

בראשית

הבריאה ומהות האדם

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תשס"ז - 2007

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מוותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:

שילה • ברכץ בית אל 02-9973875

פְּרַשְׁת בְּרֵאשִׁית

עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשס"ז

ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירוש
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירוש
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זי"ע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידיים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ר.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ד' תמוז, תשס"ו
18-1-426/ס"ו

אגרת ברכה

ראיתי האי ספר"א טב"א דמריה ט"ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאו"ל דוד בוצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

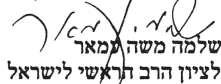
אשר כולו סובב והולך לבא"ר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורכה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוב נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בתן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין בעין בשוב ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים כב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,


שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

מח"ס שו"ת עמק יזרעאל גי"ח ועוד

הסכמה מפוארה. וברכה יקרה

כחרא, שריין.

מסדראניסן. כו"ס. חססה".

בס"ד

תאריך 4.5.2005

הוגש לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זוק"ל וזיע"א), מסדרת אגאצקא יד לרבקה, שערך ופירש בסובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג, מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מתוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י זוק"ל על התורה, חיי רוחנו ונשמחנו, ודעתו דע"ל להמשיך להסביר בסוב טעם ודעה, דברי רבנו רש"י זוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובזה נבין יפה יפה מבטן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוטר אשר רוח אלהים חופפת עליו, ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור ^{בנש"ק} בשמו כן הוא, נפת צופים דב"ש וחלב תחת לשונך, (דב"ש ר"ח דוד שאול בוצקו שליט"א). ואני חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנן, שימשיך ללמוד וללמד ולהרביץ תורה ברבים, בחורה שבכתב, ובחורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה, בערו ובעדנו, ובעד כל עם אש

ישראל אחינו, אמן ואמן.

הח"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו"ס ניסן המלוב"ן, ש"ש התשס"ה, ליצירה, אצא

בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון עם הכולל לפ"ק. וצווי"מ וימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו. ^{ע"ה}

בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,

הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא

קדישא, אבן הראשה, כקש"ח וכמהר"ר

המלאך רפאל עמרם מאמאן זוק"ל וזיע"א.

הרב שלמה חיים הכהן אבינר
ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

יישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו
לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על
הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס,
כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר.
כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה
שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית =
ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

תהלים מזמור ע"ב

- א לשלמה אלהים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך:
ב ידן עמך בצדק וענייך במשפט:
ג ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה:
ד ישפט עני עם יושע לבני אביון וידכא עושק:
ה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים:
ו ירד כמטר על גז כרביבים ורזוף ארץ:
ז יפרח בימיו צדיק ורב שלום עד בלי ירח:
ח וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ:
ט לפניו יכרעו ציים ואיביו עפר ולחכו:
י מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו מלכי שבא וסבא אשכנז יקריבו:
יא וישתחוו לו כל מלכים כל גוים יעבדוהו:
יב כי יציל אביון משוע ועני ואין עזר לו:
יג יחס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע:
יד מתוך ומחמם יגאל נפשם וייקר דמם בעיניו:
טו ויחי ויתן לו מזהב שבא ויתפלל בעדו תמיד כל היום יברכנהו:
טז יהי פסת בר בארץ בראש הרים ירעש כלבנון פרו ויציצו מעיר כעשב הארץ:
יז יהי שמו לעולם לפני שמש **ינון** שמו ויתברכו בו כל גוים ואשרוהו:
יח ברוך יהוה אלהים אלהי ישראל עשה נפלאות לבדו:
יט וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן:
כ כלו תפלות דוד בן ישי:



ברכה לראש משביר לידידנו היקר
ר' יואל חייק הי"ו ולמשפחתו
על סיועו ותמיכתו בהוצאת ספר זה

יהי רצון שזכותו של רש"י הקדוש תעמוד לו ולמשפחתו
לראות ברכה והצלחה בכל מעשה ידיו



פתח דבר

פרשת בראשית כולה סודות ומסתורין וסתרי תורה, וכבר הזהירו חז"ל שאין לדרוש ברבים במעשה בראשית. אף הרמב"ן מיעט בפירושו לפרשה זו וכתב במקומות רבים כי אלו סודות וסתרי תורה.

אמנם רבינו הגדול רש"י - פרשנדתא, הוא המסבי"ר לכל עם הארץ - לא משך ידו ממשימה זו, ונחת לבאר כל פסוק ופסוק, ואף את הפסוקים העלומים ביותר. ואולם יש לדעת כי רש"י כתב את פירושו, כדרכו בכל התורה, בשני מימדים. האחד - הבנת הפסוקים ופשוטו של מקרא דבר דבור על אופניו, והיאך הוא יישובו של מקרא. השני - הפנימי והעמוק - הבנת הדברים באופן כולל, ומשמעותם הפנימית. בראיה שטחית נראה פירושו של רש"י כפירוש מקומי, העובר פסוק פסוק ומבאר מילים קשות וביטויים קשים. אמנם המעיין היטב יראה כי רש"י בחר מילותיו בקפידה, ואין הוא מסביר את הפרט בלבד אלא אף את הכלל, ופירושו במקום אחד מתמזג עם פירושו במקום אחר באופן מופלא, השופך אור חדש על שני המקומות.

גדולי מפרשי רש"י (המזרחי, הגור אריה ועוד) לא באו אלא לפתוח לנו פתח להבנת המימד הראשון בפירושו, היינו מה הביא את רש"י לפרש כך ולא אחרת, איזו מילה בא רש"י לבאר באופן מחודש, אלו קושיות מתורצות על פי פירושו, ועוד. אך במימד השני לא נגעו ולא הרחיבו - בכוונה תחילה - ועל כן לא הוברר מעולם היאך הבין רש"י את מטרת הבריאה, את תהליך הבריאה, חטאי האדם ותהליך הידרדרותו. מבחינה זו נשארה פרשה זו - אף עם פירושו של רש"י - חתומה ועטופת מיסתורין.

דורינו זה הוא דור הסקרנות, דור הספקות והתהיות, ומתוך עבודה חינוכית עם תלמידים ועם כלל הציבור ראיתי כי אין אנו יכולים להשאיר פרשה שלמה ויסודית זו מחוץ להשגתנו. אמנם אין באפשרותי לגלות סתרי תורה ממש, שהרי מי אנוכי ומי חיי ויודע אני כי דעתי קצרה ואין ידי משגת, אך מוטל עלינו לכל הפחות להבין מה שגילה לנו רש"י ורצה שנבין מתוך פירושו, שהרי הוא ההין להכניס ראשו למלאכה קשה זו והגיש לנו פירוש מעשה אומן, והיאך נניחנו בקרן זוית ולא נקטוף את פירותיו. על כן ניגשתי בחיל וברעדה לנסות ולהסביר את פירושו של רש"י על פרשת בראשית. יראתי בפצותי פי, כי ידעתי מיעוט ערכי, אך גמרתי אומר להעביר אל הלומדים כמוני את אותו מעט שזכיתי להבין, והמעט הזה נותן לנפשי מרגוע.

הפרשה נחלקת לכמה פרשיות, וננסה להגדיר מהם הנושאים בהם עוסק רש"י באופן כללי - מלבד הפירוש המקומי שבכל פסוק ופסוק.

בפרק הראשון מבאר רש"י בפסוקים שונים מהי תכלית בריאת העולם, ר"ל רש"י לא בא לבאר כיצד נברא העולם אלא עוסק בעיקר במטרתה ותכליתה של הבריאה. רש"י בחר לפתוח בפסוק הראשון בהגדרת תכלית הבריאה: "בראשית - בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית", אין לראות את הבריאה כתכלית לעצמה אלא כל תכלית הבריאה היא התורה וישראל. בהמשך יבאר רש"י, מתוך יישוב סתירות וקושיות בפסוקים, כיצד כל הפרטים בבריאה מצטרפים לעניין הכללי, ומהו תפקידם.

לדעת רש"י פרקים ב' ו' חוזרים ועוסקים במעשה הבריאה, ומתמקדים בבריאת האדם, נזר הבריאה. בפרקים אלה מתמודד רש"י עם ניתוח מהותו של האדם, ובעיקר על מהותה של הבחירה החופשית שניתנה לאדם.

בפרקים ד' ה' ו' מסביר רש"י כיצד הרע הולך ומתפשט בעולם, וכיצד הבחירה החופשית, שבכוחה לרומם את האדם מעלה מעלה, הביאה אותו לכישלון ואת כל העולם לאבדון.

עיון בנושאים אלה - תכלית הבריאה, מהות האדם, כוחה של הבחירה החופשית והסכנות שבה - יביאו אותנו להכרה כי ללא תורה וללא עם ישראל המסוגל לחיות חיי תורה לא יוכל האדם להשלים את ייעודו, וממילא יכשל ויביא את העולם כולו להתדרדרות מוסרית נוראה, שתביא אותו לאבדון וכלייה. פרשה זו מביאה אותנו להשגה כי בלא התגלות ה' בעולם וללא שיתוף פעולה אמיתי בין אדם ואלוהיו - אין תקוה לאנושות. רק יצירתו של נח ושתילתו בדור המבול על ידי הקב"ה הועילה להציל את האנושות ממחייה גמורה, ומכאן כי רק התערבות אלוהית בעולם עשויה להצילו מעצמו. בחירתו של נח כנציג האנושות בפני הקב"ה היא מעין הבחירה העתידית של הקב"ה בישראל כממלכת כהנים וגוי קדוש, ולמעשה פרשה זו היא השופכת אור והבנה על עניין זה.

כידוע, ישנם מספר כללים על פיהם כתב רש"י את פירושו, ולא נוכל לפורטם כאן כי רבים הם ובע"ה נרחיב על כך במקום אחר, אך נתמקד כאן בחלוקה שעושה רש"י בין 'פשט' לבין 'אגדה'. במקומות רבים מודיע לנו רש"י כי ישנם מדרשים רבים לפסוק אך אין הם מיישבים את המקרא - 'ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא'. על מנת שמדרש יוכל להשתלב בפירושו של רש"י עליו לענות לשתי דרישות:

(א) ביאור המילה על פי משמעותה הרגילה.

(ב) ביאור המילה צריך להשתלב בכלל הקשרה בפסוק.

פירושים העונים על שתי דרישות אלה הרי הם 'פשט', ואפילו הם מתארים לנו איזו מציאות שנראית דמיונית ואינה מוזכרת כלל בפסוקים.

לדוגמא, בעניין "שני המאורות הגדולים" שהפכו ל"המאור הגדול... המאור הקטן"

(א, טז), תירץ רש"י כי שווים נבראו אלא שקיטרגה הלבנה ואמרה 'אי אפשר לשני מלכים לשמש בכתר אחד' - ונתמעטה. **לכאורה תיאור זה אינו 'פשט' שהרי מתאר כאן איזשהו דו-שיח בין הלבנה והקב"ה שאינו מוזכר בפסוקים, אולם מאחר והוא מיישב קושי אמיתי בפשט, ואף אינו משנה את משמעות המילים, יכול רש"י להביאו כפי שהוא והרי הוא 'פשט'.**

לעומת זאת בביאור המילה "בראשית" הביא רש"י דברי רבותינו 'בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו', אך מייד הסתייג לומר שאין זה 'פשט', שהרי מדרש זה נותן משמעות חדשה למילה 'בראשית', וכן אינו מבאר את ההקשר להמשך הפסוק. לשיטת רש"י זוהי 'אגדה'.

אכן, **בפרשה זו מרבה רש"י להביא אגדות, מה שאין כן בפרשות אחרות, וזאת משום שפסוקים רבים אינם מובנים בפני עצמם ואין הפשט בהם מספק, והרי הם כאומרים 'דורשני' - שאין אני מובן על פי הפשט'.**

כלל נוסף בפירוש רש"י הבא לידי ביטוי מודגש בפרשתנו הוא **נטייתו להצדיק את דינו של הקב"ה עם הרשעים, וכי צדיק הוא ה' " אל אמונה ואין עול", ואין הוא מעניש רשע שלא נתמלאה סאתו. במקומות בהם מצאנו עונש של הקב"ה על חטא מסוים, רש"י מדקדק בלשון הפסוקים ודולה משם חטאים ועוונות נוספים, המגלים על עומק החטא וחומרתו, ובכך מצדיקים את גודלו של העונש. כן עשה עם חטאו של תובל קין (ראה ד, כב), וכן בחטאי דור המבול (ו, ב), עיין שם. רש"י נוקט בדרך זו לאורך התורה כולה.**

דברי רש"י מלאים כולם מוסר ואמונה, ובאים להראות לנו את ערכיה של תורתנו הקדושה. **נראה שרש"י ראה בעבודת פירושו לא רק עבודה פרשנית גרידא אלא עבודה חינוכית ממדרגה ראשונה המביאה לעבודת ה' אמיתית. על כן במקומות שונים מדגיש רש"י איך אפשר ללמוד ענווה מהקב"ה, מהי חשיבותה של הצניעות, וכן מסביר כי גם עונשיו של הקב"ה הרי הם לטובתו של האדם - כחנוך שנלקחה ממנו נשמתו לפני שסרת. את מגמתו זו הראה לנו רש"י בפתיחתו לפירושו כשכתב: 'לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל' - שהרי תכלית כל התורה היא להגיע לעבודתו יתברך.**

את הפירוש חילקתי לשני חלקים - ביאור ועיון.

חלק ה'ביאור' - מטרתו לבאר את פשט דברי רש"י, כיצד הוא מפרש את הפסוק, איזו הבנה אחרת בא לדחות בפירושו, מדוע פירש רש"י כך ולא אחרת. בחלק זה שקועים וטבועים גם דברי פרשני רש"י לדורותם, ראשונים ואחרונים, אף אם לא ציינתי כן בפירוש, אך אין זה ליקוט מדבריהם אלא פירוש שיטתי בדברי רש"י. במקרים בהם סטיתי מפירושיהם בצורה משמעותית ציינתי זאת בדחילו ורחימו.

חלק ה'עיון' - מטרתו לדון בעומק הדברים, ברעיונות העולים מהם בצד המחשבת

מוסרי, והפיכת כל הפרטים לתמונה שלמה ואחידה. מגמת הפירוש נועדה בין השאר לקרב את דברי רש"י אל לב הלומד בן-זמננו, ובמיוחד אותם דברים שבקריאה שטחית נראים עמומים ו'לא הגיוניים'. ניסיתי להאיר ולבאר הדברים באופן בו יוכל הלומד להזדהות עם דברי רש"י ולמצוא בהם את דיעותיו שלו ממש.

בפירושי רציתי לשפוך אור על המדרשים והאגדות שרש"י מביא בפרשה זו, שבמבט ראשון נראים סתומים, ולקרובם אל השכל האנושי כדי שנוכל להבין ולהזדהות עם כל מילה של תורתנו הקדושה. יודע אני שעשיתי רק מקצת דמקצת, והקורא היקר יוסיף מדיליה וישמע החכם ויוסף לקח, ותקוותי ותפילתי שהחיבור הזה יתרום את חלקו להביא לאהבת התורה ודברי חכמינו זכרונם לברכה.

ספר זה מצטרף לספרים נוספים שכתבתי על פירוש רש"י לפרשיות התורה, וברוך ה' כבר יצאו לאור פרשיות לך-לך, בא, כי תצא. סידרת ספרים זו נקראת "יד לרבקה" על שם סבתי הצדקת מרת רבקה בוצ'קו לבית שטרנבוך ע"ה, אשת חבר לסבי הרב הגאון ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, אשה בעלת נפש עדינה ומידות אצילות, אשר הושיטה יד עוזרת לכל נצרך וידיה שילחה לאביון. כרעיה נאמנה עמדה לימינו של סבי ראש הישיבה זצ"ל בכל פועלו, סייעה לו בייסוד הישיבה ובהקמתה ואף שימשה כ'אם רחמניה' לבחורי הישיבה אשר גלו מבתיהם וממשפחותיהם והרחיקו למקום תורה. במסירות נפש ובנחישות אף הקימה בית הבראה לחולי שחפת וסייעה להחלמתם, והכל כגמילות חסד של אמת, וזכתה לקיים הפסוק "תורת חסד על לשונה". עלתה לגנזי מרומים בשנת תש"ב והיא בת נ"ב שנה בלבד. [גם שמי רמוז בשם זה, שהרי 'יד' כמניין דוד ו'לרבקה' כמניין שאול.] תהי סדרה זו זכר לאישיותה ופועלה המופלאים, ויהי רצון שזכותה תעמוד לי ולמשפחתי להמשיך בדרך זו של תורה וחסד, אכי"ר. תנצב"ה.



תודתי לה' יתברך שנתן לי הכח לפרש פרשה זו, ותפילתי שטוחה לפניו שיזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתנו הקדושה, ולהמשיך במלאכה זו של פירוש דברי רש"י הקדושים.

תודה לאשתי נוות ביתי, שאף היא - בנוסף לחינוך ילדינו היקרים וטיפול הבית - לומדת ומלמדת תורה. מנשים באהל תבורך. ויהי רצון שנזכה יחד לראות את כל צאצאינו עובדים את ה' באמת, בבריות ובשמחה.

ככל חיבורי הקודמים גם חיבורי זה יונק ושואב מן התורה שלמדתי אצל אבי מורי ורבי הרב משה בוצ'קו שליט"א. יהי רצון שיאריך ה' ימיו וימי אמי מורתי שתחיה, ויזכו לרוב נחת מכל צאצאיהם ומכל תלמידיהם.

חן לרב אורי הולצמן שליט"א, שבסבלנות ובמיומנות עורך את דבריי בטוב טעם, מעיר ומאיר. בלא עבודתו הנאמנה ספר זה לא היה יכול לצאת לאור.

אחרונים חביבים, מברך אני את תלמידיי, תלמידי ישיבת 'היכל אליהו' שבכוכב יעקב, ואת תושבי הישוב כוכב יעקב היקרים, שבכל יום אני משתעשע איתם בדברי תורה, והם מחדדים את מורם. תהי משכורתם שלמה מן השמים, ונזכה כולנו יחד לראות בביאת משיח צדקנו ובבניין בית הבחירה, במהרה בימינו, אמן.

אונקלוס

א א בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת א א בְּקֶדְמִין בָּרָא יי, ית
הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: שְׁמִיָּא וְיַת אֲרַעָא:

— רש"י —

(א) בְּרֵאשִׁית. אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים" (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו:

— ביאור —

חשיבות גדולה בסיפור בריאת העולם שהרי בכך מודיעה התורה כי הקב"ה הוא שברא את העולם והארץ כולה שייכת לו. בכך נוכל לדחות את טענות הגויים - הטוענים כלפינו כי כבשנו את ארץ ישראל השייכת לאומות אחרות, "שבעה גויים" - ונאמר: הואיל והארץ שייכת לקב"ה בורא העולם - רק הוא יכול לקבוע למי תהיה שייכת, ולמי הוא רוצה ליתנה, ואין לשום אומה בעלות על הארץ.

ראיה לפירוש זה מצאנו בפסוק בתהלים: "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", היינו הקב"ה סיפר לעם ישראל היאך ברא את העולם (= "כח מעשיו") כדי לתת להם את הארץ שכבר נחלו הגויים.

