ואלמלא בריאת המאורות ביום רביעי, אזי היה האור הקלוש דיום ראשון מאיר כל היום ולא היה מקורו [המאור] נראה, כאשר היה כן בשלושת ימים הראשונים.

ונמצא שנבראו שלשה סוגי אור להאיר כל אחד בזמנו, האור דיום ראשון מאיר ביום כדי שתהא הבריאה מוארת. וניתוספו עליו ביום רביעי, המאור הגדול לתוספת אורה לזמן העבודה בתוך היום. והמאור

הקטן והכוכבים להאיר לברואים את חשכת ואפילת הלילה.

א, יד ברקיע השמים.

'רקיע השמים' האמור כאן היינו השמים שנבראו ביום ראשון, ולא ה'רקיע' שנברא ביום שני, שהרי המאורות נמצאים מעל העננים והרקיע. [וביום המעונן מסתירים העננים את המאורות].

וגם שמים אלו נקראים בשם 'רקיע השמים' ע"ש רקיעתם ומתיחתם, וכמו (תהילים קד, ב) 'נוטה שמים כיריעה' שפסוק זה קאי על בריאת יום ראשון. ובלשון חז"ל כל שמים נקרא רקיע.

א, יד להבדיל בין היום ובין הלילה.

הבדלה זו אין פירושה כמו 'ויבדל' אלוקים וגו' האמור ביום ראשון. דשם הכוונה קביעת תחום וזמן, לאור ביום ולחושך בלילה [כמשנ"ת שם]. אבל ההבדלה האמורה כאן פירושה היכר להבחין ולהבדיל בין היום ובין הלילה, שעל ידי שני סוגי מאורות שונים לשני פרקי הזמן של היום והלילה יש הבדלה והיכר להבחין ביניהם.

א, יד והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים.

פירט הכתוב במטרה זו ג' דברים: א) 'לאותות', ב) 'ולמועדים', ג) 'ולימים' ושנים.

כד. ובקהלת כתיב (יב, ב) 'עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים' הרי שאור ושמש שני דברים הם, [וכן דייק מפסוק זה בספר מעשה ה' הנ"ל (הערה 109) 'שכנראה יש כאן אור שאינו מן המאורות']. ובאבן עזרא שם 'והאור הזה, אור השחר שיעלה בטרם זרוח השמש'. ובזוהר חדש (מדרש איכה) שאור שבפסוק זה הוא האור שנברא ביום ראשון.

ימי תקופות השנה למחזורים של חדשים, כל חודש בתקופתו. [וראה אדרת אליהו שפירש 'למועדים הם הזמנים הנועדים בין איש לרעהו'].

ועל ידי מחזור חדשי הלבנה החוזר על עצמו כל שנה, שייך לציין יום מסויים בחודש מסויים בשנה ולקבוע אותו למועד בכל שנה.

כלומר שמכיון ששנת החמה מבוססת על מהלך של השתנות האקלים וזווית עמידת השמש ואורך היום, ועונות החקלאות של זריעה וקצירה, אשר משתנים והולכים בכל פרק זמן במהלך השנה, על כן כאשר חוזרים לאותה תקופה בשנת החמה, הרי זה נחשב שחזר ובא שוב אותו יום, שכן היום הזה הוא ממש כטבע ומהות אותו יום במציאות השנה, וכמו שמצינו בחז"ל על הפסוק 'למועד אשוב אליך' - כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל, ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד (רש"י בראשית כא,ב).

וזה כוונת רש"י שפירש 'למועדים' על המועדות שעתידין ישראל להצטוות עליהם, שסדרי המאורות הם המאפשרים קביעת זמנים החוזרים על עצמם בכל שנה.

ובפרק ברכי נפשי כתיב (תהילים קד, יט) 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו'. ולפי המבואר, 'למועדים' קאי גם על השמש, ופירושו עשה ירח ושמש היודע מבואו - למועדים.

'לאותות', פירוש לסימנים [וכמו שתירגם יונתן 'לסימנין'. ואילו על אות שהכוונה מופת תירגם 'אֶת']. והיינו שהמאורות הם אותות וסימנים לציון המקום ולידיעת הזמן. שעל ידיהם מצויין כל חלק וחלק משטחי העולם במקומו המסויים, ע"י מהלך השמש זריחתו ושקיעתו היוצרים ארבע רוחות השמים, וע"י הירח והכוכבים שמסודרין ברקיע במשמרותיהם בכל חלק מהעולם בסדר מסויים, וע"י זה יודע האדם באיזה מקום הוא נמצא ולאיזה רוח עליו להלך בכדי להגיע למחוז חפצו. וגם בזמן, שעל ידיהם יודע האדם באיזה תקופה בשנה הוא נמצא ובאיזה יום בחודש ובאיזה חלק מן היום, הן ע"י מהלך השמש והירח והן ע"י סידור הכוכבים ברקיע בסדר המיוחד להם בזמנים השונים^{כה}.

'למועדים', פירוש לסוגי זמנים שונים. כלומר שהשמש יוצר תקופות של פרקי זמן בשנה השונים באקלימם, והיינו שינוי העתים זרע וקציר קור וחום קיץ וחורף אביב וסתיו (כן פירשו רד"ק, רמב"ן, רבינו בחיי, ועוד). והירח מחלק

כה. וברש"י ועוד מפרשים פירשו 'לאותות' על אותות השמים שהמאורות לוקין וכו' וכמו שנאמר (ירמיה י, ב) 'ומאותות השמים אל תחתו'. וכן (יזאל ג, א) 'ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן'. ולפירושה מדבר הכתוב בדבר נדיר שאינו קבוע בסדר העולם. ויש שפירשו (חזקוני ועוד) 'לאותות' על איצטגנינות הכוכבים והמזלות וכמו שנאמר (ישעיה מז, יג) 'הברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך'. ולפירושה מדבר הכתוב בדבר הידוע רק לחכמים ואיצטגנינים ואינו שוה לכל נפש. אמנם לפי מה שנתבאר עיקר משמעות הכתוב, שמדבר על סדר קבוע בעולם לשימוש הרגיל של כל הברואים. אכן נכלל בזה גם האותות הללו שהזכירו המפרשים.

די במאור כגון זה. אבל 'והיו למאורות' הוא על שם פעולת ההארה, ופירושו גופים מאירים השולחים אור, שקבע ה' שמאורות אלו יהיו מאירים וישלחו אורם להאיר על הארץ.

ולפי זה אפשר שגם 'ברקיע השמים' שונה פירושו בשני המקראות. ש'ברקיע השמים' האמור אצל שם עצם הדבר - 'יהי מאורות', הוא ציון מקומם, שמקום המאורות ברקיע השמים. ו'ברקיע השמים' האמור אצל פעולת הדבר - 'והיו למאורות', מתפרש על ענין פעולתם, ובא הכתוב להורות שהמאורות יאירו את השמים כדי להאיר על הארץ, [שהיה אפשר שישלחו המאורות אלומת אור לארץ ולא יאירו סביבם כלל ויהיו השמים חשוכים] (וכעין זה פירש ב'אור החיים').

ונראה שלכן 'יהי מארת' חסר וי"ו, 'והיו למאורות' מלא, שמאור שיש בכוחו להאיר, אורו מלא¹.

[וברש"י הביא מה שדרשו חז"ל 'על שהוא יום מארה ליפול אסכרה בתינוקות'. ונראה בביאור דרשה זו דמדכתיב 'מארת' חסר, רמוז בזה שלא נבראו המאורות בשלימותן האפשרית, ואכן בישעיה (ל, כו) ניבא על העתיד 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים', הרי שעתה

'ולימים ושנים', שע"י השמש שהוא חוזר ובא בכל יום נוצרים הימים, וע"י מהלך השמש החוזר ושונה על עצמו אחרי כל תקופות השנה נוצרים שנים, וכן ע"י מהלך המזלות [סידור הכוכבים לפי י"ב מזלות] החוזר על עצמו בכל שנה.

וצירף הכתוב 'ימים ושנים' בענין אחד [דלא נאמר ולימים ולשנים]. משום שהם שוים בענינם, שהם פרקי זמן שוים ודומים החוזרים על עצמם תמיד. משא"כ 'מועדים' הם פרקי זמן שונים זה מזה באקלימם, שהמאורות יוצרים את שינוי האקלים.

[וראה באברבנאל שתמה שלפי הסדר הנכון כפי אורך הזמן היה צריך ליכתב 'ימים מועדים ושנים, ולפי מה שנתבאר הרי 'מועדים' ו'ימים ושנים' שני ענינים נפרדים הם].

א, טו והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ.

צריך ביאור שהרי כבר נאמר 'יהי מאורות ברקיע השמים' והיה די לכתוב 'ולהאיר על הארץ' או 'והיו להאיר על הארץ' [כמו 'והיו לאותות'].

ונראה ד'והיו למאורות' האמור כאן אין פירושו כ'יהי מאורות' האמור למעלה. ד'יהי מאורות' היינו שם עצם הדבר לגופים מוארים שיש בהם אור, ושייך שם זה גם לגוף מואר שאינו שולח אור להאיר, ולצורך 'להבדיל בין היום ובין הלילה' וכן 'לאותות ולמועדים וגו' היה

כו. ומצינו במלאכת המשכן, דבריש פרשת תרומה שעדיין לא נכתבה פרשת המנורה כתוב (שמות כה, ו) 'שמן למאר' חסר וי"ו, ומשנכתבה פרשת המנורה כתוב 'מאור' מלא בכל המקומות, ואפשר שהוא גם על דרך זה, ויבואר במקומו בעז"ה.

מחז"ל ע"פ הדרש. והמפרשים פירשו לפי פשוטו שגדולים הכוונה ביחס לכוכבים (בעלי התוספות, אבן עזרא, חזקוני, הגר"א, ועוד).

ולפי מה שפירשנו לעיל הרי גם כאן 'שני המאורות הגדולים' שכתוב 'מארת' חסר פירושו עצם הגופים המוארים, ובזה שניהם שוים במדת גדלם [היינו בשטחן כפי הנראה לעין]. ו'המאור הגדול' ו'המאור הקטן' שכתובים מלא קאי על היותם מאירים ושולחים אורם להאיר על הארץ, ובענין זה אחד מהם הוא מאור גדול לממשלת היום, ואחד מהם הוא מאור קטן לממשלת הלילה^{כז}.

א. טז **ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים.**

ברש"י - 'שוים נבראו ונתמעטה הלבנה על שקיטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד'. והוא בגמרא - 'רבי שמעון בן פזי רמי כתיב ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים וכתוב את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לך ומעטי את עצמך, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעט את עצמי וכו' (חולין ס:).

כז. וזה לשון החזקוני 'שוים במדת עוגל אע"פ שלא היה אורם שוה' עיי"ש.

אין אורם בשלימות, ומחיסרון אור זה באים פורעניות, שעל המאורות בשלימותן כתיב (מלאכי ג, כ) 'שמש צדקה ומרפא בכנפיה'.

א. טו **והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ.**

צריך ביאור שלכאורה היה ראוי לכתוב תחילה את המטרה החשובה היינו 'להאיר על הארץ' ואח"כ את שאר המטרות לפי סדר חשיבותם (וכמו שכתוב להלן פסוקים יז-יח כמשנ"ת שם), ומדוע נכתבה מטרה זו באחרונה.

ונראה שכאן נכתבו לפי סדר בריאתם. ופירט הכתוב ג' מטרות בסדר 'לא זו אף זו' בסדר יצירתם, שבתחילה ציווה ה' על עצם מציאותם, ונאמר תחילה 'להבדיל בין היום ובין הלילה' שהוא מעצם המאורות כמו שהם בלי תוספת תכונות וסדרי הילוך בהם, ולא זו בלבד אלא הוסיף ציווי על תכונתם ומהלכם להיות 'לאותות ולמועדים וגו'', כלומר שיתוספו בהם תכונות וסדרי הילוך שיהיו 'לאותות ולמועדים וגו'', ולא עוד אלא שיהיו למאורות השולחים אורם 'להאיר על הארץ'.

א. טז **ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים.**

לשון הכתוב דורש ביאור, שבתחילה כתב על שני המאורות שהם גדולים, ואחר כך כתב שאחד מהם קטן. וברש"י הביא

עד שכבר אינה נחשבת כלל מהמאורות הגדולים, אלא אורה מועט ביותר והיא נעשתה ל'מאור הקטן'.

ומשום כך העולם כולו הפסיד את מעלת המאורות הגדולים, שמכיון שהעולם הזה יש בו פגם של מציאות 'קנאה', על כן אי אפשר לו לעולם שיהיה בו בסדר הנבראים דבר שמעורר קנאה מעצם טבעו. ובצדק ניטל מן העולם המצב המוצלח והמושלם הזה של שני מאורות גדולים, כי מאחר שהוא עולם שיש בו פגם ושחיתות של קנאה, לכן אינו ראוי לטוב המושלם הזה. והבן.

ובמהלך הזה ביארנו את כל הפגמים שדרשו חז"ל שהיה במעשי בראשית, כגון מה שאין טעם העץ כטעם הפרי (ראה לעיל פסוק יא), שעומק הדבר הוא שאף שהקב"ה ברא את העולם וראה כל אשר עשה שהוא טוב מאד, בכל זאת אין העולם זכאי לשלימות גדולה כל כך, עד שהנבראים יהיו זכאים לכך במעשיהם, והקב"ה הכין דברים אלו בכח בתוך טבע העולם, בכדי שכשהנבראים ישלימו את עצמם במעשים טובים, אז יגיע העולם לפיסגת השלימות ויפיק את כל הטוב הגנוז בו. אך בסופו של דבר לא זו בלבד שהאדם לא השלים במעשיו את הצריך השלמה ותיקון, אלא גם את הטוב שכבר היה בעולם קלקל, והעולם ירד מהמצב שנברא בו והגיעו לו קללות רבות, וכל אלו הדברים יתוקנו לעת קץ, ואחר כך גם יתוקנו כל הקלקולים שהיו מושרשים בבריאה, ואז יהיה אור הלבנה כאור החמה.

ומלבד שעצם הדברים אינם מובנים מאי משמע שהלבנה קטרגה ונענשה, ואטו יש לגרמי השמים בחירה ושכר ועונש. וגם צריך ביאור מה חטא העולם ושאר הנבראים שאבדו את המאור הגדול השני להאיר בלילה.

וכן תמוה, דלכאורה צדקה טענת הלבנה, וכי משום שטענה טענה אמיתית צריכה דווקא היא להתמעט.

ויש להקדים שנראה שגם לפני מיעוט הלבנה היתה הלבנה שניה במדריגתה לשמש, שאם לא כן מה הפרש היה בין יום ללילה, אלא שהיו שני המאורות גדולים דים שיהיה גם בלילה אור שקט ונעים שמתאים לשעת מנוחה, אך לא היה ללבנה אור עז כמו אור השמש בשעות היום. [וכן לעתיד לבוא כתיב - והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים (ישעיה ל, כו). הרי שאף בעת התיקון כאשר יחזור אור הלבנה להיות מאור הגדול, אולם אור החמה יהיה שבעתיים, כי גם אז יהיה הבדל בין אור היום לאור הלילה].

ובזה יבואר שטענת הלבנה היתה דווקא מצד היותה שניה במעלתה לעומת החמה, שמשום כך מתעוררת קנאה במעשי בראשית, שיש שני מלכים גדולים, ובכל זאת אחד פחות במעלה. והטעם שדווקא הלבנה טענה כן, היינו כי טבע הדברים שהפחות במעלה מקנא בגדול ממנו, ולכן העונש היה דווקא לה כי בטענתה היה פגם של קנאה. ונענשה בכך שאף מידת האור המשנית שהיה לה, נחסר ממנה,

א, טז ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה לה ואת הכוכבים.

ברש"י - 'שנים נבראו ונתמעטה הלבנה על שקיטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד'.

בסדר 'קידוש לבנה', אנו מבקשים - 'יהי רצון מלפניך ה' א-להינו וא-להי אבותינו למלאות פגימת הלבנה, ולא יהיה בה שום מיעוט, ויהי אור הלבנה כאור החמה וכאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה, שנאמר את שני המאורות הגדולים'.

שלוש לשונות ובקשות נזכרות כאן. א. למלאות פגימת הלבנה, ב. ולא יהיה בה שום מיעוט, ג. ויהי אור הלבנה כאור החמה. ויש לבאר עניינם וההבדל ביניהם.

שלוש בקשות אלו, הן נגד שלושה מיעוטים וחסרונות הקיימים עתה באור הלבנה. החסרון הראשון, הוא היות הירח נראה פגום לעינינו ברוב ימות החודש, ורק באמצע החודש נראית הלבנה במלואה. ונגד זה אנו מבקשים - 'למלאות פגימת הלבנה'.

החסרון השני באור הירח הוא, מה שאינו מופיע בכל משך שעות הלילה, אלא פעמים שבא רק בתחילת הלילה ופעמים בא רק בסוף הלילה. ועל זה אנו מוסיפים לבקש - 'ולא יהיה בה שום מיעוט'.

וחסרון נוסף באור הלבנה הוא מה שאין בה אור עצמי, וכל אורה אינו בא לה אלא מן השמש. ועל זה באה הבקשה - 'ויהי אור הלבנה כאור החמה', והיינו שיהא ללבנה אור עצמי כמו לחמה. וממילא יהיה אורה עז כמו החמה.

א, טז ואת הכוכבים.

אף הכוכבים הם להאיר כמו שכתוב (ירמיה לא, לד) 'ירח וכוכבים לאור לילה'. וגם לממשלת הלילה כמו שכתוב (תהילים קלו, ט) 'את הירח וכוכבים לממשלות בלילה'.

בפסוק זה של העשיה פירט הכתוב את המאורות בשיכלולם לפרטיהם, דהיינו שעשה שני מאורות גדולים, הגדול ליום והקטן ללילה, ואת הכוכבים, ובמאמר לא פירט כל אלו, כדרך הכתוב להאריך בעשייה, בפירוט שיכלול הדבר ותיקונו.

א, יז-יח ויתן אותם אלוקים ברקיע השמים להאיר על הארץ. ולמשול ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החושך וירא אלוקים כי טוב.

אף כאן מנה הכתוב את ג' מטרות שבמאורות - להאיר וגו', ולמשול וגו', ולהבדיל וגו'. והן הן המטרות שמנה במאמר, '[ולמשול ביום ובלילה] היינו 'לאותות ולמועדים וגו' וכמו שכתבנו, אלא שקיצר בלשונו], וסידרן בסדר הפוך מהסדר שבמאמר, שנכתבו כאן בסדר 'לא זו אף זו' לפי תועלתן. וכתב תחילה את המטרה החשובה 'להאיר על הארץ', ואח"כ מטרת 'למשול ביום ובלילה'.

שהוא 'לאותות ולמועדים וגו' שתועלתם מרובה לצורכי החיים, ואח"כ כתב מטרת 'ולהבדיל בין האור ובין החושך'.

ושינה הלשון כאן ממאמר הציווי, שכאן כתב 'ולהבדיל בין האור ובין החושך' ובמאמר כתב 'ולהבדיל בין היום ובין הלילה'. ונראה הטעם לפי מה שנתבאר למעלה (ד"ה יהי מאורות) שהציווי של 'יהי מאורות' הוא על גופים של אור שעדיין לא ניתן בהם כח להאיר על הארץ, הרי שההבדלה על ידם לא היתה בין האור והחושך, אלא בין היום והלילה, וכמו שנתבאר (ד"ה להבדיל) שע"י שני סוגי מאורות יש הבדלה והיכר להבחין בין היום והלילה, אמנם לאחר הציווי 'והיו למאורות וגו' שניתן בהם כח 'להאיר על הארץ' הרי ההבדלה היא [גם] בין האור ובין החושך, שהמאור הגדול מאיר אור חזק משא"כ המאור הקטן.

[ועל פי מה שדרשו חז"ל שתחילה היו שני המאורות גדולים ואח"כ נתמעט הירח, אפשר ליישב שבמאמר, לפני שנתמעט, היו להבדיל בין יום ולילה אבל לא בין אור וחושך כי גם בלילה לא היה חושך [וכמו שכתבנו לעיל א,ד], ואחר שנתמעט הירח הרי הם להבדיל בין אור וחושך].

א, כ ויאמר אלוקים **ישרצו המים שרץ נפש חיה, ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים.**

פירוש כמו 'ישרצו במים', שבתוך המים יתהוו ויהיו שרצים, כי

לפי הפשט אין הכוונה שהמים יוציאו ויולידו שרצים, ולא פירש הכתוב ממה יתהוו, וכמו ב'ועוף יעופף' שאין הכתוב מפרש ממה יתהווה, אלא מפרש את המקום שבו יתהווה ויהיה. ומה שלא נאמר 'ישרצו במים', משום שכך הוא דרך לשון הכתוב.

ומרהיטת משמעות הכתוב, 'ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים' משמע שבעלי החיים שבמים וכן העופות אין עיקר מטרת בריאתם לעצמם, אלא עיקר המטרה הוא לשלימות ותפארת מקומותיהם דהיינו המים ופני רקיע השמים, שנמצאים בהם ברואים נאים לנאותם. ועיין מה שהרחבנו בזה בחלק המאמרים 'מאמר ו - 'בריאת יום שני וחמישי'.

ולפי"ז לא היה שייך לכתוב 'ישרצו במים', שעיקר המטרה הם המים, שהם יתמלאו בשרץ נפש חיה, ואין המים ציון מקום גרידא.

אמנם כיון שלשון 'ישרצו המים' מתפרש גם שהמים עצמם יוציאו שרצים, למדו חז"ל מכאן (חולין כז:) שהשרצים נבראו מן המים.

א, כ **ישרצו המים שרץ נפש חיה.**

הטעם שלא נבראו כל בעלי החיים ביום אחד, אלא נתייחד יום מיוחד לעופות ודגים ויום נפרד לבהמה וחיה ורמש, היינו משום שהם שונים בעיקר מהותם ותכלית בריאתם, שדגים ועופות הם למקומות שאינם עיקר יישובו של

עולם^כ, ואינם כ"כ לשימושו של אדם, ועיקר בריאתם לתפארת ויופי מקומם, אבל בעלי החיים שעל הארץ שהוא עיקר יישובו של עולם, ועומדים יותר לשימושו של אדם, ברא אותם בנפרד, יותר קרובים בזמן לבריאתו של האדם.

א, כ שרץ נפש חיה.

לא כתוב כאן 'למינה' כדרך שכתוב להלן 'תוצא הארץ נפש חיה למינה' וכן לעיל בבריאת הצומח 'עץ פרי עשה פרי למינו', לפי שהדגים חבויים במים ואינם נראים, וכן העופות בשמים רחוקים, ואין ריבוי מיניהם מעיקר המלאכה, לכן לא הוזכר 'למינה' במאמר, אבל בעשייתם פירט שברא אותם 'למיניהם' - מינים רבים.

א, כא ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלוקים כי טוב.

כתב כאן לשון בריאה - 'ויברא', ולא 'ויעש' 'וישרצו' וכיו"ב, משום חשיבותם וגודלם של התנינים^{כט}.

וכן מצינו בבריאת האדם להלן 'ויברא אלוקים את האדם', דעל בריאות גדולות וחשובות נכתב לשון בריאה, (וכ"כ

כח. ומתייחסים יותר למקום ה' כאשר יבואר במאמר ג 'המקרה במים עליותי', וראה במאמר ו 'בריאת יום שני וחמישי' מה שנתבאר עוד בזה.

כט. פירש"י 'דגים גדולים שבים, ובדברי אגדה לויתן ובן זוגו'. ובגמרא (ב"ב עד:) 'ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ארזילי דימא, רבי יוחנן אמר זה לויתן וכו' ופירש הרשב"ם 'ארזילי דימא. ראמים שבים'.

הרמב"ן והגר"א ועוד. וברבינו בחיי 'ולהפלת גודל גופם ייחס הבריאה לאלוקים'. וברוקח 'נאמר בריאה גבי דבר חידוש'.

ועיקר לשון 'בריאה' שכתוב כאן הוא משום 'התנינים הגדולים', שציינם בנפרד ולא כללם ב'את כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם'.

ומה שלא כתוב כאן 'ויהי כן', משום דאחר המאמר - לפני 'ויברא' לא שייך לכתוב 'ויהי כן' שעדיין לא נבראו (ועיין רמב"ן), ואחר 'ויברא וגו' שוב אין מקום לכתוב 'ויהי כן' שכבר כתוב שנבראו, ד'ויהי כן' שייך רק על מאמר - 'ויאמר וגו' ויהי כן', אבל לא על לשון בריאה או עשייה, וכמו שלא כתב 'ויהי כן' על 'בראשית ברא וגו' (וברקיע בשני שכתוב 'ויהי כן' אחרי 'ויעש', נתבאר לעיל א, ז).

א, כא ויברא אלוקים את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה הרומשת אשר שרצו המים למיניהם. ואת כל עוף כנף למינהו וירא אלוקים כי טוב.

איתא בגמרא (חולין כז:) דלוישנא חדא העופות נבראו מן המים, וללוישנא חדא אמרו 'כתוב אחד אומר, ויאמר אלוקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף', אלמא ממא איברו, וכתב, 'וייצר ה' אלוקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים', אלמא מארעא איברו וכו', אמר להם מן הרקק נבראו [שיש בה מים ויבשה, רש"י].

נמצא שבהמות חיות רמש ואדם שמקומם בארץ - נבראו מן הארץ, דגים

וכל שרץ המים שמקומם במים - נבראו מן המים, ועופות שמקומם על הארץ על פני רקיע השמים - נבראו מן הארץ ומן המים, [שהשמים הוא מקום המים העליונים].

והנה סדר בריאת בעלי החיים, הוא לפי הכלל 'לא זו אף זו' - מן הפשוט אל היותר חשוב, תחילה נבראו הדגים - אחריהם העופות - ואת כל עוף כנף למינהו, ואך למחרת נבראו הבהמות - 'ויעש אלקים את חית הארץ למינה, ואת הבהמה למינה' (פסוק כה).

וכסדר זה נשנו בגמרא כשלש דרגות של הכשר אכילה שכל שהוא נברא יותר נכבד נזקק ליותר הכנה - דרש עובר גלילה, בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשחיטת שני סימנים, דגים שנבראו מן המים הכשירין בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד (חולין כז:).

[וזה גם יסוד הסדר בפסוק המסכם את דיני בעלי החיים הטמאים והטהורים לאכילה, בפרשת שמיני - 'זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרומשת במים ולכל נפש השורצת על הארץ' (ויקרא יא, מו), הכתוב מסדרם לסוגיהם לפי חשיבותם, תחילה מזכיר את 'הבהמה' החשובה מבין שלשת הסוגים, אחריה הזכיר את 'העוף' הפחות ממנה, ולאחר מכן את הדגים הפחותים מכולם].

א. כב ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ.

הרמב"ן פירש ש'פרו ורבו' היינו 'נתן בהם כח ההולדה'. כלומר שאין כאן תוספת ברכה לריבוי יתר, אלא שהוא בריאת עצם כח ההולדה לקיום מינם. אמנם קשה, דלשון 'ברכה' לא משמע כן, והוי ליה למימר 'ויאמר וגו''. ועוד שהיה לו לכתבו לפני 'וירא אלקים כי טוב', שהרי הוא חלק מעצם בריאתם. ועוד דהרי גם בבהמות וחיות יש כח הולדה ולא נאמר בהם 'פרו ורבו'. הרי שכח ההולדה נכלל בבריאתם, ואין צריך למאמר ולברכה מיוחדת. ואולי מטרת הברכה לברכם בתוספת ריבוי יותר מהנצרך לקיום המין, ששלימות הבריאה היא בריבוי הדגים והעופות (וראה ברש"י עוד טעם לברכה זו).

ובפשטות נראה הטעם לברכה זו, משום שכך ראוי ונכון ממידת דרך ארץ, להתייחס בחביבות ולקדם בברכה את הנוצר בנפש חיה אשר יש בטבעו רצון לחיות ולהתקיים.

א. כב פרו ורבו, ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ.

"פרו ורבו" קאי על כל האמור למעלה, גם על הדגים וגם על העופות, ואח"כ פירט הכתוב שדבר זה יתקיים באופנים שונים בהתאם למה שראוי לכל מין, שהדגים יתרבו באופן שיימלאו המים מהם, אבל העוף נתברכו רק שיתרבו בארץ.

ומטעם זה הקדים לברוא ביום חמישי דגים ועופות, שחיותם מועטת מחיות בעלי החיים שנבראו ביום שישי. וזהו גם הטעם לקדימת בריאת הדגים לבריאת העופות שחיות הדגים מועטת מחיות העופות, וכמו שאמרו (חולין כז): לענין שחיטה שכלל שחיתו מרובה צריך יותר שחיטה, ולכן 'בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים, דגים שנבראו מן המים הכשירין בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד'.

אמנם בפסוק של סיפור בריאתם כתיב - 'ויעש אלוקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינה וירא אלוקים כי טוב'. וסדרם - חיה, בהמה, רמש.

ואף שבמאמר 'תוצא הארץ' כשבא לקבוע ולומר עליהם שייבראו, כתבם בסדר 'לא זו אף זו' - בהמה רמש וחיה כמו שנתבאר, שכל המאוחר יש בו תוספת בריאה מחודשת, עם זאת, בעשייה אחרי שכבר נקבע שייבראו מכבד את החשוב להקדימו.

עוד יתכן לבאר, שבעת הציווי סדר הדברים הוא לפי מטרת בריאתם, והנה כל מטרת הבריאה היא בכדי לשמש את האדם, ולכן סדרם לפי מידת נוכחותם אצל האדם, ולכן הסדר הוא, תחילה בהמה, שהיא המצויה ביותר אצל האדם, ואחריה רמשים שהם גם כן מצויים בסביבת מגורי האדם, ובאחרונה באים החיות שהם מרוחקים לגמרי ממקום היישוב. אולם

והטעם שלא נתברכו בברכת 'ומלאו', כתב הגר"א שלא יכסו את עין הארץ.

ומה שלא בירך ה' את החיות ובהמות ורמש בעת בריאתם להלן בברכת 'פרו ורבו וגו' כדרך שבירך את הדגים והעופות. היינו כדי שלא ירבו בארץ יותר מדי, שהארץ עיקרה לבני האדם שימלאוה, וכמו שבירך אותם ה' 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'.

א, כד-כה **ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן. ויעש אלוקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינה וירא אלוקים כי טוב.**

כתב תחילה את עיקר הדבר בכללות 'נפש חיה למינה', היינו מינים שונים של 'נפש חיה', ואח"כ מפרט הכתוב את המינים הכלולים בזה 'בהמה ורמש וחיתו ארץ', ומסיים 'למינה' וקאי גם על 'בהמה', גם על 'רמש', וגם על 'חיתו ארץ', שבכל אחד מהם יש מינים רבים ושונים.

וסידר הכתוב ג' אלו בהמה, ורמש, וחיתו ארץ, בסדר 'לא זו אף זו', לפי מדת חיותם ['נפש חיה'] מן הקטן אל הגדול, והתחיל ב'בהמה' שהם כבדי התנועה ופעילות חיותם איטית וחלושה, ואח"כ 'רמש' שיש מהם שחיותם מרובה מן הבהמות, ואח"כ 'חיתו ארץ' שהם מהירי התנועה וקלי המירוץ ונקראו בשם 'חיות' על שם ריבוי חיותם.

בעת מעשה הבריאה הסדר הוא לפי מידת חיותם החשוב חשוב קודם, כאמור.

א, כד וחיתו ארץ.

מה שדווקא החיה נקראת על שם הארץ - 'חיתו ארץ', וכן בקרא דבתריה 'חית הארץ' ובעוד מקראות, משום שהם מצויין ביערות ובמדבריות, ונפוצים על פני כל הארץ, משא"כ הבהמות הם בייתיות ונמצאים רק במקומות יישוב.

ועוד משום שכתב תחילה 'נפש חיה' הכוללת גם את הבהמה והרמש, לכן לא מתאים לקרוא בשם 'חיה' לאחד מן המינים שב'נפש חיה', לכך קרא אותה 'חיתו ארץ'.

א, כו ויאמר אלוקים נעשה אדם.

אמר לעצמו כמתייעץ ונמלך, וכמו להלן (ח, כא) 'ויאמר ה' אל לבו'. ומה שאמר 'נעשה' 'בצלמנו כדמותנו' בלשון רבים, כן הדרך לפעמים למדבר בעדו שאומר בלשון רבים^ל, וכמו (להלן יא, ז) 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם', והוא מדרך הענווה^{לא}.

ל. וכ"כ הרס"ג (מובא באבן עזרא כאן), לקח טוב, חזקוני, משך-חכמה.

לא. שאין תולה הדבר בעצמו בלבד, וכן משמע מהמדרש (ב"ר ח, ח) לפירושם שם ד'נמלך במלאכי השרת' שלמדו מכאן מידת דרך ארץ שיהיו הגדולים נוטלים רשות מן הקטנים, וכמו שכתב רש"י לפי דרשה זו 'ענוותנותו של הקב"ה למדנו מכאן וכו' דרך ארץ ומידת ענווה וכו'', שהרי וודאי הדרש תואם עם הפשט. אמנם מה שמצאנו שהוא נקרא בלשון רבים כשאחרים קוראים אותו, הוא מדרך מעלה וכבוד כמבואר לעיל (ד"ה אלוקים), אבל בזהר חדש פירשו גם כאן שהוא דרך

וברש"י כאן פירש על פי המדרש (ב"ר ח, ח) שנמלך ה' עם המלאכים, וכן פירשו האבן עזרא ורשב"ם, אמנם פשוטו הוא כנ"ל שהרי לא פירש הכתוב כלל למי אמר.

והנה צריך ביאור מדוע רק בבריאת האדם הקדים לפני בריאתו שאמר אלוקים 'נעשה אדם וגו'', מה שלא מצינו כן בשאר מעשה בראשית.

ונראה שאכן האדם נבדל מכלל שאר הברואים שנבראו עד כה, שאין הוא חלק מהארץ כשאר הנבראים ובריאתו אינו בסדר בריאתם ובמסגרתם, אלא שהוא נברא כדבר נפרד, לתת לו את הארץ וכל אשר עליה, לרדות בכל החי ולכובשה ולמשול בה, וכמו שמסיים הכתוב 'וירדו בדגת הים וגו' וכבשוה', ובתהילים (ח, ז) 'תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו', ושם (קטז, טז) 'והארץ נתן לבני אדם'^{לב}, וכדאיתא בגמרא (סנהדרין לח): 'משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן והתקין סעודה ואח"כ הכניס אורחין וכו'', הרי שדימו את העולם לפלטרין וסעודה, ואת האדם לאורח שעבורו נבנה הפלטרין והוכנה הסעודה, וכן מהמקראות להלן 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ואדם אין לעבוד את האדמה וגו' וייצר ה' אלוקים את האדם וגו' לעבדה ולשמרה' מפורש

מעלה וכבוד 'כהדון מלכא דהוה שליטא על כולא ואמר לשון דסגיאין'.

לב. ובמה שכתוב בתהילים שם 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לדברינו נמצא ש'השמים שמים לה' נהיה ביום שני כמו שנתבאר למעלה, וביום השישי נתן את הארץ לבני אדם.

שאין האדם בכלל מסגרת בריאת שמים וארץ, אלא נברא לענינו ותפקידו כיצירה נוספת.

ומשום היות בריאת האדם ענין מחודש, ואינו כהמשך לכל הברואים הקודמים לפיכך הקדים הכתוב לבריאתו, אמירתו ית' 'נעשה אדם וגו'', וכמו שמצינו בעוד מקומות בדברים מחודשים שמקדים להם לשון כעין זה, כמו במבול (להלן ה, ז) 'ויאמר ה' אמתה וגו' כי נחמתי כי עשיתים', ובדור הפלגה (יא, ז-ו) 'ויאמר ה' וגו' הבה נרדה ונבלה וגו' וכן בסדום (יח, כ-כא) 'ויאמר ה' וגו' ארדה נא ואראה וגו'.

ובזה יבואר מה שיש עוד לתמוה, מדוע לא נתייחד יום מיוחד לבריאת האדם.

ועל פי האמור הרי מכיון שהאדם אינו במסגרת שאר הבריאה לכן לא ייחד לו יום לבריאתו, שכן חלוקת הימים הוא סדר דברים בבריאה עצמה, כלומר דזה שנתייחדו ימים נפרדים למלאכות השונות שקבע הבורא הוא סדר בבניית הפלטרין ושיכלולו, אבל האדם שהוא האורח, אינו בכלל סדר זה^{לג}.

א, כו **ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים**

לג. ובחלק המאמרים (מאמר ב ומאמר יא) ביארנו על פי מה דאיתא במדרש (ב"ר יא, ט) 'כל מה שהיה הקב"ה עתיד לבראות בשביעי הקדים וברא אותו בשישי'. ונראה שהאדם הוא שהיה מיועד להבראות ביום השביעי, שראוי לייחד לו יום לבריאתו, אלא שהקדימו את בריאתו ליום השישי.

ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרוי מש על הארץ.

כאן נאמר שהאדם נברא בצלם ודמות אלוקים, ואילו להלן (ב, ז) נאמר שהאדם נברא 'עפר מן האדמה'. וכמו כן יש הבדל גדול באופן בריאת האשה שכאן נאמר שנבראו זכר ונקבה, ולהלן נאמר שהאשה נבראה מן הצלע.

ומבואר בארוכה בחלק המאמרים מאמר ז - 'שתי פרשיות ביצירת האדם'.

א, כו **בצלמנו כדמותנו.**

פירש רש"י 'בצלמנו, בדפוס שלנו'. והיינו גוף מבנה האדם. אמנם אין הכוונה כפשוטו ממש, גשמי, דאטו יש לה' צלם ודמות, אלא הכוונה שיש בו באדם דמיון מסוים לצלם אלוקים. והיינו שצורת מבנה גוף האדם הוא בקומה זקופה, ובענין זה הוא דומה לעליונים, וכמו שאמרו (חגיגה טז) 'ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת וכו' ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת'. זהו פירוש תיבת 'בצלמנו'.

ואמנם עיקר ענין 'בצלמנו' הוא תכונת הממשלה והבעלות^{לד}, וזה כולל גם את הכח לשלוט והיכולת לקחת, וגם את הרגשת הבעלות ותחושת הקנין, שהממשלה והבעלות הם תכונות עליונים.

לד. ועיין אבן עזרא, חזקוני. ויש שפירשו ש'בצלמנו' ענינו שהאדם הוא אדון לעצמו, וכן כתב ב'משך חכמה' - 'הצלם האלקי הוא הבחירה החפשית בלי טבע מכריח רק מרצון ושכל חפשי'.

וכדאיתא (ב"ב נח.) שאדם הראשון עשוי בדיוקנו של הקב"ה, וכמו שכתב רש"י (דברים כא, כג) 'שהאדם עשוי בדמות דיוקנו של האלוקים'^ל.

והיינו משום שחכמת האדם ניכרת על צורת הפנים, ככתוב (קהלת ח, א) 'חכמת אדם תאיר פניו וגו'.

וא"כ 'בצלמנו' 'כדמותנו' הכוונה בשניהם גם על צורתו החיצונית של האדם ותבניתו, וגם על תכונות ומעלות נפשו הפנימיות. והיינו ש'בצלמנו' פירושו קומה זקופה, המבטאת ממשלה ובעלות. ו'כדמותנו' פירושו תואר הפנים, המורה על חכמה ודעת^ל.

והנה אחר חטא אכילת עץ הדעת ניטל מן האדם צלם האלוקים כמו שכתוב 'ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (תהילים מט, יג) שנדרש על אדם הראשון (סנהדרין לח: דברים רבה יא, ג). ובמדרש אמרו (ב"ר יב, ו) שניטל מאדם קומתו וזיוו. ולפי מה שנתבאר הרי 'קומתו' הוא 'צלם', ו'זיוו' הוא 'דמות', כלומר שניטל ממנו הצלם והדמות.

*

לו. והתיבות עצמן מתבארות כן, שתיבת 'צלם' נגזר משורש 'צל' (וכ"כ אברבנאל ומלבי"ם), ותיבת 'דמות' משורש 'דם'. שצל האדם מתהווה ע"י מבנה גופו, ותואר מראה פניו הוא ע"י דמו [דאם אזיל סומקא ואתי חיורא הריהו נראה כמת].

לז. וב'לקח טוב' - 'כי ברא הקב"ה את האדם בצלמו וכו' להלוך בקומה זקופה, ולהיות לו פנים כפני החיה אשר היא תחת כסא הכבוד'.

אלא שעניין זה גם מתבטא בצורת מבנה גוף האדם, שבזה שהוא מהלך בקומה זקופה ויש לו ידים, מורה על עליונות וממשלה ובעלות.

ואפשר שמה שאמרו 'ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת' נכלל בזה גם הידים שהם ייחודיים באדם מחמת זקיפות קומתו, ופנויות להשתמשות. [מה שאין כן חיה ובהמה שמחמת הליכתם כלפי מטה אין להם ידים אלא רגלים קדמיות].

ו'כדמותנו' פירש רש"י 'להבין ולהשכיל', והיינו הדעה והחכמה (וכן פירש הרשב"ם^{לה}), שגם אלו תכונות עליונים, וכמו שאמרו (חגיגה שם) 'יש להם דעת כמלאכי השרת'. ובפרט הדעת להבין מהות ההנהגה הטובה והישרה ומעלתה, ומהות המעשים הרעים ופחיתותם, שהוא עניין אלוקי. והוא המעלה הנשגבה באדם [שבזה הוא נעלה במהותו על שאר החיות והבהמות], שהשכלתו אינה רק ידיעת המציאות, אלא הכרת האמת והטוב לעשות צדקה ומשפט. [ואף לפני אכילת עץ הדעת טוב ורע, היה בו דעת רחבה, בידיעת הטוב והרע, וראה בזה בחלק המאמרים מאמר 'עץ הדעת'].

אמנם פירוש תיבת 'כדמותנו' הוא מלשון דמיון, והיינו בדומה לנו, והכוונה בפשוטו על תואר ומראה הפנים, כמו שמצינו (יחזקאל א, י) 'ודמות פניהם', שמראה פני האדם דומה לעליונים,

לה. וראה עוד ברמב"ן ובספורנו.

א. כו בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ.

משמעות הכתוב ש'צלמנו כדמותנו' הוא כהקדמה ל'ירדו'.

ונראה הביאור בזה שעשה את האדם בחשיבות ומעלה - בצלם ובדמות אלוקים, שמשום זה יהא ראוי שתינתן לו הארץ לרדות בה ולכובשה.

וממה שנאמר דבר זה בתוך מאמר בריאת האדם, משמע שהוא חלק בלתי נפרד מבריאתו של האדם, כלומר שזה ייעודו ותכליתו להיות נזר הבריאה למשול בה, ולרדות בכל הברואים שיהיו כולם כפופים להאדם בעל צלם האלוקים.

ועומקן של דברים, זה שהאדם הוא בצלם ודמות אלוקים, יש במשמעותו שהאלוים הוא השולט והמולך בעולם, שעל כן האדם הוא כשלוחו ונציגו למלוך ולשלוט בשמו.

והנה לקמן כתיב שהאדם נברא לצורך העולם וכמו שכתוב 'לעבוד את האדמה וגו' לעבדה ולשמרה'. וגם בזה הוא כשלוחו ונציגו של ה', להוסיף בתיקון העולם ושיכלולו.

נמצא שהאדם נברא עבור שני מטרות, האחת - לתת לו את הארץ לרדות בה 'וירדו בדגת הים וכו'', והשנית - לעבוד את האדמה.

ויש לומר שמה שנברא ב'צלם' - בקומה זקופה המבטאת ממשלה

ובזה יבואר מדוע כאן במאמר כתיב 'צלמנו כדמותנו' ולקמן בפסוק הבא בעשייה נקט רק צלם - 'בצלמו', בצלם אלוקים ברא אותו, ולהלן בפתיחת תולדות דורות אדם (ה, א) שינה הכתוב ונקט רק 'דמות' - 'זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו'. ואילו בפרשת נח לגבי איסור רציחה נאמר רק 'צלם' - 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלוקים עשה את האדם (ט, ו).

ונראה הביאור בזה לפי האמור שהצלם עניינו ממשלה ובעלות, והדמות עניינו חכמה ודעה וכפי שמתבטא בתואר הפנים. ולפיכך בפרשה זו שמבואר בה שעניינו של האדם לרדות ולשלוט בארץ הדגישה התורה את ה'צלם', אבל להלן שעניין הפרשה הוא בתולדות האדם וצאצאיו, מודגש יותר שאר מעלות האדם.

עוד יש לומר שבפרשת 'זה ספר תולדות אדם', כבר היה אחר החטא שנענש וירד ממדרגתו להיות עובד את האדמה אשר לוקח משם, ואז איבד את השלימות מדריגת ה'צלם' והדגיש הכתוב יותר את ה'דמות' שהוא לצורך העבודה והמלאכה.

אולם בפרשת נח לגבי דין איסור רציחה, הרי זה נובע מזכות האדם על עצמו, והנה זכות זו הוא שורש עניין השלטון והבעלות, שהבעלות הראשונית יש לאדם על עצמו, והשופך דמים פוגע בזכות זו בהיותו 'צלם אלוקים', ולכן מודגש שם עניין ה'צלם'.

ואח"כ סיים שירדה 'בכל הרמש הרומש'
הנמצא 'על הארץ'".^{לח}

א, כו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.

בגמרא - 'אמר רב יהודה אמר רב בשעה
שביקש הקדוש ברוך הוא לבראות
את האדם ברא כת אחת של מלאכי השרת,
אמר להם רצונכם נעשה אדם בצלמנו,
אמרו לפניו רבונו של עולם מה מעשיו,
אמר להן כך וכך מעשיו, אמרו לפניו רבונו
של עולם 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם
כי תפקדנו', הושיט אצבעו קטנה ביניהן
ושרפם, וכן כת שניה, כת שלישית אמרו
לפניו רבונו של עולם ראשונים שאמרו
לפניך מה הועילו, כל העולם כולו שלך
הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך
עשה' (סנהדרין לח:).

ובעין זה מצינו בגמרא מקום נוסף שהיה
דין ודברים בין הקב"ה לפמליא
של מעלה, כאשר המלאכים מביעים
דעה אחרת, כביכול שונה מדעת הקב"ה,
והקב"ה דוחה את דבריהם ואינו שומע
לעצתם. והוא בשעת מתן תורה, כדאיתא
בגמרא (שבת פח:): בשעה שעלה משה
למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש
ברוך הוא, רבונו של עולם, מה לילוד

לח. ובתהילים (טו-י, ט) 'תמשילו במעשי ידיך כל שתה
תחת רגליו, צנה ואלפים כולם וגם בהמות שדי, צפור
שמים ודגי הים וגו'. כאן הסדר לא זו אף זו לפי מדת
קירבת מקומו אל מקום האדם, דככל שקירבתו יותר
מידת שליטתו יתירה בו, והיינו שהשליט והמשיל את
האדם לא רק על הצאן והבקר [צנה ואלפים] שהם
תחת ידו וקל לשלוט בהם, אלא גם על 'בהמות שדי'
[שהם חית הארץ], שמפוזרים ונפוצים על פני כל
הארץ, ולא עוד אלא גם על 'צפור שמים ודגי הים'.

ובעלות, הוא משום ענינו הראשון
לרדות ולכבוש. וכפי שנתבאר שעל
ידי ששולט על העולם בכח צלם
האלוקים, בזה הוא כיבכול שליח האלוקים
למלוך בשמו.

ולצורך עניינו השני 'לעבוד את האדמה'
ו'לעבדה ולשמרה' נברא ב'דמות'
- בחכמה ודעת, שהם הכשרונות לעשות
בכל מלאכה [על דרך הכתוב (שמות לא,
ג-ה) 'ואמלא אותו רוח אלוקים בחכמה
ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשוב
מחשבות בזה ובכסף ובנחושת וגו' לעשות
בכל מלאכה']. הנצרכים לעבודת תיקון
העולם ושיכלולו.

וכן ה'ידים' שגם הם מצורתו הייחודית של
האדם, כאמור, משמשות גם לצורך
ממשלה ובעלות וגם למלאכה ועבודה.
ואף בזה הוא דומה לעליונים כמו שמצינו
(יחזקאל א, ח) 'וידי אדם מתחת כנפיהם'.

א, כו וירדו בדגת הים ובעוף השמים
ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרוי
מש על הארץ.

סידרן הכתוב לפי מדת חיותם בסדר 'לא
זו אף זו', דלא זו בלבד ש'ירדו
בדגת הים' שחיותם מועטת, אלא אף ירדו
'בעוף השמים' שחיותם יתירה מדגים, ולא
זו בלבד אלא אף בבהמה שחיותם יתירה
מהם, ולא זו בלבד אלא גם 'בכל הרמש
הרמש על הארץ' שכלול בזה הרמשים
והחיות, שחיותם מרובה משל הבהמה
כמשנ"ת (פסוק כד), אלא שהקדים תחילה
'ובכל הארץ' שירדה וישלוט בארץ עצמה,

אשה בינינו, אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם - 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו', ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים'. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה וכו'.

ויסוד הדברים הללו צריך ביאור גדול, מה להם למלאכי ה' להורות עצה ולטעון כנגד הקב"ה, והרי כל עצמם לא נבראו אלא לשמשו, לשרתו ולכבדו, וכיצד יש מקום לכך שיביעו המה סברא ודעה בפני רצון קונם, ויאמרו לו מה יעשה ומה יפעל.

ונראה הביאור בזה, כי בוודאי אין תפקידם של המלאכים אלא לשרת ולכבד את ה', אלא היא הנותנת, שכן בכל אלה המקומות היתה דעתם וסברתם, כי הדברים שעלו במחשבתו של מקום לעשות - עשויים להביא למידה של מיעוט בכבודו יתברך בעולם, ואשר לכן, דווקא מתוקף תפקידם כממונים על כבוד ה', מתוך נאמנותם לשמו הגדול, העלו המלאכים את העצה למנוע את הדברים, והיה בכך משום מילוי חובתם וריבוי הכבוד ליוצרם.

ואכן, בבריאת האדם בצלם אלוקים, חשו המלאכים כי עצם מציאות זו - שיש בעולם 'נברא' כדמות ה'בורא' - יש בה מידה מסויימת של גרעון בכבוד ה', מעין דחיקת רגלי השכינה. ואין זה מכבוד ה' שצלם דמות תבניתו יהיה נישא

על ידי בשר ודם, לפיכך אמרו המלאכים לפניו, מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו. ועל ידי מניעת בריאתו, ביקשו לשמור על כבוד ה' ולמלאות בזה את תפקידם כראוי.

וכמו כן בשעת מתן התורה. בולטת טענתם זו של מלאכי השרת, כשאמרו לפניו 'מה לילוד אשה בינינו... תנה הודך על השמים'. הואיל ונתנית התורה לישראל, אין פירושה רק גילוי דבריה והשמעת מצוותיה, אלא מסירת אור חכמת התורה, כאשר כח הבנתה, כמו גם קביעותה, נמסר לבית דין של מטה להכרעתם, בחינת 'תורה דיליה', ואדרבה, 'לא בשמים היא', אלא כל אשר יורו וידונו חכמי ישראל, הן הן דברי אלוקים חיים.

הנה כי כן, על העברת חמודה גנוזה זו לבעלות בשר ודם, ביקשו המלאכים לערער, בראותם בכך משום פחיתות כבוד לתורת ה'. ורק לאור תשובתו של משה, כי אין התורה מתקיימת אלא בידי בשר ודם, הסכימה דעתם של משרתי ה' שיחלוק הקב"ה מחכמתו ליראיו, ותמלא כל הארץ כבודו.

א. כו **ויברא אלוקים את האדם בצלם מו בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם.**

הנה גם כל בעלי החיים נבראו זכר ונקיבה ולא פירטו הכתוב, אבל בבריאת האדם לרוב חשיבותו ומעלתו פירט בו הכתוב יותר, ובפרשה דלהלן מאריך בכל פרטי בריאת האדם מטעם זה.

ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון שנאמר 'אחור וקדם צרתני'. 'ויבן ה' אלוקים את הצלע' רב ושמואל חד אמר פרצוף וחד אמר זנב וכו'. רבי אבהו רמי כתיב 'זכר ונקבה בראם' וכתוב 'כי בצלם אלוקים עשה את האדם' הא כיצד, בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד, וכו' (ברכות סא. וכע"ז בעירובין יח. וכתובות ח.).

ועיין ברש"י שמתחילת ברייתו נברא שני פרצופין זכר מצד זה ונקבה מצד זה, ואחר כך חילקו לשניים ועשה מן האחד את חוה.

והנה לפני השיטה שנברא דו פרצופין המשמעות שהיה האדם עצמו בתוספת שיכלול, שיש לו מבט ופנים משני הצדדין, כלומר שמעלת הפנים והחכמה היה אצלו בריבוי ובכפילות.

ולפי השיטה שהיה לו זנב, נראה ששימש אותו לכל מיני מלאכות כעזר כשם שהזנב משמש את החיות, כלומר שמשמעות התוספת היתה כעזר וסיוע, כאילו היו לו עוד ידיים למלאכה.

ויתבאר להלן (ב, יח) שהאשה יש בה מטרה הן לעזר, והן לידידות, וזה תואם את שני השיטות, שבריאת 'דו-פרצופין', היינו שהיא בבחינת השוואה אל האיש והיא נבראה לו לצוותא, שיהיה עם האדם עוד נברא כמותו לריעות וידידות. ובריאת 'זנב', היינו שיהיה לו שמש לעזר ומלאכה. והנה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.

ובהבדלים באופני בריאת האשה בין פרשה זו לפרשה דלהלן, ראה חלק המאמרים מאמר ז - 'שתי פרשיות ביצירת האדם'.

א, כו **ויברא אלוקים את האדם בצלם** **מו בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם.**

בברכת נישואין מברכים - 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד'. והנה על עצם בריאת האדם באה הברכה הראשונה 'יוצר האדם', והברכה השניה באה על יצירת האדם עם האשה, 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד'. וצריך ביאור למה נזכר עניין 'בצלמו בצלם דמות תבניתו' דווקא בברכה שניה ולא מיד בברכה הראשונה.

ונראה שמה שזכה האדם לאשה לשרתו ולהיות לו לוויית חן, היינו משום שהוא צלם ודמות אלוקים, שעל כן יש לו רוממות של מלכות שזכאי וראוי שיהיה לו אשה לפניו לשמשו וללוותו. כמלך שאין זה מכבודו שיעסוק בצרכיו בעצמו, אלא יש לו משרתים ומשמשים העומדים לפניו. ולכן דווקא כאשר באים לברך על כך שהאדם נברא באופן שנבראה והותקנה לו אשה שתהיה לו לעזר ותעמוד לפניו, מציינים שהאדם נברא במעלה הנשגבה של בצלם דמות תבניתו, שזו היא הסיבה שנבראה לו עזר לשמשו.

א, כו **זכר ונקבה ברא אותם.**

בגמרא - מאי דכתיב וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן וכו' דאמר רבי

העולם הוא למלא אותו במין האדם, כדכתיב 'ומלאו את הארץ וכבשוה'. וכמו כן ציוותה תורה בספר בראשית על שבע מצוות בני נח, שהם המצוות שהתורה חייבה אותם על כל באי עולם כיון שהם ברואיו של הקב"ה. וכן 'יום ולילה לא ישבותו', שכל אלו הם מצוות השייכים לסדר העולם ותיקונו.

והנה הרצון הטבעי שיש לאדם להוליד בנים נובע מהרצון הפנימי של האדם להתקיים בעולם, ולכן הוא מבקש להותיר המשך למציאותו על ידי בניו, שהם העומדים במקומו ומקיימים את שמו, ולכן הם גם יורשים את נכסיו. ככתוב 'תחת אבותיך יהיו בניך' (תהילים מה).

וכמו שאמר אברהם אבינו להקב"ה - 'מה תתן לי ואנכי הולך עריירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר. וגו' הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי' (להלן טו, ב-ג). [ומטעם זה באה מצוות יבום כמו שכתוב - 'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל' (כח, ו)].

ובנוסף, רצון זה נובע גם משום נטיית האדם להיות יוצר ושותף בבריאה, וכמו שאמרה חוה בלידת קין 'קניתי איש את ה' [רש"י - כמו עם ה' כשברא אותי ואת אישי לבדו בראנו אבל בזה שותפים אנו עמו (נדה לא). (להלן ד, א)].

עוד טעם יש בשאיפת האדם לבנים משום שהם תפארת לאדם, וכעניין הכתוב

ותחילה נברא כשהחלק התוספת היה דבוק ומחובר בגופו ובאופן זה היה לו התועלת, כל אחד לפי שיטתו. ואחר לקיחת הצלע והפרדתו מגופו השתכלל הדבר בתוספת מעלה, שהפרצוף השני נפרד ממנו, ובכל זאת הם מאוחדים בחייהם ובדעתם. וכן למ"ד זנב בוודאי יש לו עזר רב יותר כאשר היא נפרדת מגופו.

א, כח **ויברך אתם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה.**

בברכת הדגים ועופות כתיב 'ויברך אותם אלוקים לאמר', וכאן כתיב 'ויברך אותם אלוקים ויאמר להם'. שהאדם יש בו דעת להבין את הנאמר לו, לכן כתיב 'ויאמר להם אלוקים', ויש מפרשים^ט שמשלשון זה דרשו חז"ל שהוא ציווי [נוסף על הברכה] על פריה ורביה.

א, כח **ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה.**

מכאן למדו חכמים את מצוות 'פרו ורבו' (יבמות סג. סנהדרין נט:). והנה ספר בראשית אין עניינו נתינת מצוות לישראל, אולם נכללו בספר זה המצוות אשר שורש חיובם נובע מצד היות ה' בורא העולם ומנהיגו. ומצוות 'פרו ורבו' יסודה ברצון ה' בבריאה, שתכלית ומילוי יעוד בריאת

לט. משנה למלך (פ"י מהלכות מלכים). וראה רמב"ן (להלן ט, ז) שכתב דהוא רק לברכה. ובתוס' (יבמות סה: ד"ה ולא) פירש כן בדעת רב יוסף שם. ועיין באבן עזרא כאן.

- 'בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך' (תהילים קכח, ג). 'עטרת זקנים בני בנים' (משלי יז, ו).

האדם לקיים את העולם^מ. וכן למדוהו מן הכתוב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' (יבמות סב.).

וכן יש תועלת לאדם מהבנים שהם עומדים לו לעזר וסיוע, ככתוב - 'הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן. כחצים ביד גבור כן בני הנעורים. אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער' (תהילים קכז). ואמרו בגמרא 'בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה' [- רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו וביום מותי יקברני - רש"י] (כתובות ד.).

ובסוגיית הגמרא במסכת יבמות (סה): משמע שלדידן עיקר החיוב נובע ממה שנאמר ליעקב אבינו 'פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך' (להלן לה, יא), וא"כ גדר המצוה הוא כדי להרבות זרעו של יעקב ולהגדיל את עם ישראל.

[ועיין להלן פרשת לך לך (חלק המאמרים)] שביארנו בעז"ה שזה עומק מצוות ברית מילה, שכח ההולדה יהיה מיוחד לגדל את בניו למען להקים את הברית בין ה' להיות לו לאלוקים ולזרעו אחריו.

והנה הגם שכל הטעמים הללו הם נכונים וראויים על פי תורה, אמנם הם בגדר 'רשות', אבל מצוות 'פרו ורבו' אין טעמה משום כל אלו, והרוצה לקיימה בשלימות יראה לנוכח עיניו את כוונתה כפי המבואר בפסוק זה, דהיינו שעניינה מצד רצון ה' שהאדם יהא ממלא את הארץ וכובש אותה. והוא גדר המצוה שבדבר מצד רצון ה' שהאדם שהוא צלם האלוקים יהיה בעולם כשולט וממלא את העולם. [וכביכול על ידי זה נחשב שהאלוקים נמצא בעולם, וכמו שביארנו בחלק המאמרים (מאמר ז - שני פרשיות בבריאת האדם)].

נמצא שיש ג' דרגות בפרו ורבו א. הרצון הטבעי של האדם שרוצה להמשיך את קיומו. ב. מצוות ה' לכלל הנבראים למלא את הארץ ולשבת בה, והוא מצוות פרו ורבו שניתנה לבני נח. ג. מצוה מיוחדת לבני ישראל להרבות את בני ישראל ולהגדיל את עם ה'.

*

בשיעור מצוות 'פרו ורבו' נחלקו במשנה (יבמות סא): 'לא יבטל אדם

ובסוגיית הגמרא (סנהדרין נט): וכן בספר המצוות להרמב"ם (מצוה ריב) משמע שהמצוה נלמדת מהכתוב אצל נח ובניו 'ואתם פרו ורבו' (לקמן ט, א) וגם שם הוא מצד החובה המוטלת על

מ. וראה מה שהארכנו שם בפרשת נח בפסוק 'יום ולילה לא ישבותו', שמאז המבול ואילך מוטל על האדם עול קיום העולם, ויתכן שמשום כך למדו מצוות 'פרו ורבו' דווקא מהפסוק האמור בנח, ולא מהאמור באדם הראשון, כי באדם הראשון נאמר פרו ורבו לברכה, כי עול קיום העולם היה ביד ה', ולא ציווה על האדם אלא ברך אותו, אבל לאחר המבול הוא מצוה על האדם לקיים את העולם, כמו שביארנו שם.

א. כח ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ.

לא הזכיר כאן בהמה, שהיא בכלל 'ובכל חיה הרומשת'. ובגמרא אמרו (חולין ס:) ד'בהמה בכלל חיה'. ומה שלא כתב כאן 'ובכל הארץ' כמו שנאמר במאמר, הוא משום שכבר אמר 'ומלאו את הארץ וכבשוה', [וכ"כ הרמב"ן ש'וכבשוה' כולל מה שאמר 'ובכל הארץ'].

א. כט ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה.

מאמר זה לא בא לתת את הצמחים לבני האדם, שיהיו רשאים לאוכלם, דהרי כבר השליטו והמשילו 'בכל הארץ' לכבוש את הארץ וכל אשר בה, אלא במאמר זה קבע ה' בטבע הצומח שיהיו ראויים למאכל לבעלי החיים, שלא היה כן עד מאמר זה.

וזה לשון הגר"א באדרת אליהו ו'יאמר אלוקים הנה נתתי וגו', הוא גם כן מעשרה מאמרות, מפני שנתן כח בזרע ופירות שיזונו ויסעדו וכו'.

ועל זה סיים הכתוב 'ויהי כן' - שנתקיים המאמר ונהיו הצמחים ראויים למאכל. ובפירוש הטור עה"ת תמה מה שייך כאן לומר 'ויהי כן' אחר שלא יצא שום פועל אחר אמירה זו, ולפי מה שכתבנו ניחא.

מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים, בית שמאי אומרים אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם'. ובגמרא שם מובא דעה נוספת 'תניא רבי נתן אומר בית שמאי אומרים שני זכרים ושתי נקבות, ובית הלל אומרים זכר ונקבה'. ועוד שם 'תניא אידך רבי נתן אומר בית שמאי אומרים זכר ונקבה ובית הלל אומרים או זכר או נקבה'. ועיין שם בסוגיא מהיכן ילפינן לפי כל אחד מהשיטות.

ובגדר הדברים, הנה טעמא דבית הלל לפי תניא אידך דרבי נתן הוא פשוט שיוצא ידי חובת פריה ורביה בכל שהוא, שאין החוב אלא השיעור הפחות ביותר, ולכן יוצא בכל נפש שהיא, זכר או נקבה.

אבל דעת המשנה היא שלבית הלל צריך זכר ונקבה, וגדר הדבר נראה שכן הוא צורת הדבר השלם כמו שנברא האדם זכר ונקבה, כי זכר בלי נקבה הוא בלתי שלם אלא הוא חצי דבר. ולדעתם די בהבאת אחד לעולם אבל שיהיה דבר שלם.

ומעמא דבית שמאי היינו משום שלדעתם צריך שתיים, כלומר שאין די בשמירה על המצב הקיים אלא צריך להוסיף על מה שהיה. ונחלקו התנאים בדעת בית שמאי אם צריך שני יצירות שלימות, שכל אחד מהם כולל זכר ונקבה, או די בהעיקר שהוא הזכר, וא"כ די בשני זכרים.

א, כט ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה.

הבריאה היחידה שנעשתה לאחר בריאת האדם, היא התאמת הצמחים וייעודם למאכלו. ונראה הביאור בזה על פי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין לח.) 'אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... כדי שיכנס לסעודה מיד, משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה ואחר כך הכניס אורחין'. והיינו כי אכן מידת דרך ארץ היא, לצייד את הבית במיני מזונות קודם לביאת האורח.

אולם הגשת המאכל לשולחן אינה נעשית קודם שיבוא האורח, אלא תחילה מכניסים את האורח לבית, ואחר כך מתקנים את סידורו האחרון של המאכל ומגישים אותו לפניו. כן הוא הדבר גם בסדר הבריאה, כי אכן עיקרם של המאכלים נבראו בעולם קודם שנברא האדם, אך תיקונם הסופי והתאמתם לאכילה נעשה דווקא לאחר מכן, ובזמן הראוי לכך, שכשם שאין מקום לעשותם קודם לבואו, כך אין מקום לעכב את מאכלו ליום המחרת, אלא תיכף לבריאת האדם הותקנו מזונותיו והותאמו לצרכיו.

א, כט-ל הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו

נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן.

פירט כאן הכתוב ג' מינים - 'עשב זרע זרע', 'פרי עץ', ו'ירק עשב'. והן הן ג' המינים האמורים בבריאתם ביום שלישי 'דשא' - [ירק עשב], 'עשב מזריע זרע', ו'עץ פרי'. ונתן לאדם למאכלו שנים מהם, שהם: 'עשב זרע זרע' ו'פרי עץ', ולבעלי החיים נתן 'ירק עשב' למאכלם. והיינו ש'עשב זרע זרע' ו'פרי עץ' נהיו ראויים ומתאימים למאכל אדם, ו'ירק עשב' נהיה ראוי לבעלי החיים.

ווגם אופן גידולם וצמיחתם שונה, שירק עשב המיועד לבעלי החיים גדל פרא ואינו טעון זריעה ונטיעה שאין בהם דעת לזרוע ולנטוע, אבל הזרעים והפירות צומחים ע"י זריעת ונטיעת האדם].

ורש"י כתב ש'השוה להם הכתוב בהמות וחיות למאכל', כלומר ששני הפסוקים נדרשין לפניהם ולאחריהם, 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ' שהאדם והבהמות יאכלו זרעים ופירות, וכן 'לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ וגו' את כל ירק עשב לאכלה' שהאדם והבהמות יאכלו ירק עשב.

ואכן כך הוא טבע הדברים, שהאדם עיקר מאכלו הם זרעים ופירות, וכמפורש במקרא שצמחים אלו נתונים לאדם, והדרשא באה להוסיף לתת לו גם את ירק עשב כטפל לעיקר מאכלו, ובעלי החיים עיקר מאכלם הוא

ירק עשב, ולפעמים הם אוכלים גם זרעים ופירות.

וסיים רש"י 'ולא הירשה לאדם וכו' לאכול בשר וכו' וכשבאו בני נח התיר להם בשר שנאמר כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב שהתירתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל'. כלומר שכאן הפקיר ונתן לאדם את מאכלי בעלי החיים, ובנח הוסיף ונתן לאדם את בעלי החיים עצמם למאכלו, וכלשון רש"י (סנהדרין נט): 'כירק עשב שהפקרתי לאדם לאכול, נתתי לכם מעכשיו את כל, אפילו בהמות וחיות'^{מא}. ולפי"ז מתייחס להלן הכתוב בפשוטו למה שלמדן כאן רק מדרשא, וזה תימה.

והרמב"ן כתב על פירוש רש"י 'ואינו נכון, אבל נתן לאדם ולאשתו כל עשב זורע זרע וכל פרי עץ, ולחית הארץ ולעוף השמים נתן ירק עשב, לא פרי העץ ולא הזרעים, ואין מאכלם יחד כולם בשוה'. וכן כתב הגר"א באדרת-אליהו 'שנתן כח בזרע ובפירות שיזונו ויסעדו את לב האדם, לא כן עשב השדה. ולכל בעלי החיים נתן כח בעשבי השדה שיזונו מהם, ולא מתבואות וזרעים ופירות, כי לא יסעדו את לבם'.

ומה שכיום כלול במאכלי האדם גם ירק עשב, כתב הרמב"ן שלא היה כן בתחילת הבריאה 'עד שנתקלל אדם ונאמר

לו ואכלת את עשב השדה'^{מב}. ולפי"ז 'כירק עשב נתתי לכם את כל' שנאמר לבני נח אחר המבול, מוסב על מה שאמר הכתוב בהדיא 'ואכלת את עשב השדה' שניתן להם העשב לאכילה [אחר החטא]^{מג}.

ונראה שגם בדעת רש"י שפירש שגם העשב ניתן לאדם, וכן פרי העץ ניתן גם לחיה, דבר זה נלמד רק בדרך דרשא, כלומר שהוא נוסף וטפל למאכלם, אבל לגבי עיקר מאכלם אין המקרא יוצא מדי פשוטו.

ולהלן בפסוק 'ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם ויצמח וגו' כל עץ נחמד' (ב), מצינו שבגן עדן היה רק נטיעת עצים ולא שאר מיני הצומח, והוא הראוי לאדם

מב. ועיין בגמרא (פסחים קיח.) - 'אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו רבונו של עולם אני וחמורי נאכל באבוס אחד, כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו, אמר רבי שמעון בן לקיש אשרינו אם עמדנו בראשונה, ועדיין לא פלטינן מינה, דקא אכלינן עיסבי דדברא'.

אכן רש"י לפי דרכו שירק עשב ניתן לאדם כבר מתחילת הבריאה, תמה שם 'ומה קללה היא זו, והלא בברכה נאמר לו הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע', ופירש בענין אחר.

נמצא, שמאכלי ירק עשב שאוכל האדם לרש"י הוא בכלל הברכה של 'הנה נתתי לכם וגו'', ולהרמב"ן הוא משום שנתקלל האדם אחר החטא, אבל הבשר שהותר וניתן לו בברכת אלהים אחר המבול, לכו"ע הוא למעלייתא.

מג. וביאור הכתוב לפי"ז הוא דכשם שהוספתי 'ירק עשב' למאכל האדם אף שלא היו מיועדים מתחילה, כך אני מוסיף ומתיר לכם עכשיו עוד למאכל 'כל רמש אשר הוא חי' אף שבבריאתם לא היו מיועדים לאכילה. אמנם צ"ב מה שמדמה הכתוב היתר אכילת בשר שהוא למעלייתא, לאכילת ירק עשב שהוא לגרעיותא משום שנתקלל האדם.

מא. ומבואר בזה שפיר לשון הכתוב 'כירק עשב נתתי לכם את כל', דלכאורה הו"ל למימר 'כעשב זורע זרע וכפרי העץ', אלא שמכיון שבא הכתוב להפקיר ולתת את בעלי החיים למאכל האדם כהוספה לעיקר מאכלו, לכן הזכיר 'כירק עשב', שגם הם באו כהוספה לעיקר מאכל האדם, ויבואר להלן.

פרק ב

ב,א-ב ויכולו השמים והארץ וכל צבאם.
ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו
אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל
מלאכתו אשר עשה.

'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם' פירושו,
שתמו ונשלמו שמים וארץ וכל
צבאם, ולא נותר עוד מה לברוא, והוא
הקדמה ונתינת טעם להמשך הכתוב 'ויכל
אלוקים ביום השביעי וגו'". כלומר דזה
שכלה אלוקים מלאכתו ביום השביעי אינו
משום טעם אחר כל-שהוא, אלא דהסיבה
היא משום שכבר הושלם הכל ואין עוד
מלאכה לעשותה. [וראה בהרחבה בחלק
המאמרים מאמר יא 'פרשת ויכולו'].

ומכיון שכלה וגמר אלוקים מלאכתו -
שבת מכל מלאכתו.

והוזכרו כאן ג' דברים - 'ויכולו השמים
וגו', 'ויכל אלוקים וגו', 'וישבות
וגו', שתלויים זה בזה. והיינו ש'ויכולו'
הוא הקדמה ל'ויכל', ו'ויכל' הוא הקדמה
ל'וישבות', וכל זה הוא הקדמה לעיקר ענין
הפרשה שבירך אלוקים את יום השביעי
וקידשו משום ששבת, וכמו שכתוב 'ויברך
אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי
בו שבת מכל מלאכתו'. ולפי"ז יש כאן רק
טעם אחד לברכת השבת וקדושתו - והוא
השבתה, זהו פשוטו.

אמנם חז"ל דקדקו שגם 'ויכולו' וגם 'ויכל'
כל אחד יש בו סיבה וטעם לברכת
השבת וקדושתו, וכמו שמצינו בתפילת
ליל שבת 'אתה קידשת את יום השביעי

לפי מעלתו בגן עדן, שאכילתו רק מפרי
העץ.

ועייין בכל זה בהרחבה בחלק המאמרים
מאמר ט - 'כל העץ אשר בו פרי עץ
לכם יהיה לאכלה'].

א, לא וירא אלוקים את כל אשר עשה
והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בקר יום
השישי.

בכל הפרשה כתיב 'וירא אלוקים כי טוב',
שכל נברא כשלעצמו טוב הוא, אלא
שלא נשלמו צרכי העולם רק כאשר נבראו
כולם, שאחד משלים את השני, ולכן אחרי
שנבראו כולם ונהיה העולם שלם בכל צרכיו
נאמר 'את כל אשר עשה והנה טוב מאד'
דרך כשהכל עשוי ולא חסר דבר הרי הוא
'טוב מאד'.

כלומר שכל דבר בפני עצמו הוא טוב,
אולם כשהכל עומד יחד, ונהיה
מיוזג מהכל יחד ונעשה עולם שלם
ומושלם עם כל החלקים, אזי רואים את
כל העושר של העולם ואת השלימות שבו,
או אז הוא 'טוב מאד'.

ולכן נקט לשון 'והנה טוב מאד' שאין
כאן עשייה מחודשת שעליה נאמר
שהיא טוב מאד, אלא שכשנגמרו כל
העשיות כולם נמצא [מאליו] העולם שלם
ומתוקן וטוב מאד.

א, לא יום השישי.

'השישי' בה"א הידיעה, דלא כבשאר
הימים, על היותו יום מסוים
משום יחודיותו שבו נשלמה כל הבריאה.

מלך גאות לבש, על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן (ראש השנה לא). ומה שכתבה התורה כאן היינו, משום שכל עיקר כתובים אלו לא באו אלא כהקדמה 'לוישבות וגו' וכמו שנתבאר.

אכן לשון הכתוב 'ויכל אלוקים ביום השביעי' צריך ביאור שהרי באמת הגמר היה ביום השישי.

ונראה הביאור בזה, שביום השישי בעודו עסוק במלאכה אינו ניכר שהוא גמר וכלות כל המלאכה, ורק כשהגיע יום השביעי ולא המשיך להתעסק שוב במלאכה נודע ונקבע שנגמרה המלאכה, ומשום כך מתייחסת כלות המלאכה על יום השביעי. וכן כתב ב'חזקוני' - 'שבעוד שהיה יום שישי לא נודע שכלתה מלאכתו או אם יעשה למחרתו כלום'. ובספר 'בכור-שור' כתב - 'דביום השישי לא נודע שכילה, דמי יודע אם יעשה למחר כלום, אבל כשלא עשה בשבת כלום אז נודע שכלה מעשיו, ולכך אומר ויכל אלוקים ביום השביעי'.

[אלא דמשום שעשוי להשתמע מלשון הכתוב שגם ביום השביעי עשה ה' מלאכה, לכך שינו שבעים זקנים לתלמי המלך וכתבו 'ויכל ביום השישי' (מגילה ט.)].

*

וביתר עומק, הנה יש להבחין בין גמר 'עשיית העולם', לבין השעה של 'עמידת העולם לפניו' מוכן בשלימות. כי ביום השישי היה הזמן שבו נגמרה עשיית העולם, ואותו הזמן שעסקו בו במלאכה

לשמך תכלית מעשה שמים וארץ וברכתו וכו' וקידשתו וכו', ו'תכלית מעשה שמים וארץ' היינו 'ויכולו השמים והארץ', ובתנחומא (בראשית ב) 'ברכיה וקדשיה כמאן דבנא ביתא וגמר לעבידתיה ועביד יומא טבא כך אמרי אינשי כילול בתי' מד ובפסיקתא רבתי (פרק ב) 'חנוכת ברייתו של עולם דכתיב ויכולו השמים והארץ', כלומר ש'ויכולו וגו' כשלעצמו הוא סיבה ליום השבת. הרי שהשבת הוא ההילולא להשלמת בנין העולם וחנוכתו.

ולגבי 'ויכל' מצינו בתפילת מוסף דשבת ר"ח 'אתה יצרת וכו' כלית מלאכתך ביום השביעי' והיינו 'ויכל אלוקים ביום השביעי', שגם 'ויכל וגו' כשלעצמו הוא סיבה ליום השבת.

נמצא שיש ג' סיבות ליום השבת: א) כי בו שבת ונח מכל מלאכתו, והיינו 'וישבות'. ובעומק גם: ב) השלמת בריית העולם וחנוכתו, והיינו 'ויכולו'. ג) שגמר אלוקים וסיים התעסקותו במלאכת הבריאה, והיינו 'ויכל'. [ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים מאמר י' 'ויכולו - ויכל - וישבות'].

ב, ב ויכל אלוקים ביום השביעי.

הנה 'ויכולו' ו'ויכל' היה ביום השישי, שהרי בו נגמרו כל המלאכות וכמו שכתוב ביום השישי 'וירא אלוקים את כל אשר עשה' ותו לא נברא שום דבר אח"כ, וכמו שאמרו חז"ל - 'בששי היו אומרים ה'

מד. ובשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא א) הגירסא 'עביד הילולא חד יומא כדאמרי אינשי הילול בתי'.

היום כולו נחשב ליום מלאכה, ואין בו את מצב הנחת-רוח מעמידת העולם בשלימות לפניו. וזה עומק הכוונה 'מנוחה' היה חסר, שבכדי לציין את זמן עמידת העולם בשלימות באופן המעלה נחת רוח ליצורה, עדיין היה חסר כניסת היום השביעי.

והנה כשהמטרה היא לציין את הזמן של גמר 'הפעולה והעשיה' של העולם, אזי הזמן הוא יום השישי, וכמו שהובאו לעיל דברי הגמרא על יום השישי 'שגמר מלאכתו ומלך עליה'. אמנם שמחת הקב"ה עם הבריא, לרגל המצב שכבר היו השמים והארץ משוכללים ועשויים בשלימות לפני יוצרם, זה היה רק ביום השביעי, שאינו יום של מלאכה אלא יום מנוחה המוכן לקליטת רושם וקבלת נחת רוח מהבריא - 'באה שבת באה מנוחה'.

ב, ב ויכל אלוקים ביום השביעי.

במדרש - 'ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה וגו' וכו' רבי אומר אלו השדים שברא הקב"ה את נשמתן ובא לבראות את גופן וקידש השבת ולא ברא, ללמדך דרך ארץ מן השדים שאם יהיה ביד אדם חפץ טוב או מרגלית ערב שבת עם חשיכה אומרים לו השלך ממך, שמי שאמר והיה העולם היה עסוק בברייתו של עולם וברא את נשמתן בא לבראת את גופן וקידש שבת ולא בראן' (ב"ר ז, ה).

ויש בזה ביטוי לכבוד השבת שהשביתה היתה באופן שנאלץ להפסיק את מלאכתו באמצעה, ומחמת קדושת השבת שבת והשאיר את היצירה כשאינה גמורה.

אין נכון לתארו ולבטא בו המצב שבו היצירה עומדת מושלמת וכלולה לפני יוצרה, כי הוא זמן מלאכה ולא זמן של נחת רוח. ורק ביום השביעי שהוא פרק זמן שאחר גמר המלאכה, הוא זמן שבו היצירה עומדת לפניו מושלמת ועשויה ומעלה לפניו נחת רוח.

ונראה שזה עומק הכוונה במאמר חז"ל - **ויכל אלוקים ביום השביעי** - רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו, צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כילה בו ביום, ד"א, מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה כלתה ונגמרה המלאכה (רש"י בראשית ב, ב והוא מבר"ר י, ט).

כלומר שבאו לבאר הקושיא האמורה שהרי המלאכה כלתה ביום השישי, ומדוע נאמר 'ויכל אלוקים ביום השביעי'.

ונתבאר בחז"ל שני דרכים ביישוב הפסוק, הפירוש הראשון היינו, שאמנם המלאכה נמשכה בפועל עד רגעו האחרון של יום השישי, ונמצא שעמידת העולם בשלימות לפני יוצרו אחר שנגמרה המלאכה, היתה ברגע הראשון של היום השביעי.

והפירוש השני הוא בדרך עומק פשוטו - 'מה היה העולם חסר, מנוחה, באה שבת באה מנוחה'. כלומר שבאמת בפועל כלתה המלאכה בעיצומו של יום השישי, אלא שבכל זאת נאמר 'ויכל אלוקים ביום השביעי', משום שיום השישי היה יום של מלאכה, וביום של מלאכה

אמנם זה פשוט שאין העולם חסר כלום, שהרי כתיב 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', אלא וודאי שהשדים צריכים להיות לטובת הבריאה ושיהיו עשויים רק בחלקם, כלומר רוחות בלי גופים^{מה}. וסיבב הקב"ה שתהיה בריאה כזו שאין אפשרות להשלימה בזמן זה לקראת כניסת השבת, שבכך בא לידי ביטוי שקדושת השבת מצריך להפסיק את המלאכה גם באמצעה. והבן.

*

והנה איתא במשנה (אבות פרק ה משנה ו) 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן, פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות'.

ונראה שיש הבדל בין בריאת השדים שנבראו בערב שבת בין השמשות, לעשרה דברים אלו. כי בריאת השדים בערב שבת משמע מלשון המדרש שהוא משום שדומה לבריאת נפש חיה של האדם והחיות, ולכן כשבא הקב"ה לברוא ברואים מסוג זה זמנם הוא ביום השישי.

ובמו כן לפי מה שנתבאר לעיל, שעל ידי זה בא לידי ביטוי שביתת השבת שמפסיקה את המלאכה באמצעה, הרי

בחירת יום זה לבריאת השדים הוא מצד היותו ערב שבת.

אולם העשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות, אין עניינם קשור ליום השישי ולשבת, אלא מה שנבראו בזמן זה, הכוונה היא שאין הם ברואים קבועים בעולם, ושייכותם לעולם הוא קלוש וארעי, ולכן נבראו אחרי ששת ימי המעשה בזמן בין השמשות כלומר בזמן הקלוש והעמום של ששת ימי המעשה.

ואם כן אין לזה שייכות לעניין השבת, אלא כאמור מצד שבזמן זה תמו ימי הבריאה.

ב, ב ויכל וגו' מלאכתו, וישבות וגו' מכל מלאכתו.

לא כתב 'ויכל את כל מלאכתו' כמו שכתב 'וישבות מכל מלאכתו', משום ש'ויכל' קאי על התעסקותו במלאכה, כלומר שגמר להתעסק במלאכה, ולא שייך ע"ז לשון 'כל מלאכתו', שכלי עסק המלאכה הוא רק בסופה, אבל ב'וישבות' כתב 'מכל מלאכתו' שהמנוחה והנפישתה היתה מכל המלאכות שטרח בהם בכל ששת ימי הבריאה.

ב, ב וישבות ביום השביעי.

'וישבות' לשון הפסקה הוא, כמו 'ויום ולילה לא ישבותו' (להלן ח, כב), **'וישבות המן'** (יהושע ה, יב), שהשבית ופסק מלעשות בו מלאכת הבריאה, וזה לשון החזקוני 'אינו לשון מנוחה וכו' אלא לשון הפסקה הוא'.

מה. ובעומק, הרי אדרבה זה גופא ביטוי ל'ברכת השבת', שבסופו של דבר כך נאה לעולם שמלאכה זו לא הושלמה, שהרי כך היה רצון ה' שלא יהיו להם רק רוחות. אלא שמכיון שלכאורה זה נראה כבריאה בלתי מושלמת, לכן היה הסדר הנכון לבראם באופן שכביכול הוכרחו להפסיק באמצע, ואז התברר שדווקא כך הוא האופן הטוב ביותר, ונמצא שהשבת הביאה את השלי-מות למלאכה זו. והבן.

קודש לה', וכן לכבדו ולענגו, מכיון שיום זה קדוש ה'.

הנפישא, דמכיון שביום זה נפש ונרגע מטירחת ויגיעת המלאכה, וכביכול השיב נפשו ונשימתו [וכמו שכתב רש"י (שמות לא, יז) 'וינפש, כתרגומו ונח, וכל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה, ומי שכתוב בו (ישעיה מ, כח) 'לא ייעף ולא ייגע', וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו לשבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע'], לכן בירכו וקידשו לא לעשות בו שום מלאכה, אלא שיהיה יום מרגוע לנפש במנוחת שלום ושלווה, ותוספת נפש ונשמה יתירה.

ומבואר כל זה בארוכה בחלק המאמרים מאמר י' ויכולו - ויכל - וישבות'.

בג' ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות.

הנה קביעת יום השבת לדורות אינו כקביעת המועדים, שהמועדים נקבעו להיות פעם אחת בשנה - כל מועד ביומו המסויים בשנה, אבל יום השבת אינו כן, שאינו קבוע לפעם אחת בשנה בלבד, שכן אין קביעות השבת משום מאורע של שביתה ואי מלאכה שאירע ביום זה, אלא ששביתה ה' ביום זה באה משום המלאכה שהיתה קודם וכתוצאה ממנה, כלומר ששבית מן המלאכה - 'מכל מלאכתו אשר עשה' בכל ששת ימי הבריאה, לכן נקבע

ברם, מזה שבפרשת יתרו (שמות כ, יא) כתב לשון 'וינח ביום השביעי', ובפרשת כי-תשא (שם לא, יז) 'שבת וינפש', מבואר דזה שהיה במצב של מנוחה ונפישא כששבת והפסיק מלעשות מלאכה, זהו הטעם לשבת. כלומר שקיצר הכתוב כאן והזכיר רק את עצם השביתה וההפסקה ממלאכה, ופירש במקום אחר שהמנוחה והנפישא שבאו כתוצאה מהשביתה, הם הם הסיבה לקדושת השבת, זהו פשטן של דברים.

אמנם יש גם לומר שג' הלשונות שנקטה תורה - ה'שביתה', ה'מנוחה', וה'נפישא', ג' סיבות הם לקדושת השבת, וכדלהלן.

השביתה, עצם השביתה וההפסקה ממלאכת הבריאה. דכיון שכבר הושלם בניינו של עולם ואין צריך עוד לטרוח ולעסוק במלאכה ביום זה, שהכל כבר ערוך ומוכן, לכן בירך וקידש את יום זה, לשבות בו, שלא יטרחו ויתעסקו במלאכות, וכל צרכי היום יהיו ערוכים ומוכנים מקודם.

המנוחה, דמכיון שכלה מלאכתו אשר עשה לצורך בניינו של עולם, ונתפנה ביום זה מלהיות עסוק במלאכת הבריאה, וכביכול בא אל המנוחה לישב על כסא כבודו, וכלשון האבודרהם (בברכת יוצר של שבת) 'וביום השביעי נתעלה וכו' וישב על כסא כבודו, שהיה פנוי ממלאכה'. על כן בירך את היום הזה, וקידשו להיות היום הזה קדוש לשמו, שלא יעשו בו מלאכת האדם לצרכיו, כי אם יהיה כולו

כל יום שביעי הבא אחרי ששת ימי עבודה ומלאכה להיות יום שבתה ומנוחה.

ונמצא ש'יום השביעי' האמור אין הכוונה לתאריך מסוים, דהיינו יום השביעי שמתחילת הבריאה, אלא הכוונה יום השביעי למלאכה.

ולפי"ז, גם בימים הקודמים 'יום אחד' 'יום שני' וכו', אין הכוונה 'אחד' ו'שני' לתחילת ימי עולם, אלא הכוונה אחד ושני למלאכה^{מז}.

ב, ג **ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו.**

מקרא זה טעון ביאור, דלא פירש הכתוב מה היא הברכה ומה היא הקדושה. ויש שפירשו שהוא ציווי לישראל לעשותו יום מבורך ומקודש, אמנם רוב המפרשים פירשו כפשטות משמעות הכתוב שהקב"ה עשאו יום מבורך ומקודש.

ורש"י כתב 'ברכו במן, שכל ימות השבוע היה יורד להם עומר לגולגולת ובשישי לחם משנה. וקדשו במן, שלא ירד כלל בשבת. והמקרא כתוב על שם העתיד'. והוא ממדרש (ב"ר יא, ב).

והרס"ג פירש (הביאו האבן עזרא) שברכת היום וקדושתו היינו שיהיו שומרי השבת מבורכים ומקודשים, והוא גם על-שם העתיד - כאשר יצווה על שמירתה.

והקשה הרמב"ן על פירושם 'ואין משמע הכתוב שידבר על העתיד'. והיינו דפשטות משמעות הכתוב, שמדבר משעת הבריאה ואילך, ולא רק על העתיד בלבד.

והאבן עזרא פירש דאכן הכתוב מדבר בשבתות של כל ימות עולם, לכל בני האדם. ו'ויברך' היינו שיש בשבת תוספת טובה, הן בגשמיות - 'תתחדש בגופות דמות כח בתולדות', והן ברוחניות - 'ובנשמות, כח ההכרה והשכל'. וכתב ע"ז הרמב"ן 'ודבריו בזה נכון למאמינים בו, כי אין זה מושג בהרגש לאנשים'. כלומר דמדברי האבן עזרא משמע שהוא גם לאומות העולם, ואין זה מושג בהרגש לאנשים.

והרמב"ן פירש ע"פ הסוד, שהברכה והקידוש הם עניינים רוחניים ששרשם בשמים שהוא מקומו של ה' - מקור הברכה והקדושה.

ויש שפירשו דקאי על אותה שבת בראשית בלבד, שבו שבת ה' מכל מלאכתו, שרק אותו השבת בירכו וקידשו^{מז}.

ופשטן של דברים, דב'ויברך ויקדש' הכתוב מדבר על יום השבת בכלל מאז שבת בראשית והלאה.

והיינו שבירך את היום הזה להיות יום מבורך שיהיו כל דבריו מבורכים, וכענין שאמרו חז"ל (ב"ר יא) 'ברכו ביציאה',

מז. כן פירש האבן עזרא על 'ויקדש', והרשב"ם פירש כן על 'ויברך' שקאי רק על יום השביעי של מעשה בראשית, והחזקוני מפרש כן גם על 'ויברך' וגם על 'ויקדש', עיי"ש.

מז. ולפי"ז מבואר היטב מה שנתבאר למעלה שהט"ע שנתב' 'יום השישי' בה"א הידיעה הוא משום שבו נשלמה מלאכת הבריאה, שהרי כל עיקר הספירה של הימים היא ספירה למלאכה.

ולענגו בריבוי מאכלים ומעדנים, ולסעוד בו שלוש סעודות, ולכבדו בכסות נקיה.

וכן צוה לנו לקדשו - שיהיה היום קודש לה', שלא לעשות בו מלאכתנו וחפצינו, וכמו שכתוב (שמות כ, ט-י) 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלוֹקֶיךָ, ובישעיה (נח, יג) 'אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר', וכתבו הראשונים שמענין קדושת היום להתעסק בו 'להבין מעשי ה' ולהגות בתורתו' (אבן עזרא שמות כ, ח), ו'יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דבר ה' (רמב"ן שם).

ומכיון ששבת הוא יומו של ה' שבו שבת ונפש מכל מלאכתו, הרי עיקר ברכתו וקדושתו של יום זה הוא במקומו של ה', והם מורגשים וניכרים כפי מידת שכינתו.

אכן בתחילה ניתנו הברכה והקידוש לכל העולם, שהיה אז כל העולם מקום שכינת ה', וכמו שאמרו (ב"ר יט, ז) 'עיקר שכינה בתחתונים היתה', ובאדם הראשון אמרו במדרש (טז, ה) 'ויניחהו, נתן לו מצות שבת וכו' ולשמרה - שמור את יום השבת לקדשו'.

והכוונה היתה שיהיה כן לתמיד, אלא שאחר חטא האדם ששילחו וגירשו מגן עדן, וגם סילק ה' את שכינתו מן העולם, וכדאמרו במדרש (שם יט, ז)

שהוצאת ופרנסת היום באים בלי מלאכה והשתדלות, וכמו שאמרו בגמרא (ביצה דף טז.) 'כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה וכו' חוץ מהוצאת שבתות', 'אמר להם הקב"ה לישראל, בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע' (שם טז.). והיינו כמו שהיה במן שירד להם ביום השישי לחם יומים, שלא היו צריכים לטרוח בלקיטת המן בשבת, וכן (שם) 'ברכו במטעמים', שמאכלי שבת ערבים יותר, וכמו שמצינו דהמן שירד לצורך השבת היה משונה בטעמו ובריחו לשבח (רש"י שמות טז, כב). וכן שם במדרש ש'ברכו במאור פניו של אדם, וכו' לא דומה מאור פניו של אדם כל ימות השבת, כמו שהוא דומה בשבת, ועיי"ש שנמנו עוד ענייני ברכה שישנם בשבת.

וכן קידשו שביום זה מתעלה ויושב על כסא כבודו, ומתגלה ונראית מלכותו יותר, וכמו שתיקנו בברכת יוצר של שבת 'ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו^{מח}, ומשרה שכינתו על העולם, וכמו שכתב הרשב"א (חידושי אגדות תענית פרק ד) שיום השבת 'נתקדש וכו' שישרה בו כבודו ותפארתו יתברך'.

ומשום שהקב"ה עשאו יום מבורך ומקודש, צוה גם לנו לעשותו יום מבורך - שלא לטרוח בו במלאכה, אלא להכין את כל צרכיו מבעוד יום, ולהדרו

מח. ובזוהר (תרומה קלה, הנדפס בסידורים בתפילת ליל שבת) שבשבת הקב"ה יתיב על כורסיא יקרא קדישא. וכן בפיוט 'אקדמות' לשבועות 'זמין כל עבדתיך בהך יומי שתא זהור יקריה עלי עליה כרסיה דאשתא'.

‘כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע’, וכשחטאו עוד התרחק העולם יותר מאת ה’.

ובמיוחד בעת המבול, כאשר סילק הקב"ה את רצונו מן העולם, (ויתבאר להלן בארוכה פרשת נח חלק המאמרים - מאמר א). ונטל מבני האדם את רוח האלוקים אשר בקרבם וכמו שפירש הרמב"ן על הפסוק ‘לא ידון רוחי באדם לעולם’ (בראשית ו, ג), אז נפסקה מכלל העולם ברכת השבת וקדושתו, ולא עוד אלא שנצטוו ‘ויום ולילה לא ישבותו’ (שם ח, כב), שדרשו חז"ל מכאן (סנהדרין נח:): ‘עכו"ם ששבת חייב מיתה’.

עד שבאו אבותינו אברהם יצחק ויעקב שחזר ה' והשרה שכינתו עליהם ‘האבות הן הן המרכבה’ (ב"ר מז, ו), ו'ענן קשור על האהל' (רש"י בראשית כד, סז), וכן ‘השכינה היתה שרויה בביתו של יצחק’ (תנחומא תולדות ח), וביעקב נאמר על מקום לינתו ‘אין זה כי אם בית אלוקים’ (בראשית כח, יז), אזי חזרה עליהם ברכת השבת וקדושתו, וכמו שמצינו במדרש (ס, טז) ‘כל ימים שהיתה שרה קיימת היה נר דולק מלילי שבת ועד לילי שבת וכו' וכיון שבאת רבקה חזר', ובגמרא (יומא כח:): ‘קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין’, ובב"ר (סד, ד) ‘וישמור משמרתי וכו' אפילו הלכות עירובי חצירות’. ושם (עט, ו) ‘ששמר יעקב את השבת קודם שניתן’. ואח"כ כשבחר ה' בעם ישראל והשרה את שכינתו בתוכם נתן להם את השבת וברכו וקידשו להם לעולם.

ונראה שזה הביאור בדברי האבן עזרא, שברכת השבת ניתנה אז לכל העולם והיתה מושגת ומורגשת לכל, אלא שנפסקה לאחר החטא. וסרה ממנו תמיהת הרמב"ן ש'אין זה מושג בהרגש לאנשים', שאכן כיום ברכת השבת וקדושתו הם רק בעם ישראל.

והנה גם לפי פירוש רש"י והרמב"ן הרי ברכת וקדושת השבת הם במקומו של ה', להרמב"ן בשמים - מקום שכינת ה' תמיד, ולרש"י בעם ישראל - שהשרה ה' שכינתו בתוכם, והוי כמקומו של ה'.

ומיושבים שפיר דברי רש"י ש'ויברך אותו' של בראשית נאמר על שם העתיד - ‘ברכו במן וקדשו במן’. כי אמנם הברכה חלה מיד בעולמו של הקב"ה, אלא שבסופו של דבר, מציאות ברכה זו בארץ נתקיימה רק בעם ישראל מאז היותם לגוי, כאשר חזרו להיות בעולמו של הקב"ה, וה' נתן להם את השבת וברכתו, ‘ברכו במן וקדשו במן’.

ב, ג **אשר ברא אלוקים לעשות.**

באבן עזרא פירש ‘אשר ברא אלוקים לעשות השרשים בכל המינים, שנתן בהם כח לעשות דמותם’. וכן כתב הרד"ק ‘לעשות מכאן ואילך, הוא בראם בששת ימי בראשית שיהא הם עושים מכאן ואילך כל מין ומין תולדותיו כפי מה שהם’.

ועיין במדרש (ב"ר סח, ד ובעוד מקומות) **רבי יהודה בר סימון פתח** (תהלים סח, ז) **אלוקים מושיב יחידים ביתה**. מטרונה שאלה את רבי יוסי בר חלפתא אמרה לו לכמה ימים

יוצרים ומחדשים דברים חדשים שלא היו מעולם. וכגון שבני זוג שונים זה מזה בונים בית ונולדים בנים אין הם רק חזרה נוספת של תכונות אביהם ואמם, אלא המיזוג יוצר יצירה חדשה לגמרי שעדיין לא היתה. כי מה שאין כל חדש הוא רק ביסודות, אבל מהמיזוגים נוצרים דברים חדשים כל העת, וזה כבר הוטבע בטבע העולם שיהיה מתחדש חדשות תמיד על ידי 'זיווגים' מס.

וזה הכוונה שהקב"ה יושב ומזווג זיווגים, כי עלה הרצון לפניו שיהיה ריבוי גוונים וצורות שיצאו לפועל ויתברר בהם אור קדושתו יתברך, והגוונים החדשים נוצרים בעקבות המצבים השונים היוצרים חיכוך והתגוששות ומשברים והתמודדויות, ועל ידי כך נוצר ריבוי הגוונים, עד לשלימות התכלית של דירה בתחתונים שימלוך ה' לעולם בציון.

מט. ועיין מה שכתב בזה המהר"ל (באר הגולה - הבאר הרביעי) בסגנונו העמוק - כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום אין חדש תחת השמש והכל נוהג כמנהגו, והגזירה אשר גזר השי"ת בששת ימי בראשית הוא גזר בכל יום ואין כאן דבר חדש. ולפיכך השאלה היא על דבר חדש. ועל זה אמר שהוא מזווג זיווגים, וכו' מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בוודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החיבור ביחד, וכל זיווג הוא חיבור מיוחד וכו'.

ועתה דע עוד והבן את הדברים האלו שרמזו בזה דבר עמוק מאוד, וכו' ומה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגין, אין הכוונה דוקא על זיווג האדם בלבד, רק על כל דבר חיבור מזווג זה לזה, רק שאמר שמזווג איש ואשה מפני כי דבר זה הוא אחדות העולם לגמרי כמו שהתבאר.

ברא הקב"ה את עולמו אמר לה לששת ימים כדכתיב כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו, אמר לה הקב"ה יושב ומזווג זיווגים, בתו של פלוני לפלוני.

ובפשטות באו חז"ל ללמדנו על ההשגחה המיוחדת בעניין הזיווגים, ותואם עם מה שאמרו חז"ל 'מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש וכו' (מועד קטן יח:).

אמנם יש לבאר דבריהם באופן נוסף, דבעומק הדברים אין הכוונה 'מזווג זיווגים' דוקא לגבי זיווג איש ואשה, אלא כל התחדשות והתפתחות שיש בעולם מבוסס על מיזוגים והרכבים.

כלומר ששאלה אותו שלכאורה אחר ששת ימי בראשית כבר הכל מוכן ועשוי, ואין כל התחדשות בעולם. ועל זה אמר לה שבבריאת העולם נבראו רק היסודות והחמרים היסודיים, אבל עדיין יש הרבה תכלית לבריאה שהיא הולכת ומתפתחת בשלימות על ידי זיווגים.

כלומר שהקב"ה ברא חומרי גלם ומצבים יסודיים, ומכאן ואילך בכל ימי קיום הבריאה מתפתחים מצבים חדשים שעדיין לא היו, והבריאה הולכת ומשתכללת ומתוך הכוחות הקיימים בה, היא יוצרת מציאות מחודשת.

וזה נקרא 'זיווגים', כי אחר ששת ימי בראשית אין הקב"ה בורא יש מאין, רק שמתחדשים מערכות יחסים בין חלקי הבריאה הקיימים, והתמזגויות אלו

ב, ג כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות.

וברש"י - 'המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת, כפל ועשאה בששי כמו שמפורש בב"ר'.

כלומר שמצד סדר מלאכת הבריאה היה צריך פרק זמן של שבעת ימים, אולם ה' השלים את מלאכתו בששת ימים, משום שהקדים ועשה ביום השישי גם את המלאכה הראויה להיעשות ביום השביעי.

ונראה שבא לתת בזה ביטוי הן לכבוד השבת, הן לברכת השבת. שזה הוא כבוד השבת שאין השביתה בה רק משום שאין מה לעשות, אלא למרות שיש מלאכה המיועדת לעשותה ביום השביעי ממהרים ועושים אותה בששת הימים. וזה עומק נוסף בביאור הפסוק 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך', כלומר שימהר ויזדרז האדם ויגמור כל מלאכת שבעת הימים, בששת הימים, כדי שביום השביעי ישובת מכל מלאכה. וזה בא לידי ביטוי בשביתתו של הקב"ה, שאת המלאכה שהיתה ראויה להיעשות ביום השביעי הקדים לעשותה ביום השישי.

כלומר שאילו היתה המלאכה נמשכת כדרכה שבעה ימים, נמצא שהיה שובת ביום השמיני, ואותו יום היה מקדש ומברך, אולם באופן כזה לא היה בזה הביטוי הנ"ל לכבוד השבת.

ועוד נראה שיש בזה ביטוי ל'ברכת השבת', והיינו שאכן עולה ביד האדם לצמצם לששה ימים את המלאכה הראויה לשבעה ימים. שזה צריך ברכה מיוחדת

שהרי עצם הפעולה זקוקה לשבעה ימים ואיך יתכן להספיקו בששת ימים, אלא זה גופא ברכת השבת, שהעסק במלאכה בששת הימים מניב תוצאות של מלאכת שבעה ימים. וכמו שכתב ב'אור החיים' פרשת יתרו - ששת ימים תעבוד וגו' צריך לדעת לאיזה עניין יצו ה' לעבוד בששת ימים, גם מה היא כוונתו באומרו 'ועשית כל מלאכתך', ונראה כי יכוון על דרך מאמר הכתוב בפרשת בהר סיני (ויקרא כה כ) 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית וגו', וצויתי את ברכתי, והם הדברים הנאמרים כאן, לפי מה שקדם לומר 'זכור את יום השבת לקדשו', שאין בו דברי חול, אם כן העושה ואוכל דבר יום ביומו, מה יאכל ביום המקודש, לזה אמר ששת ימים לבד תעבוד, ובהם תעשה כל מלאכתך, פירוש הצריכה לך, לשישי, ולשביעי, על דרך אומרו (שם) 'ועשת את התבואה לשלש השנים', כי מבטיח ה' לשומרי מצותיו (שמות כ, ט).

*

ונראה שדברי רש"י אלו מוכרחים הם מטעם נוסף, כי הנה יש לתמוה למה זה לא הוקדש יום מיוחד עבור יצירת האדם, וכי האדם - בחיר היצירה שנברא בצלם אלקים - אינו ראוי שיוקדש יום מיוחד לבריאתו, והלא כל העולם לא נברא אלא בשבילו, וכיצד נצטרפו וניתנו שני מאמרים נוספים באותו היום, שבו נעשתה המלאכה הגדולה והמטרה החשובה ביותר בסדרי בראשית (ועיין בזה עוד בחלק המאמרים - מאמר ב' בעשרה מאמרות ובששה ימים נברא העולם').

בשבת, כמו שדרשו (ראה רש"י שמות טז, כב) במה שכתוב לגבי המן שמיועד לשבת 'לחם משנה - משונה, אותו היום נשתנה לשבת בריחו וטעמו'.

ויש להוסיף שאלמלא חטא האדם ביום השישי, אזי בהגיע יום השבת היה נשלם בו מעלתו הנכבדת בדרגה יותר רמה ממה שנברא בתחילה. וכמו שמוכא בשם האריז"ל¹ שאם היה האדם נמנע מלאכול מעץ הדעת, אזי בבוא השבת היה מותר לו אכילת עץ הדעת והיה זוכה למעלת הדעת בצורה מתוקנת, כלומר שביום השבת היה קונה שלימותו, ונמצא שבאמת עיקר מעלת האדם היה מיועד להתהוות ביום השבת מאליו בלי מלאכה מאת הבורא.

ב, ד-ה אלה תולדות השמים והארץ
בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ
ושמים.

מבראשית עד סוף ויכולו נזכר רק השם 'אלוקים', ואילו בפרשה זו מ'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', עד סיום מעשה הבל וקין (להלן ד, כו), [שאחריו מתחיל 'זה ספר תולדות אדם'] מוזכר שמו של הקב"ה בשם 'ה' אלוקים'. לעומת זאת מ'זה ספר תולדות אדם' (להלן ה, א) ואילך, כבר מופיעים כל השמות, לפעמים ה', לפעמים אלוקים, ולעיתים רחוקות 'ה' אלוקים'. [אמנם מאז יציאת מצרים ברוב המקומות נזכר שם ה', ורק

הנה כי כן מבואר במדרש זה כי ביסודם של דברים אף יום השביעי נועד למעשה בראשית, אלא שהקדים הקב"ה וגמר את מלאכתו ביום הששי. ובוודאי שיצירת האדם נועדה ביסודה להיות ביום השביעי, ובעקבותיו גם המאמר שנתייחד על תיקון המאכלים והכנתם למאכל - שהיא בריאה הכרוכה אחר בריאת האדם - אף היא נועדה להיעשות ביום השביעי. זוהי אפוא המלאכה שעליה אמרו חז"ל שנכפלה ונעשתה ביום השישי מפני כבוד השבת.

*

ונראה להוסיף, כי בסופו של דבר, אף על פי שמלאכת היום השביעי נעשתה בשישי, מכל מקום לא נגרע חלקו של יום השביעי ממעלת מעשה בראשית, ועדיין יש לו חלק נכבד ומרומם בתפארת היצירה, הלא הוא חלקה הרוחני של הבריאה כולה, כמו שאמרו חז"ל (ראה רש"י ב, ב) 'ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה'.

וביחוד אמורים הדברים לגבי שתי היצירות הללו - האדם ומזונותיו - שאף על פי שהוקדמו להיעשות בערב שבת, מכל מקום שייכותם וזיקתם אל היצירה של יום השביעי עדיין הותירה בהם רושם, כאשר בשניהם מתחדשת תוספת בריאה רוחנית ביום השבת, והיינו שלגבי האדם דרשו חז"ל (ביצה טז.) 'שבת וינפש - אמר רבי שמעון בן לקיש, נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת'. וכן לגבי מאכלי האדם מצינו תוספת בריאה

ג. עיין אור החיים א, כט, וראה להלן ב, יז ובחלק המאמרים מאמר טו 'עץ הדעת' מה שכתבנו בזה.

במדרשי חז"ל שכל המעשה אירע באותו יום השישי שבו נברא, והיינו משום שהוא שייך במידת מה לימי היצירה, וגם מעשה קין והבל שייך לתקופה זו שנגרם בעטיו עוד קללות לעולם.

אולם מצד שני המאורעות של פרשה זו, שייכים כבר לסדר ימי עולם, ונמצא שפרק זמן זה היה זמן ביניים, בין ימי הבריאה לשאר ימות העולם. ובזה מבואר שמשמש בו השם המורכב 'ה' אלוקים', כי מצד שהוא מימי הבריאה מתאים בו שם 'אלוקים', ומצד שהוא כבר שייך לשאר ימי עולם מתאים בו שם 'ה'. והבן.

ב, ד-ה אלה תולדות השמים והארץ בה-
בראם וגו'.

מבנה סיפורי התורה מתחילה ועד סוף, מסודר בצורת 'אלה תולדות', כלומר שבראשית סיפור כל תקופה כתבה התורה כעין כותרת - 'אלה תולדות' - שהיא באה להגדיר את תוכן הדברים אשר יסופרו להלן. ואחריו מתפרשים כל פרטי המעשים שהיו בתקופה זו, עד שמתחיל סיפור 'תולדות' הדור הבא. ובראשונה מתחילה התורה ב'תולדות השמים והארץ' (ב, ד) ואחר כך תולדות כל האנשים החשובים - 'ספר תולדות אדם' (ה, א). 'תולדות נח' (ו, ט). 'תולדות בני נח' (י, א). 'תולדות שם' (יא, ג). 'תולדות תרח' (יא, כז) 'תולדות ישמעאל בן אברהם' (כה, יב). 'תולדות יצחק בן אברהם'^{נא} (כה, יט). 'תולדות עשיו הוא אדום'

נא. והטעם שלא מצינו 'אלה תולדות אברהם' ראה בזה מה שיבואר בעז"ה בריש פרשת לך לך.

לפעמים נזכר שם אלוקים. ובעז"ה יבואר במקומו].

ונראה הביאור בזה דהיינו משום שהשם 'אלוקים' מתייחס להופעת ה' כבורא, אשר הוא הקובע והשליט הפועל את מעשה הבריאה. אולם שם 'הוי"ה' נקרא 'שם העצם', כלומר שהוא מורה על עצמותו יתברך שהוא מחוייב המציאות (ויתבאר בעז"ה במקו"א בהרחבה).

והנה כלפי מעשה הבריאה מתאים לכנותו בשם 'אלוקים' המורה על פעולותיו וגבורותיו, אבל לאחר מעשי הבריאה מתייחסים אל ה' בדרך כלל בשם הוי"ה שהוא שמו, 'שם העצם', ולפעמים מתייחסים אליו יתברך בשם 'אלוקים' להורות על פעולותיו וגבורותיו. ולכן בכל התורה מופיעים כל השמות, בכל מקום לפי עניינו, בהתאם לפרשה שהוא כתוב בה.

אמנם פרשה זו, של 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', היא ממוצעת בין ששת ימי הבריאה לשאר ימי עולם, כי המאורעות שהיו בה אינם מאורעות של בריאת יש מאין, וכן בריאת האדם ובריאת האשה בפרשה זו, אינה מתוארת באופן של יש מאין, אלא האדם נברא עפר מן האדמה, והאשה נבראה מן הצלע.

ולכן כל המאורעות בפרשה זו שייכים מצד אחד לימי הבריאה שבהם נקבעה צורת חיי העולם להמשך שנות קיומו, וכגון חטא עץ הדעת שהביא מיתה לעולם, וכל הקללות שקבעו את צורת חיי האדם עלי אדמות כפי שהוא, ואכן מבואר

(לו, א) תולדות עשיו אבי אדום בהר שעיר (לו, ט). 'תולדות יעקב' (לו, ב). עוד יש בספר במדבר 'תולדות אהרן ומשה' (במדבר ג, א).

ועיין במדרש - 'כל מי שהמקום מתעסק בו להעמיד ממנו אומה או שלשלת יוחסין היה המקום מתעסק בו כענין הזה לכתוב בו תולדות שכן את מוצא י"ב תולדות בכתובים הראשון 'אלה תולדות השמים וארץ', 'זה ספר תולדות אדם', 'אלה תולדות נח', 'אלה תולדות בני נח', 'אלה תולדות שם', 'אלה תולדות תרח', 'אלה תולדות ישמעאל' יצחק, עשיו, יעקב, אלו עשרה תולדות נתעסק בהן הקב"ה לבראות עולם ולהעמיד אומות, ושני בני אדם כתב המקום תולדותם אחד לשלשלת המלכות, ואחד לשלשלת הכהונה, 'ואלה תולדות פרץ' (רות ד, יח) להעמיד שלשלת המלכות הימנו, 'אלה תולדות אהרן ומשה' בשביל שלשלת הכהונה (במדב"ר ב, כא).

[אמנם במקום אחר במדרש נמנו רק עשרה תולדות - 'כף אחת עשרה זהב - כנגד עשרה מאמרות וכו', וכנגד עשרה תולדות שבתורה, וכו' (במדב"ר יד, יא). (ועיין מה שביארנו בזה בפרשת תולדות חלק המאמרים - מאמר 'אלה תולדות')].

ויש להוסיף שגם 'בראשית' הוא כעין 'אלה תולדות', וכמו שנתבאר לעיל שבראשית היא קביעת ציון זמן, כלומר שתחילה מספרת התורה מה היה בתקופת ראשית העולם, וכל המסופר בששת ימי הבריאה הוא השתלשלות והמשך כל מעשה הבריאה יש מאין, אולם בפרשה 'אלה תולדות השמים והארץ'

מסופרים התולדות - דהיינו המאורעות - שהתרחשו כבר לאחר שיש מציאות של 'שמים וארץ'.

*

ונראה לבאר עוד שההבדל בין המאורעות הנכללים ב'בראשית' למאורעות הנכללים ב'אלה תולדות השמים והארץ' הוא, כי ב'בראשית' נכלל כל סיפור הבריאה מצד 'הזמן'. כלומר שמ'בראשית' עד 'ברא אלוקים לעשות' מסופר בתורה כל מה שאירע בזמן של 'בראשית'. אולם ב'אלה תולדות השמים והארץ' מסופר כל המאורעות שאירעו לחפצא של 'שמים וארץ'.

וה'תולדות' השלישי הוא מה שנאמר בסוף פרשת בראשית 'זה ספר תולדות אדם' (ה, א), שמשם ואילך מסופר תולדות המאורעות ביחס ל'אדם'. (ועיין בזה עוד להלן בפסוק שם).

נמצא שלושת ה'תולדות' שנתפרשו בפרשת בראשית, הינם מקבילים זה לזה, אלא ש'בראשית' מתייחס למאורעות ה'זמן', ו'אלה תולדות השמים והארץ' מתייחס למאורעות ה'מקום', ו'זה ספר תולדות אדם' מתייחס למאורעות ה'אדם'. והם שלושת הבחינות הידועות (כדאיתא ב'ספר יצירה') עולם, שנה, נפש, שסימנם ע'ש'ן.

ב, ד-ה אלה תולדות השמים והארץ בהבי ראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר

ה' אלוקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה.

עיינן מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים מאמר ז - 'שני פרשיות ביצירת האדם'.

ב, ח-י ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למי ראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע. ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לאי רבעה ראשים.

הנה עבור האדם כבר נברא כל העולם עם כל מיני זרעים וכל סוגי העצים, ונראה שמטרת בריאת ה'גן עדן' היה למען כבוד מלכותו יתברך, שכן הוא רצונו יתברך שיהיה לו גם בארץ מקום מיועד עבורו שיהא כביכול נמצא בו ומשרה בו את שכינתו בחינת 'בית המקדש'. וכדמפורש להלן שה' היה מתהלך בו, כדכתיב - 'ה' אלוקים מתהלך בגן לרוח היום' (ג ח). ובתרגום יונתן תרגם 'מתהלך בגן' - 'מטייל בגינתא'. ומפסוק זה דרשו חז"ל - 'עיקר שכינה בתחתונים היתה' (ב"ר יט, ז). והיינו השראת השכינה שהיתה ב'גן עדן'.