בְּרֵאשִׁית. רש"י בחר לפתוח את פירושו לתורה ביסוד חשוב, יסוד המסייע לנו להבין מהי התורה ומה מטרתה. אל האדם הניצב בתחילת לימוד התורה אומר רש"י: דע לך לומד יקר, התורה איננה ספר היסטוריה ואין מטרתה לספר על מעשים שהיו. תכלית התורה היא המצוות, ציווייהן וקיומן, ולכן לא היה צריך הקב"ה להתחיל את התורה בסיפור מעשה בראשית אלא בפרשה הראשונה בה נצטוו ישראל מצוות. שואל ר' יצחק במדרש, מדוע פותחת התורה בסיפור מעשה בראשית, הרי מה שהיה היה, ומה זה חשוב לעניין המצוות? היה לה לפתוח בספר שמות פרשת בא (פרק י"ב) שם נצטוו ישראל את המצוה הראשונה "החודש הזה לכם ראש חדשים!"

על כך עונה ר' יצחק במדרש: ישנה

— עיון —

בְּרֵאשִׁית. פירושו הראשון של רש"י על התורה תמוה ביותר, ואף עצם שאלתו של ר' יצחק אינה מובנת:

1. וכי אין זה מסתבר לפתוח בתיאור מהלך הדברים מתחילתו? הרי ההגיון מחייב זאת!
2. האם באמת ניתן היה להתחיל את התורה מפרק י"ב בספר שמות? והלא כל הפרק והמצוות שבו עוסקות במצוות הנובעות וקשורות ליציאת מצרים, והיאך ניתן להבין עניינן של כל אותן המצוות בלא לדעת מיהו עם ישראל, היאך נוצר ומה קדם לירידתו למצרים!
3. אחת מן המצוות היא מצות האמונה, וסיפור בריאת העולם מבסס את האמונה בכך שהקב"ה ברא את עולמו יש מאין, ומדוע לומר כי אין בזה שום צורך?
4. גם תשובתו של ר' יצחק אינה מובנת. מה אכפת לה לתורה הא־לוהית דעתם הסכלית של רשעים מאומות העולם? וכי מפני דבריהם וטענותיהם עליה לסטות מן הדברים אותם רצתה לכתוב ולכתוב דברים 'מיותרים'?

אם נדקדק בדברי רש"י נראה כי לא פתח דבריו בקושיא "מפני מה פתחה תורה בבראשית?", אלא פתח בקביעה: "לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם", וקביעה זו היא שיעוררה את הקושיא. עובדה זו היא שהביאה אותנו לפרש ב'ביאור' כי רש"י רצה לפתוח את פירושו בהנחיה היאך יש לגשת אל ספר הספרים - התורה. אין זה ספר מעורר עניין ומרחיב אופקים כשאר ספרים אלא ספר בו חקוקים אורחות החיים, שורשן ומהותן - 'תורת חיים'. הואיל וכך צריכה היתה התורה לפתוח במצוות והלכות ואילו את סיפור הבריאה ניתן היה לדחות להמשך הדברים, או אף להשאירו כתורה שבעל פה.

לא לחינם בחר רש"י במצוה "החודש הזה לכם ראש חדשים" כמצוה בה היה צריך לפתוח ראשונה. ראשית, כמו שכתב הוא עצמו, זוהי המצוה הראשונה שנצטוו ישראל. אך נראה לומר כי מצוה זו מבטאת את הרעיון עצמו אותו רוצה רש"י להנחיל לנו, המצוות הן תכלית הבריאה ותכלית החיים, שהרי מדוע חודש ניסן הוא "ראש חדשים", ראשון הוא לכם לחדשי השנה, מדוע כל ימיכם עליכם למנות ולחיות ביחס לחודש ניסן - משום שזהו החודש בו נצטוו ישראל מצוות לראשונה, וקדושת המצוות וקיום רצון הבורא הם היסוד לכל אורחות חיינו.

את תשובתו של רש"י נבאר לאור פירושו של הרמב"ן. הרמב"ן הבין כי השאלה היא לא רק על מעשה הבריאה אלא על כל קורות האנושות עד מתן תורה, וממילא התשובה אף היא מתייחסת לכל תקופה זו, ומוכיחה כי הקב"ה מנהיג את העולם ומשגיח על ברואיו, ומשלם שכר להולכים בתמים ומעניש את המורדים וההולכים אחר יצרם. מכח השגחה זו זוכים העמים לנחלתם כשכר או מגורשים ממנה כעונש.

על פי דברים אלה נוכל לומר כי תשובתו של רש"י טוענת כי עצם השאלה היא טעות. השואל סבר כי סיפור הבריאה וקורות האנושות הראשונים הם מעשים שקרו בעבר, ולכן טען 'לא אכפת לי מה שהיה בעבר - אני רוצה לשמוע מצוות'. אומר לו רש"י: לא הבנת את כוונת הפסוקים. 'בראשית ברא' אין הכוונה לומר שפעם,

מזמן, הקב"ה 'ברא' את העולם בפעולה חד פעמית שהיתה בעבר, אלא הבריאה היא מעשה מתמשך, מעשה שהחל בראשית בריאת העולם ונמשך כל העת. השגחתו של הקב"ה בעולם והתערבותו בבריאה מאז ימות עולם היא המשך הבריאה, והיא המהווה ומקיימת את העולם ובוזה תלויה כל המציאות. יסוד זה אנו אומרים כל בוקר בתפילה: "המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית", היינו מעשה בראשית מתחדש בכל יום והבריאה מעולם לא הפסיקה. אמנם בהסתכלות שטחית על הטבע השגחתו של הקב"ה התמידית אינה מורגשת, שהרי הוא ית' חקק בעולמו חוקים טבעיים קבועים שאינם משתנים אלא לעיתים רחוקות - "חק נתן ולא יעבור", ואם כן היאך יכיר האדם בהשגחתו ובהתערבותו של הקב"ה בבריאה בכל עת? התשובה לכך היא: עם ישראל וארץ ישראל. אם נתבונן במצבו של עם ישראל נוכל לראות בחוש את השגחתו של הקב"ה, ורק כך נוכל להבין איך עם ישראל - שהוא "המעט מכל העמים" (דברים ז, ז) - הצליח לכבוש את ארץ ישראל מיד העמים החזקים היושבים עליה, ולהתקיים עליה לאורך שנים רבות. אין זאת אלא כי יש בורא ומשגיח לעולם וחוקי הטבע הרגילים אינם מכשול בפניו.

רש"י מסביר כי סיפור הבריאה הוא תשובתנו להאשמות הגויים, אך לא משום שהבריאה מוכיחה כי הארץ שייכת לקב"ה והוא רשאי ליתנה למי שירצה, אלא מפני שסיפור הבריאה וקורותיה הוא תיאור התנהלותו של העולם והשגחתו של הקב"ה בו בכל עת, ואם הארץ עוברת מידי של עם זה לעם אחר אין זה אלא רצון ה' והשגחתו. עתה, אחר שידענו מהי משמעותו העמוקה של סיפור בריאת העולם, שוב אין מקום לשאלה מה טעם פתח בבראשית ולא בהחודש הזה לכם, כי באמת האמונה בהשגחת הבורא בעולם, במתן שכר לצדיקים ועונש לרשעים, היא היא הבסיס לחיובנו במצוות.

— דש"י —

בְּרֵאשִׁית בְּרָא. אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל: בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ח, כב), ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה" (ירמיה ב, ג).

ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו: בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר אלהים יהי אור. 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" (לקמן י, י), "ראשית דגנך" (דברים יח, ד), אף כאן אתה אומר בראשית ברא אלהים וגו' כמו בראשית ברוא. ודומה לו "תחלת דבר ה' בהושע" (הושע א, ב), כלומר תחלת דבורו של הקב"ה בהושע "ויאמר ה' אל הושע" וגו'.

ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו, ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו "כי לא סגר דלתי בטני" (איוב ג, י) ולא פירש מי הסוגר, וכמו "ישא את חיל דמשק" (ישעיה ח, ד) ולא פירש מי ישאנו, וכמו "אם יחרוש בבקרים" (עמוס ו, יב) ולא פירש אם יחרוש אדם בבקרים, וכמו "מגיד מראשית אחרית" (ישעיה מו, י) ולא פירש מגיד מראשית דבר אחרית דבר. אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב: "ורוח אלהים מרחפת על פני המים", ועדיין לא גלה המקרא בריאת המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום:

— ביאור —

'בראשית' היא בסמיכות, ומשמעותה 'בתחילת', 'בהתחלה של', ומוכרח שתבוא אחריה מילה נסמכת שהיא 'שם עצם' ואיננה 'פועל'. המילה 'ברא' היא 'פועל' ואינה יכולה לשמש מילה נסמכת, ועל כן אין משמעות מובנת לצירוף "בראשית ברא".

בְּרֵאשִׁית בְּרָא. צירוף המילים "בראשית ברא" קשה מאוד, עד שאומר רש"י 'אין המקרא הזה אומר אלא דרשני', היינו שהפסוק כביכול מכריח אותנו ו'אומר' לנו לדרוש אותו שלא כפשוטו ('דרשני'), משום שהפשט שלו קשה מאוד. הקושי נובע מכך שהמילה

מעיד כי עם ישראל חשוב בעיני הקב"ה ביותר, והוא רואה בו את החלק החשוב ביותר בבריאה - ראשית התבואה.

פירוש זה אינו פשוטו של מקרא משום שהוא מכניס משמעות רחוקה במילה שיש לה משמעות פשוטה יותר. כמו כן אין המדרש טורח להסביר את המילה והפסוק תוך הקשרם לפסוקים הבאים, וקצת דחוק לומר כי הפסוק הראשון מתייחס לתכלית הבריאה והפסוקים שאחריו עוסקים בתיאור מצבה של הארץ.

פירוש הפשט:

כאמור ישנו קושי בצירוף "בראשית ברא" משום כללי הדקדוק, ואף על פי פשוטו יש לדחוק ולומר כי המילה 'ברא' שהיא 'פועל' באה כאן במשמעות 'שם עצם', היינו 'בריאת', או 'ברוא', והפסוק הראשון כולו הוא תיאור זמן - 'בתחילת בריאת אלהים את השמים והארץ' - היתה הארץ תהו ובהו' וכו'. על פי פירוש זה לא באו שני הפסוקים הראשונים לתאר את סדר הבריאה ולומר כי תחילה נבראו השמים ואחר כך הארץ ואחר כך כל השאר, אלא באו לתאר את מצב הארץ והעולם בתחילת הבריאה.

רש"י מוכיח משלושה פסוקים שונים כי משמעות המילה "בראשית" או "ראשית" הוא 'תחילת', ולעולם היא סמוכה ל'שם עצם' הבא אחריה, ואי אפשר לפרשה במשמעות 'בראשונה' כמתארת סדר התרחשויות. הפסוק "בראשית ממלכת יהויקים... היה הדבר הזה מאת ה' לאמר" אין משמעותו שממלכת יהויקים היתה ראשונה, אלא לומר כי

רש"י מתמודד עם הפסוק בשלשה דרכים: דרך המדרש והאגדה, דרך הפשט, דחיית פירוש פשט חלופי.

בדרך האגדה, כדרך של מדרשים, מוסברת המילה שלא כפשוטה והקשרה בפסוק עצמו, וההנחה היא שהתורה בחרה במכוון ביטוי קשה על פי פשוטו כדי לרמוז לרעיון מסוים.

בדרך הפשט נדחק רש"י לבאר את הפועל 'ברא' כשם עצם, מכורח הקשר הדברים.

בפירוש הדחוי מציע רש"י להוסיף מילה, 'בראשית הכל ברא', כפי שמצאנו בפסוקים אחרים.

ננסה להסביר את שלושת הפירושים אחד לאחד:

הפירוש על דרך המדרש והאגדה:

המדרש מגלה לנו משמעות חדשה במילה "בראשית". אין משמעות המילה לשון התחלה, 'בראשונה', כהבנה הפשוטה. אין כאן תיאור זמן אלא תיאור תכלית. המדרש מפרש את האות ב' במשמעות 'בשביל', 'עבור', ומילה זו באה להסביר מדוע נברא העולם ולא יזו תכלית - בשביל 'ראשית', היינו התורה או ישראל.

מן הפסוקים אותם מביא המדרש מוכח כי גם התורה נקראת ראשית וגם ישראל נקראו ראשית. על התורה נאמר "ה' קנני ראשית דרכו", פסוק אותו אומרת לנו, כביכול, התורה עצמה, ומספרת כי ה' קנה אותה ראשונה לכל, לפני שברא את העולם. על עם ישראל נאמר "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה", היינו הנביא

הפסוק. המילה שנשמטה היא 'הכל', וכאילו נכתב בפירוש 'בראשית הכל ברא אלהים' וכו'. על פי פירוש זה משמעות המילה "בראשית" היא בתחילת, כמו בפירוש הקודם, אלא שאינה נסמכת ל"ברא" אלא ל'הכל'. על פי פירוש זה בא הפסוק לתאר את סדר הבריאה, ולומר כי תחילה נבראו השמים ואחר כך הארץ ובהמשך כל השאר.

רש"י מציע את הפירוש בעצמו ולא מביאו בשם אחרים, והוא אף מחזק אותו ומביא ראיות רבות לכך שדרכו של הכתוב להשמיט מילים, ולא מן הנמנע שאף את פסוקנו ניתן לפרש בדרך זו. מבחינה לשונית ופשטנית פירוש זה אפשרי ולגיטימי וקשה לדחותו.

אמנם רש"י דוחה פירוש זה מכיוון אחר - עובדתית אין זה נכון לומר כי השמים והארץ נבראו ראשונים.¹

ראיות לשיטת פירוש זו נבאר את הראיות אותם מביא רש"י להוכיח כי דרכו של מקרא להשמיט מילים, וכדי לפרש פסוקים מסוימים מוכרחים אנו להוסיף מילה חסרה:

1. "כי לא סגר דלתי בטני ויסתר עמל מעיני". בפסוק זה איוב מתלונן על מר גורלו ואומר הלוואי שבהיותי במעי אימי היתה נסגרת הדלת (של העברת האוכל) וכך לא הייתי נולד, ובזה היה נמנע ממני לראות (ויסתר

בתחילת ממלכת יהויקים היה דבר ה' אל ירמיהו. וכן הפסוק שנאמר על נמרוד "ותהי ראשית ממלכתו בבל" אין פירושו שמלכות נמרוד היא המלכות הראשונה אלא שבתחילת ממלכתו מלך על בבל. וכן הפסוק השלישי, התורה מצווה "ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו (לכהן)", אין הכוונה שנתנית הדגן היא המתנה הראשונה ('דבר ראשון תתן מהדגן') אלא החיוב הוא לתת לכהן מן הדגן את ה'ראשית' - החלק הראשון, היינו החלק החשוב. מכח הוכחות אלה מוכרחים אנו לפרש אף כאן את המילה "בראשית" כנסמכת למילה הבאה אחריה ולא כמתארת את סדר הבריאה.

בסוף הסבר הפשט מביא רש"י ראייה מפסוק לפירוש, פסוק בו הקושי הלשוני זהה לפסוקנו: "תחילת דיבר ה' בהושע". אף שם מילת הסמיכות באה לפני 'פועל' - "דיבר", ועל כרחנו אנו מפרשים את ה'פועל' כ'שם עצם' - 'תחילת דבורו'. אין אנו מפרשים 'בהתחלה דיבר ה' עם הושע' לפני שדיבר עם נביאים אחרים, אלא 'בתחילת דיבורו עם הושע' אמר לו כך וכך.

הפירוש אותו דחה רש"י:

הסברנו לעיל כי הדוחק בפסוק הוא סמיכות המילה "בראשית" ל'פועל' במקום ל'שם עצם'. פירוש זה מציע לומר כי באמת יש כאן 'שם עצם' הנסמך למילה "בראשית" אלא הוא נשמט מן

1. בפירושו על דרך הפשט דחה רש"י את האפשרות לפרש את המילה "בראשית" במשמעות 'בראשונה' ועל פי זה להסביר את הפסוק כמתאר את סדר הבריאה, אך שם הדחייה היתה לשונית וכפי שהוכיח מן הפסוקים. עתה דוחה רש"י פירוש אחר עם מסקנה דומה, אך הפעם הדחייה אינה מטעמי לשון ודקדוק אלא מסיבות פרשניות וענייניות.

מעניי) את מר גורלי (=עמל). לא כתוב בפסוק מי הוא זה שלא סגר, אבל מובן מאיליו שהכוונה היא לה' ית' שביכולתו לעשות כן.

2. **"כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי, ישא את חיל דמשק ואת שלל שומרון לפני מלך אשור".** דבר ה' אל ישעיהו מודיעו כי האסון יבוא חיש מהר, ובטרם בנו הפעוט שנולד זה עתה ידע לדבר ולקרוא לאביו ואמו, יביאו לפני מלך אשור את חיל (=עושר) דמשק ושלל שומרון היינו שהם יובסו לפניו במלחמה. 'ישא את חיל דמשק' לא נאמר מיהו זה שישא (=יתפוס) את השלל מדמשק (שכרתו ברית עם שומרון) ומשומרון (בירת מלכות ישראל) ויביא אותם לפני השליט החדש - מלך אשור, ופירשו שם המפרשים 'ישא הנושא', מי שישא.

3. **"הירוצון בסלע סוסים אם יחרוש בבקרים, כי הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה".** הנביא עמוס מוכיח את ישראל על שהתנהגו בדרך לא טבעית להם והפכו את טבעם הטוב למעשים רעים - הפכו את משפט ה' לעשב רע (=ראש ולענה). עמוס ממשיך משל כדי לצייר בדמיונו התנהגות בלתי מובנת זו, ומשווה זאת לסוסים הרצים על סלעים ולאדם החורש עם בקר בסלעים. אף כאן חסרה המילה המתארת מיהו החורש - אם יחרוש (אדם) בבקרים.

4. **"מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא נעשו".** הנביא ישעיהו מגנה את עובדי עבודה זרה שאליליהם אינם כלום, ולהבדיל הקב"ה מודיע מראשית ('דבר') מה יהיה באחרית ('דבר'). אף כאן חסרה מילת 'דבר' (פעמיים!) ומתוך ההקשר הפרשני אפשר להשלימה.²

דחיית רש"י פירוש זה

אם נקבל הצעה זו, ונקרא את הפסוק כך: 'בראשית הכל ברא אלהים את השמים ואת הארץ', אזי משמעות הפסוק להורות את סדר הבריאה, ולומר כי תחילה נבראו השמים והארץ. טוען רש"י כי אי אפשר לומר כן, שהרי בפסוק ב' מסופר על קיומם של המים - "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" - כשהארץ עדיין היתה תהו ובהו, ולא נאמר פסוק מפורש על בריאת המים, ומשמע כי המים קדמו לארץ. ועוד, הרי שמים נבראו תחילה, ושמים עצמם מורכבים מאש וממים, והיך נבראו שמים תחילה הלא היה צריך לברוא תחילה אש ומים! אלא על כרחך לא בא הפסוק ללמד את סדר הבריאה.

לכאורה אינו מובן היאך יתכן קיום למים בלא שמים וארץ. אמנם על פי דברי רש"י לקמן פסוק י"ד הדברים מקבלים מעט ביאור, שם כתב: "כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון וכל אחד נקבע ביום שנגזר עליו", עיי"ש, היינו תיאור הבריאה בששה ימים אינו תיאור הבריאה

2. ראייה זו היא ראייה טובה מאד לפסוק שלנו, שהרי אף בפסוק זה המילה 'ראשית', שהיא בסמיכות, חסרה את 'שם העצם' שלה.

עצמה אלא סידור הבריאה. העולם נברא יחד, בבת אחת, והתורה מתארת את כיחידה אחת כוללת, ואין אפשרות אמיטית לחלק בין מרכיביה. הכל נברא שבריא על פי תחומים שונים. סדר הדברים, ומסדרת את הגיוון העצום

— עיון —

בְּרֵאשִׁית בָּרָא. רש"י בחר לפרש תחילה על פי המדרש ורק אחר כך פירש על פי פשוטו של מקרא. נראה לומר כי בזה רש"י רוצה לומר לנו כי בפסוקים אלה יש להעדיף את גישת המדרש העוסק במשמעויות הבריאה ולא את פשוטו של מקרא המנסה להבין את הבריאה עצמה, אותה אין השכל האנושי מסוגל לתפוש. עדיף להתמקד בעומקו של העניין ולא לנסות לפרוץ את סוד הבריאה.

ועל כל פנים, גם אם רצונך להבין את משמעותו של הכתוב על פי פשוטו - שים לב, אומר רש"י, אין המקרא מתפרש כפי שנראה מקריאה ראשונה. נטיית הלב היא להבין את התהליך כמסודר, ואת הפסוקים כמתארים ראשון ראשון ואחרון אחרון. אין הדבר כן אומר רש"י, ומלמדנו יסוד חשוב בהבנת הבריאה כולה. **הבריאה אינה אוסף של חלקים שנבראו זה אחר זה והפכו להיות עולם מלא.** על אף ריבוי הבריות ואין סוף חלקים הקיימים בבריאה, וכן תיאור הדברים בתורה המחלקתן לששה ימים - **הבריאה אחת היא.** בין כל החלקים הרבים ישנה אחדות נפלאה, ובתחילה נבראו כולם ביחד ממש. וכמו שגוף האדם מורכב מחלקים רבים ושונים, ולכל חלק תפקיד אחר ותכלית אחרת, אך מכל מקום כולם מצטרפים ליחידה אחת - כך הוא גם בבריאה. וכשם שגוף האדם נוצר תחילה מטיפה אחת קטנה, ורק אחר כך התרקם והורכב והפך לגוף חי שלם - כך גם הבריאה נבראה כאחדות אחת, וכל חלקיה וסעיפיה כולם מחוברים בשורשם באחדות שלמה. 'ששת ימי בראשית' נועדו לחדד את תפקידם של החלקים השונים בתוך הבריאה.

על פי הבנה זו אין הפסוקים עוסקים כלל בתיאור הבריאה עצמה אלא בסידור הבריאה.

והנה יש המקשים על תיאור הבריאה בתורה מכח גילויי המדע, כי לפי חישובי המדע 'גיל העולם' הוא מיליוני ומיליארדי שנים, ואילו על פי מנין השנים שלנו 'גיל העולם' הוא אלפי שנים ספורות בלבד. על פי הסברו של רש"י אין כאן קושיא כלל, שהרי התורה לא עסקה בבריאה עצמה, ואין אנו יודעים מהו תאריך הבריאה ומתי התחיל הכל. התורה עסקה בסידור הבריאה בלבד.

— רש"י —

בְּרָא אֱלֹהִים. ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (לקמן ב, ד):

— ביאור —

'מידת הדין' היינו בריאת העולם באופן שיהיה ראוי לחיים המושפעים לו מאיתו יתברך, ואם אינו ראוי אינו יכול לחיות. 'מידת הרחמים' היינו אפשרות חיים גם אם הבריאה אינה ראויה לכך. 'בתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין' היינו שתכלית הבריאה היא שתהיה ראויה לחיים הניתנים לה מאת הקב"ה, ועל כן בפסוק הראשון גילתה התורה את התכלית הסופית של הבריאה. אמנם עד שהעולם יגיע לתיקונו ויצליח להתקיים בזכות עצמו צריך הוא להיות מונהג ב'מידת הרחמים', דאם לא כן 'אין העולם מתקיים' ולעולם לא יגיע לתכלית בריאתו. אין כאן שינוי בבריאה או בתוכניותיו של הקב"ה, חלילה, אלא יש כאן הצבת מטרה ואמצעים על מנת להגיע אליה.

בְּרָא אֱלֹהִים. כדי להבין את דברי רש"י אלה ולא לטעות בכוונתו יש להקדים הקדמה קצרה. עלינו לדעת כי אצל הקב"ה אין שינוי כלל. הוא לא משנה דעתו, הוא אינו מתחרט, והוא לא מושפע מדברים אחרים. הקב"ה ברא את הכל, הוא אף ברא את הזמן, ואין אצלו 'לפני' ו'אחרי'. כמו כן יש לדעת כי הקב"ה אחד ואין שם חלילה שתי רשויות - מידת הדין ומידת החסד, אלא הכל באחדות נפלאה. כל מה שנאמר בדברי חז"ל באופן שנראה אחרת מכל הנ"ל נכתב בדרך בה האדם יכול להבין, ללמוד ולהפנים, ובבחינת 'דיברה תורה בלשון בני אדם'. עתה נבוא לבאר הדברים בעומק כוונתם.

— עיון —

בְּרָא אֱלֹהִים. את ענין האחדות בין ה' ובין אלהים, בין 'מידת הרחמים' ובין 'מידת הדין', אנו אומרים פעמיים ביום ב'קריאת שמע' - "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". ה' - מידת הרחמים, 'הינו' - מידת הדין - הכל אחד. אין כאן שתי רשויות אלא מציאות אחת המנהיגה את העולם באחדות.

לכאורה נראה כאילו 'מידת הרחמים' היינו ויתור ו'מידת הדין' היא הקפדה וענישה. אמנם בעומק הדברים עולה כי ב'מידת הדין' יש רחמים עצומים, והיא היא הנתנה הגדולה ביותר. הדרישה וההקפדה והענישה שייכות רק במי שיש בו אפשרות לפעול ולהשיג. מי שנראה כי אינו מסוגל 'מוותרים לו' ומרחמים עליו. מי שאין בו דעת ואינו מסוגל לקחת אחריות על מעשיו אין מצפים ממנו כי יוכל לעמוד בדרישות, ולכן נוהגים בו מלכתחילה בסלחנות. לעומת זאת מי שיש בו את הפוטנציאל, יש בו הכישרון

והיכולת, ממנו יש לדרוש ולנהוג בו בחומרה על מנת שיוציא את כחותיו אל הפועל. משל למה הדבר דומה - לקצין המאמן את חייליו. חייל האומר 'איני יכול' יכול הקצין לנהוג בו בשתי דרכים. יכול לוותר לו ולא לדרוש ממנו מאמץ ואז לא יוציא החייל את כחותיו אל הפועל, אך הוא יכול לנהוג בו בקשיחות ובתקיפות ועל ידי כך להביאו להישגים גדולים.

כאשר הקב"ה דן את בריותיו הוא מחשיב אותם כראויים לעמוד בדרישותיו, ורואה בהם שותפים לפעולות הנדרשות בעולם. ה'דין' למראית עין נוקשה הוא, אך באמת רחמים גדולים יש בו ובעומק הדברים מתגלה בו הקב"ה לבריותיו בחסדים גדולים. במקומות אחרים עוד נרחיב ביסוד זה.

אמנם מאידך, גם 'מידת הרחמים' היא 'דין', היינו מוכרחה היא שתבוא. כי הנה הקב"ה ברא את האדם עם שני יצרים, יצר טוב ויצר רע. הוא ברא אותו כדי שילחם עם יצר הרע ויכניעו בעזרת יצר הטוב, ואם כן עליו 'לתת לו זמן' על מנת שיוכל בעצמו לגבור על יצרו. אם מידת הדין היתה פועלת מייד כשיחטא האדם לראשונה - לשם מה נוצרה בריאה כזו המסוגלת לחטוא? אלא ודאי כי הדין מחייב לשתף בתחילה גם את מידת הרחמים.

אונקלוס

ב וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְּהוֹ וְבָהּ וְחֶשֶׁךְ ב וְאֶרְעָא הָיָה צְדִיָּא
עַל-פְּנֵי תְּהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים וְרִיקְנִיָּא וְחֶשׁוֹכָא עַל אִפִּי
מִרְחַפֶּת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם: תְּהוֹמָא, וְרוּחָא מִן קֶדֶם יי
מִנְשָׁבָא עַל אִפִּי מֵיָא:

— רש"י —

(ב) תְּהוֹ וְבָהּ. תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה: תהו. אישטורדישו"ן בלע"ז [מבוכה]: וְבָהּ. לשון רקות וצדו:

— ביאור —

רש"י מילה בצרפתית עתיקה, הקרובה למילה étourdissant, ומשמעותה היא מבוכה גדולה המביאה לידי איבוד חושים והתעלפות.
נמצא כי רש"י חולק על אונקלוס בשתיים:
א. פירוש המילה "תהו" - לרש"י מתארת את המתבונן על הבריאה ולאונקלוס את הבריאה עצמה, לשון שממה.
ב. פירוש המילה "בהו" - לרש"י הוא שממה וריקנות ולאונקלוס ריקנות בלבד.
תְּהוֹ וְבָהּ. כדי להבין את דברי רש"י יש לעיין בתרגום אונקלוס. את הביטוי "תהו ובהו" תרגם אונקלוס 'צדיא ורקניא' היינו שממה וריקנות. נראה כי פירש את המילה "תהו" כשממה ואת המילה "בהו" כריקנות. לעומת זאת רש"י הכניס את שתי המשמעויות האלה במילה "בהו" לבדה, ואילו המילה "תהו" מתייחסת כביכול לאדם המתבונן על תחילת הבריאה ותוהא ומשתומם ונבון על כך שהיא "בהו", שהיא ריקה ושוממה. לתיאור ההשתוממות מביא

— עיין —

תְּהוֹ וְבָהּ. מדוע לא רצה רש"י לפרש כפירוש התרגום? נראה לומר כי פירוש זה מעורר קושי. הנה הקב"ה ברא את עולמו, צמצם מקדושתו כביכול וברא יש מאין, אך אבוי, הכל שממה וריקנות וחושך, הכל שלילי! רש"י רוצה להדגיש כי כל זאת הוא רק למראית עין, המתבונן מבחוץ באופן שטחי נראים לו הדברים כך באופן שלילי. אמנם כל מה שעושה ה' הוא טוב ואין זו המציאות האמיתית. מה שנראים הדברים כלפי חוץ כאילו אינם טובים וכאילו הם ריקים ושוממים הוא משום המהפך הגדול שהתרחש במעשה הבריאה. הקב"ה הוא אור אין סוף ואין אפשרות כלל להבין ולתפוש משהו מקדושתו, והוא ממלא הכל מתחילה ועד סוף. והנה, להבדיל, הבריאה היא היפך הקדושה. היא יש, חומרי, שפל ועכור. היא אדמה מים וחושך. יש כאן לכאורה ירידה

— רש"י —

עַל-פְּנֵי תְהוֹם. על פני המים שעל הארץ:

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת. כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו של הקב"ה ובמאמרו, כיונה המרחפת על הקן, אקובטי"ר בלעז:

— עיון —

עצומה ומעין קלקול. המסתכל מן הצד היה מתעלף מרוב השתוממות על צמצום הקדושה הנפלאה הזאת על מנת ליצור חומר שפל כל כך! אמנם תמיהה זו מבאר והולך הכתוב בהמשך.

— ביאור —

עַל-פְּנֵי תְהוֹם. רש"י מסביר את בפסוק "תהומות יכסיומו" (שמות טו, ה) המילה 'תהום' במשמעות מים, וכמו היינו המים כיסו את המצרים בים סוף.

— עיון —

עַל-פְּנֵי תְהוֹם. מדוע לא נאמר בפירוש מים? נראה לומר כי 'מים' יש בהם משמעות של חיים והתפתחות, לעומת 'תהום' המתארת את המים כדבר רע, המסוגלים להטביע בתוכם ולהרוג כל יצור, כמו שהיה ביציאת מצרים³. ללמדנו כי לפני הופעת האור האלהי בבריאה הכל היה חשוך ושליילי, וגם המים היו בעצם 'תהום'.

— ביאור —

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת. הביטוי "רוח אלהים" יש בו מעין הגשמה ועל כן אין לפרשו כפשוטו. כמו כן המילה "מרחפת" אין ברורה כוונתה. רש"י מפרש כל אחת משלוש המילים - רוח, אלהים, מרחפת - ויוצר מהן משפט בעל משמעות. "אלהים" בפסוק זה משמעותו כיסא הכבוד, כלומר מלכות ה'. "רוח" היינו מאמרו של ה', כלומר רצונו. "מרחפת" היינו לעוף כיונה על גוזליה	שבקן, המכסה אותם ומגוננת עליהם בלי לנגוע בהם. פירוש הביטוי עתה: מלכות ה' בתחילת הבריאה מכסה את הבריאה אך אינה נוגעת בה. רש"י נעזר במילה בלעז, הקרובה במשמעותה למילה הצרפתית של ימינו couver, שפירושה לדגור. אפשר לומר כי רש"י מוסיף בזה משמעות שהקב"ה מצפה להתפתחותו של העולם כמו יונה הדוגרת על הביצים שלה כדי שיתפתחו.
--	---

— עיון —

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת. עתה מסביר לנו רש"י את התמיהה וההשתוממות שבתחילת הפסוק. היאך יתכן כי בריאת העולם היתה "בהו" - שממה וריקנות?!

3. וראה עוד בתיאור המבול (לקמן ז, יא) ובספר יונה (ב, ו).

התשובה לכך היא כי בטרם הושלמה כל מלאכת הבריאה היתה הבריאה מנותקת מן הקב"ה - מרחף ומכסה אך אינו נוגע. הבריאה היתה נפרדת כביכול מן הבורא ובהעלם ממנו.

כדי להבין את הדברים העמוקים האלה נדגים אותם בצורה מוחשית יותר. כאשר השמש זורחת במלוא עוזה, אם יבוא אדם וידליק פנס לא ירגיש כלל שיש כאן איזושהי תוספת אורה. על מנת להרגיש את אורו של הפנס יש להחשיך את השמש, וכשנעשה זאת יהיה אור הפנס קלוש וחיוור לעומת עוצמתה של השמש, כי אור הפנס אינו כלום ביחס אליה. כמו כן יחס הבריאה כלפי הבורא שהוא אור אלהי אין סופי. על מנת לברוא את העולם צמצם הקב"ה עצמו כדי לתת לעולם אפשרות להופיע, כי כל זמן שאור אין סוף מאיר אין משמעות כלל למשהו מלבדו. אמנם גם אחרי הצמצום העולם נראה חשוך, כי ביחס לאור הגדול אור הפנס אינו כלום. ובאמת בלי אור אלהי העולם הוא חושך גמור, חסר משמעות וכאילו איננו קיים כלל. אמנם המלכות לא נעלמה מן העולם לגמרי, כי סוף סוף הקב"ה הוא שברא את העולם ו"בדבר ה' שמים נעשו", ויש תכלית לבריאה ויש תיקון והתקדמות לעולם. כאשר יגיע העולם לתיקונו ושלמותו, וכשיבינו בני האדם מה חובתם בעולםם אזי יתחבר העולם עם אור אין סוף ומלאה הארץ אורה של התכלית האלהית.

מלכות ה' דומה ליונה זו, שהולידה גוזלות ומתרחקת מהם על מנת שיוכלו לחיות ולהתפתח בכוחות עצמם בלא שתחנוק אותם. עתה הם קטנים בלא כח ונראים חסרי חשיבות ומשמעות - אולם אף על פי כן היא מכסה אותם ומגינה עליהם, כי לכל גוזל תכלית וייעוד המצפים לו.

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר ייִי הִי נְהוֹרָא, וְהָהּ
נְהוֹרָא: דְּנִחְזָא ייִי תְּנְהוֹרָא
אֲרִי טָב, וְאַפְרִישׁ ייִי בֵּין
נְהוֹרָא וּבֵין חֲשׁוּכָא:
ג וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי־אֹר וַיְהִי־
אֹר: ד וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאֹר
כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר
וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:

— רש"י —

(ד) וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל. אף בזה אנו צריכין לדברי
אגדה: ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד
לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו: ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו
משתמשים בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה:

— ביאור —

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל. פסוק זה אינו מובן ומעורר
קושי, שהרי אם האור הוא טוב מדוע
להבדיל אותו מן השאר? אדרבה, יאיר
האור הטוב בעולם ויימלא העולם כולו
אורה!
על פי האגדה מבאר רש"י כי אור
זה אינו אור גשמי אלא אור רוחני. אור
רוחני שכזה צריך אדם לזכות בו מתוך
עבודתו בעולם והתקרבותו לה', ומטרת
הבריאה היא כי האדם יעבוד ויתקדם
ויתעלה. אם האור הרוחני יינתן במתנה

לא יראה האדם צורך לעבוד ולהשתפר,
על כן 'הבדיל' הקב"ה את האור הרוחני מן
העולם הגשמי, וכדי ליהנות ממנו צריך
האדם להתעלות למדרגה רוחנית עליונה,
ללכת בדרך ה' ולהתקרב אליו כל ימיו,
ואילו הרשעים בעולם הזה לא יזכו לאור
הטוב הזה ויתהלכו בחשכה כל ימיהם.
על פי פשוטו מסביר רש"י כי הואיל
והאור הוא טוב כשהוא לעצמו, אם
ישמש יחד עם החושך ייפגם, על כן יש
להבדיל ביניהם ולתת לאור ולחושך זמני
פעילות שונים.

— עיון —

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל. עניין ה'הבדלה' הוא יסוד ובסיס לכל
ההסתכלות על העולם. כל אדם משעה שעומד על דעתו צריך הוא להבין את העומד
לפניו ולדעת להבחין מהו טוב ומהו רע, לדעת להבדיל ביניהם, ומתוך כך יידע לבחור
בטוב ולהידיבק בו ולהימנע מן הרע ולהרחיקו. חז"ל תיקנו לנו את נוסח ה'הבדלה' אותו
אנו אומרים בכל מוצאי שבת וחג: 'המבדיל בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל

אונקלוס

ה וַיִּקְרָא אֱלֹהִים | לְאֹר יוֹם
וְלַחֲשָׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי-עֶרֶב
וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם אֶחָד: וַיֹּאמֶר
אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם
וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם:

ה וַקְרָא יי לְנִהוֹרָא יִמָּא
וְלַחֲשׁוּכָא קָרָא לַיְלָא,
וַהֲוֶה רִמְשׁ וַהֲוֶה צֶפֶר יוֹם
חַד: וַיֹּאמֶר יי יְהִי רָקִיעָא
בְּמִצְעוֹת מַיָּא, וַיְהִי
מִפְרִישׁ בֵּין מַיָּא לַמַּיָּא:

— רש"י —

(ה) יום אחד. לפי סדר [לשון] 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 בבראשית רבה (פ"ג ה):

— עיין (המשך מעמוד קודם) —

לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה'. ההבדלה בין קדש לחול משולה להבדלה בין אור ובין חשך, וצריך אדם להבין מהו חול ומהו קודש, מהו קודש מעצם מהותו ומהו חול שצריך לקדשו. צריכים אנו הן את הקדש והן את החול ואי אפשר לזה בלא זה, בבחינת 'אם אין קמח אין תורה'. צריכים אנו לאכול ולהתפרנס וצריכים אנו ללמוד תורה ולהתפלל, אך צריך לדעת לא לערב בין התחומים. אין לעשות את הלימוד תוך כדי אכילה ושתייה, וללמוד תורה מתוך עידון הגוף. יש בעולם אור וחושך, טוב ורע, ויש להיזהר שלא לקרוא לרע טוב ולטוב רע. בלבול ועירוב בין התחומים יכול לגרום לעיוותים קשים המסכנים את כל קיומו של האדם בעולם.