והארכנו והרחבנו בכל זה בחלק המאמרים (מאמר יד - 'גן בעדן מקדם').

ועיינן שם מה שביארנו שמה שהניח שם את האדם, היינו שניתן לו תפקיד 'לעבדה ולשמרה', כלומר להיות משרת לפניו יתברך, לשמור את משמרת הגן, ככהן העובד בבית המקדש, והיינו מה

שנאמר 'ויניחם בגן עדן לעבדה ולשמרה' שזו היתה המטרה של נתינת האדם בגן עדן לטפח ולשמור את 'גן האלוקים'. ועוד טעם שהונח האדם בגן עדן מצד מעלתו ורוממותו, שזיכה אותו ה' להיות במקום קדשו. עיי"ש בארוכה.

ובזה גם ביארנו המשך הפסוקים - 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', והנה הנהרות הללו הם הנהרות המרכזיים של העולם והם סובבים את הארצות החשובות, כמו שמפרט הכתוב. והמשמעות בזה שמקור השפע והמים העיקרי של הנהרות החשובים בעולם, נשפע ממקומו של ה' שהוא מלך העולם. וכמו שהמטר והגשם באים מן השמים שהוא מקומו של ה', שמשמעותו שהקיום של העולם בא מאת ה', שממקום כבודו הוא נותן את מטרות עוזו לברך את העולם בשפע טובו. כמו כן ה'גן עדן' אשר הוא מקום ה' בארץ, משם הוא מקור המים הזורמים בנהרות הגדולים אשר בארץ, כלומר שמאת ה' בא הקיום והשפע לעולם, וכמו שמצינו שיהיה לעתיד לבוא שמוצא המים בעולם יהיה מבית המקדש, כמבואר בכמה מקומות בדברי הנביאים (יואל ד, יחזקאל מז, זכריה יד, ח). עיי"ש באורך.

ב, ח-ט ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וגו' ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים וגו'.

הנה לא נזכר כלל שנזרעו בגן עדן מיני עשב וירק. כי בגן עדן כאשר היה

מלשון הכתוב עצמו, מתוך השוואות וגזירה שווה לפסוקים אחרים. והנה הדרשות הללו הם רחוקים מפשטות המשמעות ואינם קשורים לפשטות הפסוק, אך בהתבוננות ניתן להבחין שיש להם קשר לעומק תוכן הפסוק. [והוא דוגמא לכלל הדרשות בתורה כיצד הם קשורים ושייכים לתוכן הכתוב]. וכדלהלן.

‘ויצו’ - אלו הדינים, ונראה הביאור בזה כי ‘דינים’ דהיינו משפטי הממון שלא יהיה הפקרות, אם רק נחשב ‘אדם’, שייך אצלו דינים ומשפטים, כי אף כשאין לו רגש עצמי והבנה עצמית למוסר ואהבת משפט ויושר, אבל ניתן לצוות עליו. כי די בכך שהוא אדם ולא בהמה, שיהא אפשר לדבר אליו ושייך לצוות עליו, והציווי הראשון והבסיסי הוא דינים ומשפטים.

והנה האדם ניתן גם לדבר אליו ולבאר לו ולשכנעו ואז ניתן לחייבו בדרגה יותר רמה, אבל הדרגה הפשוטה והראשונה של היותו אדם הוא, שגם אם אי אפשר ‘לדבר’ ו‘לאמר’ לו דברים, אבל אפשר ‘לצוות’, עצם המושג ‘ויצו’ משמעותו שהאדם הוא בר ציווי, והתוצאה מזה שהוא בר קבלת דינים ומשפטים. וזה מה שלמדו מהפסוק - ‘למען אשר יצוה וגו’ לעשות צדקה ומשפט’ (בראשית יח, ט), שבכדי לחייב צדקה ומשפט די בזה שמצווים.

‘ה’ - זו ברכת השם ‘וכו’, ‘אלוקים’ - זו עבודת כוכבים - כלומר שמההכרה של שם הוי”ה נובע השורש של החוב לכבד את ה’ יתברך, והנה מאחר שה’ דיבר

האדם ברום פיסגת מעלתו, במקום קדוש ובמעלה עליונה, היה לגמרי במדריגת איש נפש, כענין דור המדבר, דור דעה שאכלו לחם אבירים, וכן אדה”ר לא היה נזקק כלל לאכילת גוף, והיתה כל אכילתו אכילת נפש, וממילא היה מאכלו רק פרי העץ, שפרי העץ הוא ‘מאכל נפש’ כמו שביארנו בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ט - ‘כל העץ אשר בו פרי עץ לכם יהיה לאכלה’, עיי”ש.

ב, טז **ויצו ה’ אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל.**

בגמרא למדו מפסוק זה שבעת מצוות בני נח - ‘מנהגי מילי, אמר רבי יוחנן דאמר קרא ‘ויצו ה’ אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל’. ויצו - אלו הדינים, וכן הוא אומר ‘כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו’. ה’ - זו ברכת השם, וכן הוא אומר ‘ונקב שם ה’ מות יומת’. אלוקים - זו עבודת כוכבים, וכן הוא אומר ‘לא יהיה לך אלהים אחרים’. על האדם - זו שפיכות דמים, וכן הוא אומר ‘שופך דם האדם וגו’. לאמר - זו גילוי עריות, וכן הוא אומר ‘לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר’. מכל עץ הגן - ולא גזל. אכל תאכל - ולא אבר מן החי’ (סנהדרין נז:).

והנה ביארנו לעיל [מאמרי מבוא - מאמר ו ענף ג] את הכלל הגדול הזה שכל הדרשות יסודם בעומק משמעות הפשט, כלומר שמתוכן הפשט וכללות העניין של לשון הכתוב יש לנו ללמוד את הדבר הנלמד, אולם גם בעיני שיהיו נדרשים

אליו בשם זה הרי מוכח שהאדם מודע ומכיר למציאות ה', ואי לכך מוטל עליו החוב לכבדו, ומזה נובע הדין שמגדף חייב מיתה, כי מעצם ההכרה של שם ה' מתחייב האדם לכבדו, ואם מזלזל בו חייב מיתה.

אמנם איסור עבודה זרה נובע מההכרה בשם 'אלוקים'. והיינו כי ההבדל בין שם ה' לשם אלוקים, ששם הוי"ה הוא שם העצם, כביכול שמו הפרטי של הקב"ה המורה על עוצם קדושתו מצד מהותו כביכול, שהוא היה הוה ויהיה מחוייב המציאות, בשם הוי"ה יש הוראה על תוכן מציאותו הנשגבה. ומצד זה חל עלינו החוב לכבדו, ומזה נובע חומר החטא של ההיפך ח"ו. אולם השם 'אלוקים' משמעותו שהוא הבורא ומנהיג של העולם, והנה חובתנו לעבוד את ה' נובע מצד השם 'אלוקים', כיוון שהוא עשנו ובוראנו וכל מציאותנו ממנו, ועל כן אנו חייבים לעבדו.

ולכן איסור עבודה זרה שהוא הבגידה בחובת עבודתו יתברך יש ללמוד מהכתוב 'אלוקים', כי מההכרה של האדם במציאות ה' יתברך כ'אלוקים' מתחייב לעבדו, ולעומת זה עליו ללמוד מזה חומר עיון 'עבודה זרה' שעובד לאלוהים אחרים. כי עניין 'עבודה' שייך ל'אלוקים' שהוא הבורא והמנהיג של האדם, ולכן חל על האדם מחוייבות להיות עובד אותו.

ואכן מבואר בלשונות הכתובים וכן בברכות שתיקנו אכנה"ג שעיקר חובת העבודה לה' הוא משום שהוא אלוקינו, וכדכתיב 'עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה. דעו כי ה' הוא אלוקים

הוא עשנו ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו' (תהילים ק, ב-ג).

והוא עניין הכריעה בתפילה בברכת 'אבות' ובברכת 'מודים', שבשני ברכות אלו מביעים את ההכרה שהוא עשה ויצר אותנו והוא אלוקינו (הן בתור נבראי העולם והן בתור עם ישראל, ויבואר בעז"ה במקומו), ולכן תוכן הברכה מחייב כריעה].

'על האדם - זו שפיכות דמים' וכן הוא אומר שופך דם האדם וגו'. דרך הלימוד בדרשה זו היא ש'על האדם' מתפרש כמו 'עבור האדם' כאילו נאמר 'ויצו ה' אלוקים לגבי האדם', והנה עומק המשמעות שמכיון שמתייחס אליו כ'אדם' שניתן לצוותו, הרי נכלל בזה המשמעות שהוא 'אדם' חשוב ובעל ערך ואסור לפגוע בו.

'לאמר - זו גילוי עריות' וכן הוא אומר 'לאמר הן ישלח איש את אשתו וכו' והנה לשון הפסוק הוא 'לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא וגו' (ירמיה ג, א). ובאמת פסוק זה בירמיה תמוה ונתקשו המפרשים להולמו, איך שייך מילת 'לאמר' בראש פסוק, בלי כל הקדמה.

והנה, אולם על כל פנים, תוכן העניין הוא שדבר זה שאיסור עריות הוא דבר יסודי ומקובל בין הבריות, וכן היא שיחת הבריות שאדם אומר לחברו שאין זה מן המוסר הנהגה כזאת.

ולכן עריות נקרא 'לאמר', כלומר שזה ההבדל בין 'ויצו' ל'לאמר', כי

ב, יז ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות.

הרבה האריכו בספרים בביאור עניין עץ הדעת ובחטא האכילה ממנו, שלכאורה ה'דעת' הוא דבר חיובי ונעלה, ואמרו 'דעה חסרת מה קניית' (נדרים מא.), ומדוע יהיה רצון ה' לשלול את עניין הדעת מן האדם.

ועיין מה שהרחבנו בזה בחלק המאמרים (מאמר יד) על פי מה שנתבאר שגן עדן הוא מקום ה' בבחינת בית המקדש, ואם כן כל עצי הגן הם בחינת קדשים אלא שניתן רשות לאדם לאכלם כיוון שתפקידו היה לעבדה ולשמרה והיינו ככהן האוכל מקדשי ה', אולם 'עץ הדעת' הוא בחינת קודש הקדשים שאסור לבוא שם. כי הדעת הוא חכמת התורה שהיא חכמתו ודעתו של הקב"ה כביכול, כשם שבקודש הקדשים היו הלוחות והתורה. והנה אין האדם רשאי לקחת בעצמו, אלא רק מה שיתן לו ה'. עיין שם בהרחבה.

ב, יח-כ ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. ויצר ה' אלוקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו. פתח הכתוב במה שאדם צריך עזר כנגדו, ואחר כך עבר הכתוב להבאת כל החיות והבהמות אל האדם כדי שיקבע שמות לכל אחד ואחד, ושוב סיים הכתוב

מי שהוא דל דעה אי אפשר להבינו רק 'לצוות' עליו, אך באמת לאדם יש מדריגה גדולה מ'ויצו' שהרי ניתן להבינו ו'לאמר' לו, דהיינו לשוחח עמו ולשכנע אותו, ואם הוא כבר שייך להבנה ורגש מוסרי אנושי הוא שייך לאיסור עריות, השלב הראשון של ציות מחייב משפט, והשלב היותר גבוה שכבר הוא אדם שניתן 'לאמר' לו, הוא שייך באנושיות של עריות.

'מכל' עץ הגן - ולא גזל'. הוא פשוט שהוא מוזהר לאכול רק מה שניתן לו רשות, וממילא מובן שאין לו רשות ליטול מה שאינו שלו שלא ניתן לו. ואיתא במדרש - 'כיון שנברא אדם הראשון אמרו זה הוא שאנו מקלסין אותך בשמו א"ל גנב הוא שנאמר ותאכל מן העץ' (תנחומא קדושים ב). הרי מבואר שחטא עץ הדעת עצמו היה בו משום איסור גניבה.

'אכל תאכל' - ולא אבר מן החי' - כבר נתפרש ברש"י - 'אכול תאכל' - העומד לאכילה, ולא תאכל אבר מן החי', כלומר כי בהמה בחייה אינה עומדת לאכילה אלא היא נפש חיה שתפקידה למלא את העולם בבעלי חיים וכן לגדל ולדות, ואי אפשר להתייחס אליה כאל מאכל. ואכן כך ההלכה שבעל חי אינו מקבל טומאה, רק אחר השחיטה מקבל טומאה כיון שאחר מיתתו נהפך מבעל חי ונעשה בשר. ומכיון שנאמר 'אכל תאכל' נרמז בזה שיאכל האדם מאכלים, ולא מה שאינו עומד לאכילה.

של אדם לא מצא עזר כנגדו, ולכאורה אין לזה מובן שהרי אין שייכות בין הדברים. ובחז"ל דרשו - 'מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה' (יבמות סג. מובא ברש"י פסוק כג).

ובפשוטו נראה הכוונה בזה, שקריאת השמות משמעותו שהאדם בחן את טבעם של כל החיות וקבע את כל אחת מהחיות כיצד ראוי להיות לו לעזר בהתאם לתכונתה, כי מלכתחילה נבראו החיות לשם כך להיות משמשים ועזר לאדם, כמו שאמרו חז"ל לגבי הנחש - 'רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבוני' טובים ואבנים טובות ומרגליות, ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגינתו ולחורבתו' (סנהדרין ט:). וזה מפורש בחז"ל לגבי נחש שהיה ערום מכל החיה, אך נראה שגם שאר החיות היו מיועדים לעזר לאדם בכל צרכיו.

אכן אחר החטא והקללה אבד הנחש את מעלתו והעולם אבד שמש טוב, וכן שאר החיות אין משמשים לאדם, מלבד הבהמות שבבית כמו השור והחמור המשמשים לעול ולמשא. [וראה להלן ט, ב שבעת המבול חלה ירידה נוספת בתפקיד שימוש החיות].

ולפי"ז ביאור פסוקים אלו היינו, שתחילה אמר ה' שאין טוב עבור האדם

שיוצרך לעשות את כל צרכיו בעצמו, ועל כן צריך לעשות לו עזר. וכהקדמה לזה בחן האדם בחכמתו ותבונתו האלוקיים את כל החיות והבהמות והעמיק להתבונן בתכונותיהם, ועל פי זה קרא את שמותיהם, דהיינו שבכך הגדיר את תפקידיהם כיצד יהיו לו לעזר, אולם אז נוכח לראות שאף שהם מהווים לו עזר במידת מה לדברים מסויימים, אך עדיין היה חסר את עיקר העזר הנצרך לו לשמשו בכל צרכיו, וזקוק הוא לאדם כמותו שיוכל לעשות את כל צרכיו כראוי לו, ועל כן הוצרך ה' לברוא לו עזר בדומה לו, עצם מעצמו ובשר מבשרו.

והנה אילו ברא ה' עבורו איש כדוגמתו לא היה בזה די, שהרי כשם שאין פרצופיהם שוים כך אין דעותיהם שוות, ומעצם הדבר שהוא אדם נפרד, גם רצונותיהם שונים. ולכן בכדי שיהיה לו לאדם עזר בשלימות היה הדבר מוכרח שיברא לו העזר מיניה וביה, 'עצם מעצמו ובשר מבשרו', כי רק הוא עצמו מבין את רצונו ויודע את כל צרכיו ויכול להיות לו עזר מושלם.

ולכן כאשר נבראה לו האשה מעצמו ומבשרו אמר 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת', כלומר שרק באופן זה כאשר נלקחה מעצמו ומבשרו, תוכל להיות לו לעזר בשלימות.

ועוד טעם בזה, שאילו ברא ה' איש נוסף, הרי היה עצמאי ואישיות לעצמו, ומהיכי תיתי שיהיה לעזר לחבירו, ולכן

היה בהכרח לברוא אשה אחת מצלעותיו, דמכיוון שהיא נובעת ממנו ראוי שתהיה לו לעזר.

העניין השני שבשבילה נועדה האשה - ל'בנים', להוליד עבורו בנים וימשכו מהם תולדות לדורי דורות.

ב, יח-כד ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו... ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקי חה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

העניין השלישי - 'ריעות' וצוותא, הכלול במשמעות הפסוק 'לא טוב היות האדם לבדו', דמלבד שהאשה היא עזר כנגדו, היא עומדת לו לאחוזה וריעות, שמשעה שנבראה האשה שוב אין האדם לבדו אלא יש לו שותף וריע, ועל שם הריעות נקראת האשה במקראות הקודש 'רעיה'. והבעל נקרא 'דוד' על שם הידידות.

בפסוקים אלה מבוארת מטרת בריאת האשה ומהות עניינה. ויש להבחין כאן בשלש סיבות לבריאת האשה עבור האדם.

ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים 'מאמר יג - אעשה לו עזר כנגדו'.

ראשית - 'לא טוב היות האדם לבדו' כלומר שנבראה האשה בכדי שלא יהיה האדם לבדו, דהיינו שהיא עומדת לפניו לידידות וריעות. שנית - 'אעשה לו עזר כנגדו' - דהיינו שתעמוד לפניו לעזר ושירות. שלישית - שיהיו לבשר אחד, דהיינו שיעמידו תולדות (כמו שפירש"י שם - 'הולד נוצר ע"י שניהם ושם נעשה בשרם אחד').

ב, יח, לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו.

כלומר שיש שלוש מטרות בעמידת אשה לפני בעלה.

דרישן חז"ל (יבמות סג.) 'אמר רבי אלעזר מאי דכתיב אעשה לו עזר כנגדו, זכה עוזרתו לא זכה כנגדו, ואיכא דאמרי רבי אלעזר רמי כתיב כנגדו וקרינן כניגדו, זכה כנגדו לא זכה מנגדתו'.

העניין הראשון - 'עזר', היא עזר עבורו לסייע לו בצרכי חייו ולעמוד כנגדו לשרתו, ואם זכה הרי היא עזרתו בחיים, עושה רצונו ומשמשת אותו בכל משאלותיו ומחסוריו.

דרישא זו צריכה ביאור רב, שהרי הכלל הוא שהדרש לעולם תואם אל הפשט ויש לו שייכות עמו, וכאן הדרשא היא היפך הפשט, שבפשט 'עזר כנגדו' היינו שהיא עזרתו העומדת לפניו לשרתו, ובאו חז"ל בדרשתם לחלק הכתוב בסכינא חריפא 'עזר' בפני עצמו כשזכה, ו'כנגדו' היינו כאוייב הניצב לנגדו להפריעו בדרכו, כשלא זכה.

ונראה הביאור בזה, שתפקידה של האשה להזמין לו לאדם את צרכיו כפי

שנאמר 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים', אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר 'אלוקים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות', איני והא אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני, לא קשיא הא בזיוג ראשון הא בזיוג שני'.

ויש במפרשים שביארו שמה שאמרו הא בזיוג ראשון הא בזיוג שני, לאו דווקא שישא אשה שניה אחר שתמות הראשונה או שיגרשנה, אלא ש'זיוג ראשון' היינו מה שמכריזים עליו לפני יצירת הולד אשה הראויה ומתאימה לו לפי תכונתו. אולם אם מקלקל את מעשיו צריך להתאים לו 'זיוג שני', בהתאם למצבו, ולכן נקרא זיוג שני שכבר הוצרכו להתאים לו אשה נוספת בטבע אחר לפי מעשיו.

ויתכן שאין מזווגים עבורו אשה אחרת, אלא אותה אשה עצמה משתנים תכונותיה והיא נהפכת לו לרועץ. וזה נכלל במה שאמרו 'לא זכה' כנגדו, שאם הרע את מעשיו, היא תשמש עבורו בתפקיד 'כנגדו' כפי שראוי לו. וגם זה נקרא 'זיווג שני', שכבר אין היא עומדת בתכונתה הראשונה שמתאימה לו להיות לו לעזר, אלא נשתנה תכונתה באופן שתהא כנגדו, וכשמשפר מעשיו משתנים שוב תכונותיה בהתאם למעשיו.

ב, כא-כד **ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו**

הראוי לו, והנה מי שזכה ראוי לו שיהיה לו עזרה בתפקידו ובכל צרכיו, ואז האשה אשר נתן ה' עמו מזומנת לו למטרה זו להיות לו לעזרה וסיוע.

ומי שלא זכה ונגזר עליו מן השמים שיהיה לו קשיים והתנגדות בענייניו ומעשיו, מסבבים לו מן השמים שהאשה אשר עמו היא תזמין לו התנגדות בתוך ביתו, כיון שזה חלקו בעולמו. וסיבת הקשיים היא משום שנגזר עליו כן מחמת מעשיו משום ש'לא זכה', וזה עצמו ה'עזר כנגדו', שכיון שהיא עשויה עבורו לספק את צרכיו ולהזמין לו את מה שראוי לו, הרי כיון שנכוננו לו קשיים מן השמים, היא זו שמספקת לו את מה שהוא צריך, ומעמידה בפניו את הקשיים²².

ובגמרא איתא (סוטה ב.) 'כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו,

גב. ובמדבר קדמות להחיד"א (ערך נשים) מביא בשם זקנו ה'חסד לאברהם' - 'תלמיד חכם כפי מה שמתנהג הוא עם הקב"ה כן אשתו מתנהגת עמו, וזה סוד מה שאמרו חז"ל 'זכה עזר לא זכה כנגדו' שמורדת בו כמו שהוא מורד בקונו, וזה הסוד לא שייך אלא לצדיקים, ולזה כל בן תורה שאין אשתו נשמעת לו אין ראוי להתרעם עליה, כי איהו דאפסיד נפשיה'.

כמו"כ מצינו ביחס אומות העולם לישראל, שכאשר ישראל זכאים וראויים לטובה, הגויים המה משרתיהם וכמו שיהיה לעתיד לבוא - 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם' (ישעיה סא, ה), 'ובנו בני נכר חומותיך ומלכיהם ישרתונך' (שם ס, ח). אולם כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום וחי' דינם לסבל ולגלות, הרי גם אז הגויים משרתים אותם אלא שהשירות הוא בזה גופא שהם מספקים להם את מה שנידונו לו רח"ל, ומצרים להם ורודפים אותם ומגלים אותם, כמו שכתוב 'אשור שבט אפי' (שם י, ה), וכן כתיב - 'הנני שולח את נבוכדראצר מלך בבל עבדי, והבאתים על הארץ וגו'

(ירמיה כה, ט).

ויסגור בשר תחתנה. ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

פירוש, שמכיון שבתהליך יצירת האשה ניטל צלע מן האדם וממנה נבראה האשה, על כן הוא עוזב את אביו ואת אמו ודבק באשתו, כיון שכל עוד שאין לו אשה הוא אינו שלם ומחוסר מן הצלע שנלקח ממנו, ורק אחר שמתאחדים על ידי הנישואין, יש להם את כל השלימות שצריך להיות לאדם וכפי שהיה בתחילתו.

ומבואר כאן בכתוב שלא רק לגבי אדם הראשון עצמו התקיים דבר זה, אלא כן הוא בכל הדורות 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו'. כי הטביע ה' בכללות מין האדם שהוא 'מחזור אחר אבירתו' כדאיתא בגמרא (נדה לא:). והוא מה שתיקנו בלשון ברכות הנישואין, 'והתקין לו ממנו בנין עדי עד', כמו שפירש רש"י (כתובות ח). 'בנין עדי עד - בנין נוהג לדורות, וחיה קרי לה בנין על שם ויבן את הצלע'. כלומר שלא רק עבור אדם הראשון נבראה האשה צלע מעצמו ובשר מבשרו, אלא בכל הדורות ישנה מציאות זו, שהאדם מוצא את שלימותו רק על ידי שמתאחד עם אשתו, שהיא בחינת אחת מצלעותיו עצם מעצמו.

ונראה שרגש חסרון זה שמוטבע באדם, יסודו, משום שלא רק בגופו ניטל הצלע מן האדם אלא גם בתכונות נפשו

ניטל חלק מסויים, וממנו נבראו תכונות נפשה של האשה. כי יש דברים מסויימים שיש לאשה, ואינם מצויים אצל האיש, וכמו שמצינו בחז"ל שאמרו 'בינה יתירה ניתנה לנשים' (נדה מה:), 'האשה מכרת באורחין יותר מן האיש' (ברכות י:), וכן איתא 'אין חכמה לאשה אלא בפלך' (יומא טו:), כלומר בענייני ה'פלך' שהוא כינוי לכל ענייני הליכות ביתה יש לאשה תכונות מועילות שאין לאיש, וכדכתיב 'חכמות נשים בנתה ביתה' (משלי יד, א). וכגון תכונת האשה שיש לה עונג וסבלנות לגידול הילדים וטיפול בהם, והאיש לא היה עומד בזה. וכן יש לאשה הבנה בחינוך הילדים, וכמו שמצינו בשרה אמנו שאמר הקב"ה לאברהם אבינו 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה' (בראשית כא, יב).

ואמנם לאיש יש את התכונות העיקריות, דהיינו הכח והעוצמה והחכמה להנהיג ולהחליט, אולם עבור שלימות האדם צריך את כל התכונות, ומכיון שיש לאשה אותו החלק אשר חסר לו, נמצא כי רק ביחד יש להם את כל התכונות הנצרכות לאדם השלם. וכמו שאמרו חז"ל שהשרוי בלא אשה הוא 'פלג גופא' (זוהר ח"ג קט, ב), כי התכונות הללו [אינם רק כמשרת המשמשו, אלא] הם תכונות הנדרשות לשלימות אישיותו, והוא 'פלג גופא' בעצם. ורק על ידי קשר הנישואין הם משלימים את מציאותם ונהיים דבר שלם.

אכן אין דרגתם שווה, כי בוודאי האיש הוא העיקר והאשה היא רק חלק ואבידה שאבדה ממנו. ולכן היא נחשבת

ובטעם הדבר שהאשה מקדימה להגיע לבגרות לפני האיש, נראה כי מכיון שהבורא קבע שהאיש שולט^נ, על כן ראוי שתהא האשה צעירה ממנו במעט, ולכן הקדים הבורא את בגרותה בפרק זמן אחד קודם.

פרק ג

ג, ד-ה ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון. כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים ידעי טוב ורע.

עיינן מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים - מאמר טו 'עץ הדעת'.

ג, ד-ו ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון. כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים ידעי טוב ורע. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל.

יש להתבונן שפיתוי הנחש היה מהנימוק של 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע'. אולם מה שהאשה נתפתתה היה מטעם אחר 'כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל'.

נג. ועיינן מה שכתבנו להלן (ג, טו) שגם לפני קללת והוא ימשל בך, הוא הוא היה יותר עיקרי וקובע בבית, אלא שנעשה אחר כך יותר.

עזר אף שהיא חלק משלימותו, כי גם בדבר שלם, יש חלק שהוא יותר עיקר ויש שהוא מסייע, וכמו גוף האדם שהידים הם חלק משלימותו ובלי הידים הוא מחוסר, אבל פשיטא שהראש הוא העיקר, והראש יש לו יד לשרתו, אבל אין נחשב שהיד יש לו ראש.

ומה שיש הרבה פעמים ניגודים וחוסר התאמה, וכמו שאמרו 'לא זכה כנגדו' (יבמות סג.). אין זה מצד הניגודים ושינוי התכונות שיש בין איש לאשה, שהרי אדרבה שינויים אלה הם הסיבה להתחברותם כבשר אחד, להשלים זה את זה. אלא שכל אשה היתה צריכה להיברא באופן שתהא מתאימה לתכונות הנצרכות לבעלה, רק שמחמת קלקולי הדורות והחטאים והשיבושים שחלו בבריאה נגרם עירבוב ובילבול, ויש חוסר התאמה בתכונות הנצרכות לכל אחד, ועיינן במה שכתבנו בזה במאמר טו 'עץ הדעת'. [ואפילו באדם עצמו גרם החטא שיש סכסוכים בנפשו, כי בתכונות נפשו עצמם יש עניינים סותרים ואין תכונותיו מתאימים זה לזה]. ובעת התיקון יהיה ביטול העירבוב והאשה תהיה מותאמת בדיוק לבעלה, עיי"ש.

ב, כב ויבן ה' אלוקים את הצלע.

בגמרא דרשו מכתוב זה מה שהאשה מקדימה להיות גדולה בת י"ב ואילו האיש נעשה גדול בן י"ג, 'ויבן ה' אלוקים את הצלע מלמד שנתן הקדוש ברוך הוא בינה יתירה באשה יותר מבאיש' (נדה מה:).

לעליונות על חברו, והיא מידת השחצנות וגסות הרוח.

ואיתא בחז"ל - 'אמר ריש לקיש מאי דכתיב - 'אם ישך הנחש בלוא לחש, ואין יתרון לבעל הלשון' (קהלת, יא), לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך, אמר להם ואין יתרון לבעל הלשון' (תענית, ח).

כלומר שהיצר של בעל לשון הרע הוא מבחינת היצר של 'נחש', שהרי אין לנחש הנאה מנשיכתו, אלא פועם בו יצר השתלטנות, ומרגיש בזה עליונות שבכוחו לפגוע באחרים, וכמו כן היצה"ר של אמירת לשון הרע, הוא משורש מגונה זה להתכבד בקלון חברו, ומרומם את עצמו בזה שמשפיל ומגנה את חברו.

ג. ו' **ותרא האשה כי טוב העץ למאכל** **כל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל.**

בגמרא נחלקו מה היה עץ הדעת - 'תניא רבי מאיר אומר אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין, רבי יהודה אומר חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן, רבי נחמיה אומר תאנה היה, שבדבר שקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה' (סנהדרין ע).

והנה נתפרשו כאן שני שורשי היצר הרע בעולם, 'הנחש' ו'האשה', והיינו הכח השתלטני, והכח התאווני. הנחש מסמל את היצר של שלטון ומרידה בכל הכנעה וקבלת עול. והאשה מסמל את יצר התאוה.

והנה יצר התאוה הוא בגוף החמרי אשר טבעו להטות את האדם לחמדת הנאות הגוף, וכאשר אין האדם מרומם את נפשו משתלט עליו יצר ומשעבד את אישיותו לטומאת התאוה, והעובר על זה בשאט נפש קראוהו חז"ל 'מומר לתיאבון'.

אמנם יש עוד כח בנפש האדם המטה אותו לדרך השלילי, והוא יצר השלטון, אשר יוצר בקרבו נטייה של מרדנות עד שאין הוא מוכן לסבול כל עול והגבלה, ומחמת כן אינו מוכן לשעבד נפשו לארחות יושר ונתיבות מוסר וצדק. ומזה נובע מה שיש בחז"ל 'מומר להכעיס', דהיינו שמבקש לבטא את מרדנותו ופריקת עולו, במה שעושה דברים שמכעיסים את מי שמטיל עליו סמכות.

ומתכונה זו שבנפש האדם נובע מה שאמר שלמה 'מים גנובים ימתקו' (משלי ט, יז), מתיקות מעוותת זו נובעת מהרגשת החירות והעצמאות שאינו משועבד לכבלי הצדק והמוסר.

וכן הרבה מהעוולות בענייני בין אדם לחברו נובעים מיצר זה, שהאדם מבקש להשתלט על זולתו, ואינו מוכן לשעבד נפשו תחת מי שראוי להיות מעליו. וכן נובע מתכונה שפילה זו, הרצון

ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך.

נתבאר כי בחטא עץ הדעת הושפלה קומת האדם ונשתעבד לחומר, ולכן האדם נענש לעבוד את האדמה כלומר להיות עבד לעפר, וגם מאכלו יהיה עפריי 'ואכלת את עשב השדה', ואילו הנחש שהוא גרם את החטא נתקלל יותר מידה כנגד מידה 'על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך' שנהיה חמריי כולו עד שזוחל ומתפלש בעפר וגם אוכל עפר, וכמו שדרשו בפסוק - 'ונחש עפר לחמו' (ישעיה סח, כה) רבי אמי ורבי אסי, חד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר, וחד אמר אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר' (יומא עה.).

ג, יד-טו **ויאמר ה' אלוקים אל הנחש כי עשית זאת, ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.**

הנה קילל הקב"ה את הנחש בעבור פשעו בשלוש קללות, שניים בגופו ואחת באופיו, בגופו לקה, שילך על גחון תוך כדי התפלשות בעפר, ועוד שעפר הארץ יהיה מאכלו. ובתכונתו לקה, להיות מזיק וטורף.

סיפור הנחש מאלפנו בינה, שמתוך קללתו של נחש אתה למד מה הוא ביזוי והשפלה לבעל חי, ולמדים מכאן שמעמדו של בעל חי נקבע לפי צורת הליכתו - אם

ונראה שנחלקו בעומק שורש החטא, שלמ"ד 'גפן היה' שורש החטא הוא השיכרות, והוא הנטייה שהאדם מבקש להסיר מעצמו את עול האחריות וניחא ליה בהפקירא, והוא יצר הקיים באדם שחפץ בעצם פריקת העול. ולמ"ד 'חטה היה' שורש החטא היה התאוה החמרית של יצר הזלילה ומילוי הכרס, אשר גורמת לכבידות ולעצלות וחוסר מעש. ולמ"ד 'תאנה היה' היינו השקיעה בתאוות ובתענוגים, המסיטה את הלב מהדברים הרוחניים.

ועיין מה שביארנו (חלק המאמרים - מאמר ט) שיש 'אכילת גוף' שהיא בחינת 'בטן רשעים תחסר' שהנאתו היא ממילוי הכרס ופיטומו, ויש 'אכילת נפש', שהוא כעין נחת רוח מעדינות הריח והטעם שבמאכל, בבחינת מה שנאמר במן - 'על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' (דברים ח, ג). והנה אכילת נפש מרוממת את האדם ופותחת את לבו ומעוררת את חושיו לרגשי קודש, אולם אכילת גוף מביאה את האדם לחמריות ומגשמת את רוחו ונעשה יותר גס וירוד.

ג, ז **ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות. וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלוקים בתוך עץ הגן.**

עיין מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים - מאמר יח 'כתנות עור'.

ג, יד **ויאמר ה' אלוקים אל הנחש כי עשית זאת, ארור אתה מכל הבהמה**

גופו רוחש ומתפלש בעפר הארץ או לא, וכן בסגנון אכילתו - אם הוא גס או מעודן, וגם באופי מזגו - אם הוא נוח או פראי.

והנה על משקל זה מוצאים אנו בדיני סימני הטהרה שנזכרו בבעלי חיים, שמאפייניהם חופפים בסגנונם לעונשים שלקה בהן הנחש, הן בצורת ההליכה על הארץ, והן בסגנון האכילה.

בצורת ההליכה - 'בבהמה וחיה' - הכשרות מהלכות ע"ג פרסה שסועה הקבועה ברגלם, וחוצצת בין גופם לעפר הארץ, והטמאות הולכות על כפיים (או על פרסה לא שסועה שאינה נחשבת לפרסה, וכאשר יבואר להלן) וגופם מתבוסס ומתפלש בעפר, 'כל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת על ארבע טמאים הם לכם' (ויקרא י"א, כז). וכמובן שכל שכן הנחש ההולך על גחון ושאר שרץ האדמה המתפלש בעפר וכדכתיב 'כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם' (שם י"א, מב).

'בחגבים' - 'אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ' (שם י"א, כא) כשר, שאינו צריך לרמוש ולזחול בעפר. ו'בדגים' - הכשרים הינם בעלי קשקשת שחוצצת בין גופם ובין המים מקום חיותם, וכן יש להם סנפיר שייעודו להשיט את הדג במים כדוגמת רגליים על גבי הקרקע, ואילו הטמאים גופם רוחש ושורץ בתוך המים, וכן אין להם סנפירים לחתור בהם ובכך דומה שיוטם במים לזחילת הנחש על גבי הארץ.

'בעופות' אף שלא נזכר להם בתורה סימן שמאפיין ומבדיל את הטהור מן הטמא, ברם חז"ל ציינו בו סימן ברור בצורת ההליכה, והיינו שהכשרים יש להם אצבע יתירה בכף הרגל (חולין נט.), כלומר רגלם משופרת מרגלי העופות הטמאים.

בסגנון האכילה - הבהמה הטהורה מעלת גרה, כלומר פעולה שמעבדת ומרככת את המזון טרם כניסתו למערכת העיכול, בניגוד לבהמות שאינן טהורות שאכילתם גסה ומגושמת, וכן בסימני העוף שהזכירו חז"ל (שם) מוצאים אנו שבעופות הטהורים ישנו שיפור במערכת העיכול והיינו שיש להם זפק וכן קורקבן נקלף.

והנה סימן נוסף שאיתא בגמרא (שם), היינו שכל אלו האסורים אופיים עז ופראי, החיות הטורפות אסורות כולן, וכן בעוף הדורסים אסורים ושאינן דורסים מותרים, גם אלו הבהמות הטמאות שאינן טורפות, אמרו בגמרא (שם) שאלו האסורות יש להם זוג שיניים נוסף לנשוך בהם (או ניבים, שהם לפירש"י גם שיניים עליוניות חדות).

הרי נוכחים אנו שמה שמבדיל בין הטהור ובין הטמא הוא, צורת ההליכה, שהטהורים רגלם בנויה במבנה מיוחד שנועד להפריד ולחצוץ בין גוף החי ובין הקרקע, לבל יתפלש גופם בעפר הארץ, והטמאים מהלכים על כפם או על גחונם או שורצים על הארץ.

וכן בסגנון האכילה, ההבדלה היא האם אכילתו גסה ומגושמת, או שגופו מעבד ומרכך את המזון טרם האכילה.

באה קללה מיוחדת על סיבת החטא, שכיון שהקשר בין הנחש והאשה, וכן הקשר בין האיש והאשה הם היו הסיבה לחטא, חל על זה קללה מיוחדת. וכפי שיפורט להלן אצל כל אחד מהם.

והנה אצל הנחש קללה ראשונה של 'ארור אתה וגו' על גחונך תלך ועפר תאכל וגו' הוא לנחש עצמו על רעתו. והיינו כנגד מה שהיה חשוב וערום מכל חית השדה, ועל כך היתה גאוותו, תחת זאת יהא מושפל 'מכל הבהמה'.

אך הקללה השניה של 'ואיבה אשית בינך ובין האשה וגו' נראה שאינו עונש נוסף גרידא, אלא הוא קללה על הדבר שגרם לחטא, שכולו נגרם על ידי מה שנתקרב הנחש לאשה והשיא אותה ונתפתתה לו. ולכן נתקלל שתבטל קירבה זו, ואדרבה תהיה איבה בין הנחש והאשה.

עוד נראה שיש בזה מדרך ההנהגה של 'מידה כנגד מידה', שכל חוטא סבור להרוויח דבר מה על ידי החטא, ומידת העונש היא שלא רק שלא ירוויח מחטאו, אלא עוד יפסיד כנגדו יותר ממה שהיה קודם, [כעין שמצינו בתשלומי כפל בגנב], והנה הנחש בפיתויו הייתה כוונתו להתקרב אל האשה והאדם, להחניף להם ולהתיידד עמם, ונענש שלא רק שלא ירוויח תוספת קירבה, אלא גם יפסיד הקירבה שהייתה לו, ותהיה איבה בין האשה ובין הנחש. הרי מידה כנגד מידה, בא להתקרב ונמצא מתרחק.

ועל דרך זה הם גם דברי רש"י שכתב - 'אתה לא נתכוונת אלא שימות

והנה הנחש שחטא, לקה בכל אלה ביתר שאת, שמכל הולכי על הארץ הוא השפל שבהם, כמו שנאמר 'ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך'. שמהלך על גחונו ממש, ומכל בעלי החיים אכילתו היא הגסה ביותר - עפר הארץ, גם בפרשת סימני הטהרה הדגישה תורה את הליכתו על גחון כגורם שיקוצו, והנחש משוקץ בזאת יותר מכולם.

וגם במידת פראותו ומימדי אופיו המזיק, עולה הנחש על כל הטורפים, שהינו האויב העיקרי של האדם מבין כל בעלי החיים המזיקים, וכמו שנאמר 'ואיבה אשית בין זרעך ובין זרעו'^{נד}.

ג, יד-טו **ויאמר ה' אלקים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישובך ראש ואתה תשופנו עקב.**

בכל אלו השלשה שנענשו בגין החטא, הנחש, האשה, והאדם, מצינו שני חלקי עונש, קללה אחת שבאה על עיקר מציאותו ותפקידו של הנענש, שנפסד מעלתו וירד ממדרגתו. אך נוסף על זה

נד. אמנם ממה שלא הזכירה תורה את האופי הפראי כסימן טומאה, משמע מזה שהטבע הפראי אינו עצם סיבת השיקוץ הגורם לאיסור, רק ההתפלשות הבזויה בעפר והאכילה הגסה שהם מאפייני שיקוץ ותועבה, אולם ראויים אלו המזיקים הפראים שיהיה אורחם וטבעם גם ומגושם, ונאה לבעלי האופי הנוח ושלוויה שיהיה להם צביון מכובד. ובעז"ה במקומו יבואר כל זה בארוכה.

עוד אלא שהנחש מכיש את האדם והורג בו 'ואתה תשופנו עקב'.

ונראה שנכלל בקללה זו גם כל החיות, שמשעה שנתקלל האדם כל החיות הטורפות אינן נרתעות כל כך מלהזיק ולפגוע באדם. ובגמרא - 'אמר רמי בר אבא אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה שנאמר אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (שבת קנא:).

ועיין מה שכתב הרמב"ן (ויקרא כו, ו) 'והשבתי חיה רעה מן הארץ וכו' ועל דעת רבי שמעון שאמר משביתן שלא יזיקו 'אמר 'והשבתי חיה רעה מן הארץ', והוא הנכון כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם כמו שאמרו אין ערוד ממית אלא חטא ממית, וזה שאמר הכתוב 'ושעשע יונק על חור פתן', וכן 'ופרה ודוב תרענה, ואריה כבקר יאכל תבן', כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשיניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו וכו', והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שיתן להם עשב לאכלה דכתיב 'ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה', ואמר הכתוב 'ויהי כן' כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואח"כ למדו הטרף מפני החטא הממית וכו', ובהיות ארץ ישראל על השלימות תשבות רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם. ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי

אדם כשיאכל הוא תחילה ותשא את חוה וכו' לפיכך ואיבה אשית'. כלומר שהחוטא מפסיד יותר ונלקח ממנו אפילו מה שהיה בידו.

ג, טו **ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.**

איבה זו שבין הנחש והאשה, נאמרה בקללת הנחש, אבל כלול בזה גם עונש לאשה ולאדם, וכמו שנאמר 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב'.

כי הנה בתחילת הבריאה כתיב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ', וביארנו שם שבסיבת בריאתו בצלם ודמות ניתן לו המעלה של ממשלה ורדיה בכל הנבראים. וכן נאמר בתהילים (ח, ו-ט) 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו' וכהמשך לזה - 'תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו וגו'.

אך לאחר החטא כשניטל מן האדם צלם האלוקים כמו שדרשו חז"ל (סנהדרין לח:): בפסוק 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (תהילים מט, יג) שאחר החטא נתמעט מהאדם הצלם והדמות וכן אמרו במדרש (ב"ר יא, ב, דב"ר יא, ג). שניטל קומתו וזיוו שהם הצלם והדמות. וכתוצאה מזה גם ירד ממעלת הרידוי והשלטון על בעלי החיים. אלא שבנחש התבלט בו ביותר עניין זה, שלא רק שאינו מוכן עוד לקבל את רידוי האדם, אלא 'ואיבה אשית' ולא

שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת הבהמה וכל הרמש כאשר היה בטבעם מתחילה'.

מבואר בדבריו שטבע הטרף בחיות הרעות הוטבע רק מאז חטאו של האדם, והיינו שבקללה של 'ואיבה אשית' נכללו במידה מסויימת כל בעלי החיים.

ג. טז אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך.

קללה זו גם היא נובעת ממה שנהיתה האשה והוולד חומריים יותר, והתפתחות הוולד נעשית לאט ובכבדות, וכל עוד שהיו יותר קרובים לצד הנשמה והרוח היה כל התהליך מהיר וקל יותר.

וכן מוכח ממה שאמרו חז"ל (נדה לא.) שצער לידת הבנות הוא יותר מצער לידת הבנים, והיינו כי האיש רוחני יותר. וכמו כן מצינו שהצדיקים נולדו לשבעה חדשים [כגון האבות ושמואל (ראש השנה יא.) ועוד], ובמשה רבינו (סוטה יב.) אמרו שהורתו ולידתו היו שלא בצער, ועל העתיד לבוא אמרו (שבת ל:) 'עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו', וכמו קודם החטא שאמרו (סנהדרין לח:) 'עלו שניים וירדו ארבעה'.

וזו הביאור במה שאמרו בגמרא (בכורות ח.) שהנחש עיבורו ארוך ביותר שבע שנים והאפעה שבעים שנה, והיינו משום שהוא המין שנתקלל ביותר, וכמו

שנתבאר לעיל שהושפל ביותר להיות גם ועפריי ביותר.

ג. טז אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך.

ביארנו לעיל שאצל כל אחד מהנענשים, נאמרה קללה אחת שבאה על עיקר מציאותו ותפקידו של הנענש, שנפסד מעלתו וירד ממדרגתו. אך נוסף על זה באה קללה מיוחדת על סיבת החטא.

והנה קללה ראשונה ד'הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים' הוא קללה לאשה עצמה על חטאה. והיינו כיון שעיקר תפקידה ומהותה של האשה להביא בנים ולהיות אם כל חי לגדלם ולטפחם. על כן נענשה בעניין זה, שלידת הילדים וגידולם יבואו לה בכאב ובצער.

אך הקללה השניה ד'ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך' היא מידה כנגד מידה על מה שהאכילה לאדם מן העץ, והנה תקלה זו נבעה מצד קרבתה בדרגתה אל האיש, שעל כן היה בה הכח לפתותו ולהכניעו לרצונה ולדעתה שיאכל מן העץ, שכיון שהיתה קרובה אליו בדעת וכמעט שווה אליו בדרגה, לא עצר כח להתווכח עמה וקיבל את דעתה. ולכן נענשה שישתנה מצב יחס ההשוואה שבין האיש והאשה, ומעתה תהיה כפופה אליו והוא ימשל בה.

וגם יש בזה מידה כנגד מידה, שהחוטא מפסיד במקום שהיה סבור להרוויח,

להינשא יותר מן האיש, מה שמורה על פחיתותה ביחס לאיש. ועוד שגם במערכת היחס אחר הנישואין היא נחותה ממנו והוא השולט 'והוא ימשל בך'.

והנה מבואר במקראות ובחז"ל שכל הקללות שבעולם יתקנו בעת קץ בביאת המשיח, והארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר טז - תיקון פגם עץ הדעת לעת"ל), ואם כן גם מציאות זו של עליונות האיש על האשה, אשר יסודה בקללה ועונש יתבטלו, ותהיה יותר שווה במעמדה לאישה.

ג, יז ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייד.

בפרישה זו מבואר יסוד גדול, כי הקשיים שהעולם מלא מהם, אינם מעצם טבע הבריאה ביסודה, אלא הם מחמת חטאי האדם. ויש שמוכיחים מתלאות החיים שהעולם הזה לא נברא כלל לשם נתינתו לאדם, אלא כל מהותו הוא

נה. עוד נתבאר שם שלקראת ימות המשיח, במהלך ימי עולם אט אט משתכללים ענייני העולם ומתתקנים החסרונות שחלו בה מחמת הקללה. וכן בעניין זה של היחס לאשה מצינו שישנם שלבים של עליה במשך הדורות. וכמו דאיתא להלכה שבזמן הגמרא תיקנו שאשה לא תסב אצל בעלה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה (פסחים קח.) ואילו הראשונים כתבו שבדורם כל הנשים מיקרי חשובות (מרדכי ריש פרק ערבי פסחים מובא בטושו"ע סימן תעב). ומטעם זה תיקנו בדורות האלו את תקנת חרם דרבינו גרשום שלא ישא אדם שתי נשים, שאין זה ראוי רק כשמעמד האשה נחות, אבל באשה חשובה יש בזה פגיעה בכבודו.

שהיא באה להשתלט עליו בדרך חטא, ובסופו של דבר הוא ימשל בה.

ג, טז ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך.

צריך ביאור מדוע 'ואל אישך תשוקתך' נחשב כעונש, ומה שייכותו ל'הוא ימשל בך'.

והנה ממה שנאמר כאן 'והוא ימשל בך', הרי מפורש להדיא שבעקבות החטא חלה ירידה במעמדה של האשה. ונראה שגם מה שנאמר 'ואל אישך תשוקתך' הוא מאותו עניין, כלומר שבמערכת היחס ביניהם, מעמד האיש גבוה ממעמדה של האשה.

והיינו שאז הוטבע אצל האשה טבעה שהיא זקוקה לאיש לחסות בצלו, עד שאינה מסוגלת להיות לבדה בלי שאיש יפרוש כנפיו עליה, וכמו שאמרו 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו' (יבמות קיח:). מה שאין כן האיש שאף שהוא גם כן זקוק לאשה, אך אין הוא אבוד בלי זה.

ואמנם גם קודם החטא היתה האשה פחותה מעט בדרגתה מן האדם, שהרי היא נוצרה להיות 'עזר כנגדו', אבל עדיין היתה בדומה לו 'עצם מעצמו', ולא היתה זקוקה לו יותר מאשר הוא זקוק לה. ובעניין זה היו שווים זה לזה.

ולפי זה הפסוק מפרט שבקללה זו של ירידת ערכה ביחס לאיש ישנם שני חלקים, תחילה 'ואל אישך תשוקתך', שבעצם הרצון לנישואין היא משתוקקת

והדברים שנתבארו בפרשה זו הם עיקרי הקשיים עמהם מתמודד האדם בעולם. ובראשם המיתה, והחולי שהוא גם כן מעין מיתה, כעניין 'מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא'. ואחריו קושי הפרנסה העוני והרעב בזיעת אפך תאכל לחם. ואחריהם צער גידול בנים.

וראה בזה בארוכה בפרשת נח חלק המאמרים (מאמר ה' פרשיות בראשית ונח - עד כאן חרון אף של הקב"ה).

ואחר כך נוספו חטאים נוספים שגרמו עוד קשיים, חטא קין וחטא דור המבול, ודור הפלגה, ובעם ישראל באופן מיוחד לאחר חורבן בית המקדש, שרבו צרות הגלות. אולם העולם הזה מצד עצמו היה ראוי להיות מתנה טובה לאדם, מלא ומשופע ברוב טובה, וכלשון המשנה 'אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי' (קידושין פב:). וראה בזה בארוכה בפרשת נח חלק המאמרים מאמר ה.

ועיי"ש מה שביארנו בזה מאמר חז"ל - 'נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא', (עירובין יג:). שהוא תמוה, דאטו ברא הקב"ה את עולמו בכדי, לתוהו ולחסרון, והרי כל הבריאה נבראה מצד חסדו וטובו, כלשון הכתוב 'כי לעולם חסדו'. אולם על פי דברינו מבואר שפיר, שבוודאי מלכתחילה ברא את העולם בטובו כחן בחסד וברחמים. אלא שנתן את העולם בידי האדם, שעל ידי חטאיו יהא בכוחו לקלקל ולשבש את כל העולם, ולדאבוננו אירע כן, שהאדם בחר לילך בדרכי לבו, ובחטאות הדורות הראשונים

רק עבור הניסיונות בכדי לזכות לחיי העולם הבא. ומפרשיות אלו מבואר דאין זה כך, אלא העולם הזה נברא גם עבור עצמו, מצד רצון ה' להיטיב עם האדם ולתת לו שני עולמות.

ואמנם נתבאר בחז"ל שהעולם הזה הוא פרוזדור כדי להיכנס לטרקלין שהוא העולם הבא, כי וודאי שהעולם הבא הוא העיקר והעוה"ז הוא זמן העשיה וההכנה אליו, אך גם העולם הזה ניתן מאת ה' גם עבור זמן העוה"ז עצמו.

והנה עניין העולם הבא לא נכתב בתורה שבכתב, ונתבאר במפרשים שכן הוא הצורה הנכונה, שבכתב נמסרים רק הדברים הפשוטים, אולם ענייני העולם הבא והעתיד לבוא הם עניינים עמוקים ונסתרים שאינם שווים לכל נפש, ודברים אלו ראוי שיימסרו רק בדרך תורה שבע"פ. ואם כן מצד הפשטות העולם הזה נברא עבור עצמו, אלא שמצד המבט העמוק יש מקום לשאלה מדוע נסתבבו החטאים והקשיים, ועל זה באה התשובה העמוקה אף היא, שעיקר התכלית הפנימית הוא העולם הבא.

וזוה מה שמבואר בפרשיות שבתחילת התורה, שהקב"ה ברא עולם מתוקן ומשוכלל, ושם את האדם בגן עדן, וכל התלאות שמזומנים בחיים נובעים מן החטאים ובראשם חטא עץ הדעת, שהוא הגורם הראשון לכל הקללות הנמצאות בעולם.

במבול (בראשית ז, יב), וארבעים שנות ישראל במדבר (במדבר יד, לג).

שוב מצאנו מפורש בתיקוני זוהר (הקדמה עמוד יב) 'ל"ט מלאכות דאינן ארבעים מלאכות חסר אחת, לקבל ארבעים מלקות חסר חד'.

ג, יז-יט ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך.

נז. ועיין בתוס' יו"ט (שבת ז, ב) 'אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. יש לדקדק וכי סני ליה לתנא דליתני המספר כמו שהוא שלשים ותשעה ולא היו אלא שתי תיבות ועכשיו הם שלש. והקרב אלי דמסריך סריך כלישנא דבמתני' פרק ג' דמכות, והתם אקרא קאי במספר ארבעים יכנו'.

ולפי מה שנתבאר בדברינו, דהמלאכות הם כנגד המ' לקות, מבואר בעומק מה שהתנא נקט לשון ארבעים חסר אחד, כפי שנקט במסכת מכות, ולא רק משום דמיון הלשון 'ארבעים חסר אחד' גרידא.

וכן כתב בשל"ה הקדוש (מסכת חולין פרק תורה אור אות כו, מסכת שבת פרק נר מצוה אות סח) בשם הריקאנטי של"ט מלאכות הם כנגד מלקות שהם מ' חסר אחת. וכו' וכתב השל"ה 'ועל פי הרמז הזה מדוקדק לישנא דהתנא, דתנן בפרק כלל גדול (שבת עג, א), אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, וקשה לימא אבות מלאכות שלשים ותשע. אלא תנא לישנא דקרא נקט הכתוב במלקות ארבעים יכנו, ורצה לומר מנין סכום ארבעים. ול"ט מלאכות הם ל"ט קללות וסוד ל"ט במלקות, על כן נקט התנא לישנא דהתם.

[ועיין במאמרי המבוא מאמר י בענין המספרים, שם ביארנו הטעם שנקטו הלשון במלקות ארבעים חסר אחת, שהוא באמת לשון התורה ארבעים יכנו, ובצרו חכמים חד, והיינו משום שהמניין הראוי הוא ארבעים, רק דמחשיבים הל"ט כארבעים, ואכ"מ].

נגרם קלקול לכל הבריאה, ומאז העולם כולו מלא צרות ורעות ושיבושים, ומצב זה גרם שעתה כבר ניתן לומר 'נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא'. אבל מעיקרה בוודאי נבראה רק משום שזה נוח וטוב לאדם.

ג, יז ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך.

במדרש איתא שבקללות אלו נכללים ארבעים קללות 'כשם שנעשה לאדם הראשון שחטא ונתחייב מיתה ונלקה ארבעים שנתקלל העולם בחטאו ארבעים קללות' - עשרה לאדם, ועשרה לחוה, ועשרה לנחש, ועשרה על הארץ' (במדבר רבה ה, ד).

וכעין זה מבואר בזוהר חדש (מדרש רות, ד"ה רבי נחמיה פתח) שהקב"ה גזר על אדה"ר עשרה גזירות, על חוה עשרה גזירות, ועל הנחש עשרה גזירות, ועל האדמה עשר גזירות חסר אחת, נמצאו ארבעים חסר אחת כנגד ארבעים מלקות חסר אחת שנתחייב הרשע בבי"ד.

כלומר שזהו השיעור בעונשין, כעניין שקבעה תורה ארבעים יכנו (דברים כה, ג), וכן מצינו ארבעים ימי ירידת הגשם

נו. ובמניין הארבעים והל"ט קללות עיין מדרש 'פרק אדם הראשון' (הנדפס בספר 'אוצר מדרשים' אייזנשטיין, חלק א). ובמדרש 'ילמדנו' (הנדפס בספר 'בתי מדרשות' חלק א, וגם שם נזכר שהוא כנגד מלקות ארבעים). ועשר קללות דחוה נמנו גם בגמרא (עירובין ק:).

וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפך תאכל לחם.

נתבארו כאן שני קללות בעניין פרנסתו של האדם, הן שהמזון יבוא בעמל ובקושי רב, והן שהצומח יהיה גרוע ומעורב בקוצים ודברים מקולקלים שאינם ראויים לאכילה. ומזה נובע גם מה שיש אילני סרק שאין בהם טעם כלל, דהיינו שהם אילנות וצמחים שהיו ראויים להוציא פירות, ויוצא רק החלק הבלתי מוצלח ויוצא קוצים ודרדרים.

ושניהם נובעים מארציות והחומריות שנתערבב על ידי החטא, והיינו כדאיתא במשנה - רבן שמעון בן גמליאל אומר העיד רבי יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות, רבי יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות, רבי שמעון בן אלעזר אומר הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח' (סוטה מח.). והנה אף שזה עונש, הוא באמת תוצאה של מציאות ומצב העולם, שעל ידי החטאים המציאות כולה נעשתה יותר חומרית וארצית, וממילא אבדה עדינות ההרגשה של טעם וריח.

ובעת ירידת המן ראו בעליל שהצדיקים נפלטו מעונשה של קללה זו, הן שהמזון הגיע להם מוכן ומזומן ולא הוצרכו לטרוח בו. והן שהיה להם בו טעם משובח ומעולה. והרשעים היו צריכים לדוך במדוכה, וגם לא זכו לטעם המעולה שבו, וכמו שאמרו 'עתה נפשנו יבשה אין כל ונפשנו קצה בלחם הקלוקל' (במדבר יא, 1). וכדאיתא בגמרא - 'כתיב וברדת הטל

על המחנה לילה ירד המן עליו, וכתיב ויצא העם ולקטו, וכתיב שטו העם ולקטו, הא כיצד צדיקים ירד על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, רשעים שטו ולקטו. כתיב 'לחם', וכתיב 'עוגות', וכתיב 'וטחנו', הא כיצד צדיקים 'לחם', בינונים 'עוגות', רשעים 'טחנו בריחים או דכו במדוכה' (יומא עה.).

וכן הוא המציאות בכל דור ודור, שהצדיקים רגועים בבטחונם בה' ומרגישים במזונם ובכל העניינים (כגון ביתם וכליהם ומשפחתם וידידיהם, ומתענגים על הנועם והטוב בכל מה שרואים ואפילו באוויר ששואפים) את כל הטעמים, ובטהרת לבם הם מתענגים על כל פרטי טובת העולם, כדכתיב 'צדיק אוכל לשובע נפשו' (משלי יג, כה). וכתיב דורשי ה' לא יחסרו כל טוב' (תהילים לד, יא). ואילו הרשעים עצבים ואינם רגועים, בבחינת מה שאמר המן - 'וכל זה איננו שווה לי' (אסתר ה, יג), וכתיב 'ובטן רשעים תחסר' (משלי שם). וכך אמרו באבות דרבי נתן - 'שנים אוכלין בקערה אחת זה טועם לפי מעשיו וזה טועם לפי מעשיו' (פרק לז).

והנה איתא ברש"י לעיל (א, יא) שבעת הבריא נצטוותה הארץ שיהא טעם העץ כטעם הפרי ככתוב 'עץ פרי' 'והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי ולא העץ פרי לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה'. ועיין מה שביארנו בזה שם, מאי משמע שאדמה חטאה.

יהיה טעם עצו ופריו שוה. וכמו שנתבאר שהאילנות עצמם יהיו כמו הפרי, והפרי יהיה מלא בטעם עסיסי.

ג, יח-יט וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפריך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב.

הנה תחילה, שם ה' את האדם בגן עדן, ואמר לו הקב"ה 'מכל עץ הגן אכל תאכל', ובגן עדן היה מאכלו רק פרי העץ, כי בגן עדן כאשר היה האדם ברום פיסגת מעלתו, במקום קדוש ובמעלה עליונה, היה ראוי לאכול רק מפרי העץ.

אולם כאשר חטא אמר לו הקב"ה 'ואכלת את עשב השדה', והיינו שזו קללה בפני עצמה שירד ממדריגתו שאכל פרי העץ, ומעתה יאכל את עשב השדה כחיה ובהמה.

והוא מה שאמרו חז"ל - אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם 'וקוץ ודרדר תצמיח לך' זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד, כיון 'שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם' נתקררה דעתו (פסחים קיח. ועיין תרגום ירושלמי שם על הפסוק).

הרי שעיקר צערו של אדם הראשון, היה שירד ממעלתו המיוחדת כאדם, ויאכל עם חמורו באבוס אחד. כיון שעד עתה היה מאכלו פרי העץ. ועכשיו נתקלל - ואכלת את עשב השדה.

ועיין באבן עזרא שפירש - 'את עשב השדה - הוא הלחם, כי בגן עדן חיותו מפרי

ונראה להוסיף בזה עוד שחטא האדמה הוא ביסודו כעניין חטא האדם כי הנה תכונת האדמה היא מלאה חומריות ועפרוריות ומעט מזער טעם ועסיסיות שהיא תכונה רוחנית, והעץ מוציא כל מיני הרכבים של פירות שונים ובהם מתמצה ומתרכז הטעם והעסיסיות, להיות לאדם למאכל נכבד כראוי לו. וכמו שנתבאר שהטעמים מפתחים חושים שונים והרגשים נעלים, כעניין הכתוב והיה כנגן המגנן ותהי עליו יד ה' (מלכים ב' ג, טו).

וציווי ה' לאדמה היה שתוציא פירות באופן שיהיה בהם בעיקר טעם וריח, והחומריות והעפרוריות תהיה מועטה ביותר, והנה אם האדמה היתה מצייתת, על ידי זה גם העץ היה בו טעם וריח, אף שלא היה מלא בעסיסיות כמו הפירות עצמם, בכל זאת גם העץ היה בו מעין טעם הפירות.

והנה חטאה האדמה שרצונה היה שבפירות ובעצים יהיה מעורב תכונת הארציות והעפרוריות שבה, ולא הסכימה לבטל את תכונתה ולהכניע עצמה להיות רק ככלי הנושא את תכונת העסיסיות והריח שאינם ארציים, וביקשה לבטא בזאת את חשיבות האדמה שתתפוס מקום נכבד בעץ ובפירות, ועל ידי זה נעשה העץ בעל תכונה אדמתית ועפריית בלתי ראוי לאכילה. וזה דוגמת חטא האדם שרצה להיות כאלוקים בשעה שאינו ראוי. אמנם לעתיד לבוא יתוקן הכל, כי האדם יהיה שוב כמלאך טהור שתשלוט בו הנשמה והחלק הרוחני, והחומר יהיה רק על קצה המזלג. ובמקביל לזה האילנות

לחם מן הארץ (תהילים קד,יד). שיצמח לאדם עשב השדה, ורק על ידי עבודתו יוכל להוציא ממנו לחמו.

ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים מאמר ט - 'כל העץ אשר בו פרי עץ לכם יהיה לאכלה'.

ג. יח וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה.

הקשו המפרשים (מהרש"ל בביאורו לסמ"ג עשה כז בהגהה) משום מה ברכת הפת תיקנו חז"ל את הלשון 'המוציא לחם מן הארץ', ואילו בברכת פירות הארץ והירקות, תיקנו את הלשון 'בורא פרי האדמה'.

ויש לומר על פי מה שנתבאר לעיל שכל מה שהלחם היינו עשב השדה הוא משום עונש על חטא אדה"ר, אבל מצד מעלת האדם היה באמת ראוי שצמיחת הלחם תהיה כפרי העץ. ואכן כך היתה החיטה בתחילת בריאתה כדאיתא בחז"ל (כמובא לעיל), וכן אמרו (כתובות קיא:): שלעתיד לבוא בעת התיקון תחזור החיטה להיות אילן חשוב, ולכן לא רצו להזכיר בפירוש לשון 'האדמה' שהוא סימן גנאי לחיטה, ונקטו לשון 'ארץ' שהוא לשון כללי.

ובפשוטו נראה שביחס לצמיחת הפירות, מתאים יותר הלשון 'אדמה' שהוא סוג הקרקע שמצמיחה פירות, אולם הארץ היא שם כללי לכל סוגי וחלקי הארץ, ולכן לא תיקנו לומר בורא פרי הארץ, כי הארץ יש בה גם חלקים שאינם

העץ. אכן בדרשות חז"ל מבואר שגם לפני החטא מאכל אדם הראשון היה חטה, אלא שבה עצמה חל שינוי עצום לאחר חטא אדה"ר, שלפני החטא היה החטה פרי עץ, וכמו שאמרו בגמרא 'אילן שאכל ממנו אדם הראשון וכו' חטה היה' (ברכות מ.). ובמדרש - רבי שמואל בר רבי יצחק בעי קמי רבי זעירא, א"ל אפשר חטים היו, אמר לו הן, א"ל והכתיב עץ, א"ל מתמרות היו כארזי לבנון (ב"ר טו,ז).

כלומר שמתחילה היתה החטה פרי עץ, גבוה כארז. והיו בה תכונותיו של פרי העץ, ואחר החטא ירדה ממעלתה ונעשתה כעשב זורע זרע. כי לפני החטא היתה כל מציאותו של האדם נעלית, וממילא היה גם עיקר לחמו מותאם לאכילת נפש. אבל אחר החטא שירד להיות במדריגה פחותה, איש גוף שנמשל כבהמות, אמנם לא נשתנה מאכלו למאכל אחר, אלא כשם שהאדם עצמו נשתנה, וירד ממציאיותו הנכבדת. כך גם החטה שהיא עיקר מאכלו ולחמו, ירדה ממעלתה וחשיבותה, ונשתנתה מפרי עץ להיות 'עשב השדה'. וזה הכוונה במאמרם הנ"ל 'אני וחמורי נאכל באבוס אחד', כי החטה נעשתה עשב השדה.

אולם כיון שאמר לו הקב"ה 'בזעת אפך תאכל לחם' נתקרה דעתו, שעל ידי היגיעה והעמל, יוכל לאכול לחם יותר חשוב ומשופר מעשב השדה. כי לפני הקללה היתה החטה עשויה לאכילה בלי טורח ויגיעה כדרך פירות העץ, שנאכלים בלי הכנה. וזה פירוש הכתוב - מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא

שהרי כבר עשו בעצמם חגורות להתכסות בהם.

ונראה כי בעניין הלבוש ישנם שני דרגות, הדרגה היסודית היא הבושה בגילוי בשר ערווה, שבה מתבטא ביותר חומריותו ובשריותו של גוף האדם, ולכן גילוי הוא ביזוי וגנאי. ואכן מיד כאשר הגיעה להם הדעת, תיכף חשו את הביזיון בזה ומיהרו לכסות עצמם בחגורות. אמנם יש דרגה נוספת בטבע האדם שמצריך אותו להתלבש בבגדים על כל גופו, והוא נובע מחמת רגש הכבוד שמוטבע באדם, והוא מעלה וחשיבות לאדם.

ולכן אף שכבר עשו להם חגורות, היה זה רק כיסוי עבור הבושה, אבל עדיין לא הולבשו בגדים של כבוד ומעלה, ולכן הוצרכו שיעשה להם הקב"ה 'כתנות עור'.

ובזה יבואר גם מה שכתוב 'וילבישם', דהנה מצינו בבגדי כהונה שמשו רבינו נצטווה להלביש את אהרן וכדכתיב 'ויתן עליו את הכתונת ויחגור אותו באבנט וילבש אותו את המעיל וגו' (ויקרא ח, ז). והטעם בזה נראה, שמאחר שעשיית בגדי כהונה משמעותם הענקת מעלה ונתינת כבוד ויקר לכהנים, ראוי שדבר זה יהיה על ידי זולתם, כי כן דרך הכבוד שאין האדם נוטל כבוד בעצמו אלא הוא ניתן לו מזולתו. וכמו כן כאשר בא הקב"ה לתת כבוד לאדם הראשון שילבש 'כתנות עור' לרגל חשיבותו, היה זה באופן שהקב"ה בעצמו עשה עבורו את הבגדים והלביש אותו בהם.

מצמיחים כגון סלעים ואבנים ועפרות זהב ברזל ונחושת. ורק חלק הארץ שהוא 'אדמה' ממנו היא צמיחת הפירות, ולכן דקדקו חז"ל בלשון הברכה 'בורא פרי האדמה'.

אולם לגבי הלחם, הרי אין הלחם צומח ישירות מן האדמה, אלא נצרך למלאכות הרבה אחר הקציר, דישה וטחינה ולישה ואפיה. לכן מתאים יותר הלשון 'ארץ' שהוא השם הכולל הכל. ועוד שלגבי הלחם תיקנו כלשון הכתוב 'להוציא לחם מן הארץ' (תהילים קד, יד).

ג. יט. **עד שובך אל האדמה כי ממנה לוי קחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב.**

כמו שהוזהר (ב, טז) 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות', והוא מידה כנגד מידה לפי שבאכילת 'עץ הדעת טוב ורע' נהיה האדם יותר גשמי וחמריי, ומשום כך צריך לשוב אל מקור מחצבתו 'עד שובך אל האדמה כי ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב', וכן יעבוד יותר את האדמה להיות עבד לחומר, וגם מאכלו יהיה מאכל של אדמה גם ועפריי 'ואכלת את עשב השדה' כבהמות, ואילו היה האדם מתרחק מן החומר היה חי לעולם, ולא היה חוזר לאדמה אלא מתעלה לשמי שמים.

ג. כא. **ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם.**

צריך להבין מדוע דווקא את הבגדים עשה ה' לאדם יותר משאר צרכיו, ועוד

וכן הובאו שני דעות אלו במדרש 'אמר רבי יצחק ככלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהן דבוקים לעור וכו', רבי שמואל בר נחמן אמר צמר גמלים וצמר ארנבים היו, כתנות עור כתנות שהן באין מעור' (ב"ר כ, יב).

ונראה שנחלקו בעצם גדר ה'כתנות עור', שלדעת המ"ד שהוא דבר שהעור נהנה ממנו, היינו בגדים הסמוכים לגוף שרגילים לעשותם מפשתן [משום שאינם מזיעים ולכן הם מתאימים להיות סמוכים לעור], כלומר שעניינם ומהותם של ה'כתנות עור' היו בחינת 'כסות', שהוא המשך לכיסוי בשר ערוה, רק שנתחדש בעשיית הכתנות וההלבשה, שניתן חשיבות לאדם שגם שאר חלקי הגוף מצריכים כיסוי כאמור לעיל.

אולם לדעת המ"ד שהוא 'דבר הבא מן העור' היינו שכתנות העור לא באו רק לשם 'כסות', אלא הם באו כבגד עליון נכבד, שרגילים לעשותם מצמר ושאר מינים חשובים. [כי הצמר יותר נאה, וגם הוא בטבעו קולט את הצבע שבזה ניתן לנאותו יותר, ולכן הוא מתאים לשימוש בבגדי כבוד]. ועיין בתרגום אונקלוס שתרגם 'כתנות עור' 'לבושין דיקר', דהיינו מלבושי כבוד.

ויש שסוברים ש'כתנות עור' היינו עצם העור שעל גופינו, וכן משמע מלשון הגמרא - 'את זו דרש רבי יהושע בן חנניא ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', מלמד שאין הקדוש ברוך הוא עושה עור לאדם אלא אם כן

עוד נראה בטעם האמור 'וילבישם', כי דרגה זו של כבוד האדם שיש לו רצון להתכבד במלבושים, לא הגיעה אליהם מאליו על ידי עצם קבלת הדעת, אלא זה חידש להם הקב"ה בפעולה זו של 'ויעש' להם כתנות עור וילבישם'.

כלומר שבפסוק זה מבואר שחידש הקב"ה את עניין הלבושים על כל גופו של האדם. כי לפני כן היה בלב האדם רגש הבושה שחייב כיסוי רק כלפי בשר הערוה, אבל המעלה היתירה של הכבוד שמחמתו אין ראוי לגלות כלל מבשרו, חוש זה עדיין לא פעם באדם, ובעשייה זו נקבע טבע האדם שצריך לבוש. ונמצא שבזה שהעניק הקב"ה לאדם את מעלתו היתירה שהוא בדרגת כבוד שצריך מלבושים לכסות כל גופו, מאז נעשה כן טבע האדם שעצם טבעו ונטייתו דרוש להם כבוד זה, והאדם חש רצון לבגד עליון שיבטא את כבודו וחשיבותו.

וראה מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר יח - 'כתנות עור').

ג, כא **ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם.**

בגמרא נחלקו אמוראים בעניין ה'כתנות עור' - 'רב ושמואל, חד אמר דבר הבא מן העור, וברש"י - 'דבר הבא מן העור - של צמר הוא', וחד אמר דבר שהעור נהנה ממנו. וברש"י - 'שהעור נהנה ממנו - של פשתן שאדם לובש סמוך לעורו'. כלומר ש'כתנות עור' משמעותו כתנות עבור העור של האדם.

נוצר' (נדה כה). [ויש שמפרשים כן בכוונת רש"י שהביא אגדה שחלקים כצפורן היו מדובקים על בשרו].

וגם ביאור זה הוא מאותו עניין של הענקת כבוד, שתחילה היה החלק החיצוני של גוף האדם כמו הבשר הפנימי האדום (בדומה לשפתיים והלשון), והתקין לו ה' עור חיצוני מכובד, שהוא כבוד לאדם שלא יהיה ניכר כל כך בשריותו.

וראה מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר יח - 'כתנות עור').

ג, כג-כד וישלחוהו ה' אלוקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים.

יש כאן כפילות ולשון יתירה, שאחר שכבר נאמר 'וישלחוהו', לשם מה נכתב שוב 'ויגרש את האדם'. ויש לבארו על פי יסוד דברינו (חלק המאמרים - מאמר יד 'גן בעדן מקדם'), שהאדם הושם בגן עדן מצד שני סיבות, האחד משום שניתן לו תפקיד כהונה להיות משרת בגן ה' לעבדה ולשמרה, ועוד משום עצם חשיבות ורוממות האדם ראוי שימצא בגן ה', וכשחטא ניטל ממנו שני המעלות, ותחילה פירש הכתוב שניטלה ממנו מעלתו החשובה שנתמנה ככהן גדול בתפקיד של 'לעבדה ולשמרה', ועל זה אמר הכתוב 'וישלחוהו מגן עדן לעבוד את האדמה וגו'. כלומר שחלף היותו בתפקיד הרם של 'לעבדה ולשמרה' בגן עדן, יוצרך לעסוק בעבודת האדמה.

ובנוסף לזה אבד גם את מעלתו הנשגבה שמחמתה הושם בתחילה בגן עדן להתענג על עצי הגן, דהיינו מצד עצם חשיבותו ונכבדותו כיציר כפיו של הקב"ה בצלמו ובדמותו. ועל זה נאמר כאן 'ויגרש את האדם', כלומר שלא רק שסולק מתפקידו הנעלה וממילא אין לו מה לעשות בגן, אלא גם אין לו רשות להיות שם כלל.

ועיין מה שביארנו בכל זה בארוכה שם במאמר יד 'גן בעדן מקדם'.

ג, כד ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים.

במדרש - ויגרש את האדם, רבי יוחנן ור"ש בן לקיש, רבי יוחנן אמר כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור, רבי שמעון בן לקיש אמר כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור, על דעתיה דרבי יוחנן הקשה עליו, על דעתיה דר"ש ריתה עליו (ב"ר כא).

הנה לדעת ריש לקיש שהוא כבת ישראל שהיא יכולה לחזור, נראה שלעתיד לבוא בימות המשיח יחזור המצב של גן עדן, ונמצא שהאדם יחזור להיות כמו בגן עדן, [ועיין בחלק המאמרים (מאמר טז) שנתבאר בארוכה שלעתיד לבוא יתוקנו כל הפגמים והקלקולים שנבעו כתוצאה מהחטא].

ולדעת רבי יוחנן אף שבימות המשיח יתוקנו כל הקלקולים והקללות, אבל הדרגה של גן עדן לזה לא ישוב

ובוודאי אין דבר נעלה יותר מן התורה, אלא הביאור בזה ש'דרך ארץ' היינו היסודות של אנושיות הטבועים באדם, ולמעלה מזה באה התורה שהיא 'עץ החיים', ודרשו מכאן שדרך ארץ קדמה לתורה.

והיינו כי התורה לא באה ללמד את האדם על הרגשות האנושיים המוסריים היסודיים, כי אין צורך לצוות על כך, התורה באה ללמד דברים שצריך לצוות עליהם, התורה באה להורות הנהגה נעלית ומרוממת, אבל על המידות היסודיות אין צורך לצוות עליהם.

ונראה שהדרשה שלמדו מכאן ש'דרך ארץ קדמה לתורה', אינה רק מסדר הדברים ש'דרך' הוזכרה קודם ל'עץ החיים', אלא עיקר משמעות הדרשה היא שיש 'דרך' המובילה לעץ החיים, ודרך ארץ היא ה'דרך' לתורה, השלב הקודם והמביא אל 'עץ החיים'. כלומר התורה פונה אל האדם שיש בו כבר מידות אנושיות ומצפון מוסרי יסודי, ובלא זה אין כלל מוצא לפנות אל האדם.

הנה כי כן 'דרך ארץ קדמה לתורה' היינו שדרך ארץ היא ההקדמה לתורה, יסודי התורה מבוססים על הגינות אנושיות יסודית שהאדם חייב בה בתור 'בן אדם'. אבל התורה עצמה היא כבר דרגה מעל זאת. מי שאין לו את היסודות והרגשות הבסיסיים של מוסר והגינות ויושר, אינו יכול כלל לגשת אל התורה^{נט}, כשרגשות

האדם לעולם^{נח}. ובדברי חז"ל נתבאר הטעם משום שהוא כבת כהן שנתגרשה. והנה ביארנו במקו"א שהטעם שכהן אסור בגרושה הוא משום שהוא פחיתות כבוד לשאת אשה שנדחתה מבעלה. וכמו כן מה שהאדם היה בגן עדן היה דרגה רמה של קירבת ה', ומכיון שנדחה וגורש מגן עדן שוב אין כבוד של מעלה שיחזור להיות אצל ה'.

אמנם בעולם הבא יהיו ישראל מאוחדים עם ה', ואין זה סותר לדעת רבי יוחנן, מכיוון שעולם הבא הוא יצירה מחודשת לגמרי. ופולגתתם הוא רק לגבי ימות המשיח שהוא בעולם הזה, אבל עולם הבא הוא עולמו של הקב"ה כמו שכתוב 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא' (ישעיה ב, יא). וה' לוקח את כנסת ישראל אליו להיות דבקים בו יתברך.

ג, בד לשמור את דרך עץ החיים.
ידועה המימרא 'דרך ארץ קדמה לתורה', ומקורו הוא במדרש - 'לשמור את דרך - זו דרך ארץ, עץ החיים (שם) מלמד שדרך ארץ קדמה לעץ החיים, ואין עץ החיים אלא תורה שנאמר (משלי ג). עץ חיים היא למחזיקים בה (תנא דבי אליהו רבה פרק א וכע"ז בויק"ר ט, ג, ו).

נח. אמנם בברכות נישואין אומרים 'שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם'. ועיין ברש"י (כתובות ת). שהיא 'ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב וכו' 'תפילה היא שמתפללים ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם'. 'משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב'. הרי שיש מקום להתפלל על כל אדם שיזכה לטובה כמו בגן עדן מקדם.

נט. וידועים דברי המהר"ו ב'שערי קדושה' (חלק א שער ב) - 'והנה ענין המידות הן מוטבעות באדם בנפש

האדם ותכונותיו פגומים מיסודם שאפילו דרך ארץ אין לו, אין לו את הכלים לקלוט את התורה, כשם שחסר דעה אינו יכול לקלוט חכמה.

רש"י, והיינו משום שהיה חסר לו בהכרת הטוב וההכנעה כלפי ה' אשר ממנו כל המציאות. וכתוצאה מזה נגרר בחטא עד שהרג את אחיו.

וגם מעשה שפל זה נבע משמו, כלומר שרצה בזה לקנות לעצמו גם את חלקו של הבל, כדאיתא במדרש (ב"ר כב, ז).

פרק ד

ד, א-ב והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. ותוסף ללדת את אחיו את הבל ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה.

טעם קריאת שם 'קין' מבואר בכתוב, אבל טעם שם 'הבל' לא כתיב, וביארו המפרשים שהוא על שם 'הבל הבלים הכל הבל', כמו שכתב הרמב"ן - 'וקראה האחד בשם קנין והשני הבל, כי קנין האדם להבל דמה'. וברד"ק 'ואולי קראה אותו הבל לענין זה כי הבל בני אדם כזב בני איש'.

והנה מבואר בגמרא (ברכות ז:) ד'שמא גרים' וכן אמרו 'רבי מאיר הוה דייק בשמא' (יומא פג:). ולפי זה יש לומר שאף שבאמירת חוה 'קניתי איש את ה' היה בזה הכרה כי ה' היה עמה ביצירת הוולד, אולם יש בזה גם רמז על ישות עצמית כביכול בנוסף לה', שקניתי איש ביחד עם ה'. ואכן סופו בא לידי עון בעניין זה, שכשהביא קרבן לה' הביא 'מן הגרוע' כמו שכתב

והנה שם 'הבל' הוא קיצוני לצד ההיפוך דהיינו שאין כל ישות בנוסף לה', והכל הבל, ולכן כשהביא קרבן לה' הביאו 'מבכורות צאנו ומחלבהן', כלומר שביטא בזה שהכל ממנו יתברך.

וגם נתקיים בו עניין שמו, כי מיד בהבראו בו ביום נהרג, ש'סוף כל אדם למות', וכמו שכתוב - 'כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל', (קהלת ג, יט-כ). וכן נמצא במדרש הגדול 'נקרא שמו הבל שסופו הבל שלא נבנה העולם לא מזה ולא מזה'.

ד, א והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. **איתא** בכתבי המקובלים שיש כמה מצדיקי הדורות ששורש נשמותיהם הוא מבחינת 'קין', 'נדב ואביהוא', וכן איתא על 'קורח' 'שמואל הנביא' 'שאל המלך' ו'רבי עקיבא' (שער הגלגולים).

ונראה שהמשותף לכל אלו הנשמות שמבחינת 'קין', הוא נטיית העצמאות של האדם לחדש ולקבוע דברים מעצמו, והוא בחינת 'קין' 'קניתי איש את ה', שהאדם מתהדר במעלתו שיש

השפלה הנקראת יסודית וכו', ולפיכך אין המידות מכלל התרי"ג מצות, ואמנם הן הכנות עיקריות אל תרי"ג המצות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כח בנפש השכלית לקיים המצות על ידי תרי"ג איברי הגוף אלא באמצעות נפש היסודית המחזקת אל הגוף וכו', ולפיכך עניין המידות הרעות קשים מן העבירות עצמן מאד מאד.

לו שלטון וקניין. ונטיה זו מביאה אותו לפעמים לעצמאות מופרזת.

והנה קין ונדב ואביהוא וקורח ושאו
המלך נכשלו מחמת כן, שההפרזה בעצמאותם הביאה אותם לקבוע ולעשות דברים הנגועים בחוסר הכנעה למלכות שמים. אבל באמת נטיית העצמאות הזאת, בידה להביא לריבוי כבוד מלכות ה', והיינו כאשר משתמשים בה באופן הנכון, ושמאל ורבי עקיבא תיקנו נטיה זאת, והוא בחינת 'תורה שבע"פ', שאף שהחכם קובע ומחדש הלכות מדעתו ומלבו, אך כל זה מתוך ביטול והכנעה למקור התורה, שעל ידי זה דעתו שווה לדעת תורה. [ועיין מה שנתבאר בכעין זה בחלק המאמרים מאמר טו 'עץ הדעת'].

ד, ג-ה ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו.

נראה לבאר שקין שהוא הבכור ולכן היה הוא המיועד להיות כהן לא-ל עליון, אלא שמחמת חוסר שלימות במעשיו לא שעה ה' למנחתו ונדחה מן הכהונה, וזכה בה הבל, ועל כן נתעוררה שנאתו של קין להבל. וזה כוונת הכתוב שאמר לו הקב"ה 'הלא אם תיטיב שאת', ומצינו בחז"ל שדרשו לשון 'שאת' על הכהונה כדאיתא במדרש - 'תר שאת ויתר עז היו בידך וכו' ואין שאת אלא כהונה דכתיב (ויקרא ט) וישא אהרן את ידיו (ב"ר צט, ו).

והנה במהלך הדורות מצינו כמה פעמים כעין מאורע זה שדווקא הבכור שראוי מעיקר הדין להיות הכהן, נדחה בסופו של דבר מן הכהונה מחמת העצמאות המופרזת שלוקים בה הבכורים, ונבחר האח הצעיר תחתיו. וכמו שהיה אצל עשו ויעקב, וכן אצל ראובן שנדחה מן הכהונה והמלכות וזכו בה אחיו.

וכן אצל בני נח היה 'יפת' הגדול, אולם 'שם' הצעיר ממנו הוא היה החשוב בעניין עבודת ה', והוא נבחר לכהונה גדולה, ככתוב 'והוא כהן לק-ל עליון' (בראשית יג, יח) ואיתא בחז"ל שהוא שם (נדרים לב:), [וכן בעניין הברכה 'יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם' (להלן ט, כז), ועיין מה שיתבאר שם].

וכמו"כ מצינו בדוד המלך שהוא היה הקטן בבית ישי, ודווקא הוא זכה למלכות. וכן אצל בניו של דוד המלך נכשלו הבכור אמנון, וגם אבשלום ואדוניהו, שדווקא מצד מעלותיהם וחשיבותם נפלו בפח גאוותם, ולבסוף נבחר שלמה שהיה הצעיר בהם.

ישורש העניין הוא אחד בכולם, כי מחמת תכונת הבכורה עלול האדם לבוא לעצמאות מופרזת, והתכונה הנכונה לתפקיד הכהונה היא להיות נכבד, אך להכניע את עצמו ולעמוד לפני ה' מתוך ביטול וענווה, ולכן הפסידו כל אלו את כהונתם.

ד, ג-ד ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא

שמפריש חלק ממה שניתן לו, אלא מכיון שנעשה עמו טובה וחסד מקריב קרבן ומגיש דורון לפני ה'.

לאחר מכן מצינו שאברהם אבינו בנה מזבחות, ונראה שקרבנותיו של אברהם אבינו הם דרגה יותר רמה, שבאו לא רק כהודאה על טובה וחסד, אלא המטרה היתה עצם הביטוי וההבעה של הכרה בה' על אלוקותו וגדולתו שהוא יתברך מנהיג את הבירה, כמו שכתוב - 'ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה' (בראשית יב, ח).

ולמעלה מכל אלו הוא הקרבן שהקריב אברהם אבינו בעת העקידה, האיל אשר הקריב תחת בנו, אשר ביטא את מסירת נפשו לגמרי לה'. שהקרבן הוא בעצם במקום מסירת עצמו, מרוב נאמנות והתבטלות לנוכח רוממות קדושת ה' יתברך.

ומאז קרבנות העולה שעם ישראל מביאים הם 'מכם' במקום הקרבת עצמנו. ובמקומו יבואר בעז"ה בארוכה.

*

והנה ביארנו במקו"א (תורה ודעת גיליון 170 'ביאורי תורה') שקרבן מנחה הוא סוג שונה במהותו מקרבנות בהמות ועופות, ולא מצינו בהקרבת הקרבנות שלפני הקמת אוהל מועד מנחות סולת ולחם, רק נפש חיה, שהנפש היא מציאות רוחנית. וכמו שכתוב - 'כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר' (ויקרא יז, יא). ורק

מבכורות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו.

מצינו בתורה ארבעה סוגי קרבנות בטרם ניתנו תורה ומצוות לישראל.

הקרבן הראשון שמצינו כתוב בתורה הוא קרבנם של קין והבל, וזה דרגת החיוב הבסיסית ביותר, וכעניין מצוות תרומה וביכורים, שממה שה' נותן לאדם מוטל עליו להפריש ממנה חלק לה', והוא דורון של הכנעה שבא להביע את ההכרה שה' נתן לו, וכל מה שיש לו הוא רק משום שניתן לו מאת ה'. ולכן נקרא קרבן זה 'מנחה', ששם 'מנחה' הוא על מה שאדם מגיש חלק ממה שיש בידו כאות הוקרה והכנעה.

[אכן] קדם לו קרבן נוסף אשר לא נתפרש בתורה ודרשוהו חז"ל, והיינו שהקריב אדם הראשון קרבן כדאיתא בגמרא - 'שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו שנאמר (תהילים סט, לב) ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס' (עבודה זרה ח, ג), ונראה שקרבן זה היה לרגל מה שה' יתברך ברא את העולם, וא"כ הוא כעין גדר 'קרבן תודה'.

הקרבן השני שנתפרש בתורה הוא קרבנו של נח כאשר יצא מן התיבה וניצול מן המבול, וקרבן זה היה בבחינת 'קרבן תודה'. שיורדי הים חייבים בתודה, וכדכתיב 'יורדי הים באניות וגו' (תהילים קז, כג), וכל שכן המבול שניצולו מסכנה גדולה.

והוא דרגה יותר רמה וחידוש יותר גדול מקרבנם של קין והבל, שלא רק

מהקמת אוהל מועד ואילך חידשה תורה שיש גם סוג הקרבה של 'מנחה' שמביאים לפני ה' מיני סולת ומאפה, ועולה לרצון לפני ה' כעולה וכקרבן לריח ניחות. אך כל זמן שלא הוקם המשכן היו הקרבנות רק מבעלי חיים.

ונתבאר שם שהבדל זה נובע ממהות השינוי שחל במציאות מקום השכינה. והיינו כי מקומו של ה' הוא 'בשמים', וכדכתיב 'ה' בשמים הכין כסאו' (תהילים קג, יט) 'השמים שמים לה' (שם קטו, טז). וכאשר מקריבים קרבן לה' באופן שה' הוא בשמים, אזי אין מקום להקרבה ונתינה לגבוה רק הקרבת נפש, כי בשמים אין משמעות לאכילה, ורק אחר שנתחדש המצב הנשגב של 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', נתחדש גם הנהגה ויחס של 'מלכותא דרקינא כעין מלכותא דארעא', ועמידתנו כלפי הקב"ה היא כביכול כלפני מלך הנמצא בארץ, ועושים לו בית ואוהל לשכון בו עם שולחן ומנורה, וגם נצטוו לתת לחם על השולחן, וככתוב - 'ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד' (שמות כד, ל). ומני אז יש הקרבת לחם דהיינו מנחות. ועיין מה שביארנו שם בארוכה כמה וכמה מגדרי הלכות הקרבנות שנתחדשו באוהל מועד.

והנה לכאורה יש להקשות ממה שמצינו כאן בקין שקרבנותיו היו ממין פרי הארץ, אף שאינו קרבנות נפש, אכן הדברים מבוארים על פי מה שביארנו להלן בחלק המאמרים (מאמר יד 'גן בעדן מקדם', ובפרשת נח חלק המאמרים מאמר א' 'המבול - הסתלקות השכינה מן הבריה') **שבתקופה ההיא עדיין**

היתה השכינה גם בתחתונים וכל העולם היה בבחינת מקום ה', ולכן שייך להקריב מאכלי ארץ לפניו יתברך. אבל אחר כל חטאי אותם הדורות נסתלקה השכינה מן העולם ושורה בשמים, ומני אז לא מצינו הקרבה כי אם הקרבה של נפש, ורק אצל עם ישראל חזרה השכינה לשרות בתוכם, וכבר יש מקום להקרבת לחם.

ד, ז. **הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואלריך תשוקתו ואתה תמשל בו.**

עיין מה שהארכנו בעניין זה בספר 'בן מלך - חכמה ומוסר' שער ג מאמרים יב - יג.

ד, יב-יד **כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ. ויאמר קין אל ה' גדול עווני מנשוא. הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד בארץ והיה כל מו-צאי יהרגני.**

עונש זה שניתן לקין הנו יסוד ושורש לעניין הגלות שנוהג ברוצח שהרג בשוגג, (ועיין רד"ק כאן על הפסוק) וכאן מפורש בתורה שדין גלות הוא לא רק אמצעי הצלה אלא הוא בגדר עונש. ובדומה למה שנאמר בפרשת מסעי בדין הרוצח בשוגג, שמשמע שם שגדר הגלות הוא עונש, וכמו שנאמר שם 'ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ' (במדבר לה, לב), דהיינו שלא נחוס עליו לתת לו אפשרות להיפטר מן עונש הגלות. (ויבואר בעז"ה במקומו בארוכה).

והנה מעשה קין היה בזדון ולא בשגגה, אלא שעונש הגלות ניתן לו לפי שעה עד אשר יגיענו עונש המיתה - 'שבעתים יוקם קין'. [ועיין ברד"ק שהטעם לכך, בכדי שיהא בינתיים קיום להמשך תולדות העולם].

אמנם בשונה מההורג בשגגה שיש לו עיר מקלט הקולטת אותו, הרי קין שהיה מזיד היה מגורש מכל פני האדמה, ולא ניתן לו מקום להמלט בו והיה נע ונד בארץ.

[וכן] מצינו כמה מצוות ומשפטי התורה שנצטוונו עליהם לאחר קבלת התורה, ויש להם שורש ויסוד גם בספר 'בראשית', כגון מעשרות שמצינו אצל האבות, וכן כעין מצות ייבום שהתקיים אצל תמר ועוד].

ד, כ-כב ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אוהל ומקנה. ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. וצלה גם הוא ילדה את תובל קין לוטש כל חורש נחושת וברזל ואחות תובל קין נעמה.

כל השמות הנזכרים כאן באים משורש י. ב. ל., ויתכן שנקראו בשמות אלו בגין היותם ראשונים לחכמות חדשות וגילויים אלו אשר נזכרו כאן, כי זה פירוש המילה 'יובל' שהוא שורש ומוצא כמו 'ועל יובל ישלח שרשיו' (ירמיה יז, ח).

וכמו כן שנת היובל עניינה היות השנה ראשונה לסדר שנות היובל (וכאשר נתבאר במקומו), וכעין זה כתב הרמב"ן בפרשת בהר (ויקרא כה, יג) בפירוש מילת יובל על דרך הסוד.

ויתכן לבאר בדרך נוספת, שהם היו הדור שניספו במבול, ולמך הוליד שלשה בנים, יבל, יובל, ותובל, ונקראו כן כמו 'הבל', על שם שכולם מתו והיו להבל ותוהו, [וקרובים גם ללשון מבול, שבלה את הכל]. אבל בתו 'נעמה' נישאה לנח (כדאיתא ברש"י כאן מב"ר) ונשארה לחיות ולא ניספה במבול, לכך נקראה נעמה מלשון נעימות.

ובמדריש רבה (כג, ג) פירשו טעמי השמות בפסוקים לעיל גם על שם המבול, והוא על דרך שנתבאר, עיי"ש.

ד, כה-כו וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת כי שת לי אלו-קים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין. ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש וגו'.

נאמר בשת לשון 'ותלד בן' וכן באנוש 'יולד בן', מה שאין כן בשאר הדורות לא נאמר כן רק 'ויולד את וגו'. ורק להלן בנח (ה, כח) כתיב 'ויולד בן, וברש"י שם כתב הטעם - שממנו נבנה העולם'. ויש לומר שזה הטעם גם בשת ואנוש שמהם נבנה העולם.

פרק ה

ה, א זה ספר תולדות אדם ביום ברא
אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו.

פירוט ותיאור המאורעות וסדר הדורות
מאז תחילת הבריאה מבואר
בתורה בסדר של 'תולדות', שבכל אחד
מהם מתפרשים כל פרטי המעשים שהיו
בתקופה זו, עד שמתחיל סיפור 'תולדות'
הדור הבא. ובראשונה מתחילה התורה
ב'אלה תולדות השמים והארץ' (ב, ד)
ואחר כך מבאר כאן תולדות כל האנשים
החשובים, 'זה ספר תולדות אדם' (ה, א).

ועיין מה שביארנו בזה לעיל (ב, ד) בפסוק
'אלה תולדות השמים והארץ',
ובמקו"א יתבאר בעז"ה בארוכה כל מניין
התולדות שבתורה.

אמנם מה שצריך ביאור הוא מה הטעם
שב'תולדות אדם' כתיב 'זה ספר
תולדות אדם', ולא 'אלה תולדות' כמו בכל
השאר.

ועיין ברמב"ן שכתב - 'ולפי דעתי ירמוז
לכל התורה, כי כל התורה כולה
'ספר תולדות אדם' [מין האנושי], על כן
אמר בכאן 'ספר' ולא אמר 'ואלה תולדות
אדם', כאשר יאמר בשאר מקומות 'ואלה
תולדות ישמעאל', 'ואלה תולדות יצחק'.

כלומר שכל התורה עניינה לספר סיפור
תולדות האדם מאז יצירתו וכל
ההשתלשלות שנמשכה ממנו, כולל יצירת
עם ישראל ומעשי ה' ונתינת התורה, וכן
גם כל ספרי התנ"ך המתארים מאורעות
כל הדורות, הם המשך של 'זה ספר

תולדות אדם'. ולכן כל ספרי התנ"ך
פותחים בוי"ו החיבור, כי הכל המשך אחד
והם כספר אחד - 'ספר תולדות אדם'.
[מלבד הספרים שאין עניינם במאורעות
הדורות כמו תהילים ומשלי, וכדומה, שאין
פותחים בוי"ו. וכן ספר דברי הימים אינו
פותח בוי"ו מכיוון שהוא חוזר ומתחיל
שוב מתחילת הדורות 'אדם שת אנוש'
וכו'].

ולפי זה מתחילת בראשית עד 'זה ספר
תולדות אדם' הוא הקדמה ופתיחה
ל'ספר תולדות אדם'. וכמו שהדרך בכותבי
ספרים, שלפני גוף הספר יש הקדמה ומבוא
וכדומה, כמו כן סיפור הבריאה וכיצד נוצר
האדם הוא כביכול הקדמה לספר התורה,
אבל גוף סיפור התורה הוא 'ספר תולדות
אדם', דהיינו אחר שיש אדם, התורה
באה לספר את ספר תולדותיו. וכן כתב
בספר העיקרים (מאמר ראשון פרק יא), שעד
'זה ספר תולדות אדם' הוא כעין הקדמה
לגוף ספר התורה.

אכן יש לומר באופן נוסף, בטעם שנכתב
כאן 'ספר', כי 'זה ספר תולדות אדם',
הכוונה עד המבול שאז ניהם ה' על עשיית
האדם ומחה אותו, ונסתיים ספר זה,
ומכיון שסיפור תולדות זה תם ונשלם,
לכן נקרא 'ספר תולדות אדם'. אך מני אז
החלה התחלה חדשה 'אלה תולדות נח',
[וכמו שיבואר להלן שמאז המבול כל
מציאות העולם הוא כבריאה מחודשת
ועולם חדש], ותולדות אלו נמשכים
והולכים עד סוף כל הדורות ועדיין לא
תמו, ורק בקץ הימים יושלם הספר כולו,

בזה במקו"א (בן מלך - ספירת העומר וחג השבועות שער א מאמר ט - קדימת המספר הגדול למספר הקטן).

ובטעם שכאן במיתת אדם כתיב 'תשע מאות ושלושים שנה'. וכמו כן מצינו בתורה שמונה אנשים שבמנין שנות חייהם מקדים את המספר הגדול, ואלו הם: אדם, נח, אברהם, שרה, ישמעאל, יצחק, יוסף, משה. [אך במנין שנות יעקב ואהרן מקדים את מספר הקטן כסדר הרגיל] וצ"ב בכל אלו למה יצאו מן הכלל.

ונראה דכשהתורה באה להדגיש את הריבוי ולציין על דבר מסויים שהיה רב בכמות ובאיכות מקדימים את המספר הגדול תחילה, ובמנין שנות החיים של אלו שחיו הרבה שנים, ובאו בימים - מלאים וטובים, ובנו את העולם או בנו ורעו את ישראל, והתורה הרחיבה במעשיהם ופעלם במשך שנות חייהם, אזי מציינים ריבוי שנותיהם המלאים שפעלו בהם הרבה, ומקדימים המספר הגדול להדגשת הריבוי.

והנה, אדם הראשון - היה האב לכל העולם, וחי ופעל הרבה, לכך ציין 'ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות ושלושים שנה' (בראשית ה, ה) להדגיש את הריבוי.

וכן נח שהמשיך ובנה את העולם אחר המבול, וממנו יצאו כל האומות, וחי ופעל הרבה - לכך כתיב 'ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמישים שנה ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמישים שנה'

ועדיין אי אפשר לומר 'זה ספר' כל עוד שלא נשלם הדבר.

ה, א זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו.

כאן נקט הכתוב 'בדמות אלוקים', ולמעלה בעת הבריאה (א, כו) נאמר הן לשון 'צלם' והן 'דמות', ולהלן (ו, ט) באיסור רציחה נאמר 'בצלם'. וראה לעיל (א, כו) מה שביארנו הטעם בזה.

ה, ה-ח ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלושים שנה וימות. ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש. ויחי שת אחרי הולידו את אנוש שבע שנים ושמונה מאות שנה ויולד בנים ובנות. ויהיו כל ימי שת שתים עשרה שנה ותשע מאות שנה וימות.

יש להבחין כי בכל הפסוקים בפרשה לשון התורה היא להקדים את המועט תחילה, 'חמש שנים ומאת שנה'. אולם במיתת אדם הקדימו המספר הגדול 'תשע מאות ושלושים שנה', וכן במיתת נח.

והנה ברוב המקומות במקרא מקדימים המספר המועט תחילה, כגון במנין מספר בני ישראל בפרשיות במדבר ופינחס - 'פקודיהם למטה ראובן ששה וארבעים אלף וכו', שמעון תשעה וחמישים אלף וכו'. ושם בפדיון הלויים 'ואת פדויי השלשה והשבעים והמאתיים' (במדבר ג, מג-מו), 'חמשה וששים ושלוש מאות ואלף בשקל הקודש' (שם ג, נ), ועוד מקראות רבים. ועיין מה שביארנו

(שם ט, כח-כט), והוא גם הטעם כאלו שנמנו שם. ויבואר בעז"ה בארוכה במקו"א.

ה, כד ויתהלך חנוך את האלוקים ואיננו כי לקח אותו אלוקים.

וברש"י כי לקח אותו - לפני זמנו כמו (יחזקאל כד) הנני לוקח ממך את מחמד עיניך. אמנם זה וודאי שבפשוטו אין הכוונה בלשון זה 'לקח' לגריעותא לומר שמת לפני זמנו. שהרי הקדים הכתוב שהיה צדיק והלך את האלוקים, וזה אינו טעם להקדים מיתתו.

אלא לפי פשוטו של מקרא הטעם שלקחו ה' יתברך אליו היינו משום חביבות, ולכן מתאים בו לשון 'לקח', כי כל אדם שמת הרי זה משום שחיו תמו, ופסק מלחיות. והנה יש מי שמת מתוך חולשה שגווע והולך, וזה מורה שמיתתו מחמת שהסתיימו חייו. ויש שמת מתוך ייסורים או דבר וחרב ורעב, וזה מיתה של עונש, שנדחה מן העולם מחמת שאינו זכאי וראוי להיות בו. אבל חנוך לא נסתיימו חייו, וכל שכן שלא נדחה מן העולם, אלא שלקחו ה' אליו, והוא בחינת 'מיתת נשיקה', כלומר שהוא דבק בה' ומרוב דביקות נשאב אל מקום ה', ונפטר מן העולם באמצע תוקף החיים, אולם הסתלקותו באה בנחת.

כלומר שמחמת חשיבותו וצדקתו היה רצון ה' שיהיה אצלו, והוא בחינת שכר טוב. ועיין מה שנתבאר בזה בחלק המאמרים (מאמר יד - 'גן בעדן מקדם'). שגם אדם הראשון זכה לזה שהניחו ה' בגן עדן מחמת מעלתו ורום דרגתו, אלא שבתחילה

היה גן עדן בארץ ולא היה צריך לקחת אותו מן העולם, אולם בעקבות החטאים נסתלקה השכינה מן הארץ, ובכדי להיות במקום ה' נצרך היה לקחתו מן העולם. אל מקום האלוקים אשר בשמים.

עוד יש לומר שלקחו להיות משרתו לכבודו, וכדאיתא בחז"ל (עייין תוס' בימות טז: ד"ה פסוק בשם הפייט) שנעשה מלאך נשגב. שמכיון שזה היה כל שאיפתו להתהלך לפני ה' לעבדו ולדבקה בו, זכה שניתן לו דבר זה בשלימות ונתמנה לשרתו כמלאך הקרוב אל ה'.

וכן איתא להדיא במדרש - 'כל השביעיין חביבין לעולם, למעלה השביעי חביב וכו', בארצות שביעית חביבה וכו' בדורות שביעית חביב אדם שת אוש קינן מהללאל ירד חנוך וכתוב ויתהלך חנוך את האלוקים, באבות שביעי חביב אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה, וכתוב ומשה עלה אל האלוקים, בבנים השביעי חביב שנאמר דוד הוא השביעי, במלכים השביעי חביב וכו', בשנים שביעי חביב שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה בשמיטין שביעי חביב שנאמר וקדשתם את שנת החמשים, בימים שביעי חביב שנאמר ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו, בחדשים שביעי חביב שנאמר 'בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה' (ויק"ר כט, יא).

והנה כמו כל הדברים המנויים במדרש הם השביעיין שנטל ה' שיהיו מיוחדים לו ועבורו, כמו כן גם את השביעי בדורות - 'חנוך', נטל ה' אותו עבורו יתברך.

וכן אמרו במסכת דרך ארץ (פרק א) 'תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן, ואלו הן, חנוך, אליהו, ומשיח, וכו'.

ובדומה לזה מצינו במשה רבינו, שמיתתו היתה פלאית למעלה מן הטבע שלא ראה איש במותו ולא ידע איש את קבורתו (דברים לד, ו).

אמנם יש לדעת כמה שונה בחינת משה מבחינת חנוך ואליהו, כי לעומת חנוך ואליהו שלא הוזכרה בהם מיתה כלל, הרי שצורת הסתלקותו של משה היתה בכל זאת בבחינת מיתה, ודבר זה פלא הוא, כי הרי מעלת משה אדון הנביאים היתה במדרגה שאיש לא השיגה מעולם, וכפי שהעידה תורה 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' (דברים לד, י), ומדוע אפוא לא היתה הסתלקותו ע"י עליה השמימה כדוגמת חנוך ואליהו.

ונראה לבאר בעומקם של דברים, כי מידת משה רבינו אכן מובדלת ומיוחדת ממידת חנוך ואליהו, כי מידת חנוך ואליהו היתה התפשטות הגשמיות באופן מוחלט עד שהעלו את כל ישותם לבחינת מלאכי אלוקים, ולכן הועלו השמימה בדרך מופת ופלא כמבואר, אך משה רבינו מאחר שהיה מופקד על הנהגת ישראל לא היתה מידתו בהתפשטות מוחלטת, שכן מחובתו היסודית של המנהיג לרדת אל העם ולהתחבר למדריגת הכלל, כדי שיוכל להנהיגם כיאות לדעת את לבבם ולהאיר את דרכם. וללמדנו על בחינה מיוחדת זו אמרו חז"ל (דברים רבה יא, ד) 'מהו איש האלוקים, אמר רבי אבין מחציו

והטעם שנלקח בהיותו בן שלש מאות שנה, היינו משום שעל ידי שהתהלך חנוך את האלוקים שלש מאות שנה, שהוא מספר רב של שנים שהלך בהם את האלוקים, זה היה הסיבה לכך שה' יקחנו לו. וביארנו בכמה מקומות שמספר שלש מורה על ריבוי.

וברש"י הביא מהמדרש כאן (ב"ר כה, א) טעם אחר ללקיחתו, כדי שלא ישוב להרשיע וילמד ממעשי הדור, ואיתא עוד (לקוטי אנשי שם) שהוא להצילו מעונש דור המבול. ולא פליגי אהדדי, אלא כולם איתנייהו בהו. ואין פירושים אלו מוציאים מידי פשוטו שה' לקחו אליו מצד שהיה צדיק, אלא זה שהקדים לקחתו היינו כדי שלא יאבד מעלתו.

ה, כד ויתהלך חנוך את האלוקים ואינו כי לקח אותו אלוקים.

כלומר שאיש אלוקים אינו מת כמיתת כל אדם, וכן אתה מוצא באליהו 'והנה רכב אש וסוסי אש ויפרדו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים' (מלכים ב' ב, יא). כי המוות הוא קללת הגוף הגשמי שהוא בשר ודם ועליו נאמר 'עפר אתה ואל עפר תשוב' (לעיל ג, יט), אך איש אלוקים שנתעלה מכל אדם בהתפשטות הגשמיות והפך כולו למדרגת חלק אלו-ה ממעל, מידה אחרת יש בו ומבחינה זו אף גופו אינו מת, אלא מסתלק מן העולם באורח על טבעי ועולה השמימה לחיי נצח.

ובדרך הדרש כתב רש"י עפ"י המדרש - 'עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה, והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים, מקללתו של אדם הראשון, ובימי נח נחה, וזהו 'נחמנו - 'נח ממנו'. כלומר שנתקיימה תפילתו של אביו.

ונראה שדבר זה התקיים לאחר המבול, כאשר הקריב נח קרבנות 'וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וגו' ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי' (להלן ח, כא), והמשמעות של 'לא אוסיף עוד לקלל עוד את האדמה' היינו שיסיר את קללת האדם 'ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה וגו' וקוץ ודרדר תצמיח לך וגו' בזעת אפיק תאכל לחם', וכן תסור הקללה שנתקלל קין 'כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך', ובזה מתקיים 'זה 'נחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'', ותואם לשון 'מעצבון ידינו' ללשון 'בעצבון תאכלנה', וכן 'מן האדמה אשר אררה ה'' ל'ארורה האדמה'. וכן בהבטחה לנח 'לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם' תואם ללשון 'ארורה האדמה בעבורך'.

כלומר, שמה שקרא שמו 'נח' על שם 'זה 'נחמנו' היה בדרך תפילה וציפיה, אבל רוח הקודש נצנצה בו שאכן כך היה שנח בקרבנותיו ובמעשיו גרם לבטל את

ולמטה איש, מחציו ולמעלה האלוקים', והנה מדריגה זו היא המעולה מן הכל, ולא מצאנוה אלא במשה רבינו אשר ברוחב דעתו וגודל השגתו היה בכוחו לאחוז בשני העולמות כאחד בלא פירוד, כי על אף היותו 'איש אלוקים' בדרגה שאין למעלה הימנה, לא היה הדבר ממעט מכוחו האיתן בעולם המעשה והחומר, ומעלתו הגדולה לא מנעה מאתו את יכולת הנהגת העם והבנת צרכיהם האנושיים. ובמקביל לכך היתה גם מיתתו ממוזגת משמים וארץ.

ה, כט ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'.

פירש האבן עזרא ש'זה 'נחמנו' הוא נביאות שניבא לו אדם הראשון. וצ"ב שלפי חשבון הדורות נח נולד מאה ועשרים ושש שנים אחר פטירת אדם. וגם עצם פירושו מחודש שדבר זה נאמר ברוח הקודש, או ע"י נביא אחר כל דהוא, שלא מצינו רמז לזה בכתוב, [ובדרך הפשט צריך כל דבר להתפרש מצד עצמו].

ואכן יש מן המפרשים (רשב"ם וספורנו) שפירשו 'זה 'נחמנו וגו' היינו תקוה וצפיה לישועה, והתפלל למך לאמר 'זה 'נחמנו ממעשנו וגו'.

והטעם שהכתוב מזכיר את סיבת קריאת שמו, מה שאין כן בשאר השמות בפרשה, כי שם זה נוגע לסיפור תולדות הבריאה, [וכמו שמצינו בפלג - 'כי בימיו נפלגה הארץ'].

ס. וכן כתב באבן עזרא [שיטה אחרת הנדפס מחדש שנבואת למך היתה על הבטחה זו של 'לא אוסיף עוד לקלל'.

חטאיהם היתה מידת השגחת טובו של הקב"ה מסתלקת והולכת כלומר שהיתה מתגברת יותר ויותר קללת האדמה, [עד שהגיע דור המבול שכבר מלאה סאתם וקבע ה' למחותם לגמרי], ומשום כך בקושי הצליחו להשיג את מזונם מן האדמה. וכשנולד נח התחיל להתנוצץ המצב החדש שניתן כח בהאדם לטפח את העולם, ולכן כבר נולד נח עם חילוק אצבעות, וכן זה הטעם למה שכתב רש"י שנח הכין להם כלי מחרישה, כי בנח החל כבר שורש מהלך ההנהגה החדשה שאחר המבול.

פרק ו

ו.ג. ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה.

ופירש הרמב"ן, שבני האדם נהיו בשריים ומגושמים, וכיון שכן הסיר ה' מהם את הצלם האלקים שאינם ראויים להיות בצלם אלוקים, וזהו 'לא ידון רוחי באדם לעולם', שהרי הוא גם בשר - 'בשגם הוא בשר', ולכן די להם לחיות מאה ועשרים שנה, כי רק האדם שבצלם אלוקים ראוי לחיות שנים רבות. וזה לשונו 'והנכון בעיני כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה וחיה ואיננו ראוי להיות רוח אלוקים בקרבו, והענין לומר כי האלוקים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו, והנה נמשך אחר הבשר ובתאוות הגופניות נמשל כבהמות נדמו, ולכן לא

הקללה שרבעה על האדמה מאז שאררה ה' בימי אדם.

*

עוד איתא במדרש (מדרש אבכיר, וכן מובא בפירוש הרא"ש עה"ת) 'כל הנולדים קודם נח היו ידיהם אדוקות שלימות מבלי פירוד וחילוק אצבעות כי לא היו צריכים לעבוד אדמה, ונח נולד עם חיתוך אצבעות, ומזה הבין למך שיהיה זה צריך לכך לעבודת אדמה'.

ועיין בזה בחלק המאמרים פרשת נח (מאמר א - 'המבול' - הסתלקות השכינה מן הבריאה). שביארנו שאחר המבול הוטל על האדם התפקיד לשאת את עול קיום העולם.

והנה ידו של אדם משמשת לשני עניינים, האחת לקבל דברים, והשנית לעשות מלאכות. וחלק כף היד הוא בעיקר עבור הקבלה, והאצבעות הם בעיקר עבור המלאכה. וכאשר העולם היה מלא הטבה וברכת חסדו של הבורא, היה האדם עם ידים בלי חילוק אצבעות כלומר שגם חלק האצבעות היה סגור כמו כף היד, והיה כח הקבלה עיקרי, והמלאכה מועטת. אולם מן המבול ואילך, שהאדם נזקק לריבוי מלאכה, החל האדם להיוולד עם חילוק אצבעות, כלומר שנתמעט כח הקבלה והתחזק פעולת המלאכה.

אמנם לשון הכתוב משמע שעצם לידת נח היה להם נחמה ובשורה טובה, ונראה לבאר שכיוון שהרשיעו עשרה הדורות שאחר אדם הראשון, אזי כמידת

ידון עוד רוח אלוקים בקרבו כי הוא גופני לא אלוקי'.

והראב"ע הקשה דהרי אחר המבול עדיין חיו יותר ממאה ועשרים שנה.

אכן יש ליישב דעת הרמב"ן שהפחית שנותיהם בהדרגה עד שהגיע אל הקביעות של מאה ועשרים שנה.