— ביאור —

יום אחד. מאחר והתורה הולכת ומספרת לנו על ששת ימי הבריאה, ומונה מספר לכל אחד מן הימים, היה עליה לקרוא ליום זה 'יום ראשון', שהרי ממנו ממשיתה היא למנות 'יום שני', יום שלישי וכו'. מדוע אם כן נקרא יום זה 'יום אחד' ולא 'יום ראשון'?

ניתן היה לתרץ שכל זמן שיום זה נמצא לבדו ואין יום שני אחריו, עדיין אין הוא חלק מקבוצה ואינו עומד למניין, וממילא לא שייך לכנותו 'ראשון' כי אין שני לו. רש"י אינו מפרש כך. רש"י מפרש על פי המדרש כי התורה כלל לא באה למנות את היום במניין הימים אלא מכנה אותו בשם - 'יום אחד', היינו יומו של 'אחד', יומו של הקב"ה שהוא יחיד

— רש"י —

(ו) **יְהִי רָקִיעַ**. יחזק הרקיע. שאף על פי שנבראו שמים ביום ראשון, עדיין לחים היו, וקראו בשני מגערת הקב"ה באומרו יהי רקיע, וזהו שכתוב "עמודי שמים ירופפו" (איוב כו, יא) כל יום ראשון, ובשני "יתמהו מגערתו" (שם), כאדם שמשותמם ועומד מגערת המאיים עליו:

— ביאור —

בעולמו, ובאותו היום אף לא נבראו בריות אחרות לשמשו - המלאכים - אותם ברא רק ביום השני. נראה שרש"י ממשיך את הקו אותו החל לעיל בפסוק א'. התורה לא באה לתאר לנו את סדר הבריאה מה נברא ראשון ומה נברא שני, אלא יש למצוא בפסוקים אלה יסודות ומשמעויות לבריאת העולם.

מנין יודע המדרש כי המלאכים נבראו ביום שני, הרי זה לא נכתב בתורה בפירושו?! הוא לומד זאת מן הפסוק ב'ברכי נפשי': "המקרה במים עליותיו... עושה מלאכיו..." (תהלים קד, ג-ד), היינו ביום בו הקב"ה "מקרה במים עליותיו" - יום שני - ביום הזה עשה את המלאכים.

— עיון —

יום אָחָד. מה הם המלאכים? לשם מה נבראו? האם צריך הקב"ה שליחים ויועצים? ודאי שלא. 'מלאכים' הם הכללים בהם הקב"ה מפעיל את הבריאה, כי כך גזר רצונו. בפרשת כי תשא למדנו כי ה' רצה להעניש את ישראל ואמר "ושלחתי לפניך מלאך" (שמות לג, ב), ומסביר שם רש"י (ה) שמלאך הוא סוג של הנהגת העולם, בה ההשגחה סמויה יותר והעולם מתנהל על פי חוקים שקבע הבורא יתברך ויתעלה. משה רבנו התפלל שבני ישראל לא ייענשו בעונש זה אלא יזכו בהשגחת אלהים ממש בכל עת ובכל רגע.

ביום הזה ה' היה יחיד בעולמו היינו עדיין לא ברא את הכללים האלה ודרכי ההנהגה הנוספות, ללמדנו שהדרך העדיפה בהנהגת העולם היא דרך ההנהגה התמידית, בלא חוקים קבועים ובלא כללים אלא בהשגחת ה' מוחשית ממש.

— ביאור —

יְהִי רָקִיעַ. כבר הבאנו לעיל (בפסוק א') את דברי רש"י (לקמן פסוק י"ד) כי כל הבריאה נבראה כולה מייד בתחילה, והתורה הולכת ומבארת את סידור הבריאה וחלקיה, ואם כן האמירה "יהי רקיע" אינה בריאה יש מאין, אלא נתינת

תפקיד מיוחד על מנת שיוכלו להתחיל לשמש לעניין לשמו נבראו. רש"י מביא פסוק מאיוב: "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו", היינו בתחילה היו השמים רפויים ולא היו יכולים למלא את ייעודם, ולאחר שהקב"ה גער בהם

— רש"י —

בְּתוֹךְ הַמָּיִם. באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ, הא למדת שהם תלויים במאמרו של מלך:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

הם 'קרשו', כלומר נתחזקו ועמדו על מקומם. על פי פירושו תחילת הפסוק מספרת על היום הראשון לבריאה וסוף הפסוק מספר על היום השני.⁴

— ביאור —

בְּתוֹךְ הַמָּיִם. על פי רש"י תיאור הדברים הוא כך: ישנם מים עליונים - "מעל לרקיע" (פסוק ז'), ומים תחתונים - "מתחת לרקיע" - היינו המים המכסים את הארץ. הרקיע נמצא בדיוק בין הארץ והמים שעליה לבין המים העליונים.

— עיון —

בְּתוֹךְ הַמָּיִם. עניין ה'מים' טעון בירור, ואם נבין מהי משמעותם נוכל להבין מה הם ה'מים העליונים' ומה הם ה'מים שעל הארץ'.

הקב"ה ברא את העולם 'בשביל התורה ובשביל ישראל' (רש"י לעיל פסוק א'), היינו תכלית הבריאה היא עבודת ה' ושמירת המצוות ע"י בני האדם. אמנם כדי שהאדם יעשה את רצון ה' עליו לדעת בדיוק מהו רצונו ומהי התכלית ומהי המטרה לשמן ברא הקב"ה את העולם. אך הנה הקב"ה הוא אור אין סוף, בלתי מושג ע"י שכל אנושי ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. אף מידותיו, חסד, רחמים, גבורה וכדומה, אינן נתפסות ואינן מושגות אצל בני האדם, ואם כן היאך אפשר 'לתרגם' את האור הגדול הזה לכלים קטנים ופחותים שיש לנו בעולם הזה.

למשל מידת החסד. האל הכל יכול אינו צריך כלום ושום דבר לא יכול לתת לו כלום. האל ברא את העולם כחסד לבריותיו, וכל שפע החיות שהוא מעניק לעולם הרי זה בבחינת חן וחסד ורחמים. חסד מופלא שכזה, שאינו מצפה לשום תמורה ואינו צריך דבר, הוא חסד במובן השלם והכולל, וככזה אין אנו מסוגלים להגיע לעומקו ועוצמתו. והנה אף האדם נדרש לגמול חסדים עם בני אדם אחרים - האם יש לו איזו שהיא אפשרות להגיע למדרגת חסדו של הבורא? ודאי שלא! אם כן מה דורש הקב"ה מן האדם?

אמנם כל עניינה של הבריאה ועצם האפשרות לקיומה הוא מכח מה שהקב"ה

4. עיון על דיבור זה כתבנו בסוף הפסוק.

'צמצם את עצמו', וכביכול הקטין עצמו כדי לאפשר מציאות אחרת, חומרית, מלבדו. הקב"ה ברא את העולם כדי שהאור האלהי יופיע בעולם, אך אור אין סוף כזה אינו יכול להופיע במלוא עוצמתו, והוא צריך לעבור מעין 'סינון' ו'עידון' על מנת שיוכל העולם לקלוט ולקיים אור שכזה. גם האור הגדול 'הצטמצם' כדי לאפשר לעולם לקבלו. נראה לי לומר כי בפסוק זה התורה מתארת את המעבר בין 'אור אין סוף', עולם הערכים המוחלטים והבלתי נתפסים בשכל אנושי, לבין העולם הזה, שיש בו את אותם הערכים אבל באופן מצומצם ומוקטן, כך שבני אדם יוכלו להביןם ולקיימם. כדי להמחיש רעיון זה ממשילה התורה את האור האלהי ל'מים'. יודעים אנו כי מים הם הנותנים חיים לעולם, וכמו הדם באיברים כך המים בעולם מעניקים חיים לכל הבריאה, הצמחים ובעלי החיים. המים מסמלים את דבר ה' ואת האור האלהי בעולם מפני שאף הוא מחיה את הבריאה כולה ובו הכל תלוי⁵. במקמות רבים המשילו חז"ל את התורה למים. לעומת זאת ה'ארץ' מסמלת את החומר העכור, הדומם, המנותק מן הבורא. הגמרא בסוכה (ה' ע"א) אומרת כי שכינה לא ירדה מתחת לעשרה טפחים, ואף כאשר נאמר שה' ירד על הר סיני לא ירד למטה מעשרה טפחים, היינו לומר כי הארץ מנותקת מן הבורא ואין לו חיבור ממשי אליה. אך הנה הארץ מכוסה מים, ורוח אלהים מרחפת על פני המים. **מים אף הם חומר, אך הם חומר מעודן** שיכול להיות לו מגע מסוים עם 'רוח אלהים מרחפת' נוגעת לא נוגעת. בפסוק זה גילינו כי ישנם 'מים עליונים' וישנם 'מים תחתונים' וביניהם מבדיל הרקיע. **המים העליונים הם אותם הערכים המוחלטים הקיימים בבורא אותם אין אנו יכולים לתפוס.** אנו יודעים לומר כי הוא רחום, חנון, ארך אפים וכו' אך אין אנו מבינים את עומקם של המידות הללו. **לעומתם ה'מים התחתונים' הם מעין המים העליונים,** הם אותם הערכים עצמם ומקורם שווה ומותאמים הם אלו כנגד אלו, **אלא שעברו 'סינון' על מנת להתאימם לעולם החומרי,** ויוכלו לכסות את הארץ. עתה אותה מידת חסד מופלאה ובלתי נתפסת יכולה לקבל תרגום של מצות צדקה על כל פרטיה ודקדוקיה ובכך ליישם את הערך הגדול הזה למעשים של אדם בשר ודם.

אחר שנעשה ה'סינון' הזה, והובדלו המים שעל הארץ מן המים העליונים, עתה אפשר להתחיל בבריאת הארץ ולגלות את היבשה ולהכין את הקרקע לבריאת האדם. [על משמעות השמים עיין להלן פסוק ח'].

5. זוהי כוונת הנביא: "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים... כן יהיה דברי אשר יצא מפי" (ישעיה נה, י"א).

אונקלוס

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ וַיְבַדֵּל
 בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ
 וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ
 וַיְהִי־כֵן: ^ח וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ
 שָׁמַיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
 שֵׁנִי:

וַיַּעֲבֹד יְיָ יֵת רִקיעָא
 וְאַפְרִישׁ בֵּין מַיָּא דְּמַלְרַע
 לְרִקיעָא וּבֵין מַיָּא דְּמַעַל
 לְרִקיעָא, וַהֲוָה כֵּן:
^ח וַיִּקְרָא יְיָ לְרִקיעָא שְׁמַיָּא,
 וַהֲוָה רְמֵשׁ וַהֲוָה צֶפֶר יוֹם
 תַּנְיִן:

— רש"י —

(ז) וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ. תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו "ועשתה את צפרניה" (דברים כא, יב):

מַעַל לָרָקִיעַ. על הרקיע לא נאמר אלא מעל לרקיע, לפי שהן תלויין באויר. 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 וגמרה, כפל בו "כי טוב" שני פעמים, אחד לגמר מלאכת השני ואחד לגמר מלאכת היום:

— ביאור —

הארוכות - לנוולה, וזוהי עשייתו.

מַעַל לָרָקִיעַ. כבר ראינו לעיל (פסוק ו' ד"ה בתוך המים) את עניינן של הרקיע ושל המים שמעליו שהם תלויים באויר במאמרו של מלך. כאן מדייק זאת רש"י מן המילים "מעל לרקיע" שאין המים העליונים מונחים על הרקיע אלא תלויים באויר מעליו.

תכלית כל התהליך של ההפרדה בין מים העליונים לתחתונים הוא כדי לאפשר את הופעת היבשה, ועל כן מלאכה זו אינה עומדת בפני עצמה ולא

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ. אף כאן אין בריאת יש מאין שהרי כל הבריאה נבראה כאחת בתחילה, ואף מילת "ויעש" אין משמעותה יצירה חדשה אלא קביעת התפקיד והצבתו במקומו והתחלת פעולתו, וזוהי העשייה האמיתית. ראייה לכך מן הפסוק באשת יפת תואר "ועשתה את צפורניה", שם פירש רש"י שמגדלתן כדי שתתנוול, היינו למעשה אינה עושה כלום, אינה נוגעת בהן והן צומחות מאליהן, אף על פי כן נקראת שהיא 'עושה', כי בכך שאינה נוגעת בהן היא קובעת את תפקיד הצפורניים

— רש"י —

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרִקְיעַ שָׁמַיִם. שא מים, שם מים, אש ומים, שערבן זה בזה ועשה מהם שמים:

— ביאור —

נסתיימה אלא למחרת, משום כך לא נאמר עליה "כי טוב", כי הביטוי "כי טוב" מראה שהדבר נגמר לשביעות רצון ויכול להישאר כך, אך כל זמן שאינו נגמר אי אפשר לומר עליו "כי טוב".

— ביאור —

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרִקְיעַ שָׁמַיִם המילה "שמים" מבחינה לשונית אינה פשוטה, ולא ברור מה השורש שלה וממה היא מורכבת. רש"י מפרש כאן פירוש אחד. לדעתו המילה מחולקת לשני חלקים "ש" ו"מים". לחלק הראשון - "ש" - שתי משמעויות: 'שם' ו'אש', ופירוש המילה "שמים" - יש שם אש ומים מעורבים יחד. עירוב אש ומים אינו טבעי שהרי אלו כוחות מנוגדים זה לזה, האש מחממת ומאדה את המים והמים מכבים את האש, ואילו בבריאת השמים נתאחדו ניגודים אלה והם דרים בכפיפה אחת.

— עיון —

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרִקְיעַ שָׁמַיִם. לעיל בפסוק ו' הסברנו שהמים העליונים הם הערכים העליונים המוחלטים והמים התחתונים הם יישומם בעולם המעשה על ידי האדם. אך לכאורה הערכים המיושמים על ידי האדם מאבדים את כל עומקם וזוהרם והופכים להיות עמומים וחשוכים, והרי הם כדבר אחר לחלוטין ואין בינם ובין הערכים והמידות העליונות ולא כלום. כי הנה האדם פועל הפוך מהקב"ה. הקב"ה אינו צריך דבר ואין שום בריה יכולה לתת לו כלום. לעומתו האדם פועל בראש ובראשונה למען עצמו, וכל מעשיו ורצונותיו נובעים מן הדאגה לו עצמו. נמשיך ונדון במידת החסד, שהיא ביסודה נתינה בלא גבול בלא קבלת תגמול. אדם העושה חסד, גדול ככל שיהיה, כמעט מן הנמנע שעושה זאת חינם ללא שום רצון לתגמול, ויש בזה דרגות שונות. יש הגומל חסד כדי שיגמלו עמו חסד ויש העושה כן כדי שיהיה מכובד בעיני הבריות, יש העושה חסד כדי למלא את חייו בתוכן ולתת להם משמעות ויש העושה כן כדי לזכות לחיי העולם הבא. מעטים הם האנשים העושים חסד בכל ליבם ונפשם ואינם מצפים לשום תגמול שהוא. אם כן, הזוהי מידת החסד העליונה והטהורה? היאך אפשר בכלל להשוות בין הדברים?

אך באמת זוהי ממש כוונת הפסוק. אכן, בין המים העליונים והמים התחתונים יש מרחק עצום, והמרחק הגדול בין הארץ והרקיע הוא אותו המרחק שבין הרקיע למים העליונים, כי התחתון הוא היפך גמור מן העליון. אלא כדי לאחד בין ההפכים האלה, שלמראית עין אינם יכולים להתחבר, יש להציב ביניהם רקיע=שמים. שמים העשויים משני ניגודים - אש ומים. אם שני כוחות מנוגדים אלה יכולים לדור בכפיפה אחת מקול גערתו של ה', אף ניגודים אחרים יכולים להתקיים בעולם. אמנם המרחק בין המים העליונים לתחתונים הוא עצום, ההבדל בין האדם החומרי והגשמי לערכים הנשגבים הוא גדול מאוד, אבל אפשר גם לראות באדם את ההרמוניה בין הרוחניות ובין הגשמיות. עם כל מגבלותיו ואפסותו ביחס אל הבורא ואל העולמות הרוחניים - יכול האדם להתעלות ולגלות בתוכו כוחות רוחניים וטובים. ישנם אנשים המלאים חסד שגומלים לזולתם חסדים עצומים בלא בקשת תמורה כלל, בלי חשבון אישי, בלי רצון להגשמה ולשכר בעולם הבא. באמת רק הדאגה לזולת מפעילה אותם. גם אנשים שלא הגיעו לרמה כזאת ניתן לראות בהם ניצוצות של נדיבות וחלק אלוה ממעל. כי באמת אף האדם הוא יציר כפיו של הבורא, ויש בו הכח להתעלות ולהגיע לגבהים, והשמים הם המסמלים את האיחוד בין עליונים ותחתונים, בין מים ואש, וזוהי תכלית הבריאה להעלות את התחתונים במעלות רוחניות לגבהי מרומים. פעולה זו ביום השני היא ההכנה הרוחנית לבריאת האדם בעולם.

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְווּ הַמַּיִם
מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד
וְתִרְאֶה הַיִּבְשָׁה וַיְהִי־כֵן: וַיִּקְרָא
אֱלֹהִים לַיִּבְשָׁה אֶרֶץ וּלְמָקוֹהָ
הַמַּיִם קָרָא יָמִים וַיֵּרָא אֱלֹהִים
בַּיּוֹם הַהוּא: ט וַיֹּאמֶר יי יתכנשון מיא
מתחתות שמיא לאתר חד
ותתחזי יבשתא, והוה
כין: ויקרא יי ליבשתא
ארעא ולבית כנישת מיא
קרא יממי, וחזא יי ארי
טב:

— רש"י —

(ט) יִקְווּ הַמַּיִם. שהיו שטוחין על פני כל הארץ והקווס באוקינוס, הוא הים הגדול שבכל הימים (בראשית רבה פ"ה ג, עיי"ש):

— ביאור —

כי המים היו על הארץ אך לא הביא ראייה לכך. מפסוק זה עולה כי אכן המים היו על הארץ ואף כיסו את כל הארץ, עד שלא נראתה בשום מקום יבשה, וביום שלישי ה' כנס את המים ואסף אותם במרוכז כדי לגלות את היבשה. "אל מקום אחד" אין משמעו שכל המים שבעולם נמצאים במקום אחד מסוים, אלא ששוב אינם נמצאים בכל מקום ומכסים את הכל, ועתה ישנם מקומות גלויים ללא מים.

יִקְווּ הַמַּיִם. ביום השני הבדיל ה' "בין מים למים", בין המים העליונים למים התחתונים. המים העליונים תלויים מעל הרקיע במאמרו של מלך (רש"י פסוק ו), אך היכן היו המים התחתונים? כבר בפסוק ב' נאמר כי היו מים בעולם - "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" (ב), ואף "תהום" בפסוק שם משמעה מים (רש"י), אך לא נאמר בפירוש היכן היו המים. אמנם רש"י שם (פסוק ב ד"ה על פני תהום ופסוק ו ד"ה בתוך המים) גילה לנו

— עיון —

יִקְווּ הַמַּיִם. התורה ממשיכה לספר לנו על הכנת העולם לקבל את האדם. לאחר שהבדיל ה' בין המים העליונים למים התחתונים, היינו צמצם את אור אין סוף כדי

7. ואל תקשה על דברינו ממה שאמר רש"י 'שהקווס באוקינוס', שהרי אף הוא אמר 'שהוא הים הגדול שבכל הימים' משמע ישנם ימים רבים.

— רש"י —

(י) **קָרָא יָמִים**. והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה [מן הים] בעכו לטעם דג העולה [מן הים] באספמיא (בראשית רבה פ"ה ח):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

שיוכל להתגלות בעולם, וכפי שהסברנו לעיל (פסוק ו) שהמים התחתונים מסמלים את גילוי אור ה' בעולם הזה, עתה יש להוסיף ולצמצם עוד, לכנוס את המים השטוחין על פני כל הארץ על מנת לאפשר לארץ להיראות ולהתגלות. הוצרך הקב"ה לצמצם את גילוי האלהות בעולם כדי לתת לאדם מקום לפעול בעולם. הארציות המכוסה נתגלתה ועתה יוכל האדם לבוא ולפעול עליה.

הערה נוספת: עד עתה עסקנו ברעיונות רוחניים מופשטים שלא היה להם ביטוי בעולם המוכר לנו, כגון מים עליונים, אש ומים. כאן המָשָׁל לעניינים הרוחניים מקבל ביטוי בעולם המעשה המוכר לנו בחוש.

— ביאור —

קָרָא יָמִים. בפסוק הקודם למדנו שה' כנס את כל המים למקום אחד, אם כן מדוע התורה קוראת למקום הזה "ימים" בלשון רבים? על כך עונה רש"י, נכון הוא שכל הימים שבעולם מחוברים זה לזה ובעצם יש כאן ים אחד גדול, אך

מכל מקום שונים הימים בטבעם זה מזה, וראיה לכך ניתן למצוא בטעם הדגים השונה במקומות שונים במים. השימוש בלשון רבים בא לרמוז לשוני ולהבדל בין חלק זה של הים לחלקו האחר.

— עיון —

קָרָא יָמִים. רק ה' הוא אחד, לעומתו הבריאה נחלקת לחלקים רבים ואף כל חלק שבה נחלק לכמה חלקים שונים ויש בו גוונים רבים. רש"י מעורר את דעתנו לכך שהתורה מרמזת מייד עם תחילת הבריאה על מורכבותו ורבגוניותו של העולם.

אונקלוס

יֵא וַיֹּאמֶר יְיָ תְּדַאִית אֶרְעָא יֵא וַיֹּאמֶר יְיָ תְּדַאִית אֶרְעָא
 תְּדַאִה עֶסְבָּא דְּבֵר זְרַעִיה תְּדַאִה עֶסְבָּא דְּבֵר זְרַעִיה
 מְזִדְרַע אֵילָן פִּירִין עֶבִיד מְזִדְרַע אֵילָן פִּירִין עֶבִיד
 פִּירִין לְזִנְיָה דְּבֵר זְרַעִיה פִּירִין לְזִנְיָה דְּבֵר זְרַעִיה
 בֵּיה עַל אֶרְעָא, וְהָוָה בֵּין: בֵּיה עַל אֶרְעָא, וְהָוָה בֵּין:

— דש"י —

(יֵא) תְּדַאִה אֶרְעָא דְּשָׂא עֶשֶׁב. לא דשא לשון עשב ולא עשב לשון דשא, ולא היה לשון המקרא לומר תעשיב הארץ, שמיני דשאים מחולקין, כל אחד לעצמו נקרא עשב פלוני, ואין לשון למדבר לומר דשא פלוני, שלשון דשא הוא לבישת הארץ כשהיא מתמלאת בדשאים:

תְּדַאִה אֶרְעָא. תתמלא ותתכסה לבוש עשבים. בלשון לעז נקרא דשא אירבידי"ן [מכלול העשבים] כולן בערבוביא, וכל שורש לעצמו נקרא עשב:

— ביאור —

"לא דשא לשון עשב ולא עשב לשון דשא" - המילים 'דשא' ו'עשב' אינן זהות ולכל אחת משמעות משלה.

"ולא היה לשון המקרא לומר 'תעשיב הארץ' - אי אפשר היה לפסוק (=לשון המקרא) לתאר את כיסוי הארץ בירק במילים 'תעשיב הארץ', כי השם הכולל את כל המינים הוא 'דשא' ועתה רוצה הפסוק להדגיש את הצד השווה בין כל העשבים.

"שמיני דשאים מחולקים, כל אחד לעצמו נקרא עשב פלוני" - 'דשא' מורכב מכל מיני סוגי גידולים, וכל גידול לעצמו נקרא 'עשב פלוני'.

תְּדַאִה אֶרְעָא דְּשָׂא עֶשֶׁב. הפסוק מזכיר 'דשא' ומזכיר 'עשב', ולכאורה שניהם מתייחסים לסוגי צמחים המכסים את הארץ, ומה ההבדל ביניהם? מסביר רש"י כי 'דשא' הוא שם כולל לכל סוגי העשב השונים ו'עשב' הוא שמו של המין הפרטי. כאשר רואים משטח ירוק מרחוק ואי אפשר להבחין בין המינים השונים קוראים לכל הגדל שם 'דשא', אך כשמביטים מקרוב מבחינים כי ישנו במשטח מגוון רחב של מינים וסוגי עשבים שונים.

הואיל ולשונו של רש"י כאן מעט קשה נבאר את דבריו אחת לאחת:

— רש"י —

מִזְרִיעַ זֶרַע. שיגדל בו זרעו לזרוע ממנו במקום אחר:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

"ואין לשון למדבר לומר דשא פלוני" - אין זה נכון להשתמש במילה 'דשא' כשורצים לדבר על עשב מסוים.
"שלשון דשא הוא לבישת הארץ" כשהיא מתמלאת בדשאים" - כי המילה 'דשא' מתארת את כלל כל הסוגים ואינה מתייחסת למין מסוים.
"תדשא הארץ. תתמלא ותתכסה לבוש עשבים" - ממילא מובן כי כשבאה התורה לצוות על בריאת כל מיני העשבים היא משתמשת בשרש דש"א ולא בשורש עש"ב, ומשמעות הציווי "תדשא הארץ" היינו תתכסה הארץ בכל מיני העשב השונים.

— עיון (על עמוד קודם) —

תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב. הצמחים הם הופעתם הראשונה של החיים בעולם, ומיד עם הופעתם צצה ועולה סתירה בין שני מושגים הנראים כמנוגדים זה לזה - הפרט לעומת הכלל. 'דשא' מייצג את ראיית הכלל - חשיבותו של הכלל בלא שימת דגש לייחודיותו של כל פרט ופרט. לעומתו 'עשב' מבטא את חשיבות הפרט וייחודו וממנו מורכב הכלל כולו. כאן מלמדת אותנו התורה כי על שני ערכים אלה לדור בכפיפה אחת - אמנם הכלל הוא התכלית אך יש להקפיד שלא לפגוע בפרט.

— ביאור —

מִזְרִיעַ זֶרַע. בפשטות משמעות הביטוי "מזריע זרע" היינו מוציא פירות, וכמו אדם המזריע זרע ומוליד ילד. רש"י מפרש ביטוי זה באופן רחב יותר: לא זו בלבד שייצמיח פירות אלא אף ייצר זרעים שמהם אפשר יוכל לצמוח צמח כמותו.⁸

— עיון —

מִזְרִיעַ זֶרַע. יום זה הוא יום יצירת החיים. החיים נבראו ובהם מנגנון המאפשר להם ליצור בעצמם המשכיות בלא שייצטרך הבורא לברוא כל פעם חיים חדשים. בזה שונה בריאת החיים משאר יצירות שעושה האדם. נגר היוצר שולחן אין בו בשולחן שום כח מעבר למה שהוא, אינו יכול להשתנות ואינו יכול להתרבות וכו'. הבריאה פלא יש בה, כח פנימי יש בה המאפשר לה להמשיך ולהתקיים מכח עצמה, להתרבות ולהתפתח ולהשתכלל, ואף להתאים את עצמה לתנאים משתנים. זהו אחד מכללי

8. מפרשי רש"י סמכו ידיהם על פירושו של הגור אריה' שביאר כי רש"י בא לשלול את ההבנה כאילו העשבים עצמם מזריעים הזרע באדמה ולכן ביאר שהם רק מגדלים הזרע על מנת שהאדם יקחם ויזרעם במקום אחר. פירוש זה נראה לענ"ד דחוק ולכן פירשתי אחרת, וה' יצילני משיאות.

— רש"י —

עַץ פְּרִי. שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ עץ עושה פרי" (פסוק יב) ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה (בראשית רבה פ"ה, ט):

— עיון —

היסוד בבריאה שהבנתו לעומק תתן לנו איזשהו מושג בהבנת יסוד הבחירה החופשית אותו יתן הקב"ה לבני האדם, כפי שנראה להלן.

אך אין לטעות ולומר כי בבריאת החיים המתקיימים בעצמם עזב ה' את הארץ ושוב אין הוא משגיח בבריאה ואין בו צורך, חלילה מלומר כך, שהרי כל מציאות חיים זו היא רצונו, ובכל עת יכול לשנות רצונו, כביכול, ולכלות אותם כרגע. אמנם רצונו בבריאה היה ליצור מציאות שאינה זקוקה להתערבות תמידית ויכולה לעמוד ולהתקיים מכח עצמה - "עשב מזריע זרע" ולא הבורא ייצור כל זרע בנפרד.

— ביאור —

"עץ פרי" היינו 'שיהא טעם העץ כטעם הפרי' - שגם הגזע יהיה ראוי לאכילה, אך בפועל נעשה "עץ עושה פרי" ובעץ עצמו אין טעם ורק פירותיו ראויים לאכילה. חל שינוי בין הציווי למעשה, ובשינוי זה אשמה 'הארץ' שלא צייתה לדבר ה', ועל כן נענשה יחד עם אדם הראשון אחר שחטא בגן עדן, ונתקללה "ארורה האדמה... וקוץ ודרדר תצמיח" (לקמן ג, יז-יח).

עַץ פְּרִי. בתיאור בריאת העולם מספרת התורה תחילה על אמירת ה' - "ויאמר אלהים", ואחר כך על העשיה - "ויהי כן". כאן, ביצירת הצמחים והאילנות, מופיע תיאור המעשה באופן מפורט יותר, אך הוא שונה מן הציווי. בציווי נאמר: "תדשא הארץ... עץ פרי עושה פרי למינו" ובמעשה נאמר: "ותוצא הארץ... ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו". הציווי היה לעשות

— עיון —

עַץ פְּרִי. אגדה זו אינה כפשוטה וצריכה עיון, שהרי הארץ אינה יכולה למרוד ולשנות מן הכח שניתן בה, אין לה בחירה להחליט 'אני עושה כך ולא כך!' ואם בפועל הוציאה "עץ עושה פרי" אין זאת אלא כי כך היה רצון ה' שתוציא!

ובכלל יש להבין מדוע צריך לחלק את הבריאה לשני שלבים, שלב האמירה ושלב העשיה? מדוע לא לעשות מיד?

מסתבר לומר כי האמירה היא התכלית, היינו תיאור הדברים כפי שהם צריכים

9. "בעשרה מאמרות נברא העולם" - אבות פ"ה מ"א, ו"ברוך שאמר והיה העולם, ברוך אומר ועושה" - מן התפילה.

להיות במצבם המושלם. לעומתה העשייה היא מצב הדברים בשלבי התפתחותם טרם יגיעו לתכליתם, בדרך אל התיקון והשלמות.

עץ מורכב משני חלקים - גזע (העץ עצמו) ופירות. הגזע הוא הבסיס עליו גדלים הפירות, הוא המעניק להם כוחות, דרכו זורם השרף והחיות הנותנת להם את מזונם. הפירות הם תכליתו של העץ והגזע הוא האמצעי להשגתם. **גזע ופירות הם משל לאמצעי ומטרה.**

הנה בעולם הזה, עולם העבודה, על מנת להגיע למטרה מסוימת יש לעשות פעולות - אמצעים - כדי להשיגה. דברים אינם קורים מאליהן. אמנם גם אם המטרה היא נעלה ועליונה לעיתים האמצעים להשיגה אינם כל כך נעלים וכשרים. בבריאת העצים ראינו כי ה'אמירה' והמצב המושלם הוא 'עץ פרי' - שטעם העץ כטעם הפרי, היינו שגם האמצעים להשגת המטרה יהיו נעלים בדיוק כמו המטרה עצמה. אמנם בפועל, בעולם חסר שאינו מושלם, הדרך אל המטרה עוברת לעיתים דרך אמצעים שאינם כשרים, הדרך אל השלמות עוברת דרך קלקולים וסיבוכים נוראים המאפילים ומעיבים על התכלית הנכספת.

"עץ פרי" זהו האידיאל, "עץ עושה פרי" זוהי דרכו של העולם הזה.

אך מדוע העולם חסר? מדוע אי אפשר שיהיה מתחילתו "עץ פרי"? כאן רומז רש"י לחטא אדם הראשון. האדם הוא הברייה היחידה בעולם שניתן לה כח הבחירה. כל בעלי החיים נבראו כשתפקידם מוגדר להם וידוע מראש, ואין הם יכולים להתכחש לו ולשנות את טיבעם. לעומתם האדם נברא בלי טבע מסוים הכופה עליו את דרכו, ובידו לבחור את טבעו לעצמו. כח הבחירה מעניק לאדם כוחות עצומים ויכול הוא להגיע לדרגות רוחניות גבוהות מאוד, אך כח זה יכול גם לקלקל ולהחטיא את האדם מן הדרך הראויה בעיני ה'. **בעולם מושלם היה נברא האדם כשבטבעו ובאפשרותו לעשות רק טוב. אולם האדם נברא עם בחירה, ועל כן העולם חסר כי נברא עם אפשרות קלקול.** ובאמת אדם הראשון חטא בבחירתו ונענש, וכשחטא אדם הראשון נתברר למפרע כי העולם כולו חסר - אף האדמה נענשה עמו. מעתה האדמה תצמיח קוצים ודרדרים והאדם נדרש לעבוד ולתקן.¹⁰

אגדה זו בחרה להעביר לנו רעיונות אלה של אמצעי ומטרה, קלקול ותיקון, באמצעות סיפור המתאר את 'מרידתה' של הבריאה בבורא. חז"ל רוצים לומר כי הקב"ה בחר לברוא את הבריאה כך שתהיה עצמאית ובלתי תלויה, וכביכול תוכל לעשות כרצונה ואף לשנות מרצונו של ה'. [ועיין עוד בזה בפסוק הבא ד"ה "ותוצא הארץ", סוף העיון.]

10. בענין כח הבחירה נאריך בע"ה לקמן בבריאת האדם

— רש"י —

אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ. הֵן גִּרְעִינִי כֹל פְּרִי, שִׁמְהֵן הָאֵילָן צוֹמַח כְּשֶׁנוֹטְעִין אוֹתָן:

— ביאור —

אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ. רש"י מפרש "אשר זרעו בו" כמו שהסביר לעיל "עשב מזריע זרע", היינו אין הכוונה רק שהאילן יוכל להצמיח פירות שהם הזרע של העץ, אלא יש בכוחו לגדל זרע שממנו ניתן להצמיח אילנות אחרים. "אשר זרעו בו", "בו" - בפרי ולא באילן.¹¹

11. ע"פ "לפשוטו של מקרא"

אונקלוס

יב וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׁא עֵשֶׁב
מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשֶׂה
פְּרִי אֲשֶׁר זֶרַעוּבוּ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא
אֱלֹהִים כִּי-טוֹב:
יב וַתּוֹצֵא אֶרֶץ דְּתָא
עֶסְבָּא דְּבַר זֶרְעִיהּ מִזְרִיעַ
לְזִנְהִי וְאֵילָן עֵבִיד פִּירִין
דְּבַר זֶרְעִיהּ בֵּיהּ לְזִנְהִי,
וַחֲזָא יי אֲרִי טָב:

— רש"י —

(יב) וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ וגו'. אף על פי שלא נאמר "למינהו" בדשאין בציווייהן, שמעו שנצטוו האילנות על כך ונשאו קל וחומר בעצמן, כמפורש באגדה בשחיטת חולין (חולין ס' ע"א):

— ביאור —

למה אמר 'למינהו' באילנות? ועוד, קל וחומר: "ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו' אנו על אחת כמה וכמה". ר"ל העצים גדולים הם וממילא צומחים בצורה נפרדת ואילו העשבים רבים וצפופים וצומחים בערבוביא, ואם באילנות ציוה הקב"ה שיהו ניכרים זה מזה ויגדלו בנפרד כל שכן שבדשאים יש ליזהר שלא יתערבו. במילים אחרות רש"י אומר שהתורה מלמדת אותנו שערבוב המינים הוא לא ציווי מקומי בבריאה, אלא הוא רעיון מרכזי בבריאה.

וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ וגו'. הבדל נוסף מגלה כאן רש"י בין הציווי ובין העשייה. בציווי נאמר: "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע" ובעשייה נאמר: "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו". הציווי לא הקפיד על הפרדה בין המינים השונים אך למעשה הארץ הקפידה מעצמה שלא יתערבו זה בזה. אמנם באילנות אף הציווי הקפיד על "עץ פרי עושה פרי למינו" ואף בעשייה נאמר: "ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו". ה'קל וחומר' אותו עשו הדשאים מובא בגמרא במסכת חולין (=שחיטת חולין): "אם רצונו של הקב"ה בערבוביא

— עיון —

לחשוב שבגלל הייעוד הכללי הפרט מאבד מחשיבותו והוא נבלע במטרה הכללית - מלמדת אותנו התורה שאין הדבר כן, אף שהם גדלים בערבוביא למטרתם הכללית כל אחד צריך לשמור על ייחודו. מה שלא נצטוו

וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ וגו'. כבר לימדנו רש"י לעיל כי 'דשא' הוא שם כללי לכל מיני ה'עשבים', וכולם יחד יוצרים את המראה הירוק העוטף את הארץ. על אף שכל עשב שונה מחבירו כולם ייעודם שוה. היינו יכולים

ועשו כן מעצמם מעיד כי ההפרדה בין המינים מוטבעת בעצם הבריאה ואין היא צריכה ציווי לעצמה.