עוד הקשה האבן עזרא מדכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה'. ועל זה נראה לתרץ שמה שאמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, הכוונה לא יותר, אבל יתכן פחות, דהיינו שלא יחיה האדם יותר מק"כ, ומצינו במשה שחי מאה ועשרים ודרשו חז"ל (קידושין לח., וש"נ) 'את מספר ימיו אמלא', [זה לשון הספרי (פרשת ברכה פ"סקא טז) - 'ומשה בן מאה ועשרים שנה. זה אחד מארבעה שמתו בן מאה ועשרים, ואלו הם משה והלל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא'].

ואיתא בגמרא (חולין קלט:) 'משה מן התורה מנין, בשגם הוא בשר', פירש"י 'בשגם בגימטריא כמו משה, וכתוב שם והיו ימיו מאה ועשרים שנה וכך היו ימי חיי משה, כלומר עתיד לבוא בשגם משה מן הנולדים וכן ימיו'. ולכאורה צריך ביאור מה קשר בין משה רבנו למקראות אלו, ומה עומק הדרש ושייכותו למילים אלו 'בשגם הוא בשר'.

ונראה לבאר כי הנה משה היה איש האלוקים, והיה לו קירון עור פנים כפני חמה, ודבר עם ה' פנים אל פנים, כאשר ידבר איש אל רעהו, ותמונת ה' ביט,

וא"כ היה צריך לחיות יותר, שהדבקים בה' אלוקים ראוי שיהיו חיים לעולם, אלא משום שסוף-סוף גם הוא היה בשר, ומשום כן חי רק מאה ועשרים בגלל גזירה זו, ונמצא שבפסוק זה מתפרש הסיבה מדוע משה חי מאה ועשרים שנה, משום שזהו השיעור הרב ביותר שנקבע לאדם בשר ודם לחיות. ומבואר שפיר רמז ודרשת חז"ל שהיא אכן קשורה עם פשט הכתוב, שפסוק זה קובע את מספר שנות חיי האדם, שלא יהיו יותר ממאה ועשרים שנה, ומחמת סיבה זו חי משה ק"כ שנה, אף שהיה איש האלוקים.

ו, ג והיו ימיו מאה ועשרים שנה.

ענין המספר מאה ועשרים, נתבאר במאמר 'המספרים בתורה' (מאמרי מבוא מאמר י) שמספר י"ב הוא מספר שלם בהרחבה שבדומה לשלימות של מספר עשר יש שלימות של 'תריסר'. ובמידת הכמות המתאים לתקופת חיי האדם נקבע לכך י"ב עשרות.

עוד יתכן שניתנו לאדם מאה שנות חיים, אלא שהחשבון מתחיל משנת עשרים, כדמצינו במנין בני ישראל שהיה מבן עשרים, וכן לענין ערכין מבן עשרים יוצא מכלל נערות וערכו כאדם השלם, ובחז"ל (שבת פט:) אמרו שעד בן עשרים לא מענישים בבית דין של מעלה.

והא דהקדים כאן את המספר הגדול 'מאה ועשרים', מה שאין כן ברוב מספרי התורה שמקדים את המספר הקטן, וכמו

יט). שהוא לשון חנינה ומתנת חנם^{סא}.

ואכן כך אמרו חז"ל - 'תנא דבי רבי ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין אלא שמצא חן בעיני ה' (סנהדרין קח). וכן במדרש - 'אפילו נח שנשתייר מהן לא היה כדאי אלא שמצא חן בעיני ה' שנאמר ונח מצא חן בעיני ה' (ב"ר כט, א).

וכן מצינו באסתר דכתיב (ב, טו-יז) 'ותהי אסתר נשאת חן וגו' ותשא חן וחסד לפניו'. אמרו בגמרא (מגילה יג.) 'רבי יהושע בן קרחה אמר, אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה'. כלומר שכן הוא משמעות לשון חן, שאין זה מחמת הסיבה הראויה והרגילה, אלא מחמת סיבה צדדית שגורם נשיאת חן. [וכן דור המדבר שכתוב בהם (ירמיה לא, א) 'מצא חן במדבר עם שרידי חרב' ואמרו בגמרא (סנהדרין כ.) שקר החן זה דורו של משה].

ואמנם הדברים מוכרחים גם ממה שלא בחר ה' רק באברהם, הרי שכל הדורות הקודמים לא היו ראויים לפני ה' לבחור אותם, ואף שהיו צדיקים לא באו למדריגת אברהם. ויתכן שזה שורש הני מ"ד שדרשו לגנאי את הפסוק בפרשת נח 'איש צדיק תמים היה בדורותיו'. כי מלשון 'מצא חן' משמע שלא נחשב צדיק גמור, אלא שמצא חן.

סא. וכן משמע מלשון הברכה 'חן וחסד ורחמים', ומשמע ש'חן' הוא מאותו סוג של 'חסד ורחמים'. אלא רחמים הוא דרגה יותר פחותה מ'חן' שאפילו כשאינו ראוי ל'חן' יקבל מצד רחמים גמורים, ולכן הסדר הוא 'וחננותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם', כסדר לא זו אף זו.

שמצינו במספר זה עצמו 'כל זהב הכפות עשרים ומאה' (במדבר ז, פו). נתבאר לעיל ה,ח ועיין מה שביארנו בזה בארוכה במקו"א (בן מלך - ספירת העומר וחג השבועות שער א מאמר ט - קדימת המספר הגדול למספר הקטן)].

ו, ה וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום.

ראה מה שביארנו בזה להלן בפרשת נח בפסוק 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו' (ח, כא).

ו, ח ונח מצא חן בעיני ה'.

הוא המשך לפסוק הקודם שאף שמכל בני האדם ניחם הבורא שעשה אותם מחמת מעשיהם הרעים ועל כן גמר בלבו למחותם מעל פני האדמה, אבל נח מצא חן בעיניו במידה שהיה ראוי להמשיך עמו את רצון הבריאה, ולגביו לא היה התנחמות על בריאת האדם.

אמנם הלשון 'חן' הוא בסגנון מוגבל, כי לשון זה משמע דלא היה צדיק במידה שהיה ראוי מצד צדקותו להינצל בצדק ובמשפט, אלא שהיה צריך להגיע גם ל'חן', כלומר שמשום שמצא חן זכה שה' נשא פניו. וזה משמעות 'חן' שאינו מצד מידת הדין והמשפט אלא משום נשיאות החן נוטה לצד החסד והרחמים. ואמנם גם החן הוא מחמת סיבה מסויימת שבגללו זכה לנשיאת חן, אך הוא חביבות שלא משורת הדין.

והוא מלשון 'וחננותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם' (שמות לג,

פרשת בראשית

מאמרים

תוכן

מאמר א - בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ	רעה
מאמר ב - בעשרה מאמרות ובששה ימים נברא העולם	רפא
מאמר ג - המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו	רפז
מאמר ד - המאורות בשמים - כבוד ה'	רצה
מאמר ה - והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים	שב
מאמר ו - בריאת יום שני וחמישי	שה
מאמר ז - שני פרשיות ביצירת האדם	שי
מאמר ח - צלם אלוקים - מלכות האדם על עצמו	שטז
מאמר ט - כל העץ אשר בו פרי עץ לכם יהיה לאכלה	שב
מאמר י - ויכולו - ויכל - וישבות	שלא
מאמר יא - פרשת 'ויכולו'	שמא
מאמר יב - שמים נבראו תחילה - ארץ נבראת תחילה	שמז
מאמר יג - אעשה לו עזר כנגדו	שנא
מאמר יד - גן בעדן מקדם	שסב
מאמר טו - עץ הדעת	שעב
מאמר טז - תיקון פגם עץ הדעת לעתיד לבא	שפט
מאמר יז - עץ הדעת - החטא והעונש - בירור אמיתת מלכות ה' . . .	שציז
מאמר יח - כתנות עור	תה

פרשת בראשית



מאמר א

בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ

ששת ימי בראשית - תיקון ושכלול מאמר בראשית

במאמר בראשית נבראו כל תולדות שמים וארץ

אמרו חז"ל - 'בעשרה מאמרות נברא העולם' (אבות ה, א). כלומר שהעולם נברא על ידי עשרה מאמרי פיו של הקב"ה, כמו שכתוב בכל מעשי הבריאה 'ויאמר אלוקים יהי אור', 'ויאמר אלוקים יהי רקיע' וכו'. ונתבאר בגמרא (ראש השנה לב.) דבראשית נמי מאמר הוא, כדכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו'.

והנה אמרו חז"ל ומובא ברש"י (להלן א, יד) - מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להיתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. והיינו שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיה.

כלומר שכולם נבראו ביום ראשון, ובבריאה ראשונה זו של מאמר בראשית שבו נבראו 'שמים וארץ', היה כלול כל מה שעתיד להבראות.

ארבעה חסרונות הבריאה בפסוק והארץ היתה תוהו

ובזה יבואר המשך הפרשה - 'והארץ היתה תוהו ובוהו, וחושך על פני תהום, ורוח אלוקים מרחפת על פני המים' (א, ב).

שנראה לבאר, כי מקרא זה הוא כעין הקדמה כללית לכל מעשה הבריאה האמורים להלן. שלאחר שכתבה תורה 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ', בא הכתוב להדגיש, שהשמים והארץ הללו אינם כוללים במשמעותם את כל פרטי צבאם וצורתם, ובכך תמה ונשלמה הבריאה כולה, אלא הכוונה היא לשמים וארץ במובנם הבסיסי בלבד, אך עדיין היו מחוסרים עד מאד, והיו צריכים תיקון רב על מנת להשלים את בריאתם, ובמהלך ששת ימי המעשה תיקנם ושיכללם עד שהביאם הבורא לשלמות הראויה. ופירש כאן הכתוב ארבעה דברים עיקריים, שהם ארבעה סוגי חסרונות שהיו בכלל הבריאה: תהו, בהו, תהום וחושך.

והנה במילים 'תהו ובהו' - פירשו רוב המפרשים שהם שמות נרדפים, והם לשונות של שממה וריקנות. אמנם כל השמות הנרדפים שבלשון הקודש, הגם שדומים הם במשמעותם, בהכרח קיים הבדל כלשהו ביניהם, שלעולם אין הלשון קובעת שני ביטויים בעלי משמעות זהה לחלוטין.

ונראה ש'תהו' ו'בהו' הינם שני סוגים של ריקנות; 'תהו' - פירושו שהארץ היתה ריקנית מבחינת חיצוניותה, שהיתה חסרה מכל אשר עליה, שעדיין לא נבראו אז כל העצמים הנפרדים מן הארץ עצמה, כמו בעלי החיים וכיו"ב. ו'בהו' - פירושו שהארץ עצמה, גם בפנימיותה, היתה ריקנית מתוכנה, בהיותה חסרה מכל כוחותיה הפנימיים, כמו כוח הצמיחה ושאר סגולות האדמה. [ראה מה שכתב המלבי"ם כאן, ובשעיה (לד, יא) - 'ונטה עליה קו תהו ואבני בהו'].

והתייבות עצמן מתבארות כן, שהאותיות 'הו' שיש בשתיהן [ת-הו, ב-הו] מובנם לשון שממה וריקנות, אלא שבתוכן 'תהו' מצורף ת' לאותיות 'הו' כמו את-הו, וביאורו 'את' מלשון עם, שהיתה ריקה מהדברים החיצוניים אשר עליה ועמה, [וכן מצינו בכתוב (ישעיה מה, יח) 'לא תהו בראה לשבת יצרה' הרי ש'תהו' פירושו שממה מיושבים עליה]. ובתוכן 'בהו' מצורף ב' כמו בו-הו, וביאורו שהיתה ריקה מהדברים הפנימיים אשר בה, והיינו ריקה בתוכה ובעצמיותה.

ארבעת חסרונות אלו, סדורים בפסוק זה, כדרך המקרא בכל מקום, בסדר 'לא זו אף זו'. לא זו בלבד שהיתה הארץ במצב 'תהו', אלא אף 'בהו' היתה, שהוא חיסרון גדול מן ה'תהו', ולא עוד אלא שכל הארץ היתה 'תהום' שהוא חיסרון גדול משני קודמיו, ולא זו בלבד, אלא שעל התהום שרר חושך, שהוא החסרון הגדול מן הכל. כאשר יתבאר.

ואף שה'תהום' הוזכר אחרון בלשון המקרא, הרי שעל פי משמעות הכתוב, ה'חושך' הוא האחרון בסדר הדברים, שפירוש 'חושך' על פני תהום' היינו, שהתהום קיים כבר, ועליו שורר חושך. אלא בכדי שלא יהיה צורך להכפיל את הדברים, ולומר - 'תהום, וחושך על פני התהום', נקט הכתוב לשון קצרה. ואכן שני חסרונות נפרדים הם בבריאה, כי 'תהום' - פירושו שהיתה הארץ מלאה מים רבים, ו'חושך' על פני תהום' - פירושו שבנוסף לכך

שררה חשכה עבותה, שכיסתה על פני התהום, והוא המגרעת הגדולה מן הכל, כי כאשר החושך יכסה ארץ, מהוה הדבר חיסרון כללי המקיף את הבריאה כולה, שכן במצב כזה אי אפשר להתייחס לשום עצם נברא, כי מאחר שאינו נראה, הריהו דומה כמי שאינו קיים. [ועל דרך שאמרו חז"ל (נדרים סד). דסומא חשוב כמת, שנאמר 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'].

מהלך הבריאה - תיקון החסרונות

סדר 'לא זו אף זו' שעל פיו סדורים ארבעת החסרונות הללו, חוזר על עצמו גם בעת תיקונם במהלך ששת ימי המעשה, אך בשונה מכאן שנמנו ארבעתם מן הקל אל הכבד, הרי שבפתרון החסרונות ותיקון הבריאה, נמנו המה בסדר הפוך, שהוא מן הפשוט אל המחוּדש. שכן תיקון החסרונות הגדולים מתחייב קודם לתיקון החסרונות הקטנים, ולכן, ככל שבאים על תיקונם אף חסרונות קטנים יותר, כך נחשב התיקון לגדול יותר, והבריאה הופכת למושלמת יותר.

בריאת האור ביום הראשון חסרון החושך

לאחר שהוצגו החסרונות הללו, ברא אלוקים בראש ובראשונה את האור, שהוא התיקון הנחוץ ביותר, שלא ישרור עוד החושך ולא יכסה את מראה הבריאה. - 'ויאמר אלוקים יהי אור, ויהי אור, וירא אלוקים את האור כי טוב, ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך'. זהו אפוא התיקון ההכרחי והיסודי מבין כולם, ומאותו הטעם שנמנה אחרון, על כן הובא על תיקונו ראשון.

ועיין לקמן מה שכתב הרמב"ן בפסוק 'וירא אלוקים את האור כי טוב' שלכאורה 'את האור' הוא לשון יתירה, שהיה די לומר 'וירא אלוקים כי טוב' כדרך שכתב בשאר הימים.

ופירש הרמב"ן שאילו כתב כאן 'וירא אלוקים כי טוב', הוה אמינא דקאי גם על השמים והארץ, ובאמת לא נאמר עליהם עדיין 'כי טוב', שהרי היה 'תהו ובהו וגו'', ועדיין טעונים תיקון ושיכלול. ורק על האור עצמו נאמר 'כי טוב'. אכן בגמר ששת ימי המעשה שכבר נשלם תיקון ושיכלול כל מעשה בראשית, נאמר 'וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'. ובזה נכללו גם השמים והארץ.

בריאת הרקיע - תיקון חסרון ה'תהום'

ביום השני הבדיל ה' בין המים העליונים למים התחתונים, והחל בזה תיקון הבריאה מהיותה 'תהום' מלאה מים. בכך תוקן גם ענין 'ורוח אלוקים מרחפת על פני המים' - וכפירש"י 'כסא הכבוד עומד באוויר ומרחף על פני המים' - שהוא תוצאה מענין ה'תהום', שכן עד בריאת הרקיע, כשחלל העולם כולו היה מלא מים, לא נקבע עדיין מקום לכסא ה', משום שלא היתה הפרדה מוגדרת בין הארץ לשמים, וכיון שתוקן ה'תהום' ונפרדו

המים אלו מאלו, אז הכין ה' בשמים כסאו, והארץ נתן לבני אדם, וכמו שיבואר להלן (במאמר ג' המקרה במים עליותיו').

אולם אף לאחר בריאת הרקיע, והבדלת המים העליונים מן התחתונים, עדיין לא תוקנה הבריאה מחסרון ה'תהום' במלואה, כי עדיין היו המים התחתונים מכסים כל פני הארץ, ובתנאים אלו לא היה העולם ראוי לישוב. השלמת תיקון הבריאה מחסרון ה'תהום' נעשתה אפוא, רק ביום השלישי, שבו הקווה ה' את המים למקום אחד, ונראתה היבשה. בכך נקבעו המים במקומם הראוי, והיבשה היתה מוכנה לתיקונה.

בריאת היום השלישי - תיקון חסרון ה'בוהו'

באותו היום תיקן הבורא את חסרון ה'בוהו' שבארץ, שהוא כאמור ריקנותה של הארץ מכוחותיה וסגולותיה הטמונים בה, על ידי בריאת כוח הצמיחה - 'תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ'. בכך הוכשרה הארץ עצמה, שכעת היתה מוכנה ומזומנת למחיה, והושלמו התנאים הנדרשים לבריאת החיים.

בריאת שלשת הימים האחרונים - תיקון ה'תוהו'

ביום הרביעי החל הבורא לתקן את החסרון האחרון שבבריאה, ה'תוהו', שהוא כאמור ריקנות הארץ מן הדברים אשר עליה ועמה מחוצה לה, על ידי בריאת המאורות, השמש והירח והכוכבים, וקבע אותם בגובה הרקיע להאיר על הארץ, ולהבדיל בין היום ובין הלילה.

[אבל אין המאורות והכוכבים תיקון ב'תוהו ובהו' של שמים, שלא נזכר 'תוהו ובהו' אלא בארץ בלבד. וראה בחזקוני שכתב שלא נאמר תוהו ובהו על השמים מפני כבוד השכינה ששורה שם. אולם נראה שלא שייך לומר לשון 'תוהו ובהו' רק על דבר ששלימותו כשהוא מלא, וכשהוא ריקן הרי הוא חסר, וריקנות זו נקראת 'תוהו ובהו', אבל השמים לא שייך לומר עליהם 'תוהו ובהו', דשלמים הם כמו שהם].

השלמת מעשה הבריאה מחסרון ה'תוהו' נמשכה גם ביום החמישי, בבריאת הדגים והעופות, וביום השישי בבריאת הבהמות והחיות. אכן לפסגת השלמות הגיעה הבריאה, ביצירת האדם בצלם אלוקים, בחיר הבריאה, אשר נברא ובא אחרון לעולם מוכן מתוקן ומשוכלל במלואו, לעולם שלא נברא אלא בשבילו.

התיקון השלם של חסרונות הבריאה יהיה רק לעתיד לבוא

ולמרות שבששת ימי הבריאה הושלמו רוב החסרונות האמורים, עדיין לא תיקן הבורא את הבריאה שתהא מושלמת לגמרי, אלא נותרו כמה חסרונות שתיקונם תלוי במעשי הנבראים וזכויותיהם, ואין מובטח התיקון השלם אלא בעת קץ, כאשר יושלם הכל ויתוקנו כל החטאים, אז גם הבריאה תהיה משוכללת בלי שום חסרון, ותעמוד כלולה בהדרה בשלימות גמורה.

דהנה חסרון החושך, מפורש בכתוב שמיד עם התיקון נכללה בו הגבלה שאין זמן האור אלא ביום, ואילו חצי מזמן העולם הוא שרוי בחשיכה. ואמנם כך הוא הסדר הראוי והמתקן בהתאם למציאות העולם בעת הזאת, אבל זה נובע מחמת העדר שלימותו של העולם. וכמו שביארנו בפסוק 'ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך'.

אבל לעתיד לבוא כתיב - והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים (ישעיה ל, כו). ועיין במדרש - 'לעתיד לבוא הלילה נעשה יום, שנאמר והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים וגו' כאור שברא הקב"ה בתחילה וגנזו בגן עדן' (שמו"ר יח, יא).

ואמנם בשעות הלילה יהיה אור נעים ורך המתאים למנוחה והגייה בדברי חכמה, ובשעות היום יהיה האור העז המתאים למלאכה. ויתבאר בהרחבה במקו"א.

וכן חסרון התהום לא תוקן לגמרי שהרי רוב העולם הוא ים ואינו ראוי ליישוב. ואמנם בזה לא מצינו מקור שלעתיד לבוא הים יהפוך ליבשה, ויתכן שהתיקון יהיה בכך שהים עצמו יהא ראוי להשתמשות האדם.

וגם בחסרון התוהו והבוהו, גם אחר בריאת היום השלישי והימים שאחריו, עדיין נותרו חלקי עולם שאינם ראויים ליישוב בני אדם ואין צומח בהם דבר, כגון המדבריות והערבות, וחלקי העולם הקפואים בצפון ובדרום, וכן פסגות ההרים הגבוהים המכוסים שלג עולמים. שהם נותרו מחסרון התוהו והבוהו.

ולעתיד לבוא יתוקן המדבר, ויהפוך להיות מקום צמיחה ומוצא מים, כדכתיב - 'ישושם מדבר וציה ותגל ערבה וגו' כי נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה (ישעיה לה - א). אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדיו (שם מא - יט). 'אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו. הנני עשה חדשה עתה תצמח, הלוא תדעוה אף אשים במדבר דרך בשימון נהרות' (שם מג, יח). ובמדרש - 'ישושם מדבר וציה ותגל ערבה וכו' (ישעיה לה), ומנין שהמדבר עתיד להיות ישוב שנאמר (ישעיה מא) אשים מדבר לאגם מים, את מוצא עכשיו אין אילנות במדבר ועתיד להיות שם שנאמר (שם) אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ, ועכשיו אין דרך במדבר שכולו חול ועתיד להיות שם דרך שנא' (שם מג) אף אשים במדבר דרך בשימון נהרות, ואומר (שם לה) והיה שם מסלול ודרך ודרך הקדש יקרא לה לא יעברנו טמא והוא למו הולך דרך ואוילים לא יתעו' (במדב"ר כג-ד).

הבריאה נבראה בחסרון כדי שתושלם במעשי האדם

וכמו כן מצינו פגמים שונים במעשי הבריאה, וכל זה נובע מחוסר שלימותה, שכן ראוי לה לפי מציאותה הראשונית בטרם היות האדם שתהיה מחוסרת קצת ונזקקת לתיקון והשלמה, שהותיר הקב"ה לנבראים להשלימה ולתקנה. וזה מלבד הקלקולים שנתהוו על ידי חטאי האדם בחטאות הדורות הראשונים, וכל זה יתוקן לעתיד לבוא. [וראה בזה להלן מאמר טז - 'תיקון פגם עץ הדעת לעתיד לבוא'].

ובזה ביארנו עניין פגם וקטרוג הלבנה (בראשית א, טז ברש"י), שמכיון שהעולם הזה יש בו פגם של מציאות 'קנאה', על כן אי אפשר לו לעולם שיהיה בו בסדר הנבראים דבר שמעורר קנאה מעצם טבעו. ולכן אבד העולם את המצב המוצלח והמושלם הזה של שני מאורות גדולים, כי הוא עולם במעלה פחותה שיש בו פגם ושחיתות של קנאה, ולכן אינו ראוי לטוב המושלם הזה.

וזה הביאור בכל הפגמים שדרשו חז"ל שהיה במעשי בראשית, כגון מה שאין טעם העץ כטעם הפרי (שם א, יא ברש"י), שעומק הדבר הוא שאף שהקב"ה ברא את העולם וראה כל אשר עשה טוב מאד, בכל זאת אין העולם זכאי לשלימות גדולה כל כך, עד שהנבראים יהיו זכאים לכך במעשיהם.

וכל אלו הדברים יתוקנו לעת קץ, ואחר כך גם יתוקנו כל הקלקולים שהיו מושרשים בבריאה. כמו מיעוט הלבנה שיתוקן כדכתיב - והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים (ישעיה ל-כו). ועיין בגמרא (פסחים סח. וברש"י עיי"ש) שפסוק זה הוא לימות המשיח. שאז תתמלא פגימת הלבנה ותחזור להיות כמו שהיתה קודם מיעוטה.

וכמו כן יתוקן הפגם שהיה ביום שלישי לבריאה, שאין טעם העץ כטעם הפרי, ולימות המשיח יבוא הדבר על תיקונו כדאיתא ב'תורת כהנים' - מנין שהעץ עתיד להיות נאכל, תלמוד לומר עץ פרי. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, אם כן למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל' (ספרי בחוקתי א).

וטעם חסרונות אלו שלא נשלמו בעת הבריאה, הוא משום שכל עוד שהנבראים לא נתנו את חלקם אין העולם ראוי לכך שיהיה מושלם כל כך. ולכך ברא ה' את העולם שהנבראים ישלימו אותם במצוותיהם. וכמו שנאמר לעבדה ולשמרה, ואמרו חז"ל 'לעבדה זו מצוות עשה לשמרה זו מצוות לא תעשה' (בתי מדרשות לקוטי מדרשים, וכע"ז בב"ר טז, ד, וב'אור החיים' ב, טו בשם תיקוני זוהר).

והקב"ה הכין דברים אלו בכח בתוך טבע העולם, בכדי שהנבראים ישלימו את העולם במעשים טובים, ואז יגיע העולם לפיסגת השלימות ויפיק את כל הטוב הגנוז בו. אך כל עוד שהעולם אינו מושלם במעשים טובים, גם מציאות הבריאה יש בה כמה דברים בלתי מושלמים.

אך בסופו של דבר לא זו בלבד שהאדם לא השלים במעשיו את הצריך השלמה ותיקון, אלא גם את הטוב שכבר היה בעולם קלל, והעולם ירד משלימותו ותיקונו והגיעו לו קללות רבות, ועתה עבודת האדם כל ימות העולם להשלים במעשיו ולתקן את כל מה שנתקלקל, ולהוסיף להשלים את כל מה שדרוש השלמה, עד שלעת קץ יתוקן ויושלם הכל.



מאמר ב

בעשרה מאמרות ובששה ימים נברא העולם

חלוקת הבריאה למאמרות ולימים

עשרה מאמרות ביטוי לחשיבות חלקי הבריאה

בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א).

פשטות משמעותם של הדברים הללו היא, כי לאור חשיבותו הרבה של העולם, ייחד הקב"ה מאמר נפרד לכל חלק וחלק בבריאתו.

כלומר שמכיון שהעולם חשוב וחביב לפניו, לכן לא בראו בפעם אחת במאמר אחד, שהרי היה יכול לומר 'יהי עולם ומלואו', [וכשם שבמאמר 'תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו' נכלל כל ריבוי מיני הצמחים והפירות שבעולם]. אלא התעסק וטרח בבריאתו בעשרה מאמרות.

וזהו עומק לשון חכמים 'ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם', שכן כפי חשיבות העולם ומידת ערכו, כך גדול השכר על קיומו, והעונש על איבודו. שמחמת ערכו וחשיבותו של העולם יפרע מהרשעים שמאבדין ומפסידין דבר חשוב וחביב כ"כ שטרח הבורא בשבילו בהרבה מאמרות, ויתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין עולם זה. והמספר עשרה יציין תמיד מספר של שלימות (וכמו שנתבאר במאמרי מבוא מאמר י' 'בענין המספרים'), ולכך בחר הקב"ה לברוא את העולם במספר זה המבטא ריבוי מאמרות.

[ומצאנו עוד דוגמאות לכך שדבר שהוא חשוב וחביב טורחין עליו ומתעסקין עמו לעשותו בפני עצמו, ואין מצרפין אותו בכלל שאר דברים. שאמרו 'אין חותמין בשתים' (ברכות מט.). וכן 'אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד' (פסחים קב:). ובשניהם פירשו בגמרא הטעם 'לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות'. וביארו הרשב"ם (פסחים שם) והתוס' (סוטה ת. ד"ה והא) 'דמיחזי עליה כמשאוי', כלומר שנראה שטורח עליו הדבר ורוצה לחסוך בטירחה. הרי, שמכבוד המצוה הוא שכל מצוה ומצוה יעשנה בפרטות בפני עצמה, ולא יכלול אותה עם מצוה אחרת מחמת חשיבותה וחביבותה].

המאמרות בבריאת עיקרי הנבראים החשובים

ומה שנברא העולם בעשרה מאמרות אלו דוקא, נראה פשוט, דהיינו משום שהם העשרה דברים החשובים בעלי הערך הראויים שייחוד לכל אחד מהם מאמר בפני עצמו.

על דרך המבואר במאמר זה, יש לפרש גם לגבי ששת ימי בראשית, למה נברא העולם בששה ימים, והלא ביום אחד יכול להיבראות, אלא לכל שלב ושלב בבריאה, הקדיש הבורא יתברך יום בפני עצמו, מפאת ערכו וחשיבותו של מעשה בראשית. ומאותו טעם שלא נברא העולם במאמר אחד משום חשיבות וחביבות העולם, משום כך גם לא נברא כל העולם ביום אחד.

*

אמנם מעתה יש לעיין, מדוע איפוא לא נברא העולם בעשרה ימים, מאמר אחד בכל יום. והלא דבר זה פשוט ומבואר, שלא נתחלקה הבריאה לחלקים אקראיים בעלמא, אלא כל ענין שייחוד לו מאמר או יום לעצמו, הרי זה מפאת חשיבותו ומעמדו כשלב מרכזי בסדר הבריאה, ואם כן, לכאורה היתה הדעת נותנת שמספר המאמרים יהיה שווה למספר הימים, שכל דבר שייחוד לו מאמר לעצמו, הרי היה ראוי מאותו הטעם שיוקדש לו גם יום לעצמו, וכל דבר שאינו חשוב דיו על מנת לייחד לו יום לעצמו, אף מאמר לעצמו לא היה צריך להתייחד לו.

חלוקת המאמרות ביחס לימים

וכאשר נעיין בסדר הימים והמאמרים נמצא כי ביום השני, הרביעי והחמישי, ניתן בכל יום 'מאמר' אחד. השאלה נשאלת אפוא רק על שלשה ימים שבהם מצינו יותר ממאמר אחד ליום:

היום הראשון כולל שני מאמרים: שמים וארץ [בדבר ה' שמים נעשו], ובריאת האור [ויאמר אלקים יהי אור]. וכמו שאמרו בגמרא 'עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי' נינהו, 'ויאמר' דבראשית תשעה הו, בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו' (ראש השנה לב). כלומר, אף שלא מצינו לשונות אמירה במעשה בראשית אלא תשעה, הרי אף 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ' במאמר נעשה. וכמו שכתב שם רש"י - ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי ולא בידים.

היום השלישי כולל אף הוא שני מאמרים: מקוה המים [ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה], ובריאת הצמחים [ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי וגו'].

היום השישי כולל שלשה מאמרים: בריאת החיות [ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וגו'], ובריאת האדם [ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו].

כמו כן ניתן ביום השישי 'מאמר' מיוחד על התאמת הצמחים למאכל אדם [ו'יאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה'], וכמו שכתב הגר"א (אדרת אליהו בראשית א כט): הוא גם כן מעשרה מאמרות, מפני שנתן כוח בזרע ופירות שיזונו ויסעדו את לב האדם, לא כן עשב השדה, ולכל בעלי החיים נתן כח בעשבי השדה שיזונו מהם ולא מתבואות וזרעים ופירות כי לא יסעדו את לבם. כלומר, גם מאמר זה הוא מאמר שיש בו בריאה, כי עד אז לא היו העשבים והפירות ראויים ומתוקנים לאכילת הבריות, וביום השישי הותאמו והוכשרו למאכלם. והגם שלא נבראה במאמר זה בריאה חדשה מאין לש, הרי גם התאמת מערכות הטבע אלו לאלו, בריאה בפני עצמה היא, הראויה למאמר מיוחד לעצמו.

מאמר ראשון שורש הבריאה

ונראה לבאר בזה, כי המאמר הראשון, הלא הוא 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ', אינו נחשב שנאמר ביום הראשון. שכן כפי שכבר ביארנו בביאור הפסוק 'בראשית', השמים והארץ לא נבראו בזמן מסויים, אלא אדרבה, הם המה גורמי ומחוללי הזמן, שרק משנבראו שמים וארץ החל הזמן להימנות. נמצא אפוא כי היום הראשון אינו כולל יותר ממאמר אחד, שהוא בריאת האור בלבד, ואילו השמים והארץ אינם נחשבים לענין זה כמי שנבראו ביום הראשון, אלא 'בראשית' - בעת ובעונה אחת עם התהוות ראשית הזמן. ורק בשאר הדברים שנבראו אח"כ שייך כבר לייחסם ליום מסויים, כיון שיש כבר מציאות של ימים. ונתייחד לבריאת שמים וארץ עצם הזמן של 'בראשית', כמו שביארנו במילת 'בראשית'.

[אכן אחרי שנברא כבר הזמן וישנם ימים, מעתה כשנבוא למנות ולספר את מה שנברא בכל יום כבר שייך שפיר גם לומר ששמים וארץ נבראו ביום הראשון, כיון שסוף סוף גם נקודת הזמן הראשונה מצטרפת ליום הראשון].

ביום השלישי השלמת מעשי יום שני

על בריאת היום השני והשלישי מצינו בדברי חז"ל נידון נוסף, שבעוד שבכל יום נאמר פעם אחת 'כי טוב', הרי שביום השני לא נאמר 'כי טוב' כלל, ואילו ביום השלישי נכפל 'כי טוב'. וכמו שכתב רש"י - 'ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום שני, לפי שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במילואו ובטובו, ובשלישי שנגמרה מלאכת המים והתחיל מלאכה אחרת ונגמרה, כפל בו כי טוב שני פעמים, אחד לגמר מלאכת השני ואחד לגמר מלאכת היום'. אלא שאף עיקרו של טעם זה צריך תלמוד, מדוע אכן לא נגמרה מלאכת המים באותו היום שבו החלה, והלא אין הדעת נותנת שייחד הבורא יום שלם לעשיית דבר שאינו שלם.

והנראה בזה, כי להבדלת המים היו שתי מטרות: המטרה האחת, היתה להבדיל ולהפריש מקום לכסא הכבוד בשמים, שכן עד אז היתה 'רוח אלוקים' מרחפת על פני המים, וביום השני העלה הבורא את המים העליונים לשמים ותיכן מקום למלכותו, כמו שנאמר 'המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו' וזה נעשה ביום השני (וכמו שיבואר להלן מאמר ג - 'המקרה במים עליותיו'). אולם לצד מטרה זו היתה להבדלת המים מטרה נוספת, להכין את הנצרך למלאכת היום השלישי, שבו יקוו המים ותראה היבשה כדי שיוכל האדם להתקיים בה, שכן על מנת שהמים יוכלו להיקוות למקום אחד ולהכשיר את היבשה למושב האדם, היה מן ההכרח להפחיתם בשיעור ניכר על ידי סילוק המים הרבים מעל פני האדמה.

נמצא אפוא, כי מבחינת מטרות הבריאה, עצם ההבדלה שביום השני מהוה מטרה שלמה ונכבדה לעצמה, ולנוכח חשיבותה של המטרה הזאת, שבה הכין הקב"ה בשמים כסאו, אף הוקדש לה יום מיוחד מששת ימי הבריאה, אולם 'כי טוב' אינו נאמר אלא כאשר דבר שלם בא על מקומו במלואו, ואם באנו לדון על כלל מלאכת המים, הרי כל מעשה המים נידון כמלאכה אחת, ולכן אף שהושלמה המטרה הראשונה, כל עוד לא הושלמו כל ענייני המים אין רואים את מלאכת המים כמתוקנת ומושלמת, כדי לסכם את עשייתה ולומר עליה 'וירא אלקים כי טוב'.

*

כיוצא בזה יש לבאר ענין כפילות המאמרים ביום השלישי, כי אכן 'יקוו המים' זוהי למאמר נפרד, בשל היותה מטרה בפני עצמה בסדר הבריאה, להכשיר את הארץ למושב האדם, אך מכיון שהמטרה הזאת אינה כוללת את כל מלאכת המים, אלא מהוה השלמת מלאכה שכבר החלה אתמול, לפיכך, הגם שהמטרה חשובה דיה כדי לייחד עליה 'מאמר' לעצמו, מכל מקום יום לעצמו לא יוחד לה, שכן ליסוד מלאכת המים כבר הוקדש היום השני, ומלאכה אחת אינה זוקקת לעצמה שני ימים.

ולכן נכללו שני מאמרות ביום זה, 'קיווי המים' ו'בריאת הצמחים', היינו משום שאין הם שתי בריאות, לפי שקיווי המים אינו בריאה חדשה אלא השלמת מלאכת היום השני, כהכנה לבריאת הצמחים, שהיא הבריאה העיקרית של יום זה.

בריאת האדם קובעת חשיבות לעצמה

אמנם לגבי היום השישי למעשה בראשית, שבו ניתנו שלשה 'מאמרים' שאחת מהם היא בריאת האדם, עדיין התמיהה רבה עד מאד, וכי האדם - בחיר היצירה שנברא בצלם אלקים - אינו ראוי שיוקדש יום מיוחד לבריאתו, והלא כל העולם לא נברא אלא בשבילו, וכיצד נצטרפו וניתנו שני מאמרים נוספים באותו היום, שבו נעשתה המלאכה הגדולה והמטרה החשובה ביותר בסדרי בראשית.

ונראה בביאור הדברים כי אדרבה, מצד גודל חשיבותו ומעלת ערכו, אין האדם נידון כחלק מן הבריאה, אלא כמטרתה של הבריאה, וכמי שכל העולם - על כל חלקיו ושלביו - נברא למענו ולצרכו, כמו שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם'.

וזהו שאמרו חז"ל (סנהדרין לח.) 'אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... כדי שיכנס לסעודה מיד, משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה ואחר כך הכניס אורחין'. כלומר, בריאת העולם אינה כוללת את האדם, כשם שבניית הפלטרין והתקנת הסעודה אינה כוללת את האורחים, אלא בריאת העולם כוללת רק את המלאכה שהוכנה והושלמה לכבוד האדם קודם שנברא. ומכיון שהושלמה בריאת העולם והכל היה מוכן ומזומן לבואו של האדם, הרי מעתה אין סיבה לעכבו אפילו יום אחד, שכיון שהפלטרין מוכן ומזומן, תיכף יבוא האורח ויכנס.

ואולם, הבריאה היחידה שנעשתה לאחר בריאת האדם, היא התאמת הצמחים וייעודם למאכלו. ונראה כי אף ענין זה יוסבר לפי משל חכמים הנ"ל, כי אכן מידת דרך ארץ היא, לצייד את הבית במיני מאכלים קודם לביאת האורח, אולם הגשת המאכל לשולחן כשהוא מוכן לאכילה ממש - אינה נעשית קודם שיבוא האורח עצמו, אלא תחילה מכניסים את האורח לבית, ותיכף לביאתו מתקנים את סידורו האחרון של המאכל ומגישים אותו לפניו. כן הוא הדבר גם בסדר הבריאה, כי אכן עיקרם של המאכלים נבראו בעולם קודם שנברא האדם, אך תיקונם הסופי והתאמתם לאכילה נעשה דווקא לאחר מכן, ובזמן היחיד הראוי לכך, שכשם שאין מקום לעשותם קודם לבואו, כך אין מקום לעכב את מאכלו ליום המחרת, אלא תיכף לבריאת האדם הותקנו מזונותיו והותאמו לצרכיו.

נמצינו למדים, כי היום השישי ביסודו לא נתייחד אלא למלאכת יצירת החיות והבהמות, שהיא החלק האחרון בסדר בריאת העולם, אלא שהשלמת מלאכה זו גררה בהכרח מצד עניינה את שני ה'מאמרים' האחרונים, כלומר השלמת בריאת העולם - הביאה ליצירת האדם באותו היום, ויצירת האדם - חייבה את תיקון מזונותיו, אף זאת דווקא באותו היום.

האדם היה מיועד להיברא ביום השביעי

והנה חז"ל דרשו כי ביסודם של דברים אף יום השביעי נועד למעשה בראשית, אלא שהקדים הקב"ה וגמר את מלאכתו ביום השישי. וכמו שכתב רש"י (בראשית ב, ג) 'אשר ברא אלקים לעשות - המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בשישי'.

ולפי זה נראה ליישב ביאור נוסף על אשר תמהנו לעיל, למה זה לא הוקדש יום מיוחד עבור יצירת האדם, כי אכן יצירת האדם לא נועדה ביסודה ליום השישי, אלא ליום השביעי, ובעקבותיו גם המאמר שנתייחד על תיקון המאכלים והכנתם למאכל - שהיא בריאה הכרוכה אחר בריאת האדם - אף היא נועדה להיעשות ביום השביעי, זוהי אפוא המלאכה שעליה אמרו חז"ל שנכפלה ונעשתה ביום השישי מפני כבוד השבת.

בשבת הושלם החלק הרוחני והוא המנוחה

ולפי האמור נראה להוסיף, כי בסופו של דבר, אף על פי שמלאכת היום השביעי נעשתה בשישי, מכל מקום לא נגרע חלקו של יום השביעי ממעלת מעשה בראשית, ועדיין יש לו חלק נכבד ומרומם בתפארת היצירה, הלא הוא חלקה הרוחני של הבריאה כולה, כמו שאמרו חז"ל (ראה רש"י ב, ב) ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה.

וביחוד אמורים הדברים לגבי שתי היצירות הללו - האדם ומזונותיו - שאף על פי שהוקדמו להיעשות בערב שבת, מכל מקום שייכותם וזיקתם אל היצירה של יום השביעי עדיין הותירה בהם רושם, כאשר בשניהם מתחדשת תוספת בריאה רוחנית ביום השבת.

לגבי האדם דרשו חז"ל (ביצה טז.) 'שבת וינפש' - אמר רבי שמעון בן לקיש, נשמה יתרה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה ממנו, שנאמר שבת וינפש, כיון ששבת - וי אבדה נפש'.

וכן בתיקון מאכלי האדם מצינו תוספת בריאה בשבת, כמו שדרשו (ראה רש"י שמות טז, כב) 'לחם משנה - משונה, אותו היום נשתנה לשבח בריחו וטעמו'.

טעם מספר ששה ימים לבריאה

ולפי מה שנתבאר, שנתייחד יום מיוחד לכל בריאה חשובה, א"כ בפשוטו אין כאן סיבה מיוחדת להא שנבראו ששה ימים, אלא שכך נסתבב הדבר שבששה ימים נגמרו ונשלמו כל הדברים החשובים שראוי שיתייחד להם יום בפני עצמם.

אמנם בעומק יש לבאר שאכן יש טעם וסיבה למספר ששה ימים שבו נברא העולם, וסוף מעשה במחשבה תחילה. והיינו, דמשום חשיבות וחביבות העולם בחר הקב"ה לברוא את העולם בריבוי ימים, ובחר במספר ששה, לפי שמספר זה מציין ריבוי של ימי עבודה, שהוא כפליים שלשה, כדמצינו בעבד עברי שנאמר בו 'לא יקשה בעינך בשלחך אותו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים' (דברים טו, יח). כלומר שמנמק הפסוק לאדון את סיבת שילוח עבדו לחירות משום שעבד זמן רב דהיינו פעמיים שני שכיר, דשני שכיר הם שלשה כמו שנאמר (ישעיה טז, יד) 'בשלש שנים כשני שכיר'. (ועיין תוס' קידושין יז. ד"ה חלה שלש).

וכעין שביארנו ('תורה ודעת' גליון 8) במצוות ביעור מעשרות שכתוב בתורה 'מקצה שלש שנים תוציא וגו' (דברים יד, כח). שכל שלש שנים הם פרק זמן שלם בפני עצמו, כלפי עניין המעשרות.

וכן ששת ימי בריאת העולם מתחלקים לשלשה ושלשה, וכמו שיסד הפייטן (שיר היחוד ליום שישי) 'שלשת ימים הראשונים אז הכינותם לאחרונים'. ועניין חלוקתם הוא דבשלשת ימים הראשונים ברא את חלקי העולם עצמו, דהיינו ביום הראשון את האור, וביום השני

את המים העליונים והתחתונים שהוא הרקיע והים, וביום השלישי את הארץ. ובמקביל לזה בחלקו השני של השבוע, ביום הרביעי שהוא כנגד היום הראשון נבראו המאורות, וביום החמישי שהוא כנגד היום השני נבראו יצורי הרקיע והים, וביום השישי שהוא כנגד היום השלישי נבראו יצורי הארץ. (וכמו שיתבאר להלן מאמר ו בריאת יום שני וחמישי עיי"ש, וכעין זה פירש היעב"ץ על שיר היחוד, ענין חלוקה זו).

[וכן מתבאר חלוקה זו ע"פ תורת הסוד, דששת הימים הם כנגד ששת הספירות חג"ת נה"י, והספירות גם הם מתחלקות לשלשה ושלשה, דנצח הוד יסוד הם מקבילים לחסד גבורה תפארת, כידוע. (ועיין מה שכתבנו בזה להלן סוף מאמר ו)].



מאמר ג

המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו

בריאת הרקיע - הבדלת מקום ישיבת ה'

תכלית בריאת היום השני

בבריאת היום השני נאמר - 'ויאמר אלוקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים. ויעש אלוקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן' (א, 1-2).

וצריך לבאר מה היא מטרת ההבדלה בין מים למים. ולא יזה צורך העלה חלק מהמים למעלה. שאם עיקר המטרה היא להתחיל בתיקון חיסרון התהום ע"י לקיחת חלק מהמים למעלה כדי להכין מקום ליישוב. אם כן היה צריך להשלים כל מלאכת המים ביום שני ולהקוות את המים שמתחת השמים אל מקום אחד בימים, שהרי שתיהם מטרה וכוונה אחת להם, שתיראה היבשה ויהיה ארץ, ומדוע נחלקה מלאכת המים לשני ימים.

ועיין ברש"י (ד"ה מעל לרקיע) 'ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום שני, לפי שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בשני, ודבר שלא נגמר אינו במילואו וטובו וכו'. והוא ממדרש (ב"ר ד, 2). ומבואר ברש"י שמלאכת המים של יום שני ומלאכת המים של יום שלישי מלאכה אחת היא, אלא שנתחלקה לשני ימים. כלומר, שהבדלה בין מים למים שביום שני וקיווי המים שביום שלישי מטרה אחת לשניהם.

וצריך להבין מדוע באמת לא נשלמה המלאכה באותו היום, ומדוע לא נגמר הדבר במילואו וטובו.

נאין לומר שעיקר מטרת וכוונת ההבדלה היתה לעשות עננים שמהם יבוא הגשם לקיום העולם, דאם כן היה לו לפרש במקרא את מטרת ההבדלה שהיא - 'להמטיר על הארץ', וכמו שפירש בבריאת המאורות ביום רביעי (להלן פסוק יד) 'יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה וגו' והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ'.

מקום השכינה על המים

ובאמת לשון הכתוב מורה שההבדלה עצמה היא כל עיקר המטרה במלאכת יום זה.

ונראה שדבר זה מתפרש מן האמור למעלה 'ורוח אלוקים מרחפת על פני המים' (א), וכמו שפירש רש"י 'כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים', כלומר שמקום ה' הוא על המים. וכן אמר הנביא לחירם מלך צור שעשה עצמו אלוה: ותאמר אל אני, מושב אלוקים ישבתי בלב ימים' (יחזקאל כח, ב). והיינו מכיון שאין שם מקום יישוב לבני אדם הרי הוא קצת בבחינת שמים שהוא מקום ה'.

וואמרו חז"ל - 'אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ, לא נדבר עם הנביאים אלא במקום טהור של מים, שנאמר ואני הייתי על אובל אולי (דניאל ח ב), ואומר ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חדקל (שם י, ד), ואומר (יחזקאל א, ג) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן על נהר כבר' (מכילתא פרשת בא פרשה א תנחומא בא, ה).

בריאת הרקיע להכין מקום למושב השכינה

וזה היתה מטרת בריאת הרקיע ביום השני להבדיל בין המים שרוח אלוקים מרחפת על פניהם ובין שאר המים, שמעתה תהא רוח אלוקים מרחפת על פני המים העליונים שמעל לרקיע. דעד יום שני היה כסא הכבוד מרחף על פני המים, וביום השני העלה ה' את מקום כסאו והפרידו והבדילו מהארץ - מקום המוכן ליישובו של אדם - משום כבודו וקדושתו, שאין זה מכבודו לדור בכפיפה אחת עם הברואים.

וכל זמן שרוח מרחפת ונמצא כסא כבודו על הארץ, אי אפשר שיהיה בו מקום יישוב לאדם. וכלשון הכתוב (דברי-הימים ב ו, יח) 'האמנם ישב אלוקים את האדם על הארץ'.

והוא מצד כבודו וקדושתו ית', שהוא א-ל רם ונישא, ואין זה מכבודו וקדושתו להיות יחד בכפיפה אחת ובמישור אחד עם הברואים, ועל כן מושב יקרו בשמים ממעל ושכינת עוזה בגבהי מרומים, וכתוב (ישעיה לג, ה) 'נשגב ה' כי שכן מרום', וכן (שם לג, טז) 'הוא מרומים ישכן', ושם (נז, טו) 'מרום וקדוש אשכון'. וכן היה בהקמת המשכן (שמות מ, לה) 'ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן'. ופירש הרמב"ן שם 'כי המשכן מלא כבוד ה' ואיך יכנס בו'. וכן מצינו בבית עולמים (מלכים-א ח, יב) 'ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה'".

והנה כל זה מפורש בפרק ברכי נפשי המיוסד על סדר הבריאה 'המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו המהלך על כנפי רוח' (תהילים קד, ג). כלומר כאדם הבונה עליה ודר בה, כך קירה ה' את הארץ במים העליונים שהם השמים, ושמה הכין כסאו. וכן כתיב - 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה' (עזרא ט, ו). הנה מפורש בפסוקים אלו כי לשם כך קבע הבורא וסידר את מקום כסאו ית' בשמים על המים העליונים, והם העננים.

ואמרו במדרש (ב"ר ה, ד) 'אמר רבי ברכיה לא פירשו המים התחתונים מן העליונים אלא בבכיה הה"ד (איוב כח) מבכי נהרות חבש', וברבינו בחיי (ויקרא ב, ג) מובא יותר בארוכה - 'וכן אמרו במדרש מים התחתונים נקראו מים בוכים, ולמה נקראו מים בוכים, כי בשעה

שחלק הקב"ה את המים נתן אלו למעלה ואלו למטה התחילו מים התחתונים בוכים וזהו שכתוב מבכי נהרות חבש. אמר רבי אבא בבבלי נתפרשו המים התחתונים מן העליונים, אמרו אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו. וכן איתא בתיקוני זוהר שהמים התחתונים בוכין - 'אנן בעינן למהוי קדם מלכא' (תיקון מ' פ.).

ועל פי האמור הוא מובן ביותר שאכן נועדו המים העליונים לייעוד נשגב להיות מקום למושב יקרו של הקב"ה, ועל כן ככו המים התחתונים שלא זכו לזה.

תיקון השמים הושלם ביום שני

ולפי המבואר שעיקר מטרת הבדלת המים והעלאתם למעלה היתה להפריד בין מקום ה' לארץ, שיהא מקום כסא כבודו בשמים על המים העליונים, הרי נגמרה מלאכת יום זה והושגה מטרתה במילואה. ומיושב שפיר מדוע נתייחדה מלאכה זו ליום השני, ולא נמשכה השלמת הכנת הארץ באותו היום, כי מלאכת יום זה היתה רק בריאת הרקיע להיות השמים מכון לשבתו, ולגבי זה נשלמה המלאכה באותו היום.

אלא שהיתה בזה מטרה נוספת להכין את הארץ למושב האדם שאינו יכול לדור במקום ה', אבל שלימות הכנת הארץ היה רק ביום השלישי. וכמו כן גם בהעלאת המים למעלה, אף שעיקר מטרתה היתה להפרדת מקומו למעלה משום שמקום ה' הוא על המים כאמור, הוכן בזה דרך אגב מקום ליישוב, שהרי התחיל הבורא בזה לתקן את חיסרון התהום [אשר השלמתו היה ביום השלישי בקיווי כל המים לים], שכל זמן שהעולם מלא ומוקף המון מים רבים אינו שייך להיות מקום יישוב לאדם.

וזה כוונת רש"י שלא נאמר בו 'כי טוב' לפי שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, דובר שלא נגמר אינו במילואו וטובו וכו'. כי מצד החלק של תיקון הארץ עדיין לא הושלמה המלאכה עד למחרתו.

אלא שיש לבאר דמ"מ היה צריך להיאמר 'כי טוב' ביום שני, מצד הכנת המקום בשמים שמלאכה זו הושלמה ביום זה.

ונראה משום שבגין מלאכת יום זה נסתלק מקום השכינה מהארץ אין לייחס על זה לשון 'כי טוב'.

ויש מפרשים ש'כי טוב' פירושו דבר שיש בו טובה והנאה לבריות. כמו שכתב הרוקח 'בשני לא נאמר כי טוב כי מה טובה היה לבריותיו שנבראו רקיע'. וראה בביאורי הפסוקים (א, ד) ד'כי טוב' פירושו כי הוא טוב, שלם ומתוקן, ונכון שיהא כך, ואין צריך להוסיף עליו כלום. (וכעין זה כתב הרד"ק).

ואף שהיה בזה גם התחלת תיקון חיסרון התהום שהוא הכנת מקום יישוב האדם בארץ. אך על תועלת זו שבמלאכת המים לא נאמר 'כי טוב', כיון שלא נגמר תיקון התהום עד יום שלישי וכדפירש"י.

שחילק מעשיו ומלך עליהם

ובגמרא אמרו בטעם קביעת שיר של יום שהיו הלויים אומרים בבית המקדש - 'בשני מה היו אומרים, גדול ה' ומהולל מאד, על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן' (ר"ה לא.). וברש"י 'שחילק מעשיו - הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום דוגמת שכנו בעירו והר קדשו'.

והיינו שבהבדלת המים העליונים ביום השני הפריד את מקומו מהארץ וקבע את כסאו במרום, ולכן קבעו לומר ביום השני מזמור זה העוסק בעיר אלוקינו והר קדשו.

ובמדרש איתא - 'את המשכן, שהוא שקול כנגד העולם שקרוי אהל כשם שהמשכן קרוי אהל, כיצד וכו', כתיב בשני יהי רקיע ויהי מבדיל, ובמשכן כתיב (שמות כו, לג) והבדילה הפרכת לכם' (במדבר רבה יב, יג), ועל פי האמור מבואר היטב ההשוואה והדמיון בין הבדלת המים להבדלת הפרוכת, שכשם שהפרוכת מבדילה בין הקודש לקודש הקדשים להבדיל ולייחד מקום שכינתו ית' בקודש הקדשים, כך בא הרקיע להבדיל ולייחד מקום שכינתו בשמים על העננים.

הופעת השכינה בענן

והנה הופעת ה' בעולם מפורש בתורה שמופיע ושוכן בעב הענן 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן' (שמות יט, ט). ונראה שהעננים אף הם מהמים העליונים אשר בשמים, כדכתיב - 'ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה (בראשית ב, ו). ולכן ה' מופיע בעב הענן.

וכן הוא בעוד הרבה מקראות בתורה. ושנוי בנביאים, 'הנה ה' רכב על עב קל ובא מצרים' (ישעיה יט, א). ומשולש בכתובים, 'ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו, וירכב על כרוב ויעף וידא על כנפי רוח, ישת חשך סתרו סביבותיו חשכת מים עבי שחקים' (תהילים יח, י-יב, וכעין זה בשמואל ב כב, י-יב) 'השם עבים רכובו' (תהילים קד, ג).

ואף כשבחר ה' לשכון כבוד בתוך עמו ישראל הופיעה שכינתו בענן - 'ויכס הענן את אהל מועד וגו' כי שכן עליו הענן וגו' ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו וגו' כי ענן ה' על המשכן וגו' (שמות מ, לד-לח). 'והנה כבוד ה' נראה בענן' (שמות טז, י) וכן רבים. ובחנוכת בית המקדש נאמר 'והענן מלא את בית ה' וגו' אז אמר שלמה ה' אמר לשכון בערפלי' (מלכים א ח, י יב), פירש רש"י 'אמר שלמה, כשראה הענן אמר עתה רואה אני שהשכינה שורה בבית שבניתי, שהרי כך הבטיח לבוא ולשכון בו מתוך ענן וערפל, והיכן אמר, כי בענן אראה על הכפורת, כך שנויה בספרי'.

ענני הכבוד - עם ישראל במחיצת ה'

ובעת שהלכו ישראל במדבר ארבעים שנה, פרש הקב"ה את עננו למסך עליהם. כלומר שהכניסם למחיצתו, שהענן הוא מקום שבתו. ובתוך הענן בטרקלינו של המלך, כלום חסר

דבר, 'אשר נשאך ה' אלוקיך כאשר ישא איש את בנו בכל הדרך אשר הלכתם' (דברים א, לא) 'זה ארבעים שנה ה' אלוקיך עמך לא חסרת דבר' (דברים ב, ז).

וגם בארץ ישראל הקב"ה משפיע כל טוב ושפע לישראל, שהיא ארצו ונחלתו, ואמנם אין שם ענני כבוד אבל אדרבא, טוב השגחתו ושפע ברכתו גובר עלינו יותר. שהרי לא הכניסם הקב"ה לארץ ישראל כדי להורידם ממדריגתם. ובוודאי שהמעלה הברכה והטובה, רק גוברים ומתעלים. והנה הטובה המרכזית וההשגחה היתירה שבארץ ישראל הרי גם היא באה לידי ביטוי במים. 'למטר השמים תשתה מים' (דברים יא, יא).

כלומר לא זו בלבד שענני כבודו מקיפים אותם, אלא הקב"ה בטובו, מריק את מימיהם על אדמת קדשו להרוות צומח ופרי. המים העליונים ממחיצת הקב"ה יורדים ונעשים פירות ותבואת ברכה, וישראל אוספים דגנם ותירושם, שהם תמצית שפע של מים עליונים.

מצוות סוכה וסוכת עורו של לוייתן

ובמצוות סוכה גם כן יש רמז לבחינה זו, שהרי כך למדו חכמים שהסכך נעשה רק מ'פסולת גורן ויקב' (סוכה יב.). כלומר לוקחים את הגדל למטר השמים, ועמו בונים את הסוכה, ויושבים בצילא דמהימנותא, בתוך המים העליונים שהרעיף עלינו בטובו משמי קדשו.

ולעתיד לבוא איתא שנאכל מסעודת לויתן, וכן מבואר שם שנשב בסוכת עורו של לויתן, כדאיתא בגמרא - אמר רבה א"ר יוחנן, עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מברשו של לויתן, שנאמר (איוב מ) יכרו עליו חברים, וכו' ואמר רבה א"ר יוחנן, עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, שנאמר התמלא בסוכות עורו (בבא בתרא עה.).

ובמדרש - כל מי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעתיד לבוא, שנאמר (איוב מ) התמלא בשוכות עורו (ילקוט שמעוני אמור רמז תרנג).

משמעות עניין הלוייתן שכולו ברייתו מן המים, ואיתא בגמרא שדין הדג כדין המים לכל דבריו, ומטבילין בעינו של דג (זבחים כב.). ונמצא שהסוכה העתידה גם היא עניינה שוה שגם נשב בתוך סוכת מים, וגם נאכל את הסעודה החשובה שברייתה מן המים.

הים כסמל מקום האלוקים

והנה לאחר ההבדלה מקום כבוד ה' הוא בשמים על ענני כבודו, והארץ הוא מקום בני האדם. 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהילים קטו), אמנם הים הוא בריאה ממוצעת, שאף שהוא על הארץ, כיון שהוא מקום מים הוא גם כן נחשב מקום אלוקים. וכלשון הכתוב הנ"ל - 'מושב אלוקים ישבת בלב ימים' (יחזקאל כח, ח).

וכן מפאר ה' את עמו בגוון הים 'ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת', ואמרו - 'תכלת דומה לים וים לרקיע ורקיע לכסא הכבוד' (סוטה יז, א). שכולם הם מקומות ה' וצבען תכלת, והפתיל תכלת שבציצית מציין שאנו קדושים לה', וכאמור שם 'והייתם קדושים לאלקיכם' (במדבר טו, מ), ואכן החילזון שממנו מופק התכלת נלקח מהים מקום ה'.

ואמרו בגמרא - תנו רבנן וכו' מי שלא ראה בית המקדש בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם, מאי היא וכו', זה בנין הורדוס, במאי בניה וכו' באבני שישא, כוחלא [שישא צבוע ככחול, רש"י] ומרמרא, אפיק שפה ועייל שפה [שורה של אבנים נכנסה ושורה יוצאה, רש"י], כי היכא דלקבל סידא, סבר למשעיין בדהבא, אמרו ליה רבנן, שבקיה, דהכי שפיר טפי דמיתחזי כאדווא דימא [כגלי הים שהאבנים משונים במראהן זו מזו, והעינים המסתכלות בהן שוטטות, ונראות כאילו גלי הים הם נדים ונעים, רש"י] (סוכה נא:).

ולפום ריהטא משמע שמה דהעדיפו רבנן צורה זו 'דמיתחזי כאדווא דימא' טפי ממה שיצפם בזהב, הוא משום יופי שאדווא דימא יפה הוא יותר מזהב. אמנם לפי האמור נראה שהעדיפו רבנן להשאיר את האבנים כצורתן דמיתחזי כאדווא דימא, כיון שהים מתייחס למקום ה', ולכן כך נאה וכך יאה לפאר את כותלי בית המקדש שהוא כסא כבודו והדום רגליו עם צורה זו של גלי הים.

[ובמקו"א ביארנו שזה הטעם שמשא איש האלוקים נמשה מן המים ונקרא על שם זה 'כי מן המים משיתיהו' (שמות ב, י), וזה גם הטעם שבשעה שבחר ה' בעמו והוציאם ממצרים להביאו אליו, העבירם בים, וכן העבירם בירדן להכניסם לארצו. וכן לגבי ארץ ישראל איתא בגמרא שנשתבחה בזה שהיא על המים - 'רב דימי א"ר יוחנן מאי דכתיב - (תהילים כד, ב) כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה, אלו שבעה ימים וארבעה נהרות שמקיפין את ארץ ישראל' (בבא בתרא עד:)].

ומרומו ענין זה במשנה (כלים פרק יז, משנה יג יד) 'כל שבים טהור וכו' ויש במה שנברא ביום הראשון טומאה, בשני אין בו טומאה, בשלישי יש בו טומאה, ברביעי ובחמישי אין בהם טומאה וכו'". וכבר הקשה שם המשנה אחרונה 'ואמאי תלי להו בימי הבריאה'. ועל פי מה שנתבאר נראה שפיר שתלה אותם בימי הבריאה שימים אלו שייכים לענייני מקום ה', ולכן העושה כלים מנבראים אלה הם טהורים.

הנהגת העולם מן השמים

אמנם נראה שמלבד המטרה בעצם ההבדלה, שמצד כבודו יתברך יצר הבורא עבורו מקום מיוחד לשבתו, יש ענין נוסף בקביעת מקומו בשמים ממעל, מצד היותו מלך ומנהיג העולם, שמולך ומנהיג מלמעלה את הברואים אשר למטה. וככתוב ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה' (תהילים קג, יט). וכן (דברים כו, טו) 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך וגו'". ובתהילים (יד, ב) ה' משמים השקיף על בני אדם וגו'". ושם (ק"ג, ה-ו) 'המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ'.

העלאת המים לצורך הנהגת העולם

וכן בהעלאת המים למעלה יש בזה גם משום כבודו וגם משום הנהגתו ביחס לעולם.

משום כבודו - שעל ידי העלאת מים למעלה ועשיית עננים נוצר ענין גשמים ברקים ורעמים, שמהם יראו הברואים את כוחו וגבורתו של הבורא ויכבדוהו. וכמו שתיקנו אנשי כנה"ג להזכיר גשמים בברכת גבורות אתה גבור וכו' מוריד הגשם, ונקראו כן בלשון חז"ל 'גבורות גשמים' (תענית ב.). וכן תיקנו לברך על ברקים ורעמים ברכת 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. וכן הוא אומר (איוב כו, יד) 'ורעם גבורותיו מי יתבונן'.

ומשום הנהגתו - שהעלה מים למקומו למעלה שישמשו להנהגת העולם. שהרי הקיום התמידי של העולם תלוי במטר שהוא נותן ממקומו, ומשקה את ההרים מעליותיו, ומפתח של גשמים הוא אחד משלש המפתחות שבידו של הקב"ה (תענית שם).

וכן כשבא לתת שכר בעולם נותן גשמי ברכה, כמו שנאמר (ויקרא כו, ג-ד) 'אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה וגו'. וכן (דברים יא, יג-יד) 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי וגו' ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך וגו'. ושם (כח, א-יב) 'והיה אם שמוע תשמע וגו' יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו וגו'.

וכן כשבא להעניש את העולם מופיע בתורה שני דרכים, ששניהם קשורים למים העליונים, או ע"י שמונע את המטר הבא ממקומו, כמו שנאמר 'ואם לא תשמעו לי וגו' ואם בחוקותי תמאסו וגו' ונתתי את שמיכם כברזל וגו' ולא תתן ארצכם את יכולה וגו' (ויקרא כח, יד-כא). וכן 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם וגו' ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יכולה' (דברים יא, טז-יז).

או בדרך אחרת שמעניש עם המטר עצמו ע"י נתינת גשמי זעף, וכמו שהיה במבול - 'וארובות השמים נפתחו, ויהי הגשם על הארץ וגו' (בראשית ז, יא יב). וכן במצרים - 'וימטר ה' ברד על ארץ מצרים' (שמות ט, כג). וכן (דברים כח, כד) 'יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר'. ולעתיד לבוא הוא אומר (יחזקאל לח, כב) 'וגשם שוטף ואבני אלגביש וגו' אמטיר עלי'.

ומפורש ענין זה שמנהיג ה' את העולם עם המים הנמצאים במקומו, באיוב (לו, כט-לג) 'אף אם יבין מפרשי עב תשואות סוכתו וגו' כי במ ידן עמים יתן אוכל למכביר וגו'. ושם (לז, יא-יג) 'אף ברי יטריח עב יפיץ ענן אורו, והוא מסכות מתהפך בתחבולתו לפעלם כל אשר יצום על פני תבל ארצה, אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו'.

[ובגמרא (גיטין נז.) איתא שאמר טיטוס כשעמד עליו נחשול שבים לטובעו 'כמדומה אני שאלוקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים וכו'"].

בריאת המלאכים ביום שני

איתא במדרש - 'אימתי נבראו המלאכים, רבי יוחנן אמר בשני נבראו המלאכים, הדא הוא דכתיב (תהילים קד) 'המקרה במים עליותיו וגו' וכתיב עושה מלאכיו רוחות' (ב"ר א, ג). וצריך ביאור מדוע נבראו המלאכים ביום שני דוקא ומה השייכות לבריאת יום שני. ונראה לבאר על פי האמור, שמכיון שביום השני נתעלה והכין את כסאו במרום לכבוד שמו, ברא גם את המלאכים אשר עוסקים בכבודו.

עוד נראה שכל עוד שכסא כבודו היה על פני המים לא היה צורך לפעול בעולם על ידי שליחים ומלאכים כיון ששרתה בו שכינתו בעצמו, אולם לאחר שבנה בשמים מעלותיו והפריש את מקום שבתו על המים העליונים, אז נבראו המלאכים לתפקיד שליחותם לבצע את הנהגת ה' בעולם*.

בריאת הגיהנום ביום שני

עוד איתא במדרש שהגיהנום נברא ביום שני (ב"ר ד, ו), ולפי מה שנתבאר, יש לבאר שכל זמן ששורה שכינתו יתברך בארץ הרי כל הארץ במצב של ברכה וגן עדן ואין כלל מקום לגיהנום, וכלשון הכתוב - 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך' (שמות כ, כא), וכן כתיב - 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו' (דברי הימים א טז, כז). ורק ביום השני כשנתעלה וישב במרום וסילק את שכינתו וכסא כבודו מהארץ, יש אפשרות שיהיה גיהנום בעולם. [וכמו שכתבנו לעיל שעל כן לא נאמר כי טוב על השלמת מטרת וכוונת בריאת יום שני בקביעת מקום כסאו ית' בשמים, משום שכלפי הארץ אין סילוק שכינתו בגדר כי טוב].

[ועוד יש שייכות בין בריאת הגיהנום לבריאת יום שני, דכמו שקביעות מקומו למעלה יש בזה משום התעסקות בכבודו והנהגתו, כך גם בבריאת הגיהנום יש בה משום כבודו ומשום הנהגתו. לפי שכשעושה ה' דין ומשפט מתגלה כבודו ומתיירא ומתקדש, וכמצויין בהרבה מקראות].

א. ועיין מה שכתבנו בפרשת כי תשא (תורה ודעת גיליון 157 ביאורי תורה) שבעת שרצה ה' לסלק את שכינתו מישראל אמר שישלח לפניו מלאך, והיינו כי כל עוד שהשכינה שורה ההנהגה היא מאת ה', וכאשר מסתלקת ההנהגה הישירה משמשים המלאכים לצורך זה.

מאמר ד

המאורות בשמים - כבוד ה'

נתינת המאורות בשמים - לתת כבוד לשמו יתברך

במדרש - 'רבי שמעון בן יהוצדק שאל לרבי שמואל בר נחמן א"ל מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מהיכן נבראת האורה, אמר לו מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו' (בראשית רבה ג,ד).

והגם שמאמר זה עלום ונסתר, עכ"פ מבואר בו יסוד עמוק שהאורה עיקר בריאתה כדי להיות כביכול בגד ולבוש להקב"ה, אלא שיוצא ממנה זיו הדר המבהיק מסוף העולם ועד סופו, כדי להיטיב לנבראים להאיר להם. כלומר ששורש בריאת האור יש בו כבוד שמו יתברך, והחסד הניתן לברואים אינו אלא השפעה המשתלשלת מאורו ית"ש.

וכלשון שתיקנו חז"ל בברכת יוצר - 'טוב יצר כבוד לשמו, מאורות נתן סביבות עוזו'. כלומר שהמאורות נתלו בשמים שהוא מקום ה', וכדכתיב 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים' (דברים כו, טו) 'ה' בשמים הכין כסאו' (תהילים קג, ט). והוא כבוד לשמו שמקומו מלא אורה, וכדכתיב 'ונהורא עמיה שרא' (דניאל ב).

והנה לפי זה עיקר בריאת האור בשמים הוא לתכלית כבודו יתברך להיות אורה לפניו, אלא שברוב טובו וחסדו מאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים, מהאור שנמצא אצלו.

הנהגת העולם בשכר ועונש מן השמים במאורות ובמים

ובדומה לזה כתבנו (מאמר ג 'המקרה במים עליונים') לגבי המים העליונים שבשמים שנוסף על המטרה ביצירת מקום למושב השכינה עליהם כביכול, יש בזה גם עניין מצד הנהגתו שהמים שבמקומו למעלה משמשים להנהגת העולם. שהרי הקיום התמידי של העולם תלוי במטר שהוא נותן ממקומו, ומשקה את הארץ מעליותיו.

והנה כאשר בא הקב"ה לתת שכר בעולם נותן גשמי ברכה, ולעומת זאת כשבא להעניש את העולם מונע את המטר הבא ממקומו, או בדרך אחרת שמעניש עם המטר עצמו ע"י נתינת גשמי זעף, וכמו שהיה במבול, כדכתיב - 'וארובות השמים נפתחו. ויהי הגשם על הארץ' (בראשית ז, יא). וכן כתוב על העתיד לבוא במלחמת גוג ומגוג - 'וגשם שוטף ואבני אלגביש וגו' אמטיר עליו' (יחזקאל לח, כב).

וכמו כן הוא בעניין האורה שמטרתו החשובה היא לתת כבוד לשמו על ידי נתינת המאורות במקומו, אך בנוסף לזה הרי המאור הגדול הוא מקור האור והחום בארץ, ומן השמים מקומו של ה' נמשך יסוד הקיום והחיות של העולם.

וגם בזה מצינו שהקב"ה מעניש על ידי כח האור והחום אשר בשמים, וכמו שהיה בסדום שנאמר בה - 'וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים' (בראשית יט, כד).

וכל זה מפורש בכתוב - 'אף אם יבין מפרשי עב תשואות סוכתו. הן פרש עליו אורו ושרשי הים כסה. כי במ ידין עמים יתן אוכל למכביר' (איוב לו, כט-לא) ופירש רש"י - 'כי במ - בעבים ידין עמים יסרם בעצירת גשמים ברעב וכל מכה, חטאו דור המבול וארובות השמים נפתחו (בראשית ז) אנשי סדום גפרית ומלח שריפה כל ארצה (דברים כט) סיסרא מן השמים נלחמו עם סיסרא (שופטים ה). יתן אוכל למכביר - משם באים מזונות הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טו), משל לנחתום העומד לפני הכבשן, נכנס שונאו חותה גחלים וזורק בו, נכנס אוהבו מוציא פת חמה ונותן לו'.

וכן כתיב על העתיד לבוא - 'כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש וליהט אותם היום הבא אמר ה' צבא-ות וגו' וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה' (מלאכי ג, יט-כ). ומבואר בגמרא - 'הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה, שנאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ולא עוד אלא שמתעדנין בה שנאמר ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק, והרשעים נידונין בה שנאמר הנה יום בא בוער כתנור וגו' (נדרים ח:).

מבואר בזה שמדרכי הנהגת ה' שקיום העולם וכן השכר והעונש באים על ידי כח האור והחום אשר עמו בשמים.

ברכת יוצר - טובו וגדלו

והנה על פי דברים אלו יתבאר מבנה ברכת 'יוצר אור', שלכאורה נראה כחסר סדר, שפותח תחילה בשבח המאורות 'המאיר לארץ ולדרים עליה, וכו'. ואחר כך מזכיר בקשה 'אלוקי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו וכו'', ושוב פותח בשבח חדש על פי אלפ"א בית"א 'א-ל ברוך גדול דעה', שזה מתאים להתחלת דבר, ולא מצינו כן באמצע ברכה.

ובמיוחד צריך ביאור, מה שבאמצע הברכה על המאורות והאור משתלבים אריכות דברים על שבח המלאכים המשבחים את קונם, ולכאורה מה שייכות יצירת המלאכים ואמירת הקדושה על ידם, לתוכן הברכה שהוא שבח על יצירת המאורות, ונראה הדבר כעירוב פרשיות שאין בהם קשר זה לזה.

אמנם על פי האמור יבואר שפיר, כי הנה כאשר באים לשבח את הקב"ה על המאורות, יש לציין שני דברי שבח הבאים לידי ביטוי בבריאת המאורות. האחד הוא 'חסד ה' וטובו' שמאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים, לצורך הנבראים. אכן ישנו גם דבר נשגב בבריאת המאורות, שהם נמצאים בשמים שהוא מקום ה' יתברך, במטרה להאיר את מקום ה' ובכך לפאר ולתת כבוד לשמו, ונמצא שמציאות המאורות יש בה ביטוי של 'גדלו וכבודו'.

והנה תחילה פותחים בברכה על 'טובו וחסדו' יתברך המתגלים בבריאת המאורות, משום שדבר זה קרוב ללבו של האדם, ואפשר שגם חובת השבח וההודאה על זה קודמת ויותר מחייבת, מכיון שהיא מתייחסת להטבה שהאדם עצמו נהנה ממנה. הנה כי כן, חסד ה' וטובו הוא תוכן השבח בחלקה הראשון של הברכה - 'המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים', 'ובטובו' מחדש בכל יום מעשה בראשית' וכו'.

את סיום קטע זה העוסק בעניין בריאת המאורות מצד 'חסדו וטובו', חותמים בבקשה 'אלוקי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו אדון עוזנו וכו'' כלומר שאחרי ששבחנו את בורא העולם מצד מידת רחמיו וטובו, ראוי להוסיף כאן בקשה, שמכיוון שהוא בעל חסד ורחמים שאכן יוסיף וירחם עלינו ברחמיו הרבים. [והטעם שפונים אליו יתברך כאן בכינוי 'אלוקי עולם', שהרי אנו באים כעת מצד יחס זה שהוא בורא העולם].

המשך הברכה - בריאת המאורות מצד כבודו

אולם מ'א-ל ברוך גדול דעה' ואילך, מתחילים לעסוק בשבח נוסף, דהיינו מצד עוצם 'גדלו' שמתגלה בבריאת המאורות. ובזה מיושב שפיר מה שבאמצע הברכה, פותחים לפתע בשבח מסודר לפי אלפ"א בית"א 'א-ל ברוך גדול דעה...' וזה תמוה, שאם ראוי לומר שבח ברכה זו בסדר אלפ"א בית"א, היה צריך לקבוע שבח זה מיד בתחילת הברכה.

אכן לפי האמור הטעם שפותח כאן בשבח של אלפ"א בית"א, משום שמתחיל פה עניין חדש בברכה, שכן עד כאן עוסקת הברכה בעניין 'טובו וחסדו', ומכאן ואילך עוסקים בעניין 'גדלו וכבודו' ולכן פותחים בשבח בצורת אלפ"א בית"א, שמשמעותו הוא צורה של 'שירה', שכן כאשר עוסקים בעניין שבח כבודו, נאה ויאה שיאמר השבח בצורת שירה.

ובזה מבואר גם מה ראו לקבוע את הבקשה - 'אלוקי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו וכו'', באמצעה של ברכה על המאורות. שהרי גם אם יש מקום לבקשה מעין עניין הברכה, אין מקומה אלא לקראת סיומה, שבגמר השבחים מוסיפים בקשה על העתיד, אך מה מקום לתפילה זו כאן. ולהמבואר, אכן יש כאן סיום השבח בעניין 'טובו', ואח"כ מתחיל שבח חדש בעניין 'גדלו'. [ואכן ראוי להדפיס את הסידורים באופן שמהקטע 'א-ל ברוך' יתחיל התחלה חדשה].

ובחלק השני אומרים כיצד המאורות יש בהם ביטוי לכבודו יתברך. 'הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו', כלומר שכאן מתייחסים למבט זה שהקב"ה יצר את השמש למען כבוד שמו, וממשיכים לבאר כיצד הוא הכבוד לשמו יתברך משום ש'מאורות נתן סביבות עוזו'. וכאמור שהמאורות נתלו בשמים שהוא מקום ה', והוא כבוד לשמו שמקומו מלא אורה.

ומעתה יבואר מה שייכות עניין המלאכים ושירתם לברכה זו, שמכיון שמברכים על כך שברא ה' את השמש בשמים לכבודו, מזכירים שכמו"כ צבאיו הנמצאים במרום גם הם משבחים לכבודו - 'פנות צבאיו קדושים רוממי שד-י תמיד מספרים כבוד א-ל וקדושתו'. ואחר כך מאריכים שכמו כן יוצר משרתים לכבודו הפותחים את פיהם בקדושה ובטהרה ומשבחים ומפארים לשמו. ומפרטים את אופני השבח של המלאכים שהשרפים מקדישים ליוצרים ואומרים 'קדוש קדוש קדוש ה' צבא-ות מלא כל הארץ כבודו', והאופנים וחיות הקודש אומרים 'ברוך כבוד ה' ממקומו'.

פלוגת חכמי ישראל וחכמי אומות עולם במהלך החמה

ועל פי יסוד זה נבוא לבאר מאמר חז"ל הטעון ביאור רב.

דאיתא בגמרא - תנו רבנן חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע, אמר רבי ונראין דבריהן מדברינן, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין (פסחים צד:).

ברייטא זו טעונה ביאור רב, ותחילה יש לתמוה על עצם הפלוגתא מה שייך דבר זה לחכמי ישראל, ולכאורה הוא עניין של מציאות ודרכי הטבע. ומה הטעם שבנושא זה נתאחדו כל חכמי ישראל לסבור כדעה אחת, וכל חכמי אומות העולם כדעה הנוגדת לה.

כמו כן תמוה שרבי בעצמו הביא הוכחה כנגד הדעה של חכמי ישראל ואמר 'ונראין דבריהן מדברינן'. ואם כן שנראין דבריהן היו חכמי ישראל צריכים להודות לחכמי אומות העולם ותבטל הפלוגתא.

ואכן כך כתב רבי אברהם בן הרמב"ם - 'וכאשר שמע רבי הדברים האלה שהם תוצאות מן ההקדמות שחלקו בהם תחילה, הכריע דעת חכמי אומות העולם בראיה זו וכו'. ועתה התבונן מה שהורנו בברייטא זו ומה יקר עניינה שלמדו, כי רבי לא הביט בדעת אלו אלא מדרך הראיות, בלי להשים על לב לא לחכמי ישראל ולא לחכמי אומות העולם, והכריע דעת חכמי אומות העולם מפני ראיה זו שחשב כי היא ראיה מתקבלת וכו' ובאמת נקרא אדון זה רבינו הקדוש, כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמיתו, ויחזור בו מדעתו כשיתבאר לו הפכה, אין ספק כי קדוש הוא, והנה נתברר לנו כי

החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטין אותם אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו, יהיה מי שיהיה (מאמר על דרשות חז"ל' נדפס בריש ספר 'עין יעקב').

אולם בשיטה מקובצת (כתובות יג:) כתב על זה - 'ואמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפילה ובוקע חלוני רקיע'.

והנה שיטת ר"ת צריכה ביאור שהרי כיום ידוע שהחמה מהלכת בלילה מצדו השני של כדור הארץ, ולכאורה הדברים תואמים עם דעת חכמי אומות העולם שהחמה בלילה מהלכת למטה מן הקרקע. והרי בוודאי שחכמי ישראל צדקו בשיטתם.

סגנון חז"ל על פי סברת הבריות בזמנם שהעולם עומד על גבי המים

והנראה בזה כי הנה דברי הגמרא כידוע מבוססים על מה שהיה נראה באותה תקופה שהארץ מוקפת וניצבת בתוך מים רבים המגיעים עד קצה מזרח ומערב, וכמו כן היה נראה שהארץ עומדת על מים שאין להם סוף עד תהום רבה.

ועל פי השקפה זו גם פירשו המפרשים בפסוק 'לרוקע הארץ על המים' (תהילים קלה) לפי סברתם דהיינו שהארץ ניצבת על המים אשר עד תהום רבה, וכן מצינו בכמה מקומות בחז"ל שהתייחסו למה שהיה מקובל אז, שהארץ עומדת על גבי מי התהום. וכן פירש באלשיך (שמות פרק כ) ובלבוש (או"ח סימן מו) ובאליה רבה (שם).

ועיין ברמב"ן על התורה בפסוק יקוו המים (בראשית א, ט) שמביא בזה שני הצדדים, עיי"ש.

ב. ועיין בעניין זה בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן צו, ובשו"ת תפארת צבי למהר"צ הכהן מלובלין יו"ד סימן ה, ועיין עוד בספר 'בניהו בן יהוידע' לבעל 'בן איש חי' פסחים שם.

ג. ויש לציין שאף שלא נודע בימי קדם מציאות הארצות שמעבר לים אוקיינוס, דהיינו יבשות אמריקה ואוסטרליה. אמנם בתורה שבכתב כתוב מפורש דבר זה. והיינו בפרשת נצבים - 'כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלות היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה' (דברים ל, יב-יג).

הנה לא כתבה תורה 'ולא בים היא' כמו שכתבה 'לא בשמים היא'. הרי מפורש שיש מקום 'מעבר לים' שצריך לשלול שאין התורה נמצאת שם. אלא שכל עוד שלא נודע הדבר לא השכילו להבין את האמור בפסוק זה לאשורו. וכמו כן מה דאיתא שהעולם הוא שליש ישוב שליש ים ושליש מדבר, היינו לפי מה שהיה נראה להם גבולות העולם באותה תקופה, שבמרחב זה, חלק הימים (הפנימיים) הוא שליש, שכן ים אוקיינוס המקיף את העולם, לא נחשב אז כלל כחלק מן העולם. אבל כיום שנתברר שגם ים אוקיינוס הוא חלק מהעולם, נודע ששטח הימים הם בערך שלשה רבעים משטח העולם לעומת היבשה שהיא תופסת רק רבע משטח העולם.

ד. וכמו כן בפסוק 'תולה ארץ על בלימה' (איוב כו, י) פירש בתרגום גם כן באופן זה שהוא על הפלא שהארץ עומדת על המים ואינה שוקעת. ובדורות היותר מאוחרים שכבר נודע המציאות שאין הארץ עומדת על גבי המים יש שפירשו שהכוונה לזה שכדור הארץ עומד בחלל האוויר ואינו נופל ממקומו. אמנם כהיום ידוע שאין בזה פלא, כי אין שום סיבה שכדור הארץ יפול לאיזה צד שהוא. אלא הכוונה לעצם המציאות שה' ברא יש מאין שהוא הפלא היותר גדול, שנעשה ארץ מ'בלי-מה'.

והנה לפי מה שידוע כיום שהמציאות היא שהארץ היא כדורית אלא שרוב שטחה הוא ים, נראה לפרש הפסוק 'לרוקע הארץ על המים', דהיינו שמכיון שרוב שטח הארץ הוא ימים והיבשה היא רק מיעוט, זה נחשב 'רוקע הארץ על המים'.

[ועיין באבודרהם בביאור ברכת 'רוקע הארץ על המים' שפירש כעין דברינו, וכן פירש במלבי"ם בתהילים שם, ובשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן כו). והיינו משום שכבר היה ידוע בזמנם שאין הארץ עומדת על גבי המים, אלא מכוסה ברובה במים].

המחלוקת ביסודי ההשקפה מה ראוי להיות

והנה לאור הנחה זו שהיתה נקוטה בזמנם נחלקו חכמי ישראל וחכמי אומות העולם לגבי מהלך החמה ב'מחלוקת השקפתית עקרונית'.

שדעת חכמי אומות העולם יסודה מצד השקפתם הארצית-הטבעית, והיינו שמכיון שכל מהלך טבעי הוא מעגלי, ולכן מסתבר שגם מהלך השמש הוא כך, כי לא מצינו שבמהלך טבעי יחזור דבר לאחוריו, ואם כן בהכרח שבלילה החמה מהלכת מתחת לקרקע דהיינו במי התהום שמתחת לארץ, ובשחר יוצאת מן הקצה השני בגמר הסיבוב לשוב להאיר על הארץ.

אולם לא כן היתה דעת חכמי ישראל, כי מצד השקפתם וסברת התורה נקטו שבוודאי מקום החמה הוא בשמים, והיינו כאמור משום שהוא כבוד ה' שהמאורות נמצאים במקומו, וממקומו הוא משפיע אור לעולם, וכן כבודו של מקום ה' שיש בו אור, וכמו שנתבאר לעיל על פי המבואר כנוסח התפילה בברכת יוצר 'מאורות נתן סביבות עוזו', וכדכתיב 'ונהורא עימיה שרא' (דניאל ב, כב). כלומר שמלבד ייעוד המאורות להאיר לארץ, הם גם מכבוד ה' שבמקומו אשר בשמים יהיו מאורות מאירים.

ומשום כך סברו חכמי ישראל שמהאי טעמא גם בלילה כשאין החמה מאירה לארץ לא יתכן שתעזוב את מקומה אשר בשמים, ולכן פשיטא להו שהחמה הולכת בלילה מאחורי הרקיע. כלומר שגם בלילה החמה נמצאת בשמים.

המציאות הוכיחה ששני הצדדים צדקו

והנה לפי הידוע בזמננו נתברר שהשמים הם מסביב לכדור הארץ מכל הצדדים, ואם כן נמצא שחכמי ישראל צדקו בסברתם, כי באמת החמה היא תמיד בשמים, ולעולם אינה מסתלקת משם. אמנם גם אומות העולם סברתם נכונה שמסלול השמש הוא מהלך טבעי מעגלי.

והנה מה שאמרו שמה שמעיינות רותחים בלילה הוא ראייה לשיטת חכמי אומות העולם, הרי לפי מה שנודע כיום, ראייה זו נפלה בבירא, שהרי אדרבה בלילה המעיינות מרוחקים מן החמה יותר מאשר ביום, כי מלבד המרחק שבין הארץ לרקיע שיש ביום, הרי גם

בלילה נשמר מרחק זה ועוד נוסף גם עובי הכדור. וכל הוכחתם היתה רק לפי מה שסברו אז שמהלך השמש בלילה הוא בתוך מי התהום שמתחת לקרקע, ולכן בעת מהלך השמש בלילה במי התהום היא מרתיחה את מי התהום, ולכן המעיינות הנובעים מן התהום גם הם רותחים בלילה. אולם לפי המציאות הידועה כיום, סיבת היות המעיינות רותחים בלילה הוא מטעם אחר לגמרי. ואין בזה שום קשר לעניין זה.

והנה יש לנו ללמוד מזה, שכל דבר אשר הקביעות מיוסד על השקפה תורנית ודעת תורה, אין לזוז מן ההכרעה מחמת שום ראיות וקושיות, כי בוודאי האמת היא כך, ואילו הקושיות הרי שיערי תירוצים לא ננעלו. וכפי שאכן היה בנידון זה, שאף שבזמנם סברו שהיא ראייה ניצחת, בכל זאת נתברר שאינה ראייה כלל, והאמת היא תמיד כפי דעת התורה. [ומה שכתב רבי אברהם בן הרמב"ם ושיבח את רבינו הקדוש על שחזר בו מדעתו מכח הראיות, היינו משום שלדעתו היתה זו מחלוקת בבירור המציאות גרידא, ואין לזה קשר לדעת תורה, אבל בעניין הנובע מהשקפה תורנית וסברת התורה, בוודאי שגם לדעתו אין לזוז מן האמת מחמת ראיות כל שהן].



מאמר ה

והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים

החדשים נמנים ללבנה, המחזור השנתי עיקרו לפי מהלך החמה

בסדר הזמנים שקבע הקב"ה בטבע העולם, קיימים שני מחזורים, מחזור החמה ומחזור הלבנה, מחזור הלבנה הוא קרוב לשלושים יום, שהלבנה מתכסית ומתחדשת כל כ"ט ומחצה יום ועוד קרוב לשעה, ועל פי זה נקבע החדשים. ומחזור החמה, אשר ממנו נוצרים אקלימי קיץ וחורף ואורך הימים וקיצורם, הוא שלש מאות וששים וחמשה יום. ועל פי זה נקבעים השנים.

וסדרי הזמנים על פי תורתנו הקדושה צריך שיהיו תואמים עם שני המאורות, דהיינו החדשים על פי הלבנה, דכתיב 'החודש הזה לכם' (שמות יב, ב). והשנים על פי החמה, כמו שלמדים - מ'שמור את חודש האביב' (דברים טז, א), שהאביב יהא לעולם בחודש הראשון כלומר שתהא השנה שנת החמה, שהרי האביב והתקופות נובעים משנת החמה.

וזה פשוט שעיקר התאריך תלוי בקביעות זמן במהלך שנת החמה. שמכיון ששנת החמה מבוססת על מהלך של השתנות האקלים וזווית עמידת השמש ואורך היום, ועונות החקלאות של זריעה וקצירה, אשר משתנים והולכים בכל פרק זמן במהלך השנה, על כן כאשר חוזרים לאותה תקופה בשנת החמה, הרי זה נחשב שחזר ובא שוב אותו יום, שכן היום הזה הוא ממש כטבע ומהות אותו יום במציאות השנה, וכמו שמצינו בחז"ל - על הפסוק 'למועד אשוב אליך' - כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל, ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד (רש"י בראשית כא, ב).

והנה לכל חודש יש אופי מסויים בתקופות השנה, וכאשר יש שנים עשר חדשים בשנה משמעות הדבר שיש לכל חודש סוג של אקלים בתקופת השנה, כלומר, יש כאן שנים עשר עונות בשנה. [ואף שבכללות יש ארבע תקופות בשנה, אבל בתוך התקופה עצמה יש הבדלי חלוקה של חדשים, כמו קייטא ושלהי דקייטא, ולכל חודש יש סוג וגוון של עונה].

בכל חודש יש אופי אקלים המיוחד לו

אכן קבעה תורה שהחדשים יהיו נמנים במספרם ביחס לשנה, שכן כתוב 'ובחודש הראשון בארבעה עשר לחודש פסח לה' (ויקרא כג, ה), 'ובחודש השביעי באחד לחודש'

(במדבר כט, א) וכו'. כלומר שכל חודש יש לו מספר בשנה - החודש הראשון החודש השני וכו'. וכן ימי החודש יש לכל יום מספר בחודש, ובכל שנה ושנה כאשר חוזר ומגיע יום מסויים במספרו בחודש המסויים במספרו, אזי נחשב שחזר והגיע שוב אותו היום.

אמנם בוודאי שגם לאחר שקבעה תורה שהתאריך מבוסס על הסדר המספרי, אין הכוונה שהמספר עצמו הוא הסיבה לקביעות חודש זה במעמדו בשנה, אלא יסוד הקביעות הוא מחמת המציאות הטבעית שבאמת חזרה ובאה שוב אותה תקופה בעונות השנה, ומשמעותו של התאריך הוא משום שחזר אותו היום בעצם, כלומר שדומה לו באקלימו, כי כל יום ביחס למציאותו בשנת החמה ישנו רק אחת בשנה יום כזה. שהרי המועדים בתורה נקראו ונקבעו בקשר לעונות החקלאות התלויים בשנת החמה 'מועד חודש האביב', 'חג הקציר' 'חג האסיף'.

אלא שקבעה תורה להתייחס לתאריך במסגרת של מספרים. שכך היא המידה בתורה שאין היא מניחה את הדברים להיות נתונים לשיעורים, אלא קבעה מסגרת מוגדרת בהתאמה למציאות באופן הקרוב ביותר, [ומתייחסים לכך כאילו שהמסגרת היא הקובעת את המצב], ואפילו אם לפעמים אין משתווים המספרים עם מציאות האקלים, אמרינן 'לא פלוג'. [וכמו שביארנו במקו"א בעניין כללות שיעורי התורה שהם על דרך זה].

ועכ"פ אין המטרה לקבוע את התאריכים לפי המספרים בעצמם, אלא המספרים רק באים להגדיר במסגרת את התאריך הטבעי המבוסס על עונות האקלימים. והבן.

עיבור השנים משום 'אסתכל באורייתא וברא עלמא'

ומכיוון שמוטל עלינו לשלב את שני המחזורים של החמה והלבנה, ולהרכיבם לסדר זמנים מאוחד. אזי בהכרח צריך לעשות שני סוגי שנים, שנה פשוטה של י"ב חדשים, ושנה מעוברת של י"ג חדשים. דהיינו שאחת לשלש או שתי שנים אנו מעברים את השנה, כלומר שכאשר מתקבץ מן ההפרש של י"א יום - של תוספת שנת החמה על י"ב חדשי לבנה - כדי מידת חודש שלם, אזי מוסיפים עוד חודש לשנה.

אמנם יש להתבונן בשורש הדבר מה טעם עשה ה' ככה בבריאת עולמו, שמחזור החמה לא יהיה תואם עם מחזור הלבנה. ולכאורה נאה ומוצלח יותר שיהיה החודש שלושים יום בדיוק, והשנה תהיה שלש מאות וששים יום שהם י"ב חדשים מדויקים. ומדוע ברא הקב"ה אורך כל מחזור באופן שאינו מדויק בסדר הימים, אלא החודש הוא פחות קצת משלושים יום ואילו שנת החמה יש בה עודף של כמה ימים על י"ב חדשי לבנה. עד כי כאשר אנו באים לקבוע לוח שנה עלינו ליצור אותו באופן מורכב, ואין קביעת כל החדשים שווים ואין כל השנים שוות בקביעותן. ומדוע לא ברא הקב"ה את עולמו במחזורים שלמים בצורה שישתלבו ויתאימו היטב התקופות והזמנים.

ונראה שאדרבה, היא הנותנת וזה הטעם שהתקופות נבראו באופן כה מורכב ומסובך. משום ד'אסתכל באורייתא וברא עלמא', כלומר שהעולם נברא לתת מקום להלכות התורה ומצוותיה וגדריה. (ועיין ספר 'בן מלך חג השבועות' שער ה מאמר א' מה שנתבאר בזה). כי על ידי המורכבות הסבוכה שבסידור החדשים, נדרשת התורה לקבוע כמה וכמה גדרי הלכות, שהם המה 'הלכות קידוש החודש ועיבור השנים'. ובכך באים לידי ביטוי משפטי התורה וחוקיה בפתרון סדר זמני החודש והשנה ושילוב המחזוריים השונים.

הטעם לחשבון ימי חודש הלבנה

והנה חודש הלבנה הוא כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, שנראה מזה להדיא שעיקר המספר המיועד לחודש לבנה הוא שלושים יום רק שנפחת במקצת. לעומת זאת שנת החמה היא שס"ה יום שזה עודף על שנת הלבנה שהיא שנ"ד יום. וצריך לדעת הטעם שבחודש הלבנה ניכרת מגמה להפחית ולמעט את זמנה, ואילו בשנת החמה המגמה היתה להגדיל את זמנה.

ויש לבאר על דרך האגדה שהדברים קשורים למה שאמרו חז"ל שהלבנה נענשה משום שהתלוננה על סדר הבריאה שברא הקב"ה כדאיתא בגמרא (חולין ס:): 'אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד אמר לה לכי ומעטי את עצמך'. ויש לומר שכשם שנפגמה הלבנה ונחסרה באורה, כך גם חסרה במידת זמנה, שלא יהיו שלושים יום שלמים. ולעומת זאת החמה שלא התלוננה, מלאו ימיה ונתוספו במידה גדושה.

ואולי כל אותם ימים ושעות שנחסרו מחדשי הלבנה הם אלו שנתוספו על שנת החמה, מעבר למידה שהיתה ראויה לה אילו היו משתווים שני המחזוריים, דהיינו ש"ס יום. כי חמש הימים הנוספים שיש בשנת חמה שהם שס"ה, הם בערך השיעור שנחסר מי"ב חדשי לבנה שלמים.

ועל דרך זה נמצא שעמלם של בית דין בכל הדורות, להתאים את סדרי החמה וסדרי הלבנה למחזור אחד מתואם, הוא בחינה של תיקון הפגם, והשלמת החסר כל ימות העולם הזה, עד שיגיע התיקון השלם של והיה אור הלבנה כאור החמה, ואז יתוקן גם בחינת הפגם וחסרון בתיאום שני המחזוריים.



מאמר ו

בריאת יום שני וחמישי

ייחוד ומעלת בריאת דגים ועופות

ביום החמישי נבראו דגי הים ועופות השמים - 'ויאמר אלוקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים' (א,כ).

ויש לעיין מהו ייחודם וחשיבותם של ברואים אלו שהוצרך לייחד לבריאתם יום מיוחד מששת ימי הבריאה, ולא נצטרפו לבריאת שאר בעלי חיים, בהמות חיות ורמש ביום אחד.

ואף שדגים ועופות מתייחדים בכך שהם בריות הים והשמים, ושונים משאר בעלי חיים שהם בריות הארץ. אין די בכך ליישב את התמיהה, שהרי לא חילק בהם עצמם לברוא ברואי הימים וברואי השמים בשני ימים, הרי שלא כל דבר המחולק ושונה קצת מהאחרים נתייחד לו יום מיוחד לבריאתו, אלא רק דבר שהוא שונה לגמרי נתייחד לו יום לבריאתו, וכמו שביארנו בחלק ביאורי הפסוקים.

ונראה לבאר, שלבריאת דגים ועופות היתה מטרה מיוחדת שונה ממטרת בריאת כל בעלי החיים, והיינו שבריאתם היתה בכדי לפאר ולייפות את מקום ה', 'השמים והים שניהם מתייחסים למקום ה', השמים הרי הוא מפורש בהרבה מקומות, 'השמים שמים לה', 'ה' בשמים הכין כסאו'. וכמו כן הים כתוב בו 'מושב אלוקים ישבתי בלב ימים' (יחזקאל כח,ב). וכמו שנתבאר במאמר ג - 'המקרה במים עליותיו'. ונבראו הדגים והעופות לצורך מקומות חשובים אלו שלא יהא שם שממה ותוהו, אלא יהיו מעוטרים ומגוונים במיני נבראים רבים. ולכן נתייחד יום בפני עצמו עבור בריאתם.

שברא עופות ודגים לשבח לשמו

דבר זה אנו למדים מהא דאיתא בגמרא בעניין השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש ביום חמישי - בחמישי היו אומרים הרנינו לאלוקים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו (ראש השנה לא), ולכאורה אין מובן שייכות הנבראים של יום חמישי למזמור זה, ומשום מה דווקא בעופות ודגים אמרו בהם שנבראו לשבח לשמו. וברש"י פירש - כשאדם רואה עופות משונים זה מזה נותן שבח למי שבראם. ועדיין הדברים צריכים ביאור, מדוע דווקא מהעופות המשונים זה מזה, מתעוררים לשבח להקב"ה, ולא משאר

הנבראים, האילנות והפירות המשונים זה מזה שנבראו ביום שלישי, או החיות הבהמות והרמשים שנבראו ביום השישי.

אכן לפי האמור הרי יסוד בריאת יום חמישי היה לשם מטרה זו שברא נבראים שונים למלא את המקומות החשובים הללו, בכדי שיכבדו ויפארו את מקום ה', ויהיה זה כבוד לשמו ית', ואכן משום כך מיני העופות והדגים רבים הם מאוד ומגוונים בצבעים יפים ומשעשעים, והיינו מה שאמרו 'שברא עופות ודגים לשבח לשמו'. ולכן מענין זה הוא המזמור 'הרנינו לאלוקים עוזנו', וכן כל המשך המזמור שם (תהילים פא) עוסק בעניין כיבוד מלכות ה', 'הריעו לאלקי יעקב, שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל, תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו, כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב'.

[ומצינו בפרק ברכי נפשי דכתיב - לויתן זה יצרת לשחק בו (תהילים קד, כו). ובגמרא - שתיים עשרה שעות הוי היום שלש הראשונות וכו' רביעיות יושב ומשחק עם לויתן שנאמר לויתן זה יצרת לשחק בו' (ע"ז ג:). ואף שאין לנו השגה בעומק דברי חז"ל הללו, עכ"פ מבואר בדברי הגמרא דמטרת בריאת הלויתן היא לכבודו יתברך. ולויתן נברא ביום חמישי, כמו שכתב רש"י כאן (א, כא עפ"י הגמרא ב"ב עד:) שהתנינים הגדולים הם לויתן].

ועיין במדרש - 'את המשכן, שהוא שקול כנגד העולם שקרוי אהל כשם שהמשכן קרוי אהל כיצד וכו' בחמישי ועוף יעופף על הארץ וגו' ובמשכן והיו הכרובים פורשי כנפים' (במדבר רבה יב, ג). ועל פי מה שנתבאר מבואר היטב ההשוואה והדמיון בין העופות שנבראו לפאר את מקומו בשמים, לכרובים שמפארים את מקום קדשו במשכן.

דגים ועופות - מאכלי שמים

בפוסקים מבואר (עיין משנה ברורה רמב סק"א) שמי שידו משגת צריך לענג את השבת בדגים גדולים כדאמרו בגמרא (שבת קיח:). ומי שאין לו, מחוייב עכ"פ בדגים קטנים [כסא דהרסנא]. ומנהג ישראל להקפיד על אכילת דגים בשבת, והאריכו בטעם הדבר בספה"ק, ולהאמור הדברים מבוארים, שהים הוא מקום ה' והדגים נבראו לכבודו יתברך, ולכן יש להם מעלה יתירה לאכלם בשבת קודש, שהיא סעודה לכבוד ה'.

ובהיות עם ישראל במדבר וחסו בצל ה' בתוך ענני הכבוד כאמור 'בצלו חמדתי וישבתי' הרי אז זכינו למעלת 'ופריו מתוק לחכי'. כאשר ערך לנו שולחן במדבר והאכילנו מאכל שמיימי את המן, וכאשר ניתן לנו בשר היה זה מסוג שמיימי דהיינו השליי שהוא מין עוף, והמטיר עלינו משמים מן ושליו, כדכתיב - 'וימטר עליהם מן לאכול ודגן שמים נתן למו וגו' וימטר עליהם כעפר שאר וכחול ימים עוף כנף' (תהילים עח, כד). כי בזה התבטא שאנו סמוכים על שולחנו ואוכלים מאכליו.

ונראה שזה הטעם במה שאמרו 'עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן', 'עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן' (בבא בתרא עה.). שנבחר בעל-חי זה אשר נמצא במקום ה' 'לכבודו' ו'לשחק בו', לעשות סעודה מבשרו וסוכה מעורו לצדיקים (ועיין מה שביארנו בעניין זה בספר 'בן מלך - חג הסוכות' מאמר ט).

[ועיין בפרקי דרבי אליעזר (פרק ט) 'בחמישי יצאו אבותינו ממצרים, בחמישי עמדו מימי הירדן לפני ארון ברית ה'". הרי שהיום החמישי היה היום שבחר בו ה' לקחת את העם לכבודו ביציאת מצרים, וכן הכניסם לארץ ישראל נוה קדשו והר נחלתו ביום חמישי].

יום חמישי מקביל ליום שני

ולעיל (מאמר ב - 'בעשרה מאמרות ובששה ימים נברא העולם') נתבאר שששת ימי המעשה נחלקים לשנים, ומקבילים הם זה לזה, והנה היום השני מקביל ליום החמישי, והיינו שביום השני ברא את הרקיע שמטרתו לכבודו, כלומר שקבע מקום כסא כבודו בעליונים, וביום החמישי במקביל ליום השני, נבראו הברואים לכבודו לפאר את מקומו.

ועיין במדרש (ב"ר א, ג) שנחלקו באיזה יום נבראו המלאכים, ולדעת רבי חנינא נבראו ביום חמישי, ויליף לה מקרא דכתיב 'ועוף יעופף על הארץ וגו' וכתוב 'ובשמים יעופף'. והדבר צריך ביאור, מדוע נבראו המלאכים ביום חמישי דווקא ומה שייכותם לבריאת יום חמישי. ולפמשנ"ת תואמים הדברים היטב, דבו ביום שברא ה' את הדברים לכבודו לכבד ולפאר את מקומו, יום זה נבחר גם לברוא בו את המלאכים המשרתים ומכבדים את מלכותו, וילפינן זאת ממקרא ד'ועוף יעופף' על המלאכים שהדרשה היא מעניין הפשט והרחבה בו, דהנה בפשוטו כוונת הפסוק עופות ממש שהם לכבודו, והוסיפו חז"ל לדרוש ולפרש עוד בתיבות אלו שכוללים גם המלאכים שנבראו לכבודו, שגם הם נקראים כן כדכתיב 'ובשמים יעופף'.

ולדעת רבי יוחנן במדרש שם נבראו המלאכים ביום השני, [ועיין ברבינו בחיי (בראשית כח, יב) שכתב שאכן בשניהם נבראו מלאכים, 'יש מלאכים קיימים נצחיים לעד והן אותן שנבראו ביום שני, ויש מהם בטלים וכו' והם אותם שנבראו ביום חמישי', ואלו ואלו דא"ח]. ולפי מה שביארנו הרי שני הימים הללו נתייחדו לברוא בהם בריאות לכבודו יתברך, ביום שני נברא רקיע השמים בכדי לעשות מקום עליון לכסא כבודו ית"ש. וביום חמישי נבראו ברואי השמים והים בכדי לעטר ולשבח לשמו, ולכבד את מקום קדשו. ולכן אלו הימים מתאימים לבריאת המלאכים, שכל מציאותם היא לשרת ולכבד את השי"ת.

שני וחמישי - ימי רצון

ובזה יבואר הא דמצינו דשני וחמישי 'ימי רצון' הם, ותיקנו התעניות בהם כדאיתא בגמרא (תענית י): שמתעניין ג' תעניות שני וחמישי ושני, ובגמרא (בבא קמא פב.) 'וקורין בשני

ובחמישי ודנין בשני ובחמישי, ועיין בתוס' (שם ד"ה כדי) 'ואם תאמר מאי שנא שתיקנו שני וחמישי וי"ל משום דאמר במדרש משה רבינו ע"ה עלה בחמישי לקבל לוחות האחרונות וירד בשני ונתרצה לו המקום ולפי שהיה עת רצון באותה עלייה וירידה קבעו בשני וחמישי ולכך נמי נהגו להתענות בב' וה". ומקור המדרש הוא בתנחומא (ישן, בראשית יט, טז) 'ומנין סמכו הדורות שיהו מתענין בשני ובחמישי, אלא כשעשו ישראל אותה מעשה (העגל) עלה משה בחמישי וירד בשני וכו', לכך התקינו חכמים שיהו מתענין בשני ובחמישי בעלייתו של משה ובירידתו'.

כלומר שימים אלו היו ימי קבלת התורה שניתנו בהם הלוחות השניות, ולכן תיקנו בהם קריאת התורה. וגם היו ימי רצון שנתרצה להם ונסלח עוונם, ולכן נהגו בהם תעניות. ובטוש"ע (סימן קלד) כתבו שזה גם הטעם שמרבים בתחנונים בשני וחמישי, ואומרים בהם 'והוא רחום' ו'א-ל ארך אפים' מפני שהם ימי רצון.

אכן הא גופא יש לבאר מדוע נסתבבו הדברים כן, שעלה בחמישי וירד בשני.

[ומסתבר דאין עליית משה וירידתו יסוד וסיבת היותם ימי רצון, אלא הוא רק סימן שלכן נסתבבו הדברים שעלה וירד בימים אלו, משום שהם ימי רצון בעצם].

ונראה על פי מה שנתבאר שמעלת ימי שני וחמישי, היינו משום שנתייחדו לברוא בהם את הדברים שהם לכבוד ה' לפארו ולשבח לשמו, ולכן הם ימים ראויים יותר לעבודתו ית"ש, ומשום כך קבעו בהם קריאת התורה ולדון בבית דין, ולעסוק בתשובה ובתענית. ועל כן הם גם ימי רצון לפני ה' לבקש ולהתחנן בהם.

[אכן בעניין קריאת התורה נראה דגם לולי טעמים אלו היה ראוי לתקן אותה בימי שני וחמישי לפי פשוטו, שמאחר שיסוד התקנה היתה בכדי שלא ילכו שלוש ימים בלא תורה (בבא קמא פב.), הרי מטעם הסדר הטוב ראוי לקבעם בשני וחמישי, שרק אז יש בזה קביעות מסודרת ושווה, דהיינו היום השני הסמוך לשבת לאחריו והיום השני הסמוך לשבת לפניו, וביניהם שני ימים באמצע השבוע].

ועיין בגמרא שאמרו שאין להקיז דם בשני וחמישי - 'מי שיש לו זכות אבות, יקיז דם בשני ובחמישי, שביט דין של מעלה ושל מטה שוין' (שבת קכט:). וברש"י - וכיון דיום הדין ופקידה היא, עונותיו נזכרים. והיינו כמבואר שהם ימי דין שנתבע בהם יותר מהאדם למלא חובת עבודתו לה', והוא נפקד האם הוא מילא חובה זו.

בחינות שני וחמישי על פי הסוד

[והדברים תואמים למה שמבואר בספרי הקבלה, דיום שני הוא ספירת 'גבורה', ויום חמישי ספירת 'הוד' [והוד מקביל לגבורה בקו השמאל], שענין שניהם הוא עשייה לכבוד ה', וכמו שביארנו במקו"א שספירת גבורה עניינה מידת הדין, כלומר שנתבע מהאדם למלא חובתו להתמסר לכבודו יתברך. וספירת הוד היינו העסק בהודו והדרו של השי"ת.

ולהאמור הדברים מקבילים גם למה שמפורש בפשט, שבימים אלו נבראו הנבראים לכבודו יתברך. וגם נקבעו לעסוק בהם ביותר בענייני עבודת ה' וכבודו.

ואגב גררא יבואר בקצרה עניין המידות הללו והקשר שבין מידת גבורה למידת הוד. דהיינו שמידות נצח והוד הם שלב נוסף בסדר הספירות במקביל לחסד וגבורה, (חסד ונצח בימין, וגבורה והוד בשמאל). שתחילה מופיעות המידות חסד וגבורה, ולאחר מכן הם מתמזגות ומופיעים בצורה יותר משוכללת. וכפי שמצינו אצל אברהם אבינו שהיה מרכבה למידת חסד ואצלו השפיע הקב"ה רוב הטבה וחסד, וכדכתיב 'וה' ברך את אברהם בכל' (להלן כד, א). וכן איתא 'זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה' (בר"ר סא, א). אלא שהיה הדבר רק באופן השפעה פרטית לאברהם ומשפחתו, ואחר כך מופיע במקביל לו מידת ה'נצח' שהוא כנגד משה רבינו, שהוא הוציא את ישראל ממצרים, כלומר שיש כאן הופעה של חסד והטבה בצורה קבועה לעם שלם וניתן להם התורה בשמיעת קול ה', שזה קביעות והתרחבות של ההטבה והחסד ומעוגנת בסדר העולם, והיינו 'נצח'. וכמו כן בקו השמאל שאצל יצחק אבינו התבטא מידת הגבורה בצורה שהתמסר לגמרי עבור כבוד ה' להיות לקרבן. ואחר כך מופיע במקביל לו מידת ה'הוד' כנגד אהרן הכהן שזה מסירות לה' באופן משוכלל ויותר מתוקן, כי גם הכהנים מוסרים את עצמם למען כבוד ה', ואינם נוטלים חלק בארץ, וכמו שכתוב 'לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי, חלק ונחלה עם ישראל' (דברים יח, א), וכתוב 'האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו', אבל יש כאן שיפור ושכלול של מידת הגבורה, שמעתה הדבר מסודר בצורה קבועה ומעוגן במסגרת של מקדש וקרבנות, וגם הם אינם כלים על גבי המזבח כעקידת יצחק, אלא מכניסים את עצמם סדר חייהם להתמסר לשירות לה'.



מאמר ז

שני פרשיות ביצירת האדם

האדם - צלם אלוקים - עפר מן האדמה

ויאמר אלוקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ. ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם. ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ (בראשית א, כו-כח).

בפסוקים אלו, מתואר בריאת האדם באופן נשגב ונעלה, בו נברא האדם בצלם וכדמות אלוקים, והוא יהא כובש ורודה ומושל בכל הברואים.

אולם בצד פרשה זו, מופיעה אחריה פרשה נוספת בה מתואר בריאת האדם באופן שונה, פרשת 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אין זה רק חזרה וכפילות של אותם העובדות בתוספת הרחבה ופרטים במילים שונות, אלא יש כאן הבדלים מהותיים בכל הגישה ותיאור השתלשלות העניין, עד שמתקבל מבט שונה לגמרי על כל בריאת האדם.

פרשה ראשונה - צלם אלוקים

בפרשה הראשונה מופיע לפנינו האדם כמלך הבריאה, שבתחילה בששת ימי המעשה ברא האלוקים את כל חלקי הבריאה וכל הברואים הממלאים אותה, ולבסוף נברא האדם אשר מהות מטרתו היא להיות יצירה בדמותו וצלמו אשר הוא יזכה בבריאה. כלומר שאחר שכלתה כל מלאכת הבריאה והוכנה כראוי בכליל השלמות, יבוא מין האדם הנכבד, וכל היצירה הרחבה והעשירה, הם יכבשוה ולהם תהיה לנחלה, והם ישלטו וירדו בדגת הים ובעוף ובבהמה ובכל הארץ.

וכפי שגם מתואר בזמירות דוד - ותחסרהו מעט מאלוקים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו. צנה ואלפים כולם וגם בהמות שדי. צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים (תהילים ח, ו-ט).

מטרת בריאת האדם כפי העולה מפרשה זו, היינו שכל הבריאה נבראה עבור האדם, והאדם מופיע בכדי לזכות בבריאה כולה.

פרשה שניה - עפר מן האדמה

בפרשה השניה כל הגישה היא שונה בתכלית - אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה (ב,ד).