מכאן עלינו ללמוד להחשיב ולכבד את הרב גוניות שבבריאה בכלל ובבני אדם בפרט, ולא לנסות לטשטש זאת ולדמות כל ברייה לחברתה וכל אדם לחבירו.

רש"י העיר את תשומת לבנו לשני הבדלים בין הציווי ובין העשיה. על ההבדל הראשון נענשה הארץ, אך על ההבדל השני לא נאמר כלום, ואף מתקבל הרושם כי נתקיים בזה רצון ה'. נראה כי רש"י רוצה לרמוז לנו על מורכבותה של הבריאה. מצד אחד היא עצמאית ועושה כרצונה בניגוד לדעת ה', אך מאידך היא מכוונת עצמה ומתאימה לרצונו בלא שנצטווה על כך. רעיון זה עומד ביסוד המושגים 'יצר טוב' ו'יצר רע' ביחס לאדם, היינו מחד יש בו באדם הרצון הפנימי לעשות את דבר ה' ולכוון לרצונו אך מאידך יש בו דחף לפעול על פי נטיות לבו החופשי בלבד.

אונקלוס

יג וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
 שְׁלִישִׁי: יד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי
 מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל
 בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וַהֲיוּ לְאֹתֹת
 וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם:
 יו וַיְהִי כֵן וַיִּבְרָא אֱלֹהִים
 יוֹם שְׁלִישִׁי: יז וַיֹּאמֶר
 יְהִי יוֹרֵן הַיָּם בְּרָקִיעַ
 דְּשָׁמַיָא לְאַפְרָשָׁא בֵּין
 יִמָּא וּבֵין לִילְיָא, וַיְהִי
 לְאֹתִין וּלְזִמְנִין וּלְמִמְנִי
 בְּהוֹן יוֹמִין וּשְׁנָיִן:

— רש"י —

(יד) יְהִי מְאֹרֶת וגו'. מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע (חגיגה י"ב ע"א), וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב (לעיל פסוק א): "את השמים" לרבות תולדותיהם, "ואת הארץ" לרבות תולדותיה (בראשית רבה פ"א יד):

יְהִי מְאֹרֶת. חסר וי"ו כתיב, על שהוא יום מארה ליפול אסכרה בתינוקות, הוא ששנינו: ברביעי היו מתענים על אסכרה שלא תפול בתינוקות (תענית כ"ז ע"ב; ירושלמי תענית פ"ד ה"ג):

— ביאור —

יְהִי מְאֹרֶת וגו'. הבריאה היא אחת, כל הבריאה נבראה בבת אחת בתחילה, ותיאור התורה הוא סידור הבריאה לחלקיה השונים. כבר הראינו לעיל כי רש"י השתמש ביסוד זה להסביר את כל מהלך הבריאה מתחילתו, אך כאן

אומר הוא את הדברים בפירוש.¹² אך כאן הציווי "יהי" אינו בריאה חדשה אלא קביעת מקום ותפקיד למה שכבר נברא בתחילה (ראה רש"י לעיל פסוק ז' "ויעש אלהים את הרקיע, ומה שכתבנו שם).

— עיון —

יְהִי מְאֹרֶת וגו'. נראה לומר כי רש"י המתין באמירת יסוד זה בפירוש עד לפסוק זה, משום שמפסוקים אלו מוכח כי העשיה היא קביעת התפקיד: "להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים, והיו למאורות ברקיע השמים להאיר

12. וראה מה שכתבנו באריכות לעיל פסוק א ד"ה בראשית ברא, בעיון.

על הארץ - ויהי כן". הפסוק מקדים את התפקיד "הרוחני" של המאורות - לקבוע את חגי ישראל, לפני שמציין את מה שהוא לכאורה עיקר תכליתם - להאיר על הארץ. כאן הראית לדעת שפרק זה אינו עוסק בתיאור פיזי של מעשה הבריאה אלא במשמעותה.

— ביאור —

חיות רעות), ברביעי - על אסכרא שלא תיפול על התינוקות, בחמישי - על עוברות שלא יפילו ועל מיניקות שיניקו את בניהם".

רש"י בגמרא שם מסביר כי לא לחנם נבחר יום מסוים לתפילה מסוימת, אלא הוא על פי מה שנברא בבריאת העולם באותו היום. יום שני בו נעשתה ההבדלה במים מתפללים על יורדי הים, יום שלישי בו נתגלתה היבשה מתפללים על ההולכים עליה במדברות, יום חמישי בו נאמר "ישרצו המים שרץ נפש חיה" מתפללים על המעוברות והמיניקות המרבות את אוכלוסיית העולם. יום רביעי היו מתפללים שלא יחלו התינוקות, ולכאורה מה הקשר בין תפילה זו לבין מאורות השמים? מסביר רש"י כי בתורה נאמר "מארת" בכתוב חסר, ויש במשמעות מילה זו לשון 'מארה' היינו קללה, והואיל ויום זה יש בו אפשרות לקללה נהגו להתפלל בו שלא יחלו התינוקות. 'אסכרה' היא סוג מחלה שהייתה נפוצה מאד והורגת בתינוקות¹³. רש"י מביא אגדה זו כדי לפרש מדוע נכתבה המילה מאורות בכתוב חסר.

יְהִי מְאֹרֹת. בזמן שבית המקדש היה קיים היו מקריבים על המזבח בכל יום קרבן תמיד, כבש אחד בבוקר וכבש שני בין הערביים. הפסוק אומר: "צו את בני ישראל... את קרבני לחמי לאשי ריח נחחי תשמרו להקריב לי במועדו" (במדבר כח, ב). קרבנות אלה הם קרבנות ציבור ומוקריבים על שם כל ישראל לאביהם שבשמים, ומצווים כל ישראל 'לשמור' כי קרבנות אלה יוקרבו במועדן. על פי פסוק זה תקנו נביאים כי בכל עת יהיו בבית המקדש משמרות של כהנים של לויים ושל ישראלים. עוד תיקנו את ה'מעמדות', היינו כל ערי ישראל חולקו למעמדות כנגד מספר משמרות הכהונה, ובשעה שהמשמרת 'שלהם' משמשת בקודש אנשי העיר - ה'מעמד' - מתכנסין ומתפללין ומתעניין, בשם כל ישראל, שיתקבלו קרבנותיהם לרצון (ע"פ משנה תענית פ"ד מ"א). הגמרא מסבירה כי היו מתעניין ארבעה ימים בשבוע (בגד"ה), ובכל יום מכוונים בתפילתם ותעניתם על עניין מיוחד ומבקשים עליו רחמים: "בשני - על יורדי הים, בשלישי - על הולכי מדברות (שלא יזקו מפני

— עיון —

יְהִי מְאֹרֹת. כפי שהסברנו לאורך כל הפרק, רש"י מראה לנו בפירושו איך הבריאה היא התגלות דרכי השגחת ה' בעולם. כאן מתייחס רש"י לענין המחלות בעולם, המאורות,

13. על פי הגמרא ומהרש"א שם

— רש"י —

לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה. משנגנו האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים יחד בין ביום ובין בלילה:
וְהָיוּ לְאֹתוֹת. כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם, שנאמר "מֵאֲתוֹת הַשָּׁמַיִם אֶל תַּחְתּוֹ" (ירמיה י, ב), בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לדאג מן הפורענות (סוכה כ"ט ע"א):

— עיין (המשך מעמוד קודם) —

ורומז כי אף הם חלק ממעשה הבריאה. העולם נברא חסר, חומרי, ולכאורה מחלות הם חלק בלתי נפרד ממנו, אך באמת ניתן למנוע אותן אם חיים על פי דבר ה' ועל פי התבוננות והכרה בהשגחת ה'. מחלה אינה קוראת סתם, בלא סיבה, ומי שבכל אורחות חייו מכיר בהשגחת ה' מבין כי יש בה רמז ואיתנות לאדם. וכמו כן אף בתהליך הרפואה, אף שניתנה רשות לרופא לרפאות ומותר להיעזר ברופאים להינצל מן המחלות, יודע כל יהודי מאמין כי הרופא הוא שליחו של הקב"ה, וממשיך להתפלל ולהתחנן לרפואה שלמה מן השמים ואינו מסתמך על הרופא לבדו.

רעיון זה טמון דוקא בתיאור יצירת המאורות, כי המאורות הגדולים הם המייצגים את חוקיות הבריאה וקביעותה, ונותנים את הרושם של עולם הפועל על פי חוקי הטבע ללא שום סטיה - "והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים", "וזרח השמש ובא השמש" (קהלת א, ה). עולם מדויק שכזה הפועל באופן קבוע בלא שינוי יכול לגרום לאדם לטעות, ולהעלים ממנו את אופן השגחת הבורא בעולם. דוקא כאן, בתיאור המדויק והמשוכלל הזה, רומזת לנו התורה על אפשרות הקלקול, המחלה, הפוגמים במהלך התקין של הבריאה, ומוכיחים את מקומה של ההשגחה בעולם.¹⁴ ועיין תוספת ביאור לקמן ד"ה "והיו לאותות".

— ביאור —

לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה. לכאורה כוונת הפסוק לומר כי לאחר שניתלו המאורות ביום הרביעי ישנה אפשרות להבדיל בין היום ובין הלילה, מה שלא היה ניתן לעשות לפני כן. אך קשה לומר כן, שהרי כבר מן היום הראשון נאמר "ויהי ערב ויהי בקר", משמע שכבר היו מושגים של יום ולילה. ובכלל,

הרי האור נברא כבר ביום הראשון ואם כן מהי המשמעות של תליית המאורות ביום הרביעי?
על כן מדגיש רש"י כי יש להבחין בין האור שנברא ביום הראשון לבין האור אותו מפיקים המאורות. האור של היום הראשון הוא אור אלהי אותו גזז ה' לצדיקים (לעיל פסוק ד, ועיין מה שפירשנו שם

14. עיין ב'תורה תמימה' שמסביר מדוע דוקא מחלת האסכרה.

מחד, הקב"ה נתגלה בבריאה כיוצר כל, והשגחתו והנהגתו ניכרה בכל מעשה בריאה. מאידך, הקב"ה צמצם את אורו בעצם הבריאה ונתן לחומר מציאות לעצמו. זהו שאמר רש"י כי 'בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים יחד'. רק לאחר שתושלם הבריאה ייגז האור הראשון כך שיוכל האדם לפעול בעולם מכח בחירתו, וממילא אז יפעל העולם על ידי אור טבעי, מצומצם, ויהיו בו זמנים של אור ושל חושך, של יום ושל לילה.

וצדק לכאן). אור זה הוא משל להתערבות הבורא בעולם, גילוי אלהות שאי אפשר להתכחש לו. בכל ימי הבריאה נתגלה כוחו של ה' ואורו בעולם, ובימים אלה לא היה מושג של לילה. לילה עניינו הוא העדר וסילוק, אך בזמן של שיא הגילוי אין לילה כלל. אמנם כל עניינה של הבריאה הוא צמצום האור הגדול על מנת לאפשר לעולם להופיע, וצמצום אור היינו סילוקו ונתינת מקום לחשך להפוך למציאות. נמצאנו למדים כי בימי הבריאה שימשו שני כוחות בערבוביא -

— עיון —

לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה. היאך אפשר לאור וחושך לשמש יחד כפי שהיה בששת ימי בראשית? הרי מעט אור מסלק חושך, וכשיש אור אין חושך! אמנם מכאן מוכח כי אף ה'חושך' - ההעדר - הוא רצון ה', וממילא אף הוא למעשה 'אור'. בעולם ללא חסרון וחטא אי אפשר להבדיל בין אור ובין חושך כי הכל נובע ממקור אחד. אמנם בעולם הזה האור הוא ההופעה האלהית כפי שבאה לגילוי בעולם, והחושך הוא האופן בו מתבטא העדר אותה ההופעה. לבני האדם צריכה להיות הבחנה ברורה בין אור ובין חושך, בין יום ללילה, בין טוב לרע, ותפקידו של האדם בעולם הוא להאיר את החושך באמצעות אותו האור האלהי. את זאת ניתן לעשות רק לאחר ההבחנה הברורה בין טוב לרע ובין צדיק לרשע, ולא מתוך בלבול וקהות חושים.

— ביאור —

הפסוק בירמיהו משמע כי מסימנים אלה יש מקום לפחד, אך הנביא קורא לישראל שלא לחשוש מאותות אלה אשר מהם חוששים הגויים, כי ישראל השמים מבטחם בה' אין להם סכנה וחשש מכך.

וַהֲיוּ לְאֹתוֹת. היאך יהיו המאורות לאותות? מהו המסר אותו יעבירו לעולם? מסביר רש"י כי 'ליקוי מאורות' (היינו בשעת 'ליקוי חמה' או 'ליקוי לבנה') הוא רמז לפורענות העומדת לבוא לעולם. מן

— עיון —

וַהֲיוּ לְאֹתוֹת. לכאורה כל עניין 'ליקוי מאורות' הוא תופעה טבעית הניתנת לחישוב, וכידוע אנשי המדע יודעים 'לנבא' מראש מתי בדיוק אמור להתרחש ליקוי, מה יהיה גודלו והיכן אפשר יהיה לראותו וכו' - אם כן מה הוא עניין ליקוי מאורות ל'סימן רע בא לעולם', שהרי זוהי תופעת טבע רגילה!

— רש"י —

וּלְמוֹעֲדִים. על שם העתיד, שעתידים ישראל להצטוות על המועדות והם נמנים למולד הלבנה:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

אלא באמת זהו המסר אותו באה התורה לומר. העולם נברא שיפעל בצורה טבעית ומחושבת מראש ללא צורך בהתערבות, אולם בעצם הדבר הזה טמונה הסכנה. עולם ללא מנהיג וללא משגיח עולם מסוכן הוא והוא עלול להיפגע ולהביא להכחדתו. 'ליקוי מאורות' הוא הראיה לכך שעולם הטבע לעצמו, פורענות יש בו. אולם המאמינים באלוהים ובהשגחתו אינם הולכים שולל אחר תופעות אלו, ואינם דואגים מפני אסונות טבע העלולים לקרות ולהכחיד את העולם, כי אין להם לפחד מן העולם, שהרי יש מנהיג לבירה ועל פי רצונו מתנהלת הבריאה.

— ביאור —

וּלְמוֹעֲדִים. 'מועדים' הם חגי ישראל, וכלשון הפסוק "אלה מועדי ה'..." אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג, ד), וכן בשאר מקומות. על כך שואל רש"י, הלא עדיין לא נצטוו ישראל על התורה והמצוות, ורק עוד מאות שנים תינתן תורה לישראל, אם כן מדוע

התורה מקדימה ומספרת כי המאורות נבראו למועדים?! מתרץ רש"י: 'על שם העתיד', שעתידים להצטוות על קיום המועדות, וחשוב המועדות ותקנתן תלוי במולד הירח וקביעת ראש חודש על ידי בית דין.

— עיון —

וּלְמוֹעֲדִים. בניגוד ל"אותות" - הסימנים המפחידים, המאורות משמשים גם ל"מועדים" - החגים. אם תופסים את העולם כטבעי ואינו ניתן לשינוי, והוא כעין אדון לעצמו - פחד גדול יש כאן. אמנם אם מבינים שכל המערכת הזו נוצרה כדי לעבוד את ה', והיא הנותנת לנו אפשרות לקבוע את החגים והמועדים בהם יש לעבוד את ה' - עולה כאן אחדות הבריאה ותפקידם של כל חלקיה בעבודת ה'. המאורות אינם מנהלים את העולם אלא הם מתפקדים כחלק מן העולם, ומגמתם של כל חלקי הבריאה היא לשמש ולשרת ולעשות את רצון קונם.

— רש"י —

וּלְיָמִים. שמוש החמה חצי יום ושמוש הלבנה חציו, הרי יום שלם:
 וְשָׁנִים. לסוף שלש מאות ששים וחמשה ימים יגמרו מהלכתם בשנים עשר
 מזלות המשרתים אותם, והיא שנה (וחוזרים ומתחילים פעם שניה לסבב
 בגלגל כמהלכן הראשון):

— ביאור —

וּלְיָמִים. למילה 'יום' שתי
 משמעויות:
 א. יום בניגוד ללילה.
 ב. יממה של עשרים וארבע שעות
 שיש בה גם יום וגם לילה. בתחילת
 הפסוק נאמר "להבדיל בין היום ובין
 הלילה" ושם המשמעות היא כפירוש
 הראשון.
 כאן, מסביר רש"י, יש לפרש כפירוש
 השני. על פי המאורות ניתן להפריד בין
 יום אחד למשנהו.

וְשָׁנִים. מועדי ישראל נקבעים על פי
 מערכת הירח, אבל חישוב השנים נקבע
 על פי השמש. המהלך האסטרונומי בין
 כדור הארץ והשמש נמשך שלוש מאות
 ששים וחמשה ימים, ואחר זמן זה הם
 חוזרים למקומם הראשון ומתחילים
 מהלך חדש.

אונקלוס

טו וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת לְבָרְקִיעַ
הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל-הָאָרֶץ וַיְהִי-
כֵן: טז וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-שְׁנֵי
הַמֵּאֲוֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת-הַמֵּאֲוֹר
הַגָּדֹל לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת-
הַמֵּאֲוֹר הַקָּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה
וְאֵת הַכּוֹכָבִים:

טו וַיְהִיו לְנִהוּרֵין בְּרִקִּיעָא
דְּשָׁמַיָא לְאַנְהָרָא עַל
אַרְעָא, וְהָוָה כֵּין:
טז וַעֲבַד יְיָ תְרִין נְהוּרִיאַ
רַבְרַבִּיאַ, יָת נְהוּרָא רַבָּא
לְמַשְׁלַט בִּימְמָא וְיָת
נְהוּרָא זַעֲרָא לְמַשְׁלַט
בְּלֵילִיא וְיָת כּוֹכְבֵיא:

— רש"י —

(טו) וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת. עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם:
(טז) הַמֵּאֲוֹרֹת הַגְּדֹלִים וגו'. שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה
ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (חולין ס' ע"ב):
וְאֵת הַכּוֹכָבִים. על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה
(בראשית רבה פ"ו ד, עיי"ש):

— ביאור —

וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת. ה'מאורות' משמשים
לתפקידים רבים, אך התפקיד שעל שמו
נקראו - להיות 'מאורות' ולהאיר לעולם
נכתב באחרונה. מכאן לומד רש"י כי
אין זה תפקידם העיקרי אלא תפקידם
המשני בלבד.

— עיין —

וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת. אף כאן מדקדק רש"י ברצונה של התורה 'להקטין' את כוחם של
המאורות, ולהופכם למשמשים ומשרתים. נכון, הם מאירים וחזקים מאוד, אך לא זה
הוא תפקידם העיקרי. עוצמתם וגודלם של המאורות עלולים להטעות את בני האדם
ולראות בהם בעלי כוחות שיש לכבד אף אותם, בנוסף על כבוד ה', ח"ו. על כן יש לזכור
כי אדרבה, הם נועדו להאיר לעולם, הם משמשי העולם והאדם, ולא להיפך.