במבט העולה מתוך פרשה זו, מטרת בריאת האדם הוא עבור לשמש את העולם. שאחר שבבריאת ארץ ושמים חסר שלימות, שלא היה בהם שיח ולא צמח עשב, מכיון שאין אדם שיעבוד את האדמה, על כן יצר האלוקים את האדם אשר הוא יוכל לעבוד את האדמה וישלים את חסרונותיה. כלומר האדם נברא עבור הבריאה. וגם כאשר נטע האלוקים גן בעדן מקדם והניח שם האדם, היה זה במטרה בכדי 'לעבדה ולשמרה'. האדם מופיע כאן כעבד ומשרת לבריאה, העולם צריך טיפול ושירות בכדי להתקיים ולהתפתח, והאדם נברא למטרה זו בכדי לשמש את הבריאה.

בפרשה זו אין נזכר שהאדם נברא ב'צלם ובדמות אלוקים', אלא להיפך 'וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה', שמכיון שנוצר עפר מן האדמה, על כן ראוי שיהא הוא משרת את האדמה שממנה נוצר.

והדבר מפליא ביותר וטעון ביאור, הכיצד מתגלים גישות כה שונות בתיאור אותה העובדה עצמה. הבדלים מהותיים שמופיעים בשני פרשיות רצופות העוסקים שניהם בבריאת אותו האדם עצמו, אשר לכאורה סותרים זה את זה.

פרשה שנשנית - שני גדרים בדבר

ולצורך ביאור דבר תמוה זה, נקדים לבאר את הכלל והיסוד הגדול שלימדונו חז"ל 'שכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (ועיין במאמרי המבוא לספרנו מאמר ג פרשה שנאמרה ונשנית).

וביארנו בזה, שמה שהתורה חזרה וכפלה את המצווה לאמרה שנית באופן שונה, ובתוספת פרטים מסויימים. הוא משום שיש במצוות אלו כמה פנים וצדדים, ומצד כל אחד מהם מתחייבת עשיית המצוה, ולכן חזרה ונשנית מצוה זו. משום שמצד הגישה הנוספת יש עוד סיבה ומחייב למצוה זו, ובכל פרשה כתובות ההלכות השייכות לגישה המסויימת של המצוה שבפרשה זו.

כלומר כאשר אנו באים ללמוד ולדעת את מהות תוכנה של מצוה כל שהיא מתוך לשונות המקראות, יש שבפרשה אחת עולה ומתבאר כי עיקר יסוד המצווה הוא עניין מסויים, ואילו בפרשה אחרת מודגש יסוד וגדר אחר. ואין בכך כל תמיהה, כי אכן תרופתה איתנייהו, וכל טעם כשלעצמו די בו כדי לחייב מצווה זו, וכל העניינים הללו מתקיימים

במצווה זו כאחת. אמנם זה וודאי שזו מצוה אחת, אלא שהיא כוללת כמה אנפין בקיומה. וחדא מצוה היא, שהקיום המלא והנכון שלה הוא, כאשר היא מתקיימת מתוך כל העניינים הנובעים מכל הפרשיות.

וזה עומק הפשט בדברי חז"ל בכמה מקומות - דתנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה (סוטה ג: ועוד רבים). והנה מאמר זה צריך ביאור דאטו מחמת דין אחד שהתורה באה לחדש במצוה זו, הוצרך לחזור ולשנות כל הפרשה, ולמה לא תכלול התורה כל הדינים שנתחדשו במצוה זו בפרשה אחת, ויהיו כל דיניה מרוכזים במקום אחד. אכן ביאור הדבר הוא כמו שנתבאר, דכל פרשה נוספת שנכתבה בתורה באה ללמדנו צד ותוכן מחודש שנתוסף בכללות המצווה, וזה השורש והטעם לכפילות המצוה ללמדנו צד נוסף ומחודש זה שבמצווה זו. ונכפלה הפרשה כדי לומר שגם מצד הגדר הנוסף המפורש בפרשה המחודשת, חלה חובת מצווה זו. והנה צד נוסף זה שבמצווה, הוא שגורם לחידושי הדינים המבוארים באותה פרשה. וממילא מובן שאין חידוש דין זה יכול להיכתב בפרשה הראשונה, שהרי חידוש דין נוסף זה נובע רק מצד הגדר הנוסף בפרשה שחוזרת ונישנית.

וזה גם הטעם לזה שקיימים שינויי לשון וסגנון בין הפרשיות השונות שנוכרת בה אותה המצווה, והיינו משום שכל פרשה מתייחדת בסגנון משלה כפי המתאים לעניינה וגדרה המיוחד. וכן מה שהפרשיות השונות של אותה מצוה מפוזרות בכמה מקומות מרוחקים זה מזה בתורה, הרי זה משום שמקומה של כל פרשה בסדר פרשיות התורה, נקבע לפי התאמת תוכן עניינה וגדרה המיוחד לספר זה ולמקום זה.

והנה כאן אנו מוצאים בזה דבר יותר מחודש, שלא רק בפרשיות של מצוות והלכות ישנם כפילות פרשיות, אלא גם בסיפורי התורה יש שהתורה מספרת את אותם העובדות כמה פעמים, ובכל אחד מהם באופן שונה. וגם בזה יסוד הדברים דומה, שבאותם העובדות היו כמה משמעויות ופנים שונים, והתורה מספרת את הדברים בכל מקום מצד הפן המסויים שאותה פרשה באה לתאר.

גישה כפולה בבריאת האדם

והנה פרשת בריאת האדם, הוא בנין אב לכל התורה ודוגמה הבולטת ביותר למידה הכללית של 'שתי פרשיות' בתורה, שהרי כאן מדובר באותו עובדה של בריאת האדם, והדבר מתואר בשני פרשיות, כשבכל אחד מהם מופיע הדבר מתוך מבט שונה לגמרי.

והיינו שהיה בבריאת האדם גישה כפולה, ולכן אותו אדם עצמו ואותו מעשה בריאה מופיע בשני אופנים שונים, כלומר שהקב"ה ברא את האדם בשני מבטים שונים, האדם יש לו שני פנים ושניהם אמת, ובכל פרשה מתואר פן אחד של בריאתו.

ומכאן יש לנו ללמוד על דרכה של תורה ומידותיה, שכאשר נאמרו שני פרשיות על אותה המצוה, הרי אף שבכל אחד מהם כתובים פרטי דינים שונים במצוה, אין אלו שני מצוות נפרדות, אלא הם מצוה אחת שצריך לקיים אותה עם כל פרטי הדינים ומתוך כלל המבטים והכוונות שהמצוה מופיעה בהם בכל פרשיותיה. ופרשת בריאת האדם היא ההוכחה לכך, שהרי כאן מדובר על בריאת אותו האדם, ובכל זאת חוזרת התורה ומתארת את בריאתו בשני פרשיות, במילים שונות ובגישה שונה לחלוטין, והיינו משום שיש במציאותו ובמהותו של האדם כמה מבטים ופנים.

שני אופנים ביצירת האשה

והנה כמה נפלא הדבר שבמקביל לגישה וליחס של בריאת האדם בכלל אנו מוצאים אותם ההבדלים במטרת בריאת האשה. שבפרשת בריאת האדם כצלם אלוקים ומעמדו כמושל הבריאה, הרי גם האשה מתוארת בהשוואה גמורה אל האיש 'זכר ונקבה ברא אותם'. כלומר שבבחינה זו האשה באה במטרה להיות - 'אשת חיל עטרת בעלה'. אין היא מופיעה כנחותת דרגה ממנו לבוא לעזר לו, אלא שוה אליו להיות לו כשותף וכזוג. עד כדי כך שיש מ"ד בחז"ל (ברכות סא.) שנבראו 'דו פרצופין', אולם גם למ"ד שנבראה בנפרד ממנו הרי מצד פרשה זו מטרת בריאת האשה היתה מצד שלימות האדם שנברא באופן שיש לו בת זוג המתלווה אליו לכבוד ולתפארת, והוא לרוב חשיבותו ומעלתו נברא כיצירה כפולה.

לעומת זאת בפרשה השניה שבה האדם מופיע ככלי שרת 'לעבוד את האדמה', והונח בגן עדן 'לעבדה ולשמרה'. אף האשה אינה אלא ככלי עזר לסייעו בתפקידו ולהשלים את חסרונו, 'לא טוב היות האדם לבדו - אעשה לו עזר כנגדו'. וכל צורת בריאתה היא על ידי נטילת הצלע מן האדם ובנייתו למענו - 'כי מאיש לוקחה זאת'. כי מכיוון שממנו לוקחה לכן שורת הדין שתהא משועבדת לו.

כל אדם מורכב מבחינת עבדות ובחינת מלכות

והנה שני גישות אלו הקיימות במציאותו של האדם משולבות בטבעו וממוזגות בעצם מהותו, שני החלקים משמשים בו, ואלו ואלו קיימים באופי סדרי חייו.

ובאופן כללי חלוקת הדברים היא שבתחילה האדם מכין לעצמו את חפציו וענייניו, ואז הרי הוא בבחינת עבד לעבוד את האדמה והוא משועבד לעולם לתקנו ולהשלימו, ובשעה זו של מלאכה והכנה מתגלה בו אופי העבדות שנברא בו. ויחד עם זה קיים באדם הכח הנעלה של בעלות ושלטון והשגת החפצים, והיינו כאשר הוא מסיים את מלאכתו והדבר כבר מוכן להנאתו ולשימושו אזי הוא המלך והשולט על הבריאה והיא עומדת עבורו לשירותו ולשימושו. וכך ברא אותו ה' שסדר חייו יהיה מורכב באופן כזה שתחילה יוצרך להכין את דברים ואחר כך יהיה לו אותם ויזכה בהם, ובשעה שמכין הוא בחינת עבד, וכשיש לו אותם הוא כמלך.

ואין בסדר זה גנאי של 'עבדות', שכן הפחיתות בכך היא רק כאשר הוא עבד לאחרים, אבל כאשר מכין לעצמו הרי אדרבה, יש בכך חשיבות ומעלה. ונראה שזה גופא הטעם שנברא כך, דהיינו בכדי שיהיה לו את העונג שהוא עושה לעצמו כעניין שאמרו (בבא מציעא לח.) 'רוצה אדם בקב שלו'. כי גם זה מחשיבותו של האדם, שהוא יוצר לעצמו את ענייניו והוא שותף בהכנת הדברים, וזה גם רוממות וגדולה למעמדו שאינו רק ניזון מנהמא דכיסופא ונסמך על שולחן אחרים, אלא ניתן לו ההרגשה הנעימה שהוא בעצמו גם סיבה להכנת צרכיו.

שני מהלכים אלו המלווים את צורתו של האדם, מתחלקים הם אף בין השבת לימות החול. כאשר בימות החול משתלט יותר חלק העבדות והאדם נעשה משמש לבריאה 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך'. והוא עובד לתקן ולהשלים את העולם. וביום השבת מאיר בו צלם האלוקים והריהו כבגן עדן, והוא מופיע כמלך העולם והבריאה כולה, מוכנת עבורו להנאתו ולכבודו 'כי שמחתני ה' בפעליך'.

לפני החטא עיקרו מלכות, לאחר החטא עיקרו עבדות

ובעיקרם של דברים כך היא החלוקה מאז ראשית הבריאה שהיא מורכבת ומשולבת משני דרכים אלו, גם יגיעה להשגת הדברים וגם שעות של קורת רוח כאשר זוכים אליהם ומשיגים אותם. אכן בשיעורם של הדברים חלו שינויים כבירים. כי מתחילה בעת בריאת האדם היה החלק של העבודה באופן מזערי בשיעור מועט ביותר, רק בכדי לצאת ידי חובת ההרגשה של השתתפות בפעולה. ובמעט עבודה כבר היה לו השגת הדברים ומיד נעשו מוכנים עבורו וזה עניינו של הנחת האדם בגן עדן, דהיינו שיש שם כל אילנות טובות ומוכן עבורו כל טוב שבעולם, ורק מעט שבמעט ניתן לו גם תפקיד של 'לעבדה ולשמרה', שהוא כאמור למען ההרגשה הטובה.

אמנם כאשר חטא האדם בעץ הדעת הרי אף שביסודו נשאר האדם כפי שהוא משורש יצירתו מורכב משני החלקים של עבדות ומלכות, אולם הושפלה קומתו וירד פלאים במדרגתו עד שהתגבר צד העבדות ונעשה לעיקר, שרוב ענייניו הם בצד העבדות ומיעוטם בחלק הזכיה והשגת החפצים.

אם מתחילה היה העיקר בו הצלם והדמות, ובחינת העפר מן האדמה היה בו רק מעט שבמעט, הרי עתה הומעטה קומתו והצלם והדמות הם שנעשו מעט שבמעט, והגיע למצב של 'נמשל כבהמות נדמו'. וכמו כן, במקום 'גן עדן' שבו מוכן 'כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל', הרי עתה גבר המצב של 'בזיעת אפך תאכל לחם' ורק אחר יגיעה מרובה יזכה למעט קורת רוח בסופו של דבר. וכמו כן, חלף 'ורדו בדגת הים וגו' ובכל חיה הרומשת על הארץ' שהחיות נשמעות ונכנעות תחת צלמו האלוקי ועומדים לשירותו, מרדו בו כל החיות ונעשה 'ואיבה אשית' (עיין רמב"ן ויקרא כו, הובא לעיל בביאורי הפסוקים ג, טו.). כמו כן האשה אשר היתה מתחילה בהשוואה בבחינת 'אשת חיל עטרת בעלה', הרי עתה בעקבות

החטא הושפלה ונעשה מעמדה נחות ביחס לבעלה - 'והוא ימשל בך', משום שהתגבר יותר הצד של 'אעשה לו עזר כנגדו'.

אכן אף שהשתנה והושפל במאד סדר חייו של האדם, אולם בכל זאת לא השתנה מהות ומציאות האדם והרכבתו משני החלקים, אלא שבעקבות החטא גבר החלק הנחות של מציאות בריאתו, ומעתה הוא עיקר הגוון הקובע את מציאות החיים של האדם.

הצדיקים זוכים ליותר בחינת מלכות

והנה מכיון ששינוי זה נעשה כתוצאה מהחטא, והחטא הוא ששיבש את היחס הרצוי והנעלה בין שני הצדדים שבאדם. על כן עניין זה תלוי תמיד בצדקתו של האדם, וכמידת זכאותו כן הוא זוכה יותר לחלק של בחינת גן עדן ומלכות וצלם אלוקים, ומאידך טירחתו מועטה וכפי שאמרו חז"ל 'זכו מלאכתן נעשית על ידי אחרים'.

ולעומת זאת הרשע אובד ברשעו ועיקר חלקו הוא העבדות והעמל, וכמו שמתואר בחכמת שלמה המלך שהאלוקים נותן בלב הרשע לעמול ולכנוס רוב עושר ולבסוף ניתן הכל למי שטוב בעיני האלוקים - כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון, ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו, גם זה הבל ורעה רבה וגו'. אין טוב באדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו, גם זה ראיתי אני כי מיד האלוקים היא. כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני. כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס, לתת לטוב לפני האלוקים, גם זה הבל ורעות רוח (קהלת ב, כא-כו).

וכשם שבגן עדן היה מוכן לפני האדם 'כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל', ואחר החטא הושפל מאכלו 'ואכלת את עשב השדה'. כמו כן הצדיק זוכה אף בעולם הזה לטעום טעם גן עדן. כדאיתא - שנים אוכלין בקערה אחת זה טועם לפי מעשיו וזה טועם לפי מעשיו (אבות דרבי נתן פרק לז). והדבר פשוט שאין הדברים אמורים רק בקערה ומאכלים, אלא בכל ענייני העולם וחפצי האדם, כל אחד ואחד טועם לפי מעשיו.

ובירידת המן ראו זאת בעליל שהצדיקים ירד להם המן בפתח ביתם, והרשעים היו צריכים לטרוח ולצאת בשדה ללוקטו, וכן באכילת השליו הצדיקים היו אוכלים אותו בשלוח ולרשעים היה דומה לקוצים, כדאיתא כל זה בגמ' (יומא עה.).

וזה גם ההבדל בין אומות העולם לעם ישראל, כי אומות העולם אחר חטא עץ הדעת אבדו מעלתם וירדו ממדרגתם ונפסד מהם צלם האלוקים, עד כדי כך שנמשלו כבהמות ואיבדו את שם 'אדם' שבהם, כמו שאמרו 'אין עובדי כוכבים קרויים אדם'. ורק לעם ישראל חזר דרגת צלם אלוקים, ונקרא עליהם שם 'אדם' כדאיתא בחז"ל (יבמות סא.).

ולכן עם ישראל זכו לבחינת מלכות 'וירדו בדגת הים...ובכל הארץ', וחלק העבודה והעזר נשאר לחלקם של האומות. וכדאיתא - בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם (ברכות לה:).

מאמר ח

צלם אלוקים - מלכות האדם על עצמו

צלם אלוקים - כח הבחירה

תפארת האדם ורוממות מדריגתו היא בהיותו 'צלם אלוקים'. אחד ממשמעויותיו של 'צלם אלוקים' הוא השלטון וכח הבחירה הנתון בידו.

וצריך האדם להכיר במלכותו לדעת שהוא מלך על עצמו ולקחת בידו את מושכות השלטון, לא להיסחף אחר החיים כפי המזדמן, ולא להזניח עצמו ולהיגרר לאן שיובילו אותו יצריו וחולשותיו, אלא למלוך ולשלוט בעצמו, כאשר ידוע לו בבירור מגמתו ויעודו, והוא מנהיג ומנווט את ספינתו, כמלך אמיץ ותקיף, למטרה הנכספת ולתכלית הנשגבה אשר הקב"ה התווה לנו.

אולם כאשר האדם מזלזל בערכו, ואינו נותן ערך למעשיו, נעשה כעלה נדף ברוח, ולכל אשר יטו אותו לשם יגיע, וניטל ממנו כל הדרת מלכותו והארת חכמת פניו. ויש אשר נוח לו להרפות ולהניח את המוסרות, באמתלה שהוא חלש ורפה אונים ואין בידו כח לחתור ולהנהיג את ספינתו, וסבור הוא לפטור את עצמו בתואנות שונות. אולם האמת היא שיש ביד האדם להיות מלך ומושל, ואך העצלות והפתיות הם שמקטינים את ערך האדם בעיני עצמו.

תפארת מלכות האדם המושל ברוחו

והנה כאשר רסן ההנהגה בידו, יש בזה הרגשה נפלאה של חירות ומלכות, והאדם חש רוממות וקורת רוח עילאיים כאשר זוכה להיות שליט ומושל על ממלכתו, ובהגה שלטונו מדכא כל התמרדות של הנטיות השפלות והתכונות השליליות. והעונג של מלכות פנימית ומהותית זו נפלא הוא משלטון חיצוני על מדינות וצבאות. וכדאמרו - איזהו גיבור, הכובש את יצרו, שנאמר (משלי טז) טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר (אבות ד, א). האיש הפתי אינו יכול לתאר לעצמו את העונג והנועם שיש לאדם כשהוא אינו משועבד ליצרו ולנטיותיו. כי באופן טבעי אנשים עבדים המה לשני דברים, עבדים לנטיותיהם ותאוותיהם, וכן משועבדים לסביבה ולחברה. ומי שזוכה להשתחרר משני אדונים קשים אלו, אזי מתמלא בהרגשה נפלאה של חירות ומלכות. כי זו חירות אמיתית ושלטון ריבוני, שהאדם מרגיש בה עונג נפלא.

צלם אלוקים - מנהיג את עצמו

ויש לדעת שההקדמה לכל חובותינו הוא תחילה להכשיר את הכלי, כלומר להיות 'אדם' בעל צלם אלוקים. ורק על גבי רקע זה בא התפקיד של ה'יהודי' - בחינת דרך ארץ קדמה לתורה, כל זמן שחסר בהקדמת מהות האדם ובניין אישיותו, אי אפשר להתעלות בפנימיות העבודה.

ראשית לכל, צריך להיות 'אדם'. מעלתו היסודית של האדם היא שהוא מנהיג את עצמו, הוא נתון בידי עצמו לחיות על פי קביעתו ושיפוטו. האדם הוא 'צלם אלוקים', דהיינו שיש בו דעה ובינה לקבוע את דרכו והנהגתו ומהלך חייו. ואל לו להזניח את עצמו להיגרר ולהישאר היכן שנתגלגל במקרה, ואשר כל רוח מצויה מוליכה אותו, ונותן לזרימת החיים לזרום כפי המזדמן. וזו דרגה פחותה מאד, ממש כבהמה, שאמרו עליה 'קורא לה והיא באה', שאין לה כל דעה והחלטה עצמית כיצד לחיות.

בן חורין - אינו כפוף לסביבה

נוסף לכך, על האדם להיות 'בן חורין' ולא עבד, כלומר, שכל קביעותיו יהיו מחמת רצונו העצמי כיצד נכון להיות. תפארתו של האדם היא כאשר הוא בן חורין הנוטל את שרביט המלכות בידו, והוא המוביל והמנהיג, הן בהכרעה לקבוע ולהחליט את דרכו, והן בעשיית הדברים כפי הכרעה זו. ואילו אדם שבעיניו הקובע הוא מה שהזולת אומר, ומה יחשוב הזולת עליו, ועושה דבריו מחמת 'מה יאמרו הבריות', לא זכה לחירות. ברכתו 'שלא עשני עבד' אינה במלוא משמעותה, שהרי אינו בן חורין לעשות כפי דעתו והחלטתו. כל מה שאנו רואים בו ובמעשיו אין זה הוא עצמו, אלא הריהו עבד בידי אחרים.

אולם אדם המכיר בכך שלא הגיע לדרגת חכמה ופיקחות כל כך, ואינו מסוגל לקבוע את הנהגתו, ולכן הוא מחליט בהחלטה עצמית, לשמוע לעצת חבירו, או להתנהג כמו כולם מחמת הסברה שמה שהציבור עושים הוא בוודאי שקול ומחושב ועבר את כור המבחן, ומן הסתם כך יותר נכון, הרי גם אדם זה הוא כבר במדריגה של 'אדם' ו'בן חורין', כי הרי קבע דרכו מחמת החלטתו העצמית.

בן חורין - משוחרר מיצרים וחולשות

חלק נוסף הוא להיות 'אדם משוחרר' ולא אסיר, בעל אישיות העושה הכל לפי הכרעת דעתו ושכלו הטהור אשר אינו משוחד מיצריו. אדם שרצונו הפנימי הוא הקובע את מעשיו, בלי לחצים וכפיה, כלומר שאינו נכנע לחולשות מסוימות שיש בו, הדוחפות אותו לפעולות והנהגות למרות שאין עצם נפשו חפצה בהם.

הנה כי כן, שלימות דרגת בן חורין הוא כאשר הוא מלך ומנהיג על עצמו, מושל ברוחו ויצרו מסור בידו, לפי מיטב שיקול דעתו והכרעת שכלו, ואינו אסיר בידי חולשותיו ונטיותיו ותאוות גופו, אשר כובלות אותו נגד רצון שכלו ומונעות ממנו להתעלות כשאיפת

רוחו בת החורין. וכל זמן שלא נגאל מאזיקי תכונותיו הסוררות ונטיותיו הנמוכות, עדיין אין יכול להכריז במלוא הכנות 'ברוך מתיר אסורים'.

ומוטל על כל אחד לראות היכן הוא עומד בעניין זה, להתבונן כי הוא שפלות ובזיון להיות כבהמה ללא צלם אלוקים, ולהחדיר בלבו את מעלת הבן חורין, שלא יוכל לסבול את איבוד חירותו, וירידתו לדרגה שהוא מבצע דברים שאינם פרי החלטתו, כי שלימות קומת האדם היא החלטתו דעתו וחירותו.

שלימות עבודת ה' כשבאה מתפארת האדם השלם

ואז הציות לה' וההליכה בדרך התורה, היא בעלת ערך רב ומשמעות, כי היא נובעת מהחלטה עצמאית של האדם. כאשר האדם עם כל שלימות קומתו מבטל ומכפיף עצמו ומיישר את דרכו מתוך הכרה בגדולת ה' ובתוקף החוב לשמוע בקולו ית"ש.

מה שאין כן מי שכל תכונתו היא כקנה רך ונגרר בנקל אחר כל רוח, וכל מעשיו הם לפי המזדמן, אזי גם ציותו לה' אינו דווקא מחמת ביטול והכנעה אמיתית לגדולת ה', ומתוך הכרה בחשיבות הדבר. והרי כל מעשיו ערכם מחוסר, כיון שאין הם נובעים מעצמיותו, אחרי שנכנע גם לכוחות קלים שאינם חשובים כלל. ונמצא שבביאתו לעבודת ה' נוטלים חלק גם חולשותיו ונטיותיו השליליות, אף שבסופו של דבר זכה לעשיה נכונה, ואשרי חלקו. אמנם עבודה בעלת ערך היא כאשר היא באה מצד הסיבה הנכונה, דהיינו מתוך הכרתו והחלטתו בגדול החוב לשמוע בקול ה' ולעבדו בנאמנות.

הסכנה שביצר השלטון

אמנם יש לאדם להיזהר בתכונה ונטיה עילאית זו השואפת לשלטון ומלכות, שתפעל רק באופן של קדושה, שכן עלול היצר לפתותו שאין הוא מלך ושליט כל זמן שאין הוא חפשי לעשות ולבחור בכל אשר יחפוץ, ומשום כך יסיתו להתקומם ח"ו נגד הגבלות התורה ומצוות ה', ובוחר ברע רק משום שתאב לטעום טעם חירות. וכפי שפיתה הנחש את חוה, 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע'.

ומה רבה אוולת האדם אשר ניתן לו צלם אלוקים ובחירה בכדי שהליכתו בדרך הטוב תהיה באופן של מלכות ובחירה, כלומר שיגיע בעצמו למדרגה חשובה, והנה הוא משתמש בזה בכדי ליטול לעצמו חופש לעשות ככל העולה על רוחו, ובוחר ברע במקום לנצל מלכות זו לילך מעצמו בדרך הטובה והנעלית שהורה לנו השי"ת, כדי שיגיע אל שלימות תכליתו הרצויה, ובמקום זאת משתמש בחופש שניתן לו, לבחור ברע ולהיכנס רח"ל בפרצה זו על מנת לחטוא בפועל.

המלכות האמיתית - עבדות ה'

קיימת טעות נושנת המטשטשת את מבטו של האדם, שבתחילת דרכו הוא סבור שהרצונות שמעורר היצר ותביעת תכונותיו השליליות הם משקפים את ה'אני' שבו, והוא מזהה את עצמיותו בנטיות הגוף ומידות נפשו הקטנוניות, ומדמה וסובר שהתורה באה להילחם ולהתנגש עמו במערכה נגד ה'אני' שלו, כביכול הקב"ה והמצוות עומדים לנגדו, ומונעים בעדו מלממש את שאיפות ורצון האישיות שלו.

והנה גם אם היו כך פני הדברים, היה עלינו לוותר על רצוננו האישי למען הציות לה' ובכדי לקיים מצוותיו, וגם להיות מאושרים מכך שיש לנו הזדמנות נפלאה כזאת לוותר על חירותנו ומימוש אישיותנו למען כבודו ית"ש, ולהביע בזה את נאמנותנו לה' ולהשתעבד לעבדותו.

אולם האמת היא, שה'אני' האמיתי שבו, החלק הפנימי והעילאי המושרש בעצם נפשו, רוצה את הטוב והיושר הקדושה והרוממות, והתכונות השליליות ונטיות היצר והחולשות אינם המציאות והמהות שלו, אלא הם אבני נגף ומכשולים הניצבים בפני האדם ומגבילים אותו מלממש את עצמיותו, וכובלים את האני שלו שהיא נשמתו וצלם האלוקים אשר בקרבו. ורק כאשר עצמיותו האמיתית כובשת את מקומה הראוי לה, ושולטת ביד רמה בממלכת אישיותו, אזי הוא מלך ובן חורין אמיתי. אדם בכליל תפארת מעלתו, שעשוע ועטרת לפני הקב"ה.

ואכן כאשר התעלו ישראל למדריגתם הנשגבה לאחר מתן תורה, וחזרו למדריגת אדם הראשון לפני החטא, נתעטרו בשני כתרים כנגד נעשה ונשמע, שכן בהדר מעלתם והארת פניהם היו ראויים לכתרים כמלכים. ועל דרגה זו דרשו חז"ל - 'חרות על הלוחות' - 'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה' (אבות ו,ב). פסוק זה נאמר על הלוחות הראשונות, שאז דבקו בתורה באופן נשגב, ואז אכן זכו למלכות ולחירות האמיתיים.



מאמר ט

כל העץ אשר בו פרי עץ לכם יהיה לאכלה

פירות העץ - המאכל החשוב של האדם

תקנת ברכת בורא פרי העץ

הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה (בראשית א-כט).

בקביעת חז"ל סדר ברכות הנהנין קבעו שלבד מהברכה הכללית לפירות הארץ 'בורא פרי האדמה', תהיה ברכה מיוחדת ומבוררת לפירות העץ, 'בורא פרי העץ'.

והנה בגמרא מבואר שהטעם שקבעו ברכה מיוחדת ליין, הוא משום דחמרא סעיד (ברכות לה:). והוא גם הטעם בפת כדכתיב ולחם לבב אנוש יסעד (תהילים קד, טו), כמבואר בפוסקים.

ויש להבין טעם הדבר שקבעו גם ברכה מיוחדת לפירות האדמה ולפירות העץ, ולא סגי בברכה הכללית 'שהכל נהיה בדברו', שכולל הכל. והאחרונים כתבו הטעם, משום דמינים אלו חשיבי. וכשם שמצינו ביין ופת, שקבעו ברכה לעצמן משום חשיבותם. כך תיקנו גם ברכה לפרוט את החשיבות של פירות האדמה. וחשיבותם המיוחדת של פירות העץ.

אמנם הדבר צ"ע, שמצינו בתורה חשיבות לבשר ודגים וחלב וביצים, יותר מפרי העץ. וכסודות אאע"ה שהיה בן בקר וחמאה וחלב. וכן סעודת יוסף 'טבוח טבח והכן'. וגם בשבח הארץ מצויין בתורה, שהיא 'זבת חלב ודבש'. וכן מבואר להדיא לענין ברכת בורא נפשות. דהו"א שמברך רק על בשר וביצים. - על הביעא ועל מיני קופרא בתחילה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא (ברכות מד:). עיי"ש.

וגם יש להבין מה מעליותא בפרי העץ על פרי האדמה, דאף שבטעמם ומתיקותם יש מעליותא בפירות העץ. אמנם הרי חזינו דלענין חשיבות ברכות עיקר המעליותא הוא מיון וסעיד. ובזה אין מעליותא לפירות העץ, ואדרבא, רוב פירות האדמה הם יותר 'סעיד', ומזינים יותר מפירות האילן.

ה. עיין שו"ע הרב סימן ר"ב, ובחיי אדם כלל מט ה"ב, ובבה"ל סימן ר"ב ד"ה פרי העץ.

ועוד יש להוכיח, שאין השבח שמחמתו קבעו ברכה לעצמה בפירות, אותו סוג שבח ויתרון שבעבורם קבעו ברכה נפרדת בלחם ויין. שהרי בהא דקיי"ל במתני' - 'על כולן אם אמר שהכל יצא', נחלקו בגמרא (ברכות מ:) אם הוא גם בפת ויין, ולרב הונא דין זה נאמר רק בפירות האילן והאדמה הנזכרים במשנה, אבל אם אמר שהכל על פת ויין לא יצא. ואם תקנת הברכה המיוחדת, מדין אחד ומטעם אחד נתקנו הן בפת ויין והן בפירות, מאי שנא פת ויין דאף בדיעבד לא יצא בברכת שהכל, ואילו פירות הארץ והאילן, יצאו בברכת שהכל.

והנראה בעז"ה, דעיקר שבח ומעלת הפירות שגידולן מן הארץ, שמחמתם תיקנו ברכה מיוחדת אינו מחמת חשיבותם, אלא מטעם שנבראו במיוחד למטרה זו, שיהיו לאדם לאכלה. שפירות העץ ופירות האדמה, כל עצם מציאותם נבראו לאכילה, וכל מהותם הוא שהם מיני מאכל. כדכתיב במאמר העשירי מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם - הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה (בראשית א-כט). מה שאין כן שאר המינים שבעולם, אין עיקר מהותם ויצירתם לשם אכילה. אלא אחר שנבראו והם מצויים בעולם, משמשים הם גם לאכילה. כי בהמות וחיות ועופות ודגים נבראו למטרות שונות, וחלב וביצים שלהם הם לצורך קיום מינם. וכן מים עומד להשקות צומח, ולרחיצה וכיבוס. ולכן תיקנו ברכה מיוחדת במיני הצומח - 'בורא' מיני מזונות, 'בורא' פרי העץ, ו'בורא' פרי האדמה. שמברכים לה' על ההטבה אשר ברא מינים אלו במיוחד, לצורך אכילת האדם.

ובזה יבואר נוסח הברכה 'שהכל נהיה בדברו'. שנשתנה מכל הברכות שמזכירים 'בורא', וכאן לא תיקנו 'בורא הכל'. כי ענין זה עצמו, הוא הגדר לברכת שהכל. והם המינים אשר לא נבראו במיוחד לאכילה. אלא נבראו בעולם לצורך ענינים אחרים. רק משמשים גם לאכילה, ועל כך מברכים באופן כללי, 'שהכל נהיה בדברו'. כי גם מה שהם ראויים לאכילה, נהיה בדבר ה'. ועל כך באה הברכה.

פירות האדמה והעץ, מכיון שכל בריאתן הוא למאכל, הרי כשאוכלן משתמש בעצם מהות בריאתן שלכך נוצרו, ולכן מברך על עצם בריאתם, במטבע של 'בורא', שנהנה מבריאת הדבר, וקיבל הנאה זו מן הבורא. אבל הדברים שאין גידולם מן הארץ, אין תכלית מציאותם דווקא לאכילה, שהרי לא לכך נבראו, ולכן אינו מברך עליהם בלשון בורא, אלא מברך על מה שהם הווים וקיימים בעולם, ומשמשים גם לאכילה.

וממילא מבואר מה שהוקשה לעיל, בשיטת רב הונא. דבאמת קביעת מטבע ברכת הפירות, אינו משום אותו טעם, שקבעו ברכה מיוחדת לפת ויין. דהתם קבעו ברכה מיוחדת מחמת שהם סועדים ומזינים והם עיקר סעודה. ויש בהם הנאה מיוחדת יותר משאר מינים. ולכן אם ברך שהכל לא יצא, שלא הזכיר בברכתו את השבח על ההנאה המיוחדת שהיה לו באכילת מינים אלו, והרי זה כנהנה מן העולם בלא ברכה, שתוספת

הנאה זו קיבלה בלא ברכה. אבל מאכלי פרי העץ ופרי האדמה ושהכל, הנאתן שוה, ובברכתו 'שהכל', כבר נתן לה' עיקר השבח שנהנה מן המאכל. שהרי אין ברכתן המבוררת, מחמת הנאה יתירה ויותר חשובה. רק שהפסיד הפירוט והברכה המבוררת, שנזכר בהם השבח על הבריאה המיוחדת שברא ה' את המינים האלו לאכילה. וזה אינו מעכב בדיעבד.

ועל דרך זה יבואר, גם תקנת מטבע ברכת 'בורא פרי העץ'. כי בבריאת פרי העץ, נוסף מעלה ויתרון שאין בפרי האדמה, והוא מה שבנטיעה אחת, כבר מניב האילן פירות לדורי דורות, ואינו צריך לטרוח בזריעה ונטיעה בכל שנה ושנה, וכדאמרו בגמרא, שהוא הגדר הקובע, בין ברכת בפ"א לבפה"ע, היכא דאי שקלת לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת לפירי ליתיה לגוואז דהדר מפיק לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה (ברכות מ.). והוא שבח ותוספת בבריאת פרי העץ לגבי פרי האדמה, ולכן כאשר נהנים מפירות העץ ראוי להודות ולציין עילוי והטבה נפלאה זו שבעצם בריאתם, ועל כך תיקנו ברכה מיוחדת של 'בורא פרי העץ'.

ובזה יבואר מה שלא תיקנו לברך בפרטות ברכה מיוחדת לכל מין ומין 'בורא פרי תאנים', 'בורא פרי רמונים' וכדומה. שכן לא נתייחדה בריאה מיוחדת לכל מין ומין, אלא במאמר אחד נבראו כל האילנות ככתוב בבריאת היום השלישי 'עץ פרי עשה פרי למינו', וכן היה מאמר אחד לכל מיני האדמה 'תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע'. ורק במינים שנשתנו למעליותא קבעו ברכה מיוחדת לעצמם לשבח את הבורא על המעלה המיוחדת שניתנה בהם, כדאיתא בגמרא (ברכות לה:).

צדיק אוכל לשובע נפשו

אכן נראה לבאר בזה באופן נוסף, שמצינו מעלה בפרי העץ, שהוא מיוחד יותר לאכילת האדם מפירות האדמה, ונתייחד בזה האדם משאר חית הארץ.

כי הנה לשון הכתוב במאמר הבורא הוא - ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ וגו' את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן (בראשית א - כט, ל.).

במאמר זה, יש הבחנה בין מאכל האדם למאכל הבהמה שלבהמה וחיית הארץ יעד הקב"ה את כל ירק עשב בלבד, ואילו לאדם נתן לאכלה כל עשב זורע זרע וכל פרי עץ. וכמו שכתב הרמב"ן שם - נתן לאדם ולאשתו כל עשב זורע זרע וכל פרי עץ ולחית הארץ ולעוף השמים נתן ירק עשב לא פרי העץ ולא הזרעים ואין מאכלם יחד כולם בשוה¹.

ובכדי לבוא להבנת העניין, יש להקדים ולהתבונן בעומק כללות ענין האכילה, שבזה ניכר מהות האדם ומדריגתו. כדאיתא בחז"ל - אדם ניכר בכוסו (עירובין סה:).

1. וגם לרש"י שפירש שגם העשב ניתן לאדם, וכן פרי העץ ניתן גם לחיה, הוא בדרך דרשא, והיינו שהוא טפל למאכלם, אבל עיקר מאכלם הוא הרי וודאי כפשט הכתוב כנ"ל. עיין בביאורי הפסוקים.

אמר שלמה המלך ע"ה בחכמתו - צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר (משלי יג-כה), כלומר שאכילת הצדיק נבדלת מאכילת הרשעים בתרתי, הן שהצדיק אוכל לשובע, דהיינו במידה נכונה ובשיעור כדי שביעה, ותו לא, וגם מאכלו הוא לצורך נפשו. ואילו אכילת הרשעים היא בלי גבול וכמה שיוסיף יחסר לו, וגם אופן אכילתו הוא לצורך גופו, למלאות בטן.

והיינו שאכילת הצדיק היא 'אכילת נפש'. אכילת הצדיקים היא להשבת הנפש וישוב הדעת, על ידי שביעת נפשו.

כל זמן שהאדם מעונה ותאב אין דעתו מיושבת עליו, ומתוך שהוא אוכל ושותה קימעא, דעתו מתיישבת וחושיו מתפקחים וחכמתו מתעדנת. וכענין מאמרם - חמשה דברים משיבים את הלימוד וכו' והרגיל ביין ובשמים. ושם - חמרי וריחני פיקחין (הוריות יג:).

וכן אמרו - א"ר אבדימי דמן חיפה קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד (עיין רש"י - 'כמה לבבות שאינו מסכים לדעת שלמה'), אמר רב הונא בריה דרב יהושע הרגיל ביין אפי' לבו אטום וכו' יין מפקחו (ב"ב יב:).

על ידי נחת רוח ועידון כל שהוא, משיבים ומשובבים את הנפש והלב מתפקח. והוא כעין הענין האמור בהשגת הנבואה - ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מלכים ב' ג-טו). דרך האדם הוא שגם אם לבו אטום ואינו מיושב להתעמק ולהתעלות במושכלות החכמה, אם יבוא אליו נחת רוח ועונג, נפתחים ומתפקחים רגשות לבבו, ומתפקחים נימי רגשותיו להבין ולהשכיל תבונות חכמה.

ומענין זה הוא אכילת הצדיק, שאינו אוכל למלאות כרס, רק משביע נפשו מעדינות טעם המאכל. באשר כי האדם הנעלה, אכילתו היא 'אכילת נפש', שהרי כולו ומהותו הוא נפש ונשמה, וכל מגמתו מכוונת לצרכי הנפש^ז. והרי בכדי לענג את הנפש, אין צריך להשביע גופו ובטנו בריבוי חומריות וכובד המאכלים, רק ביסוס מטעם המאכל.

ז. וזה לשון ספר התניא - האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו כדאמר רבא חמרא וריחא כו' אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן (לקו"א פ"ז). ועיין עוד כע"ז במסכת פסחים פז: - לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל וכו' עולא אמר כדי שיאכלו תמרים ויעסקו בתורה. וכן מצינו בחז"ל - האי דלא אמרי לך באורתא דלא אכלי בשרא דתורא (ב"ק עב).

ח. וידועים דברי הרמב"ן (בראשית כה-לד) - ומה שאמר לברך אותו אחר עשות לו המטעמים איננו שכר האכילה ושוחד בהם, אבל רצה ליהנות ממנו שתהיה נפשו קשורה בנפשו בעת ההנאה, ויברך אותו בחפץ מלא ורצון שלם או שהיה יודע בנפשו כי אחר האכילה היתה מתענגת ושמחה ויחול עליה רוח הקודש, כענין ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.

ט. ועיין בפירוש הגר"א - איש שכל מחשבותיו לגמול חסד ולעשות מצוה זה האיש אפילו מה שגומל לנפשו כלומר שאוכל או שאר דבר שיש בו הנאת הגוף גם זה נחשב לו למצוה כי כל כוונותיו לשם שמים ולכן כל אכילותיו גם כן מצוה והיא נחשבת כקרבן (משלי יא-יז).

אבל האכילה של מילוי הבטן ושביעת הכרס היא אכילת גוף, והאדם הבינוני, שאין אכילתו בחינת אכילת הצדיקים, הרי אכילתו מורכבת גם מאכילת הגוף וגם מעידון הנפש. וכל אחד לפום דרגא דיליה לפי מידת שלימותו בנפש, וכוונתו בעת האכילה, זוכה שאכילתו היא יותר אכילת נפש ופחות אכילת גוף. אבל אכילת הרשעים, המגושמים השקועים בעוה"ז, כל אכילתם היא אכילת גוף, הנאת הגוף למלאת בטנם בחומריות גסות האכילה, ועליהם נאמר - ובטן רשעים תחסר, שלעולם לא ישבעו כל צרכם במילוי כרסם.

ובכל המאכלים, יש בהם שני החלקים הללו. גם חמריות המאכל וגם הניחוח והטעם שבו. והחומר הוא חלק הנאת הגוף, והטעם הוא חלק הנאת הנפש. וכענין שמצינו בגמרא - אמר רב מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל י-ה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח (ברכות מג:). והיינו שבמאכל יש הנאה גם לגוף וגם לנשמה. ובריא אין כלל חומר שנכנס לגוף, רק עריבות והנאה שיש לנפש. ולכן הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו, ואין הגוף נהנה ממנו.

והצדיקים, מכיון שהם אנשי נפש ומאיר במ צלם האלוקים, עיקר הנאתם מחלק הנפש שבמאכל, שהוא הניחוח והטעם, אבל אנשי הגוף, אכילתם היא אכילת גוף שעיקרה הוא ריבוי חומר ומילוי בטן.

והוא הענין שמצינו באכילת המן במדבר, שמכיון שהיו דור דעה, אנשי מעלה שזכו למדריגות עליונות, היה אכילתם אכילת נפש, וניתן להם למאכלם לחם שמים שהוא המן. ובמין מצינו ענין זה, שהחומר שבו היה קלוש כדכתיב - דק ככפור, וכתיב - ועינו כעין הבדולח, ואמרו חז"ל - לחם אבירים לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה אברים (יומא עה:). והיינו שאין בו חומר וכובד למילוי הבטן, ובמדרש - בלחם הקלוקל שהיה קל בתוך מעיהם (במדב"ר טז - כד, ספרי דברים א). והוא מה שאמרו - לחם שמלאכי השרת נזונים בו (יומא שם). כלומר מזון של מלאכים, שאין להם גוף.

ומאידך, בענין הטעם, אדרבא היה טעמו מעולה ומשובח, והתורה משבחתו - וטעמו כצפיחית בדבש (שמות טז לא), והיה טעמו כטעם לשד השמן (במדבר יא-ח), ובחז"ל איתא שהיה מתהפך לכמה טעמים - המן שהיה בו מכל מיני מטעמים והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה (שמו"ר כה-ג), והיינו מאחר שהיה המן לחם שמים ואכילתו אכילת נפש היה קל ומועט בחמריותו מחד, אך מעולה ועשיר בטעמו מאידך.

ועוד יש מדריגה נשגבה באכילת הצדיקים, כאשר מבואר בספר 'פרי צדיק' (קונטרס עת האוכל סוף בראשית) כשהוא מכיר שהשי"ת ברא את המאכל הזה ומחיהו ונותן לו הויה וקיום והוא נותן בו טעם והנאה ונותן לאדם חשק שיתאוה לו ושיטעם בו טעם טוב ושיוסיף בכוחו וחיותו. כשמכיר שזה הכל מהשי"ת בהכרה ברורה מאיר בלב וכו' הנה הכרה זו הוא מכת החלק אלו-ה וצד הטוב שבו ואותו הצד נתגבר והנאת אותו הצד הוא ממש הנאת הקרבן שלמעלה. וכו'. עיי"ש.

ואכן היה המן להם להשיב את נפשם, ולהאיר את עיניהם לפקחם בחכמת התורה. ורמז לזה לשון הכתוב - ורוחך הטובה נתת להשכילם ומנך לא מנעת מפיהם וגו' (נחמיה ט-כ), ואמרו - לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן (תנחומא בשלח כ). שכן אכילת נפש, מפקחת את הלב להבין חכמה.

אבל הערב-רב שלא הגיעו למעלה זו, להיות אנשי מעלה אנשי נשמה. והיה עיקר אכילתם אכילת גוף^י, ראו בזה חסרון באכילת המן, שלא שבעו בהנאת הגוף למלאות בטנם כל צרכם, ובאו בתלונות ותרעומת ואמרו - ונפשנו קצה בלחם הקלוקל (במדבר כא-ה).

ובאמת, עצם תלונתם, הוא היה מעלת המן שהוא לחם עדין של אכילת נפש, שאין בו חמריות וזוהמה, וכל אכילתו הוא עריבות וטעם.

פירות האילן - אכילת נפש

שני חלקים אלו, שיש באכילה ושביעה - 'אכילת גוף' ו'אכילת נפש'. מתחלקים בסוגי המאכלים עצמם. שיש מאכלים שהם יותר מאכלי נפש, שיש בהם יותר ניחוח וטעם ופחות עביות וחומר, ועיקר אכילתם הוא להחיות הנפש. ויש מאכלים שעיקרם לאכילת גוף, ששביעתם הוא ממילוי הגוף בעביותם וחומרם, ולעומת זה טעמם מועט ותפל.

ובאופן כללי, ניתן להתבונן, כי רוב פירות האדמה עיקרם לאכילת שובע וחמריות, שיש בהם עביות וחומר רב, ומשמשים לסעוד ולשביעה. ואילו פירות העץ, רובם עשויים לאכילת נפש, שחומרם מועט ודליל וטעמם עשיר ומעודן, ועיקר אכילתם לשלוח והרחבת הדעת.

ואכן כאשר נברא האדם, ועמו נבראו כל צרכיו ומילוי חסרונו, קבע הקב"ה ויעד לאכילת האדם מאכל מיוחד, והוא פרי הארץ. כי לבהמה ולחיה, ניתנו ירק עשב לאכלה. אבל לאדם ניתן פרי הארץ למאכלו. כי בזה מעלת האדם על חית הארץ שיש באפו נשמת חיים, והוא מורכב במהותו מנפש וגוף, ולכן נבראו למאכלו, גם מאכלים המיוחדים לצורך הנפש לעונג ושמחה. ולחית הארץ אין צורך בזה, ולא נברא עבורה אלא ירק עשב.

וזה הביאור במה שדייק הרמב"ן בפסוק שפרי העץ ניתן רק לאדם, והיינו כיון שלבהמה אין צורך באכילת הנפש, ולכן אין מאכלה אלא ירק עשב שאין בו שום טעם וריח, רק חומר לבד. אבל האדם ניתנו לו לאכילה, גם זרעים וגם פרי העץ^י.

י. ועיין ספר 'רסיסי לילה' (דף צג:) שהערב רב לא הרגישו הטעם הנפלא במן.

יא. וראה בספר יסוד ושוש העבודה (שער הבכורות פרק ב') - ונדבר בענין המאכל, כי זה הוא בוודאי יודה כל איש אשר נתן לו ה' חכמה וחלק לו בבינה, שהטעם המורגש והתענוג שאדם מרגיש בהמאכל אשר הוא אוכל אינו גשמיות. כי בדבר שגשמיותו עבה כעפר וכיוצא אינו מרגיש בהם טעם ותענוג כלל כשלועס אותם, והסיבה לזה מפני שאין בהם ניצוצות קדושה רק מעט מזער כידוע, ולרוב עביות גשמיותו אין אור הניצוץ מורגש בו. אבל בצומח ירדו בהם ניצוצות קדושה הרבה, מרגיש אדם בהם באכילתם טעם ותענוג. והטעם והתענוג ההוא הם

שני סוגי מאכלים אלו שניתנו לאדם מיני זרעים ופרי העץ, מיועדים לשני חלקים אלו של אכילה. שהאדם נצרך לאכילה הן כדי לקיים גופו, והן כדי להחיות את נפשו. ומיני הזרעים מיועדים יותר לשביעת הגוף, ופרי העץ מיועד בעיקרו לאכילת ושביעת הנפש.

עשר מעלות בשבח פירות האילן

ואכן, כאשר נתבונן בפרי העץ לעומת פרי האדמה, נראה כמה וכמה יתרונות לפרי העץ, בתכונתם וגידולם. שכולם מורים על היעוד המיוחד שיש לפרי העץ, להיות לו לאדם לאכילתו המיוחדת, אכילת חשיבות - 'אכילת נפש', ובצורה מכובדת ונוחה.

א. ההבדל המרכזי, שהוא הקובע להלכה, מהו אילן. הוא מה שהאילן הוא הטבה קבועה וקיימת לשנים הרבה. ונוטע פעם אחת, ויש לו פרי בכל שנה ושנה. ואינו כזרעים ותבואה אשר אחר שלקט ואכל, עליו לעמול ולזרוע שוב כדי לזכות בפרי חדש לשנה הבאה.

ב. עוד מעלה ניכרת לאילן, והוא הגובה. אשר פירות האילן הם בגובה האדם ומותאמים ללקיחת האדם בלא לשחות, רק פושט ידיו ואוכל. ואילו פירות האדמה והירק, צמיחתם בקרקע או סמוך לה, ועל האדם לטרוח ולהשפיל גופו, בכדי ללקטם. ואופן גידול זה מותאם יותר לאכילת הבהמה, אשר פניה מוטות בארץ לבקש מאכלה.

ג. כמו כן מאותה סיבה, פירות האילן הם נקיים מזוהמת האדמה, והם מכובדים לאכילת האדם. ואילו פירות האדמה מתפלשים בעפר ואדמה ואינם מכובדים וחשובים בצורתם זו לאכילת האדם, ועליו לטרוח ולנקותם לפני אכילתו.

ד. פירות האדמה, הם יותר כבדים ומלאים בחומר וגשמיותם עבה, ויש בהם כדי האבסת הבטן ומילוי הכרס. ומשמשים יותר להשביע הגוף. לעומת פרי העץ, אשר חומרם דליל וקלוש, ומלא עסיס ורטיבות. ואין בהם משום מילוי הגוף.

ה. וכמו כן, לעומת זאת. פרי העץ, הם מלאי טעם ועריבות, ומביאים את האדם לשלוח והרחבת הדעת, והוא משום שפירות אלו באים לאכילת נפש. ואילו פירות האדמה בעביותם, אין טעמם מודגש כל כך, ורובם תפלים, והוא משום שהם באים לאכילת שביעה למלאת בטן².

הניצוצות קדושה. אך לא כל הצמחים שוים בענין ניצוצות הקדושה שבהם כי בוודאי בעשבים אף שהם צמחים אין בהם ניצוצות קדושה כל כך. לכן אין אדם מרגיש באכילתם טעם טוב ותענוג, כמו באכילת מיני זרעים כגון חיטין ושיפון וכיוצא שיש בהם ניצוצות רבות יותר ויותר מבעשבים. וכו'.

יב. ושני ענינים אלו, גובעים כפי הנראה ממה שעל ידי האילן הפרי הוא רחוק מן האדמה ומזדכך חומר האדמה על ידי גזע האילן, המעכבו וקולטו. וממילא אין מגיע אל הפרי רק הטעם הזך, והצוף העסיסי. אבל פירות האדמה הצומחים מן האדמה עצמה, אף בהם נקלט עביות החומר, ותפלות הטעם.

ויש בפירות האדמה, שיש בהם טעם מודגש ומוטעם, והם התבלינים שבאים לתבל המאכלים. ואמנם רוב התבלינים באים מפרי האדמה. (כגון מיני העשבים והפלפלין, הבצלים השומים החזרת והצנונות). והיינו כי התבלין אינו נאכל בעצמו, לשם אכילת עונג. אלא הוא בא לתבל את המאכלים, שבאים לשביעת הגוף, ולכן גם הם באים מגידולי האדמה.

ו. פירות העץ, רובם ראויים מיד לאכילה, ואין צורך לבשל ולטרוח בהכנת פירות אלו, אלא תיכף בלקיטתו מן האילן יכול לאכלו. ואילו פירות האדמה ברובם אין דרכם לאכלם חי, אלא צריך לטרוח בבישול והכנה, כדי שיהיה ראוי ועשוי לאכילת האדם.

עוד ענין נפלא שיש להתבונן בפירות האילן, שהם עשויים לאכילת נפש, שיש בהם יתרון גם בנוי גידולם ומראה וריח.

ז. פירות האילן, יש להם מראה נאה והם נחמדים למראה, בעלי גוונים הדורים משמחי נפש. וכן האילנות בעצמם יש בהם נוי, וכדכתיב בגן עדן מקדם, 'ויצמח וגו' כל עץ נחמד למראה' (בראשית ב-ט)³. לעומת פירות האדמה, שרובם פשוטים למראה, ואין בהם גוון מיוחד. וענין המראה בפרי, הוא אכן חשיבות ומעלה רק באכילת נפש, שאז כל שיש בו גם מראה הדור ונאה, הוא תוספת חדוה.

ח. ועוד יש בענין המראה, שגם צורת גידולם וצביון מבנה הפירות, בפירות האילן הוא הרבה יותר מושלם ובמידה מתאמת. וכל צורת גידולם נאה ומשמח, ומשעשע נפש ולב. וצביון נאה זה, הוא הן במראה החיצוני, (וכמו שבולט הדבר באשכולות ענבים). והן בחלוקה הפנימית שבפרי, (וכמו שבולט הדבר במיני הרימונים ופרי ההדר). לעומת רוב פירות האדמה והירקות, שאין להם לא צורה ולא תואר, ובאים בגדלים שונים ובצורות שונות ופשוטות.

ט. וכן יש ברוב פרי האילנות יתרון. שיש להם ריח וניחוח נפלא. וכדאמרו בגמרא על הפסוק - ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' (בראשית כז-כז) כריח שדה של תפוחים (תענית כט:). הריח בפירות הוא 'דבר שהנשמה נהנית בו', והוא תוספת ועילוי בפרי. ותיקנו לזה ברכה מיוחדת הנותן ריח טוב בפירות. והיינו משום שהוא מעלה מיוחדת בפירות, שאין הריח בא בפירות רק להריח בו כשאר מיני עצי ועשבי בשמים. אלא, שיש ריח טוב בפירות⁴ כדי להוסיף שבח באכילתן. אבל פירות האדמה והירקות ברובם, אין בהם ניחוח וריח.

י. עוד מצינו מעלה נפלאה באילנות, שיש להם צל. וגם זה מעלה באכילת הפירות. והיינו שיש באילן כבר מקום מוכן לאכילת הפירות. כי הלוקט ירקות, הוא יושב בשדה בבקעה, ואינו יכול לאכלו בשוק, ועליו לבקש צל וסוכה לאכול בה. אבל הלוקח פרי מן האילן, יש לו באילן עצמו מקום מוסתר וצל, לשבת ולאכול מיד את הפירות כראוי לאדם. וכדכתיב - כתפוח בעצי היער וגו' בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי (שה"ש ב-ג).

יג. ואכן רק באילנות המלבלבים, תיקנו הברכה המיוחדת ביומי ניסן 'שברא בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם' (ברכות מג:).

יד. וזה פשוט שקבע הקב"ה לכל פרי את ריחו המתאים לפי טעמו וכן צורתו והגוון, הכל מותאם באופן שיהיה כל פרי, עשוי בשילוב המושלם ביותר, כפי אשר קבעה חכמתו העליונה.

ומכל אלו, ניכר בעליל ענין זה שהוכחנו מן המקראות, כי יש יתרון לפירות האילן, שבאים לאכילת האדם להחיות נפשו ולהרחיב דעתו, והיינו 'אכילת נפש' - דבר שהנשמה נהנית ממנו.

ויצמח ה' אלוקים - כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל

ובזה יבוארו הפסוקים בעונש האדם הראשון, ומה שדרשו בזה חז"ל.

כי הנה תחילה, שם ה' את האדם בגן עדן, ואמר לו הקב"ה מכל עץ הגן אכל תאכל. ובגן עדן היה מאכלו רק פרי העץ כדכתיב - ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם וגו' ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים וגו' (בראשית ב-ט). הנה לא נזכר כלל שנזרעו בגן עדן מיני ירקות ועשבים, כי בגן עדן כאשר היה האדם ברום פיסגת מעלתו, במקום קדוש ובמעלה עליונה, היה לגמרי במדריגת איש נפש, כענין דור המדבר, דור דעה שאכלו לחם אבירים, וכן אדה"ר לא היה נזקק כלל לאכילת גוף, והיתה כל אכילתו אכילת נפש. וממילא היה מאכלו רק פרי העץ.

וכאשר חטא אמר לו הקב"ה ו'אכלת את עשב השדה', שזו קללה בפני עצמה שירד ממדריגתו שאכל פרי העץ ומעתה יאכל את עשב השדה כחיה ובהמה.

והוא מה שאמרו חז"ל - אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ ודרדר תצמיח לך (בראשית ג-יח) זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו רבונו של עולם אני וחמורי נאכל באבוס אחד. כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו. (פסחים קיח. ועיין תרגום ירושלמי שם על הפסוק).

הרי שעיקר צערו של אדם הראשון, היה שירד ממעלתו המיוחדת כאדם, ויאכל עם חמורו באבוס אחד. כיון שעד עתה היה מאכלו פרי העץ. ועכשיו נתקלל - ואכלת את עשב השדה. ועיין באבן עזרא שפירש - את עשב השדה הוא הלחם, כי בגן עדן חיותו מפרי העץ (אבן עזרא בראשית ג-יח).

עץ הדעת חטה היה

ובדרשות חז"ל מבואר שגם לפני החטא מאכל אדם הראשון היה חטה, אלא שבה עצמה חל שינוי עצום לאחר חטא אדה"ר. שלפני החטא היה החטה פרי עץ, והוא מה שאמרו בגמרא 'אילן שאכל ממנו אדם הראשון וכו' חטה היה' (ברכות מ.). ובמדרש - רבי שמואל בר רבי יצחק בעי קמי רבי זעירא א"ל אפשר חטים היו אמר לו הן א"ל והכתיב עץ א"ל מתמרות היו כארזי לבנון (ב"ר טו-ז).

כלומר שמתחילה היתה החטה פרי עץ, גבוה כארז. והיו בה תכונותיו של פרי העץ, שהם עשרת המעלות האמורות לעיל, ואחר החטא ירדה ממעלתה ונעשתה כעשב זורע. כי לפני החטא היתה כל מציאותו של האדם נעלית, שנברא בצלם אלוקים ועיקר מהותו נשמה ונפש, והיתה מציאותו עשויה לאכילת נפש, וממילא היה גם עיקר לחמו

מותאם לאכילת נפש. אבל אחר החטא חזר להיות במדריגה פחותה, איש גוף שנמשל כבהמות, כדכתיב - אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו (תהילים מט) ודרשוהו חז"ל על אדה"ר אחר החטא, כדאיתא - אותו כבוד שניתן לך ניטל ממך שנאמר ואדם ביקר בל ילין (דב"ר יא, ג). והיינו, שאחרי שחטא נתמעטה קומתו וניטל זיוו, וירד ממעלתו וחשיבותו, ואז נעשה גם אכילתו פחות אכילת נפש ויותר אכילת גוף. אמנם לא נשתנה מאכלו למאכל אחר, אלא כשם שהאדם עצמו נשתנה, וירד ממציאותו הנכבדת, כך גם החטה שהיא עיקר מאכלו ולחמו ירדה ממעלתה וחשיבותה, ונשתנתה מפרי עץ להיות 'עשב השדה'.

וזה הכוונה במאמרם הנ"ל אני וחמורי נאכל באבוס אחד, כי החטה נעשתה עשב השדה ומעתה יאכל אותה כבהמה.

אולם כיון שאמר לו הקב"ה בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו, שעל ידי היגיעה והעמל, יוכל לאכול לחם יותר חשוב ומשופר מעשב השדה. כי לפני הקללה היתה החטה עשויה לאכילה בלי טורח ויגיעה כדרך פירות העץ, שנאכלים בלי הכנה^{טו}. וזה פירוש הכתוב - מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ (תהילים קד-יד). שיצמח לאדם עשב השדה, ורק על ידי עבודתו יוכל להוציא ממנו לחמו.

וכך מפורש בהמשך דברי המדרש הנ"ל, אחר שהזכיר שהחיתים היו מתמרות כארזים, - 'א"ר יעקב בר אחא איתפלגון רבי נחמיה ורבנן, רבי נחמיה אמר המוציא לחם מן הארץ שכבר הוציא לחם מן הארץ, ורבנן אמרי מוציא לחם מן הארץ שהוא עתיד להוציא לחם מן הארץ שנאמר (תהלים עב) יהי פסת בר בארץ'. הרי שכשהיתה החטה מין אילן, היתה מוציאה פרי לחם מוכן על העץ, והיינו משום שהיה האדם במדריגה רמה, והיתה אכילתו

טו. וגם כל פירות העץ ירדו ממעלתם וטעמם. אלא שהמינים שהם עיקר אכילת האדם נתקללו יותר. והם דגן תירוש ויצהר, שיש טורח גדול בהכנתם.

וקחזינו בזה דבר נפלא, דבג' מינים אלו עצמם, כל מה שיותר עיקר אכילתו של אדם בא יותר בקושי וטורח. דהחטה שהיא עיקר הסעודה, יש בה הרבה מלאכות. והם י' אבות מלאכות בשבת - חורש וזורע וקוצר ודש וזורה ובורר ומרקד וטוחן ולש ואופה. ובתירוש שהוא גם עיקר משתה של אדם, גם יש בו הרבה מלאכה וטורח, לבצור ולדרוך בגת ולסנן במשמרת וליישנו בחביות. והשמן כבר אינו כל כך עיקר הסעודה, ולכן יש בו פחות טורח. אך עדיין יש בו קושי לכתתו בבית הבד. ובכל יתר הפירות והירקות אין צריך שום טורח, רק יש מינים שצריך לבשל בביתו. ורק במינים אלו צריך לכלים מיוחדים להכנתם ובית מלאכה מיוחד כמו ריחיים ונחתום לפת, וגת ויקב לייין, ובית הבד לשמן. והוא מחמת הקללה של בזיעת אפך תאכל לחם.

ולעתיד לבוא כאשר יתוקן הדבר, יהיו כל המינים הללו מוכנים לאכילה על נקלה. וכמובא בפנים שהארץ תוציא גלוסקאות. וכמו כן יהיה ביין ושמן. כדאיתא שם - ודם ענב תשתה חמר, אמרו לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא מביא ענבה אחת בקרון או בספינה, ומניחה בזוית ביתו ומספק הימנה כפוטס גדול (כתובות קיא:).

וכן כל הפירות תגדל מעלתם כמו שכתוב ביום ההוא יטפו ההרים עסיס (יזאל ד) ואפילו אילני סרק עתידין להוציא פירות כדאיתא בחז"ל (כתובות קיב:).

בבחינת נפש, על כן היה עיקר מאכלו פרי העץ, והיה בתכונת פרי העץ לא רק בגבהו, אלא גם במה שהוא מוכן לאכילה, וכן היה בו יותר טעם ועסיסיות, ופחות חמריות ועביות.

אמנם קצת הניח הקב"ה את דעת האדם, שעל ידי העמל יוכל לאכול לחם שיש בו מקצת ממעלתו הראשונה, שיהא נחמד למאכל, ויש בו טעם ורכות המתאימים לאכילת האדם. אולם גם אחר כל העמל, עדיין לא יזכה האדם לזכך כל כך את מאכלו שיהיה כמו שהיה לפני החטא, בחינת אכילת המן, כי בעולם הזה, תמיד עדיין יש בנו חמריות וירידה, כתוצאה מן החטא הקדמון, וכדאמרו שם בפסחים - אמר רבי שמעון בן לקיש אשרינו שלא עמדנו בראשונה, אמר רבא ועדיין לא פלטינן מינה דקא אכלינן עיסבי דדברא (פסחים קיח.). שגם אחר הנחמה של בזיעת אפך, עדיין משותף באכילתו, חלק של עשב השדה. ורק לעתיד לבא, נזכה לזכך את עצמינו כל כך, שנחזור למעלת האדם הראשון לפני החטא, וממילא גם אכילתו תהיה כולה אכילת נפש, ואז עיקר מאכלינו ולחמינו שהוא חטה, יהיה פרי העץ.

וכן מבואר בדברי המדרש, שלעתיד לבא, כאשר יתוקן החטא ויתעדנו הנפשות ונזכה להתעלות שוב ולזכך את עצמינו, שוב נזכה להוציא לחם מוכן מן העץ, וכבר נזכר בגמרא - יתיברבן גמליאל וקא דריש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהי פסת בר בארץ (שבת ל:).

ובגמרא - תנו רבנן 'יהי פסת בר בארץ בראש הרים', אמרו עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים, ושמא תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר 'רעש כלבנון פרי' הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה ומשרה את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו, וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. עם חלב כליות חטה, אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול (כתובות קיא.).

ומעין מדריגה זו של העתיד לבא, זכו ישראל בדור המדבר, שנתעלו לאכול לחם שמים שהוא כולו אכילת נפש. כאשר נתבאר לעיל.

וכן בכל הדורות, זוכים הצדיקים להתקרב למידה זו, להרגיש במאכלם אותו טעם כמו שהיה לפני החטא. וכדאיתא בחז"ל (סוטה מט.) שהרגשת טעם הפירות תלוי בטהרה^{טז}.

כגן ה' - לאילנות

עוד מצינו שגם שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, הם מפרי העץ, שמיני פירות האילן הם המינים החשובים, שבהם ראוי לארץ ישראל להשתבח בהם, שהם

טז. ובגמרא יומא (עה:) אמרו על השליו - אמר רבי חנינא צדיקים אוכלין אותו בשלוה, רשעים אוכלין אותו ודומה להם כסילין (כקוצים, רש"י).

וראה בספר המידות למוהר"ן מברסלב ערך אכילה אות ו' - מי שאינו מרגיש טעם באכילתו, ידע שניתק ממנו ה' יתברך.

המינים העשויים לאכילת נפש, חוץ מחטה ושעורה, שהם מיני דגן, וכבר נתבאר לעיל, שהיתה החטה פרי עץ גבוה כארז, אלא שמחמת החטא, ירדה החטה ממדריגתה ונעשת עשב. ועתידה לחזור לעתיד לבא, להיות צומחת בראש הרים כלבנון.

ומאידך, מיני הפירות שבהם נשתבחה 'ארץ מצרים', והם המינים שהזכירו ישראל במדבר. הם כולם מיני ירקות, קשואים, אבטיחים, חציר, בצלים, שומים.

וכך פירש רש"י את הפסוק - כגן ה' כארץ מצרים - כגן ה' לאילנות, כארץ מצרים לזרעים. (בראשית יג-ז). והיינו שגן עדן הוא מקום אילנות, וכן ארץ ישראל, נשתבחה בפרי האילנות. וארץ מצרים שבחה הוא בירקות וזרעים. ועיין מה שכתב המלבי"ם שם, שידוע שהאילנות בארץ מצרים הם קטנים ופחותים.

והטעם בזה הוא, כי ארץ מצרים הוא מקום גידול המינים של אכילת גוף, מיני ירקות ופירות האדמה שמתאימים לאנשי מצרים המגושמים, אנשי חומר וגוף.

ואכן כך מצינו שהיו תלונוניהם של המתאוננים מן הרשעים, שהיה חסר להם באכילת המן, מיני פירות האדמה, 'זכרנו את הקשואים ואת האבטיחים', כי הוא הדבר אשר היה חסר במן, שהיה בו רק צוף וטעם, אשר הוא אכילת נפש והנשמה נהנית בו, אבל לא היה בהם העביות כפי אשר יש במאכלי ארץ מצרים שהם הירקות הנזכרים.

ובגמרא - את הקשואים ואת האבטיחים, רבי אמי ורבי אסי, חד אמר טעם כל המינין טעמו במן, טעם חמשת המינין הללו לא טעמו בו, וחד אמר טעם כל המינין טעמו טעמן וממשן, והללו טעמן ולא ממשן (יומא עה.). ומשמע דעיקר החסרון במינים אלו, הוא בממשן יותר מבטעמן. והוא כאשר נתבאר, דממשות פירות אלו, שהם פירות האדמה ומאכלי גוף, וחמרם ועביותם הוא סתירה למהות המן, שהוא 'לחם אבירים' 'לחם קל', שכולו טעם ואכילת נפש".

יז. ובמדרש איתא, שאותם מתלוננים שהתרעמו על המן לא יכלו לאכול מפירות הארץ. - ונפשנו קצה בלחם הקלוקל, שלא היה יכול אותו הדור לטעום מן פירות הארץ כלום, אמר רבי עקיבא כשהיו מגלין להם התגרים הסל הבא מפירות הארץ היו מתים, שנאמר (דברים א) אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה, כל טוב הבא מחמת הארץ (תנחומא חקת פרק יט). והיינו, כאשר נתבאר שפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, הרי הם כעין המן, שיש בהם יותר טעם ואכילת נפש, ולא שובע ומילוי הגוף.

מאמר י

ויכולו - ויכל - וישבות

שלושת חלקי השבת - ברכה, מנוחה, קדושה בפרשת 'ויכולו'

שלשה יסודי השבת

יסודות ומהות השבת

מהותו של יום השבת מורכבת משלשה יסודות מרכזיים, שנתפרשו בתורה ובדברי חז"ל. השבת הוא - א. יום מבורך. ב. יום קדוש. ג. יום מנוחה.

ויברך אלוקים את יום השביעי, ויקדש אותו (בראשית ב, ג). בפסוק זה נאמרו שני המעלות המייחדים את היום השביעי, ויוצרים את מהותו של יום השבת - 'ויברך', 'ויקדש'. ה' ברך את יום השבת, וקידש את יום השבת. וכן גם בפסוק שבעשרת הדיברות - על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו (שמות כ"א). יום זה מתייחד בברכה מיוחדת שברכו ה', ובקדושה מיוחדת שקדשו ה'. מציאותו של השבת היא, שהוא 'יום מבורך', והוא 'יום קדוש'.

ועוד מצינו בתפילות שתיקנו חז"ל עניין שלישי שישנו במהות השבת. שהוא 'יום מנוחה'. - ותתן לנו ה' אלוקינו שבתות למנוחה. וכן - יום מנוחה וקדושה לעמך נתת. ובברכת ההפטרה - שנתת לנו לקדושה ולמנוחה.

ומעלה זו שנתייחד בה היום השביעי ליום מנוחה, אינו נזכר בפירוש בפסוק כמו המעלות של 'ויברך' ו'ויקדש', כי המנוחה נקבע בעצם מציאותו של היום השביעי, בעת שהיה 'וישבות ביום השביעי'¹. וכדאיתא בחז"ל מובא ברש"י - מה היה העולם חסר, מנוחה, באה שבת באה מנוחה (בראשית ב, ב). ובמדרש - מה נברא בו לאחר ששבת, שאנן ונחת שלוה והשקט (ב"ר י, ט). כלומר שעל ידי שביתת הקב"ה ביום השביעי, נעשה בו מציאות של יום מנוחה.

והם איפוא שלש מעלות, המייחדים את היום השביעי מכל הימים - 'ויברך', 'ויקדש', ו'יום מנוחה'.

יח. ובתקוני זוהר - כמה דאת אמר ויכל אלוקים ביום השביעי, וישבות ביום השביעי, ויברך אלוקים את יום השביעי. ויברך אותו - מסטרא דברכה, ויקדש אותו - מסטרא דקדושה, וישבות בו - מסטרא דיחוד (תיקוני זוהר סז).

שלושת היסודות בברכת מעין שבע

שלשה יסודות אלו שבשבת, מפורשים הם בסיום תפילת 'מעין שבע' (ברכת 'מגן אבות') - מקדש השבת, ומברך שביעי, ומניח בקדושה לעם מדושני עונג. הרי נזכרו בזה שלשה יסודות אלו של מציאות השבת - קדושת השבת - 'מקדש השבת', ברכת השבת - 'ומברך שביעי', מנוחת השבת - 'ומניח בקדושה לעם מדושני עונג'. מנוחת הקדושה אשר מניח הקב"ה לישראל, מביאה אותם למציאות של 'עם מדושני עונג'.

ומצינו כן מפורש בחז"ל - בששת ימי המעשה פעלתי את העולם, ובשבת נחתי. לפיכך נתתי להם ששת ימי מלאכה, ויום השביעי ברכה^ט קדושה ומנוחה לי ולהם וכו' (פרקי דרבי אליעזר פ"ח), הרי מפורש שענין השבת כולל שלשה ענינים אלו, 'ברכה' 'קדושה' ו'מנוחה'.

הברכה והקדושה שבשבת - מציאות וציווי

והנה בפשטות הדברים, 'ויברך' הוא מציאות שנתן ה' ליום השביעי, שיהיה יום זה מבורך, ויהיה בו ברכה ושבח דהיינו שכל חלקי הבריאה יהיו ביום זה מוצלחים ומבורכים. אך 'ויקדש' בפשוטו הוא יעוד ליום זה, חוב אשר מוטל על הנבראים, שאת היום הזה יקדשו לשמו, וינהגו ביום זה כראוי ליום קדוש לה'.

אמנם, אם כי בפשוטו, הרי 'ויברך' הוא 'מציאות', ו'ויקדש' הוא 'צווי'. אכן בעומק הדבר, יש בשניהם גם מציאות וגם צווי. דהיינו, ב'ויברך' - נוסף על המציאות של הברכה - יש בזה גם ציווי, לעשות את היום ליום מבורך. מצוה והלכה שצריך לנהוג בו הנהגות ברכה, כדי שיהיה יום מבורך. וכמו כן ב'ויקדש' נוסף על הציווי והחוב המוטל עלינו ביום זה לקדשו, יש בו גם מציאות של קדושה, דהיינו, שביום זה שורה בבריאה קדושת ה', כלומר מורגשת ומושגת יותר מציאות שכינתו בעולם. וכוח ניתן באדם לראות עומק חכמת ה' בבריאה וגודל מעשיו. ביום זה ידיעת ה' מתבהרת ומתיישבת על הלב, והלב פתוח להתעורר ברגשות קודש מרוממות ה' וקדושתו, והנפש הומה ומתרגשת מיחודו ואחדותו ית"ש. וכאשר יבואר להלן.

המנוחה - מציאות וציווי

וכמו כן מה שניתן השבת ל'מנוחה', יש בזה שני העניינים, שהיא גם מצוה המוטלת עלינו לעשותו ליום מנוחה, ולא לעסוק בשום עניין של עמל מלאכה דאגה וטורח. וכן יש בזה גם מציאות ומתנה של מנוחה, נשמה יתירה שהקב"ה נותן באדם, שעל ידה יהיה לו מנוחה ומרגוע ושלוות הנפש.

ברכת השבת, קדושת השבת, מנוחת השבת

ט. כן הוא בגירסאות המדוייקות של פרקי דר"א (נוסחת הרד"ל ועוד), וכן בשבלי הלקט (עניין שבת סימן עו) מביא כן בשם פרקי דרבי אליעזר. אולם בכמה דפוסים נשמט מילת ברכה.

ומצינו ששלושת העניינים האמורים מקיפים את כל ענייניה של שבת, הן בפרטי המצוות שניתנו בה, והן בהשפעה העליונה שניתנה בה. ולפרש עניינים אלו בפרטות צריך ביאור רחב, ועניינים אלו נתבארו בארוכה בספר 'בן מלך שבת קודש', כל אחד מהם במאמר בפני עצמו עם כל העניינים המסתעפים מהם, וכאן יבואר הגדרת הדברים בקצרה.

הברכה בשבת

ה'ברכה' שנתן ה' ביום השבת היינו כמו שכתב רש"י 'ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגולגולת ובששי לחם משנה'. (בראשית ב,ג). ויתכן שאין כוונת רש"י שהברכה שבשבת נקראת רק על שם העתיד², אלא המן הוא הוראה וסימן על צורתה של הברכה שישנה בשבת. כלומר שלמרות שאין עבודה ומלאכה בשבת, יש ליום זה את כל הצרכים, ולא עוד אלא שישנו שפע ברכה בריבוי כפול ומכופל, עבור כל הנצרך ליום זה. ולא רק במאכלים שרויה הברכה, אלא בכל חלקי הבריאה שורה ברכתה של השבת, ככתוב 'כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידיך ארנן'.

מצוות הברכה בשבת

וכמו כן מצוותו של היום הוא שבהתאם למציאותו של היום, יש גם לעשותו יום מבורך. דהיינו להכין כל הצרכים שיהיה בו שפע ברכה וריבוי סעודות, והבית ושולחן ערוכים בפאר והדר ובמאכלים משובחים, וכן כל שאר העניינים הראויים לאדם, שיהיו מוכנים בשפע ברכה. וכן מצוות השביתה ואיסור המלאכה בשבת נובע גם מגדר זה, שבשל ברכת היום צריך שיהיה הכל מוכן מבעוד יום, ובכך נעשה היום מבורך שאין בו כל טירדת הכנה.

הקדושה בשבת

ה'קדושה' של שבת משמעותה, שהוא יום מיוחד לה', יום המוקדש להתעסק רק בכבוד ה' ובענייניו. וכדכתיב - זכור את יום השבת לקדשו. ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה וגו' (שמות כ,ח). והחיוב העיקרי של קדושת השבת הוא ככתוב בתורה לא לעשות בו כל מלאכה, ועל ידי עצם השביתה הוא מקדש את היום ועושה אותו יום לה'. ועוד פירשו במפרשים שכאשר הוא שובת יש לו פנאי לעסוק בהתבוננות בכבוד ה' ובקדושתו יתברך - 'כל ימי השבוע אדם מתעסק בצרכיו, והנה זה היום ראוי להתבודד ולשבות בעבור כבוד השם, ולא יתעסק לשוח בצרכיו' (אבן עזרא שם). ומסגולת יום השבת שבכוחו של האדם להבחין ולזהות בתוך הבריאה את גודל חכמתו יתברך בבריאת העולם, וכמו שכתוב 'השמים מספרים כבוד ק-ל' וכתוב 'מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך'.

כ. עיין בביאורי הפסוקים דרך נוספת בדעת רש"י.

וכן הוא משמעות הפסוק בנביא - אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי, וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכובד, וכבודו מעשות דרכיך, ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיה נח, ג). כלומר שגדר קדושת השבת הוא להשיב רגלינו מעשות החפצים הפרטיים שאינם שייכים לקדושת ה'.

השפעת הקדושה ביום השבת

עוד מקדושת השבת שביום זה שורה יותר קדושה, שהוא יום מסוגל להרגיש ולהשיג את רוממות קדושת ה' ולחוש בקירבתו יתברך. וכמו שקבעו בנוסח התפילה ביוצר של שבת - לק-ל אשר שבת מכל המעשים ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו. כלומר שביום זה הקב"ה מראה את כבודו ית"ש, וזה נכלל בכתוב 'ויקדש אותו', שביום זה כבודו של ה' יותר נגלה ונראה וכלשון האריז"ל בזמירותיו 'ישדר לן שופריה ונחזי ביקריה', 'קריבו לי חזו חילי'.

וכמו כן מקדושת השבת שהוא מסוגל להבנת תורת ה' מעמקיה וסברותיה, וכעניין מה דאיתא - לכו"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פז:). וכן הוא מסוגל ביותר להשגת סודות התורה, וכמו שכתב האריז"ל בזמירותיו - ויחזי לן סתריה דאתאמר בלחישא. יגלה לן טעמיה דבתריסר נהמי.

המנוחה שבשבת

עוד מעיקרי השבת הוא שהוא ניתן לישראל ל'מנוחה', כלומר שכיון שה' שבת ונפש ביום השביעי, קבעו ליום מנוחה, ובגין אהבתו לישראל רצה וחיבב אותם ונתן להם את יום מנוחתו שינוחו אף הם בו (רש"י שמות לא, ג). ולכן השבת נחשבת 'מתנה טובה', שהקב"ה נותן את השבת שהיא יום מנוחתו לישראל.

ויסוד מצוות המנוחה הוא המנוחה מעמל ומלאכה, שנפשו מתרווחת על המנוחה והשבייתה ממלאכה ונעשה מדושן עונג.

ויש לדעת שמנוחת השבת אינה אמצעי כדי להפיג את העייפות, ואין מטרתה להחליף כח למען הימים הבאים אחריו, אלא המנוחה היא היא המטרה, מנוחה במשמעות של הגעה אל יעד השלימות, מנוחה שלימה שיש בה מרגוע ושלווה לנפש. וכפי שתיקנו בתפילה - מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלווה והשקט ובטח, מנוחה שלימה שאתה רוצה בה.

מנוחה מיוחדת זו היא מתנה מן השמים לישראל, שניתנה להם ביום השבת סגולת מנוחה, דהיינו מנוחת נפש אמיתית, וכמו שתיקנו שם - יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם. כי מנוחה זו אינה יכולה לבוא מתוך רצונו ומחשבתו של האדם, ומכך מכירים ישראל שמנוחתם ניתנה להם מאת ה'. מתנת מנוחה עילאית זו הוא עניין 'נשמה יתירה'

שנתפרש בחז"ל, וכמו שפירש רש"י - 'רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרווחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו'.

מנוחה זו מיוסדת על הדביקות הרוממה של כנסת ישראל בקוב"ה, שמכיון שהם מאוחדים בהקב"ה על כן ניתן להם יומו של הקב"ה, ועל זה אמרו שהשבת היא 'מעין העולם הבא' (מכילתא פרשת כי תשא), והעולם הבא הוא 'יום שכולו שבת', שכנסת ישראל תהיה דביקה בהקב"ה ביחודא שלימים.

ובספר 'בן מלך - שבת קודש' ביארנו ששלושה עניינים אלו נתייחדו לכל אחד מהם פרשה מיוחדת במצוות השבת בתורה.

בפרשת בשלח בפרשת המן, כאשר השבת ניתנה לראשונה לישראל - ויהי ביום הששי וגו' שבתון שבת קודש לה' מחר (שמות טז, כב), תוכנה ועניינה של הפרשה הוא 'ברכת השבת'.

פרשה שניה של שבת היא בפרשת יתרו בעשרת הדיברות - זכור את יום השבת לקדשו (שם כ, ח), שעניינה הוא 'קדושת השבת'.

פרשה שלישית היא בפרשת כי-תשא - ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמורו וגו' ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם וגו' (שם לא, ג), שעניינה 'מנוחת השבת'.

דברים אלו, משמעותם וביאורם יבוארו בהרחבה בהמשך דבר דבור על אפנו.

שלשה יסודות בשביתת שבת בראשית - ויכולו, ויכל, וישבות

הכתיב מנוחה לעצמו - לשבר את האוזן

שלושת יסודי השבת אשר נתבארו בזה - 'ברכת השבת', 'קדושת השבת', ו'מנוחת השבת'. הרי לשנעמיק בפרשת התהוות השבת, נוכל להבחין שהם נובעים מתוך שלשה עניינים שהיו בשבת של מעשה בראשית המבוארים בפרשת ויכולו.

ובטרם שעוסקים במשמעות השביתה כלפי הקב"ה, יש להקדים מה שכתב רש"י על הפסוק 'שבת וינפש' (שמות לא, יז) - כתרגומו ונח וכל לשון נופש הוא לשון נפש שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה - ומי שכתוב בו (ישעיה מ) לא ייעף ולא ייגע וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו, לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

ובאמת, לא רק עניין עייפות אינו שייך כלפי מעלה, אלא כל מה שמצינו כתוב כלפי הקב"ה, הוא רק לשבר את האוזן. כי הרי לא ישיגוהו משיגי הגוף, אלא שניתן לנו להתייחס אל מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא.

ואפילו אלו הבאים בסוד ה' בחכמת הקבלה העומדים על פנימיות התורה, שכל לשון ביטוי הנאמר כלפי ה' ית"ש, הוא משל לאיזה בחינה עמוקה וספירה עליונה, בכל זאת יש

לדעת, שגם זה אינו אלא לשבר את האוזן, כפי אשר נתפס בהשגתינו. כי ה' ית"ש קדושתו למעלה מכל רעיון, ולית מחשבה תפיסא ביה כלל.

אלא שניתן לנו רשות להתייחס אליו, באופן השייך לתפיסתנו, כדי שנוכל לעבדו, ולקיים מערכת של יחס קרבה ועבדות והנהגות לכבודו ית"ש.

שורש ראשון לקדושת השבת - שכלול ושלימות כל הבריאה

בפסוק הראשון נאמר - ויכולו השמים והארץ וכל צבאם (בראשית ב,א). ובתרגום אונקלוס - ואשתכללו. - כלומר שביום השבת נשלמה הבריאה, וכל מלאכת השמים והארץ וכל צבאם עמדו אז שלמים וכלולים בהדרם, מושלמים ונאים במלוא שכלולם.

שכלול ושלימות זו שבחלקי הבריאה הם שורש אחד לשביתת הבורא בשבת. שמכיון שהדברים כבר מושלמים ומתוקנים במלואם, אזי הגיע הזמן לשבות.

השלמת היצירה כשורש לקדושת השבת

והנה בפשטות המקרא לא היה 'ויכולו השמים והארץ' כשלעצמו סיבה לקדושת ומעלת השבת, אלא זה רק הקדמה ל'וישבות' שמכיון שהמלאכה הושלמה על כן שָׁבַת ביום השביעי, ומכיוון ששבת בו על כן קדשו, כמו שנאמר - ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו וגו'. ולפי זה, לעולם קדושת היום וברכתו הוא מחמת השביתה, אלא שהכתוב הקדים את הסיבות לשביתה זו. שתחילה אמר 'ויכולו השמים והארץ', דהיינו שהעולם הושלם, וזה הקדמה ל'ויכל אלוקים מלאכתו אשר עשה', כלומר שמשום כך שהבריאה הושלמה, על כן כילה את המלאכה. ו'ויכל' הוא הקדמה ל'וישבות', שמשום שכילה את המלאכה, על כן שבת בו מכל מלאכתו.

אך מצינו מפורש בדברי חז"ל שגם 'ויכולו' כשלעצמו יש בו סיבה וטעם לברכת השבת וקדושתו. (וכן יבואר להלן לגבי 'ויכל').

כי הנה בתפילת ליל שבת שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, מפורש ש'ויכולו' הוא הטעם לקדושת השבת וברכתו. אתה קדשת את יום השביעי לשמך, תכלית מעשה שמים וארץ, וברכתו מכל הימים וכו'. 'תכלית מעשה שמים וארץ' היינו 'ויכולו השמים והארץ'. הרי שעובדה זו כשלעצמה היא שורש לקדושת וברכת השבת.

ונראה שאין להקשות מלשון הכתוב 'כי בו שבת', שיש לומר שבמילת 'שָׁבַת', כלולים כל שלשת העניינים שאירעו בשבת גם ה'ויכולו' וגם ה'ויכל' וגם 'וישבות'.

וכך אמרו במדרש - דמחייבין בית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכד ברייה הקדוש ברוך הוא לעלמיה, ברייה בשיתא יומין ונח ביומא דשבתא, ברכיה וקדשיה, כמאן דבנא ביתא וגמר לעבדייתה, ועביד יומא טבא, כך אמרי אינשי 'כילול בתי', דכתיב ויכל אלוקים

ביום השביעי (תנחומא בראשית פרק ב). וכנוסח זה איתא גם בשאלות דרב אחאי גאון^{כא} (שאלתא א).

ובפסיקתא רבתי - חנוכת ברייתו של עולם, דכתיב ויכולו השמים והארץ (פרק ב).

כלומר דקים להו לחז"ל שבעומק הדבר גם עניין זה של שמחת שלימות הבריאה, כלול ב'כי בו שבת מכל מלאכתו'. כלומר שיש משמעות בשביתה שהיא באה לבטא את שלימות והתמלאות המלאכה, כי על ידי השביתה מתבטא בתוקף, שהיצירה כולה מושלמת וכלולה בהדרה, ואין היא צריכה עוד שום תיקון ומלאכה. ומצד פן זה שמחת השביתה היא על שלימות הבריאה ומעשה ידיו המשוכללים של הקב"ה, שהושלמו במלואם ולא יצטרכו עוד לעולם לשום מלאכה.

שורש שני לקדושת השבת - מצד הבורא שכילה את מלאכתו

בפסוק השני נאמר - ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה - כלומר שסיים וכילה מלאכתו, ולא הוצרך עוד לעסוק במלאכה זו.

והנה מצינו שהענין הזה של - 'ויכל אלוקים' - הוא סיבה ליום השבת, בתקנת אנכה"ג בנוסח מוסף לשבת שחל בר"ח - 'אתה יצרת וכו' כילית מלאכתך ביום השביעי'. הרי שכליוי המלאכה מצד הבורא ביום השביעי הוא סיבת יום השבת. וקים להו לחז"ל שגם זה נכלל ב'כי בו שבת מכל מלאכתו'. כלומר שמעלת השביתה היא גם מחמת שכבר כילה כל המלאכה שהיה עליו לעשות, כי השביתה נובעת מזה שאינו זקוק עוד למלאכה. שמאחר שהשלים את משימתו אשר נטל עליו, וכביכול נעשה משוחרר מלהיות עסוק בה.

בין 'ויכולו' ל'ויכל'

כלומר, שיש שני הבחנות בשביתה. א. מה שהבריאה הושלמה, ומצד 'החפצא' של הבריאה אין דרוש עוד תיקון ומלאכה. ומעתה שש הבורא על שלימות היצירה, שאינה דורשת עוד מלאכה. וזהו 'ויכולו'. ב. מצד 'היוצר', שמעתה כבר אין מוטל עליו לעסוק עוד בבריאה, וממילא כביכול הרי הוא פנוי ומשוחרר. וזהו 'ויכל'.

שורש שלישי לקדושת השבת - מצד השביתה והמנוחה שהיתה לפניו

וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה - ששבת מהמלאכה, והיתה כביכול מנוחה ונפישת לפניו.

הענין השלישי - 'וישבות' בפשוטו של מקרא זהו הטעם לקביעות יום השבת, דכתיב 'כי בו שבת מכל מלאכתו'.

כא. ושם בהעמק שאלה מדייק בדברי השאלות שבשביתה שהיה להקב"ה בשבת יש בזה כמה הבחנות, מחד מה שביום זה נשלם הבריאה ושמח ביופי הבניין, ומה שגמר והשלים מלאכתו. שעל זה באה ה'ברכה'. ועוד יש בשביתה מה ששבת ונח ולא עשה מלאכה, ועל זה בא ה'קדושה'. ודומה קצת למה שנתבאר כאן, באופן אחר, ועיי"ש.

ונראה שעומק משמעותו אינו רק שביתה של שלילה והעדר מלאכה, אלא יש כאן שביתה ומנוחה בחיוב והוא בחינת מה שנאמר בפרשת כי תשא 'וינפש', דהיינו כביכול נפישה ותוספת כח, הבאה למי שנח ונופש מכל מלאכה, וכמו שכתב רש"י - כל לשון נופש הוא לשון נפש שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה, ומי שכתוב בו (ישעיה מ) לא ייעף ולא ייגע וכל פעלו במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו לשבר האוזן מה שהיא יכולה 'לשמוע' (שמות לא). וכביכול היה לו נייחא ומרגוע, להוסיף בעצמו תוספת נפש. [כלומר, הבחנה שלישית בשביתה, לא רק מנוחה של שלילת המלאכה, אלא מנוחה בחיוב של מרגוע ושלווה, תוספת כח ונחת רוח].

ומצינו בחינה זו נזכרת בספר 'הבהיר' - בא יום השביעי ופעל פעולתו שמחו כולם אף הקדוש ברוך הוא, ולא עוד אלא שגדלה נשמתו דכתיב וביום השביעי שבת וינפש (אות קנח מובא בהשמטות הזוהר רסה).

שלוש בחינות השבת כנגד שלש חלקי השביתה

'ברכת השבת' כנגד 'ויכולו'

והנה, שלשת ענייני מהות השבת הנזכרים, דהיינו - ברכת השבת, קדושת השבת, ומנוחת השבת. המה נובעים משלשת עניינים אלו של שבת בראשית.

'ברכת השבת' - הברכה שנתן ה' ליום השביעי נובעת מכך שביום זה נשלמה ונכללה מלאכת שמים וארץ, ככתוב - 'ויכולו השמים והארץ'.

ועל כן בירך ה' את היום השביעי, שלעולם יהיה זה היום יום מבורך, וכענין דאיתא במדרש - משל למלך שבנה פלטין, ראה אותה וערבה לו, אמר פלטין פלטין, הלוואי תהא מעלת חן לפני בכל עת, כשם שהעלית חן לפני בשעה זו. כך אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי, הלוואי תהא מעלת חן לפני בכל עת, כשם שהעלית חן לפני בשעה זו (ב"ר ט, ד).

וכנגד זה נתן ה' ברכה ביום השבת, הן שהבריאה תהיה בו תמיד מוכנת ומזומנת בלי צורך בטירחה והכנה. והן שביום זה הבריאה תהיה מבורכת, וריבוי שפע וזוהר היו שרויים על כל חלקיה, במקביל לאותה שלימות שהיתה בבריאה ביום השביעי, כך יהיה לעולם היום השביעי יום של ברכה בבריאה.

'קדושת השבת' כנגד 'ויכל'

'קדושת השבת' - נובעת היא מצד חלק השביתה של 'ויכל אלוקים מלאכתו אשר עשה'. משום שכילה בו הקב"ה את מלאכתו וסיים עבודתו, ושוב לא הוצרך לעסוק בענייני מלאכת הבריאה. כלומר, כל ששת ימות המלאכה היה עוסק בבריאה, ומעתה, כביכול, נתפנה לעסוק בענייני עצמו וכבודו וקדושתו. וכלשון האבודרהם - 'וביום השביעי נתעלה וכו' וישב על כסא כבוד, שהיה פנוי ממלאכה' (ברכת יוצר של שבת).

וכשם שבאותו יום השביעי שכביכול התפנה ממלאכה וחזר לשבת על כסא כבודו, על כן קידש אותו היום שיהיה תמיד היום השביעי קדוש לשמו, דהיינו שישבתו בו מכל עסק ומלאכה בענייני העולם, שלא יעשה בו האדם שום מלאכה לצרכיו, כי אם יהיה כולו קודש לה'. וכמו שתיקנו בערבית של שבת - 'אתה קדשת את יום השביעי לשמך'.

ושני ענינים יש בקדושת השבת. מחד שהוא יום קדוש, שאינו מיועד לעסוק במלאכתנו ובחפצי חול. ובנוסף הוא יום קדוש, מיועד לשם ה' לעסוק בעניינינו ובכבודו ית"ש.

'מנוחת השבת' כנגד 'וישבות'

'מנוחת השבת' - נובעת מצד 'וישבות' ביום השביעי מכל מלאכתו'. מכיון שביום זה היה לפניו כאמור נפישא ומרגוע כביכול, לכן בירכו וקידשו לנוח בו, ולא לעשות בו שום מלאכה אלא שיהיה יום מרגוע לנפש במנוחת שלום ושלחה, ותוספת נפש ונשמה יתירה. וגם בזה כלול שני ענינים. מחד לא להתייגע בשום מלאכה, ומאידך לנוח מנוחה שלימה, להשיב נפשו במנוחת מרגוע.

שלוש לשונות בשביתה - וינח, שבת, וינפש

שלושת הלשונות - גדרים חלוקים בשביתה

נראה כי שלושת הפנים שאנו מוצאים במהות השביתה, גם באים לידי ביטוי בתורה בשלושה סוגי לשונות המתייחסים לשביתה זו ששבת ה' ביום השביעי.

בפרשת ויכולו מבואר בפשטות טעם אחד לקביעות השבת והוא ה'שביתה', כמו שמפורש בפסוק שטעם המעלה של יום השבת הוא משום 'כי בו שבת' - ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות (בראשית ב, ג).

אולם מצינו שבפרשיות מצוות השבת מופיע מאורע השביתה בביטויים שונים אשר הם - שָׁבַת - וינח - וינפש.

בעשרת הדיברות כתיב וינח ביום השביעי (שמות כ, יא) בפרשת כי תשא כתיב - וביום השביעי שבת וינפש (שמות לא, יז).

הרי נזכרו שלשה לשונות ביחס להפסקת המלאכה בשבת - 'שביתה', 'מנוחה', 'נפישא'. כלומר שבמעשה בראשית קיצר הכתוב והזכיר רק שביתה במשמעות כוללת, ופירש במקום אחר, ששביתה זו יש בה גם מנוחה וגם נפישא. נמצא שסיבת קביעות השבת היא מחמת שלשה הענינים הללו הכלולים בשביתה - 'שבת', 'וינח', 'וינפש'.

ופשוט שאין אלו תיבות נרדפות באותה משמעות עצמה, אלא יש בעצם השביתה שלוש הבחנות עמוקות ששלשתם היו בשביתה השבת²².

כב. ואף שלגבי האמור בפרשת ויכולו ביארנו לעיל ש'וישבות' מתייחס לחלק החיובי שבשביתה, הרי זה משום

שלש הבחנות במשמעות השביתה

ונראה ששלושת הביטויים 'שָׁבַת' 'וינח' 'וינפש', באים כנגד שלשת משמעויות הכלולים במציאות של הפסקת מלאכה, כאמור.

א. מניעה מטירחה ומעמל והתאמצות.

ב. חירות מעול העשיה, ופנאי לענייניו ולעצמו.

ג. נופש והחלפת כח, השבת נפש ותוספת עונג ונחת רוח.

'שָׁבַת' - מתייחס לעצם ההפסקה ממלאכת הבריאה, והיינו שמכיון שכבר הושלם בניינו של עולם והכל כבר ערוך ומוכן, אין צורך לכל טירחה והתעסקות במלאכה, והוא אשר נתבאר לעיל שזה עניינו של פסוק 'ויכול'.

'וינח ביום השביעי' - היינו שכיוון שכילה מלאכתו אשר עשה לצורך בניינו של עולם, אזי סילק ידיו מלהיות עסוק בביצוע תכנית הבריאה שעלה ברצונו, ושוב לא נזקק לפנות ולהתעסק במלאכה, וכביכול הונח לו מטירדת מלאכת בניין הבריאה, ומעתה כביכול הרי הוא במנוחה, וחוזר לענייני עצמו וקדושתו³². והוא אשר נתבאר לעיל שזה עניינו של פסוק 'ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה'.

ועוד יש בחינה שלישית של 'וינפש' - נפישת ותוספת כח כביכול, הבאה למי שנח ונופש מכל מלאכה, וכדברי רש"י שהובאו לעיל - כל לשון נופש הוא לשון נפש שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה וכו' (שמות לא), שכביכול ניתן לו נייחא ומרגוע, להוסיף בעצמו תוספת נפש, והוא אשר נאמר בפרשת כי תשא 'וביום השביעי שבת וינפש'.

שמילת 'שביתה' מתפרשת בכמה מובנים, ובכל מקום יש לנו ללמוד מעניינו. כי הנה בפרשת ויכול הכתוב כבר הזכיר לפני כן את חלקי השביתה הנובעים מגמר המלאכה, הן מצד היצירה והן מצד היוצר, בפסוקי 'ויכל' 'ויכול', כמו שביארנו, ובהכרח ש'וישב' כבר מתייחס לשביתה כתכלית בפני עצמה. והנה בפרשת כי תשא הרי נאמר 'שבת וינפש', כלומר שהפסוק מדגיש שלשביתה היתה משמעות כפולה, שמלבד עצם השביתה היה בה גם נפישת, הרי בהכרח שמילת 'שָׁבַת' כאן מתייחסת לעצם הפסקת המלאכה.

כג. ולשון 'וינח' אין הכוונה בו 'נפישת', שבלשון התורה 'מנוחה' אינו נפישת והחלפת כח מעייפות, אלא ישיבה בלא טירדה חפשי מעמל ויגיעה. וכמו - 'והניח לכם מכל אויביכם מסביב וגו' (דברים יב-טז), והוא משורש עזיבה כמו 'ויניחוהו' 'להניח'.

מאמר יא

פרשת 'ויכולו'

גדר מנוחת השבת

שביתת הבורא בשבת - מנוחה בעצם

ויכולו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות. (בראשית ב, א-ג).

פסוקים אלו טעונים ביאור, שכן לכאורה הם נראים כחזרה וכפילות שלש פעמים בזה אחר זה. ויכולו, ויכל, וישבות. (וכבר הארכנו בזה במאמר הקודם בעומק הדברים).

ובפשוטם של דברים נראה שהכתוב מגדיר בפסוקים אלו את צורתה של השביתה.

בין שביתה בעצם לשביתה במקרה

כי הנה כאשר אי מי שובת ממלאכה, ייתכן הדבר מפני כמה סיבות שמחמתם הוא שובת ממלאכתו. יש שהסיבה לשביתה היא משום שהעושה את המלאכה נזקק למנוחה, מכיוון שאפסו כוחותיו ותש אונו ואין ביכולתו להמשיך במלאכתו בטרם יפוש ויאגור כוח לעסוק עוד במלאכתו. כלומר שלמרות שעדיין לא סיים את עבודתו מוכרח לנוח לעת עתה כדי לפוש.

ונמצא שאין שביתתו שביתה מהותית 'בעצם' אלא שביתה במקרה, שכן לאמתו של דבר הוא עדיין נתון באמצע המלאכה, ולאחר שינוח ויצבור כוח אף יחזור לעבודתו, ובמבט מסויים שביתה זו יכולה להיחשב כהמשך למעשה המלאכה, שבעצם הוא נופש ומחליף כח ואוגר תעצומות למען המשך המלאכה.

ויש עוד אופן של שביתה, דהיינו שהפועל גמר את מלאכתו, והשביתה היא משום שכבר הניח ידיו לגמרי מלעסוק עוד במלאכה זו. אך לא משום שנשלם החפץ לשביעות רצונו, אלא משום שאין הוא מסוגל עוד לסיימו כיון שאין בידו להשלים את הדבר אם מחמת שחסרה לו החכמה הנצרכת להשלימו כראוי, או משום שאין לו חמרים או אזל כספו הנצרך בכדי להשלים את המלאכה.

וגם שביתה זו אינה שביתה שלימה, שכן המלאכה מעוכבת ובלתי עשויה ומצד מטרת היצירה נתבע עדיין המשך המלאכה. וזו היא שביתה מאולצת שנפסק הדבר באמצע, ויש לה צביון של שביתה מלאכותית ובלתי מהותית, וחסר בשלימותה של השביתה.

אמנם השביתה השלימה והאמיתית היא כאשר שובת משום שכבר השלים וסיים את המלאכה כלולה בהדרה, והיא ניצבת לפניו מושלמת ועשויה, ואין היא נצרכת עוד לשום דבר, ולכן שובת ממלאכה. וזו היא שביתה מהותית ושלימה^{כד}.

שביתה כמטרה ולא במקרה

ועיין רש"י על הפסוק - אשר ברא אלוקים לעשות - המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בששי כמו שמפורש בב"ר (בראשית ב-ג).

ומשמעות הדבר שמצד המלאכה הנצרכת לעולם היה צריך פרק זמן שלם של שבעת ימים, אולם ה' השלים את מלאכתו בששת ימים, כדי להפריש יום לקדושה ומנוחה.

ונראה שיש בזה צד נוסף של משמעות, שעשיית השבת למנוחה היא מנוחה חיובית, ולא מנוחה מקרית. כי יש שהאדם שובת ונח משום שאין לו מה לעשות, ואף שמצד המלאכה יש כאן שלימות, אין זו מנוחה בעצם. ושלימות המנוחה היא שמצד המלאכה עצמה היה ראוי לעסוק בה עוד, ונמנעו ממלאכה למען המנוחה. אלא שאצל אדם, באופן כזה הוא מפסיד מצד זה שהמלאכה לא נגמרה, ונמצא חסרון בשלימות המנוחה כאמור. אבל מנוחתו של הקב"ה היא שלימה מכל הצדדים, שזירז את מלאכתו והשלימה ביום השישי. והבן.

ומשום כך כמו כן בכל יום שישי, הרי היה בהכרח שיצטרכו להכין בו גם את צרכי השבת כדי שיהיה בשבת מנוחה שלימה, ואם כן נמצא שהיה נצרך ביום השישי לעמול כפליים, אכן מברכת השבת שבעת שהאדם עוסק בצרכי יום השישי, נעשים מוכנים צרכי השבת ממילא, אך למרות זאת נחשב הדבר שעסקו במלאכת היום השביעי ביום השישי.

והנה איתא במדרש - רבי אומר אלו השדים שברא הקב"ה את נשמתן, ובא לבראות את גופן וקידש השבת ולא בראן, ללמדך דרך ארץ מן השדים, שאם יהיה ביד אדם חפץ טוב או מרגלית ערב שבת עם חשיכה אומרים לו השלך ממך, שמי שאמר והיה העולם היה עסוק בכרייתו של עולם וברא את נשמתן בא לבראת את גופן וקידש שבת ולא בראן (בראשית ז, ה).

כד. ועיין מה שכתב המהר"ל בספר תפארת ישראל (פרק מ) - 'ואם תאמר ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל, במה שנח ביום השביעי, אדרבא יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל, וכו' כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה, אבל השם יתברך כיון ששבת יש בפעולתו ההשלמה, ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות ואין עוד חסרון וכיון שאין חסר דבר שייך בזה שביתה'.

אמנם אין זה פגם בשלימות הבריאה שלא נבראו גופות לשדים, ובוודאי כך היה רצון ה' שהם לא יהיו רק רוחות. אמנם יש כאן ביטוי נוסף של העניין האמור להראות ששביתת השבת אינה מקרית משום שסיים את מלאכתו ואין לו מה לעשות, אלא אפילו אילו היה באמצע מלאכתו גם כן היה מפסיק מחמת קדושת השבת, אבל לפי האמת זה גופא שלימות הבריאה שהשדים - המזיקין לא נשלמה עשייתם. והקב"ה צמצם כל מלאכת הבריאה הנצרכת לתוך ששת הימים, בכדי שהשבת תהיה בו מנוחה שלימה. [ומסתבר שכמו"כ ישנם דברים שהאדם אין בידו להשלימם משום שקידש עליו יום השבת, אכן בעומק כך ראוי להיות שדבר זה לא יושלם, והבן כל זאת].

בשבת בראשית שביתה שלימה

ומעתה מתבארים היטב פסוקי פרשת ויכולו, כי הנה שני פסוקים אלו 'ויכולו' ו'יכל' הם הקדמה ל'וישבות' בכדי שיוגדר נכונה סוג השביתה שהיה ביום השביעי לבריאת העולם. כלומר הכתוב מקדים שהשביתה היתה משום 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', דהיינו משום שהיצירה הושלמה ונגמרה בתכלית השלימות כפי שראוי לה, ולא כאותה שביתה שהיוצר נאלץ להפסיקה בטרם הושלמה.

וכמו כן - 'ויכל אלוקים מלאכתו אשר עשה'. פסוק זה מתייחס אל העושה, כלומר שלפניו יתברך אין שייך מגבלה או עייפות שעבורם נזקק היוצר למנוחה, אלא משום שהוא גמר לעשות את כל מה שתכנן והגה, והוציא לפועל את כל עצתו ויזמתו. ונמצא שכל שביתתו היתה רק משום שכבר אין עוד כל צורך לעשות, מפני שהכל כבר גמור ומושלם.

וזה סוג המנוחה שהיה אז, מנוחה משום השלמת הדבר על מכונו ותיקונו.

מצוות המנוחה בשבת - כל מלאכתך עשויה

מנוחת רצון ונדבה

וכמו כן במנוחת השבת שניתן לנו, סוג ואופי המנוחה בשבת צריך שתהא בצורה כזאת, כלומר מתוך תחושה שהכל כבר ישנו והכל מושלם ומתוקן ואין עוד צורך לעשות, ולכן שובת מתוך נחת רוח ושלווה, והיינו מה שאמרו חז"ל 'שבות כאילו כל מלאכתך עשויה' (מכילתא פרשת יתרו) כלומר שתהיה שביתתו דוגמת שביתת הקב"ה שזו המנוחה האמיתית.

מנוחה הבאה מחמת עייפות ואין אונים היא מנוחה מסוג מנוחת הלילה שבאה בכדי להחליף כוח, ולכן הזמן לזה הוא בלילה שהוא הזמן הנחות של היממה. והנה המנוחה הזאת היא אמצעי ומשרת עבור הזמן העיקרי של היממה בכדי שיוכל לעסוק בו בפעילות עירנית. ואין למנוחה זו אופי של מנוחה שיש בה יעד ומטרה, אלא אדרבה זוהי מנוחה של הפסד הכרחי מחוסר ברירה. כי מטרת האדם להגיע להישגים והצלחות על ידי פעולותיו,

אלא שנאלץ הוא לנוח ולפוש ולהפסיק את תנופת עבודתו, אם כן המנוחה הזו היא החלק הירוד של מכלול חייו.

מנוחה כזו אינה יכולה להיחשב מנוחת רצון ונחת רוח, שהרי היא היפך רצונו שמפסיד את הפעולה והעבודה ומתעכב השלמת חפצו, וביסודו של דבר הוא מיצר על כך וחבל לו על הזמן הזה שהולך לאיבוד אלא שאין לו ברירה ואיננו יכול להמשיך, וכל המנוחה היא למורת רוחו בשל אילוץ חיצוני.

אבל המנוחה האמיתית היא סוג המנוחה שבאה מתוך שהכל מושלם ואין כבר כל צורך לעשות דבר. ואז האדם מאושר ומלא סיפוק שיכול לנוח ואינו צריך עוד לעשות דברים, ואין הוא מיצר ומצטער על זמן המנוחה האבוד שהרי הכל כבר עשוי ומתוקן בשלימות.

מנוחה של עונג ונחת רוח

יתירה על כך הרי המנוחה הזאת היא מנוחה של נחת רוח, שעולה לפניו עונג והנאה מכל מה שיש, היצירה עומדת לפניו מושלמת, לא רק שהוא נופש מהמלאכה אלא יש כאן מנוחה שמעניקה לו נחת רוח על כל מה שעשה. שכל זמן שהיצירה הולכת ומשתלמת עדיין אין מתענגים על עמידתה ומציאותה, אולם כאשר שלמה ותמה המלאכה, עתה הוא מתענג על עמידתה וקיומה של היצירה, והיא מביאה לו אור חוזר של נחת רוח כנגד כל עמלו.

זוהי מנוחה בדרגה מושלמת, שהכל עומד מוגמר בכליל תפארתו, ואין הוא פועל מאומה אלא כל עמידתו היא רק בכדי להתענג מזיו היצירה, בימות החול הוא הזמן של 'מי שטרח בערב שבת' בשבת הוא הזמן של 'יאכל בשבת'. ואין הכוונה דווקא אכילה אלא שזן עיניו ומתענג מזיו הבריאה ומרווה בדשן נפשו מיופיה והדר כבודו.

שבת - ישמח ה' במעשיו

וכדוגמה זו היתה מנוחת הקב"ה, כדאיתא במדרשי חז"ל - בשביעי ישב הקדוש ברוך הוא על כסא שמחה והעביר לפניו שר של שמים בשמחה גדולה, ושר של ארץ בשמחה גדולה, שר של ימים בשמחה גדולה, שר של נהרות בשמחה גדולה, שר של הרים בשמחה גדולה, שר של גבעות בשמחה גדולה, שר של תהומות בשמחה גדולה, שר של חמה בשמחה גדולה, שר של לבנה בשמחה גדולה וכו' והיו כולם עומדין בשמחה גדולה במעון של שמחה, ומשחקין ומשמחין ומרקדין ומנגנים ומקלסין לפניו בכל מיני קילוס ובכל מיני זמר ובכל מיני שבח והלל, והיו מלאכי השרת פותחין פיהן ואומרים 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' והיה ערבות רקיע מלא שמחה וקול והוד וכו' לשוש ולשמוח בשמחתה של שבת שבה עשה הקדוש ברוך הוא 'חנוכת שמים וארץ', והכל היו שמחין בה ואף אדם הראשון שש ושמח עמהן, והיא היתה תחילה וראש לכל השמחות כולם (סידור רבה דבראשית רבה אות טז - בתי מדרשות חלק א).

הרי מבואר שיום השבת הוא הזמן שעליו נאמר 'יהי כבוד ה' לעולם - ישמח ה' במעשיו'. והקיום השלם והנכון של מצוות השבת הוא שתהא מנוחתנו דוגמת סוג המנוחה והשביתה ההיא. מנוחת השבת הנכונה היא לנוח ולהתענג מכל מה שיש, ולא לחשוב על מה שחסר אלא כאילו יש כבר הכל מושלם ומתוקן.

מנוחת אהבה ונדבה - מנוחה שאין בה כל חסרון

והיינו מה שאומרים במנוחה של שבת אודות מנוחת השבת - מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, מנוחה שלמה שאתה רוצה בה.

'אהבה ונדבה' היינו מנוחה שהוא מרוצה בה ודעתו נוחה ממנה, כי יש אופנים של מנוחה כאמור לעיל שהם מנוחה של אילוץ וכפיה ואינם מנוחה של אהבה ונדבה. המנוחה הנכונה אין היא רק מנוחה מעמל ועבודה, אלא גם נפשו שוקטה מכל עמל ומכל מיני לחצים ומעייקין, שגם אין רואה לפניו מלאכה לעשותה בעתיד. והיינו מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח. בשעה שעדיין יש על האדם עול לעשות משהו אין זה מנוחה שלימה, עצם המחשבה שמוטל עליו איזה עמל וטרדה בעתיד כבר פוגמת בשלימות המנוחה, אם חסר עדיין משהו אין זה מנוחה שלימה. מנוחה אמיתית 'שאתה רוצה בה' היא כאשר עושים את המנוחה כדברי המכילתא, ברגש של 'כאילו כל מלאכתך עשויה'.

מנוחה שיש בה עונג ונחת רוח

יתירה על כך, הרי מנוחה באופן זה מעניקה לו לאדם עונג ונחת רוח, וזוהי 'מנוחה שלימה שאתה רוצה בה'. וכמו שנתבאר שזוהי דוגמת המנוחה שהיה להקב"ה בשבת ששמח במעשיו, והמנוחה כביכול היתה לפניו נופש ועונג.

וכמו שכתב הטור - 'והרהור בעסקיו מותר, ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשב בהם כלל, וזהו שכתב 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ואין אדם יכול לעשות כל מלאכתו בשבוע אחד אלא יראה אדם בכל שבת כאילו מלאכתו עשויה, ואין לך עונג גדול מזה' (או"ח סימן שו).

מבואר בדבריו שיש עניין שלא להרהר בעסקי החול מטעם עונג, שכאשר יראה כאילו כל מלאכתו עשויה 'אין לך עונג גדול מזה'.

הנה כי כן, מנוחת השבת אינה דבר שלילי של העדר המלאכה ושלילת העבודה, אלא היא מנוחה חיובית 'מנוחה בעצם'. וזה עומק ההבדל בין מנוחה מעייפות למנוחת שבת, מנוחה של שבת היא מנוחה חיובית שנמשך בנפש האדם תענוג של מנוחה, שחי והווה את עצמו בתוספת והרחבה.

והוא מה שרמזו חז"ל במאמרם על הפסוק ויכל אלוקים ביום השביעי 'מה היה העולם חסר מנוחה היה חסר באה שבת באה מנוחה' (רש"י בראשית ב,ב) כלומר שביום השביעי נבראה

המנוחה, ולכאורה מה שייך בריאה על המנוחה הרי מנוחה הוא העדר, אכן כאמור מנוחה שלמה היא ממשות של מנוחה, מנוחה חיובית שאופפת את האדם והוא חווה וחי אותה.

יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם

ואמנם מנוחה שלמה זו, בכדי לזכות לה ניתן רק על ידי מתנת השבת. למנוחה זו צריך רוחב לב וישוב דעת לזון נפשו ולמוץ ולהתענג מצוף מתקה של המנוחה. ולשם כך ניתנה לנו הנשמה היתירה ופירש רש"י 'רוחב לב לאכול ולשתות ולנוח ואין נפשו קצה', ופשוט שאין הכוונה דווקא לאכילה בפועל אלא כל צורת עמידת האדם לקלוט ולקבל נחת רוח מכל מה שיש, הוא בחינה של אכילה ושתייה.

ובגמרא - נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת וכו' שנאמר שבת וינפש, כיון ששבת וי אבדה נפש (ביצה טז). ופירש רבינו חננאל - שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי וכו', כלומר כל שנברא בעולם, להתענג מהן נשמתן ביום השביעי נבראו, ומתרווחות ומתגדלות בשבת.

בימות החול אין ביד האדם ליטול לעצמו נופש ומנוחה באופן זה ולהתענג על כך, כי בימות החול עמידתו במצב נכון הוא דווקא כאשר עוסק בלעשות ולפעול, ועל האדם מוטל להתבונן מה עדיין חסר כי זה תפקידו של האדם זה להועיל ולהשלים ולתקן את העולם, ואילו עמידתו במצב בטלה היא חורבן העולם. בטלה היא דבר שלילי, וגם הוא מנוגד לטבעו של האדם שלבו נוקפו על העדר הפעולה, ומואס ומשתעמם בבטלה כזו, וכלשון רש"י 'נפשו קצה' במנוחה יתירה, ובוודאי שאין לו בשביתה זו עונג ונחת רוח. ואף אם הוא נהנה מכך שחוסך עמל ועבודה הרי זו סוג הנאה סרת טעם, ואין שביתה זו נחשבת למנוחה, אלא היא בטלה ועצלות שמביאים לידי שעמום וכו' (כתובות נט:). כי ימות החול הם ימי עשיה ואינו מן הנכון לנוח אז באופן כזה.

ורק בשבת הוא זמן של השגת הדברים, שהאדם מקבל וקולט אותם ומתענג על עצם היותם ומציאותם עבורו מבלי לעשות מאומה. וכח זה ניתן רק בשבת, שבו יושב האדם כמלך שהכל מוכן לפניו ומגישים לפניו כל צרכיו. וזוהי מתנת הנשמה היתירה שנפש האדם מתרחבת ומתרוממת ומתענגת על הבריאה 'כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידיך ארנן'.

והוא מה שאמרו 'יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם'. כי מה שהם זוכים למנוחת אהבה ונדבה, מנוחה שלמה כזו, זה רק משום שניתן מתנה זו מן השמים, נשמה יתירה שיש בה רוחב לב למנוחה, והרי זה מוכיח וניכר כי מאתו היא מנוחתם.

מאמר יב

שמים נבראו תחילה - ארץ נבראת תחילה

שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה

בגמרא - תנו רבנן בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואחר כך נבראת הארץ, שנאמר 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ', ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחילה ואחר כך שמים, שנאמר 'ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים', אמר להם בית הלל לבית שמאי לדבריכם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית, שנאמר 'הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה', אמרו להם בית שמאי לבית הלל לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא, שנאמר 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וחכמים אומרים זה וזה כאחת נבראו, שנאמר 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טיפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחדיו' (חגיגה יב.).

ונראה בביאור הגמרא דשורש פלוגתתן הוא מהו עיקר בניין העולם, דלבית הלל העיקר הוא הארץ שהוא הבית, ואחר כך נבראו השמים שהם העליה. שלבית הלל השקפתינו על הבריאה היינו שהיא נבראה עבור הנבראים שמקומם בארץ, וגם נברא מקום לה' מעליהן שהוא השמים. אבל לבית שמאי עיקר בניין העולם הוא השמים שהוא כסא לכבוד ה', והארץ הוא רק עזר וסייעתא לזה, דוגמת שרפרף והדום רגליו.

כלומר שנחלקו 'אבות העולם' (משנה עדיות פ"א משנה ד, ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א) בית שמאי ובית הלל בשורשי כלל השקפתינו על המציאות כולה.

שלפי שיטת בית שמאי עיקר מבטינו על העולם הוא שנברא עבור כבוד הקב"ה, ולכן 'שמים נבראו תחילה'. כעניין שאמרו בפרקי אבות - כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, (ישעיה מג, ז), כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו (פרק ו משנה יב). וכלשון הברכה 'שהכל ברא לכבודו', ואף הארץ אינו אלא עבור השמים, כלומר כדי שיהיה מתפשט כבוד ה' על הארץ, שהנבראים יכירו במלכותו יעבדו אותו ויכבדוהו.

ואילו לבית הלל עיקר מבטינו על העולם הוא שהקב"ה עשאו חסד עבור הנבראים, ולכן 'ארץ נבראה תחילה', וכעניין הכתוב 'לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו' וכו', והוא רצון ה' ממידת חסדו לעשות בריאה עבור הנבראים, כדכתיב 'והארץ נתן לבני אדם' וכלשון שתיקנו בתפילה 'גומל חסדים טובים וקונה הכל' כלומר שברא הקב"ה הכל משום שהוא גומל חסדים טובים, ואף השמים נברא עבור הארץ כלומר כדי שיגיעו הנבראים

לרוממות ולתכלית עליונה לעבוד את ה'. ולדעת בית הלל עצם הדבר שהאדם חי בצורה נכונה בתוך העולם, וזוכה לעבוד את ה' הוא שלימות צורת קיום רצון ה'.

ובוודאי שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל על יסוד עצם הדברים, אם נברא העולם רק עבור הקב"ה או שנברא רק עבור הנבראים, שהרי המקראות מסייעים לזה ולזה, ולא נחלקו רק מה עיקר הדבר ומה עיקר מבטינו בזה, ובמקו"א יבואר עוד בעז"ה, בהרחבה.

עולת ראייה עדיף או שלמי חגיגה עדיף

וכדוגמא אחת נבאר בזה מחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנה ריש חגיגה - בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף ובית הלל אומרים הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף. ובגמרא אמרו בטעמא דב"ש וב"ה כמה ילפותות, ובסברת הדבר אמרו 'הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בחגיגה וכו', ובטעמא דבית הלל דס"ל הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף, אמרו בגמרא 'ובית הלל מאי טעמא לא אמרי כבית שמאי, דקא אמרת ראייה עדיפא דעולה כולה לגבוה, אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות' - ('מזבח ואדם' - רש"י).

הרי דלכית שמאי מה שהוא כולו לגבוה הוא טעם להעדיף את קרבן הראייה שיהיה שתי כסף, ואילו לבית הלל אדרבה חגיגה עדיפא שיש בה שתי אכילות לגבוה ולאדם. והנה קרבן הראייה הוא קרבן עולה קרבן המבטא הכנעה וביטול גמור לה'.

עולה - הכנעה וביטול

[והרי יסוד קרבן עולה הוא בעקידת יצחק שהעלה אברהם את האיל תחת בנו, כלומר שבהבאת קרבן עולה מבטא האדם רצון וחפץ להביא את כל מציאותו עולה כליל לה', אלא מכיון שאין הקב"ה חפץ שימית האדם את עצמו, לכן מביא קרבן חלף עצמו, ועכ"פ יסוד הקרבן הוא ביטול והתמסרות מוחלטת לה']. ולכן יש השתחווה בעת הבאת עולת ראייה, וכנוסח התפילה 'ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך', כי הוא פנימיות כוונת עולת ראייה, שבא להכניע עצמו להקב"ה ולהתבטל אליו בביטול גמור, ואת זאת מבטא האדם על ידי השתחווה.

שלמים - ידידות וקירבה

לעומת זאת קרבן שלמים הוא קרבן של ידידות וקירבה אל ה', זבח שיש בו סעודה של אכילת מזבח ואכילת בעלים יחדיו, ובזה מתבטא הקשר והידידות שיש לישראל עם הקב"ה. ובגמרא - 'וזבחת שלמים ואכלת שם' עבד שרבו מצפה לאכול על שלחנו וכו' (חגיגה ד:). כלומר שהמקריב עורך זבח סעודה לשמחה, ומזמין את הקב"ה לבוא להשתתף בסעודה, שהיא כביכול סעודת ידידות עם ה'.

וזה הטעם שהנכרי אינו יכול להקריב שלמים (עיין זבחים קטז. מנחות עג: רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג) כי מה לו ולקשר ידידות עם הקב"ה. ואמנם רשאי הוא להקריב עולה

כליל לה', כי ה' הוא אלוקי כל הארץ, ובכל מקום מוקטר מוגש מנחה ועולה לשמו, אבל קרבן שלמים אין לגוי בזה כל שייכות, כי אין לו ידידות עם ה'. וכמו שכתב במהר"ל - 'ובני נח יכולים להביא עולה אל השי"ת שלא היה הבשר נאכל כלל כי אין להם שום שתוף עם השי"ת, אבל שלמים הבשר נאכל לבעלים ויש בזה שתוף עם השי"ת, ובשביל כך נקראו שלמים שיש כאן שלום לגבוה שלום למזבח שלום לבעלים, ואין לבני נח דבר זה שאין להם שתוף' (חידושי אגדות זבחים קטז).

בית שמאי ובית הלל לשיטתם

והנה בית שמאי מעדיפים את עולת הראיה על שלמי החגיגה, כי לדעתם צריך האדם לתת רוב עיקר חילו לחלק זה של הכנעה וביטול גמור לה'. אבל לבית הלל מצוות החג היא לתת יותר דמים בדמי שלמי החגיגה מאשר לדמי עולת הראיה, משום שיש בחגיגה שני אכילות, אכילת מזבח ואכילת אדם, והיינו שיש בה המעלה הגדולה של אכילת שניהם, המורה על הידידות והאהבה שיש לישראל אצל הקב"ה. ובה צריך היהודי להשקיע רוב חילו ועיקר עבודתו, להראות עוצם עוז ידידות ודביקות שיש לכנסת ישראל עם ה', אשר היהודי זוכה לאכול בשולחן גבוה באכילה אחת עם המזבח.

ונמצא שבית שמאי ובית הלל לשיטתם קאזלי, שלבית שמאי השמים נבראו תחילה, משום שעיקר תכלית הבריאה היא משום כבוד ה' אשר עולה ממנה, ועל כן עיקר העבודה נתונה לביטול ולהכנעה לכבוד ה'. אבל לבית הלל שהארץ נבראה תחילה, כלומר שעיקר תכלית הבריאה היא משום רצון ה' להיטיב בחסדו לנבראים, וגם עבודת ה' ניתנה לבריות לצרכם שיגיעו לרוממות ולזכות, משום כך עיקר העבודה במועדים נתונה יותר לידידות שיש לנו אצל הקב"ה.

דרכו של שמאי הזקן - אכילת קודש רק לכבוד שבת

ובזה יש לבאר מה שמצינו הנהגות שמאי הזקן והלל הזקן, שהיו חלוקים בעניין אכילתם. כדאיתא בגמרא - תניא אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מידה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר ברוך ה' יום יום, תניא נמי הכי בית שמאי אומרים מחד שביך לשבתיך, ובית הלל אומרים ברוך ה' יום יום (ביצה טז).

מאמר זה אומר דרשני וטעון ביאור, במה נחלקו כאן שמאי והלל ומה שורש דרכיהם השונים בזה, ומה המשמעות 'שכל מעשיו לשם שמים', וכי שמאי הזקן שאכל כל ימיו לכבוד שבת לא היו 'כל מעשיו לשם שמים'. ועיין רש"י שם שפירש לשם שמים בוטח שתזדמן לו נאה לשבת, ועדיין אינו מבואר בזה טעם פלוגתתם דאטו שמאי טעמו משום שלא היה בוטח שיזמין לו ה' מזונותיו יום יום, וכי נחלקו כאן בגדרי מידת הבטחון.

והנראה כי פלוגתא זו היא שורש גדול בכללות ההשקפה, כאשר נתבאר שממנו נובע מחלוקת בית שמאי ובית הלל בכולא תלמודא.

כי הנה שבת הוא יום ה', והיינו שהוא כולו כליל לה', וזה בחינת קרבן עולה כליל לה'. ומשום כך היה שמאי הזקן אוכל כל ימיו לכבוד שבת, כי כדי לבוא לאכילה בקדושה כראוי, הדרך לכך היא באכילת שבת קודש שהוא כולו לה', ולכן לא היה קונה מאכלו כי אם לשבת, אלא שכשמצא בהמה נאה הימנה, היה אוכל את הראשונה שנחשב שנשארה ממאכלי שבת.

הלל הזקן - כל מעשיו לשם שמים

ברם, הלל, 'מידה אחרת היתה לו', כלומר שלא שלל את המעלה שישנה בהנהגת שמאי, אלא היתה לו מידה אחרת, כלומר דרך אחרת בהנהגתו, והיינו - 'שכל מעשיו לשם שמים', דכתיב 'ברוך ה' יום יום'. והיינו שלשיטת הלל יש דרך של אכילה בקדושה גם בלי אכילת שיירי שבת, כי גם אכילת החול עצמה היא רצון ה' בטובו וחסדו, וכשאוכל בכוונה זו לשם שמים, אזי אכילתו בחינת שלמים, שלמרות שאינו כליל לה' יש בו קדושה, שאכילת האדם עצמה היא כאכילת קודש, והוא לשיטתם ש'ארץ נבראה תחילה', שרצון ה' מתקיים כאשר הנבראים מקבלים ממנו את עולמו. [ועיין אור החיים פרשת כי תצא דברים כא, י 'ושבית שביו', מצוה כדי שלא יראה כמזלזל במתנת מלך].

וכלשונו של רבי צדוק הכהן מלובלין - 'ועל ידי זה נחשב האכילה כקרבן וחשוב עוד יותר וכו' כי היכל ה' ומזבח ה' המה, ועדיפי ממזבח אבנים הגשמי, ואמנם לזה צריך שלימות הכוונה לשם שמים, שלא יאכל לתאוותו, רק לפי שהשם יתברך קבע כן בבריאה דקיום חיות הוא על ידי מאכל, על כן זהו רצונו, וכדרך שאמרו פ"ק דחולין (דף ז.) 'אני הולך לעשות רצון קוני', על הלוח הטבעי של הנהר, כיון שקבע השם יתברך הטבע כך, זה רצונו. (ספר מחשבות חרוץ פרק ט ד"ה ושם, ועיין עוד בספר דובר צדק אות ד' ובספר צדקת הצדיק אות קעג). [ועיין מה שהרחבנו בזה בספר 'בן מלך - חכמה ומוסר' שער ב מאמר יא].

וזו היתה דרך הנהגתו של הלל הזקן 'שכל מעשיו לשם שמים', שגם אכילת חול כשהיא לשם שמים כולה קודש, והיינו 'ארץ נבראה תחילה', כלומר שזה רצון ה' שיהיה מציאות של ארץ, וכל הנבראים יעשו פעולתם, וזהו רצון ה' 'אני הולך לעשות רצון קוני'.

ואילו שמאי הזקן סבירא ליה שכל עבודת ה' שיש בעסקי ימות החול הוא רק במה שהם מכינים לשבת, שזה מטרת ששת הימים להיות מכינים לשבת, אולם שיטת הלל שיש תפקיד גם לימות החול עצמם להיות כל מעשיהם לשם שמים.

גם לדעת הלל חייב להכין בהמה נאה לשבת

ומה שפירש רש"י 'לשם שמים, בוטח שתזדמן לו נאה לשבת', נראה שרש"י לא בא לפרש מילת 'כל מעשיו לשם שמים', אלא בא בפירושו לתרץ שיטת הלל, שאף שיש

מטרה נעלית גם בעסקי שאר הימים, אך הרי מחוייב לדאוג לשבת, ועל זה כתב רש"י, שהיה בוטח שתזדמן לו נאה לשבת, כי מה שזימנו לפניו בהמה נאה ביום ראשון, הרי זה עבור יום ראשון, כי לא רק עבור שבת נעשה הכל, ובוודאי יזמנו לו בהמה נאה ממנה לשבת. וכדרך הבוטחים האוחזים במידת הבטחון, שכן ראוי לבטוח בה' שיזמין לו כל צרכיו בעתם.



מאמר יג

אעשה לו עזר כנגדו

מהות ותפקיד האשה

שלוש מטרות בבריאת האשה

‘ויאמר ה’ אלקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו’, ‘על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד’ (בראשית ב.).

בפסוקים אלה מבואר מטרת בריאת האשה ומהות עניינה - דהיינו כדי שתהיה האשה עזר כנגדו, דהיינו שתעמוד לפניו לעזר ושירות. וגם שיהיו לבשר אחד, דהיינו שיעמידו תולדות (כמו שפירש"י שם - ‘הולד נוצר ע"י שניהם ושם נעשה בשרם אחד’). וכן יש לראות כאן בלשון התורה, שנבראה האשה גם בכדי שלא יהיה האדם לבדו, דהיינו שתהא עומדת לפניו לידידות וריעות.

כלומר שיש שלוש מטרות בעמידת אשה לפני בעלה. העניין הראשון - ‘עזר’, היא עזר עבורו לסייע לו בצרכי חייו ולעמוד כנגדו לשרתו, ואם זכה הרי היא עזרתו בחיים, עושה רצונו ומשמשת אותו בכל משאלותיו ומחסוריו.

העניין השני שבשבילה נועדה האשה - ‘לבנים’, להוליד עבורו בנים וימשכו מהם תולדות לדורי דורות.

העניין השלישי - ‘ריעות’ וצוותא, וזה כלול במשמעות הפסוק ‘לא טוב היות האדם לבדו’, דמלבד שהאשה היא עזר כנגדו, היא עומדת לו לאחווה וריעות, שמשעה שנבראה האשה שוב אין האדם לבדו אלא יש לו שותף וריע, ועל שם הריעות נקראת האשה במקראות הקודש ‘רעיה’.

והנה בפרק ‘אשת חיל’ שבספר משלי (לא, י) - מתוארת האשה ומעלותיה מצד בחינת ה‘עזר’ שבה, ‘גמלתה טוב ולא רע כל ימי חייה’ ובהמשך הפסוקים מדברים בהפלגה על מסירותה בגידול הבנים ויגיעתה בניהול הבית, ובעשיית מלאכה להרווחה. ואילו בספר תהלים (פרק קכח) עוסק בחלק השני שבאשה, והיינו מעלתה בהבאת בנים עבורו, כנאמר ‘אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך’, היינו שמעלת האשה במה שהיא כגפן פוריה להוליד ‘בנים’ ולהקים תולדות כאשכולות הגפן.

אכן על שם החלק השלישי המשיל שלמה המלך ע"ה בספר 'שיר השירים' את רום ועומק אהבת ודביקות כנסת ישראל וקוב"ה, כענין הקשר שבין הדוד והרעייה, בספר זה הודגש חלק הקשר והידידות שלהם, [וכן בנוסח מטבע שבע הברכות שמברכים בבית חתנים מרבים לברך על החלק הזה שיש בין איש ואשתו - 'שמח תשמח רעים האהובים' 'אשר ברא ששון ושמחה... אהבה ואחוה ושלום וריעות'].

הרי לפנינו כמה צדדים באשה, ובכל אחד משלש מקומות הנ"ל מבטא הכתוב את אחד מהעניינים שיש באשה - לעזר, לבנים, ולקשר של ריעות. ואף האשה יש לה כמה כינויים ושמות, שבספר שיה"ש נקראת כאמור 'רעיה', דקאי התם על חלק הריעות והקשר שבין איש ואשתו. ומאידך מצינו בחז"ל (שבת קיח:) שרבי יוסי אמר מימי לא קריתי לאשתי אשתי, אלא אשתי בתי, ופירש"י 'שהיא עיקר של בית'. הרי שעל שם היותה עיקר של בית - דהיינו לעזר ולבנים - קרויה האשה 'בית', כי מיועדת היא לכל שלשת החלקים הללו.

ומצינו בחז"ל שלשה פירושים על הפסוק 'ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה' - דבמסכת נדה (מה:) דרשו - מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. וריש לקיש דרש משום ר"ש בן מנסיא - מלמד שקלעה הקב"ה לחוה (קלע את שעה) והביאה אצל אדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקלעיתה בנייתא. ועוד פירוש שלישי מצינו בעירובין (יח.) - דבר אחר, 'ויבן ה' אלקים את הצלע', אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא, מלמד שבנאה הקדוש ברוך הוא לחוה כבניין אוצר, מה אוצר זה רחב מלמטה וקצר מלמעלה כדי לקבל את הפירות, אף האשה רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה כדי לקבל את הולד.

והנה בפרשטו של מקרא איירי הכתוב על עצם בנין גוף האשה מתוך הצלע שנלקח מאדם הראשון, ומ"מ דרשו חז"ל שנתוסף על האשה עוד ענין מיוחד הנלמד מעומק פירוש של 'ויבן' - או מלשון בינה יתירה, או מלשון בנין כאוצר לקבל הולד, או קליעת שעה כבנין.

ותואמים הדברים הללו כפתור ופרח עם מה שנתבאר בשלושת העניינים האמורים שיש באשה - כנגד חלק ה"עזר" דרשו שיש לה לאשה בינה יתירה, וזה וודאי שאין הכוונה שיש לה בכללות בינה וחכמה יותר מן האיש, אלא כמו שאמרו חז"ל (יומא סו:) 'אין חכמה לאשה אלא בפלך', כלומר 'בינה' זו מתבטאת ביכולתה לנהל את הבית ולסייע לבעלה, ויודעת היא להבחין ולהבין דבר מתוך דבר, כדי לעשות רצונו, וחושיה הדקים והעדינים ניתנו לה במיוחד לשם מטרה זו, שתהיה כשרה לנהל את הבית כתיקונו. וזה מפורש בלשון הכתוב (משלי ט, א) 'חכמות נשים בנתה ביתה' - שחכמתה מתבטאת בבנין הבית, בטבעה המיוחד לסידור הבית, לבישול ותפירה וגידול הילדים וכו'. [ותואם הדרש עם הפשט, כי בינה זו טבועה בעצם מבנה אישיותה, והכל נכלל

בבנין האשה. והבן. ונראה שמכוח 'בינה' זו המיוחדת לנשים מכירה היא באורחים יותר מן האיש (ברכות י:).

[ומצינו בתורה שני פעמים אודות תבונת הנשים בגידול הילדים וחינוכם - יותר מן האנשים, אצל שרה אמנו ע"ה, אחר שאמרה לאברהם לשלח את ישמעאל והיה הדבר רע בעיניו, אמר לו הקב"ה 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה'. וכן ברבקה אשת יצחק, שהיתה אוהבת את יעקב שהיה איש תם יושב אוהלים, והביאה לכך שהוא יקבל את הברכות דלא כמחשבת יצחק והסכים הקב"ה על ידה. ומכאן שיש באשה מעלה זו של בינה עמוקה יותר מן האיש בהכרת טבע ותכונת הילדים, המסייעת לה בגידולם].

אמנם כנגד חלק ה'בנים' דרשו בעירובין שעשאה כבניין אוצר כדי לקבל את הוולד, והוא כנגד החלק שהיא עומדת לבנים, ולשם כך נתוסף דבר זה במיוחד בבנין האשה שיהא מבנה גופה ואיבריה ראויים לקבל את הוולד, להוליד בנים ולהעמיד תולדות.

וכנגד החלק שהאשה נועדה ונבראה להיות 'רעיה' לאדם, על זה מיוסד דרשתם [בעירובין ובנדה שם], שהקב"ה קלע את שערה של חוה והביאה אל האדם, דהיינו שהכין ופעל שתעמוד לפני האדם באופן המתאים והראוי לריעות וצוותא.

תכלית האישות שתהיה האשה קבועה לאדם - לשלש מטרות האלו

והנה שלשה תפקידים אלו מצד עצם ענינם יכולים לבוא כל אחד בפני עצמו, ואכן מצינו שיש מושג של קניין אשה עבור כל אחד מהחלקים הללו בלבד, דהיינו שיכול לקחת אשה לעזר בלבד, והיא ה'שפחה', שהיא עומדת רק לעזר אדונה ולסיוע בכל אשר תצטווה. וכן מצינו שיש אשה המיועדת לפריה ורביה בלבד, והיא הנקראת 'פילגש' - כדכתיב 'ולבני הפילגשים אשר לאברהם' (עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ד ה"ד ובהשגות הראב"ד הלכות אישות פ"א ה"ד). ועוד יש אשה המיועדת לריעות וידידות בלבד, והיא נקראת 'שגל' כדכתיב בתהלים (מהי) 'נצבה שגל לימינך בכתם אופיר', ועיי"ש ב'מצודת דוד' דהכוונה לאשה המיוחדת שאינה עומדת לפו"ר.

אכן באשה הנקנית לבעלה, מתאחדים כל השלושה דברים יחד, שתפקידה הוא, הן להיות עומדת לפניו לעזר וסיוע, והן לפריה ורביה, והן שתהא עמו בקשר של ידידות וריעות. וכל אלה נכללים במושג של 'אישות', שקובע האדם שהיא לו לאשה, וכל שלושת הדברים האלו ייעשו מצידה רק לו ורק בעבורו.

ונתבאר כי עצם מהות האישות, וקשר הנישואין שבין אשה לבעלה הוא שתעמוד עבורו לכל שלשה דברים אלו - שתהיה עזר עבורו, ושהיא תוליד לו בנים, ועבור עצם קשר הידידות.

וכאמור לעיל, בברכת שבע ברכות מרחיבין בענין היות איש ואשה רעים אוהבים, אולם גם שני החלקים האחרים - 'לעזר' ול'בנים' - נזכרים בהם. שמברכים 'אשר יצר את האדם

בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד'. היינו שהתקין לו עזר כנגדו, כמו שמפורש בתורה שאמר ה' אעשה לו עזר כנגדו. ומחמת טעם זה התקין לו אשה מגופו ומצלעותיו. וכמו שיבואר להלן בפירוש הפסוקים. [וכן מה שמצויין דווקא בברכה זו 'בצלמו בצלם דמות תבניתו' היינו משום שבריאת האשה כעזר לאדם באה לרגל היות האדם צלם ודמות אלוקים, כלומר שלרום מעלתו ראוי שיהיה בחינת מלך ולא יוצרך להתעסק בעצמו בכל צרכיו, אלא שייעשה לו עזר כנגדו. ועיין בספורנו (בראשית ב, יח) שכתב כעין זה].

וכמו"כ בברכת שוש תשיש ותגל העקרה בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה - אשר ברכה זו נתקנה להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתנו, הודגשה בברכה זו שמחת חתן וכלה מצד הבנים שהם עתידים לילד, שכמו"כ ירושלים העקרה תשיש ותגל בקיבוץ בניה בתוכה. א"כ גם עניין ה'בנים' נכלל ונזכר בברכות האלו. הנה כי כן, כל שלושת העניינים שיש במעלת האשה כלפי בעלה, נזכרו בשבע הברכות שמברכים בבית חתנות.

שלושה דרכים שעל ידם מתקדשת האשה - כנגד שלש דברים שיש באישות

ובזה יבואר גדרי קנייני האשה, ששנינו ריש קידושין, 'האשה נקנית בשלש דרכים... כסף בשטר ובביאה'. והנה אף שדין קידושי אשה נשנה בלשון קנין הרי זה פשוט שאין האשה חשובה כקניין ממוני של הבעל, שהרי אין לאיש בעלות פשוטה עליה, מה גם שכשם שיש בתורה חיובי האשה כלפי בעלה ישנם גם חיובי הבעל כלפי האשה. אלא שהקידושין נקראים 'קנין' רק במובן זה, שהוא 'מעשה חלות'. דכי היכי שבקנייני ממון מעשה הקנין מבטא 'הוראת בעלות' אף כאן מעשה הקידושין מבטאת 'הוראת אישות', דהיינו שעל ידם נקבע חלות האישות, והמעשה שעושה מורה על כך.

והדברים יובנו על פי ההתבוננות בעצם המושג של 'אישות', וממנו נבוא להבנה האין פועלים השלשה דרכים - כסף שטר וביאה - בגדר 'הוראת אישות' ועל ידי כך יוצרים חלות קידושין.

כי כל אחד משלשה דרכים אלו שאמרו במשנה מושתת ומבוסס על אחד ההיבטים שיש באשה-ובאישות, כך שאם באנו לקבוע מעשה קידושין שיש בה קביעה המבטאת 'הוראת אישות', נקבעו בזה שלשה דרכים - כסף, שטר, וביאה. וכדלהלן.

קידושי כסף - כנגד חלק הריעות והידידות שיש באישות, כסף זה אינו בא בתור נתינת שוויות של האשה כמו כסף תמורה שמצינו בקנייני ממונות, אלא כהגדרת הר"ן (נדרים ל.) שבכך הוא מרצה את דעתה שתהיה האשה חפיצה להיכנס תחת רשות בעלה. אך יותר נאמר בזה, שכסף זה הוא כעין סבלונות ומתנה שאחרי האירוסין - שזה נובע מכך שיש ביניהם קשר של ריעות, וכמו כן אף עצם עשיית חלות הקידושין שע"י 'כסף' יסודו 'מעשה ריעות', להורות שהם מתקשרים בקשר של אישות, דהיינו ריעות וידידות. ונראה שזה

הטעם למנהג הקדום שנהגו בישראל לקדש אשה בטבעת, כמובא בחינוך מצוה תקנב, וכן הוא ברמ"א (אה"ע"ז סימן כז סעיף א) 'וכן נוהגין לקדש בטבעת', דמכיון שהמשמעות של קידושין אלו הוא מצד הריצוי והריעות שיש בזה, לכן נותנים לה תכשיט כראוי לה לאשה.

[ומטעם זה אין האשה נקנית בחליפין (קידושין ג.) דלפי המבואר שנתנית הכסף לאשה, הרי היא כעין סבלונות, וזה לא שייך בחליפין. ומהאי טעמא יבואר גם דעת הרמב"ם דבעינן בקידושין פרוטה שיש בה הנאה כמו שביארו האחרונים (עיין 'אור שמח' הלכות אישות פרק ה הלכה כד, וב'חידושי מרן רי"ז הלוי' במכתבים בסוף הספר)].

קידושי שטר - כנגד חלק העזר שיש במהות האישות. דעצם עשיית הקידושין באמצעות שטר יש בזה הוראה של עריכת הסכם והתחייבות [ובאמת צריך את דעתה בשטר, עיין רמב"ם אישות פ"ג ה"ד], ודבר זה בא על צד ה'עזר' שיש באשה.

קידושי ביאה - הם כנגד תפקידה להוליד בנים עבורו, ובאמצעותה יעמיד תולדות, ולכן יש חלות של קידושין בדרך זו.

הנה כי כן, גדר הקידושין אינו כמו לקיחה וקניה של חפצי ממון, שהרי אין האיש קונה את אשתו במובן הרגיל בממונא, רק שמעשה הקידושין יוצר חלות יחס של 'אישות'.

אין האשה מתקדשת אלא מדעתה

והנה בחפץ בעלמא הרי הגדרת ה'בעלות' היינו שליטה גמורה לעשות בכלי בבהמה ובעבד, ככל חפצו ורצונו, לכן אין צריך את דעת הנקנה. משא"כ בקידושין שמעצם מהות וגדר האישות, צריך את הסכמת שניהם יחד, ולכן צריך את דעתה.

וחזינן בכמה דוכתי שעצם הגדרת קנין הקידושין הוא במה שהוא נעשה מדעתה (עיין בגמרא ב: ודף מד.), ומשמע שאין זה רק תנאי צדדי אלא שכך הוא אופי הקידושין שהוא נעשה מדעתה. ועיין ב'שערי יושר' (שער ז' פ"ב) שכבר חקר בזה אם דעתה של האשה הוא רק ענין של רצון וניחותא בעלמא, או שדעתה והסכמתה נצרך לעצם חלות הקידושין. וכן הוא מסקנתו עיי"ש שהאריך בזה טובא. ונראה הביאור בזה שזה וודאי שהאיש הוא בעל האישות, וכדכתיב כי יקח איש אשה שהוא מכניסה לרשותו, אכן גם הסכמתה של האשה יש בה חלק בחלות הקידושין, [ולא רק כ'גמירות דעת' כדאשכחן בקנייני ממון], וכמו שהביא לשון הר"ן (נדרים ל.) - 'דהאשה גם כן מכנסת עצמה לרשותו במקצת'.

כלומר שאין גדר הדברים, שהיא מפקרת עצמה, ומתוך שהיא כהפקר עושה בה קניין להכניסה ברשותו. דמאחר שכל עניין האישות שתעמוד לפניו ברעותא דליבא, על כן גם עצם מעשה הקידושין מצריך לשותף את דעתה ורצונה.

ולקמן יתבאר עוד, שמבנה ואופי האישות כך הוא, שהאיש מוגדר כבעלה, והיא נקראת שלו. ואם כי מצב האישות רצוי לשניהם, הן לאיש והן לאשה, ואף הוא מתחייב בחיובי האישות כשם שהיא מתחייבת בתפקידים המוטלים עליה. ושניהם שוים

בענין זה להתחייב זה לזה בקשר של אישות, [ואין כאן שום דמיון לאדנות ועבדות וכיוצא באלו], מיהו מיסוד טבעם ורגשותם חלוקים האיש והאשה במצב האישיות. האיש שדרכו לכבוש ולהנהיג, רצונו שיהיה לו אדם המוגדר כ'שלו' - והיא אשתו. ואילו האשה מעצם טבעה זקוקה להיות תחת חסותו של הבעל, וטב לה למיתב טן דו - ברשות בעלה. ואי לכך גם מעשה הקידושין עצמם נעשים בענין זה, האיש קונה והאשה נקנית. והבן.

והנה האשה מקבלת מלכות בעלה עליה ברצון ובשמחה, ומתענגת לעמוד לפניו לשרתו, ותאבה לעשות רצונו. ומאידך הבעל פורש כנפיו עליה ברגש אבהי ונאמן לה מתוך אחווה ורעות, ודואג למען ענייניה מתוך רגשי ידידות. וכל אחד מהם מרגיש את השני כחלק ממנו, והם רעים אהובים זה על זה ושמחים זה עם זה, ומכבדים זה את זה, ועיניהם נשואות זה אל זה, ושואפים נחת זה מזה, ונותנים אמון זה בזה והיו לאחד.

במעשה הקידושין קונה את כל חלקי האישות

והנה בכל מקום נקטו בלשון הקידושין אמירת 'הרי את מקודשת לי', דהיינו שאסר לה אכולי עלמא כהקדש. אכן הרי מצינו עוד כמה וכמה לשונות של קידושין כמו שאמרו (קידושין ו.) שיש מהם לשונות של ליקוחין וקנין, ומצאנו גם לשון 'הרי את עזרתי, הרי את נגדתי'. שאין מונח בהם לשון של הקדש ואיסור.

וחזינן מהכא דכל אמירה המבטאת אחד מחלקי האישות מועילה להחיל בה את מעשה הקידושין, שמאחר שיש במהות האישות שלושת עניינים אלו, משום כך אם יחפוץ לקדש אשה לשם חלק אחד בלבד ואומר לה 'הרי את עזרתי', אין לו מקום, שאי אפשר להחיל תורת קידושין כי אם על כל שלושת החלקים שיש באישות - גם לבנים ולריעות וצוותא, באופן שתהא 'מקודשת' לו בכל הצדדים שיש בה. ומכיוון שהוא יוצר בקידושין קניין של 'אישות' אי אפשר לחלק את האישות לחלקים נפרדים, ובעל כרחם מתקדשת לכל אלו. [אמנם מחוץ למסגרת האישות, מצינו שיש קנין שפחות (לעזר בלבד), וגם מצאנו המושג של פילגש, כמו שהבאנו למעלה].

ויותר מזה נתבאר במקו"א דמהך טעמא אמה עבריה קונה עצמה בסימנין (קידושין יד:), ובעי טעמא אמאי ליכא קניני אמה גם בגדולה, אך הביאור בזה, שהתורה מנעה האפשרות של קנין אשה ישראלית לאמהות ושפחות בלבד, דהיינו לקבוע קנין באשה רק ל'עזר' בלבד ללא שאר החלקים שיש בה - ל'בנים' ו'ריעות'. ולכן אם רוצה לקנותה ל'עזר', הוא רק במסגרת קנייני האשה הכולל כל החלקים, דהיינו גם עבור בנים וידידות. ומיהו בהיות הבת קטנה, כאשר עדיין אינה ראויה וכשרה לאישות על כל חלקיה, אזי נתנה תורה אפשרות לעשות בה קנין לשפחות בלבד.

המחלוקת בסיבות לגירושין במקביל לתפקידי האשה

בפרק המגרש נחלקו תנאי מתי נכון לאדם לגרש את אשתו, והכי שנינו (גיטין ז.) בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו שנאמר כי מצא בה ערות דבר. רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו.

שלש שיטות אלה מקבילות כנגד שלשת הדברים שבהם מתבטא קשר האישות ותפקיד האשה כלפי בעלה - לצד שהאשה נועדה ל'בנים', יכול לגרשה רק אם מצא בה דבר ערוה, דבכך נתקלקל היחס ושוב לא תהיה לידת הבנים נחשבת עבורו. ובית הלל סוברים אפילו הקדיחה תבשילו - מפני שהאשה נועדה להיות 'עזר' לבעלה, וכיון שמוצא בה פגם בניהול הבית כהוגן, יכול ג"כ לגרשה. אמנם מצד שהאשה נועדה גם ל'ריעות' - אזי יכול לגרש אפילו בכל ענין שאינה מוצאת חן בעיניו, ומזה נובעת שיטת רבי עקיבא. שוב ראיתי למהר"ם שיף שם שכתב כן.

[והנה רבי עקיבא אזיל בזה לשיטתו דאיתא בגמרא (שבת סד:) שזקנים הראשונים אמרו [לגבי נדה] שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא ר"ע ולימד אם כן אתה מגנה אותה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה].

שלשה טעמים בבחירת האשה הראויה לאדם

כיוצא בזה מצינו במסכת תענית (כו:), ששנינו במשנה לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב... שבהן בנות ירושלים יוצאות... ומה היו אומרות, בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה, שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל. והנה מעלת המשפחה והייחוס הוא למעלת ה'בנים', וכדאיתא בגמרא שם (תענית לא.) מיוחסות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם למשפחה, 'לפי שאין האשה אלא לבנים'.

ועיין שם בבבלי ד'פיפיות שבהן אומרות תנו עיניכם ליופי שאין האשה אלא ליופי' - והוא כנגד היות האשה לריעות וידידות. ועוד אמרו בהמשך הברייתא - 'מכוערות שבהם מה היו אומרות, קחו מקחכם לשם שמים ובלבד שתעטרונו בזהובים' - ונראה שהוא כנגד היות האשה ל'עזר', שאם יש לה כל צרכיה תוכל להעמיד ולסייע לו בכל הנדרש.

ומפורש טפי בגמרא (כתובות נט:) דתנינן - ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה - טוחנת ואופה, ומכבסת, מבשלת וכו'. וקאמר בגמרא - מתניתין דלא כרבי חייא, דתני רבי חייא אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים. הרי שיש כאן דעות חלוקות בעצם חיובי האשה לבעלה, דתנא דמתניתין ס"ל שהאשה עיקר תפקידה ל'עזר' ולכן חייבת בכל הני מלאכות שבבית, אבל רבי חייא סבר, דהעיקר הם תרי מילי אחריני דאיתנייהו בה - אם לבנים ואם ליופי (דהיינו לריעות וידידות).

וזה פשוט דלכו"ע ס"ל שהאשה עומדת לבעלה עבור כל שלושת העניינים, ולא פליגי רק מהו יותר עיקר תפקידה. (עיי"ש תוס' ד"ה תני רבי חייא, ובמפרשים שם).

[ויש להוסיף, דגם בברכת הבנים יש בה כעין אלו שלושת העניינים - לאחווה ונחת, לעזר ושירות, להמשך ולנצחיות. וכך מצאנו בתהלים בכמה מקומות בהם מדובר על מעלת הבנים, כשמכל אחד מהם משתמע מעלה נוספת שיש לאדם ע"י בניו. שהכתוב - 'הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן, כחצים ביד גבור כן בני הנעורים. לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער' (תהלים קכז) - בא לבטא מעלת הבנים ופרי הבטן, משום שהם לעזר וסיוע עבורו, בבחינת חיצים הנמצאים ביד הגיבור, כך האב שמח עם בניו כיון שישתמש בהם ויסתייע על ידם לנצח את אויביו. ובמקום אחר אמר הכתוב 'תחת אבותיך יהיו בניך' (שם מה) - כלומר שהבנים ממשיכים את האב, אשר ע"ז התאונן אאע"ה 'ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי וכו' והנה בן ביתי יורש אותי', כלומר שרוצה האב שנחלתו תהיה אצל בניו. ועוד אמר (שם קכח) 'בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך' - בפסוק זה מתבטאת מעלת החביבות והאחווה שיש לאדם עם בניו, שהוא משתעשע בהם ובחכמתם.

ושלשה דברים אלו מקבילים לשלשה דברים שהאשה מעמדת לבעלה. עזר, בנים, וידידות. וכך גם אצל הבנים בעצמם יש בהם כל השלשה - לידידות לעזר ולבנים במובן המסויים כממשיכי שמו וביתו. והבן].

חלקי המצוה שבנישואין

ואם כי תועלת האשה מצד עצמה שהיטיב הקב"ה עם האדם, הרי היא מצד כל שלושת העניינים הללו, אמנם המצוה לישא אשה היא רק מצד חלק הבנים דהיינו בכדי לקיים מצוות 'פרו ורבו', ולשבת יצרה'. וכלשון הטור בריש הלכות פריה ורביה (אה"ע סימן א) - יתברך שמו של הקב"ה שהוא חפץ בטוב בריותיו, שידע שאין טוב לאדם להיות לבדו, ועל כן עשה לו עזר כנגדו, ועוד כי כוונת הבריהא באדם כדי לפרות ולרבות וזה אי אפשר בלא העזר, ועל כן ציוהו לדבק בעזר שעשה לו.

וכן הוא בשו"ע (אבן העזר סימן א) - חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים וממעט את הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל.

אמנם גם מי שאינו בן בנים, נכון וראוי לו לשאת אשה. שעל ידי זה דעתו מיושבת עליו ונפשו שוקטה, ויוכל לעסוק בתורה ועבודת ה' מתוך שמחה ושלום. והוא מה שהובא שם ברמ"א - וכל מי שאין לו אשה שרוי בלא ברכה בלא תורה בלא שמחה בלא טובה בלא חומה בלא שלום, ולא נקרא אדם וכיון שנשא אשה עונותיו מתפקקים שנאמר מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'.

וגם ראוי לאדם לשאת אשה מצד שזה רצון ה', שהרי קבע וטבע הקב"ה כן בסדר הבריאה ובדרכו של עולם. וכעין שאמרו בגמרא (חולין ז). לגבי נהר גינאי שעל ידי

שטף מימיו הוא עושה רצון קונו. וכמו שכתב בזה רבי צדוק הכהן מלובלין - 'ועל ידי זה נחשב האכילה כקרבן וחשוב עוד יותר וכו' לפי שהשם יתברך קבע כן בבריאה דקיום חיות הוא על ידי מאכל, על כן זהו רצונו, וכדרך שאמרו פ"ק דחולין (דף ז.) 'אני הולך לעשות רצון קוני', על הלוח הטבעי של הנהר, כיון שקבע השם יתברך הטבע כך, זה רצונו. (ספר מחשבות חרוץ פרק ט ד"ה ושם, ועיין עוד בספר דובר צדק אות ד' ובספר צדקת הצדיק אות קעג).

ויבן ה' אלוקים את הצלע - בנין זה נוהג לדורות

האשה בעצם תכונתה וטבעה היא משלמת את תכונותיו וטבעיו של האיש, שהכח של האשה הוא להעמדת הבית וניהולו, כמו שהבאנו לעיל שבזה מתבטאת עיקר חכמתה ותבונתה - שיש לה 'בינה יתירה' שהוסיף בה הקב"ה יותר מן האיש לתכלית זו. ואילו כוחו של האיש מתבטא בענייני גבורה ואומץ, ולכן מסוגל הוא לשאת את עול הפרנסה והכלכלה ולהנהיג את הבית, באופן שאשתו ובניו תלויים בו.

וכשם שהוא צריך 'עזר כנגדו', גם היא מחזרת אחר בעל להיות בחסותו, כלשון הכתוב 'נקבה תסובב גבר' (ירמיה לא, כא), דהיינו שרצונה להינשא לאיש מחמת עוצמת חילו (שלכן נקרא הזכר 'גבר' מלשון גבורה). ולפיכך אין האשה מרגשת עצמה נשלטת ונכבשת תחת בעלה, כי אדרבה - זהו עיקר רצונה ושאיפתה שהוא יפרוש כנפיו עליה, וכדכתיב 'ופרשת כנפיך על אמתך' (רות ג, ט), ומזה נובע הצורך לשניהם לבוא בקשרי חיתון, להשלים את התכונות החסרות לכל אחד ע"י הנישואין של איש ואשה. וכשם שעליו העידה התורה 'לא טוב היות האדם לבדו', כך אמרו חז"ל גם ביחס לאשה (קידושין ז.) 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו'.

אכן צריך ביאור, שמאחר ששניהם רוצים ומעוניינים בקשר זה, ושניהם צריכים זה לזה, וגם החיובים הרי הם הדדיים כמו שכתב הרמב"ם בהלכות אישות שהאיש מתחייב לאשתו בעשרה דברים, והיא חייבת לו חמשה דברים. ואם כן משום מה נחשב שהאשה היא הנקנית לבעלה והיא שלו, וכדכתיב כי יקח איש אשה, שמכך למדים שהאיש מקדש את האשה ולא להיפך.

ובפשטות הביאור בזה הוא משום שהיא מיוחדת רק עבורו, ונאסרת לכל העולם, ואילו האיש יכול לשאת עוד נשים, ואם כן היא שלו וכביכול שייכת לו, ואין הוא נתון לה.

אמנם עיקר הטעם, היינו כי התכונות שישנם לאיש לצורך תפקידו בבניין הבית והמשפחה הם הדברים המרכזיים, דהיינו שהוא פועל ומנהל ואחראי לפרנסתה והנהגת הבית, ולו ניתנו מאת ה' הכישורים וכוחות הנפש המתאימים להוות את מרכז העניין. ואילו האשה תפקידה הם בעניינים שהם עזר וסיוע לעיקר הדבר, ולה ניתנו תכונות הנפש הנצרכים לעבודות אלו.

ובעומק הדבר הרי כך טבע השי"ת בעצם מהותם וטבעם, שאצל כל אחד מתבטא הצורך לנישואין באופן אחר. האיש נקרא 'בעל' מלשון בעלות, שיש לו חפץ באשה מצד תכונת

הכיבוש והשלטון שבו. וכמו שיש לו רצון לנכסים וחפצי העולם שיהיו שלו ותחת רשותו, כמו כן שואף הוא שיהיה לו אדם בבעלותו. ומנגד, האשה - כל רצונה וחפצה הוא שיהיה לה אדם שהיא נתונה לו, ונמצאת תחת חסותו של האיש, שהוא יעניק לה את הבטחון והעצמה החסרים לה. וכנגד רצונו לכבוש ושתהיה כפופה אליו ושייכת לו, הרי חפצה הוא להיפך להיות שייכת אליו ולחסות בצלו. וכשם שהאשה יש לה אושר ונחת רוח ממה שיש לה מחסה ודואג, כמו כן האיש יש לו עונג ונחת להשפיע בטחון ולתת מחסה עליה. [וכעין התענוג שיש לאם לגדל את ילדיה, ומאידך הילדים מתענגים על זה שיש להם אם דואגת].

וזה הטעם שהאיש מקדש את האשה ולא להיפך. ומשום כך, מתהווה התאחדות קשר הנישואין באיחוד שאין עוד כמותו, כאשר טבעו של כל צד מכוון ותואם כנגד טבע הצד השני.

ובגמרא (קידושין ב:) - תניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח אשה לאיש מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי בעל אבידה מחזר על אבידתו.

והנה במשל זה אין הכוונה שצורך האיש בנישואין גדול מצורך האשה, שהרי חסרונה של האשה יותר גדול, שעבורו היא רק כעין אבידה שחסר לו צלע אחד משלימותו עד שימצאנה. אולם היא כמו אבידה שנותקה מבעליה, שהיא כמו צלע שחסר לה כל שלימות גופה ומציאותה. ומשום כך אמרו (גיטין מט:): 'יותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא'. אלא שדרך בעל האבידה לחזור על אבידתו, מאחר שמכח תכונתו הוא זה הפעיל והיוזם.

ובזה יבואר הא דשטר קידושין הוא נותן את השטר, אף שהיא נקנית לו, ולכאורה היה הוא הנזקק לקבל את השטר לראיה שנקנית לו כדרך כל קנין שהמקנה נותן את השטר. ואמנם בקידושין מוכרח הדבר שהוא יתן את השטר משום דכתיב כי יקח, דעליו לעשות את מעשה הקניין (ועיין בגמרא קידושין ט. ובתוס' שם). אולם עדיין צריך להבין כיצד יש משמעות לעצם הדבר שהוא נותן שטר לדבר הנקנה. אכן לפי האמור, הרי מאחר שהיא רוצה לינשא יותר מהאיש, יש משמעות לדבר שהשטר ניתן לה, כלומר שהיא מחזיקה שטר על כך שהיא נשואה לו.

ובזה מתייחד קשר הידידות שבין איש ואשתו, לעומת שאר ידידות ושותפות שבעולם. שבכולם יש שוויון בין הידידים, ואין אחד 'משלים' את חסרונו של השני, ואי לכך אין אחד מסכים להיות נשלט תחת ממשלתו של השני, ואמנם זה מיוחד רק בטבע בריאתם של איש ואשה בלבד, אשר משום כך נעשית אשתו כגופו.

ודבר זה טבוע בעצם מציאות וטבע האשה, (ואף אלו המטעים את העולם בהשקפתם ובביקורת שלהם בענין זה, כאשר טענת השוויון בפיהם - יודעים המה בסתר לבבם כי המציאות אכן כך היא.) אשר

לאיש דרישות שונות מאשר לאשה, כי שונים הם בתכלית בכישוריהם בתכונותם ובאופיים. וזהו נשמת הקשר הנפשי שיש בקניין האישות כי כל אחד משלים את השני, והוא צריך לה והיא צריכה לו לשלימות מציאותם.

[וראה בגור-אריה למהר"ל על הפסוק 'אעשה לו עזר כנגדו' - כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב, דלעולם לא יתנגדו זה את זה, אבל עזר זה יהיה עזר כנגדו, כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש ומסייעת לאיש, כי האיש מביא והאשה מתקנת לו - זה נקרא עזר כנגדו... אבל האב לבן אינו כנגדו לעולם... כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה, אם זכה מתחברים בכח אחד לגמרי, כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים].

והנה חוה נבראה במציאות מתוך גופו של אדם הראשון ממש, ונודע לכל כי אכן 'מאיש לוקחה זאת', אולם באמת התקין הקב"ה שבנין זה יהיה נוהג לדורות - כלומר שגם בכל הדורות יראו כיצד האשה לקוחה מן האיש, דהיינו שהיא חלק נטפל אליו. כך שהמציאות הזאת תהיה ניכרת לעולם, שבכל הדורות יהיו הנשים בבחינת 'עצם מעצמיו ובשר מבשרו' כפי שהיה בפועל אצל אדה"ר, והמשמעות בזה דהוציא הקב"ה חלק מתכונות האדם ונתן לאשה, ועתה יש להן תכונות שחסרים לו, וכן להיפך. והדברים ניכרים וידועים לכל המתבונן נכוחה.

ועל זה אנו מברכים את ה' בברכת חתנים 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד', ופירש"י (כתובות ח.): שהתקין לה מגופו ומצלעותיו 'בנין נוהג לדורות'. כלומר שלא רק לאדם הראשון נבראה אשה, אלא כל האנשים עדי עד, נבראים עבורם נשים שיוכלו לשאת אותם.

והוא מה דאיתא בזוהר (חלק ג יז): דכר בלא נוקבא פלג גופא אקרי, וכד מתחברן כחדא תרי פלגי, אתעבידו חד גופא, וכדין אקרי אחד.

ועיין בהקדמת הטור לאבן-העזר, שהביא בשם הראב"ד בבעלי הנפש כי לטובת האדם ולהנאתו ברא אותו לבדו ויקח אחת מצלעותיו ויבן אותה לאשה, כי אין טוב לו לאדם שיהיה מתבודד עם האשה כמו הבהמות שנבראו מעיקרא זה בפני עצמו וזה בפני עצמה, ועל כן אין הנקבה מקבלת שלטון הזכר, וחוטפים ובוועטים זה בזה, וגם אינם מיוחדים זה לזה. משא"כ בבריאת האשה לאדם ע"י לקיחת אחת מצלעותיו, הרי היא נחשבת לו כאחד מאבריו אשר לו לשרתו, וכי יהיה מושל עליה כמושלו על אבריו. עיי"ש עוד. והדברים מכוונים למה שכתבנו.

מאמר יד

גן בעדן מקדם

מה היה צורך הגן אחר שכל העולם עמד לרשות האדם

ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד וגו' ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. וגו'. ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו וגו' (בראשית ב, ח-יז).

וישלחהו ה' אלוקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים (שם ג, כג-כד).

לכאורה נראה שהקב"ה יצר את הגן לצורך האדם, להכין עבורו מקום משופע בטובה כדי להיטיב עמו. וזה צריך ביאור שהרי הקב"ה ברא לשם כך את כל העולם כולו. וביום השלישי ברא כל מיני זרעים וכל סוגי העצים כדכתיב 'תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו' (א, יא). וביום השישי כתיב - 'הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ, ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה' (א, כט). וכתיב 'וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (א, לא). ואם כן הרי ישנו עולם מלא ועשיר בכל מיני טובה ושפע ברכה, אשר ניתן לאדם, וברכו ה' במאמרו - 'מלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים וגו'' והשליטו על הכל. ולשם מה הוצרך לאחר כך להוסיף ולנטוע גן עבור האדם.

עוד צריך ביאור מה שכתוב 'ויניחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה'. ואם אכן מטרת הגן היא כדי להכין למען האדם אילנות עבור צרכי חייו, מדוע נאמר שמטרת הנחתו שם היא 'לעבדה ולשמרה'. וכן יש לתמוה משום מה נצטווה כלל 'לעבדה ולשמרה', והרי הכל נעשה עבורו, ואם כן ראוי שהדבר יהיה תלוי ברצונו, שאם ירצה שהגן יפרח וילבלב וימשיך לתת פירות למאכלו יטפח אותו לטובתו.

ועוד תמוה מאד מה שדרשו חז"ל במדרש המובא ברש"י - 'ויקח - לקחו בדברים נאים ופיתיהו ליכנס' (ב"ר). והנה אם מטרת נטיעת הגן היא עבור רווחת האדם, מה טעם היה

צורך לקחת אותו בדברים ולפתותו להיכנס אחר שהצמיח ה' בגן כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל עבור האדם.

נטיעת הגן לכבוד ה' לעשות לו מקום בארץ

והנראה בזה, שמטרת בריאת ה'גן-עדן' היה למען כבוד מלכותו יתברך, דהיינו לקבוע מקום מיוחד עבור האלוקים אשר בו ישרה שכינתו בארץ. ואף שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ לבני אדם', רצונו יתברך היה שיהיה לו גם בארץ מקום מיועד עבורו שיהא כביכול נמצא בו ומשרה בו את שכינתו. וזו היתה מחשבתו בתחילה בעת הבריאה, וכדאיתא בחז"ל 'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' (תנחומא בחוקות').

ואכן איתא בחז"ל שבעת הבריאה לפני חטאו של אדם הראשון - 'עיקר שכינה בתחתונים היתה' (ב"ר יט, ז). והיינו השראת השכינה שהיתה ב'גן עדן', וכדמפורש בתורה שה' היה מתהלך בו, כדכתיב - 'ה' אלוקים מתהלך בגן לרוח היום' (בראשית, ג ח). והגן הזה הוא בחינת 'בית המקדש' - 'נוה קדשו'.

כלומר שהקב"ה יצר לעצמו מקום בארץ, וכעניין שביארנו לעיל (מאמר ג' המקרה בשמים עליוטיו) בעניין בריאת השמים שמטרתו הוא לברוא מקום רם ונשא לכסא כבודו יתברך כביכול, וכמו כן קבע לו מקום מכובד בארץ שיהיה מיועד עבורו בצורת גן. ועבור נוי ותפארתו של מקום קדוש זה נטע שם אילנות חשובים וטובים לפאר ולכבד את מקומו.

וכלשון הכתוב - 'בעדן גן אלוקים היית, כל אבן יקרה מסוכתך, אודם פטדה ויהלום תרשיש שוהם וישפה ספיר נופך וברקת וזהב וגו' ונתתיך בהר קודש אלוקים היית, בתוך אבני אש התהלכת' (יחזקאל כח, יג). ואמרו בגמרא שזה נאמר על אדם הראשון (בבא בתרא עה.). הרי מפורש שאדם הראשון ניתן בגן האלוקים והר הקודש.

וגם ממה שהיו בגן עדן אילנות בעלי סגולות שמיימיות 'עץ החיים' ו'עץ הדעת', מוכח שהוא 'גן אלוקים'.

וכן מוכח מעצם הדבר שהיה ה' מתהלך בגן, ועיין בתרגום יונתן שתרגם 'מתהלך בגן' - 'מטייל בגינתא'.

והטעם שנטע הקב"ה 'גן' עבור מקום שכינתו ולא בנה לו 'בית', נראה כי 'מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא'. ומכיון שבאותה שעה עדיין לא שכן האדם בבית, אלא כל הימצאותו היתה על פני הארץ דהיינו בחינת שדה, על כן גם מקום השכינה היה אז ב'גן'. ואכן בהמשך הדורות כאשר הלכו ישראל במדבר ושכנו בדירת ארעי באוהלים ובסוכות, אזי נצטוו על עשיית משכן להשראת השכינה בצורת 'אוהל מועד'. ולאחר מכן כשבאו לארץ וישבו בביתם ונחלתם, אז בא הציווי לבנות בית לה' שגם מקום השכינה יהיה בבית. כי בכל שלב, מקומו של ה' תואם ומקביל לצורת ישיבתו של עם ישראל, וכמו שאמר דוד המלך לנתן הנביא (שמואל ב ז, ב) 'ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלוקים יושב

בתוך היריעה'. ואז התנבא אליו - 'האתה תבנה לי בית לשבתי, כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן'.

נתינת האדם בגן עדן ככהן בבית המקדש

ומה שהניח שם את האדם היינו שניתן לו תפקיד 'לעבדה ולשמרה', כלומר להיות משרת לפניו יתברך, לשמור את משמרת הגן, ככהן העובד בבית המקדש, והיינו מה שנאמר 'ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה' שזו היתה המטרה של נתינת האדם בגן עדן לטפח ולשמור את 'גן האלוקים'.

ובזה יבואר כמין חומר מה שדרשו חז"ל בפסוק 'לעבדה ולשמרה' - 'לעבדה ולשמרה' אלו הקרבנות שנאמר (שמות ג) תעבדון את האלוקים וכתוב (במדבר כח) תשמרו להקריב לי במועדו' (ב"ר טז, ד). שלכאורה תמוה מה הקשר של עבודת הקרבנות לגן עדן, אולם להאמור מבואר שפיר כי מכיון שהגן הוא מקום ה' בבחינת 'בית המקדש', ועל כן הוא המקום שראוי להקריב בו קרבנות לפניו וכמו שמצינו בבית המקדש.

ועוד דרשו חז"ל - 'לעבדה זו מצוות עשה, ולשמרה זו מצוות לא תעשה'. (תיקוני זוהר תיקון נה, בתי מדרשות לקוטי מדרשים, ומובא ב'אור החיים' ב, טו). וגם זה צריך ביאור מה שייכותם של מצוות עשה ולא תעשה לעבודת הגן. אכן לפי האמור הדברים מבוארים, דהיינו כמו שכתב הרמב"ן בפרשת אחרי (ויקרא יח) שעיקר חיוב מצוות התורה הוא רק בארץ ישראל שהוא מקום ה', עיי"ש. ולכן דווקא משום שניתן האדם בגן עדן שהוא מקום ה', על כן נצטווה במצוות עשה ולא תעשה.

ומעתה מבואר שפיר מה שתמהנו מדוע היה צריך ריצוי ופיוס ללקחו בדברים כדי שיכנס לגן עדן אשר בו מוכנים כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, אולם מכיוון שכאמור שמטרת הבאתו לגן עדן היה כתפקיד של כהן לשרת את גן האלוקים 'לעבדה ולשמרה', היה צורך להעמידו על גודל ורום מעלת התפקיד, כדי שיסכים לקבל על עצמו את עול המשימה. וכן מצינו באהרן כאשר צוה ה' למשה למנותו ככהן גדול לעמוד לשרת לפני ה', נאמר 'קח את אהרן' (ויקרא ח, ב) ודרשו חז"ל - 'קחנו בדברים ומשכחו' (רש"י שם).

ואכן איתא במדרש שאדם הראשון קידשו ה' להיות כהן גדול - 'ויעש ה' אלוקים כתנות עור וילבישם, מלמד שעשה לו הקב"ה בגדי כהונה, כעניין שנאמר 'והנה איש לבוש הבדים', וכתוב 'כתונת בד קודש ילבש'. וכשחטא העבירו ממנו, שנאמר ויתפרו עלה תאנה' (ילקו"ש בראשית רמז לד).

על ידי החטאים הסתלקה השכינה ממקומה בארץ

והנה זו היתה מחשבתו ותכניתו של הקב"ה בראשית הבריאה להשרות שכינתו בארץ, ואדם הראשון יהיה משרתו ככהן. אולם כאשר חטא האדם סילק ה' שכינתו מן הארץ, ומני אז היה הקב"ה מצפה וממתין אימתי יימצא האדם המתאים לתפקיד נכבד זה.

עד שבא אברהם אשר מצא ה' את לבבו נאמן לפניו, ואז התחילה השכינה לחזור לארץ. [ואכן ניתנה לאברהם 'כהונה גדולה' כדאיתא במדרש - 'התהלך לפני והיה תמים וגו' רבי ישמעאל אמר אברהם כהן גדול היה שנאמר אתה כהן לעולם' (שם רמז פא). ועוד אמרו - 'כך אמר הקב"ה [לאברהם אבינו] בוא אחרי ואני עושה אותך כהן גדול כאדם הראשון' (שם רמז סג)]. אלא שעדיין לא היה זה בשלימות, ולכן היה מקומו של ה' בעולם רק בבחינת 'הר' כדאיתא בחז"ל (פסחים פה), ואחר כך הוסיף יצחק אשר נעקד על גבי המזבח, ועל ידו נעשתה השראת השכינה בארץ יותר קבועה, עד שנקרא מקום ה' בעולם בגדר 'שדה' (שם), ואחר כך כשבא יעקב 'בחיר שבאבות' ירדה השכינה לארץ בדרך של קביעות בבחינת 'בית' (שם).

גן עדן מקביל לבית המקדש

וכאשר הגיע זמן יצירת עם ישראל בעת יציאת מצרים, אזי נאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. אלא שהיה אז עדיין במצב של 'אוהל', וכשבאו לארץ ישראל זכו לשלימות של השראת השכינה דהיינו 'בית עולמים'.

וכדאיתא בחז"ל - 'עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש לרקיע השלישי, דור המבול לרקיע הרביעי, דור הפלגה לרקיע החמישי, סדומיים לרקיע השישי, ומצריים בימי אברהם לרקיע השביעי. וכנגדן עמדו שבעה צדיקים ואלו הן אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה, עמד אברהם והורידה לשישי, עמד יצחק והורידה מן שישי לחמישי, עמד יעקב והורידה מן החמישי לרביעי, עמד לוי והורידה מן הרביעי לשלישי, עמד קהת והורידה מן השלישי לשני, עמד עמרם והורידה מן השני לראשון, עמד משה והורידה מלמעלה למטה (ב"ר יט, ז).

ותודה לה' מצאנו מפורש כדברינו במדרש - 'לשעבר היה אדם (הראשון) שרוי בגן עדן במחנה השכינה כעס עליו הקב"ה וגירשו ממחיצתו, כשיצאו ישראל ממצרים ביקש הקב"ה להחזיר ישראל למחיצתו, ואמר להם שיעשו לו משכן וישכון בתוכם כמה דתימא ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (במדב"ר יג, ב).

וכן אמרו - 'ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וכו' כשעמד המשכן היו ישראל אומרים יבוא דודי לגנו וכו' דבר אחר 'באתי לגני', אמר רבי שמעון בן אסיני באתי לגן אין כתיב כאן, אלא באתי לגני, לאותו גן שנסתלקתי ממנו שנאמר (בראשית ב) וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן' (תנחומא נשא פרק כ). הרי להדיא שגן עדן עניינו משכן לה'.

וראה עוד במדרש - 'ביום השישי בראת אדם והתקנתו והכנסתו לגן עדן, וכנגדו עשינו והתקנו לפניך את אהרן כהן גדול, ונכנס לאוהל מועד' (מדרש אגדה שמות פקודי לח, כא). הרי שגן עדן ואדם הראשון מקביל לאוהל מועד ואהרן הכהן.

אדם הראשון ניתן בגן מצד שני סיבות - חביבות וכהונה

והנה יש לתמוה עוד בפרשה זו שלכאורה יש בה יתור וכפילות לשון, שתחילה נאמר 'וישם שם את האדם אשר יצר', ואחר כך כתיב 'ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', ונתקשו בזה המפרשים, עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר שגן עדן הוא מקום האלוקים, נראה להוסיף שמחשבתו של הקב"ה היתה להכניס לגן הזה שני סוגי אנשים, הן את הצדיקים אשר בגין חשיבותם ומעלתם ראויים שיהיו נמצאים בבית ה' ובחצרות אלוקים, וכדכתיב 'צדיק כתמר יפרח וגו' שתולים בבית ה' בחצרות אלוקינו יפריחו'. בנוסף לזה, כאמור לעיל יש עניין להעמיד בגן האלוקים 'כהן' למשרה של 'לעבדה ולשמרה', שעליו נאמר 'אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך' (תהילים סה).

והנה אדם הראשון הובא אל הגן מצד שני הטעמים גם יחד, ותחילה הושם שם מצד עצם מעלתו שנעשה בצלם אלוקים והוא יציר כפיו של הקב"ה והיינו מה שנאמר 'וישם שם את האדם אשר יצר'. ובזה לא היתה מטרה של תפקיד אלא מצד חביבות להעניק לו קירבה וידידות. וכעין שמצינו לעתיד לבוא 'אטייל עמכם בגן עדן' (רש"י ויקרא כו, יב). [ומצד עניין זה תיקנו את הברכה 'שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם'. שעולה ממנה המשמעות שמטרת שימת האדם בגן עדן היה בכדי לשמחו ולהיטיב עמו].

ונוסף על כך נבחר אדם הראשון למנותו למשרה הרמה לשמש בתפקיד כהן גדול כמו שביארנו, ועל זה נאמר 'ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה'.

טעם לקיחת חנוך אל האלוקים

ובזה נבוא לבאר מה שכתוב בתורה - 'ויתהלך חנוך את האלוקים, ואיננו כי לקח אותו אלוקים' (בראשית ה, כד). שלכאורה הוא דבר תמוה, האם כל עובד ה' והולך את האלוקים יהא נלקח מן העולם.

אמנם לפי האמור, הרי מלכתחילה היה מיועד שכל הצדיקים ההולכים את האלוקים ילקחו לגן עדן להיות במקום האלוקים אשר בארץ כאדם הראשון, אלא שמחמת חטאי אותם הדורות השכינה עלתה לרקיע, ועל כן מני אז כאשר רצה ה' בצדיקים להביאם להיות קרובים אצלו, מן ההכרח היה לקחתם מן העולם ולהעלותם לרקיע.

וכל זה עד שבאו אבותינו אברהם יצחק ויעקב ע"ה, שלגודל מעלתם זכו שה' הוא שבא לשכון עמם, וכמו שפירש רש"י על הפסוק 'ויעל אלוקים מעל אברהם' - 'למדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום' (בראשית יז, כב). ומקורו במדרש - 'האבות הן הן המרכבה' (ב"ר מז, 1). וכן כתב רש"י - 'עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים'. (שבת נה: ד"ה חללת). ועיין ברמב"ן בהקדמתו לספר שמות - 'כשבאו אל הר סיני ועשו

המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלו-ה עלי אהליהם, והם הם המרכבה'.

אכילת עצי הגן כאכילת קדשים

עוד יתבאר לפי דברינו המשך הכתוב - 'ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו' (ב, טז). ותמהו המפרשים לשם מה הוצרך הכתוב לומר 'מכל עץ הגן אכול תאכל', והרי כל מטרת נטיעת הגן היא עבורו ולמאכלו.

אולם לפי מה שביארנו שעניינו של גן עדן הוא קביעת מקום לה' בארץ, מובן שפיר שאלמלא הותר לו בפירוש אכילת עצי הגן, לא היה רשאי לאכלם, שהרי הם קודש לה'. ולכן הוצרך לאמירה מפורשת 'מכל עץ הגן אכול תאכל'. ולפי זה נמצא שהאכילה מעצי הגן הוא בחינת 'אכילת קדשים', וכשם שהכהנים בבית המקדש היו אוכלים קדשים וקדשי קדשים, דהיינו משום שהם כבני בית הסמוכים על שולחן גבוה, כמו כן היה אדם הראשון שהיה כהן גדול אוכל מפירות גן האלוקים. וכדכתיב 'אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך' (תהילים סה,).

ועיינו ברבינו בחיי על התורה שמפרש שהכתוב 'מכל עץ הגן אכול תאכל' הוא מצוות עשה. וכן איתא בשל"ה - 'אדם אם לא חטא היה מצווה מכל עץ הגן אכול תאכל' (שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה). וכן כתב ב'אדרת אליהו' - 'והיה הציווי שיאכל מכל עץ הגן, ולא רשות' (בראשית ב, טז). והדבר צריך ביאור מה מצוה יש באכילת פירות אלו, ולפי דברינו מתבאר שפיר שהיא כעין מצוות אכילת קדשים בכהנים.

נתינת השבת במקומו של הקב"ה

ולפי דברינו מבואר כמין חומר מה שדרשו במדרש - 'ויניחהו - נתן לו מצות שבת, כמה דאת אמר וינח ביום השביעי, לעבדה - ששת ימים תעבוד, ולשמרה - שמור את יום השבת לקדשו' (ב"ר טז, ד). ודבר זה צריך ביאור מה שייכותה של מצוות שבת להנחת האדם בגן עדן.

אכן לפי האמור מתבאר היטב, כי הנה שבת הוא יומו של הקב"ה, ואי אפשר שתהיה לאדם מתנת השבת רק כשהוא נמצא במקומו של ה', וכמו שביארנו בזה במקו"א (בן מלך - שבת קודש' שער א מאמר ד - 'ברכת השבת' אות ב') שמתנת השבת לישראל שנלמדת מפרשת 'כי תשא', נאמרה יחד עם מצוות 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', כי אין שייך לזכות במתנת השבת רק כאשר נמצאים במקום אשר ה' משרה שכינתו בו. עיי"ש בהרחבה.

והיינו מה שדרשו חז"ל בפסוק 'ויניחהו בגן עדן - שנתן לו מצוות שבת', כלומר שבעת שהניח אותו בגן עדן שהוא מקומו של ה', ניתן לו מצוות שבת שהוא יום מנוחתו של הקב"ה.

וידוע האי כללא רבתא שהדרש לעולם מקושר עם הפשט, והנה משמעות המקרא בפשוטו הוא שהקב"ה הניחו בגן עדן שהוא מקומו של ה', ובתיבה זו 'ויניחהו', רמזה לנו תורה שניתן לו אז מצוות השבת, כלומר שעל ידי עצם הנחתו בגן עדן שהוא מקומו של ה', היה באפשרותו לקבל את השבת שהוא יומו של ה'. והבן.

ואכן כשחטא וגורש מגן עדן ניטלה ממנו השבת, וכמו שדרשו חז"ל 'יום ולילה לא ישבותו' שגוי ששבת חייב מיתה. ורק אח"כ בעם ישראל אשר השרה הקב"ה את שכינתו בקרבם וחונים סביב למשכנו, ויותר מכך כשבאו לארץ ודרים במקומו בארץ ישראל שהיא 'נוה קדשו' ו'הר נחלתו', אז שייך שתהיה להם מתנת השבת, כאמור.

והנה התחלת נתינת השבת כבר היה אצל אברהם אבינו, ואף שאינו מרומז בפסוק, הכי קים להו לחז"ל, כדאיתא - 'רבי שמואל בר נחמני אמר אף ערובי תבשילין שמר אברהם' (תנחומא לך לך יא). והיינו דמכיון שהקב"ה בא לשכון אצל אברהם, על כן שייך אצלו מציאות השבת. וכן מצינו באוהל שרה אמנו שאמרו חז"ל - 'שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצויה בעיסה, וענן קשור על האוהל' (רש"י בראשית כד, יז). והיינו שמכיון ששרתה השכינה באהלה שזה המשמעות במה שענן קשור על האוהל, ניתנה לה גם ברכת השבת והיה הנר דולק מערב שבת לערב שבת והיתה הברכה מצויה בעיסה.

אמנם ביעקב שהשכינה שרתה אצלו בדרגה יותר גדולה בבחינת 'בית', גם מתנת השבת היתה אצלו בדרגה יותר רמה. וכדאיתא במדרש - 'רבי יוחנן בשם רבי יוסי בר חלפתא אמר, אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת ירש את העולם במידה וגו' אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת שנאמר 'ויחן את פני העיר' - נכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין מבעוד יום, ירש את העולם שלא במידה שנאמר ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה' (ב"ר יא, ז). כי כמידת ההימצאות במקום השראת השכינה, באותה מידה זוכים למתנת השבת. [ועיין מה שביארנו כעין זה בעניין תוספת שביעית, שאינה נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים (בן מלך שבת קודש' - שער ב מאמר א אות ח)].

והבאנו לעיל מה דאיתא בשם האריז"ל שאם היה האדם ממתין עד שבת היה מותר לו לאכול עץ הדעת, ואף היה מצוה עליו לאכול ממנו (שער הכוונות דרושי ר"ה). ולפי דברינו הדברים מתבארים כפתור ופרח, שמכיון שעץ הדעת הוא כביכול מאכל האלוקים, ובשבת קודש מכיון שניתן לו 'מתנת השבת' כמו שדרשו מן הכתוב 'ויניחהו' כאמור לעיל, הרי הוא משתתף בסעודתא דמלכא ואוכל משולחן גבוה, (וכמו שביארנו בספר בן מלך - 'שבת קודש' שער א מאמר ו' אות ז). ולכן היה אז מצווה לאכול מעץ הדעת. וכמו שמצינו בבית המקדש ב'לחם הפנים' שהוא לחם ה' הערוך על שולחנו בביתו, והוא קדשי קדשים, והכהנים מצווים לאכול אותו, וכביכול הם נציגיו לאכול את לחמו. [ולהלן במאמר 'עץ הדעת' נבאר בעז"ה עוד בעניין זה].

נתינת האשה לאדם מצד שני תפקידיו

והנה מיד אחר כן כתיב 'ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו וגו' ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם (ב, יח-כב). והדבר צריך ביאור מה הקשר בין לקיחת האדם לגן עדן ליצירת 'עזר כנגדו'.

ולפי דברינו, יש לומר שיצירת האשה קשורה לשני מעלותיו של האדם שבגינם הובא לגן העדן, כמו שנתבאר דהיינו מצד הסיבה הראשונה בהיות שהוא יציר כפיו של הקב"ה אשר יצרו בצלמו ובדמותו, ובגין כך זכה למעלה נשגבה זו שהושם בגן עדן, הרי מאותו טעם ראוי האדם שיתלווה אליו עזר כנגדו, שכן איש חשוב רם המעלה ראוי שישמשוהו ויהיה לו עזר תמידי לכל ענייניו וצרכיו.

[וביארנו במקו"א שזה הביאור בברכת נישואין 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בניין עדי עד'. שצריך ביאור מה השייכות של התקנת האשה למה שנברא האדם בצלם ובדמות אלוקים, ולכאורה שייך עניין 'צלם אלוקים' לברכה הראשונה 'יוצר האדם' שהיא על עצם יצירת האדם, אכן על פי דברינו מבואר דבר זה כמין חומר, שהסיבה שבגינה הוא ראוי שיבראו לו עזר לשרתו, היינו מצד חשיבותו ומעלתו שהוא צלם ודמות אלוקים. והבן].

וכן מצד הסיבה השניה שהאדם נלקח לגן עדן דהיינו לתפקיד כהונה לשרת לפני ה' ולעסוק בעבודת גן האלוקים, אשר על כן נבראה עבורו האשה להיות לו לעזר בעבודתו, והוא כעין נתינת הלויים לאהרן הכהן להיות לו לעזר בעבודת המקדש, וכדכתיב - 'ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבוד את עבודת בני ישראל באהל מועד' (במדבר ח, יט) וכן כתיב - 'וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך' (שם יח, ב). וכמו כן באדם הראשון מכיון שנתמנה להיות כהן גדול בגן האלוקים 'לעבדה ולשמרה', על כן ניתן לו 'עזר כנגדו' ונבראה לו האשה להיות לו לעזר וסיוע בתפקידו הנכבד, בחינת שבט לוי.

הנהרות היוצאים מגן עדן מקור השפע בעולם

ולפי מה שביארנו שגן עדן הוא מקום השכינה, נראה שזה גם הטעם למה שכתוב בהמשך הפרשה 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', והנה הנהרות הללו הם הנהרות המרכזיים של העולם והם סובבים את הארצות החשובות, וכמו שהפסוקים מפרטים כאן 'הוא הסובב את ארץ החוילה אשר שם הזהב', 'הסובב את כל ארץ כוש', 'הוא ההולך קדמת אשור'. וכן בפסוק והנהר הרביעי הוא פרת, פירש רש"י שהוא הנהר המפורסם והחשוב ההולך בארץ ישראל ואין צריך לפרט היכן הוא הולך.

ומשמעות כל זה שמקור השפע והמים העיקרי של הנהרות החשובים בעולם, הוא נשפע ממקומו של ה' שהוא מלך העולם.

וכמו שהמטר והגשם באים מן השמים שהוא מקומו של ה', שמשמעותו שהקיום של העולם בא מאת ה', שממקום כבודו הוא נותן את מטרות עוזו לברך את העולם בשפע טובו. כמו כן ה'גן עדן' אשר הוא מקום ה' בארץ, משם הוא מקור המים הזורמים בנהרות הגדולים אשר בארץ, כלומר שמאת ה' בא הקיום והשפע לעולם.

וכמו כן מצינו גם בבית המקדש לעתיד לבוא, כדכתיב - 'ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים' (ויאל ד). וכן כתיב ביחזקאל 'והנה מים יוצאים מתחת מפתן הבית קדימה כי פני הבית קדים והמים יורדים מתחת מכתף הבית הימנית מנגב למזבח' (יחזקאל מז). ובגמרא - 'אמר רבי פנחס משום רב הונא צפוראה מעין היוצא מבית קדשי הקדשים בתחילה דומה לקרני חגבים וכו' כיון שהגיע אל פתח עזרה נעשה כפי פך קטן וכו' כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף' (יומא עח.).

והיינו מה שכתוב - 'והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון בקיץ ובחורף יהיה, והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' (זכריה יד, ח). כלומר שביציאת המים מירושלים יתבטא מלכות ה' על העולם, שממנו מקור השפע והחיים לכל העולם.

שני כתובים בשילוח מגן עדן 'ויגרש' ו'ישלחו'

וכאשר חטא האדם אבד את מעלתו וגרשו ה' מגן עדן ככתוב בתורה, והנה בלשון הכתוב צריך עיון רב - וישלחו ה' אלוקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים (ג, כג-כד).

ולכאורה יש כאן כפילות ולשון יתירה, שאחר שכבר נאמר 'וישלחו', לשם מה נכתב שוב 'ויגרש את האדם'. וכן צריך להבין מדוע בפסוק הראשון נאמר 'לעבוד את האדמה', ובפסוק השני נכתבו הפעולות שנעשו למנוע ממנו לחזור לגן עדן.

אכן על פי מה שנתייחד בדברינו שהאדם הושם בגן עדן מצד שני סיבות, הדברים מבוארים כפתור ופרח.

דהיינו, שתחילה פירש הכתוב שניטלה ממנו מעלתו החשובה שנתמנה ככהן גדול בתפקיד של 'לעבדה ולשמרה', ועל זה אמר הכתוב 'וישלחו מגן עדן לעבוד את האדמה וגו'. כלומר שחלף היותו בתפקיד הרם של 'לעבדה ולשמרה' בגן עדן, יוצרך לעסוק בעבודת האדמה^{כה}.

כה. והנה בתחילת הפרשה, בטרם שהניח ה' את האדם בגן עדן כתיב 'וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה וגו', וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה וגו'. (ב, ה-ז). דהיינו שהאדם נצרך לעבוד את האדמה, לחרוש ולזרוע כדי להוציא את לחמו מן הארץ. אולם כאשר מינה ה' אותו לכהן והניח אותו בגן עדן אזי מעכשיו יאכל מפירות העצים אשר נטע ה' שם, וכעין שמצינו בכהנים - 'לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון' (דברים יח, א). ולפי זה העבודה הנצרכת לאדמה בכל הארץ יעשו אותה שאר האנשים צאצאיו, אבל אדם הראשון

ובנוסף לזה אבד גם את מעלתו הראשונה שמחמתה הושם בתחילה בגן עדן להתענג על עצי הגן, דהיינו מצד עצם חשיבותו ונכבדותו כיציר כפיו של הקב"ה בצלמו ובדמותו. ועל זה נאמר כאן 'ויגרש את האדם', כלומר שלא רק שסולק מתפקידו הנעלה ואין לו מה לעשות בגן, אלא גם אין לו רשות להיות שם כלל.

כִּי יֵשׁ הַבְּדֵל מֵהוּתִי בֵּין 'שִׁלּוּחַ' ל'גִּירוּשׁ', כִּי לִשׁוֹן שִׁלּוּחַ הֵינּוּ סִלּוּק הַלְקִיחָה וְהַפְסַקַת עֲמִידָתוֹ אֲצֵל הַמִּשְׁלַח. וְכֵמוּ שֶׁמִּצִּינוּ בְּאִשָּׁה שֶׁתַּחֲלִילָה נֹאמַר בָּהּ 'כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה' וְעַל זֶה נֹאמַר 'וְהָיָה אִם לֹא תִמָּצָא חֵן בְּעֵינָיו וְגו' וְשִׁלְחָה מִבֵּיתוֹ'. כְּלוּמָר שֶׁבִטֵּל מִצַּב הַמִּיּוּחָד שֶׁלֶקַח אוֹתָהּ אֵלָיו וּמִשְׁלַח אוֹתָהּ. אוֹלָם לִשׁוֹן גִּירוּשִׁין הֵינּוּ בְּמִי שֶׁהִיּוּתוֹ כֵּאֵן הוּא בְּאוֹפֶן שֶׁל קְבִיעוּת מְקוֹם וְצִרִיךְ לִנְתָקוֹ וְלִגְרָשׁוֹ. וְכַעֲיֵן שֶׁמִּצִּינוּ לִשׁוֹן זֶה אֲצֵל הַגֵּר וְשִׁמְעָאֵל שֶׁהִיא מְקוֹמָם בְּבֵיתוֹ שֶׁל אֲבִרָהֶם, וְכִשְׁבָּאוֹ לְהוֹצִיאֵם מִשָּׁם כְּתִיב - 'גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ' (בראשית כא, י).

וְכֵמוּ כֵּן כֵּאֵן, כִּי לִגְבִּי מָה שֶׁהִיא 'וְיִקַּח אֶת הָאָדָם וַיִּנִּיחָהוּ בְּגֵן עֵדֶן' עַל זֶה נֹאמַר 'וַיִּשְׁלַחְהוּ מִגֵּן עֵדֶן' כְּאִמּוֹר. וְלִגְבִּי מָה שֶׁנִּקְבַּע מְקוֹמוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן בְּגֵן עֵדֶן כְּכַתּוּב 'וַיִּשֶׁם שֵׁם אֶת הָאָדָם', עַל זֶה נֹאמַר 'וַיִּגְרֶשׁ אֶת הָאָדָם'.

וְלִכֵּן דּוּקָא בְּפִסּוּק זֶה נֹאמַר 'וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לִגֵּן עֵדֶן אֶת הַכְּרוּבִים וְאֵת לֵהֵט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת', כִּי מִצַּד מָה שֶׁהוּשָׁם שֵׁם לִיהֲנוֹת וְלִהְטִיב עִמּוֹ, בּוֹדָאִי יִשְׁאָף וַיַּחְתּוֹר תָּמִיד לְשׁוּב וּלְחֲזוֹר לְשָׁם, וְלִכֵּן צִרִיךְ לַעֲשׂוֹת שְׁמִירָה שְׁלֹא יוּכַל לְהִיכַנֵּס לִגֵּן עֵדֶן.

גִּירוּשׁ הָאָדָם מִגֵּן עֵדֶן כְּחוֹרְבֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ

וְלִפִּי דְּבָרֵינוּ מִבּוֹאֵר הַפְּלֵא וּפְלֵא מָה שֶׁדִּימּוֹ חֲז"ל אֶת גִּירוּשׁ הָאָדָם מִגֵּן עֵדֶן לְחוֹרְבֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. כְּדֹאִיתָא בְּמִדְרַשׁ (ב"ר יט, ט). וְכֹאשֶׁר יִתְקַנּוּ כָּל הַחֲטָאִים, תִּשׁוּב אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כּוֹלָה לְהִיּוֹת כֵּגֶן עֵדֶן כְּמוֹ שְׁכַתּוּב - וַיִּשֶׁם מִדְּבָרָה כְּעֵדֶן וְעִרְבָתָהּ כֵּגֶן ה' (ישעיה נא, ג). וְכֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, יֵהִיָּה מְקוֹם ה' כְּלִפִּי כָּל הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁהִיא בְּגֵן עֵדֶן מִקְדָּם. וְכִדְכָתִיב - 'וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נִכּוֹן יֵהִיָּה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂא מִגְּבָעוֹת וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִים. וְהִלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לִכּוּ וְנַעֲלָה אֵל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיּוֹרְנוּ מִדְּרָכֵינוּ וְנִלְכָּה בְּאַרְחוֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַיִם' (ישעיה ב, ב).

וְלַעֲתִיד לְבוֹא דְּרָשׁוּ חֲז"ל (מובא בְּרַש"י וּיקרא כו, יב) עַל הַכְּתוּב 'וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכָם - אֲטִיִּל עִמָּכֶם בְּגֵן עֵדֶן'. כְּלוּמָר שֶׁאֵז הַצְּדִיקִים יֵהִיו בְּגֵן עֵדֶן לֹא בְּתוֹר תִּפְקִיד 'לַעֲבָדָה וְלִשְׁמֵרָה', אֲלֵא יֵהִיָּה זְמַן קִיבּוּל הַשְּׂכָר וְהִיוּ מִטִּיִּלִּים עִם הַקַּב"ה בְּדִבְקוּת וַיִּדִּידוּת וַיִּהְיוּ מִזִּיו שְׁכִינָתוֹ. וְהִי רִצּוֹן שֶׁנִּזְכָּה לְכָל זֶה וְתַחֲזִינָה עֵינָיו בְּשׁוּב ה' צִיּוֹן.

עֲצֻמוֹ הִיָּה מִיּוֹעֵד לְהִיּוֹת כֵּהֵן לֵה' הָעוֹסֵק בְּעִבּוּדָתָן גֵּן הָאֱלֹהִים בְּלִבָּד. אוֹלָם לְאַחַר שְׁחָטָא וְגוֹרֶשׁ מִגֵּן עֵדֶן נֹאמַר בְּסוּף הַפְּרָשָׁה - 'וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֹקַח מִשָּׁם' (ג, ב). כְּלוּמָר שֶׁמִּעֲתָה חָזַר שׁוּב לְמִצְבּוֹ הָרִאשׁוֹן [וְהוּא כְּשֶׁאֵר הַבְּרִיּוֹת], אֲשֶׁר נִזְקַק לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה עֲבוֹר מֵאֲכָלוֹ, כִּיּוֹן שֶׁאֵין לוֹ כֹּחַ אֶת פִּירוֹת עֲצֵי הַגֵּן. וְנוֹסֵף לָזֶה, מִשּׁוֹם חֲטָאוֹ נִתְקַלְלָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרוֹ שֶׁגֵּם בְּעִבּוּדוֹתָיו לֹא יִרְאֶה בְּנִקֵּל אֶת פִּירוֹת עֲמָלוֹ וַיּוֹצֵרֵךְ לְהִזְיֵעַ עַד שֶׁיֵּאֲכַל אֶת לֶחֶמוֹ.

מאמר טו

עץ הדעת

א. טעם איסור האכילה מעץ הדעת

תמיהה על איסור האכילה מעץ הדעת

ויצו ה' אלוקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, טז).

והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלוקים, ויאמר אל האשה אף כי אמר אלוקים לא תאכלו מכל עץ הגן. ותאמר האשה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלוקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון. ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון, כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם, והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל, ותקח מפריו ותאכל, ותתן גם לאישה עמה ויאכל, ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם, ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות (ג, א-ז).

ויאמר ה' אלוקים, הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם וגו' (ג, כב).

הנה לא נתפרש בתורה טעם איסור האכילה מעץ הדעת, ונלאו כל חכמי לב להבין טעם איסורו. רק זאת נתבאר בתורה שסגולת אכילת עץ הדעת היא להיות 'יודע טוב ורע' שזה נחשב להיות כאלוקים. [ואין זה רק מפיתויי הנחש שרימה את האשה שעל ידי האכילה יהיו כאלוקים, שהרי אחר כך נאמר להדיא בתורה - 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'].

ויש שפירשו ש'עץ הדעת טוב ורע' היינו שעל ידי האכילה ממנו נכנס האדם למצב של בלבול וערוב טוב ברע, ולכן נצטווה האדם שלא יאכל ממנו, וזה תמוה לומר שה' נטע עץ שלילי שכל עניינו להביא פגם להאוכל ממנו, ועוד שהרי ידיעה זו נחשבת 'והייתם כאלוקים' כלומר שזה מעלה וחשיבות. ואם כן בוודאי ש'דעת טוב ורע' אין הכוונה עירוב טוב ורע, אלא אדרבה לדעת ולהבחין מה הוא טוב ומה הוא רע. וכן מפורש בחז"ל - רבי יוסי בר זימרא אמר שלשה דברים נאמרו באותו אילן, טוב למאכל יפה לעינים ומוסיף חכמה (בר"ר יט, ה).

ואם כן תמוה מאד, מדוע ייאסר זאת על האדם, שהרי פשוט שלהחכים ולהשכיל להיות יודע טוב ורע הוא עניין נעלה. ואמנם בספרים הקדושים נאמרו בביאור פרשה זו עניינים עמוקים, אולם בוודאי שפרשה זו מתבארת על מכונה גם על פי פשוטה.

גן עדן כבית המקדש - עץ הדעת כקודש הקדשים

והנראה בזה, על פי מה שביארנו בארוכה (לעיל מאמר יד' גן בעדן מקדם) בכללות עניין 'גן עדן', שמטרת ה'גן עדן' היינו כדי שיהיה מקום מיוחד ונכבד עבור האלוקים להשראת שכינתו בארץ. ומה שהושם שם האדם היינו משום מעלת האדם שנברא בצלם ובדמות אלוקים, ולרוב חשיבותו הכניסו ה' בביתו, וכן הונח שם האדם עבור תפקיד הכהונה דהיינו לעבוד ולשמור את גן האלוקים. וביארנו שם שעל כן הוצרך לומר לו - 'מכל עץ הגן אכול תאכל', שאלמלא הותר לו בפירוש אכילת עצי הגן, לא היה רשאי לאכלם, שהרי הם קודש לה'. והיתה אכילתם בבחינת אכילת קדשים שניתנה לכהנים, וזה הטעם לשיטת כמה מפרשים שהיה עליו מצוה לאכול מפרי עץ הגן. עיי"ש.

והנה אף שכל עצי הגן הותרו לו כאכילת קדשים, כאמור, בכל זאת עץ נכבד זה, שיש בו סגולת הדעת, נראה שהוא בחינת 'קודש הקדשים' שאף הכהן הגדול אין לו רשות לבוא לשם בכל עת. וזה הטעם למה שהיה מקום עץ הדעת באמצע הגן, כמו שכתוב - 'ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע'. כי המרכז הוא המקום הנכבד ביותר בגן. וכדאיתא 'אמצעי משובח' (מגילה כא:). וכן מצינו שאילן זה השתבח משאר עצים כדאיתא בחז"ל שעץ הדעת היה 'עצו ופריו שוה' (ב"ר טו, ז).

הדעת עניין אלוקי - עץ הדעת דוגמת הארון שבו הלוחות והתורה

הנה כי כן הטעם שנאסר על האדם לאכול מעץ הדעת, אינו משום שעץ זה הוא עץ שלילי, אלא אדרבה משום החשיבות היתירה שיש לעץ הזה.

כלומר כי הדעת הוא דבר אלוקי, וכמו שפירש רש"י על הפסוק 'כצלמנו בדמותנו' - 'כדמותנו - להבין ולהשכיל' (ב, כו). ואיתא בחז"ל - גדולה דעה שניתנה בין שתי שמות שנאמר כי א-ל דעות ה' (ברכות לג.), והנה 'דעת טוב ורע' היינו התורה שהיא דעת טוב ורע, המלמדת מה טוב ומצווה לעשותו ומה רע ואסור לעשותו, ואיתא 'אורייתא וקוב"ה חד' (זוהר פרשת אחרי).

ונמצא שעץ הדעת הוא דוגמת הארון שהיה בקודש הקדשים אשר בו היה נתון הלוחות והתורה שהם דעת האלוקים, [וקול הנבואה וההוראה יוצא מבין הכרובים אשר עליהם]. ולכן נאסר על האדם לקחת ממנו מכיון שהוא כנכנס לתחומו של הקב"ה וכמשתמש בשרביטו של מלך.

ואכן מצינו במדרש שמה שאכל האדם מעץ הדעת נחשב כגניבה - כיון שנברא אדם הראשון אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע זהו שאנו מקלסין אותך בשמו, אמר להם

לא, גנב הוא זה שנאמר ותאכל מן העץ (תנחומא קדושים פרק ב). והיינו כמו שכתבנו כי גן עדן הוא גן האלוקים, אלא שניתן לו רשות לאדם לאכול מכל עץ הגן, אולם מכיון שמעץ הדעת לא ניתן לו רשות לאכול, אזי כשנטל ממנו הרי הוא גנב.

ובזה יובן מה שאמרה חוה לנחש שאמר אלוקים (ג, ג) 'לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו'. שזה צריך ביאור, מדוע העלתה על דעתה איסור זה של נגיעה שלא נאמר לה כלל. אכן לפי האמור שעץ הדעת הוא בחינת הארון שבקודש הקדשים, דימתה בדעתה שמשום כך אסורה בו הנגיעה. ועל דרך שמצינו בארון שנאמר בו 'ולא יגעו אל הקודש ומתו' (במדבר ד, יד). [וביארנו במקו"א שמתעם זה ציוותה תורה שיהיו הבדים בארון בקביעות 'לא יסורו ממנו', כדי שלא יבואו לגעת בארון עצמו]. וכמו שנאסר על העם לנגוע בהר סיני בשעה שירד עליו האלוקים (שמות יט, יג).

ב. מהות הדעת שעל ידי האכילה מן העץ

לאדם היה דעת מראשית בריאתו, העץ היה עבור תוספת דעת

והנה בוודאי שגם לפני האכילה מעץ הדעת, היה לו לאדם דעת, כראוי ליציר כפיו של הקב"ה, שהרי נברא בצלם ודמות אלוקים, וברש"י - 'כדמותו - להבין ולהשכיל' (ב, כ), וברמב"ן שם פירש 'חכמה ודעת וכשרון המעשה'. וכן מצינו שמעלתו היתה גדולה מאד, כדכתיב - ותחסרהו מעט מאלוקים וכבוד והדר תעטרהו (תהילים ח). ואיתא במדרש - אמר רבי הושעיא בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון טעו מלאכי השרת וביקשו לומר לפניו קדוש (ב"ר ח, י). ואם לא היה לו דעת מה היא חשיבותו ורוממותו. ועוד נאמר שם - תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו (תהילים שם). ואם לא היה לו דעת מה ערך כלל מה שיש לו, והרי אמרו חז"ל - דעה קניית מה חסרת דעה חסרת מה קניית (ויק"ר א, ו).

ואפילו אם נאמר שהיה לו דעת וחכמה לידיעת המציאות וכשרון המעשה לפעול ולעשות בחפצי העולם, ורק נעדר ממנו 'ידיעת טוב ורע' דהיינו לדעת מה טוב וראוי והגון ומה רע ושלילי ואסור, אין התמיהה מיושבת, כי זה וודאי שבלי ידיעת טוב ורע מחוסר האדם מכל מעלה, ואינו אלא כבעל חי משוכלל, ופשוט שעל זה נאמר 'דעה חסרת מה קניית'.

ועיין באבן עזרא שכתב - 'ודע כי אדם מלא דעת היה, כי השם לא יצווה לאשר אין לו דעת, רק דעת טוב ורע בדבר אחד לבדו לא ידע. הלא תראה שקרא שמות לכל הבהמה והעוף כפי תולדות כל אחד ואחד, והנה חכם גדול היה, ולולי שהיה כן לא הביא השם את בריאותו אליה לראות מה יקראם'.

אלא שסגולת עץ הדעת היתה שבכל עת שאוכלים ממנו נתוסף דעת וחכמה באדם האוכל, ודבר זה לא הורשה לאדם הראשון לקחת מעצמו, אלא הוא מסור ביד ה' לתת לו כאשר יעלה הרצון לפניו יתברך, וכדכתיב - כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ב, ו).

הטעם שלא התבוששו לפני האכילה מן העץ

[והנה לפני אכילת עץ הדעת כתיב 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו' (ב, כה), ואחרי האכילה כתיב - 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות (ג, ז). וכן אמר לו הקב"ה - 'מי הגיד לך כי עירום אתה המן העץ אשר צויתך לבלתי אכול ממנו אכלת'. (ג, יא).

אולם פשיטא שאין הכוונה שהיה מחוסר דעת עד כדי כך שלא היה לו אפילו מידת הבושה הבסיסית שאין להתהלך ערום, שהרי אפילו נער קטן מבין זאת. אלא שבושה זאת אין לה מקום אלא כשיש עוד אנשים בעולם, וכיון שהאדם ואשתו היו לבדם בעולם אין שייך בושה זו. (וממילא אז גם כלפי הקב"ה אין שייך בושה בזה. והבן)

אמנם עם זאת יש מדרגה יותר רמה במידה זו, דהיינו שהאדם מתבייש מעצמו, אך זה דווקא באדם שניתן בו מעלה יתירה של עדינות ורגש אצילות עמוק. ולדרגה זו הגיע רק על ידי שאכל מעץ הדעת].

עץ הדעת בחינת תורה שבע"פ שבאה לאחר דרגת הנבואה

ונראה שדרגת חכמתו של אדם הראשון כשנברא בצלם ודמות אלוקים להבין ולהשכיל, היתה בבחינת 'נבואה', וכל השגתו בתורה ובחכמה היתה באופן של ידיעת נבואה שנמסר לו מפי ה' [וכמו שדרשו חז"ל (סנהדרין נו:)] כל שש מצוותיו של אדה"ר בפסוק ויצו ה' אלוקים על האדם וגו'. ואילו סגולת ההשכלה שעל ידי עץ הדעת טוב ורע, היינו לבוא עי"ז לידי השגה והבנה בחינת 'תורה שבעל פה', שהוא שכל עצמי בתורה.

וכן איתא בזוהר (ח"א כז. ועוד מקומות) ד'תורה שבעל פה' הוא מסיטרא ד'עץ הדעת טוב ורע' דתמן כשר ופסול אסור ומותר. [ועיין מה שביאר בזה רבי צדוק הכהן מלובלין בספר 'רסיסי לילה' (אות מו, ועיין עוד 'פרי צדיק' תזריע אות ז)] 'דעץ הדעת הוא שכל האדם שיש בו שינויים לכאן ולכאן'.

והיינו מה שכתוב אחר שאכל האדם מעץ הדעת 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' (ג, כב), כלומר שכבר מבין מעצמו לדעת מה טוב ומה רע, ובזה הוא נחשב 'כאחד ממנו' שיש בו עניין האלוקי של דעת. והנה במחשבתו של הקב"ה היה שתחילה יהיה לאדם בחינת נבואה, ורק אחר כך כשיעלה הרצון מלפניו יתברך, יזכה האדם לקבל את דרגת 'תורה שבעל פה'.

התורה ניתנה לישראל תחילה בנבואה ולאחר מכן זכו לתורה שבע"פ

וכעין שמצינו שהתורה ניתנה לישראל בשני שלבים, תחילה נמסרה התורה על פי ה' ביד משה בנבואה אשר דיבר ה' אליו, והיתה השגת בני ישראל בתורה באופן של 'תורה שבכתב', שהוא החכמה האלוקית בצורתה כפי שניתנה מפי ה'. ואחר כך ניתן לישראל

אור 'תורה שעל פה', דהיינו שחכמי ישראל משיגים את התורה מתוך סברת לבם, ועיקרה של מדריגה זו זכה לה עם ישראל לאחר הרבה דורות, בתקופת בית שני.

וכדאיתא במדרש 'פרקי היכלות' - אמר רבי ישמעאל כך אמר רבי עקיבא משום רבי אליעזר הגדול, מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה הבית האחרון תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה ותפארתה וכו' זיוה וזיותה וכו' לא ניתנו עד שנבנה הבית האחרון (פרק כ"ז). ושם - רז יצא מבית גנזי וסתר ערמה מאוצרותי לעם אהוב אני מגלה להם גנוז מימות עולם ומימי בראשית להם מתוקן ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו מימות משה ועד עכשיו לדור הזה היה שמור להשתמש בו עד סוף כל הדורות וכו' ועל אותה שעה הוא אומר (חגי ב) 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (פרק כ"ט).

ודבר זה התחיל על ידי עזרא הסופר וכדכתיב - הוא עזרא עלה מבבל והוא סופר מהיר בתורת משה. 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט' (עזרא ז). ושום שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח).

ופיסגת גילוי אור תורה שבע"פ היתה בדורו של רבי עקיבא וחביריו, כדאיתא - דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחביריו, 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח) זה רבי עקיבא וחביריו (במדב"ר יט, ו). ודרשו - העם ההולכים בחושך ראו אור גדול (ישעיה ט) - אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם (מדרש תנחומא נח פרק ג).

וכדאיתא בגמרא - אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך, אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות, אמר לפניו רבש"ע הראהו לי, אמר לו חזור לאחורך, הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים וכו', אמר לפניו רבוננו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי, אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני (מנחות כט:). ובילקוט ראובני איתא - ולא קם נביא כמשה, נביא לא קם, אבל חכם קם ומנו רבי עקיבא, דנביא באתגליא וחכם באתכסיא (סוף פרשת וזאת הברכה).

עץ הדעת נאסר כיון שתחילה על האדם להשתלם בדרגת הנבואה

ועל דרך זה היה גם מיועד להיות סדר הדברים אצל אדם הראשון שבתחילה ניתן לו החכמה באופן של נבואה, ובאותה שעה נאסר עליו אכילת עץ הדעת שסגולתו ועניינו היה השגת החכמה באופן של תורה שבע"פ שיהא בידו דעת לקבוע בעצמו מה הוא טוב ומה הוא רע על פי סברת לבו. כי כל עוד שלא הגיע האדם למעלה רמה, אינו ראוי להשתמש בכח זה של סברא עצמית, אשר צריך לזה הרבה הכנה והכשר כמו שיבואר.

ועל ידי שחטא אדם הראשון והקדים ליטול לעצמו את כח השגת תושבע"פ בטרם בא העת ובטרם הוכשרו נפשו ולבו לזה, שיבש בזה את סדר הייעוד הנשגב שהוכן עבורו, כאשר יבואר להלן.

ואכן כך איתא בשם האריז"ל שאם היה האדם ממתין עד שבת היה מותר לו לאכול מעץ הדעת, ואף היה אז מצוה עליו לאכול ממנו (שער הכוונות דרושי ר"ה, ומובא באור החיים הקדוש בראשית א, כט). ואילו לא חטא האדם, היה זוכה בשבת על ידי האכילה מעץ הדעת לשלימות תורה שבע"פ, אולם מכיון שלא עצר כח להמתין ואכל ממנו בטרם הגיע הזמן, ירד ממדריגתו ונשתבש כל מהלך התכנית העליונה.

וזה תואם למה שביארנו, שהרי ידוע ששבת הוא בחינת המידה השביעית - 'מלכות', ואיתא ב'פתח אליהו' 'מלכות תורה שבעל פה קרינן לה'. וכן מפורש בזוהר - ויכל אלוקים ביום השביעי דא תורה שבע"פ דאיהו יום שביעי (בראשית מז, ב). וכיון שבשבת הוא הזמן להשגת תורה שבע"פ¹ לכן היה מותר לו אכילת עץ הדעת בשבת, כנ"ל.

[וביארנו במקו"א שכמו כן בשעת מתן תורה היה מיועד שיגיעו עם ישראל למדריגה של השגת אור תורה שבע"פ על ידי נתינת הלוחות הראשונות, ומכיון שחטאו בעגל שוב נתעכב העניין, ואף שקיבלו לוחות שניות, לא זכו לזה בדרגת השלימות.

ורק לעתיד לבוא בימות המשיח יזכו עם ישראל להגיע לשלימות מדריגת 'תורה שבעל-פה', כמו שכתוב - נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה (ירמיה לא, לב), עד כדי כך שאמרו חז"ל - תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח (קה"ר יא, ז).

וכן כתיב - 'בימים ההמה נאום ה' לא יאמרו עוד ארון ברית ה' וגו'' (ירמיה ג, טז). וברש"י - כי כל כניסתכם תהא קדושה ואשכון בה כאלו הוא ארון. כלומר שמכיון שהתורה תהא חקוקה על לבם, אזי הם עצמם יהיו בחינת לוחות וארון. ויבואר בעז"ה בהרחבה במקומו.

נמצא שאור דעת תורה שבע"פ התקיים בעולם בשלשה דרגות זו למעלה מזו. תחילה בגן עדן מקדם על ידי 'אכילת עץ הדעת טוב ורע'. ואחר כך במתן תורה על ידי קבלת הלוחות שהיא דרגה יותר רמה - 'מכתב אלוקים חרות על הלוחות', אלא שבשני אלו נפגם עניינם על ידי החטא, ורק לעתיד לבוא יהיה זה בדרגת השלימות דהיינו שהקב"ה בעצמו בלי אמצעי יתן לישראל את אור התורה באופן שתהא חקוקה על לבם ומאוחדת בנפשותם. וכדכתיב 'נתתי תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה'.

כו. עיין מה שביארנו בעניין זה בספר 'בן מלך - שבת קודש' (שער ג מאמר ד אות ג), שסגולת לימוד התורה בשבת הוא לעמוד על הבנתה ולהשיג את חכמתה בתורה שלמד ביגיעה בימות החול, ועיין שם בהערה ז.

ג. תורה שבע"פ - השגת החכם התואמת את דעת האלוקים

השגת תורה שבע"פ רק למי שזיכך נפשו בדרגת נבואה ותורה שבכתב

והטעם שאין ניתן לאדם מיד כח השגת אור תורה שבע"פ, אלא תחילה עליו לקבל את הדברים בבחינת נבואה ותורה שבכתב, הוא בכדי שיבוא אל השגת החכמה בגישה נכונה.

כי כאשר האדם נוטל לעצמו סמכות לחדש הלכות מסברת לבו ובא לקבוע דברים משום שכן היא דעתו העצמית, הרי יש כאן נטילת עצמאות ונטיית פירוד מדעת האלוקים, שהאדם מציב את עצמו שהוא יהיה הקובע מה הוא טוב ומה הוא רע, והרי זו בגידה במלכות ה'. אולם חכמי תורה שבעל פה כל מגמתם ועמלם היינו להשיג נכונה את דעת התורה האלוקית, ואין משמעות קביעתם שהם עצמם השורש והמקור לדינים אלו, כי שורש התורה הוא אלוקי, וכל דבריה והכרעות הלכותיה הם חכמה ודעת אלוקיים, אלא שחכמי תורה שבע"פ זיככו את נפשם ולבם כל כך, עד שהם מרגישים ויודעים ברוח הקודש שבקרבתם את האמת האלוקית, ולכן בכוחם לחדש ולקבוע הלכות מלבם, ואין בזה פירוד וריחוק מדעת האלוקים, אלא אדרבה יש בזה פיסגת הדביקות, כי על ידי שעסקו בתורה הרבה זכו ל'דעת תורה' וסברת לבם היא סברת התורה, ועל ידי זה שרוח ה' פועם בקרבם הם קולעים אל השערה כפי דעת האלוקים.

אולם מי שתובע עצמאות לקבוע בעצמו את הטוב ואת הרע, אזי אפילו אם אומר דברים נכונים אבל מכיוון שקביעתו היא משום שהוא סובר כך, אזי זה פירוד מאת ה'. ועצם הדבר שהוא רוצה להיות הקובע והמחליט, הרי זו בגידה במלכות ה'.

ולכן בתחילת הדרך על האדם להכניע עצמו לשמוע בקול ה' ולקיים את כל אשר יורהו, שזה צורת קבלת התורה בדרך 'נבואה' ובחינת 'תורה שבכתב', ואחרי שמכוון את כל הנהגתו ודרך חייו על פי ציווי ה', אזי נשרש בנפשו שכל מגמתו היא רק לעשות את רצון ה'. ובנוסף לכך ריבוי עסק המצוות וקבלת העול וההתמסרות להלוך בדרכי ה', יקדשו את אישיותו להיות כלי מוכן לקליטת ההארה האלוקית, ויזכה לדעת תורה, עד לדרגה שסברת עצמו תהא זהה לסברת התורה, כנ"ל.

פיתוי הנחש להיות כאלוקים על ידי הנהגה עצמאית

הנה כי כן פיתוי הנחש לאכול מעץ הדעת ולהתנהג כפי קביעת לבו, בטרם שהגיע האדם לדרגה רמה של דביקות בה', היינו פיתוי לפירוד ובגידה במלכות ה' אשר מחייבת להתנהג על פי קביעת האלוקים.

כז. ועיין בספר 'שיח שרפי קודש' בשם האדמו"ר רבי ישראל מפילוב-קוצק על הפסוק 'טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי', שביאר - 'כי מתחילה צריך האדם לקבוע בלבו אמונה שלימה, ורק אחר כך זוכה להרגיש ולידע טעמו של דבר, וזה שהתפלל דוד המלך ע"ה טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי מכבר'.

והנה בוודאי שיש יתרון בהשגת הדעת דהיינו לפתח דעה עצמית, כי זה מורה שהאדם הגיע לחשיבות ומעלה, שאינו כקטנים שהם נגררים ונצרכים למורה דרך מחמת קוצר דעתם וקטנות שכלם, אלא יש כבר בכוחו להבין בעצמו מה היא ההנהגה הראויה לילך בה. אולם כבוד מלכות ה' מחייב שהאדם יתנהג כך משום ציווי האלוקים, וכל הדעת והשכל שניתן לאדם נועד לשמש אותו לקבוע מה הוא דעת האלוקים, ומחמת כן להתנהג ככ"פ.

ונראה שמה שפיתה הנחש את אדם הראשון, היינו שאמר לו שמכיון שרצון ה' שיהיה האדם בדמות ובצלם אלוקים, אזי הדרך הרצויה להגיע לזה בשלימות, הוא כאשר יהא נוהג לפי הבנתו העצמית ויעשה הכל כפי מה שהוא קובע בעצמו, ואז הוא ממש כאלוקים, ופיתתו שבכך יהיה צלם אלוקים בשיא השלימות. ואף שציווהו אלוקים שלא יאכל מעץ הדעת, הסיתו הנחש בחוצפתו וגאוותו, והטעהו לאמר שאדרבה בזה עצמו שהוא לא מציית אלא עושה כפי דעת עצמו זה יותר עצמאות ואם כן זה דרגה יתירה של 'להיות כאלוקים'.

אבל האמת היא שכבוד מלכות ה' מחייב שהאדם יהיה צלם אלוקים דווקא על ידי שיבטל דעתו לדעת אלוקים, וינהג על פי דעת האלוקים, שבוה הוא מבטא נכונה את מלכות האלוקים, ובשכר הנהגה זו יזכה שיהא אור האלוקים מאיר בו, ודעתו תהא מחוברת עם דעת האלוקים, ואז יהא האדם בדרגה עליונה של צלם אלוקים וישתקף על ידו מלכות ה' בשלימות.

מדריגת 'רעיה' שמבטלת רצונה העצמי לרצון בעלה

והנה בדרכו של עולם ישנו הבדל בין מערכת היחס של 'בן' לבין מערכת היחס של 'רעיה', כי הבן עיקר מעלתו כאשר מגיע לעצמאות ודעה עצמית, כי בקטנותו כשאין בו עדיין דעת עליו להתנהג ככל אשר יורה אותו אביו, אולם כאשר הוא מתבגר ונעשה בר-דעת, אזי מצפים ממנו שיגיע למצב שהוא כבר ידע בעצמו את הדרך הראויה לילך בה, ואז גם האב יש לו נחת רוח מזה שהבן הגיע לדרגה שהוא מבין מעצמו ויודע לבד לקבוע את דרכו. [ואפילו אם אין דרכו תואמת במדויק לדרכו של האב, יש לאב נחת רוח מעצם עצמאותו של הבן, דמכיון שהבן הוא דבר נפרד לעצמו יש לו זכות לחשוב ולקבוע כפי דעתו, וכמו שאמרו חז"ל 'שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה' (ברכות נח.)].

אולם אצל 'רעיה' אף שהיא בעלת דעת בדרגת חכמה גדולה, בכל זאת מעצם היותה רעיה נאמנת, מבטלת היא את דעתה כלפי בעלה לגמרי ונוהגת כפי דעתו ורצונו,

כח. וכמו שמצינו ביוסף שאחרי שהסביר בטוב טעם שמעשה זה הוא דבר רע מאד, מסיים את דבריו 'ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים' (בראשית לט, ט).

ומשתמשת בדעת ושכל שלה אך ורק כדי להבין ולזהות מה היא דעתו וחפצו של בעלה בכל עניין. ואפילו אם דעתה והשקפתה תואמים לדעת והשקפת בעלה, אמנם קביעת הנהגתה היא רק משום שבעלה סובר כך ולא משום שהיא סוברת כך. אבל אם היא חפצה להיות עצמאית, וקובעת את דרכה משום שהיא סוברת כך, הרי זה פגיעה בכל מערכת היחס של רעיה.