— ביאור —

הַמֵּאֲוֹרֹת הַגְּדֹלִים וגו'. בדבריו בא
רש"י ליישב שתי קושיות בפשט הפסוק:
א. נאמר בתחילה "את שני המאורות
הגדולים" ומשמע כי שניהם שווים
בגודלם, אך מיד אחר כך נאמר: "את
המאור הגדל... ואת המאור הקטן".

ללבנה. הלבנה נתרעמה ואמרה אל ה': מדוע בראת שני מאורות גדולים, הלא אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד ואין הם יכולים להיות שוים! ענה לה הקב"ה: את בהחלט צודקת, אין זה ראוי, ומיעט והקטין אותה ביחס לשמש. ר"ל בתחילה אכן נבראו השמש הירח שוים בגודלם אך לאחר מכן נתמעטה הלבנה והפכה להיות 'המאור הקטן'. בעקבות כך רצה הקב"ה להפיס דעתה של לבנה וברא את הכוכבים כנלווים אליה.

ב. הכוכבים לא נזכרו בתחילה, ובעשייתן מוזכרים דוקא כטפלים למאור הקטן.

רש"י אינו רוצה לראות בתחילת הפסוק "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים" מעין כותרת שאחריה בא פירוט, משום ששיטתו של רש"י בפירושו לראות בכל ביטוי משמעות לעצמו ואין התורה חוזרת על ביטוי במקום שאין בו צורך.

כדי להשיב על השאלות מביא רש"י אגדת חז"ל המתארת דו-שיח בין ה'

— עיון —

הַמְאֹרֶת הַגְּדֹלִים וגו'. דו-שיח זה אותו מתארים חז"ל באגדה תמוהה הוא ביותר, וודאי יש לרדת לעומקן של דברים ולהבין מהו הרעיון הטמון כאן.

נראה לומר כי אף כאן התורה רומזת לנו על דרך הנהגת הבורא בעולמו והשגחתו בבריאה, כפי שראינו לאורך כל הפרק. אחת התמיהות העולות למראה הבריות שבעולם היא טענת אי הצדק שבבריאה - מדוע בריה אחת חזקה ואחת חלשה, אחת יפה ואחת מכוערת, אחד חכם ומוכשר ואחד מוגבל - היכן הצדק?

תשובתן של חז"ל הושמה בפיה של הלבנה - 'אין שני מלכים משמשים בכתר אחד', היינו לא יתכן שלשני בראים יהיה בדיוק אותו התפקיד, דאם כן אחד מהם מיותר ואין צורך בו ונוח לעולם שלא נברא משנברא! על כן נתן ה' תפקיד שונה למאור הגדול ולמאור הקטן: הגדול והחזק יאיר ביום, ואילו הקטן יאיר בלילה בשעה שאין העולם זקוק לאור גדול.

אך אל תאמר כי בעולם על כרחך ישלוט החזק, והקטן והמוגבל אין בכוחו להתמודד ולעמוד בפניו - על כן בא הקב"ה 'להפיס דעתם' של הקטנים והחלשים וברא את 'הכוכבים', מעין תוקף, סיוע והגנה לבריות החלשות והקטנות. **בעולם יש מקום לכל יצור ובריה וכל אחד מהם יכול להתקיים, ולשם כך נבראו בעולם אפשרויות שונות המאפשרות גם לחלשים להתקיים בו.**

הגמרא בחולין שם מוסיפה ואומרת: 'ראה הקב"ה שלא נתפייסה אמו: הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח', ומפני כך מקריבים ישראל שער לחטאת בראש חודש¹⁵. משמעות הדברים היא כי בעולם בו שורר אי צדק, ויש בו גדולים וקטנים, חזקים וחלשים, תפקידו של עם ישראל הוא לסייע לבורא עולם בקיום העולם וליצור הרמוניה בין חלקי הבריאה השונים.

15. ומדייקים מכך שרק בחטאת ר"ח נאמר "שעיר עזים אחד חטאת לה".

אונקלוס

י' וַיֵּהֱבֵן יְתֵהוֹן יי בְּרָקִיעָא
 דְּשָׁמַיָא, לְאַנְהָרָא עַל
 אֲרָעָא: יח וְלִמְשָׁלֵט בִּמְמָא
 וּבְלִילָיָא, וּלְאַפְרָשָׁא בֵּין
 נְהוּרָא וּבֵין חֲשׁוּכָא, וַחֲזָא
 יי אֲרִי טָב: יט וַהֲוֵה רִמְשׁ
 וַהֲוֵה צֶפֶר יוֹם רִבְעָאִי:
 כ וַאֲמַר יי יִרְחֲשׁוּן מִיָּא
 רְחִישׁ נִפְשָׁא חֵיתָא, וְעוֹפָא
 יִפְרַח עַל אֲרָעָא עַל אֲפִי
 רָקִיעַ שְׁמַיָא: כא וּבָרָא יי
 יֵת תַּנְיִנְיָא רַבְרַבְיָא, וַיֵּת
 כָּל נִפְשָׁא חֵיתָא דִּרְחֲשָׁא
 דְּאַרְחִישׁוּ מִיָּא לְזִנְיָהוֹן וַיֵּת
 כָּל עוֹפָא דִּפְרַח לְזִנְיָהוּ
 וַחֲזָא יי אֲרִי טָב:

י' וַיֵּתֵן אֶתְּם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ
 הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל-הָאָרֶץ:
 יח וְלִמְשָׁלֵּל בֵּינוֹם וּבְלִילָהּ
 וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב: יט וַיְהִי-
 עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם רִבְעִיעִי:
 כ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרְצוּ הַמַּיִם
 שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל-
 הָאָרֶץ עַל-פְּנֵי רָקִיעַ הַשָּׁמַיִם:
 כא וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַתַּנִּינִם
 הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה
 הַרְמִשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם
 לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל-עוֹף כָּנָף
 לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב:

— רש"י —

(כ) נֶפֶשׁ חַיָּה. שיש בה חיות:

שָׂרָץ. כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שָׂרָץ, בעוף כגון זבובים,
 בשקצים כגון נמלים וחיפושין ותולעים, ובבריות כגון חולד ועכבר וחומט
 וכיוצא בהם, וכל הדגים:

— ביאור —

נֶפֶשׁ חַיָּה. הביטוי "נפש חיה",
 המופיע כאן בפעם הראשונה, מוזכר הן
 ביחס לשרצים, הן ביחס לבהמות (להלן
 פסוק כד), והן ביחס לאדם (להלן ב, ז) -
 "ויהי האדם לנפש חיה". נראה כי רש"י
 בא ללמדנו כי למרות שהתורה השתמשה

— רש"י —

(כא) הַתְּנִינִים. דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה, הוא לויתן וכן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם (בבא בתרא ע"ד ע"ב):

— ביאור —

בביטוי זהה להגדרת הכח הפנימי בכל אלה, אין משמעותו זהה בהם. בשרצים ובבהמה ביאר רש"י באופן מינימאלי - 'שיש בה חיות'. לעומת זאת באדם כתב:

— עיון —

נֶפֶשׁ חַיָּה. כלפי חוץ אין הבדל בין אדם ובין שאר בעלי חיים, וזה וזה הינו גוף שיש בו חיים - "נפש חיה". אלא שיש להבדיל בין שני סוגי חיים. הסוג הפשוט אין בו אלא 'חיות', דחף טבעי לקיום הגוף ללא שום בחירה ורצון, וללא מודעות קיומית כלל. לעומת זאת אצל האדם החיים הם אמיתיים ומשמעותיים. "נפש חיה" היינו שהנפש עצמה היא החיה בו, יש לה בחירה ורצון ואינה פועלת על פי טבע ואינסטינקטים בלבד. 'הדעה והדיבור' שבנפש האדם מקנים לו מודעות עצמית לחייו - ואלו הם החיים האמיתיים.

— ביאור —

שָׂרָץ. בלשון ימינו 'שרץ' היינו בעל חיים נמוך שנע על הארץ. רש"י מסביר כי בלשון התורה 'שרץ' היינו כל בעלי החיים הקטנים והנמוכים.

כאן הם דגים שבים משום שהבהמות וחיות הארץ טרם נבראו, ויבראו רק למחרת ביום השישי. רש"י נזקק כאן לדברי אגדה ואינו מסתפק בפשוטו של מקרא בגלל הקושי בביטוי "ויברא אלהים". שורש בר"א, שמשמעותו הוצאת יש מאין, הוזכר בכל מעשה הבריאה רק פעם אחת - בפסוק הראשון, ולשיטת רש"י בתחילה נבראה כל הבריאה כולה בבת אחת, והחלוקה לימים מתארת את סדר העולם והתפתחותו בלבד, וכפי שהארכנו לעיל, ואם כן מדוע נאמר כאן ביטוי זה? על פי האגדה מדובר כאן באיזו בריה אימתנית

הַתְּנִינִים. מצאנו 'תנין' שחי ביבשה, וכדוגמת מטהו של משה שנהפך לתנין (שמות ז, י), וכן משמע בפסוק (תהלים צא, יג) "על שחל ופתן תדרוך, תרמוס כפיר ותנין". לעומת זאת מצאנו 'תנין' שחי במים, כגון (ישעיה כז, א) "והרג את התנין אשר בים", וכן (תהלים עד, יג) "אתה פוררת בעזך ים שיברת ראשי תנינים על המים". רש"י פירש כי 'תנינים'

— רש"י —

נִפְּשׁ הַחַיָּה. שֵׁשׁ בַּה חַיּוֹת:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

המסכנת את כל היקום, וכביכול שקולה בכתב חסר בלא יו"ד, ללמדנו שנשאר היא כנגד העולם כולו. הריגת הנקבה רמזה בפסוק, והמילה 'תַּנִּינִם' מופיעה רק תנין אחד.

— עיון (על עמוד קודם) —

הַתַּנִּינִים. אגדה זו תמוהה ביותר, ונשתדל לבארה ע"פ יסודות שכבר הזכרנו לעיל. הסברנו לעיל כי החידוש הגדול בבריאת העולם הוא צמצום וסילוק האור ה אלוהי כדי 'לתת מקום' לעולם להתקיים. **צמצום זה יצר אפשרות לעשיית רע**, ובריאה כזו מוכרחה היא שתביא ליצירת כוחות רוע היכולים לפעול בעולם, אחר שכביכול נסתלק ממנו האור ה אלוהי. בריאת 'התנינים הגדולים' מסמלת את נתינת האפשרות לכוחות הרוע לפעול בעולם בכל עוצמתם, ובלא מעצורים אף יביאו חלילה להשמדתו ולהכחדתו. על כן הקב"ה 'הרג את הנקבה', כלומר **יצר בעולם מנגנון היכול להתמודד מול כוחות הרע ולמנוע מהם להתפשט ולהתרבות**. מהו אותו מנגנון? הצדיקים שבעולם, שבחייהם סובלים ומתמודדים מול הרע, ולעתיד לבוא יזכו ליהנות מפרי עמלם. רמז לאגדה זו אנו מזכירים ברגעים האחרונים של חג הסוכות, בתפילה הקצרה שביציאה מן הסוכה בה אנו מבקשים שנזכה "לישב בסוכת עורו של לזיתן". משמעותה של תפילה זו היא תקווה לכך שברבות הימים כל כוחות הרע ינותבו לעבודת ה', והעולם כולו על כל כוחותיו יחזור לאחדותו המקורית.

— ביאור —

נִפְּשׁ הַחַיָּה. כאן חוזר רש"י על מה ישנים דיבור זה חסר¹⁶.
שכבר כתב לעיל בפסוק כ, ואכן בדפוסים

אונקלוס

כב וַיְבָרֶךְ אֶתְּ אֱלֹהִים לֵאמֹר
 פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיַּמִּים
 וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ: כג וַיְהִי־עֶרֶב
 וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי: כד וַיֹּאמֶר
 אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה
 לַמִּינָה בְּהֶמָּה וְרֶמֶשׂ וְחַיֵּית־אָרֶץ
 לַמִּינָה וַיְהִי־כֵן: כה וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים
 אֶת־חַיֵּית הָאָרֶץ לַמִּינָה וְאֶת־
 הַבְּהֶמָּה לַמִּינָה וְאֶת כָּל־רֶמֶשׂ
 הָאֲדָמָה לַמִּינָהּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים
 בִּיטוֹב: כו וַיֹּאמֶר יְיָ אֱלֹהִים וְיִתְּנָה
 לָמִימָר, פֹּשׁוּ וּסְגּוּ וּמְלֵאוּ
 יַת־מַיָּא בִּימְמַיָּא וְעוֹפֵא יִסְגִּי
 בָּאָרְעָא: כז וַיְהִי רֶמֶשׂ
 וַיְהִי צֶפֶר יוֹם חֲמִישָׁאִי:
 כח וַיֹּאמֶר יְיָ תִּפְיֵק אֲרָעָא
 נֶפֶשׂא חַיָּתָא לְזִנָּה בְּעִיר
 וּרְחִישׁ וְחַיֵּית אֲרָעָא לְזִנָּה,
 וַיְהִי כֵּן: כט עָבַד יְיָ יַת
 חַיֵּית אֲרָעָא לְזִנָּה וְיַת
 בְּעִירָא לְזִנָּה וְיַת כָּל
 רְחִישָׁא דְאֲרָעָא לְזִנָּהּ,
 וַיִּחְזָא יְיָ אֲרִי טָב:

— רש"י —

(כב) וַיְבָרֶךְ אֶתְּ אֱלֹהִים. לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה (בראשית רבה פ"א ג'). ואף החיות הוצרכו לברכה, אלא מפני הנחש שעתיד לקללה, לכך לא ברכו, שלא יהא הוא בכלל:

— ביאור —

וַיְבָרֶךְ אֶתְּ אֱלֹהִים. לעיל ביום שלישי¹⁷ למדנו כי הקב"ה ברא ביסודה של הבריאה כח פנימי המאפשר לה להתפתח ולהתרבות בלא התערבות חיצונית, וכח זה קיים הן בצמחים והן בבעלי החיים.

מדוע, אם כן, זקוקה הבריאה לברכה? התשובה לכך נעוצה ביסוד הרע בעולם, אותו הזכרנו בפסוק הקודם. העולם נברא עם אפשרות להתפתח ולהתרבות מחד, אך מאידך נברא גם עם כח הרס עצמי

17. פסוק יא, ד"ה מזריע זרע

— רש"י —

פָּרוּ. לשון פרי, כלומר עשו פירות: וְרָבוּ. אם לא אמר אלא 'פרו' היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא 'ורבו' שאחד מוליד הרבה:

(כד) תּוֹצֵא הָאָרֶץ. הוא שפירשתי (לעיל פסוק יד) שהכל נברא מיום ראשון ולא הוצרכו אלא להוציאם:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

הטמון בעצם הבריאה. ב'ברכה' זו גזר הקב"ה על העולם שכוחות הקיום שבו יגברו על כוחות ההרס. אמנם ברכה זו ניתנה לשרצים ולאדם (להלן פסוק כח) אך לא ניתנה לחיות שנבראו ביום השישי. להלן נראה כי החיות, להבדיל מן הבהמות והשרצים,

הן בעלי חיים פראיים ביותר, ויש בהם תכונה להרוס ולאבד, והנחש יתר מכולם (כפי שנסביר בהמשך). משום כך לא רצה הקב"ה לברכם, כי לא רצה שתכונתם זו, ורוע זה, הטבועים בהם מעצם בריאתם, ישתלטו על העולם.

— ביאור —

פָּרוּ. הביטוי "פרו ורבו" נראה ככפל לשון. רש"י בא לחדד ההבדל בין המושג 'פריה' למושג 'רביה'.

— עיון —

פָּרוּ. שתי גזירות יש כאן: קיום העולם והתפתחותו. אם היה הבורא מסתפק בקיום העולם בלבד לא היה העולם מתפתח ומתקדם אלא היה נשאר במצבו הראשוני, ועל כן גזר גם על ריבוי והתפתחותו. אמנם בגזירה זו של ריבוי טמונה בעיה שהיא כורח המציאות, כי ריבוי של האחד עשוי לגרום - במוקדם או במאוחר - חיכוך והתנגשות עם ריבוי של האחר, ובזה שורש הקנאה והתחרות שבין הבריות המובילות למלחמות וכיבושים.

— ביאור —

תּוֹצֵא הָאָרֶץ. הציווי "תוצא הארץ" תמוה, שהרי ודאי אין הארץ מוציאה מעצמה 'נפש חיה', ואין הארץ יוצרת כלום בכוחות עצמה. מסביר רש"י כי כוונת הפסוק בביטוי "תוצא" היא להדגיש שלא מדובר כאן לא בבריאה ולא ביצירה ולא בעשייה, אלא בהוצאה. הדברים כבר קיימים, שכבר נבראו בתחילת מעשה בראשית, ועתה לא נותר אלא לסדרם ולגלותם.

— עיון —

תּוֹצֵא הָאָרֶץ. הבריאה נבראה בבת אחת ביום הראשון, ותיאור הימים השונים

— רש"י —

נֶפֶשׁ חַיָּה. שיש בה חיות:

וְרִמָּשׁ. הם שרצים שהם נמוכים ורומשים על הארץ, נראים כאילו נגררים, שאין הילוכן ניכר. כל לשון רמש ושרץ בלשוננו קונמובר"ש בלע"ז [רוחשים]:

(כה) וַיַּעַשׂ. תיקנם בצביונם ובקומתן:

— עיון —

בא להסביר את סדר הבריאה, המסודרת על פי דרגת התפתחותם - מן הגס והמגושם ביותר עד הדק והעדין והמתוחכם ביותר: היבשה, הצמחים, השרצים בים וביבשה, חיות ובהמות, ולבסוף האדם.

— ביאור —

נֶפֶשׁ חַיָּה. עיין מה שכתבנו לעיל וְרִמָּשׁ. מילה זו מופיעה כאן לראשונה פסוק כ. בתורה ורש"י מסביר את משמעה.

— עיון —

וְרִמָּשׁ. בפסוק זה ה' מצווה על הארץ כי תוציא שלשה סוגים של נפש חיה: 'בהמה', 'רמש', 'חיתו-ארץ'. לכאורה סדר הדברים אינו מובן, כי הנה כבר כתבנו בראש הפסוק שמהלך תיאור הבריאה הוא מן הגס והמגושם אל הדק והעדין - הצמחים לפני בעלי החיים, הדגים לפני העופות, ואחריהם הבהמות, ואם כן, על פי הגיון זה, עולה מן הפסוק כי 'רמש' חשוב מ'בהמה'! אמנם לאחר שפירש לנו רש"י את משמעות המילה 'רמש' עולה כי דרגתו ההתפתחותית פחותה מבהמה, ומן הדין היה כי סדר הדברים יהיה: רמש, בהמה, חיה!

צריך לומר כי התורה סידרה רשימה זו על פי סדר עדיפויות שונה, על פי שלטון האדם עליהם. תחילה 'בהמה' - צייתנית וניתנת לתירבות. אחריה 'רמש' - בעל חיים חופשי שאין האדם יכול לאלפו ולהשתמש בו לצורכו. ולבסוף 'חיה' - לא זו בלבד שהיא חופשית ואינה נתונה למרותו של האדם אלא היא אף אימתנית ומאיימת ומסוגלת להחריב ולהרוס.