והנה באופן עמידתנו לפני ה' גם ישנם שני הבחינות של 'בן' ו'רעיה' כס'. אולם כלפי הקב"ה שהוא הבורא והוא מקור הדעת, אין מקום כלל לדעה שונה מדעת האלוקים. שהרי בוודאי שמה שהקב"ה מצווה לאדם לעשותו ומורה לו את הדרך שילך בה אין צד אחר כלל ועל האדם לציית באופן מוחלט. וכל סטיה קטנה היא גם הנהגה משובשת וגם בגידה במלכות ה', וכל מה ששייך כלפי הקב"ה בחינת 'בן' היינו כדכתיב - 'בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני' (משלי כג, טו), ודרשוהו חז"ל (שבת יד:) על חכמת התורה של שלמה המלך. כלומר שיש נחת רוח לאב כשהבן משכיל להבין את דעת האב.

אכן כאמור המדרגה היותר נעלית היא בחינת 'רעיה', שדעת וחפץ בעלה פועם בתוכה ומרגשת מה הוא לרצון לפניו, ואינה מתייחסת כלל לדעת ורצון שלה, אלא כל לבה נתון למענו וכל שאיפתה ומגמתה הוא למלאות חפצו של הבעל, וכל כשרונותיה ורגשותיה עומדים הכן לשרתו ולהוציא לפועל את רצונו, ופיסגת אושרה כשהוא מרוצה ויש לו כל מאוויו ולבו טוב עליו. ובאופן זה היא עמידת הצדיקים לפני הקב"ה, אשרי חלקם¹.

כט. והנה אין לנו עסק בנסתרות, אך לכאורה נראה ששרשי שני בחינות אלו נטועים בבחינות ההשגה של 'יחודא תתאה' ו'יחודא עילאה' כי מתוך ההשגה של 'יחודא תתאה' נובעת ההשקפה שעמידת הנברא לפניו יתברך היא בבחינת 'בן', אולם לפי ההשגה של 'יחודא עילאה' אין מציאות אחרת מלבד מציאות ה', והבריאה כולה היא עצמה אור ה', וזוהו נובעת ההשקפה של עמידה לפניו בבחינת 'רעיה', שהיא עצם מעצמו של דודה, והבן, (ועיין מה שנתבאר בבחינות יחודא עילאה ויחודא תתאה בספר 'בן מלך' - ספירת העומר וחג השבועות' שער ב מאמר 'אור מופלא רום מעלה').

ל. והנה בדרכו של עולם אי אפשר להיות גם בן' וגם 'רעיה', אולם כלפי הקב"ה, עם ישראל עומד לפניו מצד כל הבחינות גם יחד - הן כ'בן' והן כ'רעיה', והם משכילים לדעת כיצד להיות משמשים כאחד בשני הבחינות. שמצד אחד יש מעלה שיחכים האדם להבין בשכלו את היושר והאמת של התורה והמצוות בחינת 'בן חכם'. ויחד עם זה הוא עובד את ה' בבחינת 'רעיה נאמנה', כלומר שעומד לפניו מתוך ביטול גמור לדעת קונו, ואינו מתייחס לדעתו העצמית כלל. והבן.

[והנה מצד הבחינה של 'בן', מצינו דבר נפלא דאיתא במדרש - 'בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקב"ה שיושב ועוסק בפרשת פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שתים ועגלה בת שנתה' (ילקוט' ש רמז רסח). וכן איתא בגמרא שהקב"ה אומר - 'אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר' (גיטין ו:). ולמעלה מזה מצינו דרגה נשגבה דאיתא בגמרא - 'אשכחיה רבי נתן לאליהו אמר ליה מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, אמר ליה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני' (בבא מציעא נט:).

וגם מצד בחינת 'רעיה' מצינו בחז"ל מאמר נפלא ונשגב - 'לא זו מחבבה עד שקראה אחותי, לא זו מחבבה עד שקראה אמי' (שמו"ר נב, ה). אשריהם הצדיקים. וכל זה הוא מענוותנותו של הקב"ה (תנחומא וירא ח) והדברים עתיקין מכבשי דרחמנא. אמנם צריך לדעת כי כל אלו הבחינות כלולים יחד, והוא מפלאות תמים דעים, והמשכיל יבין].

ד. המערכה בין יעקב ועשו

עשו והמן בדרכו של הנחש הקדמוני - והייתם כאלוקים

ונראה שעל דבר זה היתה נטושה המערכה בין יעקב ועשו, שעשו בגאוותו ושחצנותו חפץ בעצמאות דהיינו להיות הוא הקובע והמנהיג את עצמו. והוא 'יודע ציד איש שדה' דהיינו שהוא בעל כח ופועל במרץ ובהצלחה בענייני העולם, ולפי השקפתו הרי בשל כך הוא הראוי להיות הנבחר והחשוב בעולם, כפיתוי הנחש. אולם באמת הוא נדחה מאת ה' מחמת יהירותו וחוצפתו, שמייחס את כל העשיה לעצמו, לכוחו ולעוצם ידו, וכן כל קביעת דרך הנהגתו היינו מצד שהוא בעצמו סובר כן.

וזה הכוונה במה שאמרו חז"ל - 'המן מן התורה מניין המן העץ' (חולין קלט:), כלומר ששורש השקפתו של המן הרשע הוא חטא אדם הראשון שעבר על ציווי ה' ואכל מעץ הדעת, וזו היא מידתו של עשו שהולך בדרכו של הנחש, ובמדרש (במדב"ר יד, יא) השוו את עמלק והמן לנחש הקדמוני, עי"ש, וכן דרשו עליהם (זוה"ק רעיא מהימנא פרשת נשא קכד) את הפסוק - משורש נחש יצא צפע (ישעיה יד, כח). והוא שורש השחיתות של עמלק והמן שרוצים בגאוותם להנהיג את עצמם כפי רצונם ותאוותם.

יעקב אבינו זוכה לצלם אלוקים על ידי התבטלותו לדעת האלוקים

לעומת זאת יעקב אבינו ע"ה מבטל את עצמו לה', ויודע 'כי הוא הנותן לו כח לעשות חיל' ומשתמש בכח העצמאות שבו להבין ולזהות מה הוא רצון ה', ובשל כך זכה לצלם אלוקים, והוא נעשה מציאות של קדושה שדעתו העצמית זהה לחכמת ה'.

וכדאיתא בחז"ל 'שקרא הקב"ה ליעקב א-ל שנאמר וגו' ויקרא לו ק-ל אלוקי ישראל' (ילקו"ש וישלח רמז קלג) כלומר, שהשכינה שורה על יעקב אבינו וכל כך מאוחדת במהותו עד שקרא לו הקב"ה - א-ל. ומאידך אמרו - דמות דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד (בר"ר סח-יב), דהיינו שיש לו דביקות והתאחדות עם השי"ת מכל הצדדים. וזה גם הכוונה - שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון (ב"מ פד.) שהיה בו צלם האלוקים בשלימות כאדם הראשון בעת בריאתו.

ובאמת כל העצמאות שניתנה לאדם, היינו משום שעל ידי זה יש להקב"ה נחת רוח כשהאדם מקריב ונותן לו את כל אישיותו ומבטל את כל מהותו לו יתברך, ואילו לא היה לו לאדם כח עצמאות, לא היה מתבטא על ידו הכנעה וביטול לה' יתברך, דהרי זה כמושל על צאן ובקר, אלא דווקא כאשר יש לו לאדם עצמאות ומציאות עצמית, ועם כל זאת הוא מוסר את עצמו לה', אזי זה מביא את הנחת רוח הרצויה לה' מאת הנבראים. וכמו שאמרו - 'אדם ובהמה תושיע ה' ואמר רב יהודה אמר רב, אלו בני אדם שהן ערומין בדעת, ומשימין עצמן כבהמה' (חולין ה:). וזו היא מידתו של יעקב אבינו ע"ה.

ה' רוצה ובוחר ביעקב ודוחה את עשו ששורשו עצמאות ובגידה בה'

ומבואר במדרשי חז"ל שסיפור מגילת אסתר הוא ביטוי להתמודדות הזאת, מי נושא חן וחסד בעיני מלכו של עולם, כי המן הרשע הלך בדרכו של עשו אשר דוגל בעצמאות ובכח העצמי שלו, וייחס לעצמו כח אלוהי, ותבע שכולם ישתחוו ויכרעו לו, והעמיד פנים כאילו נאמן הוא למלך. אבל אסתר אשר סימלה את 'כנסת ישראל' היא ה'רעיה' הנאמנה למלך - מלכו של עולם, ולעצמה 'לא ביקשה דבר'. ובהושטת השרביט לאסתר נתגלה שהחשוב באמת לפני המלך היא ה'רעיה', אשר מבטלת את עצמה לגמרי למלך^{לא}. (ועיין מה שכתבנו בזה בספר 'בן מלך' - ימי הפורים' שער ג מאמר 'מגילת אסתר - שיר השירים של הגלות')

ושחצנותם של עשו והמן ללכת בדרך הנראית להם, ולייחס את הכח והכשרון לעצמם היא לאמיתו של דבר חוצפה ובגידה, ולכן ציווה המלך 'מלכו של עולם' - לתלות את המן על העץ וכדכתיב - 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז). ודרשו חז"ל - אמר רבי לוי בשם רבי חמא, כל זמן שזרעו של עמלק קיים לא השם שלם ולא הכסא שלם עד שיאבד זכרו של עמלק, שנאמר 'כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור (מדרש תהילים מזמור ט).

ואיתא בחז"ל (ירושלמי נדרים פ"ג הלכה ח) - רבי אחא בשם רבי חונא, עתיד עשיו הרשע לעטוף טליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא, והקב"ה גוררו ומוציאו משם, מה טעמא (עובדיה א) אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קינך משם אורידך נאום ה', ואין כוכבים אלא צדיקים כמה דאת אמר (דניאל יב) ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.

כלומר שלעתיד לבוא יהיה קשה להבחין שחיתותו של עשו כיון שמכסה עצמו בטליתו ועושה עצמו צדיק, ולא יהא בכוחו של אף אחד להוכיח רשעותו ולסלקו, מכיוון שמתעטף בטלית ונוהג כמעשי הצדיקים, אבל האמת שהוא עושה כן מחמת שהוא בעצמו סובר כן ולא מחמת ביטולו לרצון ה'. וזו הבחנה דקה שרק הקב"ה שהוא בוחן לב ויודע תעלומות מבחין בעומק השחיתות שבפנימיותו. ולכן הקב"ה בעצמו גוררו ומוציאו משם. והבן.

עם ישראל יזכו לעתיד לבוא לדביקות בחכמת התורה

והנה מה שזכה יעקב לדרגה גדולה זו של דביקות בה', הוא על ידי מסירות נפשם והתבטלותם של שלושת האבות ע"ה לה' יתברך. וכמו כן אדם הראשון היה בידו להגיע לזה אילו היה שומע בקול ה' ונמנע מלאכול מעץ הדעת, שזה היה נחשב עבורו מסירות נפש עצומה, שמכיון שסבר שבכח האכילה מעץ זה יזכה להיות כאלוהים, ובכל זאת היה מציית לה' והיה מוותר על מעלה רמה זו רק כדי לשמוע בקול ה', אזי אדרבה דווקא על

לא. ובמקו"א ביארנו שבעומקן של דברים זה עניין של 'לבסומי עד דלא ידע' בפורים, דהיינו ביטול הדעת למלכו של עולם. ובזהר (ח"ג ק, ב המאמר הנדפס לפני תקיעת שופר) איתא שבכל שנה ביום הכיפורים מתקיימת התמודדות זו שבין עשו ליעקב, עד סיום עבודת יום הכיפורים המביאה לנצחוננו של יעקב. וידועים דברי התיקוני זוהר (תיקון כא) דפורים הוא ככפורים.

ידי וויתור זה היה זוכה להיות לחלקו של ה"ב, ואז היה מותר לו לאכול מעץ הדעת בשבת כדאיתא באריז"ל, כאמור.

וכן עם ישראל בשעת מתן תורה כשהקדימו נעשה לנשמע היו מיועדים להגיע למדריגת השגת תורה בלבם, על ידי קבלת הלוחות, שעל ידי זה היתה התורה נחקקת בלבם, וכדאיתא בחז"ל - מאי דכתיב חרות על הלוחות אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל (עירובין נד.). אבל אחר שחטאו ונשתברו הלוחות הראשונות, לא זכו לדרגה זו.

ובמשך הדורות מגלים עם ישראל את נאמנותם לה' ולתורה במסירות נפש, ועל ידי זה זוכים לאור תורה שבע"פ, דהיינו להשכיל ולקבוע בעצמם את הלכות התורה, משום שהם נעשו מציאות של קדושה ולכן זוכים להשיג את חכמתו של הקב"ה.

ואכן רבי עקיבא שהיה סמל של מסירות נפש לתורה וגם מסר את נפשו על יחוד ה' הוא זכה להיות 'עמוד התורה שבע"פ'.

ובכל תקופת הגלות עם ישראל מוסרים את נפשם בפועל לה' ולתורה וכדכתיב 'כי עליך הורגנו כל היום' (תהילים מד). ועל ידי זה יזכו בבוא העת לתורתו של משיח שהיא דרגת השלימות שהלכות בעצמם יהיו סוברים את חכמת ה'. וכמו שכתוב 'נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא).

לב. וכעין שמצינו בחנניה מישאל ועזריה כדאיתא במדרש - 'באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את ה' וישבו לפני (יחזקאל כ), ומי היו אלו חנניה מישאל ועזריה, אמר לפני הקב"ה רבש"ע חנניה מישאל ועזריה מבקשים ליתן נפשם על קדושת שמך, מתקיים אתה עליהן או לא, אמר לו איני מתקיים עליהם וכו', כיון דאתא אמרו ליה מה אמר לך הקב"ה, אמר להם אינו מתקיים עליכם, אמרו לו בין מתקיים בין שאין מתקיים אנו נותנין נפשותינו על קדושת שמו, וכו' מן דנפקין מן גביה דיחזקאל, נגלה הקב"ה, ואמר לו, יחזקאל מה את סבור שאיני מתקיים עליהם, מתקיים אני עליהם בוודאי' (שהש"ר ז, יד). הרי שדווקא משום שסברו שלא יציל אותם ובכל זאת מסרו נפשם, זה הביא לכך שהצילים מכבשן האש.

לג. והבאנו לעיל שעל שלמה המלך נאמר 'בני אם חכם לבך', והיינו כי אצלו התחיל הבנה לסבור את התורה, וזה בחינת 'בן', אולם אצל רבי עקיבא שהגיע לשלימות מדריגת תורה שבע"פ דהיינו לקבוע מסברת לבו את הלכות התורה, הוא כבר זכה להיות בחינת 'רעה'. ואכן מצינו שרבי עקיבא הוא זה שדרש 'את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא לרבות תלמידי חכמים' (פסחים כב.), כי כאשר מגיעים לבחינת 'רעה' נעשים כביכול 'עצם מעצמו', דהיינו שאור ה' ותורתו שורים ומאירים בנפשו של התלמיד חכם, ורוח ה' פועם בקרבו.

ומה נפלא ותואמים הדברים כי אכן רבי עקיבא הוא זה שאמר במשנה - 'אמר רבי עקיבא, חס ושלום, לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים, שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קודש, ושיר השירים קודש קדשים' (מסכת ידים פרק א). ועיין בט"ז (אור"ח סימן רפח) שכתב - 'מצינו רבי עקיבא בזהר חדש, שהיה בוכה מאוד באמרו שיר השירים, באשר ידע היכן הדברים מגיעים'.

ה. אכילת עץ הדעת גרמה עירבוב טוב ורע

עירבוב טוב ורע - שיבוש ההשקפה בגין נטילת כח תושבע"פ בטרם עת

והנה על ידי אכילת עץ הדעת, אזי נוסף על עצם המרידה ואי הציות בקול ה', עוד נגרם קלקול ופגם באדם עצמו כתוצאה ממעשה זה. וכמו שהאריכו בזה המקובלים שעל ידי חטא זה נעשה באדם 'עירבוב טוב ורע'. וכדאיתא בספר 'נפש החיים' שכתב - 'ומאז (חטא אדם הראשון) גרם על ידי זה ערבוביא גדולה במעשיו, שכל מעשי האדם המה בערבוביא והשתנות רבים מאד, פעם טוב ופעם רע, ומתהפך תמיד מטוב לרע ומרע לטוב, וגם המעשה הטוב עצמה כמעט בלתי אפשר לרוב העולם שתהיה כולה קודש זכה ונקיה לגמרי, בלי שום נטיה לאיזה פניה ומחשבה קלה לגרמיה, וכן להיפך בהמעשה אשר לא טובה גם כן מעורב בה לפעמים איזה מחשבה לטוב לפי דמיונו' (שער א - פרק ו).

ויש לבאר את הדברים, על פי יסודי דברינו, דמשום שהקדים ליטול לעצמו את כח הסברא וההכרעה, בשעה שכלי הדעת שלו עדיין לא באו לידי שלימות, גרם בזה שיבוש וקלקול לעצמו ולכל צאצאיו, וזאת משום כמה סיבות.

ראשית, שכל עוד שהאדם עדיין אינו כלי מוכן לאור הדעת, אזי אם ירצה להכריע את הדברים על פי שיקול דעתו וסברת לבו, עלול לבוא לידי טעות ושיבוש. ולפעמים יאמר לרע טוב ולטוב רע. ורק כאשר האדם הוגה תחילה בחכמת התורה ודעתו ושכלו מתלטשים ומתלבנים ומתבררים, אזי נעשה מוכשר להשיג בעצמו ולהבין מדעתו סברת האמת.

עוד צריך האדם הכנה רבה לעדן סברתו ולזכך שכלו ולהשתחרר משוחד הנגיעה והפנייה העצמית, אשר מעוררים עיני חכמים ומסלפים דברי צדיקים.

וכמו כן בטרם נזדכך ונתעלטה אישיותו של האדם, עלולים לנבוט בקרבו נטיות שליליות מצד יצר לב האדם אשר רע מנעוריו, אשר הם יטו ויעוותו את אמתת סברתו.

נטילת כח ההכרעה בטרם זיכוך הנפש מביאה שיבושים

הנה כי כן בראשית דרכו של האדם בהשגת החכמה והתורה אי אפשר לו להסתמך על סברת לבו אשר עלולה להובילו לדרכים נלוזים ופתלתלים, ולכן בתחילה על האדם להיות נכנע לקול הנבואה אשר מלמדת אותו משפטים ישרים וצדיקים, ואחר שיעסוק זמנים הרבה בתורה ובמצוות, יתעדן טבעו ויטהר מנטיות היצר ויתקדש שכלו, וגם ילמד להיזהר ממוקש השוחד ויוכל להבחין בדקות האמת, אזי יתעלה במדריגות החכמה והיושר, ויוכל להסתמך על סברת לבו ושיקול דעתו, ולהכריע בין הטוב ובין הרע.

אך בטרם בא העת אסור לו לאדם לקבוע מלבו הכרעות צדק ומשפט ולחדש הלכות, כי אם ירהיב עוז ליקח בידו את מטה ההבחנה בין טוב לבין רע בטרם הבשילה אישיותו

בשלימותה, הרי יערב אמת ושקר ויוציא משפט מעוקל והכרעה מעוותת¹⁷. וזה כוונת הכתוב 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' כלומר שהוא נוטל לעצמו את הסמכות לקבוע בעצמו מה טוב ומה רע, ומאחר שעדיין אינו ראוי לכך, אזי אם יחיה לעולם יונצח בכך הקלקול והשיבוש לעולם, ולכן אין תקנתו אלא במיתה, כאשר יבואר להלן.

ואכן מני חטא עץ הדעת אזי כל החטאים של קין והבל ודור המבול ודור הפלגה וכן חטאי סדום וכל חטאי העולם מבוססים על השקפות מוטעות הנובעות מערוב טוב ורע.

אמנם חכמי ישראל זוכים לאור תורה שבעל פה להבין ולהשכיל, ויש כח בידם להבדיל בין טוב לרע ולברר את האמת לאשורה, וכל ימות העולם הולך ומתברר אותו עירבוב טוב ורע שנגרם בחטא עץ הדעת. ולעתיד לבוא יזכו לבירור השלם דהיינו לדרגת התורה של 'נתתי תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה'. ועל משיח עצמו נאמר - ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה', והריחו ביראת ה', ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח (ישעיה יא, ב). ודרשו חז"ל - דמורח ודאין (סנהדרין צג:). ואיתא ברש"י ריש שיר השירים שלעתיד לבוא - ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה.

הקללות של אדם הראשון תוצאה של עירבוב טוב ורע

ואיתא בספרים כי מצב הבריאה מקביל למצב האדם. וכשם שעל ידי חטאו גרם האדם לעצמו עירבוב טוב ורע, כמו כן גרם בזה לכל חלקי הבריאה שיהיה בהם עירבוב טוב ורע.

וכדאיתא בספר 'שערי קדושה' למהרח"ו (חלק א שער א) - 'ודע כי אחר שחטא אדם הראשון ואכל מעץ הדעת טוב ורע, חוברו נפשו וגופו גם הם כל אחד משוב ורע וכו', וכבר נתבאר כי בכל העולמות היה עירוב טוב ורע'.

לד. וכעין דברינו כתב בספר 'תורת המנחה' לתלמיד הרשב"א - 'כשברא השם יתברך אדם הראשון, בראו בעל דעה כדי להכיר את בוראו, והכניסו בגן עדן מבחר היישוב ליישר דעתו ושכלו, וכו'. וכשהכניסו ציוהו שלא יאכל מעץ הדעת טוב ורע, מפני שהיה בטבע אותו העץ שהאוכל ממנו יעמיק במחשבה האלוהית עומק גדול שלא יוכל לעלות ממנה, ויתערבב שכלו ויתערבבו לו הדברים, וכו'. ועל כן קראו עץ הדעת טוב ורע שיש בו ערוב טוב ורע, ואין כח בשכל האנושי לחלק ביניהם ומתערבב באכילתו, וכו'. ועל כן צוה השם יתברך שלא יאכל ממנו עתה עד עת קץ. וכשאכל ממנו מיד העמיק במחשבה בידיעת האלקות, והשיג השגה יתירה ולא היה יכול לצאת ממנה ונתבלבלה דעתו' (ר"ה, דרשה עז). [כלומר שכאשר כלי הדעת של האדם אינם מספיקים לקבל את עומק המושג, אזי הדברים גורמים לו בלבול ונופל לגמרי ממדרגתו, והוא כעין העניין המבואר בכתבי האריז"ל (שער הכללים פרק א ועוד) שריבוי אורות מביא ל'שבירת הכלים'].

והנה יסוד מהלך דבריו תואם לדרך שביארנו, אלא שלפי דברינו נתבאר שענין דעת טוב ורע היינו ידיעת התורה המותר והאסור, ואילו לפי דבריו הדעת היינו העמקה בהשגת רוממות קדושת ה', ואכן שני דברים אלו קשורים זה בזה, וכלשון הברכה בברכת התורה 'ונהיה כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך'. ועיין מה שכתבנו בזה בארוכה בספר 'בן מלך ספירת העומר וחג השבועות' (שער ב מאמר 'אור מופלא רום מעלה').

ומה שכתב ב'תורת המנחה' שציוהו ה' שלא יאכל ממנו עד עת קץ, אין בזה סתירה למה שהבאנו לעיל בשם האריז"ל שאם היה ממתין עד ליל שבת היה מותר לו לאכול, כי אכן אם היה מתגבר על יצרו וממתין עד שבת אזי כבר היה נעשה אז מיד עת קץ והתיקון השלם.

ועיין בזה בספר 'רוח חיים' על אבות (להגר"ח מוואלאז'ין) שכתב - 'ובאכילתו נאררה הארץ גם כן להיות כל אשר עליה נהפך לטוב ורע מעורב יחד. ולבד שהקליפה קדמה לפרי הנה גם הפנימי מעורב טוב ורע' (פרק ג משנה ג).

והנה גם הקללות שנתקלל האדם הראשון בעקבות החטא אין הם עונש בעלמא, אלא הם תוצאה ישירה מן חטא זה, שכל אלו הדברים שנתקלל בהם שרשם ב'עירוב טוב ורע'.

וכדאיטא בספר 'נפש החיים' על קללת 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', - 'לא שהיה ענין קללה ועונש כו', אלא פירושו שעל ידי אכלך ממנו תתערב בכ הזוהמא של הרע, ולא יהיה תיקון אחר להפרידה ממך כדי להטיבך באחריתך, אם לא על ידי המיתה והעיכול בקבר' (שער א פרק ו).

וכמו כן קללת 'ואיבה אשית', דהיינו שמאז החטא אין החיות יראות מן האדם, הטעם בזה משום שבתחילה היה האדם כולו צלם אלוקים, אך לאחר החטא חל בו עירוב טוב ורע, ואין הצלם נמצא אצלו בשלימות ולכן אין החיות יראות ממנו.

וכן קללת 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', היינו שבמכלול הצמחים בעולם מעורב בהם גם צמחים של קוצים ודרדרים, ועוד שגם בתוך הצמיחה של המזון שהוא 'טוב' מתערב בו 'רע' בחינת קוצים ודרדרים.

ובעצם כל המלאכות של סידורא דפת 'בזיעת אפך תאכל לחם' הוא בירור הטוב מהפסולת - דש, זורה, בורר, מרקד וכו'. וגם אחר כל המלאכות עדיין נותר פסולת בתוך המזון שמתברר בגוף על ידי המעיים.

הפסולת שבתוך המזון בגין עירוב טוב ורע

ומסתבר שלפני החטא כשהיו המאכלים מבוררים לא היה אדם נזקק לנקביו, וכמו שמצינו במן שהיה לחם שנבלע באברים (יומא עה:) כמו כן היו כל מאכליו נבלעים באברים. ומה שברא הקב"ה באדם נקבים וחלולים הוא משום שידע שיש באפשרותו לחטוא, וגם היה גלוי וידוע לפניו שעתיד לחטוא, ואז יהא האדם נצרך לאיברים אלו.

שו"ר שכדברים האלה כתב להדיא בספר 'נפש החיים' - 'קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת וכו' ואחר החטא שעירב רע בטוב במזון העולמות כתיב קוץ ודרדר תצמיח לך, ומעין זה זכו ג"כ דור המדבר קודם חטא העגל בעניין המן שהפיג גם שאר המאכלים ונבלע באבריהם. כמש"ל בפרק יום הכיפורים (יומא עה:) אלא מה אני מקיים ויתן תהיה לך כו', לאחר שסרחו. וכן אמרו חז"ל (שבת ל:) שלעתידי לבוא עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות (כלומר גלוסקא נקיה בלי פסולת) (שער ב פרק ו בהגה"ה).

וכן כתב רבינו צדוק הכהן מלובלין - 'ונראה דפירות גן עדן חוץ מעץ הדעת טוב ורע, וודאי הם כמו המן שנבלע ברמ"ח איברים ולא היו צריכים לפנות כלל, רק לפי שה' יתברך שם האדם בעל בחירה, שאף על פי שצוהו שלא לאכול מעץ הדעת, מכל מקום הבחירה

בידו גם כן לאכול ממנו, וכל שכן בהיות ה' יתברך יודע עתידות שעתיד לעבור על ציויו, על כן עשה לו סגירת הבשר' (מחשבות חרוץ אות יח).

ועיין ברמב"ן שמסתפק בזה וכתב - 'ויתכן שפירות גן עדן נבלעים באיברים כמון ומקיימים את אוכליהם' (בראשית ב, יז).

ביאור ברכת אשר יצר לפי האמור

ועל פי זה יבואר היטב לשון ברכת 'אשר יצר', שצריך ביאור רב. ועיין בפוסקים (טור שו"ע או"ח סימן ו ובנו"כ) שנתקשו בביאור נוסח ברכה זו, ובמיוחד תמוה מה שאומרים 'שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך אפילו שעה אחת', שהרי אפשר להתקיים ולעמוד אפילו זמן רב אם יפתחו או יסתמו כמה מהם. ונדחקו לומר שהכוונה לשעת הלידה, או שאם יסתם שעה אחת יותר מן המידה. עיי"ש. גם צריך ביאור מה שהוסיפו ונקטו הלשון 'ולעמוד לפניך'.

ונראה שבברכה זו שבאה לתת שבח והודאה על בריאת נקבים וחלולים שבגוף האדם אשר נפתחים ונסגרים לפי הצורך, יש בה שני חלקים של שבח הן על מה שאם היו סגורים תמיד או פתוחים תמיד, לא היה אפשר לאדם להתקיים, ועוד כוללים בברכה זו שבח על כך שעל ידי זה שהם נפתחים ונסגרים יש אפשרות לאדם לעמוד לפני ה' כראוי, כי בשעה שהם פתוחים והאדם עומד במצב מבוזה, או מאידך אילו היו סגורים בעת שהוא נצרך לנקביו, אזי אינו יכול 'לעמוד לפני ה'' אפילו שעה אחת, שהרי כן ההלכה שצריך האדם להיות גוף נקי בשעה שעומד לפני ה', ומי שנצרך לנקביו או שנקביו שותתים אסור לו לעמוד לפני ה' כדאיתא בשו"ע (או"ח סימן עח וסימן צב), ו'אפילו שעה אחת' מוסב רק על חלק זה של עמידה לפני ה'.

והנה זה דבר נפלא, שיש בגוף האדם מערכת נפלאה של נקבים וחלולים הנפתחים ונסגרים מאליהם בשעה המיועדת להם, וב'רבינו מנוח' על הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ז הלכה ה) ביאר בזה לשון הברכה 'מפליא לעשות' דהיינו סגירת ופתיחת כל אחד בזמנו מאליו.

ובזה נבוא לבאר נוסח הברכה 'גלוי וידוע לפניך' שנתקשו בו מאד המפרשים, שהרי דבר זה פשוט הוא וגלוי וידוע לכל ולא רק לפני ה'. ולפי האמור יתבאר כמין חומר, דלשון זה קאי על תחילת הבריאה של האדם, שאז לא היה האדם נצרך כלל לנקביו, כי פרי עצי הגן היו מבוררים ונבלעו באיברים כמו שביארנו. ומה שברא ה' באדם נקבים וחלולים הוא רק משום ש'גלוי וידוע לפניך' שיחטא ויהא מאכלו מעורב בפסולת, ויצטרך למערכת של נקבים וחלולים כדי לברר את הטוב מן הרע ולהוציא את הפסולת אשר הצטברה בתוך גופו.

ובזה גם מיושב הלשון 'רופא כל בשר', שלכאורה אין כאן רפואה, אלא מצב של מניעת חולי. אמנם לפי האמור הרי לא היה מיועד האדם מלכתחילה להיות במצב ירוד כזה

שיהא נמצא בתוך גופו גרף של רעי ועביט של שופכין, אלא שמחמת החטא נתקלקלו מאכליו ומביאים פסולת בתוך גופו¹ והוא בחינת חולה, וזה הרפואה שהכין ה' בחכמה שיצר בו נקבים שעל ידם יתפנה הפסולת מתוך הגוף.

ו. עירוב טוב ורע בכל ענייני העולם

המצב של 'לא זכה - כנגדו' - תוצאה מן החטא

והנה על פי דברינו בביאור עניין 'עירוב טוב ורע' יש לבאר מאמר חז"ל שדרשו 'מאי דכתיב אעשה לו עזר כנגדו, זכה עוזרתו, לא זכה כנגדו וכו', לא זכה מנגדתו' (יבמות סג.).

והנה זה פשוט שכל המציאות של 'לא זכה כנגדו', שלפעמים אשתו היא כנגדו ומנגדתו, היינו רק אחרי חטאו של אדה"ר, דבתחילה בוודאי היה מיועד להיות מצב שכל אשה תהא עשויה בהתאמה מושלמת לבעלה, ושתהא לו לעזר בשלימות.

וכמו שנבראה חוה עבור אדם הראשון והיתה עצם מעצמו ובשר מבשרו, שמשום כך היתה ראויה לו בהתאמה מדוייקת, וכמו כן כל אדם היה זוכה באשה המתאימה לו באופן מדוייק, שהרי כל אדם טבעו שונה, ורק אשה הנוצרת עבורו כפי טבעו ותכונותיו יכולה להתאים לו בשלימות.

ואילו היה הדבר כך אזי כל אשה שאינה מיועדת עבורו לא היתה נושאת חן בעיניו כלל. אחר שאין בה את התכונות הנצרכות לו.

וכן האשה לא היה לה שום עניין באדם שאין היא מיועדת עבורו, כיון שכל טבעה נברא באופן מדוייק בהתאם לטבעו של בן זוגה.

ומה שנעשה מציאות של 'כנגדו', נובע מן העירוביאי שנוצר בעקבות החטא, שזה גרם לשיבוש ועירוב בכל ענייני העולם, כמו שביארנו לעיל, ומשום כך גם בתכונות איש ואשתו נוצר עירוביאי, ומחמת עירוביאי זו אין באשה המיועדת לו את כל התכונות המתאימות לטבעו, וזה גורם לפעמים לניגוד ביניהם. ולכן דרשו חז"ל את הכתוב 'עזר כנגדו' במשמעות של ניגוד.

[ואכן מצינו בחז"ל שבתחילת הבריאה היו נולדים תאומות עם כל אחד (ב"ר כב, ב) כלומר שהיא היתה עבורו לאשה ונוצרו שניהם עם התכונות המתאימות זה לזה. אולם אחר החטא נוצר קלקול ושיבוש, עד שהחלו ללדת בנים לבד ובנות לבד, ולא התאימו הנשים לבעליהן בשלימות וזה הביא להתגברות יצרא דעריות. וזה עומק המשמעות

לה. ואיתא בחז"ל לגבי חירם מלך צור שעשה עצמו אלוה - 'מאי מלאכת תופיך ונקביך בך, אמר רב יהודה אמר רב, אמר לו הקדוש ברוך הוא לחירם מלך צור, בך נסתכלתי ובראתי נקבים נקבים' (בבא בתרא עה.). הרי מבואר שהנקבים נבראו באדם משום הנטיה שיש בו מעצת הנחש 'והייתם כאלוקים'.

בכתוב - 'ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם וגו' ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו' (בראשית ו, א ועיין שם ברש"י).

אמנם לעתיד לבוא כאשר יתוקן החטא ויהיה הבירור השלם אזי ייבטל לגמרי יצרא דערייות, כי כל אשה המיועדת לאדם תהיה מתאימה לו כפי טבעו, ולא יחסר לה שום תכונה הנצרכת לו, ואז תהיה עבורו עזר בשלימות.

ובזה נבוא לבאר עניין תמוה, דאיתא בגמרא (עירובין ק:) עשר קללות נתקללה האשה, ואחד מהם 'מנודה מכל אדם' ואמרו שם 'מאי מנודה מכל אדם דאסירא לבי תרי'.

ותמוה, וכי משום דאסירא לבי תרי תקרא 'מנודה', ואטו לפני הקללה היתה אשה אחת ראויה לשני בעלים, והרי כתוב מפורש בעת בריאתה 'ודבק באשתו' ודרשו 'באשתו ולא באשת חברו' (סנהדרין נח.). וכמו כן תמוה, וכי בעת התיקון השלם לעתיד לבוא, כאשר יתוקן החטא ויתבטלו כל הקללות, האם אז תהיה אשה מותרת לכמה אנשים.

אכן הביאור הוא על פי האמור, דבוודאי זה לא יעלה על הדעת שאשה תהיה ראויה לבי תרי. אלא שאחר החטא זה נחשב לחסרון לאשה שאין היא חזיא לבי תרי, משום שאין בבעלה את כל התכונות הנצרכות לנפשה, ונמצא שחסר לה בשלימותה על ידי זה שאינה חזיא לבי תרי.

אולם כאשר יהיה התיקון השלם, ויתבררו ויתלבנו כל העירבובים, אזי יהיו כל הזיווגים תואמים בשלימות ובמדויק, ואז מה שלא חזיא לבי תרי אינו חסרון כלל, ואדרבה הוא מעלתה שהיא נתונה לאדם המתאים לה. והבן כל זאת.

לעתיד לבוא תיאום כל צרכי האדם לפי רוחו וסגנונו

ונראה שמצב נשגב זה יהיה בכל ענייניו של האדם, בכל חפציו, בביתו ובשדהו במאכלו ובכל אשר לו, שיהיו כולם תואמים בצורתם ובסגנונם ובטעמם ובכל פרטיהם כפי רגשותיו ותכונותיו וכפי תאוות לבו ורצון נפשו, ויתענג על כל אשר לו בשלימות.

ועל ידי זה יהיה לאדם שלוה וישוב דעת להשיג טעמי תורה ורזי תורה ולהביט ברוממות קדושת ה' ולהיות דבק בו יתברך ובתורה הקדושה. וכמו שכתב הרמב"ם בסוף חיבורו - ובאותו הזמן, לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ויהי רצון שנזכה לכל זה במהרה בימינו אמן.



מאמר טז

תיקון פגם עץ הדעת לעתיד לבא

רפואת קללות אדם הראשון בימות המשיח

שני מדריגות בימות המשיח

ימות המשיח יש בהם שני מדריגות, המדריגה הראשונה היא מצד שיבוא העולם הזה עצמו על תיקונו. כלומר שכל הפגמים והשיבושים והתגברות הרוע והשחיתות שיש בעולם שהם תוצאה מהחטאים שהיו, החל מחטאי אדם הראשון וקין שעבורה ארר ה' את האדם ואת האדמה ואת הבריאה כולה, חטאי דור המבול ודור הפלגה וחטאי אנשי סדום וכו'. שכתוצאה מהם נסתלקה השכינה מהבריאה וניטלו ממנה הברכה והשפע וההצלחה שהיו מיועדים להיות בה, וחלו בה קלקולים וחלאים רבים. וכן חטאי עם ישראל שמחמתם ירדו ממדריגתם ירידה אחר ירידה, ונסתלקה מהם ההנהגה של הארת פנים וגילוי שכינה, עד שחרב הבית ונשתעבדו בגלויות, כל אלו יבואו על תיקונם כאשר ירצו את עוונם ויבא הזמן הראוי כי עת לחננה.

אך המדריגה השניה היא מה שמצינו בדברי חז"ל עניינים נוספים בימות המשיח, שהם נובעים מבחינה יותר עליונה. שישראל והעולם כולו יעלו בעילוי אחר עילוי בתוספת קדושה ומעלה, ויזכו למעלות רמות בהתגלות כבוד ה'. ובחינות אלו, אינם רק שלימות ותיקון העולם הזה, אלא הם כבר שינויים בצורת מציאות העולם, ויש בהם התחלה של ענייני העולם הבא, והוא בחינת 'תוספת שבת'.

הטובות שלעתיד לבוא - תיקון פגמי העולם

והנה הטובות הנזכרות בדברי הנביאים ובחז"ל, שיהיו בימות המשיח, רוב השפע שיהיה בבריאה, וההצלחה והברכה והשגשוג העל טבעיים שיהיו בכל פעולות העולם והאדם, נובעים הם מהבחינה הראשונה של ימות המשיח, התיקון השלם של העולם הזה, וביטול הקללות שגרמו החטאים. ולא יהיו אלו מציאות חדשה בטבע העולם, אלא כוחות העולם הזה בעצמם, יהיו במלא כושרם בתיקונם על מכונם. וכל העניינים הללו ניתנו כבר בטבע הבריאה מבראשיתה, אלא שגרמו החטאים ונתקלקלה הבריאה. וכאשר ירצו את עונשם יסתלקו כל הפגמים והמעכבים, וממילא יחזור הכל לתיקונו, ותגלה במלואה יצירת הפאר של הבריאה במתכונתה הנאדרה.

תיקון קללת המיתה

וכאשר נתבונן, נראה כי כל הקללות שנתקלה הבריא בעטיו של חטא אדם הראשון בחטא עץ הדעת, ושאר חטאי הדורות הראשונים, יתבטלו ויתוקנו בימות המשיח.

הנביא מבטיחנו לימות המשיח - ובלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים (ישעיה כה-ח). והוא ביטול הקללה של - ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב-ז) עד שובך אל האדמה אשר ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב (שם ג-יט). ומאותו הטעם אף אלו שכבר מתו, משום שנתקיימה בהם קללה זו, מכיון שתתבטל הקללה אף מהם יסתלק עונש המיתה וישובו לחיות, והוא עניינה של 'תחיית המתים' יל.

תיקון קללת האדמה

היעוד העתידי - 'והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע' (ויקרא כו-ה) ובדומה לזה בנביא - 'הנה ימים באים נאום ה' וניגש חורש בקוצר ודורך ענבים במושך הזרע' (עמוס ט-ג) הוא התיקון של קללת - 'בזעת אפך תאכל לחם' (בראשית שם). וכן הברכות - 'והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב' (יואל ד-יח). הם התיקון של מארת האדמה שפסקה מלתת כוחה הכביר מחמת קללת - 'ארורה האדמה בעבורך' (בראשית ג-יז). ובעת הגאולה והתיקון השלם תחזור הארץ לכמות שהיתה מתחילה. ובחז"ל פירשו הדבר יותר - עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר 'יהי פסת בר בארץ'. תנו רבנן 'יהי פסת בר בארץ בראש הרים', אמרו, עתידה חטה שתתמר כדקל, ועולה בראש הרים, ושמה תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר 'ירעש כלבנון פרי' הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה ומשרה את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. 'עם חלב כליות חטה', אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול (כתובות קיא:).

ומה שנזכר בחז"ל זה 'עתידה חטה שתתמר כדקל', הכוונה בזה שיתוקן הקללה, של - 'ואכלת את עשב השדה' (בראשית ג-יח). וכבר ביארנו עניינו בארוכה (לעיל מאמר ט' פרי העץ יהיה לכם לאכלה) על פי דברי האבן עזרא שם שבזה נתקלל שהלחם יהיה גדל כעשב השדה. אבל לפני החטא היתה החטה מין אילן כדאיתא במדרש שם - אפשר חטים היו אמר לו הן א"ל והכתיב עץ א"ל מתמרות היו כארזי לבנון, וכו', המוציא לחם מן הארץ, שכבר הוציא לחם מן הארץ, וכו', שהוא עתיד להוציא לחם מן הארץ (ב"ר טו-ז).

לו. ועיין בספר פתחי שערים (נתיב פרצוף א"א - פתח כ"ג) לרבי יצחק אייזיק חבר זצ"ל שכתב 'ובסוף יום השישי יהיה תוספת שבת ואז זמן ירידת נשמה יתירה לעולם, וכן יהיה אז זמן תחיית המתים דנפיק מרוחא דחיין לצדיקים והוא נשמה יתירה וכו' ולפי דבריו תחיית המתים שרשה מצד תוספת שבת של עולם הבא. אכן בברכת מחיה המתים, מזכירים את תחיית המתים בתור אחד מענייני שלימות העולם הזה, ומשמע שהוא מסדר העולם כמו סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים.

ועיין בתורת כהנים - 'ועץ השדה יתן פרי'. לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה, תלמוד לומר 'זכר עשה לנפלאותיו'. ואומר 'עץ פרי עושה פרי למינו', מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות. מנין שהעץ עתיד להיות נאכל, תלמוד לומר 'עץ פרי'. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, אם כן למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל. (ספרא בחוקתי א).

עוד איתא שם בתו"כ - ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות תלמוד לומר 'ועץ השדה יתן פרי'. וכן בגמרא - עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות (כתובות קיב:). והוא תיקון קללת 'וקוץ ודרדר תצמיח לך' (בראשית שם). שאילני סרק הם באילן, כמו מיני הקוצים בגידולי הארץ. וכן כתיב - 'תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס' (ישעיה נה-יג).

תיקון קללת צער גידול בנים

כך גם ההבטחה הנבואית לעתיד - 'הרה ויולדת יחדיו' (ירמיה לא-ז) כדרשת חז"ל - יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר 'הרה ויולדת יחדיו' (שבת ל:). הוא תיקון קללת האשה - 'הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים' (בראשית ג-טז).

תיקון קללת ואיבה אשית

היעוד המופלא של - 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו וכו' ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני' (ישעיה יא-ו) הוא בעצם ביטול הקללה שאמר הקב"ה לנחש - 'ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישובך ראש ואתה תשופנו עקב' (בראשית ג-טו). וכן הכתוב שם - 'ועגל וכפיר ומריא יחדיו ונער קטן נוהג בם' (ישעיה שם) הוא חזרת הסדר הנכון של מעלת האדם - 'ורדו בדגת הים ובעוף השמים' (בראשית א-כח) שנתבטל מחמת ירידת מעלת צלם האלוקים של האדם, וכדאיתא - אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר 'אדם ביקר כל ילין נמשל כבהמות נדמו' (שבת קנא:). וכשיחזור האדם למעלתו הראשונה וישרה בו שוב צלם האלוקים הרי ממילא יזכה לכל מעלותיו הקודמות. וכמו שהובטחנו - 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כו-ו) ובחז"ל שם - 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' רבי יהודה אומר מעבירים מן העולם רבי שמעון אומר משביתן שלא יזוקו וכו' וכן הוא אומר 'וגר זאב עם כבש וכו' (ספרא בחוקתי פרק ב).

ועיין שם ברמב"ן שביאר - תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו (ברכות לג) אין ערוד ממית אלא חטא ממית וזה שאמר הכתוב 'ושעשע יונק על חור פתן', וכן 'ופרה ודוב תרעינה' 'ואריה כבקר יאכל תבן', כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו,

כידוע כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר, וכן אמר הכתוב (יחזקאל יט-ג) 'וילמד לטרוף טרף אדם אכל'. וכו' ובהיות ארץ ישראל על השלמות, תשובות רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם.

ועצם הדבר שנתגרש אדם הראשון מגן עדן, יבא על תיקונו כאשר תבוא הגאולה ויהיו ישראל בארצם כגן עדן כדכתיב - וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה' (ישעיה נא-ג).

תיקון קלקול דור המבול

וכן מה שנתקלקל העולם על ידי חטאי דור המבול, יתוקן אז בימות המשיח. עיין במדרש כל הקלקולים שנתהוו בעולם מאז המבול, ואז החלו כל החלאים והמכאובים - עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וכו' קור וחום, חמה חכאבית וכו', מעשה היה באחד מגדולי הדור שהיה חושש את ראשו, ואית דאמר רבי שמואל בר נחמן היה אומר חמי מה עבד לך דרא דמבולא (בר"ר לד-יא).

וכל אלו החלאים והמכאובים שבאו מחמת חטאי דור המבול, יתקנו וירפאו לעתיד לבוא, כדכתיב - 'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם' (ישעיה לה-ה).

וכן יתוקנו הפגמים והשבושים שגרמו דור הפלגה בחטאם אשר מחמתם נתפלגה הארץ ונפרדו כל העמים. ולעתיד יתבטל הפירוד והמלחמות - 'לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה' (ישעיה ב-ד).

תיקון מהפיכת סדום

וכן מצינו בחז"ל שהפיכת סדום אשר נהפכה לגפרית ומלח ושריפה, 'אשר לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב', תתוקן לעתיד לבוא. והיא תחזור להיות כגן ה', ויתנו בה חלק לצדיקים. כדאיתא במדרש - הקדוש ברוך הוא נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום שנאמר וכו' 'ועמק סוכות אמדד'. מהו 'עמק סוכות' זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת בשבעה אילנות שהן מסוככות זו על גב זו גפן תאנה ורמון ופרסק ושקדים ואגוז ותמרים על גביהם (ילקו"ש ויקרא כג רמז תרנג).

והנה כל העניינים שנתבארו עד כאן, הם עניינים שהיו מתחילה כבר מתוקנים ועשויים בבריאה כתיקונם, אלא שנתקלקלו על ידי החטאים, וכאשר יבא עת קץ יחזרו לכמות שהיו בתיקונם.

תיקון הקלקולים שבתחילת הבריאה

אכן נוסף על כך מצינו עוד עניינים שיתוספו ויושלם תיקונם בימות המשיח, שלמרות שעניינים אלו עדיין לא היו שלמים מתחילת בריאתם ומעולם לא היו עשויים כתיקונם. אך גם עניינים אלו עדיין שייכים לשלימות ותיקון העולם הזה עצמו, ואינם מצד העולם הבא.

והוא משום שסדר הבריאה נקבע מלכתחילה שרק אחר שהאדם יזכה ע"י מעשיו הטובים אז ישרים ה' את הבריאה, ויבואו עניינים אלו על שלימותם. וכאשר חטאו האדם והדורות הבאים, הורידו וקלקלו את הבריאה כולה וגרמו בה קלקולים רבים, ובוודאי שמשום כך לא נוסף השלימות אשר היה מיועד להיות, וכאשר יהיה התיקון השלם בימות המשיח, יושלמו גם עניינים אלו ויבואו על תיקונם.

תיקון פגימת הלבנה וחטא האילנות

והוא עניין תיקון מיעוט הלבנה - 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים' (ישעיה ל-כו). ועיין בגמרא (פסחים סח. וברש"י עיי"ש) שפסוק זה הוא לימות המשיח. שאז תתמלא פגימת הלבנה ותחזור להיות כמו שהיתה קודם מיעוטה. שעניין זה תלוי בשלימות האדם ובמעשיו הטובים, ולעת קץ יתוקן ויושלם הכל, וגם אור החמה יהיה שבעתיים.

וכמו כן יתוקן הפגם שהיה ביום שלישי לבריאה, שאין טעם העץ כטעם הפרי כדאיתא במדרש - ונתקללה הארץ וכו', שעברה על הצווי, שכך אמר לה הקב"ה תדשא הארץ דשא וגו' מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ דשא וגו' הפרי נאכל והעץ אינו נאכל (בר"ר ה-ט). ולימות המשיח יבוא הדבר על תיקונו כדאיתא בתורת כהנים הנ"ל - מנין שהעץ עתיד להיות נאכל, תלמוד לומר 'עץ פרי'. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, אם כן למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל' (ספרא בחוקת א).

ונמצא שכל אלו הברכות והשפע וההצלחה והפריחה והשגשוג בעולם ובבריאה כולה, שהובטחנו על ידי הנביאים, אינו עניין חדש ושינוי שיתחדש בטבע ומציאות הבריאה, אלא תיקון העולם, והעמדתו על שלימותו מתכונתו האמיתית והראויה, שאז יתקנו כל הפגמים והשיבושים, כאשר כל הכוחות שבעולם יפיקו את תנובתם בשלימות¹⁷. שלימות זו שבתוך העולם, היא קיום החזון הנפלא האמור על יד הנביאים.

לז. אמנם כבר במאות השנים האחרונות העולם החל להשתפר ולהשתכלל, ועל ידי זה נתתקן במידה מסוימת הרבה מהקלקלות של הבריאה, כגון המכוונות החקלאיות שמקל מאד על קללת בזיעת אפך תאכל לחם. וכן כל אמצעי התקשורת והתחבורה המהירה והטכנולוגיה החדשה אשר שינו את כל תחומי החיים, ועושים אותם נוחים בלי השוואה לתקופות הקודמות.

וכן התפתחות הרפואה הוא התחלת תיקון קללת המיתה, כי החולי הוא בחינת 'קטלא פלגא', וגם הרבה חלאים חשוכי מרפא הגורמים למיתה נמצא להם רפואה, ויש מהם שנמצא להם חיסון ונעלמו מן העולם. והאריכו את חיי האנושות, ויש בזה בפועל התחלת תיקון קללת המיתה. וכן על ידי התפתחות הרפואה הוקל הרבה צער הלידה. והוחל תיקון קללת בעצב תלדי בנים.

והתפתחות התקשורת והתחבורה הוא התחלת תיקון דור הפלגה, שכל העולם נעשה כמקום אחד, שפה אחת ודברים אחדים.

אך בכל זה אין בזה תיקון העולם עצמו, כי עדיין החסר רב על הקיים, וקללות הבריאה עדיין מעיקים על האדם

תיקון חטא העגל וחטאי חורבן בית ראשון ושני

וכמו כן המדריגות הנשגבות והרוממות המיוחדת שיהיו לעם ישראל במהרה בימינו, כאשר יתקבצו מגליותיהם ותתקומם סוכת דוד הנופלת והר בית ה' יהיה נכון בראש ההרים, עדיין אין בזה חידוש ושינוי במציאות העולם. ולא רק העניינים שכבר זכו להם ישראל, שאינם אלא חזרה למעמד הראשון, בניין ירושלים ובית המקדש, וחזרת מלכות בית דוד, וקיבוץ הגלויות לארץ ישראל. אשר אלו הדברים כפי שכבר היו בשלימות ובהדר, ודאי נובעים מתיקון העולם הזה עצמו.

אולם גם היעודים והמעלות הנשגבות שיהיו לישראל ביתר עילוי ומעלה על מה שהיה בימי דוד ושלמה, וכפי שמבואר הדבר בהרחבה גדולה בדברי הנביאים, גם הם עדיין מעצם שלימות מעמד של ישראל כפי הראוי להם בעולם הזה עצמו. וכפי שהיה מיועד להיות בעת יציאת מצרים ומתן תורה, ואלמלא חטאו בעגל ויתר חטאי אותם דורות היינו כבר זוכים לזה מכבר. ובכלל זה כל ההבטחות על תפארתה של ירושלים וכבוד בית המקדש, וכן מעלתם ורווחתם של ישראל על יתר האומות - 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם' (ישעיה סא-ה). 'ובנו בני נכר חומותיך ומלכיהם ישרתונך' (שם ס-י) 'והיו מלכים אומניך' (שם מט-כג).

שזה המצב הנכון בין ישראל לאומות גם מצד העולם הזה עצמו, שכיון שאנו עם ה' ועובדיו, 'כהני ה' משרתי אלוקיני' (ישעיה סא, ה), משום כך עם ישראל הם המלכים והאדונים והאומות כולם הם העושים כל צרכיהם. וכברכת יצחק ליעקב - 'יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוי גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך' (בראשית כז-כט).

ביטול היצר - השלמת תפקיד העוה"ז

ומעניין זה הוא גם ביטול היצר, שכל תפקידו ומציאותו הוא כדי לנסות את הבריות, וכאשר יסתיים הדבר יתבטל ויכלה מן העולם כדאיתא בחז"ל - לעתיד לבוא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע ושוחטו (סוכה נב). וכדכתיב - ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ (זכריה יג-ב).

ועיין ברמב"ן על הפסוק 'ומל ה' אלוקיך את לבבך וכו' - כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע, אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוו להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן כי החמדה והתאווה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוו וישוב האדם בזמן

בכל התחומים. ואף מה ששכללו בזה אינו תיקון בעצם טבע הבריאה אלא שיפור ההשתמשות בו בצורה מלאכותית, אבל התיקון השלם היינו שכל הטוב והשגשוג יתגלה בשלימות בלי שום פגם ושיבוש. ותהיה הטובה והרווחה במציאות העולם עצמו, בטבעו ובמנהגו של עולם, וכל הכוחות הטמונים בטבע עצמו, יפיקו תנובתם במלא כושרם.

ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית. וכו' וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי ולכך אמר עוד 'והייתי להם לאלוקים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם' (ירמיה לא), ובידוע כי יצר לב האדם רע מנעוריו וצריכים ללמד אותם, אלא שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי. וכן נאמר ביחזקאל (לו-כו) 'ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו' ועשיתי את אשר בחוקי תלכו', והלב החדש ירמוז לטבעו, והרוח לחפץ ולרצון (רמב"ן דברים ל-ו).

וכן אמרו בגמרא על עדיי חורב שהם הכתרים של נעשה ונשמע, שעתיד הקב"ה להחזירם לישראל, והיינו שיתוקן חטא העגל מכל וכל - אמר ריש לקיש עתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר לנו שנאמר 'ופדויי ה' ישובו ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם שמחה שמעולם על ראשם' (שבת פח.). וכן ידיעת התורה שתהיה בלב כל אחד ואחד, הוא משום שתחזור בחינת הלוחות הראשונות שדברי התורה חרותם על הלב, (וכמו שהארכנו בזה בספר בן מלך חג השבועות שער ה מאמר ג) כדכתיב - 'הנה ימים באים נאום ה' וקרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו', כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נתתי את תורתם בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא-לב).

וכן התגלות מלכות ה' בעולם כדכתיב - 'והיה ה' למלך על כל הארץ' (זכריה יד-ט). הוא עדיין מצד שלימות העולם הזה, בחינת יום השישי וכדאיתא - בששי היו אומרים 'ה' מלך גאות לבש', על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהם (ר"ה לא.).

האם ישוב האדם לגן עדן

ובעניין מה שנתגרש האדם מגן עדן מצינו שנחלקו חכמינו אם יחזור הדבר לכמות שהיה, וכך אמרו במדרש - ויגרש את האדם, רבי יוחנן ור"ש בן לקיש, רבי יוחנן אמר כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור, רבי שמעון בן לקיש אמר כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור (בר"ר כא, ח).

השלימות בימות המשיח מצד התנוצצות העוה"ב

אמנם ענייני העולם הבא, הם מדריגה אחרת לגמרי, ואין הם שלימות העולם הזה וענייניו. אלא מזמור ליום שכולו שבת, עולמו של הקב"ה וענייניו לבד. ועיקר הדבר הוא באלף השביעי כפי שדרשו בחז"ל (סנהדרין צז. כנזכר) מן הפסוק 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'. אכן גם בימות המשיח יהיה קצת התנוצצות וטעימה של מדריגות אלו, בחינת 'תוספת שבת'.

ומצינו כמה עניינים שכבר בימות המשיח יהיה תוספת עילוי ומדריגה בקבלת פני השכינה ותוספת קדושה ומעלה והתגלות כבוד ה'.

וכדכתיב - 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר' (ישעיה מ-ה), 'ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריק' (שם ל-כ).

וכן מה שאמרו בגמרא - ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק, שנאמר 'וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ועשן ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה', מלמד שכל אחד ואחד עושה לו הקדוש ברוך הוא חופה לפי כבודו (ב"ב עה.).

ושם - עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן שלשה נקראו על שמו של הקב"ה ואלו הן צדיקים ומשיח וירושלים, צדיקים הא דאמרן, משיח דכתיב 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו', 'ירושלים דכתיב סביב שמונה עשר אלף ושם העיר מיום ה' שמה' אל תקרי שמה אלא שמה.

ועוד שם - א"ר אלעזר עתידין צדיקים שאומרים לפניהן קדוש כדרך שאומרים לפני הקב"ה, שנאמר 'והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו'.

וכל בחינות ומדריגות אלו, הם מבחינת העולם הבא, ושייכותם לימות המשיח הוא רק משום שבימות המשיח יהיה כבר התחלה בחינת 'תוספת שבת'^{לח}.

שני אלפים משיח - מצד תיקון העולם הזה

וזה הביאור בדברי הגמרא - תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו (סנהדרין צז.).

שמה שאמרו 'שני אלפים ימות המשיח' הכוונה לענייני ימות המשיח שהם מצד שלימות העולם הזה עצמו. שאלמלא החטאים שנתוספו במשך הדורות, שהם החטאים ששיבשו את סדר העולם כפי הראוי לו, היו זוכים על ידי שתי אלפים תורה, לתקן חטא אדם

לח. ודע, כי בחינות העולם הבא עצמו לא נתפרשו בדברי הנביאים. כדאמרו חז"ל - כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלוקים זולתך (ברכות לד:) וכל מה שאמרו חז"ל על העולם הבא הוא בהשגת תושבע"פ בלבד ולא בבחינת נבואה. וכל מה שהביאו על זה פסוקים ומקראות, הוא רק בדרך דרשה שהוא עומק תושבע"פ. וכגון מה שדרשו חז"ל (כנ"ל) בסנהדרין מן הפסוק - ונשגב ה' לבדו ביום ההוא. וכן מה שדרשו - עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלוקינו זה וכו'. וכן מה שדרשו - והתהלכתי בתוכם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם ולא תהיו מזדעזעים ממני (רש"י ויקרא כו-יב). כולם הם דרשות ועומק תושבע"פ, אבל פשוטם של מקראות אלו, קאי על העולם הזה או על ימות המשיח.

וכמו שנתבאר במהר"ל בהקדמת גבורות ה' שאי אפשר להשיג העולם הבא בהשגת ראייה, ונבואה הוא בחינת ראייה, אבל חכמה הוא באובנתא דלבא ובזה יכול להשיג בחינות נעלות אלו. עיי"ש.

הראשון, וכל העניינים הנצרכים להתקן בזה העולם עד שתי אלפים ימות המשיח, שכיון שהוא משלימות העולם הזה ראוי שיהיה כך הדבר חלק ניכר מימות העולם. אלא ש'בעוונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו'. ולכן גם עניינים אלו שהם תיקון העולם הזה עצמו, מתעכבים עד שנזכה לביאת המשיח.

אבל העניינים ששייכים לבחינת עולם הבא ו'תוספת שבת', ודאי לא היו מיועדים מלכתחילה להיות מתחילת אלף החמישי. אלא זמנם קבוע סמוך לסוף אלף השישי בחינת 'תוספת שבת'.



מאמר יז

עין הדעת - החטא והעונש - בירור אמיתת מלכות ה'

תכלית הבריאה גילוי כבוד מלכות ה'

אחד העניינים שגילו לנו קדמונינו בתכלית הבריאה הוא שהעולם נברא כדי לגלות את מלכות ה', 'לתקן עולם במלכות שד-י', וברא ה' את כל הנבראים מתוך מטרה שבגמר המלאכה ימלוך ה' עליהם, וכמו שאמרו חז"ל - 'כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואומר ה' ימלוך לעולם ועד' (אבות ו, יב). ואיתא בחז"ל - 'בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן' (ראש השנה לא). ובראשונים (כד הקמח' ערך ר"ה) כתבו שמכיון ש'אין מלך בלא עם', הרי שעל ידי שברא את העולם נעשה 'מלך', וכן תיקנו בפיוט 'אדון עולם' - 'לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא'.

ומהות המלכות היינו שהמלך מושל ומנהיג ומשגיח וקובע ועושה הכל כפי דעתו ורצונו, ובני עמו מכירים במלכותו ומתייחסים אליה בכבוד ובהערצה, בוטחים בו וסמוכים עליו, נכנעים להנהגתו ולבם נכון עמו, וכמו שכתוב 'באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה' (קהלת ח, ד). בלי הרהור ומרמור כלל, וכלשונו של רש"י 'בכל לבבך - שלא יהא לבך חלוק על המקום' (דברים ו, ה).

ועוד ממהות המלכות שהמלך קובע ומתווה את דרכי המשפט והצדק לבני מלכותו, ומורה להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, וכדכתיב - 'ועוז מלך משפט אהב אתה כוננת מישרים משפט וצדקה ביעקב אתה עשית' (תהילים צט). וכתיב - 'מלך במשפט יעמיד ארץ' (משלי כט, ד). ובני עמו נשמעים לו ומצייתים לדברו, מקיימים מצוותיו והולכים בדרכיו, ומתנהגים כפי חוקיו ומשפטיו.

והנה סדר הנהגת המלך עם בני המלכות הוא במשפט ובצדק לפי מידת ההכנעה למלכותו והציות למצוותיו, כלומר שהמלך שופט את בני עמו לתת להם צרכיהם ומשאלותיהם וחותר להם קיצבה לפי הראוי להם בהתאם להכנעתם וקבלת המלכות של כל אחד מהם, וכפי מעשיהם ודרכיהם והתנהגותם, וכדכתיב - 'גדול העצה ורב העלילה אשר ענינך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו' (ירמיה לב, יט). אני ה' חוקר לב בוחן כליות ולתת לאיש כדרכיו כפרי מעלליו' (שם יז, י). וכתיב - 'משמים הביט ה' ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ. היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. אין המלך נושע ברב חיל גבור לא ינצל ברב כח. שקר הסוס

לתשועה וברוב חילו לא ימלט. הנה עין ה' אל יראיו למייחלים לחסדו. להציל ממוות נפשם ולחיותם ברעב' (תהילים לג).

חטא עץ הדעת פגם במלכות ה'

ואכן כך היה מיועד להיות בעת בריאת העולם, שמיד אחרי השלמת הבריאה תהא מלכות ה' מתפשטת על הנבראים וכולם יכירו בה ויטייחסו אליה כראוי, והאדם שהוא נור הבריאה היה עליו לקבל את מלכותו יתברך ולציית למצוותיו, ואז היתה מלכות ה' מגיעה אל שלימותה בתפארת עוזה, והיתה השכינה מהלכת בארץ להשגיח ולהשפיע טובה וברכה, כמלך המרוצה מעמו ומתהלך ביניהם להנהיגם ולספק את כל צרכיהם מתוך חביבות והארת פנים, והיו כל בני העולם מתענגים על רוב שלום, והיה ה' למלך על כל הארץ.

והנה ניתן לאדם כח הבחירה מפני שדווקא בכך יש משמעות לקבלת עול מלכות ה', מאחר שמתוך בחירתו ורצונו מוותר על חירותו ומשעבד עצמו למלכות ה', ולשם כך ניתנה לאדם הראשון המצוה של איסור אכילת עץ הדעת, ומול זאת עמד בפניו הניסיון של פיתוי הנחש שאמר 'כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע' (בראשית ג, ה). ועוד התגבר הניסיון בראיית העין - 'כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל' (ג, ו).

והנה אילו היה עומד האדם בניסיון גדול זה, והיה משעבד עצמו למלכות ה' לשמוע בקולו ולציית לו, אזי בכך היה ממליך את ה' על כל הבריאה, והיה בא הכל אל תיקונו השלם.

אולם באותו יום שנברא האדם סמוך לבריאתו אירע המאורע הנורא והאיום הזה שבגיננו נשתנו והשתבשו כל סדרי עולם, דהיינו שאדם הראשון לא עמד בניסיון והתפתה, ולא קיבל עליו את מלכותו יתברך לשמוע ולציית לקולו, ואכל מעץ הדעת מתוך מחשבה שבכך הוא יבטא את עצמאותו וכוחו העצמי להחליט ולפעול בעצמו, ובכך פרע את כל העצה הכבירה של תיקון העולם במלכות שד-י.

ולא עוד אלא שבחטאו מרד במלכות ה', וכמו שדקדקו חז"ל שבמעשהו היה טמון בחינה מסויימת של עבודה זרה, כמו שדרשו בפסוק 'כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע' (בראשית ג, ה). דהיינו שנתפתה על ידי הנחש לחשוב מחשבת פסול, כמו שכתב רש"י - 'כל אומן שונא את בני אומנותו, מן העץ אכל וברא את העולם, והייתם כאלוקים' - יוצרי עולמות' (רש"י בשם ב"ר). ונמצא שבזה הפקיע עצמו ממלכות ה' במחשבה לעשות עצמו כאלוה, לקבוע לעצמו את הדרך ואת ההנהגה מה טוב ומה רע, וגם עלה בדמיונו שיוכל להנהיג את העולם ולקבוע את סדריו כפי דעתו ורצונו.

ובגמרא - 'ואמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון מין היה, שנאמר ויקרא ה' אלוקים אל האדם ויאמר לו איכה אן נטה לבך, וכו', רב נחמן אמר, כופר בעיקר היה, כתיב הכא עברו ברית וכתיב התם את בריתי הפר, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלוקיהם' (סנהדרין לח:).

קללות אדם הראשון - סילוק השכינה מן הארץ

והנה בעקבות החטא לא זו בלבד שנגזרה עליו מיתה וגרוש מגן עדן, אלא גם סדר ומהלך חיי האדם עלי אדמות אשר מחוץ לגן עדן נשתנו לרעה כאשר נתקלל האדם ונאררה האדמה בקללות רבות, 'בזיעת אפך תאכל לחם', 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', 'בעצב תלדי בנים', וכל חיי האדם אשר היו עד עתה מלאי עונג וכבוד בגן עדן, נהפכו לחיים קשים ומרורים בעבודה קשה ומייגעת להשגת צרכי קיומו, ולהתגונן מפגעים ומזיקים.

ונראה שעומק משמעות קללות אלו אינו רק עונש ונקמה גרידא על חטא האדם, אלא שתחילה היה העולם מושגח ומלא ברכה ושפע, והיה מושרש בו כח ההצלחה וההשגשוג מכח מציאות ה' בעולם והליכת השכינה בארץ, כאמור לעיל, וכדכתיב 'עוז וחדוה במקומו' (דברי הימים א' טז, כז), וכמו שמצינו במקום שכינתו בירושלים כדכתיב - 'כי בחר ה' בציון אוה למושב לו. זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איתיה. צידה ברך אברך אביוניה אשביע לחם' (תהילים קלב). אולם על ידי החטא הסתלקה השכינה מן הארץ ונותר העולם מרוחק מאור פני ה', ומהשגחתו והנהגתו המבורכת מתוך חביבות.

כלומר מאחר שבאכילת אדם הראשון מעץ הדעת ביטא שאינו חפץ לקבל את ההנהגה והשראת השכינה וגילויי השגחתה בתוך העולם, אזי הביא לידי כך שהשכינה אכן תסתלק מן הארץ, ונתמלא העולם בקלקולים ורעות רבות, אשר נובעים מהעדר אור ה' וגילוי השכינה, וזה העומק במה שאמרו חז"ל שמשום חטא האדם הסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לרקיע, כדאיתא במדרש - 'עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש לרקיע השלישי, דור המבול לרקיע הרביעי, דור הפלגה לרקיע החמישי, סדומיים לרקיע השישי, ומצריים בימי אברהם לרקיע השביעי. וכנגדן עמדו שבעה צדיקים ואלו הן אברהם יצחק ויעקב וכו' והורידוה לארץ (ב"ר יט, ז).

ומשמעות הדבר שנסתלקה השגחת השכינה מן הארץ, ומעתה היא נתונה לטיפוח האדם אשר עליו מוטל כל העמל של פיתוח העולם וכל צרכיו וסילוק המזיקים, וכמו שכתוב 'בזיעת אפך תאכל לחם'. 'בעצב תלדי בנים', [ואחר כך בעקבות החטאים של הדורות הבאים הלך והתגבר מהלך זה].

ואף שבוודאי ה' משגיח ומנהיג את העולם בכל פרט גם אחרי כל הירידות וההתרחקות של השראת השכינה, אולם הכל מתנהל במהלך נסתר בתכלית הידועה לבורא יתברך,

כלומר בעקבות החטא מסתיר את פניו עד שנחשב שכביכול סילק ה' יתברך את עצמו מן העולם. והוא מנפלאות תמים דעים.

ונראה שסילוק השכינה מן הארץ אינו רק משום עונש אלא הוא גם למען כבוד מלכות ה', כלומר שבחטאו של אדם הראשון היתה התרסה כלפי מעלה בחשבו מחשבת פסול שבכוחו להחליט ולהנהיג את עצמו ומי יימר שהוא מוכרח להכניע עצמו למלכות ה'. ועל זה בא העונש והקללה שבהם גם נכללת התשובה לסתור את ההתרסה הטמונה במעשה החטא. כלומר שכביכול השיב הקב"ה לאדם הראשון, הנה רצונך היה להיות כאלוקים, ולא חפצת לקבל את מלכותי, הרי לך כרצונך, העולם נתון לך, ומעתה כל עול ההנהגה והשגת הצרכים יוטל עליך בזיעה ובעמל, ונראה כיצד תוכל להסתדר בעצמך.

העדר מלכות ה' - התרסת הרשעים

והנה מני אז, מלכות ה' בארץ אינה בשלימות גילוייה, וכפי שאנו תמיד מבקשים ומצפים ומייחלים לזמן שבו ימלוך ה' בעולם, שזה יהיה לעתיד לבוא, וכמו שמתואר בהרבה מקומות בנביאים ובכתובים, וכלשון קדשם של חז"ל שאמרו - 'כל זמן שהרשעים שולטים בעולם, כביכול אין הקב"ה יושב על כסאו וכו' ואימתי יושב, ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה'. (ילקו"ש תהילים מז רמז תשנד).

ואחד הביטויים המרכזיים של העלם מלכות ה' בעולם, היינו המצב של שפלות הצדיקים והצלחת הרשעים המתריסים ומבצעים כל מעשי רשעתם, וכפי שהתלוננו על כך הנביאים - 'צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה' (ירמיה יב, א). וכן התלונן חבקוק - 'עד אנה ה' שוועתי ולא תשמע, אזעק אליך חמס ולא תושיע. למה תראני און ועמל תביט, ושוד וחמס לנגדי, ויהי ריב ומדון ישא. על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט, כי רשע מכתיר את הצדיק, על כן יצא משפט מעוקל... טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל, למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו' (חבקוק א).

ובתהילים - 'כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה. כי אין חרצובות למוותם ובריא אולם... הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל. אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי... ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני' (מזמור עג). 'עד מתי רשעים ה' עד מתי רשעים יעלוזו. יביעו ידברו עתק יתאמרו כל פעלי און' (מזמור צד).

והתשובה המבוארת בכל אלו המקראות היינו שבסופו של דבר העולם בוא יבוא על תיקונו, אלא שצריך להמתין עד שיגיע הזמן, ועוד חזון למועד, כאשר יבואו הימים של 'ונגלה כבוד ה'', 'ומלכותו בכל משלה' ו'ה' ימלוך לעולם ועד'.

בראש השנה מתפללים לתיקון עולם במלכות שדי-

ובעניין זה מאריכים בתפילות ראש השנה 'מלך על כל העולם בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך', 'ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך'. 'ועל כן נקוה לך ה' אלוקינו לראות מהרה בתפארת עוזך... לתקן עולם במלכות שדי... ויקבלו כולם את עול מלכותך ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד'. 'ובכן תן פחדך ה' אלוקינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת, ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים'.

ובמיוחד מציינים את המשמעות של מלכות ה' בעניין של הכנעת הרע ופריחת הצדיקים - 'ובכן תן כבוד ה' לעמך תהילה ליראיך ותקווה טובה לדורשיך ופתחון פה למייחלים לך'. 'ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו, וחסידים ברנה יגילו, ועולתה תקפץ פיה, וכל הרשעה כולה כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ'.

ואכן היום הזה של 'ראש השנה' הוא הזמן המתאים והראוי לבקש על כך, שהרי ביום הזה היה מיועד להיות התחלת מלכותו יתברך בעולם, אלא שבאותו היום אירע החטא של אדם הראשון אשר גרם קלקול בשלימות התפשטות מלכותו יתברך על כלל הנבראים, כמו שביארנו. ולכן ביום הזה אנו מבקשים שכבר יגיע הזמן שכל זה יבוא על תיקונו - 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה', 'ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם'.

תכלית כל ימי עולם גילוי מלכות ה'

נתבאר בזה שכל הקלקולים הנמצאים בעולם נובעים מסילוק השכינה מן הארץ והסתרת מלכות ה', והנה יש בזה עומק של בירור כמו שביארנו, שכתוצאה מהתנערותו של האדם מקבלת עול מלכותו יתברך, נמסר העולם להנהגת האדם, וכביכול אמר לו הקב"ה לאדם לכה נא ונווכחה האם תוכל להתנהג בעצמך ולתקן את צרכיך בלי השגחת מלכות ה' עליך. [והוא כעין האימרה שאמר הרה"ק מקאצק על הפסוק 'וגם לא לחכמים לחם', ותמה באיזה עוון נענשים החכמים בחוסר לחם. ותירץ שאומרים לו מן השמים לחכם, הרי סבור אתה שחכם אתה ובחכמתך אתה מסוגל להשיג את מאווייך, לך איפוא והשג לעצמך את לחמך בכוחך ובתבונתך (שיח שרפי קודש)].

ואכן דבר זה מתברר והולך לאורך דורות העולם, שלמרות העמל הרב שמשקיע האדם למען השגת צרכיו בכל זאת אין בזה די סיפוקה של האנושות, ויש עוני ומחסור, וכן תלאות ופגעים רבים מתרגשים ובאים על העולם ואין ביד האדם להושיע. ולא זו בלבד אלא שכל העולם גם מלא במעשי שחיתות של אנשי רשע. ואף שמצד אחד במשך ימות העולם הרבה דברים משתבחים ומשתכללים על ידי חכמתו של האדם, אך מאידך האדם בכח בחירתו מבצע מעשי רשעות המחשיכים את העולם וכמעט מחריבים אותו. ונמצא שזה עצמו אחד הבירורים ההולכים ומתלבנים במשך ימי העולם, שנגלה לעין כל שאי

אפשר לעולם להתקיים בלי מלכות ה', והוא קרוב לאבדון מרוב התגברות הרע והרשע. והאכזרים משתלטים על העולם ומתעמרים בצדיקים ובחלושי הכח. ובסוף כולם יראו בעליל ויודו כי אין האדם נחשב למאומה, ורק ה' יתברך הוא אשר ביכלתו למלוך על העולם.

ועניין זה הוא עומק המסופר על האחים הקדושים הרה"ק רבי אלימלך מליז'נסק אשר שאל את אחיו הרה"ק רבי זושא ז"ל שאיתא בספרים הקדושים אשר כל הנשמות היו כלולים באדם הראשון, ואם כן גם אנחנו היינו שם בתוך כל אותן הנשמות, ומדוע לא מנענו אותו מלאכול מעץ הדעת. והשיב הרה"ק ר' זושא שאחרי שנתפתה האדם מהסתת הנחש וסבר שעל ידי אכילתו מעץ הדעת יהיה כאלוקים, לכן אם היינו מונעים אותו מלאכול, אזי היה נשאר טינא בלבו מהשקר והלשון הרע שאמר הנחש 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע, ותוכלו לברוא עולמות', והיה תמיד מהלך האדם במחשבה שהיה בידו להיות כאלוקים, לזאת הנחנו אותו לאכול שיראה שכל זה שקר וכזב, ואדרבה על ידי אכילתו גרם הפסד לו ולכל העולם (ספר 'בוצינא קדישא').

אימרה עמוקה זו באה לבטא שיש תכלית בקיום כל תלאות העולם בכדי לברר את השקר הזה, שלא יעלה על דעת האדם שאולי היה יכול להצליח ולהסתדר בעולם בכוח הנהגתו בכוחו ועוצם ידו וכפי אשר מבין בדעתו.

ואכן, בסוף ימי העולם למרות ההתפתחות והשכלולים הרבים, ולמרות עמל האנושות להגיע למצב מתוקן, הרי יוכח האדם לראות כיצד כל באי עולם נאנקים וסובלים ומלאים צער ומכאובות בשל העדר שלטון מלכות ה'. ובזה ייראה בעליל באחרית הימים גודל ותוקף כבוד הדר מלכותו יתברך.

והנה כבר ביארנו לעיל שבצד ההנהגה הזאת של סילוק השכינה והשגחת ה' מן הארץ, יש הנהגה נסתרת שבורא העולם מציץ ומשגיח על כל הנעשה בעולם, והוא מכבשי דרחמנא החתומים מדעת בני אדם, אמנם היו כמה מאורעות שה' התערב בגלוי כמו בדור המבול שכאשר גברו מעשי הרשעים וכמעט המיטו שואה וחורבן על העולם מרוב רשעותם אזי מיהר ה' לעצור בעדם, והביא את המבול והשאיר את נח להעמיד עולם יותר מתוקן, וכמו כן בדור הפלגה ובמעשה סדום, התערב הבורא ועצר בעד הרשעים מלבצע את זממם עד תום. והיה בזה גילוי מלכותו יתברך בתוך ההסתרה.

עם ישראל החזירו את מלכות ה' לארץ

והנה מצב זה של סילוק השכינה מן הארץ נמשך אצל צאצאי אדם הראשון, אולם כאשר באו אברהם אבינו והאבות ע"ה ועם ישראל אזי בצדקותם ובזכותם ירדה השכינה ושבחה לשכון בארץ, ומני אז החלו מלכות ה' והשגחתו יתברך לשרור בעולם ביחס לעם ישראל. 'לא הניח איש לעשקם ויוכח עליהם מלכים'. ובירך ה' את האבות 'בכל מכל כל', וביציאת מצרים ובקריעת ים סוף היה גילוי שכינה עצום, והופיעה מלכותו יתברך על ישראל בגלוי

עד שפתחו ושוררו 'זה ק-לי', ואמרו 'ה' ימלוך לעולם ועד'. וכן בהליכת ישראל במדבר ובכיבוש ארץ ישראל היתה השגחה גלויה של אותות ומופתים גדולים וכבירים.

וכמו שאמרו בהמשך המדרש שם שירדה השכינה לארץ על ידי הצדיקים הללו - 'ואלו הן אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה. עמד אברהם והורידה לשישי, עמד יצחק והורידה מן שישי לחמישי, עמד יעקב והורידה מן החמישי לרביעי, עמד לוי והורידה מן הרביעי לשלישי, עמד קהת והורידה מן השלישי לשני, עמד עמרם והורידה מן השני לראשון, עמד משה והורידה מלמעלה למטה' (ב"ר יט, ז). והשרה ה' את שכינתו בתוך בני ישראל במשכן ובבית המקדש, והיה מתהלך בקרב מחניהם, ובזה חזר אל העולם גילוי מלכות ה'.

אולם גם בפעם הזאת שוב התרחש כעין מאורע של חטא אדם הראשון, שכאשר קיבלו ישראל את התורה במעמד הר סיני, שבו למצב הנעלה והמושלם והיו מיועדים להגיע אל התיקון השלם ולחזור למצב שלפני חטא אדם הראשון ובטלה מהם גזירת המיתה, וכמו שאמרו בגמרא - 'תניא רבי יוסי אומר לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן שנאמר 'אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כולכם', חיבלתם מעשיכם, 'אכן כאדם תמותון' (עבודה זרה ה.).

ואלמלא חטאו בעגל היה הייעוד הנשגב של גילוי מלכות ה' בעולם בא על תיקונו ועל מכונו, מכיוון שאמרו 'נעשה ונשמע' דהיינו לשמוע בקול ה' לכל אשר יצווה אותם, שזהו היפך חטא עץ הדעת, אולם אחרי שחטאו בחטא העגל שהיה בו ביטוי דומה לחטא עץ הדעת, שאמרו 'אלה אלוהיך ישראל', כלומר שיש בהם רצון להנהיג את עצמם, אזי נפלו ממדרגתם ושוב חשב ה' להעלים את גילוי מלכותו מהם. אך על ידי תפילת משה נרצה ה' להשאיר מציאות השכינה בעם ישראל במידה מסויימת.

והנה היו בזה חילוקי מדריגות במשך הדורות, לפי מעשיהם וצדקתם, כלומר שהיו תקופות של יותר גילוי שכינה והשגחת ה' כמו בימי דוד ושלמה, וכן בכל דור ודור כפי דרגתם. אולם אחר כך כאשר הוסיפו לחטוא ולהשחית דרכם חרב בית המקדש, ומאז מסתיר ה' פניו ומלכות ה' אינה נגלית בעולם, והרשעים מרימים קרנם ומתחוללים מעשי רשע נוראים, וה' מסתיר פניו ומאריך אפו לרשעים, אם כי שגם בגלות משגיח ה' עלינו מן החלונות ומציץ מן החרכים, ולא ינום שומר ישראל. [וישנה גם הנהגה נסתרת אף לכללות העולם, כאמור לעיל].

והנה גם בתקופת ההסתר זוכים הצדיקים על ידי מסירות נפשם לקרוע את המסכים של חטא עץ הדעת, וזאת בכח הכרתם הברורה במלכות ה' הן בביטחון עז מתוך הכרה פשוטה שאין כח בעולם מלבדו יתברך, ומשליכים את עצמם לפני ה' שינהיג אותם כרצונו, והן בשמיעה בקולו בהתמסרות גמורה, אשר בכך מתקנים את חטא עץ הדעת, ועל ידי זה

מגיעים לדרגה רמה כעין לפני החטא, וזוכים להשגחה יתירה ולגילויי שכינה, וממשיכים את מציאות מלכות ה' לתוך מציאות ההסתר.

מלחמת גוג ומגוג ויום הדין הבירור האחרון לקראת התיקון השלם

והנה במשך ימות העולם גם בא לידי בירור רשעות הגויים ושחיתותם 'איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו), אשר במשך כל הדורות התנהגו באכזריות ושחיתות ביניהם לבין עצמם, ובעיקר התאכזרו על ישראל בגזרותיהם ורדיפותיהם. וכל ההתפתחות והעוצמה שרכש האדם מנוצלים לרצח וחורבן בהיקפים שלא התאפשרו עד כה, ובמיוחד במלחמת העולם הראשונה, ויותר מזה הגדילו לעשות במלחמת העולם השנייה במעשי אכזריות נוראים, כאשר הרשעים מנצלים למעשים אלו את כל השכלולים של התחבורה וכח ההרס והנשק. וככל שהעולם משתכלל כך גוברת הסכנה של חורבן העולם, והאומות יצרו כלי משחית שבכוחם להשמיד את העולם בזמן מועט.

ומצב נורא זה יגיע לשיאו בימי מלחמת גוג ומגוג כאשר אז יראו בעליל כיצד האנושות פשטה את הרגל, ויתגלה בבירור גודל שחיתותם ושפלותם של אומות העולם, או אז יבוא ה' לדין עמים, 'כי בא כי בא לשפוט את הארץ' (תהילים צו), 'אש לפניו תלך ותלהט סביב צריו' (שם צז). ואז יפקוד ה' עליהם להענישם על כל מעשי רשעותם בכל הדורות. וכמו שנאמר לגבי מלחמת גוג ומגוג - 'מימים רבים תפקד באחרית השנים' (יחזקאל לח, ח). וכתוב - 'כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה' צבא-ות אשר לא יעזוב להם שורש וענף' (מלאכי ג, יט).

וכן כתוב - 'כי מרעים יכרתון וקווי ה' המה יירשו ארץ. ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו. וענווים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום' (תהילים לז). 'כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך יאבדו יתפרדו כל פועלי און וגו'. צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה וגו' להגיד כי ישר ה' צורי ולא עוולתה בו' (שם צב). 'שמעה ותשמח ציון ותגלנה בנות יהודה למען משפטיך ה' (שם צז).

ובאותה שעה גם יתברר לעין כל שרק מלכות ה' תציל את העולם, ועל ידי הופעתו יתברך ישב העולם בטח ושאנן. וכמו שכתוב בתהילים במזמור שמתאר את מלכות ה' לעתיד לבוא - 'אמרו בגוים ה' מלך אף תכון תבל בל תמוט, ידין עמים במישרים. ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלואו יעלוז שדי וכל אשר בו אז ירגנו כל עצי יער' (מזמור צו). כלומר שהעולם יהיה בסכנת התמוטטות מחמת פשעי הרשעים, ועל ידי שה' יבוא למלוך 'תכון תבל בל תמוט', ולכן 'ישמחו השמים ותגל הארץ', כיוון שמלכות ה' תציל את העולם מכליה.

השמחה הגדולה במלכות ה' על תיקונה

והנה באחרית הימים יחדש ה' את מלכותו על כל העולם כפי שהיה עצת ה' מתחילה, 'והיה ה' למלך על כל הארץ' (זכריה יד, ט), וזה הכוונה והמשמעות של 'ימות המשיח' כלומר שיחזור המצב שהיה מיועד להגיע אליו בעת הבריאה, 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא' (ישעיה ב, יא). ויבוא העולם אל תכליתו ושלמותו שתשרה מלכותו יתברך בעולם בגלוי, 'ונגלה כבוד ה'" (שם מ, ה). ויראו הכל בהצלחת ושגשוג הצדיקים ומפלת הרשעים, וכדכתיב - 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו' (מלאכי ג, יח). ואך טוב וחסד ישררו בעולם כל הימים.

והנה בעת שיש חטאים בעולם ומלכות ה' נפגמת כתיב 'ויתעצב אל לבו' (בראשית ו, 1), אך לעתיד לבוא כאשר יגיע עת התיקון השלם וישוב ה' למלוך בעולם, דהיינו בעת מלחמת גוג ומגוג כאשר ידין ה' את העמים ויתגלה מלכותו על כל העולם, נאמר 'יושב בשמים ישחק' (תהילים ב), ואמרו חז"ל 'אמר רבי יצחק אין שחוק לפני הקדוש ברוך הוא אלא אותו היום בלבד', והיינו כיון שתשוב מלכות ה' על העולם והבריאה כולה תגיע לתכליתה, ואז יתקיים הכתוב 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (שם קד). (עבודה זרה ג:). וכן כל הבריאה תתמלא בשמחה 'ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלואו. יעלוז שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער. לפני ה' כי בא כי בא לשפוט הארץ'.



מאמר יח

כתנות עור

מהי משמעות עשיית כתנות עור והצורך בהם

ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם (בראשית ג, כא).

פסוק זה צריך ביאור מכמה צדדים, ראשית צריך להבין מדוע דווקא את הבגדים עשה ה' לאדם, ודלא כשאר צרכיו, אשר נתן ה' חכמה בלבו שהוא עצמו יעשה ויכניס עבורו, וכמו שאמרו על האור - 'במוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור' (פסחים נד.). ומדוע דווקא הבגדים עשאו ה' לאדם ולאשתו, וביותר תמוה המשך הכתוב 'וילבישם' שלא רק את עצם הבגדים עשה ה', אלא גם הלבישה היתה על ידו, וזה וודאי אינו דבר שצריך חכמה, ומדוע היה נצרך שה' ילבישם.

והנה במהותם של כתנות עור אלו מצינו כמה דעות בגמרא ובמדרשים, רב ושמואל חד אמר דבר הבא מן העור, וחד אמר דבר שהעור נהנה ממנו' (סוטה יד:). וצריך להבין עומק כוונתם במה נחלקו ומה משמעות ההבדל ביניהם.

והנה טרם אכלו מעץ הדעת כתיב 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו' (ב, כה), ואחר אכילתם מעץ הדעת כתיב 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות וגו'. ויקרא ה' אלוקים אל האדם ויאמר לו איכה. ויאמר את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי ואחבא. ויאמר מי הגיד לך כי עירום אתה המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת (ג, ז-י).

ובזה יש לתמוה שמאחר שתפרו להם חגורות מעלה תאנה, מדוע נתייראו מחמת היותם עירומים ומדוע התחבאו בין עצי הגן, והרי כיסו את עצמם בחגורות. וכן צריך ביאור מדוע נצרך הקב"ה לעשות להם כתנות עור, אחר שיש בידם לעשות להם כתנות שהרי כבר עשו בעצמם חגורות להתכסות בהם.

לאחר החטא האדם בוש במציאותו כגוף

ולבאר זאת יש להקדים כללות עניין הבגד ומשמעותו כלפי האדם, ולמה הוא משמש. ויש לדעת שכל הדברים האמורים בתורה, כולל מה שנאמר בפרשיות אלו של הבריאה ואדם הראשון אף שיש בהם עניינים עמוקים ורזי תורה, אמנם בהכרח שהם מתבארים גם

על פי פשוטו, כי כל מה שכתוב בתורה התרחש במציאות כפשוטו, אלא שלכל דבר יש גם משמעות עמוקה, [והמשמעות העמוקה באה על גבי הביאור הפשוט, ומשולבים זה בזה].

והנה מתואר בתורה שלפני אכילתם מעץ הדעת היו האדם ואשתו ערומים בלי לבוש ולא חשו בושה בכך, ורק אחר שאכלו מעץ הדעת נפקחו עיניהם וידעו כי ערומים הם, וכיסו עצמם בעלה תאנה ונחבאו בין עצי הגן. כלומר שבתחילה לא היה להם רגש בושה כיון שלא היה להם דעת, ואחר שהיה להם דעת הבינו כי זו בושה להיות ערומים^{לט}.

ועיין מה שנתבאר לעיל (מאמר 'עץ הדעת טוב ורע'), איך יתכן שמחמת חטאו זכה האדם לתוספת ויתרון מעלה, ובוודאי שאלמלא חטא היה זוכה להשגת הדעת בצורה מתוקנת וביתר שלימות, אך עכ"פ מפורש להדיא שההבחנה בצורך להתכסות ורגש הבושה מלהיות ערום נבע מכח הדעת שהגיעו אליו.

והנה יש לעיין מהו שורש הבושה לילך ערום, ונראה דהיינו משום שהאדם בוש בעצמו, כלומר האדם מתבייש במציאותו שהוא גוף בשרי, כי מהות האדם היא נעלית וחשובה מאשר המציאות החומרית כבשר ודם, [שבזה הוא דומה לבהמה]. ולכן האדם מתבייש בגופו ומכסה אותו. ואכן עיקר הבושה הוא בבשר הערוה שבו מתבטאת ביותר חומריותו וגשמיותו כבשר ודם, וכל דבר שמתבטא בו יותר חומריותו ובשריותו הוא יותר מתבייש בו.

[ואכן השבטים הפראיים המתגאים בבשרם ובכח שריריהם מתהלכים חשופים בלא לבוש, ודומים בזה לבהמה].

וזה גם הטעם שמתבייש האדם לאכול בפני רבים, והאוכל בשוק דומה לכלב (קידושין מ:), כי האכילה היא מצרכי הגוף ומבליטה את מציאותו כגוף מגושם, וכן מה שהאדם נזקק לצרכיו מבטא את החלק הגס והחומרי שבו, ולכן האדם בוש בה ביותר.

וכמו שאמרו בגמרא - 'ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת שלשה כבהמה, שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה

לט. והנה איתא (ברכות מ.) למ"ד שעץ הדעת גפן היה, והיינו כמו שאמרו 'הרגיל ביין אפילו לבו אטום וכו' יין מפקחו' (בבא בתרא יב.) ואמרו 'חמרי וריחני פקחין' (הוריות יג.) וכיון ששתה אדם הראשון יין נתפקח והחל להתבייש בהיותו עירום. לעומת זאת מצינו שהיין עצמו כאשר שותים ממנו יתר על המידה נוטל את הדעת וגורם לאדם להיות בגילוי ערוה, כמו שאירע בנח שנאמר בו - 'וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה' (בראשית ט, כא). הרי שאותו דבר כאשר ניטל במידה הנכונה הוא משלים את הנפש במה שהיא חסרה, אולם כאשר מפרזו ונוטל יתר על המידה מביא הדבר את ההיפך באותו הדבר עצמו.

וכן מצינו לגבי אכילה שאמרו חז"ל 'קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שני לבבות (רש"י - שאינו מסכים לדעת שלימה) לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד', כלומר שעל ידי האכילה בשיעור הנכון מגיע ליישוב דעת שהיה חסר לו. ואילו כאשר האדם אוכל יתר על המידה הדבר מביא טשטוש לאבד את הדעת הנכונה. וככתוב 'שמנת עבית כשית' וישמן ישורון ויבעט'.

וזה עיקר החכמה בכל דבר ליטול ממנו במידה הראויה, שאם יחסיר תהא נפשו מחוסרת ולא תפעל על מתכונתה בשלימות, ומאידך אם מפרזים יתר על המידה גורם להיפך [וכעין שאמרו 'כל יתר כנטול דמי' (חולין נח)].

כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת, שלשה כבהמה אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה' (חגיגה טז).

ואיתא במדרש (שמו"ר ט, ח) שפרעה שעשה עצמו אלוה אמר שאינו נזקק לצרכיו. וכן כשהנביא בא להוכיח את חירם מלך צור אמר לו 'מלאכת תופיך ונקבייך כך ביום הבראך כוננו' (יחזקאל כח, יג) וביארו בגמרא שפסוק זה נאמר כלפי מה שחירם עשה עצמו אלוה 'אמר רב יהודה אמר רב אמר לו הקדוש ברוך הוא לחירם מלך צור, כך נסתכלתי ובראתי נקבים נקבים באדם' (בבא בתרא עה.). כי עניין הנקבים הוא המוכיח לאדם את מציאותו השפלה שאינו מן העליונים. ואכן הרבה מהלכות צניעות והרחקה נאמרו בעניין הצרכים, וגם טבע האדם הוא כן להיות צנוע בדבר זה כי מתבייש בזה מאד.

אמנם יש אכילת קודש שהיא אכילת נשמה, בחינת 'לחם שמלאכי השרת אוכלים' (יומא עה:), ואכילה כזו אין בה בושה ואדרבה הוא כבוד ויקר לאדם, [והוא סוג עונג לנפש כמו נגינה], ואכן מצינו שאמרו במן שהוא נבלע באיברים ואין בו פסולת. (עין מה שכתבנו בזה לעיל במאמר ט).

הראש והידים ביטוי למעלת האדם

והנה אף שמתבייש האדם בכל בשר גופו, אמנם הראש והידים אין האדם מתבייש בהם ואדרבה הוא מתגאה בהם, והטעם פשוט משום ששני אלו מבטאים את חשיבותו של האדם, כי בפניו של האדם נראית חכמתו כעניין הכתוב 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח, א), כלומר שהראש והפנים מבטאים את המהות הנכבדה שבאישיותו שהיא הנשמה והדעת, ובכפות ידיו מתבטא כשרון פעילותו ועשייתו, [וגם יש בידים ביטוי לנטילה ובעלות], שכל אלו נובעים ממעלתו המיוחדת כאדם. ונתבאר לעיל (פרשת בראשית חלק הביאורים א, כו) שזה בחינת 'צלם' ו'דמות', שה'דמות' הוא תואר הפנים וזיוו, כנגד החכמה, וה'צלם' הוא מבנה הגוף הזקוף והידים.

ומצינו בזוהר (פרשת יתרו) ובספרי המקובלים שבהתכוננות בשני מקומות אלו על פיהם יודעים גדולי החכמים להבחין במהותו וענייניו של האדם, והם 'חכמת הפרצוף', ו'חכמת היד'. והיינו כי בשני איברים אלו משתקפת מהותו הנכבדה של האדם. [ומסתברא שבפרצוף ניתן להבחין את חלקי החכמה והדעת של האדם, סגנון הבנתו, מבנה רגשותיו, וכדומה. ואילו בכף יד האדם ניתן להבחין את ענייני פעילותו ולאיזה מלאכות הוא מוכשר ומסוגל, וכן פעולות חייו].

אולם בשאר חלקי גופו מתבייש האדם כאשר אינם מכוסים, משום שבהם מתבטא מציאותו כגוף וחומר, והוא בוש בבשריותו המגושמת.

וכל עוד שלא היה לאדם דעת לא בוש להיות ערום, ונראה שאין זה רק משום שהיה חסר לו בהבנת הדבר, אלא שבאמת כל עוד שלא היה בו דעת, עדיין לא היה עליו

להתבייש בהיותו ערום, כי מעלת האדם שמחמתו הוא בוש במציאותו הגופנית הוא משום הדעת שיש בו שהיא מעניקה לו את מעלתו היתירה, ורק משניתנה בו הדעת אשר מחמת כן נעשה חשוב ונכבד כמלאכי השרת, אזי בוש בצד החומרי והבשרי שבו.

שני דרגות בלבד - כיסוי ערווה וכיסוי כל הגוף

והנה יש בעניין זה שני דרגות, הדרגה היסודית היא הבושה בגילוי בשר ערוה, שבה מתבטא ביותר חומריותו ובשריותו של גוף האדם, ולכן גילוי הוא ביזוי וגנאי. [ועיין באבן עזרא ויקרא טו, ב ושם פסוק יט ש'בשר' הוא כינוי לערווה]. ואכן מיד כאשר הגיעה להם הדעת, תיכף חשו את הביזיון בזה ומיהרו לכסות עצמם בחגורות.

אמנם יש דרגה נוספת בטבע האדם שמצריך אותו להתלבש בבגדים על כל גופו, והוא נובע מחמת רגש הכבוד שמוטבע באדם, שמצד היותו נכבד וחשוב הוא חש צורך להסתיר את כל חלקי גופו (המורים על צד הבשריות שבו, כאמור). וכמו שאמרו בגמרא (שבת קיג.) שרבי יוחנן קרא לבגדים 'מכבדות'. אולם עניין לבישת בגדים על כל גופו אינו כמו הבושה בגילוי הערווה, והוא רק מעלה וחשיבות לאדם.

אמנם בשעה שהוא עומד לפני המלך אזי מתחייב האדם להיות בצורה של כבוד, ואז הוא מחוייב לכסות את כל גופו.

ובזה מיושב מדוע שכששמע אדם הראשון את קול ה' מתהלך בגן אמר - 'את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי ואחבא', שתמהנו שהרי תפרו עלה תאנה וכיסו עצמם בחגורות. ועיין בחזקוני שכתב - 'אף על פי שכבר תפרו עלה תאנה יש לומר שמא לא כיסו אלא בשר ערוה בלבד'.

והדברים מבוארים עתה שפיר, שכן מצד הצניעות והבושה עבור שיגרת חיי האדם היה די בכיסוי ערווה בלבד, אולם כאשר שמעו את קול אלוקים ובאו לעמוד לפניו, אז נצרך לכסות את כל גופו. וכמו שנתבאר.

והנה מצינו חילוק זה להדיא בגדרי ההלכה, כי לגבי קריאת שמע ההלכה היא שאסור לקרות עד שיכסה ערוותו (ברכות כד: שו"ע או"ח סימן עד), והיינו כי הערום הוא במצב של פחיתות ואינו יכול להוציא מפיו דברי שבח לה' ודברי תורה, אולם לגבי תפילה ההלכה היא (ברכות כה. שו"ע שם סעיף ו) שצריך לכסות כל גופו. וברש"י שם כתב הטעם 'אבל לתפילה - צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך'. וכן אמרו בגמרא - 'רב כהנא וכו' לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלוקיך ישראל' (שבת י.).

והיינו כאמור שדווקא בעומד לפני המלך אינו דרך ארץ שלא להיות מכובד בכיסוי כל גופו, אבל כשאינו עומד לפני המלך מתחייב רק כיסוי הערווה שלא יהיה במצב של ביזוי ופחיתות.

ומצינו שני דרגות אלו גם בבגדי כהונה שבתחילת הציווי על בגדי כהונה הכתוב מפרט את בגדי אהרן שניתנו 'לכבוד ולתפארת' (שמות כח, ב) ונמנים שם רק שבעה בגדים, אולם המכנסיים אינם נמנים שם, ורק בסוף פרשת מצוות הבגדים כתיב (שמות כח, מב) 'ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה'. והביאור בזה הוא משום שהמכנסיים אינם באים 'לכבוד ולתפארת', אלא כמו שנאמר בהם 'לכסות בשר ערוה'. שעמידת הכהן להיות משרת לפני ה' מחייבת ראשית כל כיסוי בשר ערוה, כלומר שלא יהיה בביזוי, אך נוסף על זה המעמד המיוחד מחייב אותו ללבוש בגדי יקר 'לכבוד ולתפארת' שהרי הם עומדים לפני המלך.

בגד כבוד טעון הלבשה מזולתו

והנה עתה מבואר שפיר שאף שכבר עשו להם חגורות, היה זה רק כיסוי עבור הבושה, אבל עדיין לא הולבשו בגדים של כבוד ומעלה, ולכן הוצרכו לבגדים נוספים, ולכן עשה להם הקב"ה 'כתנות עור'.

ובזה נבוא לבאר מה שתמהנו במה שכתוב 'וילבישם', שמאיזה טעם הוזקק הקב"ה להלביש אותם.

כי הנה מצינו בבגדי כהונה, שמשנה רבינו נצטווה להלביש את אהרן (שם כח, מא, ושם כט, ה) ואכן כך היה כדכתיב 'ויתן עליו את הכתנות ויחגור אותו באבנט וילבש אותו את המעיל וגו' (ויקרא ח, ז).

והטעם בזה נראה שמאחר שעשיית כתנות עור אלו משמעותם כאמור הענקת מעלה ונתינת כבוד ויקר לאדם, ראוי שדבר זה יהיה על ידי זולתם, כי כן דרך הכבוד שאין האדם נוטל כבוד בעצמו אלא הוא ניתן לו מזולתו.

וכמו כן כאשר בא הקב"ה לתת כבוד לאדם הראשון שילבש 'כתנות עור' לרגל חשיבותו, היה זה באופן שהקב"ה בעצמו עשה עבורו את הבגדים והלביש אותו בהם.

ואכן לעומת זאת המכנסיים שייעודם 'לכסות בשר ערוה' לבשו בעצמם, כמו שכתב הרמב"ן - 'והטעם שהפריש המכנסים משאר הבגדים, כי כל הבגדים היה משה מלביש אותם כמו שצווה 'והלבישתם', אבל המכנסים שהם לכסות בשר הערוה, היו הם לובשים אותם בהצנע' (שמות כט, ט).

[ונכמו כן מצינו ביוסף - 'ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף וילבש אותו בגדי שש וישם רביד הזהב על צוארו'. וכעין זה במרדכי 'איש אשר המלך חפץ ביקרו יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וגו' ונתן הלבוש והסוס על יד איש משרי המלך הפרתמים והלבישו את האיש וגו' ויאמר המלך להמן מהר קח את הלבוש ואת הסוס כאשר דברת ועשה כן למרדכי היהודי', והיינו שכן הוא דרך הכבוד שדווקא השר החשוב ילביש את מרדכי בגדי כבוד ופאר].

'וילבישם' קביעת צורך במלבושי כבוד

עוד נראה בטעם האמור 'וילבישם', כי דרגה זו של כבוד האדם שיש לו רצון להתכבד במלבושים, לא הגיעה אליהם מאליו על ידי עצם קבלת הדעת, אלא זה חידש להם הקב"ה בפעולה זו של 'ויעש להם כתנות עור וילבישם'.

כי כל עשיה האמורה במעשי בראשית אין משמעותה פעולה רגעית לשעתה, אלא עשיה וקביעה נצחית שיש לה משמעות לעולם, וכמו כן כאן, עשיית כתנות לאדם ולאשתו משמעותה קביעת מציאות הלבושים למין האדם לדורות עולם.

כלומר שבפסוק זה מבואר שחידש הקב"ה את עניין הלבושים על כל גופו של האדם. כי לפני כן היה בלב האדם רגש הבושה שחייב כיסוי, רק כלפי בשר הערוה, אבל המעלה היתירה של הכבוד שמחמתו אין ראוי לגלות כלל מבשרו, חוש זה עדיין לא פעם באדם, ורק בעת עמידה לפני המלך הרגישו את הצורך להתכסות, אבל לא היה לו נטיה טבעית לרצות להתכסות ולהתכבד בכל עת.

וזה המשמעות של עשיית ה' דבר זה יותר מכל שאר צרכי האדם, כי לפני כן לא היה כלל צורך לאדם בבגדים לכסות כל גופו תמיד, ובעשיה זו נקבע טבע האדם שצריך לבוש. ונמצא שבזה העניק הקב"ה לאדם את מעלתו היתירה שהוא בדרגת כבוד שצריך מלבושים לכסות כל גופו, ומאז נעשה כן טבע האדם שעצם טבעו ונטייתו דרוש להם כבוד זה, והאדם חש רצון לבגד עליון שיכסא את כבודו וחשיבותו.

והנה תיקנו חכמים לברך בכל יום 'מלביש ערומים', וצריך עיון על מה באה ברכה זו, שאם הכוונה על מה שניתן לאדם בגדים, מדוע נתייחדה ברכה דווקא על דבר זה יותר משאר צרכים שה' מזמין לאדם. וגם נוסח הברכה היה צריך להיות 'הנותן בגד ללבוש'.

ועל פי האמור כאן נראה לבאר שההודאה היא על מה שנתן באדם דעת וקבע בנפשו את הצורך להלביש עצמו, עד שחש בושה רבה להישאר ערום, והוא מעלה לאדם שהוא נכבד וצריך מלבוש.

הטעם שהאדם לא נברא בלבוש כמו פרוות בעלי החיים

והנה לכל החיות והבהמות ברא הקב"ה לבוש המחובר וצומח מעצם גופם, כגון פרווה או צמר שהם משמשים להם כהגנה מהקור והחום [וגם לכבוד ונוי], וצריך לדעת הטעם מדוע לאדם לא נברא כן לבוש מעצם גופו.

ונראה שלבוש כזה לא היה בו די כדי למנוע הבושה מעצם מציאות הגוף הערום, כי אילו היה הבגד חלק מגופו אזי היה נצרך לבגד נוסף להתכסות בו, ולכן מלכתחילה לא נברא עם כיסוי כיון שבלאו הכי יזדקק לכיסוי חיצוני.

ועוד יש לומר שמצד חשיבות האדם אין ראוי שהעור שהוא חלק דומם וחסר חיות יהיה חלק ממציאותו, ורק החיה והבהמה מצד פחיתותה שבלאו הכי כולה גשם וחומר, אין זה

פגם שחלק מעצמיותה יהיה בגד דומם וחסר חיות ונשמה, אבל האדם שהוא חשוב ורוחני אין ראוי שהבגד יהיה מאוחד בו. וכמו שלא נברא האדם עם ביתו על גופו, כי הוא דבר שמחוצה לו. [ויש בשרצים מין ה'צב' שביתו עשוי מגופו, וחיותו מועטת והוא ממש כגוש אדמה דומם].

שני עניינים בלבוש 'כסות' ו'בגד'

והנה יש להבחין כי בתוספת זו של כיסוי שאר חלקי הגוף נוסף על 'כיסוי בשר ערווה', יש בו שני עניינים, כי מצינו בתורה שני שמות למלבושים - 'כסות' ו'בגד', והם כנגד שני חלקים ותפקידים שיש למלבושים.

ראשית יש בהם עניין של כיסוי מצד הבושה, ומצד זה הלבוש נקרא 'כסות' כלומר שהוא כיסוי, ושם זה שייך בעיקר לבגדים הסמוכים לגוף שכל עניינם אינו אלא כיסוי. וכמו שכתוב - 'כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעורו' (שמות כב, כו). הרי ששם 'כסות' בא על בגד העשוי 'לעור'. אמנם יש למלבושים עוד מטרה, כאמור, דהיינו שהם באים לכבוד ויקר, ומצד זה נקרא 'בגד', ושם זה שייך בעיקר לבגדים העליונים שהאדם מתכבד בהם.

דעות התנאים במהות 'כתנות עור'

ובלבוש ה'כתנות' ישנם שני העניינים גם יחד, כי מצד אחד הוא סמוך לגוף, אמנם הוא גם בגד נאה הנראה לחוץ ויש בו גם מעניין הכבוד.

והנה בגמרא מצינו שנחלקו אמוראים ממה היו עשויים אלו ה'כתנות עור' - 'רב ושמואל, חד אמר דבר הבא מן העור, וברש"י - 'דבר הבא מן העור - של צמר הוא', 'וחד אמר דבר שהעור נהנה ממנו'. וברש"י, 'שהעור נהנה ממנו - של פשתן שאדם לובש סמוך לעורו'. כלומר ש'כתנות עור' משמעותו כתנות עבור העור של האדם.

וכן הובאו שני דעות אלו במדרש 'א"ר יצחק ככלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהן דבוקים לעור וכו', רבי שמואל בר נחמן אמר צמר גמלים וצמר ארנבים היו, כתנות עור כתנות שהן באין מעור' (ב"ר כ, יב).

וצריך להבין מה משמעות הנידון, ולמאי נפק"מ מאיזה חומר נוצרו הכתנות עור, ובמה נחלקו. ולפי מה שביארנו נראה שנחלקו בעצם גדר הכתנות עור, שלדעת המ"ד שהוא דבר שהעור נהנה ממנו, היינו בגדים הסמוכים לגוף שרגילים לעשותם מפשתן [משום שאינם מזיעים ולכן הם מתאימים להיות סמוכים לעור], כלומר שעניינם ומהותם של ה'כתנות עור' היו בחינת 'כסות', שהוא המשך לכיסוי בשר ערווה, רק שנתחדש בעשיית הכתנות וההלבשה, שניתן חשיבות לאדם שגם שאר חלקי הגוף מצריכים כיסוי.

אולם לדעת המ"ד שהוא 'דבר הבא מן העור' היינו שכתנות העור לא באו רק לשם 'כסות', אלא הם באו כבגד עליון נכבד, שרגילים לעשותם מצמר ושאר מינים חשובים.

[כי הצמר יותר נאה, וגם הוא בטבעו קולט את הצבע שבזה ניתן לנאותו יותר, ולכן הוא מתאים לשימוש בבגדי כבוד].

ועיין בתרגום אונקלוס שתרגם 'כתנות עור' 'לבושין דיקר', דהיינו מלבושי כבוד.

[וזה שורש הטעם לאיסור 'שעטנז' שאסרה תורה לבישת בגד העשוי מצמר ופשתים יחדיו. כי כאמור שני סוגי אריגים אלו משמשים לשני סוגי לבישה שונים זה מזה בעצם מטרם. שהפשתן מעצם טבעו מתאים לשמש כלבוש של 'כסות' לכסות את הגוף סמוך לבשר, ואילו הצמר מצד טבעו מתאים לשמש כ'בגד' של כבוד וחשיבות. ולכן העירוב של שני סוגי חוטים אלו בבגד אחד הוא עירבוביא שאינה ראויה, ורצון התורה שהאדם לא ייצור עירבוביא של דברים המנוגדים ושונים זה מזה בעצם טבעם.

ודומה איסורו לאיסור 'כלאי הכרם' דהיינו שזורע זרעי דגן בתוך כרם הגפן, כי דגן הוא מזון הבא לשובע ולקיום, ואילו הגפן הוא דבר הבא לעונג ואינו הכרחי לקיומו, ואין רצון התורה שהאדם ייצור ערבוב בין שני דברים אלו].

ויש שסוברים שכתנות עור היינו העור שעל גופינו, וכן משמע מלשון הגמרא - 'את זו דרש רבי יהושע בן חנניא ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם מלמד שאין הקדוש ברוך הוא עושה עור לאדם אלא אם כן נוצר' (נדה כה). [ויש שמפרשים כן ככוונת רש"י שהביא אגדה שחלקים כצפורן היו מדובקים על בשרו].

וגם ביאור זה הוא מאותו עניין של הענקת כבוד, שתחילה היה החלק החיצוני של גופו כמו הבשר הפנימי האדום (בדומה לשפתיים והלשון), והתקין לו ה' עור חיצוני מכובד, שהוא כבוד לאדם שלא יהיה ניכר כל כך בשריותו.

כתנות עור - בגדי כהונה

עוד מצינו בדברי חז"ל ש'כתנות עור' אלו היו בגדי כהונה. כדאיתא במדרש (במדב"ר ד, ח) 'אדם הראשון היה בכורו של עולם וכיון שקירב קרבנו שנאמר (תהלים סט) 'ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס', לבש בגדי כהונה גדולה שנאמר (בראשית ג) 'ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם, כיון שמת אדם מסרן לששת שות מסרן למתושלח כיון שמת מתושלח מסרן לנח עמד נח והקריב קרבן שנאמר (שם ח) ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו' מת נח ומסרן לשם וכו'. וכן אמרו בב"ר הנזכר - 'ובהם היו בכורות משתמשין'.

ומוכח ברש"י (פסחים נד:) - 'בגדו של אדם הראשון - שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה, והוא נמסר לנמרוד על כן יאמר כנמרוד גבור ציד (בראשית י), ועשי הרגו ונטלו, לפיכך היה איש ציד, והן שכתוב בהן החמודות² אשר אתה בבית (שם כז), ואני שמעתי בגדיו של אדם הראשון היינו כתנות עור שהיו לו'.

מ. ולפי זה מתבאר יפה מה שנאמר בכתוב 'החמודות' שהכתוב בא לנמק מה שיעקב לבשם, כי מאחר שקנה ממנו

ובילקוט משמע שכתנות עור אלו ניתנו לאדם לפני החטא וניטלו ממנו לאחר החטא (ואין מוקדם ומאוחר בתורה) - 'מה כתיב למעלה ויעש ה' אלוקים כתנות עור וילבישם מלמד שעשה לו הקב"ה בגדי כהונה כענין שנאמר 'והנה איש לבוש הבדים', וכתיב 'כתונת בד קודש ילבש' מכאן אתה למד שכהן גדול דומה למלאך 'כי מלאך ה' צבא-ות הוא', למה הדבר דומה למלך שראה קרתי אחד והלבישו כבני פלטין, אמרו לו בני פלטין למלך, אפילו אותו שהוא קרתני הוא כמונו, כך אמרו המלאכים לפני הקב"ה אפילו אדם שהוא יציר עפר הרי הוא כמונו. הן האדם היה כאחד ממנו, למלך שחיבב עבדו ועשה לו מונייק של זהב, סרח נטלו ממנו ונתן עליו כבלין, כך עשה לו הקב"ה בגדי כהונה, וכשחטא העבירו ממנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה' (ילקו"ש בראשית רמז לד).

והנה לשיטה זו שהיו הכתנות בגדי כהונה הרי מפורש שכתנות עור היינו בגדים 'לכבוד ולתפארת'.

כתנות עור - תפילין

ובתיוקני זוהר (תיקון ט) איתא שכתנות עור היינו תפילין. ונראה ששני הדברים האמורים בטעם הבגדים אם הם בחינת 'בגדי כהונה' או בחינת 'תפילין', הם שני אופנים בטעם שניתן לאדם בגדי כבוד ויקר. כי הנה נתבאר ששני המעלות העיקריות של האדם הם עשיותיו ופעולותיו (שמתבטא בידים), והחכמה ומעלות הנפש (שמתבטא בצלם הפנים).

ונראה ש'בגדי כהונה' היינו כנגד מעלת העבודה שהוא כהן לה', שתפקידו של האדם הוא לעבוד את ה', וכמו שתיקנו בתפילת נעילה 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך'. ו'תפילין' הוא כנגד מה שנברא האדם בצלם האלוקים, ששורה עליו השכינה, וכמו שדרשו בפסוק - 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' (דברים כח, י) אלו תפילין שבראש (ברכות ו).

[עוד איתא (מדרש תהילים מזמור צב ובתרגום יונתן) שמן העור שנפשט מהנחש עשה הקב"ה כתנות כבוד לאדם ולאשתו.

ונראה שהוא על דרך בגדי כהונה, כי הנחש היה שמש טוב כדאיתא (ילקו"ש בראשית רמז טו) 'דתניא רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלי לא נתקלל נחש כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו ב' נחשים טובים אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלכונין טובים ואבנים טובות ומרגליות'. וכשנפגם מעלתו ניתן לאדם תפקיד השמש והכהן ולבש בגדי כהונה מהעור שנפשט מהנחש. וכמו שאמרו 'זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו' (חגיגה טו). ואכן גם בגדי החמודות של עשיו זכה בהם יעקב אחרי שזכה בחלקו, ויבואר במקומו].

הבכורה דהיינו הכהונה והעבודה לה', אם כן היה שייך לו הבגדי כהונה הללו.

בתורתו של רבי מאיר כתיב 'כתנות אור'

עוד איתא בחז"ל (ב"ר כ, יב) 'בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב כתנות אור'.

והביאור בזה שלא רק שניתן לאדם בגדים מכובדים לרגל חשיבותו, אלא ניתן לו גם לבוש אורה בחינת 'חכמת אדם תאיר פניו', וכעניין הכתוב שנאמר לגבי אדם הראשון - 'וכבוד והדר תעטרהו' (תהילים ח), ובמלך מצינו 'הוד והדר תשוה עליו' (שם כא). כלומר שה' עיטר את האדם בכבוד והדר, וככל שהאדם יותר גדול וחשוב זוכה למידה יתירה של אור זה, וכמו שמצינו במשה רבינו שאחר שעלה למרום ודיבר עם ה' קרן עור פניו ונתעטר בקרני הוד. וס"ל לרבי מאיר שזה ניתן לאדם הראשון שהלבישו הקב"ה בקרני הוד כי שלימות האדם מביא לו שהוא מקרין הוד והדר.

ועיין ברבינו בחיי שכתב על זה - 'והכוונה שהלבישם הקב"ה מיני מעלות ומאורות מן האור העליון שהיו בגן עדן כעין משה שזכה להן בהר, וממעלת המלביש תוכל ללמוד מעלת הלבוש, כי הכוונה בהם לחיות לעולמים ולהיותם כמלאכי השרת'.

[ומסתבר שגם לפי שיטה זו שהיו 'כתנות אור', ניתנו להם לפני החטא, בטרם ניטל זיוו של אדם הראשון].

ארבעה מדריגות בלבוש

ונמצא ארבעה מדריגות של לבוש :

א. לכסות בשר ערווה. שהוא הדרגה היסודית, שכל בן אדם נזקק לה, שבלעדה הוא בזוי ומגונה.

ב. 'כסות' לכסות כל גופו, שהוא שלימות בעניין הצניעות והמכובדות. וחייב בה כשעומד לפני המלך.

ג. 'בגד' יקר ותפארת, לרגל חשיבותו או לרגל חשיבות תפקידו, והוא עניין 'בגדי כהונה'.

ד. 'כתנות אור' שהוא יקר וזיו מיוחד שניתן לאנשי המעלה שפניהם מאירים באור החכמה, בחינת 'קרני הוד', וכעניין הכתוב 'הוד והדר תשוה עליו'.

וככל שהאדם יותר נכבד וחשוב במעלות החכמה והצדקות זוכה הוא לדרגה יותר גבוהה של בגדי כבוד, כלומר שמציאותו דורשת ומחייבת בגדים אלו. ואף שגם אנשים פחותי מעלה באפשרותם להתלבש בבגדי כבוד אולם באמת אין הבגדים הללו הולמים אותם, וניתן להבחין שאין בגדים אלו מתאימים להם, וכדבר זר הם עליהם. [וכעין שמצינו בכתר של דוד המלך - 'אמר רב יהודה אמר רב עדות הוא לבית דוד שכל הראוי למלכות הולמתו וכל שאינו ראוי למלכות אין הולמתו' (עבודה זרה מד)].

והדרגה הגבוהה ביותר הוא 'כתנות אור' שהוד והדר זה ניתן רק לזוכים לזה מצד מעלתם וקדושתם. והיינו מה שהיה כתוב 'בתורתו של רבי מאיר', כלומר שרבי מאיר הוא עצמו זכה לדרגה זו של 'כתנות אור'^{מא}, שבעוצם תורתו וחכמתו קרן בקרני הוד, ולכן נקרא שמו 'רבי מאיר'. וכן מצינו בגמרא על רבי יוחנן - 'גליה לדרעיה ונפל נהורא', וברש"י 'שהיה בשרו מבהיק' (ברכות ה:).

ובגמרא אמרו 'תלמידי חכמים שבבבל דומים למלאכי השרת' (קידושין עב.) וברש"י - 'לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת וכתוב (יחזקאל ט, ג, דניאל יב, ו) 'האיש לבוש הבדים', והכי נמי אמרינן בבמה מדליקין (שבת כה:): על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיה מתעטף ויושב בסדינים המצוייצין ודומה למלאך ה' צבא-ות, ובנדרים (דף כ:) נמי אמרינן 'מאן מלאכי השרת רבנן ואמאי קרי להו מלאכי השרת משום דמצויינין כמלאכי השרת במלבושים נאים'.

ולפי זה מה שנאמר 'וילבישם' הוא הנהגה תמידית מאת ה', שכל אדם מלביש אותו הקב"ה לבוש בהתאם לדרגתו וחשיבותו, וככל שהוא מתעלה במעשיו וצדקתו הולמים אותו מלבושים יותר נכבדים המעטרים אותו, וכן מידת ההוד וההדר אשר עליו וזיו האור שעל פניו [ועל כל גופו] הם כפי מידת קדושתו וחכמתו.

עניין 'בגדי שבת'

ובשבת קודש מצינו מצוה של 'בגדי שבת', שנלמד ממצוות 'מקרא קודש' כבדהו בכסות נקיה. ובעומק העניין הוא שככל שהיום יותר קדוש, אזי האדם מתעלה בדרגה ומתחייב בכבדים יותר מכובדים.

וכמו כן בחינת 'הוד והדר' גם כן מתעלה אצל האדם ביום קדוש, וכדאיתא במדרש - 'ברכו באור פניו של אדם, קדשו באור פניו של אדם, לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת' (ב"ר יא, ב).

וכן איתא בתיקוני זוהר שבשבת מתלבשין הנשמות בכתנות אור (הקדמת התיקוני זוהר מובא באגרא דפרקא אות קי"ז, ועיין של"ה מסכת שבת פרק נר מצוה אות סז, וב'פרי צדיק' קונטרס 'קדושת שבת' מאמר ה אות ו).



מא. ועיין בספר 'נועם אלימלך' - 'הפירוש בתורתו של רבי מאיר שלפי הנהגתו של רבי מאיר שהיה מתנהג בהתורה הקדושה היה לו כתנות אור באלף כנ"ל, לפי שתיקן את גופו ואבריו והיו מאירים אור גדול' (פרשת תזריע).

פרשת נח

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת נח

ביאורים על סדר הפסוקים

והם הולכים אחריו. מה שאין כן נח וחנוך שלא ניתנה להם תורה, ולכן הליכתם היתה 'את האלוקים' כלומר בהתאם לדרכי האלוקים, ואברהם 'לפני האלוקים' כאמור.

ו, ט איש צדיק תמים היה בדורותיו.

ברש"י 'בדורותיו' - (סנהדרין קח.) יש מרבותינו דורשים אותו לשבח, כל שכן שאלו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגנאי לפי דורו היה צדיק, ואלו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכולם'.

צריך טעם מדוע ידרשו את הכתוב לגנאי, אחר שהתורה כתבה עליו 'צדיק' 'תמים', ועיין במפרשים שכתבו שמ"ד אלו סמכו בעיקר על דרשת הכתוב בהמשך הפסוק 'את האלוקים התהלך נח', וכמו שנתבאר לעיל שהוא דרגה פחותה מאברהם שהלך 'לפני האלוקים'.

אכן נראה שלמדו זאת מן הכתוב בסוף פרשת בראשית 'ונח מצא חן' (ו, ח), וכמו שכתבנו שם שהלשון 'חן' מורה על חנינה וחמלה לפנים משורת הדין, וכמו

ו, ט אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלוקים התהלך נח. **ברש"י** - 'את האלוקים התהלך נח' - ובאברהם הוא אומר (לקמן כד) אשר התהלכתי לפניו, נח היה צריך סעד לתומכו אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו'.

ונראה לבאר באופן נוסף, ש'את האלוקים התהלך נח' היינו שהלך בדרכי חייו בהתאם לדרכי ה', וכן בחנוך כתיב - 'ויתהלך חנוך את האלוקים' (לעיל ה, כב). אבל אברהם היה מתהלך 'לפני האלוקים' והיינו שפירסם את שמו, ולכן נחשב כמו שהולך לפניו, דהיינו שהוא מורה את הדרך בטרם שהתפרסם שם ה' בעולם. והנה מצינו בחז"ל (זוהר ח"א ס"ז ע"ב) שזה היה הגנאי של נח לעומת אברהם שלא הציל את בני דורו, ולפי האמור נעוץ הדבר בעומק פשוטו של מקרא בביטוי זה שהיה מתהלך 'את האלוקים', ולא 'לפני האלוקים' כאברהם.

והנה בעם ישראל נאמר 'אחרי ה' אלוקיכם תלכו' (דברים יג, ח), כלומר שמקיימים את ציוויו, שהוא מורה לפנייהם את הדרך

- יפת, 'את האלוקים התהלך' - שם, 'איש האדמה' - חם. כי כך הוא סדר תולדותם - יפת. שם. חם. דיפת הוא הבכור כדכתיב 'אחי יפת הגדול' (י, כא ועיין רש"י שם וברמב"ן בריש הפרשה), ולכן נמנו בני יפת ראשונים בסדר תולדות בניהם המפורטים בפרשה (י, ב). וחם הוא הקטן כדכתיב 'בנו הקטן' (ט, כד). ומה שהתורה הקדימה בכל מקום את שם הוא משום חשיבותו ומעלתו שעלה בזה על יפת].

ו, יג-כב ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ... ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך זכר ונקבה יהיו... ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוקים כן עשה.

והנה בהמשך הפרשה נאמר שוב - ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה, מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו... ויעש נח ככל אשר צוהו ה' (ז, א-ה).

ונתקשו המפרשים הרבה ליישב את הסתירה הבולטת בין הכתובים, שהרי בתחילה נצטווה נח להביא אל התבה שנים מכל, בלא הבדל בין הבהמה הטהורה לבין הטמאה, ובסמיכות מספר פסוקים אחריו הבדיל הכתוב ביניהם, וציווהו להביא מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה (עיין רש"י, ראב"ע ורמב"ן).

אמנם ראשונה יש להתבונן מה פשר כפילות הדברים, שכן מלבד סתירה זו ומספר שינויי לשון, נראים הכתובים

שאמרו אף על נח נחתך גזר דין אלא שמצא חן בעיני ה' (סנהדרין קח.).

ו, ט-י אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלוקים התהלך נח. ויולד נח שלושה בנים את שם את חם ואת יפת.

הרי לנו שני תיאורים על נח, בסדר לא זה אף זה, 'איש צדיק תמים היה בדורותיו', 'את האלוקים התהלך נח'. אולם להלן כתיב 'ויחל נח איש האדמה' (ט, כ). הרי לנו תיאור שלישי בתור - 'איש האדמה'.

והנה כתיב 'תחת אבותיך יהיו בניך', וכן איתא במשנה (עדויות פ"ב משנה ט) שהאב מנחיל לבנו את תכונותיו. והנה שלשה בנים היו לו לנח, שם חם ויפת, ונראה ששלשה דברים אלו שהיו מנת חלקו של נח נתחלקו לשלושת בניו, והיינו ש'שם' נטל ובירר את החלק החשוב והנעלה של נח דהיינו 'את האלוקים התהלך נח', וכדכתיב 'והוא כהן לא-ל עליון' (בראשית יד, יח), ובחז"ל איתא שהיה זקן ויושב בישיבה 'בית מדרשו של שם ועבר' (בר"ר סג, ו). ו'יפת' נחל את המעלה השניה שנאמרה בנח, דהיינו 'צדיק תמים', והיה אדם ישר במעשיו ובדרכיו, אך אינו בדרגת 'את האלוקים התהלך'. ואילו 'חם' קיבל את החלק הפחות דהיינו 'איש האדמה'.

[ויש להבחין שסדר התארים על נח מופיע בתורה כפי סדר זה במקביל לסדר תולדותם של הבנים, דהיינו 'צדיק תמים'

העולם, ונח היה ראוי לזה להשאיר דרכו את קיום העולם.

אמנם אפשר לפרש באופן נוסף שמכיון שהמבול הוא עונש לבני האדם על מעשיהם הרעים, ולכן נח שהיה איש צדיק, מגיע לו שבזכות מעשיו הטובים יינצל מעונש הכליה.

ונראה שאכן שני הדרכים אמת, והם מתחלקים לשני פרשיות מקבילות אלו שנאמרו בהצלת נח.

הפרשה הראשונה - תכלית עניינה לקיום העולם. וכפי שפירש הכתוב טעמו - 'ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר בארץ יגוע. והקמותי את בריתי אתך ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך. ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התיבה להחיות אתך זכר ונקבה יהיו'. כלומר, הואיל ובא המבול לשחת הארץ ולמחות את כל היקום, אזי בכדי למנוע הפסד העולם והכחדת הנבראים כליל - בחר ה' במשפחה אחת שתהווה המשך לקיום האנושות, ועליהם ציוה לאסוף עמהם מכל החי משפחה אחת - זכר ונקבה - לשם קיום מינם.

והנה בפרשה זו לא נתפרש מדוע נבחר נח להינצל, כי עיקר הטעם כאן הוא מצד רצון ה' בהשאת קיום מה לעולם, אלא שנח הוא הראוי לזה, ולכן לא נזכרה בפרשה זו התוספת המיוחדת בבהמה הטהורה, שכן למען הישרדותם והמשך קיומם - באמת אין הבדל בינה

כחוזרים זה אחר זה. שאחר שכבר תיאר הכתוב דבר אלוקים אל נח לעשות התיבה ולחסות בה מפני המבול, הבאת בעלי החיים אתו, וחתימת העניין 'ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוקים' (ו, יג-כב) - חוזר הכתוב בשנית על אותם הדברים, דהיינו הציווי לבוא אל התיבה, הבאת החיות אתו, וחזרתם שוב 'ויעש נח ככל אשר ציוהו ה'" (ז, א-ה).

ואשר נראה בזה על פי מה שביארנו (מאמרי מבוא מאמר ג) במה שאמרו חז"ל - 'כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (ב"ק טו:), אשר על פי דרכנו למדנו שכל מצוה או פרשה שבתורה שחזרה ונשנתה היינו משום שיש במצוה זו כמה פנים, וקיומה מתחייב משום כמה וכמה צדדים, אשר כל אחד מהם מהווה סיבה מצד עצמה לחיובה, ובכל מקום נכתבה בצורתה וסגנונה הראוי לה מצד טעמה המסוים שנתחדש בה, וכן מטעם זה אף נפרדו הפרשיות למקומות נבדלים כפי ענינם, והדוגמאות למכביר.

וכדרך זה נראה שגם כפל הפסוקים שבפרשתנו הוא מאותו הטעם, שכן גם מצוה זו טומנת בחובה 'שתי פרשיות', וקיומה מתחייב מצד שני עניינים נפרדים.

כי הנה בהצלת נח מן המבול ניתן לפרשו בשני אופנים, אופן אחד הוא, שהקב"ה נוכח לראות שהנבראים אינם מקיימים את מטרת הבריאה ואין לו חפץ בבריאה מושחתת כזו, ועל כן נסתלק רצונו מקיום הבריאה, אך עדיין היה רצון הקב"ה להותיר מתי מעט בכדי להמשיך על ידם את קיום

לבין הטמאה, ואף הטהורה די לה בזכר ונקבה בלבד.

ואילו הפרשה השניה, מורה על עניין שני בהצלת נח ממי המבול, והוא מצד צדקותו של נח, וכפי שפירש הכתוב טעמו 'כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה', שכן לנוכח מעשיו הטובים באמת לא היה צריך להיענש בכלל הארץ מלאת החמס, ולכן ציווהו ה' לעשות לו תיבה להינצל מן הפורענות. ואכן בפרשה זו, כיון שבשכרו של נח עסקינן - הוסיף לו ה' ממיני הבהמה הטהורה מספר בהמות יתר על הנדרש לקיום המין, אם לשם הקרבת הקרבנות, ואם לשם אכילת בשר שהותר להם אחר המבול, עכ"פ לצרכיו של נח היה זה, כשכר על צדקת דרכיו ויושר ארחותיו, וכן מטעם שיהיה בעולם ריבוי ממינים הטהורים.

[ויעויין רמב"ן שכתב - שנים מכל יבאו אליך להחיות - הודיעו כי מעצמם יבואו לפניו שנים שנים, ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים וכו', אחרי כן צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה, 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 להישחט, אבל לקחם נח, כי הצוואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן, עכ"ל].

ומעתה גם יעלה יפה הבדל הכינויים שבין שתי הפרשיות, שבראשונה מכונה הקב"ה בשם 'אלוקים' - ויאמר אלוקים

לנח, 'ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלוקים' - שכן מידת הדין היא השולטת בפרשה זו, ואין הצלת נח אלא למניעת הכליון הגמור, ובשניה כינויו בשם הוי"ה - 'ויאמר ה' לנח... כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה', 'ויעש נח ככל אשר צוהו ה' - המורה על מידת החסד שבה הציל ה' את נח ומשפחתו, בשל צדקותו וזכויותיו, וכנתבאר.

ו יג ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ.

וברש"י - כי מלאה הארץ חמס - לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל (סנהדרין ק.). ונראה שהוא מידה כנגד מידה, כי הארץ כולה של הקב"ה, אלא שנתן רשות לבני האדם להשתמש בה וליטול כפי מידתם כראוי במשפט וביושר. אולם דור המבול חטאו במה שלקחו בזרוע כל מה שעלה בחפצם, כלומר שחשבו לקחת את העולם לעצמם ולהשתלט עליו מעשה בעלים, ועל כן עונשם היה שיינטל מהם העולם.

וכמו כן היה בחטאו של אדם הראשון, שתחילה ניתן לו הגן והורשה להיות בו ולאכול מכל עץ הגן, בתנאי שלא יאכל מעץ הדעת, וכאשר חטא משמעות הדבר שהוא מבקש ליטול לעצמו את הגן, ועל כן גורש לגמרי מגן העדן. ועתה כאשר החלו ליטול לעצמם את כל העולם, ניטל מהם העולם לגמרי, וכדאיתא בחז"ל (סוטה ט.) 'שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה

שמבקש אין נותנין לו ומה שבידו נוטלין הימנו'.

ו, יג ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ.

בפרשיות אלו שבתחילת התורה מבואר כיצד ברא הקב"ה עולם מתוקן מעולה ומושלם ללא כל דופי וחסרון, אלא שהאדם וצאצאיו גרמו בחטאיהם, שהעולם אבד מעלות רבות ודבקו בו קללות ורעות, אשר מחמתם סובלים הנבראים כל ימי העולם.

ובתקופה זו שאחר הבריאה היו שלשה מאורעות מרכזיים שכל אחד מהם חולל שינוי גדול בבריאה.

תחילה היה חטא עץ הדעת, אשר בעקבותיו גורש האדם מגן עדן, המקום הנפלא אשר בו ישב האדם, במבחר המקומות, גן אשר נטע ה', והיו מלאכים צולים לו בשר ומסננים לו יין, והיה ה' יתברך קרוב אליו ומדבר עמו.

וכאשר חטא ואכל מן העץ מתוך פיתוי הנחש 'והייתם כאלוקים', היה בזה בגידה בה', וחילל את המציאות הנשגבה והקדושה של קירבת ה', ועל כן גורש ממקומו של ה' ואבד את קירבתו יתברך.

וכן ניטל ממנו הגן אשר בו נטע ה' כל עץ מאכל, והוצרך לעבוד את האדמה, וגם האדמה נתקללה בגללו וכדכתיב 'ארורה האדמה בעבורך' 'בזעת אפך תאכל לחם'. 'וקוץ ודרדר תצמיח לך'.

המאורע השני היה חטאו של קין, אשר הרג את הבל אחיו משום שנאת חנם, [דהיינו קנאה מחמת שהיה חשוב ממנו, שה' שעה אל מנחתו].

ועונשו היה - 'נע ונד תהיה בארץ' (לעיל ד, יב). והוא מידה כנגד מידה, שמכיון שפגע במבנה החברה האנושית 'בין אדם לחבירו', אין לו מקום בארץ בחברת בני האדם והוא נע ונד ממקומו.

דהיינו שאדם הראשון שפגם בכבוד ה', גורש מגן עדן ממקום האלוקים, אבל נשאר לו מקום בעולם בין הנבראים הגשמיים, אבל קין שהרס את מבנה החיים של העולם כבר גורש מן העולם. אבל עדיין היה לו זכות קיום לעצמו ולא ניטל ממנו זכות החיים.

אבל במאורע השלישי דהיינו דור המבול, שמלאה הארץ חמס, והאנושות מלאה שחיתות, ואבדו את עצם אישיותם, אזי ניטל מהם לגמרי זכות קיומם, ונגזר עליהם כליה מוחלטת.

*

ובמקביל לזה מצינו שלשה שלבים בחורבנות שפקדו את עם ישראל, שהם חורבן בית ראשון, וחורבן בית שני, ולאחריהם החורבן הנורא בסוף ימי הגלות - השואה אשר פקדה את עמינו בדור האחרון. וביארנו במקו"א ששלשה מאורעות אלו רמוזים בתורה בתוכחות של פרשת בחוקותי, ופרשת כי תבוא, ופרשת האזינו. (ראה מה שהארכנו בזה בספר 'בן מלך' - בין המצרים - גלות וגאולה' שער א מאמר ו).

במתן תורה ולא בארץ ישראל ולא בגלות
כאמרו (יואל ג, ה) - כי בהר ציון ובירושלים
תהיה פליטה, כאשר אמר ה' ובשרידים
אשר ה' קורא'.

והוא מקביל למאורע המבול אשר הארץ
נשחתה ומלאה חמס, וכמו שאחרי
המבול נשאר רק נח, אשר ממנו התפתח
עולם חדש, כמו כן היה בשואה שהשאיר
ה' קומץ קטן שמהם התפתחה היהדות
לאחר החורבן.

והוא סוף החורבנות, ירידה התחתונה
[חבלי משיח] אשר אחריה באה
העליה והגאולה השלימה, במהרה בימינו.
וכדאיתא בחז"ל - 'אמרו ישראל לפני
הקדוש ברוך הוא, רבון העולמים אימתי
את גואלני. אמר להם, לכשתרדו לירידה
התחתונה, אותה שעה אני גואל אתכם'.
(מדרש תהילים מזמור מה).

ו, יג-יד ויאמר אלוקים לנח קץ כל בשר
בא לפני כי מלאה הארץ חמס מפניהם
והנני משחיתם את הארץ. עשה לך
תיבת עצי גופר קנים תעשה את התיבה
וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר.

וברש"י - 'עשה לך תיבת - הרבה ריוח
והצלה לפניו, ולמה הטריחו
בבנין זה, כדי שיראוהו אנשי דור המבול
עוסק בה מאה ועשרים שנה, ושואלין אותו
מה זאת לך, והוא אומר להם עתיד הקב"ה
להביא מבול לעולם, אולי ישובו'.

ונראה דבעומק הדבר, טמון כוונה ומטרה
בטירחה זו, והיינו שמעתה חל
שינוי בהנהגת ה' בעולם. שאחרי שחטאו

ונראה ששלשה מאורעות אלו בחורבן עם
ישראל מקבילים לשלושת שלבי
הירידה של הבריאה בראשיתה, כאמור,
חטא עץ הדעת, חטא קין, ודור המבול.

בחורבן בית ראשון היה עיקר החטא
עבודה זרה, שמשמעותה היתה
בגידה בה', וחילול את מקדש ה' ושכינתו
יתברך אשר השרה בקרבם. ובעקבות
חטאים אלו אבדו מעל הארץ הטובה, וניטל
מהם השראת השכינה והנבואה, ואף ששבו
בימי בית שני, בכל זאת כבר אבדו את
דרגת השראת השכינה והארון, וישיבתם
בארץ לא היתה במדרגה הנשגבה של
ארץ ה' ונחלתו, והיתה מחוסרת ממעלות
הקדושה והנבואה, [אלא ישבו בה רק מצד
בחינת 'עם ישראל' המקובץ בארצו]. וזה
מקביל לחטא אדם הראשון אשר בגד בה'
וגורש מגן עדן מקום ה'.

חורבן בית שני, מבואר בחז"ל (יומא ט:)
שחרב בעוון שנאת חנם, ואז ניטל
מהם עצם הישיבה כ'עם' המקובץ יחדיו,
ונתפזרו לבין הגויים ונפוצו לכל קצווי
ארץ. וזה מקביל למאורע של חטא קין
שעבור שנאת חנם נענש 'נע ונד תהיה
בארץ'.

החורבן השלישי אשר התורה מנבאת
אותו בשירת 'האזינו', היא חורבן
של כליה ככתוב 'אמרתי אפאיהם אשביתה
מאנוש זכרם' (דברים לב, כו), והוא בא בעוון
נטישת התורה ועזיבת ה' לגמרי, ועיין מה
שפירש שם בספורנו - 'אשאר איזו פאה
מהם והמותר אכלם, כמו שאעשה באחרית
הימים אחרי שלא השגתי שלמותם לא

בשלשת הפסוקים הללו, שבהם מצווה ה' את נח לעשות את התיבה, סדר הדברים כך הוא: ראשית מצווה ה' על עצם בניית התיבה, הכולל את צורת המבנה הבסיסי, סוג העץ וציפוי הראוי. לאחר מכן בפסוק השני מפרש לו את גדלה - מידות ארכה רחבה וקומתה. ובכתוב השלישי מתוארים פרטי השלמת התיבה והכנתה לשימוש - פתיחת צוהר ומקום הפתח, צורת הגג, וחלוקתה הפנימית לשלש עליות.

ויש לעיין, כי לכאורה גם הציור 'קינים' תעשה את התיבה' שייך לענייני הכתוב השלישי, והיה מן הראוי שיהיה נכלל בין שאר פרטי חלוקת פנים התיבה, וכעניין חלוקת העליות. ומדוע אפוא הוקדם הציור הזה ומצא את מקומו בכתוב הראשון, שבו לא הגדיר הכתוב אלא את צורתו הבסיסית של המבנה, ועדיין לא נדרש לתיאור פרטים כגון אלו.

והנראה בזה שעשיית התיבה קינים-קינים, הוא בעצם מבנה התיבה, כלומר שכוונת התורה היא שבניית התיבה תיעשה כבר מתחילה בצורת קינים-קינים. דהיינו, שלא יעשה נח תיבה אחת גדולה ולאחר מכן יחלק את תוכה למדורים, אלא כל מדור ומדור יהיה בנוי לעצמו, והמדורים הנפרדים יורכבו יחדיו לתיבה, כך שהתיבה תהא עשויה מקנים מצורפים, שכל אחד מהם מהווה כעין תיבה בפני עצמה. [ויתכן שטעם הדבר הוא משום חוזק, שאינה דומה תיבה גדולה המחולקת ע"י מחיצות, לתיבה המורכבת ממדורים

ומלאה הארץ חמס, שוב אין העולם כדאי שה' יהיה בונה אותו כבניין הראשון שהיה 'עולם הנתינה והחסד', אלא שמעכשיו יתן ה' כח לאדם שהוא יבנה ויטפח את העולם עבור עצמו, ואף שה' רוצה בקיומו מ"מ הוא בצורה כזו שהקב"ה משאיר את העולם והאדם יטרח ויבנהו וישכללו, [וכעין הקללות ד'בזיעת אפיק תאכל לחם', ו'צער גידול בנים', שנענש האדם בעת חטאו בחטא עץ הדעת]. והנה אם היה ה' מצילהו באופן שהיה מקום מסויים בעולם בלא מבול, היה משמעות הדבר שהמקום הזה נשאר כמקדם ובו ממשיך ה' להנהיג במדת הנתינה והחסד, לכך ציווהו על עשיית התיבה דהיינו שיציל הוא את עצמו ואת כל בעלי החיים, ומעתה הוא ידאג ויבנה את העולם בטירחתו, ואיתא בחז"ל (ב"ר לא, יד) שנצטוו להכניס לתיבה ייחורים של צמחים, כלומר שאחר המבול היה העולם שמם, ונח ובניו החלו לבנותו.

ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים (מאמר א' - 'המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאה').

ו, יד-טז **עשה לך תיבת עצי גופר קינים** תעשה את התיבה וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר. וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה חמישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה. צוהר תעשה לתיבה ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התיבה בצדה תשים תחתיים שניים ושלושים תעשה.

קינים תעשה את התיבה - פירש רש"י 'מדורים מדורים לכל בהמה וחיה'.

העומדים לעצמם, מבחינת חוסנה וכוח עמידתה].

ובזה מבואר הטעם מדוע הציווי 'קנים תעשה את התיבה' אינו נכלל בין פרטי השלמת התיבה שבפסוק השלישי, שהרי הוא בא לתאר את אופן בניית התיבה, ועל כן מקומו הנכון הוא בכתוב הראשון, העוסק בעיקר עשיית התיבה ויסודות בנייתה. והבן.

ו, טו וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התיבה המישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה.

יש לבאר מדוע ציווה ה' את שיעורי מידות התיבה, שהרי זה כלל גדול שהתורה אינה באה להעניק עצות לאדם, ואם עניינם של שיעורים אלו היה משום שזה השיעור הנצרך להכיל את כל בעלי החיים ומאכליהם, לא היה הדבר צריך להיות נכתב בתורה, אלא היה על נח להשכיל ולהגיע לזה ע"י התבוננות ומחשבה, או שהיה הקב"ה מלמדו דבר זה בדרך חכמה, ואפילו אם היה נצרך שהקב"ה יגלה לו זאת לא היה הדבר צריך להיכתב בתורה. כי בתורה לא נכתבו אלא ענייני צדק ומשפט ודברי יושר וקדושה, ולא הדרכה בהשתמשות בחפצי העולם.

ונראה בזה על פי מה שכתב הרמב"ן (פסוק יט) - 'ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים וכראמים וזולתם, והרמש הרומש על הארץ רב מאד גם מעוף השמים מינים רבים אין להם מספר וכו', והנה יצטרך להביא מכולם

שיולידו כמותם וכאשר תאסוף לכולם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה אבל הוא נס, החזיק מועט את המרובה'.

ויש להוסיף שהיה כאן צורך בעוד הרבה ניסים, כגון הצוהר שהיה בתיבה, והתיבה היתה מחולקת לקינים ולשלש קומות, ואיך הגיע האור לכל הקומות ולכל הקינים. וכן בהמשך הפרשה - ויסגור ה' בעדו, היה בדרך נס שלא נכנסו המים לתיבה.

והנה באמת הרי לא יפלא מה' דבר, והיה יכול להצילם בנס גם בלי תיבה כלל, להעלותם לשמים, או להסך עליהם בעננים, או שבנס לא יבואו עליהם המים וכדומה. אלא שגם התיבה היה הכל נס גמור.

ועיין שם בהמשך דבריו שאף שבלאו הכי היה נצרך לנס, בכל זאת נצטוו לעשותה גדולה ולכפור מבית ומחוץ בכופר, כדי למעט בנס - 'כי כן הדרך בכל הניסים שבתורה או בנביאים לעשות מה שביד אדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים'. (ועיין ברבינו בחיי שהרחיב עוד הביאור בזה).

ובזה יבואר מה שתמהנו, שהרי אין שיעור גודל התיבה מספיק להכיל את כל הברואים, אלא שהגדר במצוה זו, היינו לעשות 'תיבה גדולה במידה מופלגת'. והנה מידת גודל התיבה שקבעה תורה היינו שבשיעור גודל כזה נחשב תיבה גדולה מופלגת. ואם כן זה שייך לקביעת התורה, והבן.

וביארנו במאמר 'המספרים בתורה' (מאמרי מבוא מאמר י') שמספר שלש מורה על ריבוי, ואכן כאן משמש מספר זה הן בעניין האורך שלש מאות, וכן בגובה שלושים אמות, וכן תחתיים שניים ושלישים. אולם מספר חמישים נראה שהוא מטעם שלתיבה שארכה שלש מאות אמה נכון ותואם שיהיה רחבה חמישים אמה. והבן.

הנה כי כן, שיעורין אלו שיעורין של תורה הן, ונצטווה נח לעשות את המוטל עליו מצד השיעור הראוי למצוותו, וממילא יבוא הנס שיחזיק המועט את המרובה, כמו שכתב הרמב"ן.

ו' יז **ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר בארץ יגוע.**

צריך ביאור מדוע בחר ה' למחות את העולם דווקא בצורה זו של מבול, ומדוע לא מחה אותם ע"י מגיפה ושאר מיתות, כמו במכת בכורות או צבא סנחריב וכיו"ב.

ונראה הטעם, שה' השחית את העולם דווקא באופן זה של מבול, שבכך מתבטא יותר שה' הוא המעניש, כי מקום ה' הוא ברקיע שהוא על המים העליונים, ועיין מה שהארכנו בזה בפרשת בראשית (חלק המאמרים מאמר ג' 'המקרה במים עליונים').

ואכן בכמה מקומות מצינו שכשבא ה' להעניש את העולם מופיע באחת משני דרכים, ששניהם קשורים למים העליונים.

אן שמעניש עם מטר השמים עצמו ע"י נתינת גשמי זעף, וכמו שהיה במבול. וכן במצרים - 'וימטר ה' ברד על ארץ מצרים' (שמות ט, כג). ולעתיד לבוא הוא אומר (יחזקאל לח, כב) 'וגשם שוטף ואבני אלגביש וגו' אמטיר עליו'.

אן בדרך אחרת שמונע את המטר הבא ממקומו, כמו שנאמר 'ואם לא תשמעו לי וגו' ואם בחוקתי תמאסו וגו' ונתתי את שמיכם כברזל וגו' ולא תתן ארצכם את יבולה וגו' (ויקרא כה, יד כא). וכן 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם וגו' ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה' (דברים יא, טז יז).

ומפורש דבר זה שמנהיג ה' את העולם על ידי המים הנמצאים במקומו, בספר 'איוב' - 'אף אם יבין מפרשי עב תשואות סוכתו וגו' כי בם ידין עמים יתן אוכל למכביר וגו' (לז, כט לג). ושם 'אף ברי יטריח עב יפיץ ענן אורו, והוא מסכות מתהפך בתחבולתו לפעלם כל אשר יצום על פני תבל ארצה, אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו' (לז, יא יג).

*

עוד נראה שאופן זה בא להורות על ביטול הבריאה הראשונה, כלומר שמכיון שהעולם לא הוטב בעיניו החריבו עד היסוד, ובנה עולם חדש. וכמו שאמר 'כי נחמתי כי עשיתים' (לעיל ו, ז). ולכן החזירו למצב שהיה קודם, דהיינו עולם מוקף מים, [וכלשון הפיוט 'אלה אזכרה', בתפילת מוסף של יו"כ] 'אהפוך את העולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים']. והיינו

שברא אותם כבעלי הכרה ורצון קיום, לא בראם בכדי, והרי זה כאילו יש לו ברית עם העולם שיהיה קיים. ועל כך אמר הקב"ה לנח, שהוא יקים עמו את הברית על קיום העולם, ועל ידו יהיו קיום הברית הזאת שיש לבורא עם הנבראים. והבן.

וְעֵינַי בָּאֲבָן עֲזָרָא שְׁכַתְּבָא שִׁיתְכֵּן שְׁזָה רִמְזָא לְבְרִית הַקֶּשֶׁת שְׁנִיתָן לְנַח אַחֲרֵי הַמַּבּוּל, וְעַל פִּי דְבְרֵינוּ יֵשׁ לִימָר שְׁאֵף בְּרִית הַקֶּשֶׁת אֵינָה אֲלָא הַמִּשְׁךְ לְבְרִית הַקְּדוּמָּה שִׁישׁ לְבוּרָא עִם הַבְּרִיאָה, וּבִעַת שְׁנִיתָן הַקֶּשֶׁת רַק נִתְחַדֵּשׁ שִׁיְהִיָּה אוֹת הַבְּרִית].

פרק ז

ז, ב-ג מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהורה הוא שנים איש ואשתו. גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ.

וּבְרַשׁ"י פִּירֵשׁ הַטַּעַם שֶׁמֶן הַבְּהֵמָה הַטְּהוּרָה נִצְטוּוּהָ לְקַחַת שְׁבַעָה שְׁבַעָה, כְּדֵי שִׁיקְרִיב מֵהֶם קֶרְבֵּן בַּצֹּאתוֹ.

וְנִרְאָה שֶׁהוּא בְּדֶרֶךְ הַמִּדְרָשׁ, אֲבָל בַּפְּשׁוּטוֹ הֵינּוּ מִשּׁוּם שֶׁכֵּךְ רָאוּי שֶׁהַמִּינִים הַטְּהוּרִים יֵשׁ לְהַצִּיל מֵהֶם יוֹתֵר, וְשִׁיתְקִיִּימוּ מֵהֶם יוֹתֵר בַּעוֹלָם.

וַיֵּשׁ מִפְּרָשִׁים שֶׁכָּתְבוּ בְּדוּמָה לְפִירֵשׁ"י שֶׁכִּיּוֹן שְׂאוּכָלִים מֵהֶם וּמִמַּעֲטִים אוֹתָם צָרִיךְ לִיקַח מֵהֶם יוֹתֵר (עֵינַי חֲזָקוֹנִי וּבְכוֹר שׁוֹר). אוֹלָם בַּפְּשׁוּטוֹ הוּא כְּאֹמֹר שֶׁעֲצֵם הַדָּבָר

דְּכָתִיב 'כִּי מִלֵּאָה הָאָרֶץ חֲמֵס מִפְּנֵיהֶם וְהִנֵּנִי מִשְׁחִיתָם אֶת הָאָרֶץ'. וּבְרַשׁ"י 'אֶת הָאָרֶץ - ד"א אֶת הָאָרֶץ עִם הָאָרֶץ שְׁאֵף שְׁלֹשָׁה טַפְחִים שֶׁל עוֹמֵק הַמַּחְרִישָׁה נִמּוּחוֹ וְנִטְשָׁטְשׁוּ'. כְּלוּמָר שֶׁ"י חֲזִירַת הָעוֹלָם לְמִים לֹא רַק שְׁמַתּוֹ כָּל בָּשָׂר, אֲלָא גַם הָאָרֶץ עֲצֻמָּה נִמְחַתָּה.

וְרִאָה חֶלֶק הַמֵּאֲמָרִים - מֵאֲמָר א' הַמַּבּוּל - הַסִּתְלָקוֹת הַשְּׂכִינָה מִן הַבְּרִיאָה'.

וְיָהּ וְהַקִּימוֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּךָ וּבִאתִי אֵל הַתִּיבָה אִתָּהּ וּבְנִיךָ וְאִשְׁתְּךָ וְנִשְׁי בְּנִיךָ אִתְּךָ.

צָרִיךְ בִּיאור מַה עֵנִיין בְּרִית לְכָאן, וּבְרַשׁ"י פִּירֵשׁ בְּשֵׁם הַמִּדְרָשׁ 'בְּרִית הִיא צָרִיךְ עַל הַפִּירוֹת שֶׁלֹּא יִרְקְבוּ וַיַּעֲפְשׂוּ וְשֶׁלֹּא יִהְיֶה רֶשַׁע שְׁבִדּוֹר'. אוֹלָם בַּפְּשׁוּטוֹ מִשְׁמַע שֶׁהַבְּרִית הִיא עַל עֲצֵם הַצִּלּוֹתָּ מֵהַמַּבּוּל. וְנִרְאָה שְׁזֶה כּוּוֹנֵת הַרְמַב"ן - 'וְיוֹתֵר נִכּוֹן בְּדֶרֶךְ הַפֶּשֶׁט כִּי עֵנִין 'וְהַקִּימוֹתִי אֶת בְּרִיתִי' לֵאמֹר בֵּעַת שִׁיבּוֹא הַמַּבּוּל תִּהְיֶה בְּרִית קִיִּימָת אִתְּךָ, שֶׁתּוֹבֵא אֶל הַתִּיבָה אִתָּהּ וּבֵיתְךָ וְשְׁנַיִם מִכָּל הַבָּשָׂר לְהַחְיֹת, כְּלוּמָר שֶׁתַּחֲיוּ שֵׁם וְתַתְקִימוּ לְצֹאת מִשֵּׁם לְחַיִּים'.

אֲמָנָם נִתְקַשָּׁה מַה צָרִיךְ 'בְּרִית' לְזֶה, וְלִכְּנֹכַר כֶּתֵב בְּהַמִּשְׁךְ דְּבָרֵינוּ 'וְהַבְּרִית הִיא דְּבַר הַשֵּׁם כְּשִׁיגְזוֹר אוֹמֵר בְּלֹא תִנְאִי וְשִׁיּוֹר וַיִּקְיִים וְהִזְכִּיר הַבְּרִית, וְהִזְכִּיר שִׁיְהִיָּה קִיִּים'.

וְנִרְאָה לְבֹאֵר שֶׁאֵין הַכוּוֹנָה שִׁיכּוּרָת עֵתָה עִמּוֹ בְּרִית מַחֲדוּשָׁת, אֲלָא עֲצֵם הַקֶּשֶׁר שִׁישׁ לְבוּרָא יִתְבָּרַךְ עִם הַנְּבִרָאִים הוּא נִחְשָׁב כְּ'בְּרִית', שֶׁמֵּאֲחֵר שֶׁבְּרָאָם הָרִי זֶה כְּאִילוֹ הַבְּטִיחָם שִׁיְהִיו קִיִּימִים, שֶׁמִּכּוֹן

ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו.

וברש"י - 'בחדש השני - רבי אליעזר אומר זה מרחשון רבי יהושע אומר זה אייר' (ראש השנה יא:).

ויש לבאר הטעם שנבחר דווקא יום זה להתחלת המבול, שהרי וודאי לא דבר ריק הוא, ובפרט שהכתוב מציין את החודש והיום בפרוטרוט.

והנה איתא במשנה (תענית י.) ששבעה עשר במרחשוון הוא זמן רביעה ראשונה, שאם לא ירדו גשמים עד אז התחילו היחידים מתענין. ובזה יבואר שהוריד הקב"ה את המבול בזמן הגשמים, וכמו שכתב רש"י בפסוק יב 'ויהי הגשם על הארץ - ולהלן הוא אומר ויהי המבול אלא כשהורידן הורידן ברחמים אם יחזרו יהיו גשמי ברכה וכשלא חזרו היו למבול'. ולהאמור לא זו בלבד שירדו ברחמים בצורה של גשמים, אלא גם המתין הקב"ה עד לזמן הגשמים שאם יחזרו יהיו אלו גשמים בעתם.

וכן משמע בבריתא ד'סדר עולם רבה' דהיינו טעמא דרבי אליעזר שהחודש השני הוא מרחשוון - 'רבי אליעזר אומר בחדש השני ב"ז לחודש, זה מרחשוון שהוא שני לתשרי שבו נברא העולם, ובו כימה עולה והיא היתה זמנה של רביעה' (פרק ד).

ונראה שזה גם עומק כוונת דברי הגמרא 'רבי אליעזר אומר אותו היום שבעה עשר במרחשוון היה, יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים' (ראש השנה

שהם מינים טהורים ראוי שיהיו מהם יותר בעולם. (ועיין מש"כ בזה לעיל ו, יג-כב).

ז, ד כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה.

וברש"י - אלו שבעת ימי אבלו של מתושלח הצדיק (סנהדרין קח:) שחס הקב"ה על כבודו ועכב את הפורענות.

ועלפי פשוטו נראה שהיו ימים אלו פרק זמן שניתן לו ליקח את כל החיות והבהמות, ולתקן כל מיני מאכליהם ולהכניסם לתיבה. ועל פי מה שנתבאר לעיל (ו, טו) 'וזה אשר תעשה אותה', שבאמת כל הפעולות הללו אין בכוחם להועיל להצלת כל ברואי העולם רק בנס, אלא כל השיעורים בעשיית התיבה הם מצד גדרי התורה, שכיוון שנצטווה שיהיה הוא העוסק בהצלת העולם, עליו לעסוק בזה כשיעור שיש בו די כדי להחשיבו שעשה את הפעולה. והתורה קבעה בכל דבר מהי המידה הנכונה להחשיב הפעולה כשיעור מספיק, וכמו כן לעניין אסיפת בעלי החיים מכל העולם שבדרך הטבע לא יהא די לזה אפילו זמן רב, אלא שבנס באו מאליהם כמו שכתב רש"י, ומידת שבעת ימים היינו שקבעה תורה שזה שיעור פרק זמן חשוב, והוא השיעור התואם לפעולה זו. והבן.

ז, יא בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש

בתשובה, וכדמצינו ביונה שהזהירם והקציב להם ארבעים יום ככתוב 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' (יונה ג, ד). דאף שכבר נגזרה עליהם גזירה ניתנו להם עוד ארבעים יום.

וּכְן היה כשחטאו ישראל במדבר שעלה משה להר להתפלל, כדכתיב (דברים ט, יח) 'ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה וגו'', ואיתא בילקוט 'ארבעים יום שעלה משה למרום להביא תורה לישראל, היו ישראל נוהגין כל אותן הימים צום ותענית, ויום אחרון שבכולן גזרו תענית ולנו בתענית' (שמות רמז שצא, תנ"א זוטא פרק ד). ועיין בטור (או"ח סימן תקפא) שעל כן נקבע מר"ח אלול עד יום כיפור ארבעים ימי תשובה, כלומר שזה פרק הזמן המתאים לתשובה].

וארבעים יום אלו הסתיימו ב' במרחשוון לר"א ובי' באייר לר"י, ואז נצטווה נח 'בא אתה וכל ביתך אל התיבה וגו' כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ וגו'. הרי שהיתה הקדמה של שבעה ימים מאז הציווי עד להתחלת המבול בפועל, ושבעת ימים אלו הסתיימו בי"ז בחודש. וראה לעיל (פסוק ד) מה שנתבאר בעניין שבעת הימים אלו.

*

והנה שנת המבול היתה בשנת תרנ"ו לאלף השני, כפי שעולה מחשבון הדורות, וכן מבואר בבבליא ד'סדר עולם רבה' שם.

י"א:). והיינו שיום של עליית מזל כימה הוא סיבה לירידת גשמים ורביעה ראשונה, ועשה עמהם הקב"ה שתחילת הגשם יהיה כדרכו.

ועיין בגמרא (תענית ו.) שלדעת התנא דמתניתין זמן זה הוא המאוחר בזמנה של רביעה ראשונה, ולכן אם לא ירדו עד אז התחילו היחידים מתעניין. ונראה שהוא הטעם שהמבול התאחר עד אז, כדרך מידת הרחמים שהקב"ה מאריך אפו ככל הניתן. כלומר שהיה נכון שיתחיל המבול מיד בתחילת השנה אחר ראש השנה, והמתין הקב"ה עד הזמן האחרון של רביעה ראשונה, שמא יחזרו בתשובה.

ובדעת רבי יהושע אמרו בגמרא שם ובבבליא דסדר עולם - 'אותו היום שבעה עשר באייר היה יום שמזל כימה שוקע ביום ומעינות מתמעטין, ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקדוש ברוך הוא עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום', כלומר שלכן נבחר דווקא יום זה שתכונתו הפכית לגמרי שכוכבי המזל המביאים את הגשם שוקעים, ושינה עליהם סדרי בראשית שדווקא ביום הזה העלה את מזל כימה והוריד עליהם את הגשם.

*

ונראה לבאר באופן נוסף, שהזמן הראוי להתחלת המבול הוא בתחילת השנה, בתשרי לרבי אליעזר ובניסן לרבי יהושע. אלא שהמתין להם הקב"ה תחילה ארבעים יום, מצד מידת הרחמים, שכן ארבעים יום הם השיעור שיספיקו לשוב

והיה המבול בחצי השני של האלף השני, ונראה הטעם על פי מה שכתב ב'אור החיים' (ויקרא ו, ב) שהאלף שנים מתחלקים ליום ולילה, וחמש מאות שנה הראשונות מכוונות כנגד זמן הלילה, והנה זמן הבריאה היה ביום לכו"ע כדאיתא במדרש (ב"ר יב, יד). ונמצא שזמן המבול מקביל לזמן בריאת הרקיע והבדלת המים העליונים.

פרק ח

ח, יג-יד ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכסה התיבה וירא והנה חרבו פני האדמה. ובחודש השני בשבעה ועשרים יום לחודש יבשה הארץ.

נראה הטעם שאירע הדבר בזמן זה, משום שנבחר תאריך של התחלה בראשון באחד לחודש [לכל חד כדאית ליה (עין רש"י לעיל ז, יא)] שהוא הזמן המתאים להתחלת העולם החדש שאחר המבול, ומעת שחרבו המים הוא שורש והתחלת המצב החדש. אמנם לגבי היציאה מן התיבה הוצרך להמתין נח עד עשרים ושבעה לחודש השני שבו מלאה שנה תמימה של שנת החמה, מאז התחלת המבול בשבעה עשר בחודש השני בשנה שלפני כן. וכדין משפט הרשעים שהוא י"ב חודש, כמו שנתבאר ברש"י.

עוד משמע שיום זה בשבת היה, שהוא היה היום השביעי שבו מצאה היונה מנוח

ובעומק הדברים נראה לבאר הטעם על פי מה שכתבהרמב"ן בפרשת בראשית (ב, ג) שששת ימי בראשית הם רמז לאשר יהיה כל ימות עולם, כי ששת אלפי שנים הוי עלמא וכל יום מכוון כנגד אלף שנים, ולכך אמרו (ב"ר יט, ח) יומו של הקב"ה אלף שנים. עיי"ש ברמב"ן שהאריך לבאר כיצד נתקיימו הדברים. ויסוד הדברים כבר מפורש בספרא דצניעותא (פרק א) שיתא אלפי שנים תליין בשתא קדמאי'. והגר"א שם מבאר דהיינו ששת ימי בראשית הן רמז לששת אלפים שנים - וכל הפרטים שהן בו' ימים אלו הן מתנהגין בו' אלפין כל אחד ביומו ובשעתו'.

ועפ"ז האלף השני מכוון כנגד בריאת היום השני, וביארנו במקומו (פרשת בראשית חלק המאמרים 'מאמר ג - המקרה במים עליותיו') שעניין בריאת היום השני הוא שנתעלה בו מקום ה' לכבודו. וכמו שאמרו חז"ל על בריאת יום השני 'שחילק מעשיו ומלך עליהם' (ר"ה לא). ושם נתבאר שמחמת כן הקב"ה מעניש את הנבראים על ידי מים, וכן נברא ביום זה הגיהנום. עיי"ש.

והנה כמו כן באלף השני העניש ה' את הנבראים והביא את המבול להחריב את העולם על ידי מים, ובזה נתגלה מלכותו ונתעלה כבודו. וכמו שכתוב - 'ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם' (תהילים כט, י), דהיינו שעל ידי שמעניש את הרשעים הקב"ה מבטא ומגלה את מלכותו שיש מנהיג לבירה.

לכף רגלה. וכשם שבבריאית העולם היה העולם מוכן עבור הנבראים מיום השבת ואילך, כך גם בעולם החדש שאחר המבול, נסתבב שהתחלתו תהיה ביום השבת.

ה, כא וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה.

כלומר שאחר המבול העולם זקוק לזכויות מיוחדות כדי להתקיים, ורק על ידי עבודתו של נח, וכן בהמשך הדורות על ידי שמקריבים קרבנות לפני ה' ועובדים לפניו בשאר עבודות ובקיום המצוות, הם המה המעניקים נחת רוח לפני ה' ומעוררים את רצון ה' להמשיך את קיום הבריאיה.

והיינו מה שרמזו במדרש על הפסוק וירח ה' את ריח הניחוח - 'הריח ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש, וירח ריח של חנניה מישאל ועזריה עולין מכבשן האש וכו', וירח ה' הריח ריח דורו של שמד וכו'. (ב"ר לד, ט). והיינו שבזכות העבודה במסירות נפש של כל הדורות נמשך קיום העולם.

והנה איתא בחז"ל שאדם הראשון גם כן הקריב קרבן 'שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו, שנאמר (תהילים סט, לב) ותיטב לה' משור פר מקרין מפרים' (ע"ז ח). ונראה שקרבנו של אדם הראשון אף הוא ביטוי לחובת העבודה של העולם כלפי בוראה, אכן צריך טעם מדוע לא נכתב בתורה קרבן זה.

ונראה שמה שהוזכר קרבנו של נח הוא משום שהיה לו משמעות רבה בעצם המשכיות קיום העולם, וכל מה שהעולם קיים הוא עבור אותה הקרבה והוא חלק יסודי מסיפור תולדות העולם, מה שאין כן קרבנו של אדם הראשון, לא היתה הבריאיה תלויה ומותנית בעבודה זו, ולכן קרבנו של אדם הראשון לא נתפרש בתורה שבכתב, כי אין לכך משמעות מיוחדת לכל הדורות.

ועיין בארוכה בחלק המאמרים (מאמר א 'המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאיה')

ה, כא וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה... ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי.

וברש"י 'לא אוסיף - ולא אוסיף. כפל הדבר לשבועה'. ובחזקוני כתב 'לפי הפשט חד קאי אהאדמה, ואידך קאי אבעלי חיים, וראיה לדבר שהרי כנגדו מצינו בברית הבטחון, ולא יכרת כל בשר, ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ'. ועיין מה שנתקשה באור החיים על דברי רש"י וביאר בדומה לדברי החזקוני, שתחילה אמר לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, ועוד אמר לא אוסיף להכות את כל חי גם מבלי השחתת הארץ.

אכן צריך ביאור למה שינה הכתוב בלשונו, פעם הקדים מילת 'לקלל' קודם תיבת 'עוד', ופעם הקדים תיבת 'עוד' לתיבת 'להכות', ולא השווה שיעור דבריו, עיין מה שכתב בזה האור החיים שם.

ה, כא כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי.

צריך ביאור, שכאן מבואר שזה ש'יצר לב האדם רע מנעוריו', הוא טעם ולימוד זכות שלא להביא מבול על העולם. ואילו בסוף פרשת בראשית מבואר להיפך, שזה ש'יצר מחשבות לבו רק רע כל היום', הוא טעם להביא את המבול ולהשחית את האדם. - 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה' (1, ה-ז).

אכן יש להבחין בהבדלי הלשונות בין שני הפסוקים. ששם נאמר 'יצר מחשבות לבו', וכאן נאמר 'יצר לב האדם'. והנה 'מחשבות' היינו תוכניותיו ומגמותיו של האדם כמו 'רבות מחשבות בלב איש' (משלי יט, א). 'כל מחשבותם עלי' (איכה ג, סא). כלומר שלפני המבול האדם התדרדר כל כך והתמכר לרע עד שכל היום היה הוגה ומתכנן איך לבצע את זממו ומזימותיו הרעים. והיינו 'יצר מחשבות לבו רק רע כל היום'. אבל לאחר המבול לא כתיב 'יצר מחשבות לבו' אלא 'יצר לב האדם רע מנעוריו'. כלומר שכך נברא שיש בו יצר בלבבו, ולכן יש בכך סנגוריא ולימוד זכות, שכך טבעו שנופל בידי יצרו. אבל אין כאן את המצב של 'יצר מחשבות לבו רק רע כל היום'.

ונראה על פי הפשט, שבפירוש 'עוד' כתב האבן עזרא שהוא 'פעם שנית, וכן (מו, כט) ויבך על צואריו עוד'. ומעתה יש לומר שברישא קאי ה'עוד' על הקללה, שלא אוסיף לקלל עוד פעם את האדמה, ובסיפא קאי ה'עוד' על ההבטחה, וכאילו שהיה כתוב 'ועוד לא אוסיף' דבנוסף שלא אוסיף לקלל, גם עוד דבר לא אוסיף, והוא - להכות. וכן מורים הטעמים, שמפסיקים כך 'ולא אוסיף עוד, להכות את כל חי'.

*

עוד יש לבאר השינוי 'לקלל עוד' ו'עוד להכות' על פי מה שפירש באבן עזרא כאן ש'לא אוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם', היינו לא אוסיף עוד לקלל כאשר קללה ע"י אדם כי כן כתוב 'ארורה האדמה בעבורך' (לעיל ג, יז). ולפי זה הוא הבטחה בפני עצמה, ומבאר שזה טעם הכפילות, כי הבטיח ה' לארץ שני דברים, הן שלא יוסיף לקלל אותה פעם נוספת, כמו שקיללה בימי אדם הראשון, והן שלא יוסיף להכות אותה כמו שהיה עתה בזמן המבול.

ולפי זה מתבאר שפיר ההבדל בסדר הלשונות, כי לגבי הקללה נמנע רק מלקלל 'עוד', כי הקללה הראשונה של 'בזיעת אפך תאכל לחם' ו'קוץ ודרדר תצמיח לך' הרי לא בטלה, ומתאים הלשון 'לא אוסיף לקלל עוד', שההדגשה היא שלא יתוסף קללה נוספת. אבל לגבי הכאת כל חי, הרי הובטח כאן שלא יהיה כלל הכאה, ולכן מתאים הלשון 'ולא אוסיף עוד להכות'. והבן.

ח, כא-כב וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה... ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי. עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו.

צריך להבין שייכות ההבטחה 'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וכו' להבטחה של 'לא אוסיף להכות את כל חי', שלכאורה הוא דבר בפני עצמו.

ונראה שהבטחת ה' שלא להביא עוד כליון על העולם, כוללת שני חלקים, האחד - שלא יוסיף ה' עוד להביא פורענות לשחת כל בשר, והשני - שלא ישבית ה' את מערכות הבריאה, שינוי העיתים וחילוף הזמנים, ההכרחיים לקיום העולם.

ושני חלקים אלו - שני סוגי הבטחות הם, כי בהבטחה הראשונה שלא יוסיף ה' להכות את כל חי, אי אתה שומע אלא שלא ימיט על העולם כוח משחית כדוגמת המבול, המשמיד בצורה פעילה את כל החיים אשר על פני האדמה. ברם, בכדי לגרום להפסד העולם והכחדת החיים, אין יד ה' צריכה להכות בפועל, כי כל העולם כולו אינו יכול להתקיים אפילו שעה אחת בלעדי הנהגת ה', וכל הנבראים תלויים למחייתם וליסוד קיומם בהשגחתו והנהגתו הבלתי פוסקת של הבורא יתברך, המחודש בטובו בכל יום מעשה בראשית, ודי שיטוש המנהיג את הבירה וישבית את מהלך המאורות וחילוף עונות השנה, שלא יספקו את צרכיו החיוניים של העולם, על מנת שיאבד ויכחד כל אשר רוח בו.

הנה כי כן בהבטחה כפולה - על דרך החיוב והשלילה - ערב ה' את המשך קיום העולם, לא זו בלבד שלא ימית - אלא גם יַחַיָּה, לא רק שימנע מלהכות בפועל כל חי, אלא אף יוסיף לטפח ולהחיות את העולם בכל עת ובכל שעה, ולעד לא יחדל מלספק את צרכי החיים - 'כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו'.

עוד נראה על פי מה שנתבאר לעיל (ו, יז) בטעם שה' העניש את העולם על ידי מבול, משום שכן דרך הנהגתו להעניש על ידי המים העליונים שהם במקומו של ה'.

ונתבאר שם שמצינו שני דרכים שבהם מעניש ה' על ידי המים העליונים, שהמים משמשים לו להנהגת העולם, או שממטיר מים במידה רבה כמו המבול להשחית את העולם, או להיפך שמונע את המטר, עד שנעשה רעב והבריות אובדים מעל פני הארץ.

ולכן בעת שבא ה' להבטיח לבאי עולם, שלא יבוא עוד להכות את הארץ, באה ההבטחה מצד שני האופנים הללו. הן שלא יוסיף להכות את כל חי כאשר עשיתי, דהיינו בדרך של ריבוי והצפת מים כמו המבול. ואחר כך נוספת עוד הבטחה שגם באופן שהשני של הענשת העולם דהיינו על ידי שיבוש סדרי קיץ וחורף ומניעת מטר וזרע, גם זה לא יעשה ה' להכות את כל חי על ידי רעב ובצורת [בכל העולם].

ח, כב עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובו.

וצריך להבין הקשר בין הדרש לפשוטו של מקרא שהוא לכאורה להיפך שבא לתת הבטחת קיום וברכה לאדם.

בפשוטו של מקרא בא הקב"ה להבטיח לבריות את טובתם וקיומם, שלא ישתנו עליהם סדרי הזמנים, אולם במדרש מצינו שדרשו בתיבות פסוק זה דברים שיש בהם קללה וקושי לאדם - 'אמר רבי אחא מי גרם להם שימרדו בי לא ע"י שהיו זורעין ולא קוצרין, יולדין ולא קוברין, מיכן ואילך זרע וקציר - יולדין וקוברין, קור וחום - חמה חכאבית, קיץ וחורף - מקיץ אני עליהם את העוף היך מה דאת אמר (ישעיה יח) 'וקץ עליו העיט וכל בהמת הארץ עליו תחרף'. מעשה היה באחד מגדולי הדור שהיה חושש את ראשו ואית דאמר רבי שמואל בר נחמן היה אומר חמי מה עבד לך דרא דמבולא. דבר אחר וכו' אמר רבי יצחק מי גרם להם שימרדו בי לא על שהן זורעין ולא קוצרין, דאמר רבי יצחק אחת למ' שנה היו זורעים ומהלכין מסוף העולם ועד סופו לשעה קלה, ומתלישין ארזי לבנון בהליכתן והיו אריות ונמרים חשובים בעיניהם כנימה בבשרו הא כיצד היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת' (ב"ר לר, יא).

הרי דרשו בפסוק זה שבדברים אלו רמז הקב"ה לבריות שמעתה ישלטו בהם קללות שונות וגם מחלות חום וחשישת הראש, וכן מבואר כאן שעצם הקיץ והחורף הוא קללה לעומת המצב שהיה לפני כן שהיה להם תמיד אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת.

ונראה לבאר על פי הדברים האמורים לעיל, ובהרחבה בחלק המאמרים (מאמר א - 'המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאה') שבעת המבול השתנה אופי ההנהגה האלוקית בעולם, שעד אז היה ה' מנהיג את העולם כעולם שלו אשר האלוקים נושא בעול צרכיו ומספק מידו הרחבה את כל הנדרש לו. ומעת המבול ואילך נמסר כביכול העולם לנבראים שהם אשר ישאו בעולו, ועליהם מוטל התפקיד לקיים את העולם ולדאוג להמשכיותו ולצרכי הבריות.

ומטעם זה ביארנו מדוע רק נח ובניו נצטוו במצוה של 'יום ולילה לא ישובו', וכפי שדרשו חז"ל (סנהדרין נח:): שהוא מצוה על בני נח שלא לשבות מעבודה ובן נח ששבת חייב מיתה. אבל אדם הראשון לא נצטווה בחיוב זה, והיינו משום שבתחילת הבריאה לא היה התפקיד של בניין העולם מוטל כל כך על האדם, ורק בעולם החדש שלאחר המבול, קיום העולם תלוי באדם והוא זה הדואג לקיומו ובניינו, ולכן אסור לו לשבות ממלאכה זו אפילו יום אחד, בכדי שלא יגרום הרס וחורבן לעולם. 'כי לא תוהו בראה לשבת יצרה'.

וכמו כן תחילת הפסוק הוא על דרך זה, שהקב"ה הורה לנח את צורת העולם החדש שאחר המבול, ומצד אחד יש כאן הבטחה לטובה על קיום העולם שיהיה

שהרי אין כל השנים שוות. ובפרט בסדר השנה על פי קביעות התורה שסדר השנה נקבע גם על פי חדשי הלבנה, והרי עונות ותקופות של האקלים, קשורים בסדר שנת החמה שהיא שס"ה ימים. ואילו השנה וממילא בשנה שאחר כך מתאחרת התקופה ב"א יום. ובשנה שלאחר מכן מתאחרת ב"א יום נוספים, ונמצא מתרחקת השנה מן התקופה האמיתית עד כ"ב יום. עד שנת העיבור, שמוסיפים עוד חודש בשנה, ואז חוזרת השנה ומשתווה לשנת החמה. אם כן, כל שנה שונה מחברתה, בסדרי עונותיה ותקופות האקלים שלה.

וגם בשנת החמה עצמה, אין כל השנים שוות, שיש שנים שהחורף מתחיל באיחור, ויש שמסתיים באיחור, או להיפך שהקיץ מתחיל מוקדם. ואם כן כיצד קבעה תורה זמנים קבועים בסדר השנה למאורעות התלויים באקלים.

ובגזון זה מצינו שנחלקו בית שמאי ובית הלל, בקביעת ראש השנה לאילן אם הוא באחד בשבט או בט"ו בשבט. וגם שם צריך ביאור, כאמור שמאחר שתלוי הדבר ברוב גשמי שנה, כיצד קבעו יום מסוים שבו 'יצאו רוב גשמי שנה' ומה שייך מחלוקת בקביעת היום, וכי נחלקו במציאות אם 'יצאו רוב גשמי שנה', והנה יש בזה הבדלים קיצוניים בין שנה לשנה, כי יש שנים שירודים רוב הגשמים בתחילת ימות הגשמים, ויש שמתאחרים הגשמים עד סוף ימות הגשמים. וגם יש הבדלים בחלקי הארץ השונים. ואם כן קשה, היאך

בו סדר קבוע של קיץ וחורף ולא ישובותו כל ימי הארץ. אך יחד עם זאת נרמז כאן בדרך הדרשה שעולם זה שתחת אחריות האדם הוא עולם מחוסר הרבה טובות, והוא נובע מאותו דבר עצמו שמכיון שאין זה עולמו של הקב"ה ממילא הוא עולם דל ומחוסר, ומטעם זה שורים בו חלאים שונים ויש בו סבל מהקור והחום וחיות רעות וכמה רעות כאשר נמנו בדרשות חז"ל האמורים, שהכל נובע מהסתלקות השכינה וסילוק ידי הבורא מהנהגה ישירה והשגחה תמידית לטובת הבריות, והאדם מוטל עליו לפתור בעצמו את הקשיים.

ח, כב עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובותו.

בגמרא מובאת פלוגתת תנאים בששת זמני השנה שנאמרו כאן - זרע, וקציר, וקור, וחום, וקיץ, וחורף - רבן שמעון בן גמליאל משום רבי מאיר אומר וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו חצי תשרי מרחשון וחצי כסליו זרע, חצי כסליו טבת וחצי שבט חורף, חצי שבט אדר וחצי ניסן קור, חצי ניסן אייר וחצי סיון קציר, חצי סיון תמוז וחצי אב קיץ, חצי אב אלול וחצי תשרי חום, רבי יהודה מונה מתשרי, רבי שמעון מונה ממרחשון (בבא מציעא קו:).

וצריך ביאור במה נחלקו, וגם עצם הדבר תמוה לכאורה, כי מה שייך מחלוקת במציאות.

אולם באמת צריך לבאר כל עצם גדרי הקביעות לדבר זה בסדר החדשים,

שייך לקבוע יום קבוע בלוח השנה. שבו יהיה הזמן שכבר 'יצאו רוב גשמי שנה'.

אלא ביאור העניין, ששיעורי התורה קביעותם היא לפי הרוב, ו'לא נתנה תורה דבריה לשיעורין', שיהיה בכל שנה זמן אחר, לקביעות גדרי הדינים. ולכן נבחר יום אחד לקבוע אותו, ולא פלוג בין שנה לשנה. והוא מחוקי התורה.

והרי כך הוא הדבר, גם בקרבן העומר, וכן חג השבועות וחג הסוכות. שהעומר בא מחמת התקופה של האביב וראשית הקציר, ושבועות הוא חג הקציר וסוכות הוא חג האסיף. הרי אף שהתורה תלתה את זמני החגים בתקופות אקלים השנה. בכל זאת, קבעה תורה זמן קבוע בלוח השנה, למרות שכאמור אין השנים שוות בזה. ולא קבעה תורה להעמיד יום החג במדויק לפי צמיחת התבואה שבכל שנה, אלא גזירת הכתוב לקבוע את יום החג לפי לוח השנה הקבוע.

וכך הוא בכל שיעורי התורה, שקבעה תורה לפי אדם בינוני, ואף שאין כל האנשים שוים. אך בחק התורה נקבע שיעור, שהוא יהיה הגדר והגבול^א. וכן הוא גם קביעות חז"ל בכל שיעוריהם, וכדאמרו בגמרא - כל מידות חכמים כן הוא (ר"ה יג.). והשיעור הוא הגבול שקבעה תורה.

א. ועיין מש"כ בחזו"א (ארי"ח מועד סימן קלח אות ד') - וניתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא ניתנו המצוות אלא לצרף הבריות, ולדקדק בצוואותיו יתברך לקבלת מלכותו יתברך, וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה, ולסוד הפנימיות. ולכל הני, אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב. כדי שיוכלו לקיים את מצות המעשיות, אף חלושי הדעת.

שפחות ממנו אינו חשוב, וממנו והלאה כבר נחשב שהגיע למידה הרצויה.

אמנם, למרות שאי אפשר לידע ולצמצם היום שבו חל שינוי האקלים, כיון שמשנתנה היום משנה לשנה. אך ניתן לדעת בזה קביעות לחודש. שלפעמים שינוי התקופה הוא בתחילת החודש ולפעמים מתאחר עד סופו, אך במשך החודש חלה העונה ושינוי האקלים.

ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל, לגבי ראש השנה לאילן, דוודאי מצד המציאות של עונת ותקופת השנה, כל חודש שבט הוא הזמן שבו חל היום שבו 'יצאו רוב גשמי שנה'. עיתים בתחילתו עיתים בסופו. אלא דסברי ב"ה, שהזמן הראוי לקביעות ראש השנה לאילן, הוא באמצעו של החודש. דמאחר שכל החודש הוא זמן העונה, הרי אמצע החודש ומרכזו, הוא הזמן הראוי ביותר להיות הגבול והזמן הקובע. ועוד, שאמצע החודש הוא הקרוב ביותר בממוצע, להיות קרוב ברוב השנים לזמן האמיתי. שהרי כל יום אחר בחודש עלול להתרחק מהזמן האמיתי עד כדי חודש.

ומקור דין זה, שט"ו הוא היום הראוי לקבוע בו תקופה. ילפינן ממה שקבעה תורה את חג האסיף לט"ו בחודש. שהרי כאמור, כל חודש תשרי הוא הזמן שבו יכול לחול יום השלמת האסיף. וחזינן שכאשר באה התורה לקבוע ולציין את נקודת הזמן שבו חל הגבול והמעבר. הרי אמצע ומרכז החודש הוא הזמן הראוי ביותר, להיות קבוע כחג האסיף. וכן

הקִיץ, ואילו בקִיץ וחורף הקדים הקִיץ לחורף.^ג

ונראה לבאר כי 'זרע' ו'קציר' וכן 'קור' ו'חום', הם מאורעות במציאות הטבע, והנה בסדר הטבע הזרע הוא קודם לקציר, וזה גם הטעם שראש השנה לשנים הוא בתשרי, כי סדר השנה החקלאית מתחיל עם הזריעה, ומסתיים עם הקצירה. ומטעם זה גם נגרר אחריו 'קור וחום', שהם גם כן מאורעות במציאות הטבע.

אולם 'קִיץ' ו'חורף' נראה שאין זה שם למציאות אקלימית מסוימת, אלא הוא שם כללי לפרק הזמן של העונה כולה. [וכשם שיש שם למציאות 'אור' ו'חושך', ומלבד זה יש שם לזמן 'יום' ו'לילה', כי היום הוא זמן של מציאות האור, והלילה הוא זמן של מציאות החושך. כמו כן החורף הוא זמן מציאות הזרע והקור, והקִיץ הוא זמן מציאות הקציר והחום].

והנה מצינו בפסוק זה שהקדים יום ללילה, למרות שמצד סדר הזמנים הלילה קודם ליום, הרי מפורש שלגבי פרקי זמן מסדר אותם הפסוק לפי החשיבות, ולא לפי סדר הזמנים. וממילא זה גם הטעם להקדמת קִיץ לחורף, כי לגבי פרקי זמן הסדר הוא לפי החשיבות ולא לפי סדר הזמנים.

וזה פשוט שהקִיץ יותר חשוב מהחורף, והוא מקביל ליום, שהרי היום בו ארוך והבריות יוצאים על פני חוצות,

העומר הוא ממחרת חג הפסח, משום שהוא אמצעו של חודש האביב.^ב [ועיין מה שכתבנו בזה בארוכה בספר 'בן מלך חנוכה' - 'מאמרי ט"ו בשבט'].

והנה לעניינינו שאין צריך לקבוע יום מסוים, אלא הקביעות הוא על כללות התקופה אימתי היא חלה, נחלקו בגדרי הקביעות לפי גדרי התורה אימתי הוא זמן השתנות התקופה, שאף שאין שייך מחלוקת על המציאות, כי הרי אין זמן ויום מדויק להשתנות האקלים, אלא שבאופן כללי כל החודש הוא העונה בדרך כלל של תקופה מסוימת זו.

ובבואינו לקבוע זמן של עונה ותקופה על פי התורה, נחלקו תנאים אם מתאים לקובעו מאז תחילת החודש, שבו מתחיל האפשרות של בוא התקופה, או באמצעיתו שהוא הזמן הממוצע והאמצעי של הופעת התקופה, או בסופו שבו כבר הופיעה התקופה בוודאות (בדרך כלל). שלרבי יהודה הקביעות הראויה הוא בתחילת החודש, ולרבי מאיר מחצי החודש, ולרבי שמעון בסוף החודש.

ח, כב זרע וקציר, וקור וחום, וקִיץ וחורף ויום ולילה לא ישובות.

בפסוק נמנים שלשה זוגות, זרע לעומת קציר, קור לעומת חום, וקִיץ לעומת חורף. אכן מה שצריך ביאור שאין סדר הזמנים שוה בכל אלו, כי בזרע וקציר וכן בקור וחום הקדים זמני החורף לזמני

ג. ועיין בפירושו רבי חיים פלטיאל שתמה בזה. ובמה שנדחק לתרץ.

ב. ומה שנדחה העומר מיום ט"ו למחרתו, יתבאר במקומו בעז"ה.

יבואו מעובדי כוכבים וישמרו את השבת לא דיים שאין מקבלים שכר אלא שחייבים מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישובתו, וכן הוא אומר (שמות לא) ביני ובין בני ישראל וגו', משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו העובר ביניהם חייב (שמו"ר כה, יא).

והיינו דמשום שלא נצטוו על השבת, הוי כנכנס למקום המלך בלי רשות.

ונראה שיש בזה נפק"מ, וצריכים אנו לשני הטעמים. דהנה מטעמא דמלך ומטרונא לבד, פשוט דאין חייבין מיתה רק אם קובעין לעצמן מנוחה ביום השבת של ישראל, שרק אז הוי כמשתמש בשרביטו של מלך. אבל מטעמא דיום ולילה לא ישובתו, עוברין גם אם יקבעו להם יום מנוחה ביום אחר, וכדאמרו שם בגמרא - אמר רבינא אפילו שני בשבת. שבזה עובר על הציווי של יום ולילה לא ישובתו. והטעם בזה משום שמוטל עליהם לעסוק בישובו של עולם.

ונראה עוד, דהאי טעמא שאמרו במדרש, מלך ומטרונא וכו', גם יש בו הוספה על הדין של יום ולילה לא ישובתו. דמצד הדין של יום ולילה לא ישובתו, מסתברא דמותר לו לעשות באקראי יום אחד למנוחה, ואינו עובר רק אם קובע לו יום קבוע למנוחה אחת לשבוע, או אחת לעשרה ימים וכדומה. שזה סתירה לצווי של יום ולילה לא ישובתו, אבל באופן חד פעמי אין עובר. אכן בשבת, אפילו אם אינו קובע לו את היום הזה למנוחה תמיד, אלא שבא לעשות לו יום שבת אחד למנוחה, כדי להשתתף בשבת של עם

וגם הם ימי קציר ואסיף שהמזון מצוי [וכדאמרו במשנה שמעצרת עד החג הוא זמן שמחה]. לעומת החורף שהוא מקביל ללילה שהימים קצרים והלילות ארוכים, והם ימות הגשמים והאנשים ספונים בביתם. והשדות ריקנים [וכן מועדי ישראל הם בימות החמה].

ח, כב יום ולילה לא ישובתו.

בגמרא - 'אמר ריש לקיש עובד כוכבים ששבת חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישובתו' (סנהדרין נח:).

בפשטות הטעם בזה משום קיום העולם, ועיין מה שביארנו בזה בטעם הדבר שדווקא לבני נח נאסרה השביתה - בחלק המאמרים 'מאמר א המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאה'.

והנה עיין במדרש שנתנו טעם שונה לחיוב מיתה - ואמר ר"י בר חנינא, עובד כוכבים ששמר את השבת, עד שלא קיבל עליו את המילה, חייב מיתה, ולמה שלא נצטוו עליה. ומה ראית לומר עובד כוכבים ששמר את השבת חייב מיתה, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, בנוהג שבעולם, מלך ומטרונה יושבין ומסיחין זה עם זה, מי שבא ומכניס עצמו ביניהם אינו חייב מיתה. כך השבת הזו בין ישראל ובין הקב"ה, שנאמר 'ביני ובין בני ישראל', לפיכך כל עובד כוכבים שבא ומכניס עצמו ביניהם, עד שלא קיבל עליו לימול, חייב מיתה (דב"ר א, כא).

וכעין זה אמרו - מהו נתן לכם, לכם נתנה ולא לעובדי כוכבים, מכאן אמרו אם

ישראל, אף שלא בקביעות. בזה יתחייב מיתה, ומטעמא דאיתא במדרש משל למלך ומטרונא וכו'.

אמנם אם יבוא עכו"ם להשתתף בחג המצות או בשאר המועדים, אף שאין לזה משמעות והוי מעשה שטות, אך לא נאמר בו חיוב מיתה, שאין בהם בחינה זו של 'מלך ומטרוניתא', כמו שיש בשבת קודש.

פרק ט

ט, ב-ג ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה ובכל דגי הים בידכם ניתנו. כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל.

בטעם שהותר אכילת בעלי חיים אחר המבול איתא במפרשים (עיין רבינו בחיי וחזקוני, וכן ברמב"ן בראשית א, כט) שמכיון שהחיות ניצלו בתיבה על ידי נח ובזכותו, וטרח במסירות נפש במאכלי וצרכי כל החיות, ולכן הם בידו לעשות בהם כחפצו.

והיינו כדאיתא במדרש - 'הוציאה ממסגר נפשי, שהיה נח סגור בתיבה, אמר רבי לוי כל אותן י"ב חודש לא טעם טעם שינה לא נח ולא בניו שהיו זקוקין לזון את הבהמה ואת החיה ואת העופות וכו', יש בהמה שאוכלת לשתי שעות בלילה ויש אוכלת לשלושה, תדע לך שלא טעמו טעם שינה, דא"ר יוחנן בשם ר"א ברי"ה פעם אחת שהיה נח לזון את הארי הכישו הארי

ויצא צולע שנאמר וישאר אך נח, וכו'. (תנחומא נח ט).

ונראה בעומק העניין, על פי מה שנתבאר בארוכה (חלק המאמרים - מאמר א), שמאז המבול חל שינוי יסודי בעצם צורת נתינת העולם לנבראים מאת ה'. שעד המבול היתה הבריאה בחינת 'עולמו של הקב"ה' 'עולם הנתינה והחסד'. אך מאז המבול ואילך כל קיום העולם הוא נתון בידי האדם, הן בכך שקיום העולם תלוי בזכויותיו, וכמו שהיה בנח שהקריב קרבנות, ועבורם נתרצה ה' להבטיח את קיום העולם. וגם אחר שזוכה לקיום העולם, השגת כל הדברים תלויים בפעולותיו ומעשיו של האדם. וכמו שהיתה צורת ההצלה בעת המבול דווקא על ידי התיבה שנבנתה בעמל בידי נח. וכן אחר כך צריכים הבריות לעמול תדיר כמו שדרשו בפסוק 'יום ולילה לא ישבותו', וכן מצינו שנח עמל בבניין העולם כמו שכתוב 'ויטע כרם'. ונמצא שהאדם הוא זה שעבור זכויותיו ובגין פעולותיו יש קיום והמשכיות לעולם.

ובזה מבואר שפיר, שעד המבול היה אסור באכילת בעלי חיים, שהרי האדם ובעלי החיים שניהם בעלי נפשות שנבראו על ידי הקב"ה, ואין לאדם זכות לאכול אותם אחר שלא נבראו לשם כך להיות לו למאכל.

אולם אחר המבול שהעולם כולו ניתן לאדם והוא אשר מקיים אותו בזכויותיו, וגם כל הנצרך בעולם הוא עושה בפועל כפיו ומעשי ידיו, נמצא

שהוא עליון על כל בעלי החיים, והרשות נתונה בידו לאכלם.

*

עוד יש לבאר באופן נוסף, שהיתר אכילת בעלי חיים נובע מירידת מעלת האדם והבהמה גם יחד מאז המבול.

כי בבריאת האדם נאמר 'ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ'. אבל כאן בצאת נח מן התיבה נאמר רק - 'ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ וגו' ובכל דגי הים, בידכם ניתנו'. ולא כתיב כאן 'ורדו'.

ונראה שעניין הרדיה בבעלי החיים היה משום שהם שימשו כמשמים טובים עבור האדם, וכמו שאמרו 'והלא כולם לא נבראו אלא לשמשני', בדומה למה שנשאר גם אחר כך בבהמות המצויים אצל האדם כגון החמור למשא והשור לחרישה (ועיין מה שנתבאר לעיל בפסוק 'ולאדם לא מצא עזר כנגדו' בראשית ב, כ).

וכדאיתא בגמרא - 'רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבוניים טובים ואבנים טובות ומרגליות, ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו' (סנהדרין נט:).

ובפסוק מפורש שהיה שיחה עם, שדברו עם הנחש, ואולי דברו גם עם

שאר החיות, וכיון שהם בעלי תפקיד חשוב, וגם יש להם תבונה וחיות נפשית עד כדי אפשרות לדבר עמהם, הרי היו חשובים ואסורים באכילה לאדם, שאין ראוי לזלזל בכבוד נפש נכבדה ולעשותה מאכל.

ונראה שגם אחר חטא אדם הראשון עדיין נשתייר להם ממעלתם הראשונה והיו משמשים לאדם, ולא השתנה מהותם לגמרי. אבל בדור המבול אחר שחטא האדם ונשחתה כל הארץ, ירדו שניהם ממדרגתם, וכבר אין החיות משמשים ל'עזר' לאדם. ולכן לא נאמר כאן 'ורדו'. ורק נותר 'ומוראכם וחתכם' כלומר שיראים מן האדם רק שלא לפגוע בו ולהזיקו, אך אינם נכנעים תחתיו לשמשו.

ועוד נראה שכיון שאבדו תפקידם הנכבד כמשמשים לצלם האלוקים, פחתה מדת חשיבותם, ויתכן שבעקבות זאת גם אבדו בפועל כמה מעלות טובות של תבונה וחיוניות נפשית. והנה מציאות שלטון ורדייה שייך רק בבעלי דעת, שמכניעים את עצמם למרות בעליהם בהכרתם העצמית, אבל בחיות ובהמות חסרי דעת ותבונה אין שייך רדייה, אלא האדם שולט עליהם מצד היותם נעדרי תבונה ודעת. והרי הם כדומם שאין שייך בו גדר 'רידוי' ו'שלטון', אלא שם בעלות ורכוש, ומאותו טעם גם ירדו ממילא לדרגת 'מאכל', כירק עשב^ד.

ד. ויש אנשים הנמנעים מאכילת בשר בעלי חיים, וזה נובע משום שחסר להם ברגש רוממות האדם, והוא מה שאמרו בגמרא (פסחים מט:): 'עם הארץ אסור לאכול בשר', והיינו שאין להם רוממות האדם בשלימות.

ט, ג כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל.

צריך להבין מה ההשוואה בין היתר אכילת בשר בעלי חיים דווקא לירק עשב, ולא לפרי העץ או עשב זורע זרע שנתפרשו להדיא כמאכל האדם לעיל פרשת בראשית (א, כט-ל).

והנה שם בפרשת בראשית כתב הרמב"ן שלא ניתן לאדם מתחילה לאכילה רק עשב זורע זרע כגרגרי החטה והשעורה והקטניות וזולתם, ויאכלו כל פרי העץ אבל העשב אינו להם לאכלה, עד שנתקלל האדם באכילתו מעץ הדעת, ואכל את מה שלא מיועד לו ונאמר לו 'ואכלת את עשב השדה', שירד ממדרגתו לאכול גם מאכלי בהמה, שלא היו מיועדים לו, מידה כנגד מידה. (אמנם עיין רש"י שם שמשמע שגם מלכתחילה יועד ירק עשב גם לאכילת האדם כמו הבהמה).

ולפי דברי הרמב"ן מתפרש שפיר הפסוק כאן שמוסב על האמור שם, שכשם שהוספתי מאכלי בהמה - 'ירק עשב' למאכל האדם אף שלא היו מיועדים לו מתחילה כך אני מוסיף ומתיר לכם עכשיו עוד למאכל את הבהמות עצמם 'כל רמש אשר הוא חי' אף שבבריאתם לא היו מיועדים לאכילה.

[ולפי שיטת הרמב"ן יומתק לשון רש"י כאן 'שלא הרשיתי לאדם הראשון בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל'. הלשון 'הפקרתי' מתבאר היטב על פי זה, כלומר שגם ירק עשב לא היה מיועד

מעיקרו לאדם אלא 'הפקרתי' לאדם הראשון, דהיינו כשירד ממדרגתו לאחר החטא, ועתה כשירד יותר הופקר לא רק מזון הבהמה אלא אף הבהמות עצמם הופקרו לאכילה].

וזוה אתי שפיר לפי מה שנתבאר לעיל שמה שהותר בשר בע"ח לאדם היה מצד הירידה במעלתו ובמעלת החיות, ובזה הושווה להיתר אכילת ירק עשב שהיתה ירידה במדרגת האדם.

[אמנם לפי מה שנתפרש במפרשים (כמו שהובא לעיל) שהיתר אכילת החיות אחר המבול נבע ממעלת האדם שטרח בקיום החיות, קשה קצת ההשוואה על פי המבואר כאן. וה' יאיר עינינו].

ט, ג-ד כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל. אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו.

בגמרא - 'תנו רבנן שבע מצוות נצטוו בני נח, דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי וכו', עבודה זרה וגילוי עריות דכתיב 'ותשחת הארץ לפני האלוקים', ותנא דבי רבי ישמעאל בכל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים וכו', שפיכות דמים דכתיב 'שופך דם האדם וכו'. גזל דכתיב 'כירק עשב נתתי לכם את כל', ואמר רבי לוי כירק עשב ולא כירק גינה וכו' אבר מן החי דכתיב 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' (סנהדרין נז. - יג).

וידועים דברי הרמב"ם - 'כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה

וההבדל בין תרי"ג המצוות של עם ישראל לז' מצוות בני נח, כי ז' מצוות בני נח יסודם הוא ברצון ה' הכללי ליצור עולם מתוקן, וחובת כל בן נח הוא להתנהג בעולם בהתאם לרצון זה, לא להחריב את העולם, וזה הכלל של ז' המצוות, גילוי עריות, שפיכות דמים, גזל, העמדת דיינים, אבר מן החי. מכיון שיש בורא ומנהיג לעולם, הנבראים מחוייבים לסדר שהוא רוצה שישורר בעולם, ואין לנברא זכות להרוס את העולם ולשבש את הסדר שקבע הבורא, והדברים שמובנים לכל שהם נגד הסדר של העולם, מחוייבים בזה כל הנבראים.

וכמו כן חייבים בני נח באיסור עבודה זרה וברכת השם, שזה נובע מצד היחס של הנבראים כלפי בוראם, כי מי שנמצא אצל בעל הבית ומתעלם מכך, וכל שכן כשמכבד אחר כאילו הוא הבעלים, הרי זו בגידה. וכל שכן אם מזלזל בו.

[ועיין בסוגיא שם (סנהדרין נו.) שיש מוסיפים גם כלאיים, ויש שאסר להם כישוף, ויש שאסר להם סירוס, ונראה ששלושת דברים אלו עניינם דומה, כי זה שיבוש העולם, אף שאין חמור כשאר החטאים הנמנים במצוות בני נח, אבל הם חטאים המבטאים שיבוש, ואין האדם רשאי לבוא לבית הזולת ולשבש את הסדרים שקבע האדון].

אבל התורה והמצוות שניתנו לישראל הוא עניין שונה לגמרי, כי תרי"ג המצוות הם דרכי האמת והיושר והקדושה שרוצה ה' שינהגו בהם, והם דרכי ה' הטובים

מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם' (הלכות מלכים. פרק ח הלכה יא).

ולפי זה גדר חובת מצוות בני נח אינו מצד חובתם כלפי המין האנושי ומידת האנושיות, אלא מכיון שה' הוא הבורא והעולם שלו, חייבים כל הנבראים להשתעבד לציוויו ואסור לעשות דבר נגד רצון הבעלים.

אמנם אף שגם חובת בני נח נובע מצד מחויבותם לציווי ה', הוא שונה מגדר חובת עם ישראל, והיינו כי יחס האדם כלפי ה' יתברך מצינו אותו בכמה גוונים, כי יש עמידה לפני ה' כבורא ואדון, שזה כבר מחייב מצוות בסיסיות כאמור, לנהוג אצל הבעלים בהתאם לרצונו. אולם לעם ישראל יש עמידה ויחס בדרגה יותר רמה, יחס של אלוקים ועמו, מלך ועמו, אב ובן, ועוד יש בחינה נשגבה של דוד ורעהי.

ואכן חובת המצוות של עם ישראל אשר ניתנה להם התורה, היא מצד היות ה' אלוקי ישראל, וכן משום שהוא מלך עליהם, וכן כאב ובן. אולם שבע מצוות בני נח, נובע מעצם עמידת הבריות כנבראים בעולמו של הבורא, זה מחייב אותם לשמור מצוות יסודיות אלו, שבהיותם נבראים הם מחוייבים לנהוג בעולם, כפי הכללים שקבע הבורא והבעלים לפניהם.

והשופך דמים פוגע בזכות זו בהיותו 'צלם אלוקים', ולכן מודגש כאן עניין ה'צלם'.

ט, ו' שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלוקים עשה את האדם.

פרשת 'הורג נפש בזדון' וענשו, חוזרת ונשנית בתורה בכל חמשת החומשים. ובכל מקום ומקום בלשון שונה ובסגנון מיוחד. כאן בספר בראשית - 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם', בספר שמות (כא, יב) - 'מכה איש ומת מות יומת', בספר ויקרא (כד, יז) - 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת', בספר במדבר (לה, טז) - 'רוצח הוא מות יומת הרוצח', בספר דברים (יט, יא) - 'וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת... לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך'.

ויש להבחין ההבדלים הלשוניים הבולטים מאוד כי בספר בראשית מוגדרת עוולת ההורג 'שופך דם האדם', ובספר שמות 'מכה איש', בספר ויקרא 'כי יכה כל נפש אדם', [בספר במדבר בלבד הוגדר תוארו של ההורג 'רוצח'] ובספר דברים 'ולא ישפך דם נקי' - תוארו של הנרצח-הנהרג משתנה מחומש אל חומש: אדם, איש, נפש, דם נקי. ויש לדעת מה באה התורה ללמדנו בזה.

ונראה הביאור בזה לפי היסוד הגדול שנשנה כמה פעמים בדברינו (עיין מאמרי מבוא מאמר ג 'פרשה שנשנית'), שהפרשיות החוזרות על אותה המצוה

והישרים בעיניו. ומכיון שה' לקח אותנו להיות לו לעם וגאלנו, ודואג לנו כמלך שדואג לעמו, האכילנו לחם מן השמים ונתן לנו ארץ טובה ורחבה ומשגיח עלינו בהשגחה יתירה, על כן עלינו לקיים את כל המצוות, וכיון שעם קרובו הוא חפץ שיהיו קדושים ושינהגו בדרכים הישרות לפניו, וכן אנו מצידנו מחוייבים לכבדו ולשמוע בקולו בהיותו מלך עלינו. [וגם מצד חביבותנו אצלו חפץ שנהג בדרכים אלו שהם טובים וישרים. ויבואר במקו"א בארוכה].

ט, ה-ו ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם. שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלוקים עשה את האדם.

כאן נאמר 'בצלם אלוקים', ובעת הבריאה נאמר גם 'דמות' - 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (א, כו), ובפתיחת תולדות דורות אדם (ה, א) נקט הכתוב רק לשון 'דמות' - 'זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אתו'.

ועיין מה שביארנו בפרשת בראשית (לעיל א, כו) שה'צלם' עניינו ממשלה ובעלות, ומתבטא בזקיפות הקומה, והדמות עניינו החכמה והדעה וכפי שמתבטא בתואר הפנים [עיין שם בארוכה].

והנה איסור רציחה האמור כאן, נובע מזכות האדם על עצמו, והנה זכות זו הוא שורש עניין השלטון והבעלות, שהבעלות הראשונית יש לאדם על עצמו,

מצד קדושת השם השורה בתוכם. פרשת 'מכה נפש' ומשפטו נזכר יחד עם אזהרת ברכת השם, כדכתיב - 'איש איש כי יקלל אלקיו... ואיש כי יכה כל נפש אדם וגו' (כד, טו-יז), כלומר, דבפרשתא דא מוזהרים אנו שלא לפגוע בדבר קדוש ונעלה, והיינו נפש אדם.

והנה גם כאן בפרשת נח הוזכר 'אדרוש את נפש האדם', אך כאן הכוונה שלא לפגוע ב'אדם' שנברא בצלם אלוקים, ושפיכת דמו ונפשו היא הפגיעה החמורה ב'אדם', אולם בויקרא ההדגשה היא על הפגיעה ב'נפש', שהרי גם הכאת נפש בהמה הוסמכה לכאן, אלא דכתב 'נפש אדם', מכיון שיש יתרון ומעלה ב'נפש' של אדם, לכן הפגיעה בנפש כזו מחייבתו מיתה.

ומבואר באופן נפלא הא דבספר בראשית נקרא 'אדם' על שם שנברא בצלם, ובשמות 'מכה איש' כהגדרה לבעלותו העצמית של הנהרג, ואילו בחומש ויקרא עוללת הרוצח נקראת הכאת ה'נפש'.

בספר במדבר, שבו מופיע הנהגת ה' כמלך, הודגשה עוולתו של ההורג, שקיבל את התואר 'רוצח' - שלא להפקיר את הארץ למשחיתיה, וכדכתיב שם - כי הדם הוא יחניף את הארץ (במדבר לה, לג), וכתוב - מלך במשפט יעמיד ארץ (משלי כט, ד).

אמנם הביטוי 'דם נקי' המורה על הדאגה לחוס על הנפש הנרצחת - נתחדש כאמור בספר דברים, שהוא ספר האחזה של עם ישראל.

באות לחדש עוד גוון וגדר נוסף בחיובה של אותה האזהרה או המצוה.

והנה בספר בראשית, שהוא ספר העוסק בבריאת העולם ודברי ימיה, אזי גם מצוותיה ואזהרותיה מתחייבות מצד עצם הבריאה האלוקית, לכן איסור רציחה נאמר בה בלשון 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם' - כאן נזכר איסור רציחה מילתא בטעמא, באשר האדם הוא 'צלם אלוקים', ובראו הקב"ה בצלמו ובדמותו, זה גופא מחייב שלא לשפוך את דמו, ואכן ה' דורש את הדם, כדכתיב התם - 'מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש באחיו אדרוש את נפש האדם'. העוולה מוגדרת אפוא כפגיעה בכבוד האלוקים אשר הנרצח הוא בצלמו, ולכן הקב"ה בעצמו 'דורש' את דם הנפש.

ומשום כך נלמד האיסור לאדם ההורג את עצמו דווקא מפרשה זו, משום שגם באופן זה נעשית אותה פגיעה בכבוד המקום. ומהאי טעמא אין האזהרה מיוחדת לעם ישראל דווקא, אלא לכל באי עולם. ומקום אזהרתו יאות בספר 'בראשית', בסמיכות לבריאת האדם.

אמנם בספר שמות נכתב הדבר בפרשת משפטים - 'מכה איש ומת מות יומת' (כא, יב), דכיון שפרשה זו עוסקת בחלק המשפטים שבין אדם לחבירו, בדין שיוזכר משפט ההורג את רעהו, מטעם דפוגע באישיותו.

ובספר ויקרא שהוא ספר הקדושה, העוסק בחיוביהם של ישראל

ונמצא חמשה גדרים באזהרת איסורו של רוצח, מחמת חמשה עניינים נפרדים: א. שלא לפגוע בצלם אלוקים. ב. שלא לפגוע באישיותו-בעלותו של האיש. ג. שלא לפגוע בערכה וקדושתה של הנפש. ד. למנוע עוול הרצחה, כדי לשמור על קיום הארץ. ה. לחוס על שפיכת הדם הנקי בישראל.

ט, ח-טז ויאמר אלוקים אל נח ואל בניו אתו לאמר. ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם. ואת כל נפש החיה אשר אתכם וגו' והקמותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ. ויאמר אלוקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ. והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן. וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר. והיתה הקשת בענן וראיתי לזכור ברית עולם בין אלוקים ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ.

הנה כאן בפרשת הקשת וכן בברית מילה של אאע"ה מצינו שיש 'ברית' ויש 'אות הברית'. הברית הוא עצם ההסכמה וקשר בין הצדדים אשר כורתים ברית לחיזוק ותוקף תמידי של ההסכמה והקשר ביניהם. וכדי שתיזכר הברית עושים 'אות ברית' לסימן ולזכרון לקיים את הברית.

והנה בברית מילה עצם הברית הוא ברית ידידות שהקב"ה כרת עם אברהם

אע"ה להיות לו לאלוקים, שאברהם מתחייב לעבוד את ה' להתהלך לפניו בתמימות, והקב"ה מבטיחו להרבותו ולהיטיב עמו ולתת לזרעו את הארץ לאחוזת עולם. ועל זה באה 'אות הברית' שהוא המילה. כמו שכתוב בפרשת לך לך - 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם' (בראשית יז, יא).

אולם באות הקשת עצם ה'ברית' אינו ידידות גמורה כמו שהיה בין הקב"ה ואברהם, אלא היה רק הסכמה בין הקב"ה והנבראים שלא יילחם בהם, ולא יביא עליהם מבול לשחת הארץ. ועל זה באה 'אות הברית' שהיא הקשת.

אולם יש הבדל בין 'אות הברית' של מילה, ל'אות הברית' של הקשת, כי אות הברית של מילה היא אות עבורנו שיהיה לנו לאות לזכור בריתו להיות עובדיו הנאמנים. ואילו אות הברית של הקשת הרי אינה מחייבת את הנבראים בשום תמורה, אלא היא מכוונת כלפי הקב"ה שכביכול יזכור את הברית, כמו שכתוב 'והיתה הקשת בענן וראיתי לזכור ברית עולם בין אלוקים ובין כל נפש חיה'.

ט, יב-יג ויאמר אלוקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ.

במעם אות הקשת כתבו המפרשים (עיין רמב"ן ורבינו בחיי) כי השם 'קשת' מורה על כלי מלחמה, והנה דרך היורים בקשת שרגלי הקשת כלפי היורה והעיגול

להשחיתם, ולכן יש בזה אות שלא יהיה עוד מבול להשחית את הארץ¹.

ט, יב-יג ויאמר אלוקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ.

כתב הרמב"ן - זאת אות הברית אשר אני נותן - המשמע מן האות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן... ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היוונים, שמלהט השמש באויר הלח היה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת, וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב נבין כן, כי אמר את קשתי 'נתתי' בענן, ולא אמר 'אני נותן' בענן, כאשר אמר זאת אות הברית אשר 'אני נותן'. ומלת קשתי מורה שהיתה לו הקשת תחילה. ולכן נפרש הכתוב, הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריא תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם, שכל זמן שאראנה אזכיר כי ברית שלום ביני וביניכם.

אולם האבן עזרא כתב: את קשתי - הנה נתתי עתה קשת בענן, ואין פירושו כאשר אמר הגאון כי בתחילה היתה. אמנם

להלן. אבל הקשת בעצמה היא אות קירבה וגילוי כבודו יתברך.

ו. וכן כתב בחזקוני 'אות גדול הוא שהרי הוא דמותי כביכול כדכתיב כמראה הקשת כן מראה דמות כבוד ה'. ואם דעתי להשחית כשהגשמים מרובים אין אני מראה לכם דמות כבודי שאין דרך למלך לבא בין עבדיו כשהם נזופין ממנו².

מופנה כלפי המטרה, אבל הקשת אשר בענן, רגליו בארץ והעיגול למעלה כלפי השמים להורות שלא יורו מן השמים חיצים על הארץ, ועיין שם שכתבו שכן דרך הנלחמים להפוך את הקשת בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם.

ויש להוסיף כי אכן חיציו של הקב"ה הם העננים והגשם, כמו שהיה במבול שהחריב את העולם על ידי הגשם, ועל כן ניתן הקשת בתוך הענן להורות שאין רצון ה' לירות חיציו בעולם.

אכן נראה שיש בזה ביאור נוסף על פי פשוטו, דהנה איתא בגמרא (חגיגה טז.) שהמסתכל בקשת מיקרי שלא חס על כבוד קונו וראוי לו שלא בא לעולם ועינו כהות, משום דכתיב 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם וכו' הוא מראה דמות כבוד ה' (יחזקאל א, כח).

הרי מבואר שעניין הקשת הוא מראה דמות כבוד ה', והטעם שמראה זה הוא ביטוי למראה דמות כבוד ה', נראה משום שריבוי הגוונים מבטא תפארת ויופי, ולכן הוא ביטוי למקומו של ה' שהוא מעוטר ומפואר בכל מיני יופי ופאר.

והנה הופעת כבוד ה', היא עצמה מסמלת ברית וידידות, כלומר שה' בא להראות עצמו לעולם שהוא נמצא עמם וקרוב אליהם³ ואינו כאוייב הבא

ה. ואף ששבחו חז"ל את הדורות שלא נראתה בהם הקשת, היינו שהקב"ה מראה את הקשת לדורות שנתחייבו כליה ועל כן נצרך אות הקשת, וכמו שיבואר

להלן (פסוק יד) כתב - ונראתה הקשת - אילו היינו מאמינים בדברי חכמי יון, שמלהט השמש תולד הקשת, יש לומר כי השם חיזק אור השמש אחר המבול.

הנה קושיית הראשונים מבוארת ביסוד דבריהם, שדברי חכמי הטבע כי הקשת נוצרת מלהט השמש בלחות האויר, סותרים לכאורה את פשטות לשון הכתוב, שמעניינו משמע שתופעת הקשת לא היתה קיימת קודם המבול. ואף הדעת נותנת כן, כי אילו היתה הקשת קיימת מאז ומקדם - נמצאת האות מחוסרת ממשמעותה, שעיקר הגדרת האות היא יצירת דבר חדש שרק הברית המצוינת על ידו היתה הסיבה לקיומו, ורק באופן זה מזכיר הדבר תמיד, בעצם הופעתו, את המטרה שלשמה נוצר. ודברי הרמב"ן - 'הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות' - צריכים עיון רב, כי היאך תתפרש הקשת כאות ברית, בעוד שאף אלמלא הברית, ועוד בטרם נכרת הברית, כבר היתה זו תופעה קיימת בטבע הבריאה.

והנה, כפי שכבר כתבו הראשונים, הקשת אינה יצירה חדשה ממש, אלא נוצרת ע"י קרני השמש הנשברות בטיפות המים או אדי האויר. אולם זמני הופעת הקשת אינם קבועים על פי מחזור המחוייב מצד החשבון, אלא הקשת נוצרת כאשר כל הטיפות הנמצאות בזווית אחידה משקפות בצורה זהה את הצבעים המרכיבים את אור השמש, וצירוף מקרים זה אינו מוכרח להתרחש בזמן מוגדר, ולעיתים אף יתכן שיחלפו שנים רבות שלא יזדמנו התנאים הללו, והקשת לא תראה.

על כן נראה לבאר, כי הגם שהתנאים הדרושים להיווצרות הקשת כבר היו קיימים מששת ימי המעשה [ואף מצינו (אבות פ"ה מ"ו) שנמנתה הקשת בין עשרת הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות], אולם עד לדור המבול מעולם לא זימן הקב"ה שיקרה הדבר הזה ותראה הקשת בשמים, ורק מאותה שעה שנשבע ה' שלא לשחת עוד כל בשר, מאז החלה הקשת להזדמן ולהיראות בפועל. ומעתה יבואר, כי הגם שאין הקשת 'יצירה' חדשה, מכל מקום היתה הקשת לאחר המבול 'תופעה' חדשה, הראויה בהחלט להיחשב כאות הברית אשר כרת ה' עם העולם.

ומאז ועד היום, מזמן הקב"ה את מראה הקשת בשמים כפי רצונו, ונראה מדברי חז"ל שהקשת מופיעה בכל דור שבו חייב העולם כליה, ואשר לכן ה' מציב את האות שתזכיר לו את הברית, כמו שנאמר - 'ונראתה הקשת בענן - וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם וגו' ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר'. וכפי שכתב רש"י - לדורות עולם נכתב חסר, שיש דורות שלא הוצרכו לאות, לפי שצדיקים גמורים היו, כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה, ודורו של רבי שמעון בן יוחאי.

ט, כ-א ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה. רש"י פירש איש האדמה 'אדוני האדמה', והרמב"ן פירש בפירוש הראשון שנקרא כן בעבור היותו דר בכל האדמה,

לא בנה עיר ומדינה שיתייחס אליה, כלומר כמו 'איש ירושלים'.

אמנם תמוה כי אין מקום לציין מקומו של האדם, רק אם בא לשלול מקום אחר, אבל מה שייך לומר שנח היה איש האדמה וכי היכן עוד יכול לדור.

ונראה בפשטות כהפירוש השני של הרמב"ן דהיינו איש שמתעסק באדמה והתמסר לעבודת האדמה, ולכן נקרא על שמה. והתורה מדגישה זאת שאחר צאתו מן התיבה הוא 'איש האדמה', כי זה היה תפקידו מעתה לעשות את העולם מיושב, לפתחו ולשכללו, וכמו שביארנו בארוכה (חלק המאמרים מאמר א - וראה לעיל ח, כב) שאחר המבול, העולם הוא באחריותו של האדם ותלוי בעמלו ועבודתו.

ובפירוש מילת 'ויחל', ברש"י כתב בדרך דרש 'עשה עצמו חולין', והרמב"ן כתב - 'כי הוא החל לנטוע כרמים, כי הראשונים נטעו גפן, והוא החל לנטוע גפנים רבים שורות שורות הנקרא 'כרם', כי ברצותו ביין לא נטע הגפן כשאר האילנות, ועשה כרם'.

ולפי דברי הרמב"ן היתה בזה 'התחלה' גם ביחס לימים שלפני המבול, והוא מוסב על ויטע כרם שהוא החל לנטוע כרם.

אמנם בפשוטו נראה ש'ויחל' מוסב על 'איש האדמה', וכפי שביאר הרמב"ן בפירוש השני, והיינו שהתחיל בתפקידו החדש כ'איש האדמה', כלומר שהתחיל

לזרוע ולנטוע את העולם, וראשית מעשיו היה לנטוע כרם.

ט, כ- כא ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. **נתדמה** בזה לקונו שבתחילת הבריאה כתיב (ב, ח) 'ויטע ה' אלוקים גן בעדן'. ועיין במדרש - 'מתחלת ברייתו של עולם לא נתעסק הקדוש ברוך הוא אלא במטע תחילה, הה"ד ויטע ה' אלוקים גן בעדן, אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה, הה"ד כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל' (ויקרא רבה כה, ג).

ובחר נח בנטיעת כרם תחילה מפני חשיבותו, וכמו שאמרו 'חמרי וריחני פקחין' (יומא עו:), ואיתא - 'אמר רבי חנינא כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו, שנאמר וירח ה' את ריח הניחוח וגו' (בראשית ח, כא), אמר רבי חייא כל המתיישב ביינו, יש בו דעת שבעים זקנים, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות נכנס יין יצא סוד' (עירובין סה:).

וכן לעתיד לבוא אמרו חז"ל שה' יביא לצדיקים יין המשומר בענביו (ברכות לד:).

והנה גם בנטיעה שנטע הקב"ה בגן עדן היה גפן לחד מ"ד, כדאיתא בגמרא 'דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר וישת מן היין וישכר' (ברכות מ:).

אך בפועל בשני הפעמים בא לידי תקלה, אכילת עץ הדעת הביא יללה לעולם,

דרושי ר"ה) שאם היה ממתין עד שבת היה מותר לו, [ועיין מה שהארכנו בזה במקומו - פרשת בראשית חלק המאמרים מאמר טו].

אולם בנח התקלה נבעה ממה שנטל ושתה ממנו שלא במידה והפריז על המידה הנכונה, והוא משמעות הלשון 'וישת מן היין וישכר'.

ומה שאמרו חז"ל כמובא ברש"י 'עשה עצמו חולין שהיה לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת', נראה דהיינו דמכיון שהוא דבר של תוספת ומעלה, אין ראוי להתחיל בו אלא צריך להתחיל בדבר הבסיסי כגון לחם, ורק אחר כך להגיע לעניינים של מעלה. [וגם 'עץ הדעת' דאיכא מ"ד שהוא גפן, משמע שלא נטעו הקב"ה בתחילה אלא לאחר כל עצי הגן].

ט, כב וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ.

עייין ברש"י מה שדרשו בזה חז"ל, אך בפשוטו הביאור הוא שראה חם את נח מגולה והיה עליו לכסותו בעצמו, ובמקום זאת הלך לומר לאחיו בחוץ, ושם יפת הביאו שמלה וכיסוהו.

ואם כן לפי פשוטו לא נאמר שחטא אלא שהתעלם מן המצווה, והיינו שנטל עול מעל צווארו ונתן על צוואר חבריו שהחמירו בזה חז"ל (עיין סוכה כט:), ומידה כנגד מידה נתקלל בעבדות, שכנגד מה שגרם שהם יעשו את תפקידו הוא יהיה עבד להם.

ואחר כך בנח הגפן חילל את העולם החדש. והיינו כי מחמת מעלתו וחוזק השפעתו צריך בו זהירות ליטול ממנו בצורה הנכונה.

והנה יש שני סוגי מאכלים מועילים, יש דברי מאכל בסיסי כמו לחם, ומעלתו שהוא העיקר וסועד את הלב, אך אין בו את המעלה הגדולה של יתרון המתקנות ושמחת הלב. ואילו היין הוא דבר של מעלה ויתרון, ומשעשע את הלב. והסדר הנכון לאדם שתחילה יתבסס עם העיקר והבסיס, ורק לאחר שמילא כרסו בלחם ובשר, יבוא לשתיית יין, ומי שמקדים את המעלה לפני העיקר הוא משתבש.

ומחמת שעניינו של היין הוא לבוא עבור יתרון ותוספת מעלה על כן הוא דבר עז, ולכן כאשר מתעסקים בו, הוא עלול לתקלה משני צדדים, משום שצריך להעשות הן ב'זמן' הראוי לו כאשר הנפש כבר מוכנה לזה, והן ב'מידה' הראויה שלא להפריז על המידה, וכאשר אין נזהרים באחד מאלו באים לידי מכשול.

ונראה שבאדם הראשון היה החטא משום שאכלו בטרם עת, והיינו כדאיתא בגמרא לגבי יין ישן 'דעת זקנים נוחה הימנו' (מגילה טז:), והיינו שנערים אין טוב להם יין [וכדאיתא בגמרא 'וכי מה תועלת יש לתינוקות ביינ' (פסחים קח:)], ובתחילת בריאתו היה אדם הראשון בבחינת נער, והוצרך להמתין עד שתתיישב בו דעתו. ומכיון שקפץ ליטלו לפני זמנו פרץ גדרו של עולם ונטבע באדם טבע העצמאות והמרדנות, וכדאיתא באריז"ל (שער הכוונות

בזיון אביו - זכה לקבורה, שפשטות תכלית קבורת המת היא כיסוי גופו לשם מניעת בזיון [כדאיתא בסנהדרין (מו.) קבורה משום בזיונא, וכפי שנקטו הראשונים במסקנת הסוגיא שם]. אבל חם שביזה את אביו - באה עליו קללה עולמית להיות עבד לאחיו, וסופו להיות גולה זקנים ונערים ערומים ויחפים, תכלית החרפה והבזיון.

*

ונראה להוסיף בזה יותר, ששם עסק במצוה מצד דביקותו בעצם קדושת מצוות כיבוד אב, ואילו יפת דבק בדרך זו מצד הנימוס ותיקון העולם שבדבר. והלכו בזה כל אחד לפי דרכו ומדריגתו על פי מה שנתבאר בריש פרשתנו, בביאור תכונות שלשת הבנים 'שם, חם, ויפת', ששם דבק היה במדריגת נח - 'את האלוקים התהלך', ועסק במצוות מצד דביקותו באלוקים והליכתו בדרכיו הקדושים. לעומת יפת שהיה רק 'צדיק' והתנהג ביושר וצדקות.

וכנגד גישות שונות אלו מכוונים היו דבריו של נח אביהם, שאת שם שיבח - 'ברוך ה' אלוקי שם', שהרי מעשיו נבעו מכח הליכתו עם האלוקים. ואילו יפת שכל מעשיו נבעו מצד היושר ויופי הנימוס, זכה לברכה 'יפת אלוקים ליפת', שיתגבר עוד ויעשה חיל במידת היופי והנימוס שניחן בה.

ועיין בזה עוד בחלק המאמרים מאמר ב 'שם חם ויפת'.

ט, כג ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחורנית ויכסו את ערות אביהם.

וברש"י - אין כתיב כאן ויקחו אלא ויקח, לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו שנאמר (יחזקאל לט, יא) אתן לגוג מקום שם קבר. וחם שביזה את אביו נאמר בזרעו (ישעיה כ, ד) כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת וגו'.

כלומר שעיקר המצוה נעשה ע"י שם, ויפת רק נטפל לו - ולכן גם נתפלגו בברכתם במידה זו, ששם קיבל את עיקר הברכה - 'ברוך ה' אלוקי שם ויהי כנען עבד למו', וברכת יפת טפלה לו - 'יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם'.

ובדרשת חז"ל זו שהובאה ברש"י 'לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת', נראה להטעים, שלא בהתאמות בפעולת המצוה בלבד הכתוב מדבר, אלא בעצם הגישה למהות המצוה ותוכנה. שאמנם שניהם לכבוד אביהם נתכוונו, אך שם נתכוון לחלוק כבוד לאביו באופן חיובי, ויפת לא נתכוון אלא להצילו מבזיון, ולהסיר חרפתו מעליו. ואכן מידה כנגד מידה באו אלו על שכרם, ששם שכיסה את אביו על מנת לכבדו - זכה לטלית של ציצית, שהוא בגד המהווה כיסוי של כבוד, ויפת שלא נתכוון אלא להציל את

בביאור העניין בארוכה).

ז. [עיין 'תורה ודעת' גליון ג' מאמר 'מצוות ציצית']

הרעות אשר בקרבו, ורק באופן זה ישמשו אנשים אלו לתיקון העולם, ואם יהיו בני חורין חפשיים לעשות ככל העולה על רוחם יזיקו ויביאו חורבן לעולם.

ויש בכך גם טעם והסבר לכל המציאות של עבדות, אשר לכאורה הוא גנאי גדול שאדם בעל צלם אלוקים יהא מושפל ומשועבד לאדם אחר לעבדו עבודת עבד ונחשב כרכושו כבהמה ושדה. אכן כאן מבואר ששורש הדבר הוא שכאשר האדם עצמו בהנהגתו מביא עצמו לשפלות ותכונות נחותות, ראוי ומתאים לו לטובתו ולטובת העולם, שיהיה משועבד לשמש אנשים אחרים.

והנה על ידי קללתו של נח, נקבע טבעם של בני חם להיות מתאימים לעבדות, ואין פועם כל כך בקרבם הרגש של חירות, אלא יש בהם תכונה נפשית להיות נכנעים תחת עול אדוניהם, ומוכנים לעבוד עבודות גופניות קשות, ואדרבה קשה להם להנהיג את עצמם כבני חורין, ובעומק נפשם מעדיפים שינהיגו אותם.

וחם וכנען בהיותם דור ראשון ליוצאי התיבה היו שורש גזע עמים רבים, ובמעשיהם השפלים גרמו לעצמם שיהיו עבדי עבדים הם ודורותיהם אחריהם.

וראה בחלק המאמרים (מאמר ה) שבפרשיות אלו מבוארים כל שרשי התחלואים והקשיים שישנם בעולם, אשר הכל נתהווה מחמת חטאי האנשים, ובפרשה זו נתבאר עניין העבדות".

ח. ואמנם כך היתה המציאות עד לדורות האחרונים,

ובזה מתבאר חשיבותו ועניינו של סיפור זה בתורה, אשר הוא שורש וניצן לבחירת עם ישראל, שכבר מתחילה נבחר גזע נכבד זה מתוך כל בני האדם אשר זכו במעלתם בזכות ובמשפט בעקבות מעשי אביהם שם, ומתוכם נבחר אברהם בצדקתו וביושר לבבו ובנאמנותו לה', שרק הוא וזרעו יהיו ההמשך לגזע שם הנכבד, והאלוקים ישכון באהליו.

ט, כה **עבד עבדים יהיה לאחיו.**

יש שפירשו עבד לעבדים, אבל נראה שהכוונה היא כמו 'קודש קדשים' 'הבל הבלים' 'עולמי עולמים', [ועיין אבן עזרא]. והוא לחיזוק הביטוי עבד בתוקף רב, כלומר שהוא עבד עבדים בעצם תכונתו, ולא שנקרא עבד במקרה על שם פעולתו, אלא העבדות מוטבעת בו במהותו עד שלא יוכל להפוך מציאותו, כעניין הכתוב - 'היהפוך כושי עורו' (ירמיה יג, כג).

ט, כה-כז **ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו. ויאמר ברוך ה' א-להי שם ויהי כנען עבד למו. יפת א-להים ליפת וישכון באחלי שם ויהי כנען עבד למו.**

נראה שאין זה קללה גרידא לכנען שיהיה לעבד כעונש על חטאו, אלא אותו מעשה הוכיח על שפלותו ובהמיותו.

ומכיון שהוא בעל תכונות כה ירודות ונחותות כבהמה, אין נכון לו להתהלך כבן חורין, והוא רע לו ורע לעולם. ואין תקנתו אלא להיות עבד עבדים, ורק כך ניתן להכניע את התכונות

ומה שאמר 'וישכון באהלי שם' היינו שיפת ישכון באהלי שם, כלומר שיהיה מסתופף בצלו לשמוע את דבר ה', ולינוק מעט מן החכמה והצדק. וכמו שמובא בספרים הקדושים שהרבה מהחכמה והמשפט שיש באומות העולם שרשו ממה שנטלו מישראל במשך הדורות.

והנה חז"ל דרשו שיפיותו של יפת ישכון באהלי שם, ולמדו מכאן שהתירו לכתוב את ספרי הקודש יוונית (מגילה ט:): 'דבריו של יפת יהיו באהלי שם'. ודרשה זו מתאימה עם הפירוש שיפת הוא שישכון באהלי שם.

ועומק המשמעות אינו רק לגבי הלכה זו של כתיבת ספרים, אלא יש הרבה דברי חכמה הנצרכים לצורך לימוד התורה וקביעת ההלכות, ולצורך זה מביאים את יפיותו של יפת לבית המדרש. וכן יש עניינים של סדר ויופי שמסייעים לתורה ולהידור המצוות בבחינת זה א-לי ואנוהו, ומשתמשים בזה ביפיותו של יפת.

אמנם במסכת יומא (י.) דרשו באופן נוסף כמו שהובא כאן ברש"י 'אע"פ שיפת אלוקים ליפת שבנה כורש שהיה מבני יפת בית שני לא שרתה בו שכינה, והיכן שרתה, במקדש ראשון שבנה שלמה שהיה מבני שם'. ודרשה זו מתאימה עם פירושו של רש"י שאלוקים ישכון באהלי שם.

*

והנה נתבאר שפשוטו של הפסוק הוא שיפת יבוא לשכון באהלי שם

וכמו כן יש בפרשה זו התחלה של נתינת טעם לבחירת אברהם ועם ישראל, כי תחילה נבחר השורש הטוב שהוא שם והוכר כחשוב בעולם, ומהטעם שהוכיח במעשיו את אצילות תכונותיו ורוממות נפשו, והוריש אותם לצאצאיו אחריו, וברכו נח לזכות למעלה וחשיבות יותר מיפת כאשר יאה לו, ומתוך עמי שם נבחר אברהם נדיב עמים.

ט, כו-כז ויאמר ברוך ה' אלוקי שם ויהי כנען עבד למו. יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם ויהי כנען עבד למו.

רש"י פירש 'וישכון באהלי שם' שאלוקים ישכון באהלי שם, וכן פירש באבן עזרא, ולפי זה הפסוק הראשון עדיין אין בו ברכה לשם, אלא שברכו להקב"ה וקראוהו 'אלוקי שם'. ולפי זה ברך קודם את יפת ואחר כך את שם, והטעם משום שיפת הוא הגדול, (כמו שכתב רש"י לקמן י, כא).

אמנם יש אופן נוסף לפרש שהפסוק הראשון הוא נתינת הברכה לשם, במה שנתן ברכה לה, 'ברוך ה' אלוקי שם' ובזה הכתיר את שם שה' יהיה אלוקיו. ואחר כך ברך את 'יפת אלוקים ליפת', והכי מסתברא, שמאחר שנתן את הברכה החשובה לשם, ראוי להקדים אותה גם בסדר נתינתה.

אמנם מאז ואילך החל לנשב רוח חירות בעולם, ורוב העבדים נשתחררו, וביארנו במקו"א (ראה לעיל ג, טו בפסוק 'ואל אישך תשוקתך' ובהערה שם) כי בהרבה עניינים החלו כבר כעת להתנוצץ מאורעות מעין התיקון השלם, וקללות העולם הולכים ומתתקנים, ומאותו טעם גם עניין העבדות הולך ומתבטל.

ליצור מצב שהם אלו שמלמדים חכמה את בחירי בני שם ולהוכיח את ההיפך שהם מלמדי החכמה.

*

אכן גלות אדום הוא בתוך בני שם עצמם, דהיינו בני עשיו, ושם המערכה היא על עצם המהות. כלומר שאחר ההתמודדות על הקו והמהלך של החכמה, יש ויכוח יותר עמוק על עצם המהות של האדם, כי יש מהות של שלימות בתכונות נעלות ורוממות ובקדושה, ויש מהות שהיא היפך הקדושה, וזהו הבירור הפנימי בתוך בני שם, כי עשו דומה לחזיר שהיא בהמה טמאה כדאיתא בחז"ל (ב"ר סה, א הובא ברש"י בראשית כו, לד) עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר יכרסמנה חזיר מיער (תהלים פ, יד), החזיר הזה, כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו גוזלים וחומסים, ומראים עצמם כשרים. ועשו רוצה להשליט את דרכו ונאבק ביעקב, עד שיגיע הזמן של 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו'.

ואז יבורר הבירור הפנימי והנוקב בתוך בני שם ויוכרע הוויכוח על המהות ועצם אישיות הנפש, ויראו בעליל את שחיתותו ושפלותו של עשו וכדכתיב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו (עובדיה א, ו), ואז יהיה הנצחון הגדול שהקב"ה יתן את עשו ביד ישראל, 'והיתה לה' המלוכה'.

להתלמד ארחות חכמה ומשפט, ואילו חם נידון להיות עבד עולמים לשם ויפת.

וראה זה דבר פלא, כי הנה עם ישראל בגלויותיו נאבקו בו עמים שונים, וניתן להבחין כיצד אצל כל עם בא לידי ביטוי תכונתו המיוחדת במלחמתו, דהיינו שבאו להתקומם ולהוכיח שהם עולים על ישראל דווקא באותו עניין שנקבע שישראל עולים עליהם.

כי הנה מצרים הוא בנו של חם, שנתקללו להיות עבדים לשם, והם כבשו את עם ישראל להיות עבדים להם. כלומר שבמה שנתקללו הם דהיינו בעבדות, באו להוכיח עליונותם על בני שם, והפכו אותם שיהיו הם עבדים להם^ט.

ואילו כאשר באו בני ישראל תחת עולם של בני יפת, והיינו בימי גלות יוון, לא היתה מגמתם לשעבד את ישראל להיות להם עבדים, אלא להנחיל להם את תרבותם וחכמתם, דהיינו מערכה על הוראת החכמה, וכל תאוות היוונים היתה שבני ישראל ילמדו את החכמה מאתם, היפך ממה שנקבע על ידי נח שבני יפת יוצרכו ללמוד חכמה אצל בני שם. ובעוד שנקבע שהם יסתופפו בצלו של שם לקבל ממנו חכמה, הם התקוממו על כך ובאו

ט. וגם בבל הוא מבני חם כמבואר בפרשה שנמרוד הוא בנו של כוש ומלך בבל. וכמו כן היתה מגמתו של נבוכדנצר שיהודה וישראל יהיו עבדים אליו.

פרק יא

יא, א-ד ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים... ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ.

חטאם של אנשי דור הפלגה אינו מפורש בכתוב, אך חז"ל דרשו שכוונתם היתה למרוד במלכות שמים, כמו שפירש רש"י 'ודברים אחדים - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות'.

אולם פשוטו של מקרא עדיין צריך תלמוד, שהרי בכתובים המפורשים לא הוזכרה כל כוונה אחרת מלבד בניית עיר ומבצר אשר יאחד את הכל ואשר ימנע את פיזורם על פני כל הארץ, ואם על כך נאמר 'ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות', משמע אפוא כי עצם תחבולות אלו לא היתה רצויה לפני המקום. ויש להבין מה פגם ודופי יש במטרה זו, עד שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד כביכול להניאם ממעשיהם, וכיצד מתקשר הדבר עם החטא הגדול שדרשו עליהם חז"ל, שביקשו למרוד במלכות שמים.

ובדרך הפשט נראה שעצם רצונם להתרכז ולשבת במקום אחד מנוגד לרצון כוונת הבריאה, כאמור - 'לא תוהו בראה

לשבת יצרה' (ישעיה מה, יח) '. וכדכתיב 'מלאו את הארץ וכבשוה' (לעיל א, כח). וזה תפקידו של האדם בבריאה למלא את העולם ולפתחו.

ואכן אין מפורש בפרשה שמה שבלל אותם ה' היה בדרך עונש אלא שקלקל עצתם, והיינו מן הטעם האמור כי גם חטאם לא נתפרש, כיון שבמבט שטחי לא היה בזה חטא. אכן בעומק כוונתם היו טמון בזה חטא, ולכן גם ענשם לא נתפרש בכתוב ורק בדרשות חז"ל נתפרש שהיה בזה גם עונש.

ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים מאמר ד.

יא, כט ויקח אברם ונחזר להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחזר מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה.

לשון הפסוק אומר דרשני, שכיון שאמר מלכה בת הרן, לשם מה לו לחזור ולומר אבי מלכה. והביאור בזה הוא שהכתוב בא לציין שעיקר חשיבותו של הרן היתה משום שהיה אביהם של נשים חשובות אלו, ובתואר זה היה נחשב בין הבריות שהוא 'אבי מלכה ואבי יסכה'.

ומטרת הכתוב להודיע ולהוודע חשיבות שרשי עם ישראל, הן שרה אמנו, וגם מלכה היתה אם בתואל שממנו יצאה רבקה, ובתואל ילד את לבן אשר ממנו יצאו רחל ולאה אשר בנו את בית ישראל.

י. ועיין ברשב"ם וב'אור החיים' ו'העמק דבר' שביארו כעין דרך זו על פי דרכם.

לגבי אברהם נאסר לכל העולם לקרותו 'אברם'. ועיין מה שנדחק בזה במהרש"א שם, אמנם לפי דברינו הוא מבואר בפשטות, כי כל משמעות השם 'שרי' הוא כלפי אברהם, שקורא לה דרך כבוד, וזה שייך רק ביחס לאברהם אשר במעמדו כבעלה קורא אותה שרי - שעבורו היא כמו שר, ועל זה נצטווה שלא יקרא אותה שרי כי אם שרה, דהיינו שהיא שרה לכל העולם. ואם מכאן ואילך יקרא אותה שרי, הרי זה ממעט מכבודה שהרי היא כבר שרה על כל העולם.

אבל כל שאר אנשי העולם אם קוראים אותה שרי, אין בזה פחיתות כבוד, שהרי אין סיבה מיוחדת שתהיה שר של אדם מסויים יותר מלכל העולם, ואם היא שר להם נמצא שהיא שר על כל העולם. ורק לאברהם מכיוון שהוא בעלה ויש לה יחס מיוחד עמו, אזי כאשר קורא לה שרי, יש לזה משמעות שהיא שר עליו, ואין בזה משמעות שהיא שר על כל בני העולם, ולכן נאסר עליו לקרות כן משעה שנקראה שרה.

ודוגמא לזה מצינו בשם אדנות שמסתיים ב'ני' ומשמעותו 'אדונים שלי' [ולשון הריבוי הוא מצד הכבוד כלפי מעלה] ולכאורה מדוע אין בזה מיעוט כבודו יתברך שקורא 'אדון שלי', ומדוע לא נקרא שמו 'אדון' סתם, שבזה מתבטא שהוא אדון לכל העולם, אלא התשובה היא שכיון שכל בני העולם קוראים אותו 'אדון שלי', נמצא שהוא אדון לכל העולם, ובזה שכל בני העולם קוראים אדון שלי,

ואמר חז"ל (כמובא ברש"י) שיסכה היא שרה ונקראת יסכה על שם שסוכה ברוח הקודש, אולם צריך ביאור מדוע דווקא בפסוק זה נקראת יסכה.

ונראה שהשם 'יסכה' היה שמה מבית אביה, והשם 'שרי' נתן לה אברהם משעה שנשא אותה, ומגודל אצילות רוחו וענוותנותו של אאע"ה כינה את רעייתו בשם שרי, דהיינו השרה שלי, והוא מידת דרך ארץ וכבוד, ומכיון שעד הנישואין נקראה יסכה נאמר כאן על הרן אבי מלכה ואבי יסכה, אולם ביחס לאברהם כבר נאמר כאן באותו פסוק עצמו השם שרי, שהוא השם שנתן לה מעת שלקחה אליו.

ואחר שקרא לה אברהם כן שוב כל בני העולם קוראים אותה 'שרי', כי אין אשה אלא לבעלה, וכל הבריות מכנים אותה בשם שבעלה קורא לה, כלומר שהיא 'שרי' של אברהם.

והנה כאשר ברך ה' את אברהם ואת שרה בעת ברית המילה, נאמר לאברהם - 'ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה' (יז, טו).

ואיתא בגמרא - 'תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, שנאמר והיה שמך אברהם, רבי אליעזר אומר עובר בלאו, שנאמר ולא יקרא עוד את שמך אברם, אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי, התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם, שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה' (ברכות יג.).

וצריך ביאור מה הטעם שלגבי שרה נאסר רק לאברהם לקרותה 'שרי', ואילו

יש בזה יותר כבוד לשמו שכל אדם מייחס את ה' יתברך כאדון שלו. והבן.

יא, לא ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו.

לשון הכתוב צריך ביאור, שהרי הן לוט והן שרי היו בני הרן, ואם כן כשם שכתוב לגבי לוט בן הרן בן בנו, היה לו לכתוב גם לגבי שרי שהיא 'בת הרן בת בנו'. וכן הקשה באבן עזרא.

אמנם הביאור הוא בפשטות, כי תרח לקח עמו את בני המשפחה לעבור עמם למקומו החדש, והיינו את אברהם בנו וכן את לוט בן הרן בן בנו, דמכיוון שהרן הוא בנו לכן גם בנו של הרן שייך למשפחת תרח, [ואילו היה הרן חי היה נוטל עמו אף את הרן]. אולם שרי אף שהיא בת בנו, אכן אילו היתה נישאת לאדם אחר היתה נשארת עם משפחת בעלה, ולא היה תרח לוקחה עמו. נמצא שמה שהיא בת בנו

אין זה טעם מספיק שיקח אותו תרח עמו, אלא לקחה רק משום שהיתה כלתו אשת אברם בנו.

יא, לב וימת תרח בחרן.

וברש"י - 'הנו"ן הפוכה, לומר לך עד אברם היה חרון אף של מקום בעולם'. היינו שנו"ן הפוכה הוי כעין סוגר ומפסיק, וזה ביטוי לסיום הענין^א.

כלומר שעד עתה נתבארו בפרשיות הסיבות לקלקולי העולם, חטא עץ הדעת, דור המבול, דור הפלגה. אשר גרמו לכל הקללות והקלקולים שבעולם, ומאברהם ואילך החל תיקון העולם. עד כאן היה חרון אף של מקום בעולם, ומכאן ואילך בא חסד ורחמים לעולם. ועיין בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ה.

יא. ובמקו"א יבואר בעז"ה כי נו"ן הפוכה גם נחשבת לנו"ן כשרה, כלומר שאות הנו"ן אפשר לכתבו בשלש צורות, וכולם הוו נו"ן כשרה, אלא שצריך להתאים בכל מקום את צורת הנו"ן הנכונה למקום זה.



פרשת נח

מאמרים

תוכן

מאמר א - המבול - הסתלקות השכינה מן הבריאה	תקיט
מאמר ב - שם חם ויפת	תקכו
מאמר ג - יפיותו של יפת	תקל
מאמר ד - דור הפלגה חטאם ועונשם	תקלה
מאמר ה - פרשיות בראשית ונח - עד כאן חרון אף של מקום	תקמ
מאמר ו - חטאי הדורות הראשונים ומשמעותם	תקמז

פרשת נח



מאמר א

המבול - הסתלקות השכינה מן הבריא

אחר המבול - עולמו של האדם

ברש"י - 'עשה לך תיבת עצי גופר - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה, כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה ק"כ שנה, ושואלין אותו מה זאת לך והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם, אולי ישובו' (ו, יד).

ונראה שבעומק הדבר, טמון כוונה ומטרה בטירחה זו, והיינו שמעתה חל שינוי בהנהגת ה' בעולם.

כלומר שביסודו של דבר כבר גמר הקב"ה בדעתו להחריב את העולם ונסתלק הרצון העליון בקיומו. וכמו שכתוב בסוף פרשת בראשית 'וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתים' (ו, 1-2).

וזה הטעם שהקב"ה החריב את העולם במבול על ידי מים דווקא. [שהרי הרבה דרכים למקום, וכמו שמצינו בסדום שנחרב על ידי מטר אש וגפרית והפיכת הערים, או במגיפה כמו במכת בכורות ובחיל סנחריב]. משום שחורבן העולם במים משמעותו שחזור לתחילתו כמו שהיה ביום הראשון והשני לבריאה, בטרם נסתלקו המים מן הארץ. כלומר שכל הבריאה הראשונה כביכול נתבטלה וחזרה למקומה. וכעין שמצינו בגמרא שאם לא היו מקבלים ישראל את התורה היה הקב"ה מחזיר את העולם לתוהו ובוהו (שבת פח.), [וכן מצינו בלשון הפיוט ('אלה אזכרה' בתפילת מוסף של יו"כ) 'אהפוך את העולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים'].

והיינו דכתיב 'כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ'. וברש"י 'את הארץ - עם הארץ, שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו'. כלומר שע"י חזירת העולם למים לא רק שמתו כל בשר, אלא גם הארץ עצמה נמחתה.

ובזה מבואר גם מה דאיתא בירושלמי פסחים פ"א שלא שמשו המזלות בזמן המבול, כלומר שהעולם חרב מעיקרו.

הצלת נח - מהלך מחודש בבניין העולם

והנה אף שציווה הקב"ה לנח על בניין התיבה בעבור שינצל מן המבול, אין בכך חזרה ממה שהיה ברצונו למחות את העולם, כי אכן העולם הראשון חרב ואיננו, אלא שנתחדש מציאות חן לנח, שמעכשיו נותן ה' כח לנח ובניו שהם יבנו ויטפחו את העולם עבור עצמם. ומעתה רצון ה' שקיום העולם יהיה בצורה כזו שהקב"ה כביכול משאיר את העולם לידי של האדם, שהוא יטרח ויבנהו וישכללהו. והוא עולם חדש לגמרי, עולמו של נח כביכול.

וזה הטעם שהטריחו הקב"ה כל כך בבניין התיבה, כי אם היה ה' מציל את נח ובניו באופן שהיה איזה מקום מסויים בעולם בלא מבול, היה משמעות הדבר שהמקום הזה נשאר כמקדם, ובו ממשיך ה' להנהיג את עולמו הראשון וחוזר הכל לכמות שהיה. לכך ציווהו על עשיית התיבה דהיינו שיציל הוא את עצמו ואת כל בעלי החיים, ואכן הכל עשה נח כמו ידיו וטרח על כך כל אותם השנים, כלומר שכל ההצלה היא בכח מעשיו ועמלו. ומעתה ואילך האדם הוא שידאג ויבנה את העולם בטרחתו, ואיתא בחז"ל שנצטווה להכניס לתיבה ייחורים של צמחים, כלומר שאחר המבול היה העולם שמם, ונח ובניו ושבעים האומות החלו לבנותו.

המצאות נח בתיבה חלק מהמבול

ונראה עוד שגם מה שהיו נח ובניו בתיבה, ולא ניצולו באופן של הימלטות מן המבול, משמעות הדבר שגם עליהם עבר המבול, וגם כלפיהם התבטל מציאות העולם הקודם, אלא שנותרו בחיים כדי להעמיד את העולם החדש.

והוא מה דאיתא במדרשי חז"ל - 'וישאר אך נח, רב הונא בשם ר"י אך מיעוט, שאף הוא היה גונח דם מפני הציונה' (ב"ר לב, יא).

וכן איתא בתנחומא - 'צא מן התיבה, זה שאמר הכתוב 'הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך בי יכתירו צדיקים כי תגמול עלי' (תהלים קמב, ח), 'הוציאה ממסגר נפשי' שהיה נח סגור בתיבה, אמר רבי לוי כל אותן י"ב חדש לא טעם טעם שינה לא נח ולא בניו שהיו זקוקין לזון את הבהמה ואת החיה ואת העופות, רבי עקיבא אומר אפילו שבישתין לפילין וזכוכית לנעמיות הכניסו בידן לזון אותן, יש בהמה שאוכלת לשתי שעות בלילה ויש אוכלת לשלשה תדע לך שלא טעמו טעם שינה דאמר רבי יוחנן בשם רבי אליעזר ברבי

יוסי הגלילי פעם אחד שהה נח לזון את הארי, הכישו הארי ויצא צולע שנאמר 'וישאר אך נח' אך שלא היה שלם ולא היה כשר להקריב קרבן, והקריב שם בנו תחתיו, ועליו נאמר 'הן צדיק בארץ ישולם' (משלי יח) רב הונא בשם רבי יוסי אמר, יצא גונח וכוהה דם מן הצינה, לפיכך הוא אומר 'הוציאה ממסגר נפשי וגו' (נח פ"קא ט).

כלומר שבתוכה גם הם נידונו ביסורי המבול, ולא נותר נח רק כדי להוות המשך מה לקיום העולם. וכאילו שבאותם י"ב חודש לא היה נח קיים בעולם.

וכן נראה מן הפסוק - 'ויזכור אלוקים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתיבה ויעבר אלוקים רוח על הארץ וישוכו המים' (ח, א). שמשמע שעלה לפני ה' זכרון מחודש והתעורר הזכות לזכור אותו לאחר שהיה אבוד.

מאז נח עול קיום העולם הוטל על האדם

והנה אחרי שחטאו ומלאה הארץ חמס, שוב אין העולם כדאי שה' יהיה בונה אותו כבנין הראשון שהיה 'עולם הנתינה והחסד', ושניתן באופן של שפע. אלא הוא עולם של עמל ויגיעה, כי מאז ואילך אין האדם כדאי וראוי לתת לו עולם מוצלח כזה שהכל מצוי לו בשפע וה' מטפחו בחביבות בידו הרחבה, אלא ניתן לו עולם מוגבל ומצומצם אשר על האדם מוטל עול קיומו, ועליו להתאמץ ולעמול קשות בכדי שיתמשך קיומו של העולם.

ובזה יבואר מדוע רק נח ובניו נצטוו במצוה של 'יום ולילה לא ישבותו', וכפי שדרשו חז"ל (סנהדרין נח): שהוא מצוה על בני נח שלא לשבות מעבודה ובן נח ששבת חייב מיתה. אבל אדם הראשון לא נצטווה על זה, ולפי מה שביארנו הטעם בזה, משום שבתחילת הבריא לא היה התפקיד של בניין העולם מוטל כל כך על האדם, ורק בעולם החדש שלאחר המבול קיום העולם תלוי באדם והוא זה הדואג לקיומו ובניינו, ולכן אסור לו לשבות ממלאכה זו אפילו יום אחד, בכדי שלא יגרום הרס וחורבן לעולם. 'כי לא תוהו בראה לשבת יצרה'.

ונראה שזה עומק המטרה בסיפורי התורה בפרשיות בראשית נח, להודיע לדורות עולם, שהעולם עתה אינו במצבו הראוי כמו שהיה בעת הבריא. כי בתחילת ימות העולם, היה העולם 'עולמו של הקב"ה', והיה מלא ומשופע ברוב טובה וברכה. וכמו שנאמר - ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם (בראשית ב, ח), שמשמעות הדבר הוא שהבריא היא מקום לשכינת ה'. העולם היה ארץ חפץ של הבורא, וכדאמרו חז"ל - עיקר שכינה בתחתונים היתה (ב"ר יט), והאדם היה בעל 'צלם אלוקים', וביארנו שם שעניינו שאיש האלוקים נמצא בעולם ומביא את האור האלוקי בבריא.

א. ויתכן ששורש הדברים במה שאמרו חז"ל - תנא דברי רבי ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין אלא שמצא חן בעיני ה' (סנהדרין קח). ובמדרש - 'אפילו נח שנשתייר מהן לא היה כדאי אלא שמצא חן בעיני ה' שנאמר ונח מצא חן בעיני ה' (ב"ר כט, א). ולכן לא ניצלו לגמרי מהמבול.

חטאי הדורות הראשונים גרמו הסתלקות השכינה מן הארץ

אבל בהמשך ימי העולם באו ואירעו פגמים שונים שסילקו את החפץ העליון מן הבריאה. תחילה היה חטא עץ הדעת, שהאדם גורש מגן עדן. ונתקללו האדם והאדמה - 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', 'בזיעת אפיך תאכל לחם', ומאז כבר לא היה לבריאה אופי של גן ה'. העולם איבד את היותו 'עולמו של הקב"ה', והפסיד את מהותו כעולם שעומד לרצון ועונג של הקב"ה. אחר כך אירעה ירידה נוספת בדור אנוש, ועשרה דורות שהיו מכעיסין ובאין. עד שבא דור המבול. אשר אז כבר כאמור נסתלק לגמרי החפץ של הבורא מן העולם, עד שנאמר - 'נחמתי כי עשיתים', ובא המבול ושטף את הכל. וגם מן האדם ניטל הודו - וכמו שפירש הרמב"ן בפסוק 'לא ידון רוחי באדם' שניטל מהאדם רוח וצלם האלוקים.

ואף שהציל ה' את נח ובניו מן המבול, אמנם אין משמעות הדבר שהוא המשך העולם כפי שהיה כאשר סידרו הבורא בתחילה, אלא הקב"ה נתן לנבראים עולם חדש, עולם של נח ובניו.

ולכן ההצלה מהמבול היתה על ידי שנח בנה את התיבה כלומר שהקב"ה מאפשר לו לשרוד ולקיים את עצמו ואת המשכיות העולם בכח הנבראים עצמם. וניתן לו רשות להרבות זרעו כעפרות תבל וצאצאיו כחול הים. אבל מכאן ואילך כבר אין זה אותו עולם מבורך שמתבטא בו הרצון העליון.

מאז המבול מוטל עול עבודת העולם על הבריות

ואיתא במדרש שמאז המבול איבד העולם הרבה מן הטובות, כי עד המבול היה הכל פורח בהצלחה מרובה, וכן האנשים היו חזקים ובריאם ואדם לא היה חושש בראשו - 'עוד כל ימי הארץ זרע אמר רבי יצחק מי גרם להם שימרדו בי לא על שהן זורעין ולא קוצרין, דאמר רבי יצחק אחת לארבעים שנה היו זורעים, ומהלכין מסוף העולם ועד סופו לשעה קלה, ומתלישין ארזי לבנון בהליכתן, והיו אריות ונמרים חשובים בעיניהם כנימה בבשרו, הא כיצד היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד העצרת' (בר"ר לד, יא). ובגמרא (סנהדרין קח. ת"ר דור המבול לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקב"ה).

והיינו כמו שנתבאר שעד המבול היה העולם מלא שפע וברכה, כיון שהיה זה עולמו של הקב"ה, שה' מטיב עמו מצד חסדו וטובו ומטפחו ומשפיע עליו מידו הגדולה והרחבה, וכלום מה חסר בבית המלך. אולם מעת המבול איבד העולם את מעמדו הנכבד כ'עולמו של הקב"ה', ומעתה הוא העולם של הנבראים, שנתן להם הבורא את העולם שיקיימוהו הם במעשיהם.

ואכן מיד בצאת נח מן התיבה נטע כרם, זאת לעומת אדם הראשון שהקב"ה נטע עבורו גן בעדן מקדם. וכן בכל העולם נבראו האילנות במאמר תדשא הארץ דשא וכו' ועץ עושה

פרי וכו', ולא הוצרך אדם הראשון לעסוק בנטיעה, רק לעבדה ולשמרה. אבל העולם שאחר המבול הוא שנתן ה' לנבראים לקיים לעצמם את העולם, והוטל עליהם לעסוק בבניין העולם במו ידיהם.

והוא מה שאמרו במדרש (מדרש אבכיר, פירוש הרא"ש עה"ת), שעד נח היו האנשים בלי חילוק אצבעות בכפות ידיהם. ומשמעות הדבר שהאצבעות הם מכשירי עבודה, והידים הוכשרו לעמל ועבודה. כלומר שעד המבול בני האדם ישבו בטובו של עולם, העולם של הקב"ה, אכלו ושתו כמעט בלי טירחה ועמל. וזרעו אחת לארבעים שנה, אבל מאחר המבול זהו עולמו של נח, עולם של בעלי אצבעות, שעבור קיום וישוב העולם נאלצים כל האנשים לעמול ולעבוד.

קרבנו של נח - סיבה לקיום העולם

והנה כאשר יצא נח מן התיבה הקריב קרבנות, ועבור זאת נשבע ה' שלא יביא עוד מבול לעולם. כמו שכתוב (ח, כ-כא) ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח. וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אוסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי.

ומשמעות הדבר שאף הזכות שעבורה קיים העולם אחר המבול גם הוא בא על ידי האדם, שקרבנותיו של נח הם היו סיבה להמשך קיום העולם מאת ה'.

והנה בתחילת הבריאה היה קיום לעולם מאת ה' מצד עצמו, ולא נתפרש שרצה ה' בקיום העולם מחמת הקרבנות, והיינו כאמור כי הבריאה בראשיתה נבראה כעולם חסד וההטבה מאת ה', והבריאה כולה היא חסד ונתינה שה' חפץ להיטיב לנבראים, ורק אחר המבול כאשר סילק ה' את רצונו מן העולם, זקוק העולם לזכויות כדי להתקיים, ורק על ידי עבודתו של נח, וכן בהמשך הדורות מקריבים קרבנות לפני ה' ועובדים לפניו בשאר עבודות ובקיום המצוות, ועבודה זו היא המעניקה נחת רוח לפני ה' ומעוררת את רצון ה' להמשיך את קיום הבריאה.

והוא מה שרמזו במדרש על הפסוק וירח ה' את ריח הניחוח - 'הריח ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש, וירח ריח של חנניה מישאל ועזריה עולין מכבשן האש וכו', וירח ה' הריח ריח דורו של שמד וכו' (ב"ר לד, ט). והיינו שבזכות העבודה במסירות נפש של כל הדורות נמשך קיום העולם.

והנה איתא בחז"ל שאדם הראשון הקריב קרבן 'שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו שנאמר ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס' (ע"ז ח.ג). ונראה שקרבנו של אדם הראשון אף הוא משום חובת העבודה של העולם כלפי בוראה. אכן צריך טעם מדוע לא נכתב בתורה קרבן זה.

ועל פי דברינו כאן מבוארים הדברים שפיר, כי קרבנו של נח היה לו משמעות רבה בעצם המשכיות קיום העולם, וכל מה שהעולם קיים הוא עבור אותה הקרבה. מה שאין כן קרבנו של אדם הראשון, אף שבוודאי כלל הנבראים חייבים עבודה לבורא יתברך, אולם הבריאה לא היתה תלויה ומותנה בעבודה זו, כי הבריאה הראשונה היתה בבחינת הטבה וחסד של הקב"ה מצד עצמו שרצה לתת טוב וחסד לברואיו, 'עולם החסד והנתינה', כאמור. ולכן קרבנו של אדם הראשון לא נתפרש בתורה שבכתב, כי אין הוא חלק מסיפור תולדות העולם.

אך אחר המבול נשתנה מצב זה, שבטל המצב של 'עולם החסד', והעולם נתחדש באופן שקיומו תלוי בנבראים. ולכן התורה מציינת את קרבנו של נח שהוא היה הסיבה לקיום העולם, וכל כל העבודה שהנבראים עושים בעולם לכבוד ה' הוא המשך לאותה הקרבה, ומעתה אין העולם עומד אלא בזכות העבודה.

שינוי במאכלים המותרים לאדם

ואכן מצינו שנשתנה הלכה יסודית בדינים המוטלים על האדם על ידי המבול, שעד המבול לא הותר אכילת בשר בעלי חיים לאדם, ואחר המבול הותר לו כמו שכתוב - 'כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל' (ט, ג).

ועל פי המבואר בדברינו מובן העניין שפיר, שמאז המבול חל שינוי מהותי בעצם צורת נתינת העולם לנבראים מאת ה'. שעד המבול היתה הבריאה בחינת 'עולמו של הקב"ה' וקיומו היה מחמת טובו וחסדו יתברך, אך מאז המבול ואילך כל קיום העולם נתון בידי האדם, הן בכך שקיום העולם תלוי בזכויותיו, וכמו שהיה בנח שהקריב קרבנות, ועבורם נתרצה ה' להבטיח את קיום העולם. וגם השגת כל הדברים תלויים בפעולותיו ומעשיו של האדם. וכמו שהיתה צורת ההצלה בעת המבול דווקא על ידי התיבה שנבנתה בעמל בידי נח.

ובזה מבואר שפיר שעד המבול היה אסור באכילת בעלי חיים, שהרי האדם ובעלי החיים שניהם בעלי נפשות שנבראו על ידי הקב"ה, ואין לאדם זכות לאכול אותם אחר שלא נבראו לשם כך להיות לו למאכל.

אולם אחר המבול שהעולם כולו ניתן לאדם והוא אשר מקיים אותו בזכויותיו, וגם כל הנצרך בעולם הוא עושה בפועל כפיו ומעשי ידיו, נמצא שהוא עליון על כל בעלי החיים, והרשות נתונה בידו לאכלם.

דעות הראשונים במשמעות הברכה בשבת בראשית

והנה לעיל (פרשת בראשית חלק הביאורים ב, ג) בפרשת בראשית הבאנו מה שכתב האבן עזרא בפירוש הכתוב 'ויברך אלוקים את יום השביעי' שהרי ברכה זו אינה ניכרת בעולם וכמו שתמה הרמב"ן 'אין זה מושג בהרגש לאנשים'. ולפי דברינו כאן נראה לבאר שאמנם

בעת הבריאה היתה ברכה זו של שבת שרויה על כל העולם, גם בעולם הזה. כי העולם בעת הבריאה, אכן היה עולמו של הקב"ה שהוא שורה בו וניכר בו מציאותו, ולכן גם שררו בו כל ענייני השבת, שהרי השבת הוא יומו של הקב"ה, וכיון שמציאותו שורה בעולם, גם פעלו בו כל חלקי השבת.

ובעולמו זה של הבורא אכן היתה הברכה של שבת שרויה על כל המעשה, וכן דרשו במדרש על הפסוק 'ויניחהו בגן עדן' - ויניחהו נתן לו מצות שבת כמה דאת אמר 'וינח ביום השביעי' לעבדה 'ששת ימים תעבוד' ולשמרה - 'שמור את יום השבת לקדשו' (בר"ר טז, ד).

וכמו שכתב באבן עזרא, שפשטות משמעות הפסוק, שיש ברכה בעולם הזה. כי אכן באותו זמן, ביום השבת היה העולם מתעלה להיות בו ברכה בכל העניינים.

אולם אחר המבול שכאמור אין זה עולמו של הקב"ה, אזי נסתלקה גם ברכת השבת מן העולם. ובזה מיושבים דברי האבן עזרא, שאמנם כיום אין הברכה מורגשת באומות העולם וכדברי הרמב"ן. שמאז הסתלקות השכינה מהארץ אין לאומות העולם כל חלק ושייכות ביום השבת של הקב"ה - 'ולא נתתו לגויי הארצות'.

ולכן מני אז נצטוו 'יום ולילה לא ישובתו' (בראשית ח, כב). ובגמרא למדו מכתוב זה שגם בשבת אין לגוי לשבות ממלאכה - ואמר ריש לקיש עובד כוכבים ששבת חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישובתו (סנהדרין נח:).

עם ישראל חזרו וזכו לעולמו של הקב"ה

אבל אחר עשרה דורות מהמבול, כשאברהם אבינו התחיל לחדש את הקשר של הבורא אל העולם והחזיר את השכינה לארץ, וכדאיתא במדרש - כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש לשלישי, דור המבול לרביעי וכו' עמד אברהם והורידה לשישי, עמד יצחק והורידה מן שישי לחמישי וכו' (בר"ר יט, ז). אזי אברהם וצאצאיו חזרו להיות בעולמו של הקב"ה.

ואכן מאז חזר הקב"ה להתנהג עם אברהם ועם ישראל כפי ההנהגה הראשונה שבה נברא העולם מתחילה, באופן של נתינה וחסד, והוא עצמו שומר עליהם ודואג להם, וכפי שנהג הקב"ה עם האבות שברך אותם 'בכל' 'מכל' 'כל', ואחר כך בעם ישראל שהיו ארבעים שנה במדבר והקב"ה סיפק להם כל צרכיהם במזון ולבוש ודיורים וכדכתיב 'לא חסרת דבר' (דברים ב, ז), וכן בארץ ישראל היה הדבר באופן קבוע, כדכתיב - 'תמיד עיני ה' אלוך בך' (שם יא, יב).

[ועיין במדרש (בר"ר לג, ו) שיש מ"ד דס"ל שלא היה המבול בארץ ישראל, כלומר שבארץ ישראל נותרה ההנהגה בבחינה הקודמת, והטעם משום שהיא מיועדת לעם ישראל, וכו"ל.

אכן יש דעה במדרש שם דס"ל שרק בגן עדן לא היה המבול, כי רק שם נותר עולמו של הקב"ה כמו שהיה מקדם].

ולכן האבות גם חזרו וזכו למציאות השבת, והיו מקיימים מצוות שבת, 'קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין' (יומא כח:), 'שמר יעקב את השבת' (בר"ר עט, ו). ומתקיימת בהם הברכה - ברכה שרויה בעיסה ונר דלוק משבת לשבת (רש"י שם). ואחר כך ביציאת מצרים, כאשר ה' לקח את בני ישראל להיות לו לעם, השבת ניתנה לכל כלל ישראל, אותה שבת שנגנזה מבני נח חזרה וניתנה לישראל. כי ישראל שבו להימצא בעולם של הקב"ה, ולכן הם זכו לחזור אל מציאות הברכה של שבת - ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נותן לכם לחם יומיים (שמות טז, כט).



מאמר ב

שם חם ויפת

שלשה תוארים לנח

בפסוק בו מתוארים מעלותיו של נח, ומצויין בו שני מעלות 'נח איש צדיק תמים היה בדורותיו', 'את האלוקים התהלך נח' (ו, ט-י). כלומר, האחד, שהיה צדיק ותמים במעשיו הישרים והטובים - 'איש צדיק תמים היה בדורותיו', ושנית היה עובד את ה' ומתהלך לפניו - 'את האלוקים התהלך נח'. והיינו מעלה יותר נשגבה מצדיק תמים, כלומר שלא זו בלבד שהיה צדיק במעשיו, היה גם מסור ונאמן לה'.

אולם בהמשך הפרשה מוגדר נח בתכונה נוספת - 'ויחל נח איש האדמה' (ו, ט). הרי שהוא מתואר בתור - 'איש האדמה'.

ובמדרש 'שלשה הם שהיו להוטים אחר האדמה ולא נמצא בהם תועלת, ואלו הן קין נח ועוזיהו' קין היה עובד אדמה, 'נח איש האדמה', עוזיהו... 'כי אוהב אדמה היה' (ב"ר לו, ג).

כל אחד משלשת בני נח ירש אחד מתכונותיו

והנה כתיב 'תחת אבותיך יהיו בניך', וכן איתא במשנה (עדות פ"ב משנה ט) שהאב מנחיל לבנו את תכונותיו.

ונראה ששלוש תכונות אלו שהיו אצל נח נתחלקו אצל שלשת בניו, שם חם ויפת, וכל אחד נטל לעצמו אחד מתוארים אלו.

והיינו ש'שם' נטל ובירר החלק החשוב והנעלה של נח דהיינו 'את האלוקים התהלך נח', וכדכתיב 'והוא כהן לא-ל עליון' (בראשית יד, ח), ובחז"ל איתא שהיה זקן ויושב בישיבה 'בית מדרשו של שם ועבר' (בר"ר סג, ו). ויפת' נטל לחלקו את המעלה השניה שנאמרה בנח, דהיינו 'צדיק תמים', והיה אדם ישר במעשיו ובדרכיו, אך אינו בדרגת 'את האלוקים התהלך'. ואילו 'חם' נטל לעצמו את החלק הפחות דהיינו 'איש האדמה'.

ואכן סדר התוארים על נח מופיע בתורה כפי סדר זה במקביל לסדר תולדותם של הבנים, דהיינו 'צדיק תמים' - יפת, 'את האלוקים התהלך' - שם, 'איש האדמה' - חם. כי כך הוא סדר תולדותם - יפת. שם. חם. דיפת הוא הבכור כדכתיב 'אחי יפת הגדול' (י, כא ועיין רש"י שם וברמב"ן בריש הפרשה), ולכן נמנו בני יפת ראשונים בסדר תולדות בניהם

המפורטים בפרשה (י,ב). וחם הוא הקטן כדכתיב 'בנו הקטן' (ט,כד). ומה שהתורה הקדימה בכל מקום את שם הוא משום חשיבותו ומעלתו שעלה בזה על יפת.

עומק ההבדל בין שם ליפת במעשה התגלות נח וכיסוי

והנה הבדלים יסודיים אלו באו לידי ביטוי במאורע אשר קבע את תפקידם של שלושת בני נח לזרעם אחריהם כל ימות עולם. והוא המאורע כאשר נח התגלה ביינו לאחר צאתו מן התיבה, וחם ביזה את אביו, ושם ויפת השגיוחו על כבודו. ועבור זאת קילל נח את כנען ואת חם שיהיו עבדי עבדים לדורות ואת שם ויפת בירך כל אחד כברכתו הראויה לו.

והנה נתבאר שם בדברי חז"ל שאף ששם ויפת שניהם נתכוונו לכבוד אביהם, היה הבדל ביניהם בדרגת מעשיהם. כמו שפירש רש"י בפסוק - 'ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכמם שניהם וילכו אחורנית ויכסו את ערות אביהם' (ט,כג). - אין כתיב כאן ויקחו אלא ויקח, לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו וכו'.

ועיין מה שביארנו בזה בפשוטו (בחלק ביאורי הפסוקים) אכן בעומק הדברים על דרך שנתבאר, נראה שלא בהתאמצות בפעולת המצוה בלבד הכתוב מדבר, אלא היה כאן הבדל מהותי הנוגע לעצם מעשה המצוה ומשמעותה, דהיינו ששם עסק במצוה מצד דביקותו בקדושת מצוות כיבוד אב, בהתאם לאופי דרך חייו אשר בחר להיות איש ההולך בדרכי האלוקים, ועסק במצוה מצד דביקותו באלוקים והליכתו בדרכיו הקדושים. ואילו יפת דבק בדרך זו מצד הנימוס ותיקון העולם שבדבר, וכפי דרכו שאחז בה שלקח לו ממידותיו של אביו רק את ההנהגה של 'צדיק תמים'.

יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם

וכנגד גישות שונות אלו מכוונים היו דבריו של נח אביהם, שעל שם אמר - 'ברוך ה' אלוקי שם' שהרי מעשיו נבעו מכח הליכתו עם האלוקים. ואילו יפת שכל מעשיו נבעו מצד היושר ויופי הנימוס זכה לברכה 'יפת אלוקים ליפת', שיתגבר עוד ויעשה חיל במידת היופי והנימוס שניחן בה.

והנה חז"ל (מגילה ט:) דרשו את הפסוק 'יפת אלוקים ליפת' על לשון יוונית שהיא 'יפיותו של יפת', ואכן חכמת יוון התייחדה בכך שהיה בהם חכמת נימוס ומוסר, אלא שההבדל בין חכמת יוון לחכמת התורה, שחכמת יוון היא חכמה אנושית של יופי ותיקון העולם, לעומת חכמת הקודש של התורה שהיא חכמה אלוקית של צדק מוחלט ועקרונות מוסר אמיתיים מצד עצמם (ועיין לקמן בארוכה מאמר ג' 'יפיותו של יפת').

שם חם ויפת - נפש רוח ונשמה

וניתן לומר שתכונתם של שלשת בני נח מקבילים הם לשלשה חלקים בתכונת נפש האדם, הנקראים בספרים הקדושים - נפש, רוח, נשמה.

כי הנה אישיותו של האדם מורכבת מכמה חלקים - נטיות, תכונות, ורצונות, ומצינו כמה חלוקות במבנה האישיות. אחת החלוקות הידועות היא החלוקה של נפש, רוח, ונשמה, שמובא הרבה בספרי המקובלים. אמנם יסודות חלוקה זו מבוארים גם בדרך הפשט. כדלהלן.

בחינת 'נפש' הוא כח החיים הבסיסי של האדם המעניק חיוניות לגוף הבשר, ובחינה זו קיימת גם אצל בהמה. וב'נפש' מוטבעים הרצונות הבסיסיים הנמשכים מרצון החיים וצרכי הגוף, רצון לאכילה ושתיה, רצון למנוחה, רגש של זהירות מסכנות. וכדומה.

בחינה יותר רמה היא ה'רוח', והיא רוח החיים שבאדם שממנו באים כל רגשותיו ותכונותיו, כגון שמחה, צער, כעס, קנאה, נקמה, גאווה, פחד, דאגה. ובמידה מסויימת יש לפעמים בחינת 'רוח' גם בבעלי חיים, כגון פחד כעס ונקמה. ורגשות טבעיים אלו גם מדריכים את האדם בהנהגות נימוסיות שהרגש רואה אותם כהנהגות נאות, והיינו משום שהם נאים וטובים לתיקון העולם.

ולמעלה מכל אלו פועל באדם כח ה'נשמה' - והוא הרגש המבין מה ראוי והגון ומה שלילי ואינו מוסרי. ויש בלב האדם מצפון המרגיש מה ראוי, ושואף לעשות צדקה ומשפט ולהתנהג ביושר ובחסד, והוא מכח הנשמה האלוקית שבקרבנו. ואמנם כל שלושת הכוחות הללו פועלים ופועלים באישיותו של כל אדם, אולם ההבדלים בדרגת מעלת הבריות הם כשיעור השפעתם של כל אחד מכוחות אלו, כלומר איזה כח הוא המוביל והשולט ביותר באישיותו, הנפש, הרוח, או הנשמה.

והנה אלה שלשת בני נח, נתחלקו זה מזה בדרגת מעלתם, דהיינו שאצל בני חם פועל בעיקר כח הנפש היסודי, ואילו כוחות הרוח והנשמה משפיעים בו במידה מועטת ביותר. ואילו בני יפת הם יותר נכבדים, ובהם שולטת יותר תכונת ה'רוח', דהיינו הנהגות ונימוסים נאים המיוסדים על רגש היופי והנוי, והוא בחינת 'פיותו של יפת'. אולם בני 'שם' דהיינו עם ישראל שהם הנכבדים שבהם, בהם פועל בחזקה כח ה'נשמה', והיינו רגשות הקודש והמצפון המוסרי המדריכים את האדם להנהגות יושר וטוב. הגינות ועדינות.

ישמעאל ניצוץ 'חם', עשו ניצוץ 'יפת'

והנה אמרו חז"ל - 'עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהם דופי' (שבת קמו.).

והיינו כי כך הוא דרך הבריורים שבכל דור ודור מתבררים תכונות הגזע קימעה קימעה, ובכל שלב עדיין נותרו 'ניצוצות' של חלקים בלתי מתוקנים, עד סוף הבריור שיותר רק סולת מנופה של זרע ישראל.

והנה האבות היו החלק המבורר מתוך בני שם, אך עדיין נותרו מעט ניצוצות מחם ויפת, ומאברהם יצא ישמעאל שהוא ניצוץ מבני חם, שהרי אמו היתה הגר המצרית, והוא 'פרא

אדם ידו בכל ויד כל בו', 'רובה קשת', שהם תכונות המתאימים לאופי של חם. [ובחז"ל איתא ששני נעריו הם אליעזר העבד הכנעני וישמעאל והשווה אותם ואמר להם 'שבו לכם פה עם החמור' ודרשוהו 'עם הדומה לחמור'].

ומיצחק נתברר הניצוץ האחרון מבני יפת שמתהדרים ב'פיותו של יפת', אבל אינם שייכים ל"את האלוקים התהלך", וזה היה בחינתו של עשו. ומצינו שעשו נתערב בבני יפת כדאיתא ברש"י בפסוק 'משמני הארץ יהיה מושבך - זה איטליא של יוון' (בראשית כז, לט, ועיין באברבנאל (ישעיה לג) מה שהאריך בעניין זה). וראה זה פלא שגם הישמעאלים נתערבו בבני חם.

ואיתא בגר"א שכל האומות נחלקים לשניים, חלק בצד ישמעאל וחלק בצד עשו. ועל פי דברינו נראה שבני חם דבקו בישמעאל, ובני יפת דבקו בעשו.

[עוד נראה על פי זה מה דאיתא בספרי המקובלים (זוהר ח"ג כו. ועוד מקומות, פירוש הגר"א לספד"צ פרק ד) שישמעאל הוא בסיטרא דימינא ועשו בסיטרא דשמאלא. והנה דבריהם עמוקים בסודות התורה, אולם נראה שבמקביל לזה תואם המציאות שבני ישמעאל דרים בדרום העולם, והוא הנקרא ימין, ובני עשו דרים עם בני יפת הדרים בצפון העולם הנקרא שמאל].

גוון עור גזעי העמים ביטוי לתכונותם

הנה בני חם הם שחורים ובני יפת לבנים, וכדאיתא במשנה - בהרת עזה נראית בגרמני כהה, והכהה בכושי עזה. רבי ישמעאל אומר, בני ישראל, אני כפרתן, הרי הן כאשכרו, לא שחורים ולא לבנים, אלא בינוניים (נגעים פ"ב משנה א).

ועיין מה שכתב הגר"א באדרת אליהו (דברי הימים-א א, ד) שסדר האומות בפרשת נח הוא לפי צורת העולם מצפון לדרום, ולכן בני חם שחורים ביותר ובני גרמניא לבנים ביותר.

ונראה שהטעם לכך שבני חם הם שחורים, היינו משום שהשחרות מסמל עבדות, כלומר שהם נעשו עבדים בטבעם, וכבהמות שקורא לה והיא באה, עם הדומה לחמור. ובגרמא (סנהדרין קח:) מבואר שהיה זה עונש לתם על שפלותו, 'חם לקה בעורו', והיינו שכל זה נובע ממהותו הבזויה.

ומאידך בני יפת הלבנים הם בני חורין, כלומר שמבטאים בלבנינותם את היפך העבדות והריהם כצפור דרור שאינם מקבלים מרות ואין להם רסן.

ב. ונמצא שכל העולם הם המשך לאברהם אבינו, וכמו שנתברך 'אב המון גוים'. כי חלק העולם של המוסלמים הוא ישמעאל, וחלק העולם של הנוצרים הוא עשו. ויתכן להוסיף שחלק העולם של יושבי המזרח עובדי האלילים הם מבני הפלגשים שנאמר בהם 'נתן אברהם מתנות וישלחם... קדמה אל ארץ קדם' (בראשית כה, ו) וברש"י שם 'פירשו רבותינו שם טומאה מסר להם' (סנהדרין צא). נמצא שכל העולם הוא המשך של אברהם אבינו.

ולפי האמור טעם הדבר הוא שבני יפת הם קיצוניים לצד החירות שאינם יכולים להיות תחת עול ומשמעת, ובני חם הם עבדים במהותם ואין להם כל מציאות של חירות והחלטה עצמאית.

אמנם ישראל - שהם החשובים מבני שם - ממוצעים וממוזגים במראהם, לא שחורים כחם ולא לבנים כיפת, כלומר שמצד אחד הם בני חורין, להנהיג את עצמם. אולם מאידך מסוגלים הם לקבל עליהם מרות ומשמעת, ומקבלים עליהם מתוך בחירה חפשית והחלטה עצמית עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות.



מאמר ג

יפיותו של יפת

חכמה של נימוסים - מול קדושת התורה

חכמת אומות העולם - יפיות

בגמרא - 'רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התיירו שיכתבו אלא יוונית - ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל אמר קרא 'יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם' דבריו של יפת יהיו באהלי שם, ואימא גומר ומגוג, אמר רבי חייא בר אבא היינו טעמא דכתיב 'יפת אלוקים ליפת' יפיותו של יפת יהא באהלי שם' (מגילה ט:).

הגדרה זו 'יפיותו של יפת' מגדירה את כללות הבדל ההשקפה בין התורה אשר ניתנה לבני שם, לבין החכמה אשר נחלו בני יפת, שכל עניינה אינה אלא 'יפיות'.

כי ישנם מצוות כמו כיבוד אב, וכמו לא תגנוב, ומצוות החסד והצדקה, שגם הגויים נוטים לעשותם למען הסדר הטוב, שכדי שלא יחרב העולם מוכרח הדבר שייטיב האדם עם רעהו, ובכדי שלא ירעו ולא ישחיתו אנשים את זולתם צריך העולם 'סדר חברתי', בבחינת 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' (אבות ג-ב). וכמו כן דרכי הנימוס וחוקי התרבות של הגויים מטרתם להשיג חיים נוחים, והנהגה נאה העושה רושם טוב.

אך התורה הקדושה היא עניין שונה לגמרי, התורה אין כוונתה לתת סדר ואירגון לעולם.

יסוד מצוות התורה היא הקדושה שבהם וכמו שאנו אומרים בברכת כל המצוות - 'אשר קדשנו במצותיו'. וככתוב 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלוקיכם' (במדבר טו, מ).

התורה אף אינה 'תרבות של מוסר'. מצוות התורה שירדו מן השמים, אינם מצד תרבות של 'אינטלגנציה' אנושית. התורה באה ללמד את ישראל הנהגה קדושה, וכך נאמרו בפרשת 'קדושים תהיו' מצוות של ואהבת לרעך כמוך, ואיסור רכילות, הידור פני שיבה, ופרט ועוללות. איסור הונאת משקלות. כי כל המצוות שבתורה מטרתם היא, 'קדושים תהיו' (ויקרא יט, ב), 'כי עם קדוש אתה לה' אלוקיך' (דברים ז, ו).

אין די שנרגיש כי גניבה הוא ענין שאינו נאה, או שהשבת אבידה היא הנהגה משובחת יפה ותרבותית. צריך יהודי לחוש, את הקדושה של הנהגת התורה והמצוות. כי לגנוב הוא לא רק חסרון באנושיות אלא הוא גם פגם וחילול הקדושה של האיש היהודי. הנהגת 'דרך ארץ' היא הנהגה אנושית יפה ומתוקנת, אבל לא לזה ניתנה תורה. 'דרך ארץ' קדמה לתורה' - דרך ארץ היא דרך אנושיות שלפני התורה, אולם התורה עצמה באה להוסיף ולתת לישראל הנהגת קודש.

כל המצוות הם הנהגות של קדושה, כל סדר החיים של התורה היא מהלך של הנהגת קודש. גם מצוות שכליות ומוסריות יש בהם קדושה, גם מצוות חסד והטבה וגם הנהגת יושר וצדק הנהגות קודש הם, המרוממים את האדם למעלת קדושה, לרוממות, ולהרגשות נעלות ומקודשות.

אומות העולם אינם מסוגלים להבין זאת, הם יכולים להבין מצוה רק מצד החכמה שבה, או מצד הסדר שבה. אולם להרגשת הקדושה לא זכו כיון שלא ניתנה להם תורה, תורת ה' מן השמים. וכדכתיב 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום' (תהילים קמז, כ).

בין תורה לחכמות העולם

ישנו הבדל עצום בין תורה למדע, בין חכמת התורה לחכמות העולם. נוסף על מה שהתורה היא חכמת קודש, חכמת הקב"ה. שכן זה גם סוג אחר לגמרי של חכמה, התורה היא חכמה נעלה מושגים עילאיים אלוקיים. כולה שרשים של ערכי קודש עצמיים ומוחלטים. לעומת זאת כל המדעים אינם עקרונות, כי אם ידיעות בעלמא. כל החכמות שבעולם אינם ערכים, אלא כלי שימוש. כל חכמת העולם הינה מכשיר כיצד להסתדר עם העולם. כיצד יהיה העולם משוכלל ומסודר, טוב ונוח לחיות בו. אבל התורה היא חכמה עליונה, היא שקובעת את הדרך האמיתית כיצד ראוי ונכון שינהג האדם. האדם נברא כדי לשרת את התורה, ואילו חכמת העולם מטרתה כדי לשרת את האדם.

כל המדע והחכמה שבעולם, באים לספר את המציאות הקיימת. או מתארים סיבות ופעולות ותהליכים. או מבארים כיצד מתרחש דבר זה, כתוצאה מזה מתרחש זה. הרכב החומרים, התנהגות החומרים, פעולות שונות בהתחבר חומרים שונים והשפעות שונות. הכל הכרת המציאות. כל המדעים הם תורת המציאות, מה פועל ואיך פועל. ומטרת ויעד כל אלו החכמות, הוא כיצד להתנהג עם המציאות. כיצד להשתמש בה, כיצד להתמודד עם המציאות הנלמדת בחכמות הללו. וכיצד ניתן להפיק תועלת מכך. איזה תרופה אפשר לפתח מחמרים אלו. איזה מכשיר חדש אפשר להמציא ולהקל על החיים. סופו של דבר, כל המדע והחכמה שבעולם, העסק בהם הוא עסק תועלתני וכדאי, לתועלת עצמית ורווח אישי.

ואפילו חכמת המוסר והמשפט שבעולם, וחוקי החברה והכלכלה. הם רק תורות של שירות, הנחוצות לבריות כדי להתקיים כחברה שאפשר ונוח לחיות בה. וכן נימוסים ותרבות הם עצות וחכמות שמושיות, כמה שיהיה תועלת מהם ויפיקו מהם סדר ונוחות.

ואמנם גם לומדי התורה נזקקים לפעמים לידיעות מענייני החכמה, כמסייעים ללימוד התורה ולגבי קביעת ההלכה בענייני המציאות הרבים, וכן כשצריך יופי כמו בכתיבת הספרים, ועל זה נאמר 'וישכון באהלי שם', שחכמת היופי של יפת תשכון ותבוא לשימוש באהלי שם.

חכמת הקודש של התורה - ערכי מוסר ויושר צדק וקדושה

אבל התורה הקדושה לא באה לומר כל אלו. התורה אינה באה לספר על המציאות, התורה לא באה לספר היסטוריה. והתורה גם לא באה להדריך כיצד יהיה נוח ונעים בעולם. אלא התורה באה לומר מה האמת, כיצד צריך האדם להתנהג. התורה היא תורה של ערכי קודש, מצוות חוקים ומשפטים. תורה שמלמדת כיצד 'ראוי' להיות. לא מה קיים, אלא מה נכון שיהיה. וזה כל התורה, ערכים קדושים ומקודשים. מה ראוי לעשות - מה טוב, ומה רע, מה צדק, ומה הגון. ומה טהור, ומה קדוש.

כל הדרכים הטובים שהתורה מלמדת, קדושה, הגינות, עדינות, טהרה, יושר, צדק, אמת, כל הדברים הללו אין מטרתם כדי שיהיה נוח, כי אם שכך הוא אמיתת הדבר. זוהי האמת כערך עליון. העקרונות הללו הם מציאויות מוחלטות. לא מחמת שנעים ונח וטוב על הלב שיתנהג כך העולם. רק כי זה חשוב וראוי שינהגו כן.

אסתכל באורייתא וברא עלמא

התורה קובעת היאך הם פני הדברים באמיתתם ובשרשם, מה קדוש בעצם ומה משוקץ מחמת מהותו. איזו פעולה היא מצוה מעצם הווייתה, ומה הוא איסור מחמת מהותו. כאשר התורה אומרת לא תגנוב, אין האיסור רק מחמת חורבן העולם שישתרר כתוצאה מכך. אלא גניבה היא רע מעצם מהותה. גניבה היא דבר עוולה במהותה, בקביעה שמיימית נצחית ומוחלטת.

ואמנם אמת הדבר, שההנהגה על פי התורה. היא גם נועם וטובה לפי מציאות העולם. אך זאת, לא משום שהתורה הותאמה למידות העולם, ונבנתה על פיו. אלא להיפך, העולם נברא לפי המידות של התורה, ומשום כך, אם ילכו בדרך התורה, גם העולם יהיה נוח ומשוכלל. וגם זה כלול במאמרם 'אסתכל באורייתא וברא עלמא' (הקדמת הזוהר). שהעולם נברא באופן כזה, שאם ילכו בו על פי התורה יהיה העולם מתוקן. ובאם לאו, יהיה משובש. אך לא מקור התורה הוא העולם. אלא התורה היא 'יסוד היסודות ועמוד החכמות'. ולכן לתורה יש את שני המעלות שהיא גם תורה וגם חכמה. היא גם תורה נצחית ואמיתית, אך היא גם מתאימה לתיקון וסדר העולם. דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (משלי ג).

לדוגמא, מידת החסד הוא דבר נעלה מחמת עצמו. ועל כן ברא הקב"ה 'עולם חסד יבנה'. שהעולם יהיה, עולם מתוקן עם חסד, ובלי זה יהיה משובש. וכן הערך השלילי של 'לא תגנוב'. בהיות שהגניבה היא דבר מקולקל במהותו. וכיון שהעולם נברא על פי זה, אכן העולם יהיה מקולקל אם לא ישמרו על לא תגנוב. וכן הדבר בכל מצוות התורה.

אין משפטי התורה ערכים יחסיים המשתנים לפי מצב הבריאה. אלא זוהי חכמה של אמיתות צדק ועקרונות מוסר קבועות ונצחיות - 'תורות אמת'. אין החוקים ישרים משום שהעולם יהיה יפה בכך, אין המצוות טובים, משום שכך יאה להם מן הבריות. אלא הם ישרים וטובים, משום שהם בעצם ישרים וטובים.

אבל חכמת העולם אינה ערך עצמי, וכל כולה רק חכמה של נוחות. כיצד ניתן יהיה ליהנות מן העולם באופן הנוח על הצד הטוב ביותר. ועל כן חכמת האומות היא 'חכמת ארץ'. אבל חכמת התורה היא 'חכמת שמים', לא המציאות העולמית היא מקור החכמה. כי אם ערכי הקדושה השמימיים, הם תוכנה של התורה.

ועל כן נאמר על התורה - 'עלית למרום שבית שבי' (תהילים סח). כי מאחר שמקומה המקורי של התורה היא בשמים, על כן הורדתה לארץ היא במידה מסויימת בבחינת שבי עברה, כביכול היא שבויה בארץ לא לה.

מגיד דבריו ליעקב

ועל זה אמר דוד - 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום' (תהילים קמז, כ). אי ידיעה של הגויים בתורה, אינה רק חסרון במה שלא שמעו את דבר התורה, ואילו ישמעו כבר ידעו, אלא שאין שייך שידעו אותם. אין להם כל אפשרות להבין תורה. גם אם יאמרו להם את מה שכתוב בתורה, גם אז יהיו 'בל ידעום'. ואף על פי שיש בהם חכמים גדולים מביני חוק ומדע. אבל תורה, אי אפשר שישגיגו. כי כאמור קיים הבדל יסודי בין תורה שהיא חכמת ה' לשאר החכמות שבעולם. התורה היא סוג אחר של חכמה. גויים לא זכו למתנה זו של קניין התורה. אין לבם מסוגל לקלוט, שקיים מוסר שמיימי מוחלט. כל המוסר של הגוי הוא רק מוסר של נוחיות וקיומיות.

והוא עומק כוונת חז"ל במאמרם 'חכמה בגויים תאמין.. תורה בגויים אל תאמין' (איכ"ר ב-ז). כי אומות העולם יכולים להבין מצוה מצד החכמה שבה, או מצד הסדר שבה. אבל תורה בגויים אל תאמין כי לגוי אין שייכות לקדושת התורה, ואין מסוגל להבין את רגש הקדושה שבמצווה. מי שאינו שייך לקדושת ישראל אינו יכול להשיג את פנימיות המצווה, את הקדושה שיש בהנהגה כזו.

ואף מה שנקרא 'מצפון' אין להם בזה אלא הרגשה שטחית וקלושה, ואין שולט בלבם אלא חכמת תיקון העולם ויישובו, והוא רגש של כדאיות ונוחות.

חסד לאומיים חטאת

ואמרו בגמרא - 'וחסד לאומיים חטאת (משלי יד, לד) כל חסד שאוה"ע עושים חטא הוא להם שאין עושים אלא לעצמם'. (בבא בתרא י: ע"ש). 'כל טיבו דעבדין עממיא עו"ג לגרמייהו עבדין' (עיין ספר התניא לקוטי אמרים פרק א). שאף הטוב שעושים האומות, הכל לעצמם הם עושים. דהיינו שאפילו החסד והמשפט שעושים הגויים, הוא רק עבור עצמם ונוחיותם, כי עושים חישוב שלבסוף הם ירוויחו מכך שיהיה עולמם מתוקן ומשוכלל ויתנהל בסדר ואוירה נוחה. ומשום כך נחשב לחטא, כי הכל סובב בסופו של דבר עבור הנאת עצמם, ואין להם בזה שום משמעות של ערך נעלה וקדושה.

אבל בישראל חסד שעושים, הוא בבחינה גבוהה ונעלית לאין ערוך, הצדק נעשה כי כך נכון וראוי בעצם. כאשר נעשה צדק בישראל, מתבצע כאן ערך מרומם ונשגב, כי קדוש ונעלה לעשות כן.

לא תגנוב מצד ערך הקדושה של הדבר

וזהו הטעם שהתורה דיברה על הדברים הפשוטים של לא תגנוב ולא תרצח. כי התורה לא באה לומר עצות טובות, התורה אינה מקבץ עצות טובות איך להתנהג עם העולם. ה'לא תגנוב' של התורה אינו ה'לא תגנוב' של הגוי. רק זה ערך 'לא תגנוב' מצד הקדושה שבו, וכן כל המצוות. ה'לא תגנוב' של הגוי הוא מפני 'תיקון העולם', שאם זה יגנוב וזה יגנוב, יחרב העולם ואיש את רעהו חיים בלעו, אבל הלא תגנוב של התורה הוא מחמת שהוא עוול בעצם.

ומחמת כן אסור אפילו לגנוב על מנת לשלם כפל (בבא מציעא סא:), ואם כל האיסור היה מחמת הפסד של הזולת ותיקון העולם, הרי במקרה זה היה עדיף להתיר. אבל כיון שזה עוול ופחיתות בעצם, הרי עצם הלקיחה מהשני זה כבר עוון ופגם. ועיין מה שכתב ביד רמ"ה על מה שאמרו בגמרא על איוב 'מלמד שהיה גוזל שדה מיתומים ומשביחה ומחזירה להן' (ב"ב טז.), וקרא אותו הכתוב 'רא אלוקים וסר מרע'. והקשה ביד רמ"ה מהא דאסור לגנוב על מנת להשביח. ותיירץ דאזיל לפי מ"ד שאיוב היה גוי, כי רק לישראל אסור לגנוב על מנת להשביח. והדברים נפלאים לפי מה שכתבנו, כי לעכו"ם שכל האיסור הוא רק משום אמצעי סדר ומחמת הנוחיות, להם לא נאסר באופן כזה. רק לישראל אסור אפילו באופן זה, כי לא תגנוב של התורה, הוא מחמת העוול בעצם.

הנהגה נכונה כדי לקיים את העולם, היא מידת דרך ארץ, דרך ארץ שקדמה לתורה. אבל התורה היא הרבה למעלה מזה.

עם ישראל, משיגים ומבינים את ידיעות התורה בעצמותם ובקדושתם. הקב"ה פתח את ליבנו בתורתו, לב מבין ומרגיש ברגשות קדושה. ומני אז יש בלבינו כח להשיג את הדברים, יש לשכלינו תפיסה בעומק התורה חכמת אלוקים ודעת ה'.

מאמר ד

דור הפלגה חטאם ועונשם

בכתוב לא נתבאר חטא דור הפלגה

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים... ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ... וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר. על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ (יא, א-ט).

הפרשה כולה טעונה ביאור רב, וגם חטאם של אנשי דור הפלגה אינו מפורש בכתוב, והנה חז"ל דרשו שכוונתם היתה למרוד במלכות שמים, כמו שפירש רש"י - ודברים אחדים - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. דבר אחר על יחידו של עולם. דבר אחר 'ודברים אחדים', אמרו אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות. ובגמרא (סנהדרין קט). אמרו שנתכוונו לעבוד ע"ז.

אולם פשוטו של מקרא עדיין צריך תלמוד, שהרי לא הוזכר בכתוב כל כוונה אחרת מלבד בניית עיר ומבצר אשר יאחד את הכל ואשר ימנע את פיזורם על פני כל הארץ, ואם על כך נאמר 'ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות', משמע אפוא כי עצם החתירה לבקש תחבולות אלו לא היתה רצויה לפני המקום. ויש להבין מה פגם ודופי יש במטרה זו, עד שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד להניאם ממעשיהם, וכיצד מתקשר הדבר עם החטא הגדול שדרשו עליהם חז"ל, שבקשו למרוד במלכות שמים.

מנוגד לכוונת הבורא ליישב את כל חלקי העולם

וכתב הרשב"ם - לפי הפשט מה חטאו דור הפלגה, אם מפני שאמרו וראשו בשמים, הא כתיב 'ערים גדולות ובצורות בשמים' (דברים ט, א), אלא לפי שציווה הקב"ה 'פרו ורבו ומלאו את הארץ', והם בחרו להם מקום לשבת שם ואמרו פן נפוץ, לפיכך הפיצם משם בגזירתו.

כלומר, חטאם של דור הפלגה לא היה עצם בניית המגדל, שכן בבניית ערים גדולות ובצורות כשלעצמן אין כל ריעותא, ואף לא מצינו בשום מקום שהכתוב יתייחס להם

בשלילה, אלא המטרה היא אשר היתה החטא, כי הקב"ה ברא את העולם בעבור משכן האדם, ואין רצונו יתברך שישארו רוב חלקי העולם שוממים, כי 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', אלא הדרך הראויה היא שיתפשטו כל בני האנוש על פני מחוזות רבים³.

רצון ה' שיהיה ריבוי גוונים בין הבריות

ואין הכוונה בזה רק מצד כיבוש שטחי העולם, אלא גם עצם הפיצול לסגנונות ודרכי חיים ותרבויות שונות הוא שלימות ועושר לבריאה, והוא רצון ה' שהאנושות תתרחב לגוונים וריבוי השקפות, ויש בריבוי זה התרחבות ועושר גוונים בגילוי כבוד ה' בריבוי אופנים וצדדים.

ואילו כאשר מאחדים את כל הבריות לסגנון אחד וקו מחשבה אחד⁴, נפגם עושר הדעות וריבוי הגוונים, ומדכאים בזה את התפתחות המחשבות השונות והסגנונות המיוחדים.

ובנוסף לכך על ידי התחרות העולם מתפתח ומשתכלל על ידי האדם בכל העניינים, וגם זה רצון ה' שהעולם יהא משתכלל בכל דור ודור, וזה נכלל ב'לא תוהו בראה לשבת יצרה'. ובכדי שתהיה תחרות נצרך שיהיו עמים שונים המובדלים זה מזה ומתחרים זה בזה.

ואילו המה - בוני המגדל - בקשו לשנות את הדרך הנכוחה שהתווה הבורא, ובניגוד לציווי 'ומלאו את הארץ וכבשוה', ולסברא הישרה המורה לכבוש את השממות ולא

ג. וכעין זה כתב ב'אור החיים' - 'ואפשר כי להיות שכאשר ברא הקב"ה עולמו בראו שיהיה שליש ישוב ושליש מדבר וכו' רצו שיהיו כולם מקובצים במקום אחד ולא יתפזרו אנה ואנה ושיהיה מקום אחד ישוב דוקא, ולזה בנו העיר להם פירוש עיר אחת לכולם, ולחששת שמא יתפזרו באורך העולם וילך אחד מהם אנה ואנה עשו המגדל להיות להם לסימן שזהו מקומם אשר נקרא שמם עליו, וגם להכיר המקום מרחוק אשר יהיה שם ובא יבוא לאות המגדל, וזהו אומרו 'פן נפוץ על פני כל הארץ', שלא רצו להיותם נפזרים וכלים זעיר שם זעיר שם.

ולזה אמר ה' כי הדבר הזה איננו נכון בעיניו, וכו' ולזה גזר אומר להפר עצתם ולבלול שפתם שאז בהכרח יהיו נפרדים וכל אחד יבקש לו מקום, וזהו שאמר הכתוב ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ, וזה הוא עד נאמן לפירושו שכוונת ה' שיהיו ממלאים כל העולם, ובזה נעשה שליש העולם ישוב לסיבה נודעת לו יתברך שמו ויש בזה סוד כידוע ליודעי חן וכו'.

ועיין עוד כעין זה ב'העמק דבר'.

ד. ויש בזה גם לימוד חשוב לכל מי שעוסק בהנחיית דרך ויצירת מסגרת לציבור כגון בקהילות או במוסד חינוכי, שכאשר מתווים קווי הנהגה וסגנון מחשבה, ובמיוחד בציבור המורכב מגוונים שונים או ממקומות מוצא שונים, אין זה נכון ליצור קו ודרך שיאלצו את כולם להלך בסגנון אחיד ולאבד את ייחודם והגוון המיוחד להם, ואין ראוי ליצור מסגרת הדוקה ואחידה שלא תאפשר ביטוי אישי, אלא בתוך הקו הכללי צריך להשאיר מקום לכל סוג של אנשים להוציא לפועל את ייחודם ואופיים המיוחד. ויש שעושים כן מתוך מחשבה להיות מגובשים בחוץ בכדי שלכלל יהיה יותר עצמה, על ידי שכולם עשויים באותו תבנית. והנה מלבד שהדבר עלול ליצור התמרמרות והתמרדות אצל החניכים, נראה שיש בזה שיבוש מעין טעותם של בוני המגדל שהוא נגד הכוונה העליונה שיהיו בעולם הרבה מהלכים ודרכי חיים ודרכי מחשבה.

וכן יש בעם ישראל מהלך כללי של התורה ודרך ה', אך בתוך זה עצמו ישנם י"ב שבטים שכל אחד יש לו דרך משלו וסגנון חיים משלו, והארכנו בזה בפרשת ויחי בברכות יעקב לשבטים, עיין מה שיתבאר שם בעז"ה.

להשאירם כמדבר, בקשו המה חשבונות רבים, להצטמצם במקום אחד ולהיות כולם עם אחד, בעלי תרבות אחת וארחות חיים אחדים.

והמגדל משמעותו שיבנו מקום מרכזי אחד ועיר ממלכה לכל באי העולם, ויתכן שהמגדל מהווה גם ציון ואות לכל הסביבה ומסייע לכוונה הזאת להתרכז במקום אחד, אך נראה שהעיקר בזה הוא כביטוי לעוצמה והמרכזיות של כל עמי העולם כשהם באחדות עם ממלכה אחת ושלטון מרכזי אחד.

בעומק לבם היה טמון כוונת כפירה ומרידה בהנהגת ה'

והנה השקפה זו שכולם יהיו מאוחדים במקום אחד וסגנון אחד, הרי היא כשלעצמה נחשבת מלחמה בה' והפרעה לעצתו ותכניתו העליונה, כי הם משבשים את הרצון העליון שיהיה העולם מיושב ומלא ומגוון בריבוי דעות ותרבויות, וכל זאת מחמת רצונם להיות חזקים ומובטחים מפגעי העולם.

אך מלבד שיבוש זה שמנוגד לרצון ה' בתכלית ישוב העולם, הרי היא מעידה על חסרון אמונה בהנהגת ה' ובהשגחתו על העולם ויושביו, וחשש זה - 'פן נפוץ על פני כל הארץ' - לפיו על מנת להבטיח את שלומם של בני האנוש עליהם להתכנס יחדיו ולגונן זה על זה, עומד בסתירה מוחלטת לאמונה שיש מנהיג לבירה, ולא כוחו ועוצם ידו של האדם הוא אשר יגונן עליו, כי אם האלוקים אשר עינו פקוחה להשגיח על כל בריה ובריה בפרטות, ציווה את האדם למלאות הארץ ולכבשה, היה עליהם לבטוח כי זוהי לא רק הדרך הנכונה אלא גם הבטוחה ביותר בעבורם, ואל להם לבקש תחבולות להבטיח שלומם על ידי מניעת התפתחות העולם כמצוות ה'.

ויותר מזה היה טמון בלבם מחשבת אוון שעל ידי שיהיה משפחת האנושות מאוחדת יהיו חזקים ותקיפים, ובדמיונם האווילי העלו על דעתם שבכך יקשה על הקב"ה להילחם בהם ולהענישם כאשר ידע את מעשיהם. ונמצא שבעומק לבם היתה כוונתם להשתחרר משליטתו של הקב"ה.

והוא מה שדרשו חז"ל שחטאם היה שבאו להילחם ביחידו של עולם ולעבוד עבודה זרה, כי זה היה עומק כוונתם במסתרי לבם.

העניינים הפשוטים מפורשים - הנסתרים בדרך דרש

אמנם חטא זה היה רק בדרך עומק, כלומר שהיתה להם בזה כוונה נסתרת שלא נתגלתה בבהירות גם להם בעצמם, והיתה רק טמונה בעמקי לבם. ולכן לא נתפרשה גם בתורה באופן גלוי, וכמו כן העונש לא נתפרש בגלוי. [וראה מה שכתב כעין זה בספר 'שיעורי דעת' (טלז) מאמר 'דור הפלגה'].

והוא כלל גדול בתורה, שהפשט מתייחס לדברים הגלויים לעין כפי שנודעו לכל, ואילו בדרש נלמדים המאורעות לעומקם כפי שהיו בסתר או במעמקי הלב.

בלל שפתם - שינויי התרבות וההשקפה

ולפי האמור יתבאר היטב המשך הכתובים - 'ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר. על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ'.

והן אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו - שערבב ה' את שפתם באופן שלא הבינו זה את דבריו של זה, כדברי רש"י 'זה שואל לבנה וזה מביא טיט, וזה עומד עליו ופוצע את מוחו' - מכל מקום עומק משמעותו הוא, שלא יכלו להידבר זה עם זה ולהסכים איש לרצונו של רעהו, ודעתם אשר היתה עד כה משותפת הפכה למחולקת ומפולגת, עד שהוכרחו להיפרד בעל כרחם, בשל המחלוקות הרבות שביניהם. כלומר שמה שבלל ה' את שפתם אין הכוונה לשינויי השפה לבד, אלא הכוונה גם לכלל התרבות ואופי החשיבה וההעדפות השונות.

הפצתם על פני הארץ - תיקון העולם על מתכונתו

ומעתה יבואר היטב, כי משפט הדור ההוא לא בא בתורת עונש גרידא, אלא לשם מניעת המעשה אשר זממו לעשות, והחזרת פני האנושות למתכונתה הראויה בעיני ה'. כי בדרך הישרה והמתוקנת היה ראוי שיתפרדו בני האדם מעצמם ומרצונם, ומתוך שהיו משתכנים במקומות שונים זה מזה, היו התרבויות וארחות החיים משתנים ומתייחדים מאליהם, כי כל ארץ מגדלת מטבעה אופי ייחודי של אנשים. אך כיון שראה הקב"ה שהם זוממים - בהסכמה משותפת, להנציח את המצב הקיים, על כן ירד הקב"ה לגרום להם זאת בדרך הפוכה, כאשר בלל את שפתם, עד שחילוקי הדעות לא הותירו בידם שום ברירה, והפרידה מוכרחת היתה מצד המציאות. 'ויחדלו לבנות העיר' - כי מעתה לא היתה להם שום דרך וטעם להמשיך ולהיות כעם אחד, והתפרדות זו אשר חששו ממנה, נכפתה עליהם בידי שמים בעל כרחם.

[ונראה להעיר כי אף פשוטו של מקרא - שבלל ה' את שפתם ממש - נובע מאותו העניין שנבדלו ברגשותם ודעתם. שכן ביסוד הדברים, הבדלי הלשונות בין האומות אינם נובעים אלא מהבדלי התפיסות, כאשר כל אומה מתייחסת בצורה שונה ומיוחדת לכל דבר ועניין, ומכנים אותו על שם מהותו כפי שהוא נתפס בעיני השקפתם ותרבותם, ואם כן, כאשר מתגלים לפתע הבדלי שפה בקרב בני עם אחד, והדבר מעיד על כך שאינם רואים עוד את הדברים עין בעין, אלא כל איש מתייחס לכל דבר בצורה שונה מאשר רעהו. והבן].

בדרשות חז"ל היה בזה עונש

אמנם חז"ל שדרשו שהיה כאן עונש, עיין בגמרא 'נעשו קופים ורוחות ושידים ולילין', ושם - 'אמר רבי יוחנן מגדל שליש נשרף שליש נבלע שליש קיים' (סנהדרין קט.).

ובמדרש - 'משפתם אעשה נבלה הוה חד מנהון אמר לחבריה אייתי לי קולב, והוא הוה יהיב ליה מגרופי, הוה מחי ליה ופצע מוחיה, הה"ד משפתם אעשה נבלה, ושם - 'רבנן אמרי אין ויפץ אלא ויצף עליהן הים והציף ל' משפחות' (ב"ר לה, י.).

והיינו כי כאמור בעומקם של דברים היה בזה חטא, [הן שהוא נגד רצון ה' למלא את העולם בריבוי עמים וגוונים, והן מה שהתבטא בזה חוסר הבטחון בהנהגת ה']. ולכן עצת ה' לבללם ולהפרידם גם באה כשהיא מלווה בעונש, אך כשם שחטאם לא נתפרש להדיא כך גם עונשם לא נתפרש, אלא נלמד מן הדרש.

ולעיתיד לבוא יתוקן הפגם, דהיינו שמצד אחד יהיו יושבי העולם חלוקים בטבעם, אבל מאידך יהיו קולטים כל אחד מרעהו ניצוצות וגוונים, ויזכו לשני המעלות גם שפה אחת ודברים אחדים, שכל העולם יהיה מאוחד, אך בלי לפגוע בעקרון ריבוי הדעות וההתפשטות הגוונים השונים.



מאמר ה

פרשיות בראשית ונח - עד כאן חרון אף של מקום

פשר קלקולי העולם

העולם הזה מצד עצמו נברא כדבר מושלם ומלא טוב

כל אדם בן דעת המתבונן בעולם, רואה לפניו עולם מופלא מלא בטובות ופלאים, גדלו וטובו מלא עולם. אולם יחד עם זאת הרי הוא עומד ומשתאה לנוכח קלקולים וחסרונות לא מעטים הקיימים בעולם. המוות והיסורים, הרעב והחולי, חיות טורפות, מלחמות מריבות ושחיתות, עול הפרנסה וצער הלידה, ואפילו פגעי האקלים הקשים לאדם.

והנה פרשיות אלו שבתחילת התורה מסיום מעשה בראשית, עד לידת אברהם אבינו, באים לבאר עניין זה כיצד הגיע העולם לידי כך. פרשה אחר פרשה מבארת התורה כיצד השתלשלו כל הליקויים והחסרונות הטבועים בעולם, ומה משמעותם וסיבתם.

ויש לדעת שבוודאי כל הקשיים והצרות שישנם בעולם, אינם מעצם טבע הבריאה ביסודה, אלא הם מחמת חטאי האדם.

ואף שנתבאר בחז"ל שהעולם הזה הוא פרוזדור כדי להיכנס לטרקלין שהוא העולם הבא, היינו שהעולם הבא הוא העיקר והעוה"ז הוא זמן העשיה וההכנה אליו, אך ברור שגם העולם הזה ניתן מאת ה' לאדם ויש בו נתינה טובה גם עבור זמן העוה"ז עצמו, כי בוודאי ברא הקב"ה עולם טוב ומתוקן על כל חלקיו.

והיינו מה שמבואר בכל הפרשיות אלו שבתחילת התורה, לידע ולהודיע שהקב"ה ברא עולם מתוקן ומשוכלל מלא טובה וברכה, ושם את האדם בגן עדן, וכל התלאות שמזומנים בחיים נובעים מן החטאים ובראשם חטא עץ הדעת.

ואחר כך נוספו חטאים נוספים שגרמו עוד קשיים, חטא קין וחטא דור המבול, ודור הפלגה, ובעם ישראל באופן מיוחד לאחר חורבן בית המקדש, שרבו צרות הגלות. אולם העולם הזה מצד עצמו היה מיועד להיות מתנה טובה לאדם, מלא ומשופע ברוב טובה.

ה. והנה עניין העולם הבא לא נכתב בתורה שבכתב, ונתבאר במפרשים שכן הוא הצורה הנכונה, שבכתב נמסרים רק הדברים הפשוטים, אולם ענייני העולם הבא והעתיד לבוא הם עניינים עמוקים ונסתרים שאינם שווים לכל נפש, ודברים אלו ראוי שיימסרו רק בדרך תורה שבע"פ. ואם כן מצד הפשטות העולם נברא עבור העולם הזה, אלא שמצד המבט העמוק יש מקום לשאלה מדוע נסתבבו החטאים והנסיונות, ועל זה באה התשובה העמוקה אף היא, שהעיקר התכלית הפנימית הוא העולם הבא. עכ"פ בוודאי שמצד הפשטות העוה"ז נברא להיות טוב מצד עצמו.

קלקול העולם בסיבת חטאי הדורות הראשונים

והוא המבואר בפרשיות בראשית ונח, שמתחילה נברא העולם בידי הקב"ה כיצירה מושלמת שאין בה אף שמץ של פגם וחסרון, אולם גזרה חכמתו יתברך שיהא שלימות העולם תלוי במעשה האדם והנהגותיו, אשר במעשיו הטובים יקיים את העולם ובמעשיו הרעים יגרום לאבדו ולקלקלו. וכמו שאמרו חז"ל (אבות פ"ה מ"א) בעשרה מאמרות וכו'... להיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות.

וכן אמרו - תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנווני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, אני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער. אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי (קידושין פב:).

הנה כי כן, פרנסתם של כל הבהמות והחיות מזומנת להם שלא בצער, ולא משום מעשים טובים וזכויות שיש בידם, אלא משום שלא הריעו את מעשיהם ולא קיפחו את פרנסתם, אזי לגביהם נותר העולם מתוקן כטבע ברייתו.

ואיתא במדרש - 'ראה את מעשה האלקים כי מי יוכל לתקן את אשר עוותו', בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילנות שבעולם ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך' (קהלת רבה פרשה ז).

חטא עץ הדעת שורש הקלקולים

עם סיום תיאור מעשה בראשית ושכלול הבריאה כליל תפארת, ביארה התורה בזה אחר זה כל התמיהות העצומות, אשר כל מבקש דעת משתאה ומשתומם מדוע הם קיימים בעולם, בראש ובראשונה - חטא עץ הדעת, ראשון לקלקולים, אשר המיט על העולם את קללת המוות והיסורים, את טורח המחיה ועול הפרנסה וצער ההריון והלידה.

ובעטיו של אותו החטא הראשון נענש האדם בעיקרי הקשיים והצרות שעמהם מתמודד האדם בעולם. ובראשם המיתה, והחולי שהוא גם כן מעין מיתה, כעניין 'מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא'. ואחריו קללת קושי הפרנסה, העוני והרעב, בזיעת אפך תאכל לחם. ואחריהם צער גידול בנים.

ובכלל הקללה שנאמרה לנחש 'ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה' (ג, טו), נכלל גם כל טבע החיות הטורפות, שהוא אחד מהעניינים אשר מעיקים על האדם.

ועל ידי הקללה שנאמרה לאשה 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך', נמשך כל הקלקולים שבתוך ביתו של אדם, [ועיין מה שנתבאר לעיל במאמר 'עץ הדעת' (חלק

המאמרים פרשת בראשית מאמר טו) שמזה גם נובע יצרא דעריות, שאבדה ההתאמה המושלמת בין איש לאשתו].

אחריו בא חטאו של קין, אשר השליט את החיות והבהמות על האדם, תחת היותם נכנעים לפניו (ראה רש"י בראשית ד, טו).

הקלקולים שבסיבת המבול

המבול מלבד החורבן שהמיט על הבריאה, אך גם אחר שנבנה העולם מחדש, הוא באופן של העדר השלימות וחסרונות רבים הקיימים בעולם. וכמו שמבואר במדרש (בר"ר יד, א) שבפסוק 'עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וגו' (ח, כב) טמון גם מיעוט ברכה, דהיינו שלפני המבול (אף שכבר נתקללה האדמה 'בזיעת אפך תאכל לחם') לא היו צריכים לזרוע רק אחת לארבעים שנה, ומאז המבול ואילך צריכים לזרוע כל שנה. וכן חום הקיץ וקור החורף, נוצרו רק כתוצאה מן המבול. וראה שם עוד במדרש כמה קלקולים הנובעים מן המבול, כגון חולשת הבריות וחלאים ומכאובי הראש.

הקלקולים שאחר המבול

כמו כן מבואר בפרשה זו פגמו של חם אחר המבול, אשר בגין כך קללו נח 'עבד עבדים יהיה לאחיו' (ט, כה), ומני אז נוצרו הבדלי מעמד בין בני האדם עצמם, אשר חלקים רבים של האנושות - משפחות בני חם - פחותים ונבערים לעומת חלקים אחרים - משפחות בני שם ויפת, עד שהללו משתעבדים בהם כבהמות וחיות. וזה מחמת מעשיהם הפחותים של חם וכנען, שהוכיחו בכך שאינם ראויים להיות בני חורין.

דור הפלגה

ואחרונה לכל מבואר בפרשת נח, כיצד נוצרה האיבה והשנאה העצומה השוררת בין האומות, אשר מאז דור הפלגה הפילה בחרב חללים כחול הים, ואין לך אומה בעולם שלא נלחמה בחברתה.

הנה כי כן, אף פורענות זו אינה אלא בעטיים של בני האדם, כי משום שביקשו תחבולות נגד רצון ה' וביקשו להנציח את קיבוצם כעם אחד, הוצרך הקב"ה כביכול לירד ולזרוע בהם פירוד גדול כל כך, שאף אם יחפצו לא יוכלו לשבת יחדיו, עד שכל התנגשות קלה בין שתי אומות תגרור בעקבותיה מכת חרב והרג.

וכן נכלל בזה כל המחלוקות והמריבות שבתוך העמים עצמם, בין שבטים ומשפחות וחוגים וקבוצות ומפלגות, אשר רבים חללים הפילה, והכל נובע מחוסר ההבנה בין הבריות שהוטבע בדור הפלגה. כאשר ביארנו לעיל במאמר ד 'דור הפלגה'.

פרשת דור הפלגה חותמת בלידת אברהם, ראשון למתקני העולם, אחרי דורות של קלקול וחטא.

וזה עומק הכוונה במה שכתב רש"י בסוף פרשת נח, 'וימת תרח בחרן הנון הפוכה לומר לך עד כאן היה חרון אף של מקום בעולם', כלומר שהפרשיות עד כאן עסקו בחרון אף של הקב"ה בעולם, אשר גרמו לכל הקלקולים שבבריאה, ומאברהם אבינו ואילך מתחיל התיקון, אשר יושלם כאשר תפקידם של אברהם וזרעו יתמלא בעת הגאולה העתידה במהרה.

אכן גם אחר כך מצינו קלקולים ועונשים, אלא שאינם בכללות הבריאה, וכגון מהפכת סדום, אשר הפכה מגן ה' למקום שממה גפרית ומלח.

כללו של דבר כל עניין רע אשר נמצא בסדר העולם, אינו מטבע העולם כפי שנברא מתחילה, אלא הוא נובע מחטאי הדורות.

הברכות שבתורה

והנה ידוע מה שנתקשו הראשונים לגבי הברכות שבתורה, כגון בפרשת בחוקותי ובפרשת כי תבוא וב'והיה אם שמוע', שהרי מתן שכרן של מצוות הוא בעולם הבא, ואמרו חז"ל (קידושין לט): 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' - וכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ט ה"א) מאחר שנודע שמתן שכרן של מצוות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה, היא חיי העולם הבא וכו' מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך, ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך, וכל אותן הדברים בעולם הזה, כגון שובע ורעב, ומלחמה ושלום, ומלכות ושפלות, ושיבת הארץ וגלות, והצלחת מעשה והפסדו, ושאר כל דברי הברית וכו'. וכתב שם הרמב"ם לתרץ, כי כל אלו הברכות לא באו למלאות את תכלית השכר המובטח לשומרי דרך ה', אלא נועדו כדי שיהיה יכולת בידינו להוסיף ולעבוד את ה' בשלווה ובנחת, עיי"ש בארוכה בלשונו הזהב.

אולם נראה בזה, על דרך שנתבאר כאן, כי כל הברכות האמורות בתורה, המובטחות לנו אם נשמור דרך ה', אינן באות בתורת שכר וגמול על קיום המצוות, ואף אין מטרתם רק בכדי לספק לנו את האמצעים לקיימם. אלא גם בלא סיבה כלשהי מעניק ה' ברכת טובה והצלחה לכל בריותיו אשר ברא ויצר ותיכן את עולמו בחכמה, והתקין בו את כל הנדרש לאושר האדם והצלחתו, כדי שיושפע עליו תמיד שפע רב, ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו.

אלא שכאשר חוטא האדם ועוזב את הדרך הישרה והולך בשרירות לבו, מענישו ה' ומונע ממנו את כל הטובה שהיתה ראויה לו, ויש שאף מייסרו ומוכיחו בחליים ומכאובים, אך כל עוד שאין סיבה מיוחדת לשנות את הטבע ולהעניש את האדם בשל מעשים רעים שבידו, הרי שהעולם כמנהגו נוהג, כי מדרך הטוב להטיב, וחסד ה' מלאה הארץ.

וכפי שמצינו באדם הראשון, שבראשית יצירתו הניחו הקב"ה בגן עדן, בו הצמיח לו ה' כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל (בראשית ב, ט), והיו מלאכי השרת צולים לו בשר

ומצננים לו יין (ילקוט-שמעוני בראשית טו), וכל זאת בטרם היו בידו זכויות כלשהן. ואך משחטא - נשתנה דינו והפסיד את כל הטובה שנועדה לו, אשר הוטבעה בטבע העולם שלא נברא אלא בשבילו, ותחת זאת באה עליו קללת עולם. וכדברי המשנה המובאים לעיל 'שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי'.

נוח לו לאדם שלא נברא

והנה אמרו בגמרא - תנו רבנן שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו (עירובין יג:). ובאמת דבר זה כבר מפורש בקהלת - 'ושבח אני את המתים שכבר מתו, מן החיים אשר המה חיים עדנה. וטוב משניהם את אשר עדן לא היה, אשר לא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש' (ד,ב).

והנה הדברים צריכים ביאור רב, איך יעלה על הדעת לומר כך על הבריאה שהקב"ה ברא, שיותר נח הוא שלא נברא כלל. וכי ברא הקב"ה את עולמו בכדי, לתווה ולחסרון, והא כתיב 'וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בראשית א,לא), והוא מיסודות אמונתנו כי טוב ה' לכל וברא את כל העולם וכל אשר בו ובפרט נזר הבריאה - האדם - בעבור טובו הגדול 'כי לעולם חסדו'.

אולם הביאור הוא על פי דברינו בזה, שבוודאי ברא הקב"ה את העולם בטובו בחן בחסד וברחמים. והנה מצב זה אכן היה קיים כל עוד שלא חטא האדם, ואמנם לדאבונו אירע, שהאדם בחר לילך בדרכי לבו, ובחטאות הדורות הראשונים נגרם קלקול לכל הבריאה, ומאז יש בעולם צרות ורעות ושיבושים, ויש שהרשעים שולטים, וגם בנפש האדם עצמו אין לו מנוחה כיון שעל ידי החטאים גבר בו כח היצה"ר, ומחמת כן הרבה פעמים נכשלים. ומצב זה גרם שעתה כבר ניתן לומר 'נוח לו לאדם שלא נברא משנברא'. אבל בוודאי הבריאה מעיקרה, כל בריאתה היא רק משום שהוא נוח וטוב לה ולאדם.

וכאשר יתוקן החטא בימות המשיח אזי שוב יהיה העולם מלא טובה וברכה חסד ורחמים, ויהי רצון שנזכה לזה בקרוב.

העדר השלימות בששת ימי הבריאה

אמנם מלבד הקלקולים שנגרמו מחמת חטאי האדם, ישנם עוד חסרונות מאז ששת ימי הבריאה. ודברים אלו אינם בגדר קלקולים ושיבושים אשר אירעו כביכול במעשה הבריאה, אלא הם עניינים של חוסר שלימות אשר הבורא קבע בחכמתו שהם יבואו על תיקונם בזכות מעשיהם הטובים וזכויותיהם של הנבראים.

והנה כאשר נתבונן במדרשי חז"ל עולה שבכל יום מימי הבריאה מצינו איזה חסרון במעשי בראשית.

בבריאת האור ביום הראשון, אמרו חז"ל 'אמר רבי אלעזר אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון, אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שנסתכל הקדוש ברוך הוא בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן שנאמר וימנע מרשעים אורם, ולמי גנזו לצדיקים לעתיד לבוא' (חגיגה יב. מובא ברש"י בראשית א, ה).

ביום השני לא נאמר בו כי טוב, ואמרו בגמרא (פסחים נד.) 'אמר רבי בנאה בריה דרבי עולא מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת, מפני שנברא בו אור של גיהנם, ובמדרש אמרו טעם נוסף - 'רבי חנינא אומר שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים' (ב"ר ד, ו).

ביום השלישי צוה הבורא על הארץ 'ועץ פרי עושה פרי' - 'שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי ולא העץ פרי' (רש"י א, יא.). ובמדרש - ונתקללה הארץ וכו', שעברה על הצווי, שכך אמר לה הקב"ה תדשא הארץ דשא וגו' מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ דשא וגו' הפרי נאכל והעץ אינו נאכל (ב"ר ה-ט).

ביום הרביעי היה מיעוט הלבנה, וכדאיתא בחז"ל 'אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומעטי את עצמך וכו', אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח' (חולין ס: ועיין ב"ר וג).

ביום החמישי בבריאת התנינים, אמרו חז"ל - 'שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם, התנינם כתיב' (רש"י בראשית א, כא, עפ"י הגמרא בבא בתרא עד:).

ופגמים אלו כאמור אינם קלקולים, אלא שמלכתחילה אין העולם ראוי להיברא בכליל השלימות כל עוד לא זכו לכך העולם והנבראים בגמול עמלם, ונברא העולם עם החסרונות הללו כדי שהאדם יתקן וישלים אותם על ידי זכויותיו ומעשיו הטובים.

לעתיד לבוא יתוקנו כל הקלקולים

אלא שעד עתה לא רק שלא תוקנו דברים אלו, אלא שאף מה שהיה נתקלקל בחטאי האדם, כאמור.

ולעתיד לבוא בימות המשיח יתוקנו כל הקלקולים שאירעו בגין חטאי הדורות השונים, וכן יתוקנו אז כל הקללות שנתקללה הבריאה בעטיו של חטא אדם הראשון בחטא עץ הדעת, ועיין מה שהארכנו בזה לעיל בפרשת בראשית במאמר טז - 'תיקון פגם עץ הדעת'.

וכן מה שנתקלקל העולם על ידי חטאי דור המבול, וכל החלאים והמכאובים שבאו מחמת חטאי דור המבול, יתקנו וירפאו לעתיד לבוא, כדכתיב - אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אילם (ישעיה לה-ה).

וכן יתוקנו הפגמים והשבושים שגרמו דור הפלגה בחטאם אשר מחמתם נתפלגה הארץ ונפרדו כל העמים. ולעתיד יתבטל הפירוד והמלחמות - לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב-ד).

וכן מצינו בחז"ל שהפיכת סדום אשר נהפכה לגפרית ומלח ושריפה, 'אשר לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב', תתוקן לעתיד לבוא. והיא תחזור להיות כגן ה', ויתנו בה חלק לצדיקים. כדאיתא במדרש - 'הקב"ה נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום, שנאמר וכו' 'ועמק סוכות אמדד', מהו עמק סוכות, זו סוכתה של סדום, שהיתה מסוככת בשבעה אילנות שהן מסוככות זו על גב זו, גפן תאנה ורמון ופרסק ושקדים ואגוז, ותמרים על גביהם' (ילקו"ש ויקרא כג רמז תרג).

והנה כל העניינים שנתבארו כאן, הם עניינים שהיו מתחילה כבר מתוקנים ועשויים בבריאה כתיקונם, אלא שנתקלקלו על ידי החטאים, וכאשר יבוא עת קץ יחזרו לכמות שהיו בתיקונם.

אמנם בדברי הנביאים ומדרשי חז"ל עולה כי בזמן ההוא יבואו על תיקונם גם החסרונות שהיו בעת הבריאה.

דהנה האור אשר נגנז ביום הראשון מבואר בחז"ל שלעתיד לבוא הוא יינתן לצדיקים. וכן איתא שיתוקן הפגם שהיה ביום שלישי לבריאה, שאין טעם העץ כטעם הפרי, ולימות המשיח יבוא הדבר על תיקונו כדאיתא בתורת כהנים הנ"ל - 'מנין שהעץ עתיד להיות נאכל, תלמוד לומר עץ פרי. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, אם כן למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל' (ספרי בחוקות א). ובעניין פגם הלבנה כתיב - 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים' (ישעיה ל, כו). ועיין בגמרא (פסחים סח. וברש"י עיי"ש) שפסוק זה הוא לימות המשיח. שאז תתמלא פגימת הלבנה ותחזור להיות כמו שהיתה קודם מיעוטה. שענין זה ניתן להאדם להשלים במעשיו ולתקן על ידי זה את העולם, עד שלעת קץ יתוקן ויושלם הכל.

מאמר ו

חטאי הדורות הראשונים ומשמעותם

עץ הדעת, דור המבול, דור הפלגה

שלשה אופנים בגילוי מלכות ה'

מבואר בספרים בשם המדרש (פרקי דר"א פרק ג, ובזוהר ח"ב דף מב) שהקב"ה ברא את העולם כדי להודיע את מלכותו. והנה מציאות גילוי מלכות ה' הוא על ידי האדם, ויש בזה שלשה אופנים.

הכרה וידיעת ה'

אופן אחד של גילוי מלכות ה' הוא על ידי עצם ההכרה, שהאדם בשכלו מכיר ויודע את ה', שבזה שבני האדם מכירים ויודעים שהוא הבורא והמנהיג, הרי הוא 'מלך'. וכמו שתיקנו בתפילת ר"ה 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך וכו' וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך'. כלומר שזה עצמו ש'ידע' 'ויבין' 'ויאמר' של הנבראים, יוצר את המציאות של 'מלוך' כיון שמכירים במלכותו.

ובמדרש - 'ואתם עדי נאום ה' ואני א-ל, אם אתם עדי אני א-ל, אין אתם עדי כביכול אין אני א-ל' (ספרי ברכה פ"קא ה, ילקו"ש שמות יח רמז רעא, פסיקתא דר"כ יב, ו).

שמיעה בקולו

האופן השני הוא על ידי ששומעים בקולו וכפופים להוראותיו, וזה דרגה יותר רמה שהוא נעשה מלך על ידי שמקבלים את עול מלכותו ועושים את גזירותיו, וכלשון התפילה 'ויקבלו כולם את עול מלכותך, ותמלוך עליהם לעולם ועד', 'ויעשו כולם אגודה לעשות רצונך בלבב שלם'.

ובמכילתא - 'משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזירות. אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזירותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה' אלוקיך - לא יהיה אלהים אחרים. אמר להם, אני הוא, שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו, כן. וכשם שקיבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי - לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. רבי שמעון בן יוחאי אומר, הוא

שנאמר להלן (ויקרא יח ב) אני ה' אלוהיכם, אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם בסיני, אמרו לו, הן והן, קיבלתם מלכותי, קבלו גזירותי' (פרשת בחודש פרשה ו).

הופעת האדם כצלם אלוהים

הדרגה השלישית והנעלית ביותר בגילוי מלכות ה' בעולם היינו על ידי עצם הדבר שהאדם הוא בצלם ודמות אלוהים, שבזה הוא כביכול מייצג את האלוהים בארץ, ועל ידי האדם מתקיימת נוכחות ה' בעולם, [ובדוגמת המלך המשגר את בניו למשול בכל חלקי הארץ ככתוב 'תחת אבותיך יהיו בניך תשיתמו לשרים בכל הארץ' (תהילים מה)]. שכאשר רואים אותו כאילו רואים את ה'.

והנה בחטאי הדורות הראשונים נסתלקה מן העולם כל שלושת הדרגות, ואירע הדבר בשלשה שלבים, תחילה אבדה המעלה העליונה, ולאחר מכן הדרגה הפחותה ממנה.

בחטא אדם הראשון - איבוד הצלם

כי תחילה כאשר חטא אדם הראשון איבד את צלם האלוהים, וכמו שכתוב 'ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו' (תהילים מט, יג). ודרשוהו (שבת קנא:): על אדם הראשון שניטל ממנו צלם האלוהים באותו היום שנברא. ואחר כך ירדו בני האדם בדרגתם עוד עד שבדור אנוש נדמו כקוף ואבדו לגמרי צורת אדם (ב"ר כג, ו).

חטא קין ודור המבול - בגידה בציווי ה'

השלב השני היה כאשר הדורות הראשונים עברו על מצוות ה', והתחיל הדבר בקין שעבר על לא תרצח, ואחר כך "אנשי השם" ודור המבול שעברו על לא תנאף ולא תגנוב, ואז לא זו בלבד שנעדר גילוי מלכות ה' בעולם שהיה אמור להיות על ידי ציות בקול ה', אלא בכך ביטאו התעלמות ממלכותו יתברך.

דור הפלגה - מרידה בעצם האמונה וההכרה

בדור הפלגה כבר בטלה אפילו הדרגה הבסיסית של הכרה במלכות ה', וזה היה על ידי נמרוד שמרד על מלכות שמים, וכדאיתא בחז"ל - 'ולמה נקרא שמו נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו' (עירובין נג.). ואף שבכל דור היו צדיקים בודדים, אולם לא היה בעולם ביטוי הולם למלכותו יתברך והיה העולם שמם, והם 'שני אלפים תוהו' (ע"ז ט.).

אברהם אבינו - הכיר את בוראו

וכאשר באו האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב ע"ה, הביאו לגילוי מלכות ה' בעולם, והיה זה גם בשלשה שלבים הנ"ל, זה למעלה מזה.

תחילה בא אברהם אבינו שעניינו היה הכרה בה' כמו שאמרו 'הכיר את בוראו' (ב"ר צה, ג). והוא ביקש לדעת מיהו בעל הבירה (ב"ר לט, א). ואמרו - 'אמר הקב"ה עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבוא האורה, ויאמר אלוקים יהי אור, זה אברהם' (ב"ר ב, ג). וגילה את ההכרה והאמונה בבורא ופירסם את שמו בעולם כמו שכתוב 'ויקרא בשם ה'". ואיתא - 'ואת הנפש אשר עשו בחרן מלמד שהיה אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים' (במדב"ר יד, י).

יצחק - הכנעה לציווי ה'

אחר כך על ידי עקידת יצחק נתקיים בצורה נשגבה עניין ההכנעה לציווי ה', שהיה אז שיא פיסגת הציות שאברהם מסר את בנו יחידו ויצחק מסר את נפשו כדי לשמוע בקול ה'.

יעקב - צלם אלוקים

ואחר כך בא יעקב שנאמר בו 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון' (בבא מציעא פד, ד), והיינו שהיה בדמות וצלם אלוקים. ואמרו 'הקב"ה קראו ליעקב א-ל' (מגילה יח, ג). ואיתא שדמותו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד (ב"ר סח, יב).

שלושת השלבים בתקופת יצירת עם ישראל

ושבו חזרו ונשנו בעם ישראל שלשה שלבים אלו באופן של עם שלם, ביציאת מצרים קיבלו את מלכותו יתברך על ידי הכרה, וכדכתיב (ירמיה ב, ב) 'כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה', וברש"י (שמות יב, לט) 'מגיד שבחן של ישראל שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צידה אלא האמינו והלכו, וכן אמרו בקריאת ים סוף 'זה א-לי ואנוהו' - 'ה' ימלוך לעולם ועד' (שמות טו). וכלשון התפילה 'ומלכותו ברצון קיבלו עליהם'.

ובמתן תורה קיבלו עליהם את הוראותיו ומצוותיו, ככתוב 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז). וכלשון המכילתא שהובא לעיל - 'אני הוא, שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו, כן. וכשם שקיבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי'.

ובשלב זה היו ראויים בעת קבלת הלוחות להגיע כולם למדריגת 'צלם אלוקים' כאדם הראשון לפני החטא, כדאיתא בחז"ל - 'אני אמרתי אלהים אתם', אילו המתינו ישראל למשה ולא היו עושים אותו מעשה, לא היתה גלויות ולא מלאך המות שולט בהן, וכן הוא אומר 'המכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות' מהו חרות, רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי יהודה אומר חירות מן גלויות, ורבי נחמיה אומר חירות ממלאך המות, בשעה שאמרו ישראל 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע', אמר הקב"ה אדם הראשון צויתיו מצוה אחת כדי שיקיימנה והשויתיו למלאכי השרת שנאמר 'הן האדם היה כאחד ממנו', אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים, אינו דין שיהיו הן חייין וקיימין לעולם, וכן הוא אומר '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 וכו' (שמו"ר לב, א).

ומכיון שחטאו ונשתברו הלוחות לא זכו למדריגה זו, עד שיבוא זמן התיקון השלם והגאולה השלימה במהרה.



יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב יהודה קליין שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב חיים צבי אייזנבאך שליט"א
לעילוי נשמת אביו
הרה"ח רבי משה שמואל זצ"ל
בן הרה"ח רבי שלום זאב זצ"ל
נלב"ע ז"ך טבת תשע"ג

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב מאיר אקער שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב יהודה לייב בר"ש מינצברג שליט"א
לעילוי נשמת
אביו הרה"ח רבי שמואל מינצברג זצ"ל
נלב"ע כ"ז ניסן תשס"א

ואמו הצדקנית מרת שרה עלקא מינצברג ע"ה
נלב"ע י' שבט תשמ"ו

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **בעילום שם** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **יעקב משה גוטליב** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **אהרן גרינוולד** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **שלמה זלמן שמיינברג** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדו את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **יונה פרוש** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדו את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **יהודה לייב בר"א מינצברג** שליט"א
לעילוי נשמת אמו

הצדקנית מרת **שינדל צירל** זצ"ל
בן הרה"ח רבי משה גרשון זצ"ל
נלב"ע י"א שבט תשע"ד

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יעלה כתבו לכם את השירה הזאת
ולמדו את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הדגול אשר נטל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר בראשית
הרב **משה הירשמן** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יְעִתְדוּ כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת
וְלַמֶּלֶךְ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...

ואלו יעמדו על הברכה

אשר זכו ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
ספר 'בן מלך על התורה'
רמ"י הישיבות הקדושות 'תורת ה' ' ו'אור התלמוד'
ה"ה הרבנים הגאונים

הרב נפתלי אייזנשטיין שליט"א

הרב צבי לוי שליט"א

הרב יהושע סגל שליט"א

הרב טוביה כהן שליט"א

הרב שלמה בריזל שליט"א

הרב יוסף קדיש קלצקי שליט"א

הרב חיים צבי אייזנבך שליט"א

הרב יהודה לייב מינצברג שליט"א

הרב אברהם מינצברג שליט"א

הרב בן ציון גוטפרב שליט"א

הרב שמואל מאיר אנשין שליט"א

הרב מנדל פרוש שליט"א

הרב מיכל לוצקין שליט"א

הרב משה מינצברג שליט"א

הרב ירמיהו דושינסקי שליט"א

הרב מרדכי מינצברג שליט"א

הרב חיים שמרן שליט"א

הרב יעקב הירשמן שליט"א

הרב משה חיים בלוי שליט"א

הרב נתן מאיר גולומב שליט"א

ישאו ברכה מאת ה' הם ומשפחתם

ויקויים בהם הכתוב

ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת

זכות הרבים תלויה בהם וצדקתם עומדת לעד