על פי הדרגה זו נבין כי האדם העומד בראש הרשימה - יצרו גדול עוד יותר וחופשי הוא לעשות כרצונו, ומי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל.

— ביאור —

וַיַּעַשׂ. רש"י נאמן לשיטתו שכל הגדיר את תפקידם (=צביונם) ומהותם ונתן להם את צורתם הסופית. הבריאה נבראה בתחילה, ואם כן אין משמעות 'ויעש' בריאה חדשה, אלא

אונקלוס

כׇּוּ וַיֹּאמֶר יי נַעֲבִיד אֲנָשָׁא
בְּצִלְמִנָּא כְּדַמוּתָנָא,
וַיִּשְׁלֹטוּן בְּנוּיָי יִמָּא וּבְעוֹפָא
דְּשָׁמַיָּא וּבְבַעֲיָרָא וּבְכָל
אַרְעָא וּבְכָל רְחִישָׁא
דְּרְחִישׁ עַל אַרְעָא:
כׇּז וַיִּבְרָא יי ית אָדָם בְּצִלְמִיָּה
בְּצִלְם אֱלֹהִים בָּרָא יִתְיָה,
דְּכַר וְנִקְבָּא בָּרָא יִתְהוֹן:

כׇּוּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם
בְּצִלְמִנוּ כְּדַמוּתָנוּ וַיְרִדּוּ בְּדָגַת
הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה
וּבְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ
הָרֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ: כׇּז וַיִּבְרָא
אֱלֹהִים | אֶת-הָאָדָם בְּצִלְמֹ
בְּצִלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר
וְנִקְבָּה בָּרָא אֹתָם:

— רש"י —

(כׇּו) נַעֲשֶׂה אָדָם. ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם, וכשהוא דן את המלכים הוא נמלך בפמליא שלו, שכן מצינו באחאב שאמר לו מיכה: "ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב, יט), וכי יש ימין ושמאל לפניו? אלא אלו מימינים לזכות ואלו משמאלין לחובה. וכן: "בגזרת עירין פתגמא ומאמר קדישין שאלתא" (דניאל ד, יד), אף כאן בפמליא שלו נמלך ונטל רשות. אמר להם: יש בעליונים כדמותי, אם אין בתחתונים כדמותי הרי יש קנאה במעשה בראשית:

— ביאור —

שותפות בבריאה, חלילה, אלא זוהי מעין 'התייעצות' של הקב"ה עם המלאכים לפני שהקב"ה לבדו יברא את האדם. התייעצות זאת נצרכת משום שבריאת האדם עלולה לפגוע במידת מה במלאכים, ועל כן יש לפייסם ולשכנעם בצורך שבבריאה זו, וכביכול אף לבקש

נַעֲשֶׂה אָדָם. הביטוי "נעשה אדם" הוא ביטוי קשה, שהרי הקב"ה יחיד בעולמו וכל הבריאה תלויה בו ואין הוא תלוי בדבר אחר, ומביטוי זה ניתן לטעות ולומר, חלילה, כי יש לו לקב"ה שותף במעשה בראשית וביצירת האדם. על כך עונה רש"י כי ודאי אין כאן

הנביא מיכה כי ראה את הקב"ה יושב עם 'כל צבא השמים' מימינו ומשמאלו. 'ימין' ו'שמאל' אינם כפשוטן, שהרי כל עניין צבא השמים הוא עניין רוחני, אלא 'ימין' היא מידת החסד ו'שמאל' היא מידת הגבורה והדין, וכביכול כל מידה טענה את טענתה - 'ימין' טענה לזכותו של אחאב ו'שמאל' טענה לחובתו.

אחר כך מביא רש"י פסוק מדניאל, שם פותר דניאל את חלומו של נבוכדנצר שראה בחלומו עץ חזק שנגדע, ולפני שאומר לו דניאל את הפתרון הוא מודיע לו כי דינו נגזר בהתייעצות (=שאלתא) של המלאכים (=עירין) עם הקב"ה, וכל זאת כדי להודיע לכל העולם כי הקב"ה הוא המושל בעולמו, הוא מושיב מלכים לכסא ויכול אף להמליך אדם שפל למלך.

להבנת עומקם של דברי רש"י עיין בעיון.

מהם רשות לעשות כן. למדות שיכול היה הקב"ה שלא להתחשב בדעת המלאכים ולברוא את האדם בלא להיוועץ בהם, מכל מקום בחר לעשות כן - מתוך ענוה שבו (=ענותנותו).

בדבריו לשכנעם אמר להם: 'יש בעליונים כדמותי' - היינו אתם המלאכים, הנמצאים בעולם העליון, נבראתם כדמותי (בביאור ביטוי זה נאריך בהמשך), ו'אם אין בתחתונים כדמותי' - אם לא יהיה גם בעולם התחתון בריה שהיא כדמותי - 'הרי יש קנאה במעשה בראשית'.

רש"י מביא ראיות משני פסוקים בהם משמע שכביכול הקב"ה מתייעץ עם פמליית מלאכים שלו, ושני הפסוקים עוסקים בדינו של מלך, הראשון בדינו של אחאב והשני בדינו של נבוכדנצר. אחאב היה המלך הראשון שהחטיא את ישראל בעבודה זרה חמורה, אך היו לו גם זכויות כפי שאמרו חז"ל, וכשהגיע הזמן שייענש על חטאיו, מעיד לנו

— עיון —

נַעֲשֶׂה אָדָם. ודאי הוא כי אין אלהים 'מתייעץ' עם שום בריה, ומחשבה שכזו הרי היא כמחשבת עבודה זרה ממש, ח"ו. 'התייעצות' בדברי חז"ל וברש"י היא משל להתמודדות עם בעיה מורכבת, שיש בה צדדים לכאן ולכאן, וכאומר: דע לך שהקב"ה לא עשה את הדברים כלאחר יד אלא בשום שכל, תוך התבוננות וחקירת כל הצדדים שבאותו העניין.

בפסוק זה רוצה רש"י לרמוז לנו עד כמה בריאת האדם מיוחדת, ומורכבת מצדדים לחיוב ולשלילה, ועל כן הוא מציג זאת כמעין 'התייעצות' של הקב"ה עם המלאכים. ההתלבטות אם לברוא את האדם נובעת מכח הבחירה שבו. הקב"ה החליט כי לאדם צריכה להיות יכולת לבחור ולעשות כרצונו, ובזה יהיה בו מעין דמות של הבורא, שרוצה ועושה כרצונו. בחירה זו יכולה להעלות את האדם לרמות עליונות ולמשוך איתו את כל העולם, אך יכולה היא גם להורידו לשאול תחתיה, לגרום לו למרוד בבורא ולבחור ברע, ומי כמו עם ישראל יודע לספר עד היכן יכול האדם לרדת ברמת שיפלותו ואכזריותו. כשמתבוננים בצדיקים מגיעים למסקנה שבריאת האדם כדאית ומוצלחת, אך מאידך

כשרואים את מעשי הרשעים עולה השאלה האם כל זה היה כדאי? ואולי נח לו לאדם ואף לעולם כולו שלא נברא?!

הפסוק שמביא רש"י מדינו של אחאב ממחיש את ההתלבטות הזאת ממש, ואחאב מייצג כאן את מין האדם בכללו. מצד אחד אחאב הרשיע והחטיא את ישראל בעבודה זרה חמורה, ואף חטא חטאים מוסריים בעניינים של בין אדם לחבירו בעניין 'כרם נבות', אך מצד שני זכויות היו לו, במלחמות שניהל במסירות בשביל עם ישראל, ובקידוש ה' שעשה עם אליהו בהר הכרמל, ויכול אף לטעון שנגרר במעשיו הרעים אחר איזבל אשתו שהכשילה אותו בהם. אם כן כשבא הקב"ה לדון את אחאב ניצבת בפניו התלבטות שיש בה צדדים לכאן ולכאן. במקרה שכזה הרי הוא 'מתייעץ' עם המלאכים, שהם עצמם הם זכויותיו וחובותיו של אחאב, ולבסוף מכריע הקב"ה את הדין.

את הפסוק השני מביא רש"י כדי להתמודד עם שאלה נוקבת ביותר: אם עכשיו ייברא האדם עם כוחותיו אלה העלולים להביא להרס ופורענות, מי ערב לכך שכוחות הטוב שבו יגברו לבסוף על כוחות הרע? האם יש תקווה לכך שהעולם יתוקן ויגאל אם יש לאדם אפשרות לבחור ברע? תשובה לכך מצאנו בפסוק בדניאל, האומר כי למרות שהקב"ה מסתתר בעולם ונותן לו לפעול בדרך הטבע, אין זו הנהגה קבועה ותמידית. הקב"ה משגיח כל הזמן על המתרחש בעולם, וכשיש צורך אף מתערב כדי להציל את העולם מחורבן ויאוש. אמנם ההנהגה הראויה בעיני ה' היא ההנהגה הנסתרת, בה יבחרו בני האדם בטוב מעצמם ברצונם החופשי ולא מתוך אילוצים חיצוניים, ועל כן את הדברים האלה שמענו מפי מלאך.

בעיה זו עמה מתמודד הקב"ה לפני בריאת האדם - בה טמון כל הקושי של הבריאה.

נראה שיש לפרש את הביטוי "אם אין בתחתונים כדמותי הרי יש קנאה במעשה בראשית" כך: **בלא האדם כל הבריאה היא חסרת משמעות**, כי דוקא בריאת האדם שהוא בעל רצון ובחירה היא שנותנת לבריאה עוצמה ומשמעות, אך בד בבד טומנת בחובה גם סכנה.

וזוהו אף עומק מה שאמר רש"י "ענותנותו של הקב"ה למדנו כאן", ר"ל הקב"ה ברא את האדם שהוא כביכול מתחרה עמו, ויכול אף למרוד בו.

— רש"י —

נַעֲשֶׂה אָדָם. אף על פי שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן. ואם כתב 'נעשה אדם' לא למדנו שיהא מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו. ותשובת המינים כתב בצדו: "ויברא אלהים את האדם" (פסוק כז), ולא כתב 'ויבראו' (סנהדרין ל"ח ע"ב):

בְּצַלְמֵנוּ. בדפוס שלנו:

— ביאור —

להשתמש בו כדי ללמדנו את גדולתה של מידת הענוה. מכאן ילמד כל אדם קל וחומר, אם ה' יתברך מתייעץ, ואפילו עם קטנים ממנו, על אחת כמה וכמה אנו, שיכולתנו והבנתנו מוגבלות ומצומצמות, שאנו צריכים להתחשב ולהתייעץ בדעת אחרים.

אמנם אין לך לחוש לטענת המינים, כי 'תשובת המינים כתב בצידו', והאדם הישר יראה כי תיאור הבריאה עצמה נכתב בלשון יחיד, ואי אפשר כלל לטעות מתוך הפסוקים אלא מי שעושה כן בידעין ובזדון.

נַעֲשֶׂה אָדָם. רש"י ממשיך כאן מה שהתחיל בדיבור הקודם ומסביר כי 'ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן', שכביכול התייעץ עם המלאכים ונטל מהם רשות לברוא את האדם. כאן מדגיש רש"י נקודה אחרת, והיא הסכנה הטמונה בניסוח "נעשה" בלשון רבים, הנותן 'מקום למינים לרדות' ר"ל נותן אפשרות לכופרים למרוד, להביא ראיה והצדקה לכפירתם. כל אותם הטוענים נגד אחדותו של הקב"ה - וטענה זו היא הבסיס לכל עבודה זרה שבעולם - יכולים למצוא בניסוח זה חיזוק לתפיסתם. למרות הסכנה שבביטוי זה בחרה התורה

— עיון —

נַעֲשֶׂה אָדָם. הסברנו לעיל כי ענותנותו של הקב"ה היא שורש הבריאה, ועצם בריאת אדם שהוא בעל בחירה וכח יצירה - אין לך ענוה גדולה מזו. אם הבורא, הכל יכול והבלתי מוגבל, מידתו היא מידת הענוה, כל שכן אנו בני האדם מוכרחים להפנים עד כמה אנו מוגבלים, ושאי אפשר לו לאדם לפעול בעולם לבדו.

— ביאור —

החיצונית של מעלה, חלילה, ואינו מתאר כלל חזות ותואר אלא מתאר באלו 'כלים' ואמצעים ייברא האדם - האדם ייברא 'בדפוס שלנו' היינו בתבנית אלהית (וכמו

בְּצַלְמֵנוּ. אף ביטוי זה סכנה יש בו, ומטעה את הרוצה לטעות לחשוב שיש לאלהים צלם וצורה, חלילה. רש"י מפרש שאין 'צלם' כאן במשמעות צורתו

— רש"י —

כְּדָמוּתָנוּ. לַהֲבִין וּלְהַשְׁכִּיל:

וַיִּרְדּוּ בְּדִגַּת הַיָּם. יש בלשון הזה לשון רידוי ולשון ירידה, זכה רודה בחיות ובבהמות, לא זכה נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו (ראה בראשית רבה פ"ח יב):

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

שעושים עוגה בתבנית ובדפוס כך כביכול הבא יגלה לנו רש"י פן נוסף למשמעות נעשה האדם בתבנית אלהית). בפסוק המילה 'צלם'.

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּצִלְמֵנוּ. בספר 'שי למורא' מצטט מן הספר 'משכיל לדוד' הסבר נאה בעומק דברי רש"י. על פי דבריו משמעות הדבר שהאדם נברא ב'תבנית אלהית' היא שהאדם נברא עם מידות אלהיות, ולכן הוא מסוגל לנתינה ולענוה. רעיון זה הוא יסודי ומשתלב היטב עם כל מה שאמרנו עד כה. אמנם הקב"ה צמצם וסילק עצמו כדי לברוא עולם שבו יוכל האדם לפעול כרצונו בבחירתו ללא השפעה וכפיה מלמעלה, ויכול אף לבחור ברע ולמרוד בבוראו, אך מכל מקום באה התורה ומדגישה: אל תאמר כי האדם אסיר ביד יצרו הרע ואנוס הוא לחיות שלא כרצון ה', אין הדבר כן, שהרי האדם נברא 'בצלמנו' בתבנית אלהית, ומידותיו של הקב"ה טבועות וחקוקות בו ומתאימות לו ולטבעו, ואם רק יבחר בהן יוכל ללכת בדרך ה' כל חייו.

— ביאור —

כְּדָמוּתָנוּ. גם כאן רוצה רש"י למנוע מטעות המייחסת לבורא תואר חיצוני הדומה לתוארו של האדם. אחד מעיקרי האמונה הוא שלקב"ה אין גוף ולא דמות הגוף, וממילא לא יתכן לומר כי האדם נראה חיצונית כדמות עליון. אלא האדם נברא 'כדמות' עליון היינו שיש לאדם כח פנימי, שאינו נראה ואינו מוחשי, והוא כח שכלו בו הוא יכול להבין ולהוסיף חכמה¹⁸.

וַיִּרְדּוּ בְּדִגַּת הַיָּם. כידוע, התורה שבכתב נמסרה בלא תנועות ניקוד וסימני פיסוק¹⁹, ועל כן יש אפשרות לקרוא ולהסביר כל מילה במספר אופנים. אמנם קיבלנו במסורת את אופן הקריאה הנכון של התורה, אך עדיין יש גם משמעות על דרך הרמז באופני הקריאה הנוספים²⁰. את המילה "וירדו"²¹ אפשר לנקד בחריק תחת היו"ד, ואז משמעותה

18. הסברו של רש"י מתאים להסברו של הרמב"ם. עיין מורה נבוכים חלק א פרק א.

19. וראה בהקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה שאף ניתנה בלא חלוקה לתיבות אלא בכתובה רצופה.

20. לא זו בלבד שהמסורת קבעה כיצד יש לנקד את המילים אלא במקרים מסויימים אף קבעה כי מילה שנכתבה בכתב אחד יש לקרואה כאילו נכתבה בכתב אחר, ועוד, ועניין זה נקרא "קרי וכתבי", ובלשון חז"ל "אם למקרא ואם למסורת".

— רש"י —

(כז) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצִלְמוֹ. בדפוס העשוי לו, שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים, שנאמר: "ותשת עלי כפכה" (תהלים קלט, ה), נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם שקורין קו"ן בלע"ז [מטבע], וכן הוא אומר: "תתהפך כחומר חותם" (איוב לח, יד):

— ביאור —

וַיִּשְׁלֹטוּ, וַיְיָסְרוּ, וכן אפשר לנקדה בצירי בהם אך הוא יכול גם לרדת ולהיכבש על תחת היו"ד (וַיִּרְדּוּ) ואז משמעותה לשון ירידה. האדם יכול לשלוט על החיות ולרדות ידם.

— ביאור —

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצִלְמוֹ. כפי שפירש לעיל בד"ה "בצלמנו", אף כאן מפרש רש"י כי 'צלם' היינו כלי שהקב"ה השתמש בו כתבנית, וכביכול בתוכו צר צורה ויצר ממנו את האדם, ואין הכוונה, חלילה, לצלמו ודמותו של הקב"ה עצמו. פסוק זה מלמדנו כי בבריאת האדם היה חידוש גם בתהליך היצירה עצמו. את כל הבריאה ברא ה' ב'מאמר', 'בעשרה מאמדות נברא העולם', ובבחינת "ברוך שאמר והיה העולם", ואילו את האדם ברא הקב"ה, כביכול, 'בידים', לא בדיבור בלבד אלא במעשה. משל למה הדבר דומה, לייצור כלים. ניתן לייצר כלים במכונת ייצור, שבלחיצת כפתור אחת המכונה יוצרת כלים רבים בזה אחר זה, ללא מגע יד וללא קשר ישיר בין הכלי ליצרן. אך ניתן גם לייצר כל כלי בנפרד, בידים, תוך שימת לב לכל פרטיו ודקדוקיו. האדם הוא יציר כפיו של הקב"ה ובריאתו עסק הקב"ה בעצמו, להבדיל משאר כל

הבריאה שנבראה באופן רחוק יותר בלא מגע ישיר. הפסוק מתהלים אותו מביא רש"י כראיה לפירושו לקוח מפרק קל"ט, שם פותח המשורר במספר פסוקים המציינים כי הקב"ה יודע כל ענייני האדם וקורותיו, ועל דרך הפשט "ותשת עלי כפך" היינו אתה משגיח עליי ומטפל בי באופן אישי. רש"י ממשיך את יצירת האדם ב'צלם' - בדפוס ובחותם - ליצירת מטבעות, שאף בהן מטביעים את הצורה המיוחדת על ידי נתינת המתכת בתבנית עם התמונה הרצויה. כשם שמטבע יוצאת מתוך התבנית בדיוק בצורה שתוכננה לה כך נברא האדם בדיוק בצורה בה רצה הקב"ה שייברא. רש"י מביא פסוק מפרק ל"ח באיוב, שם טוען הקב"ה כלפי איוב שאין לו מושג איך נברא העולם וכיצד הוא מתנהל, ומתוארת בו אפסיותו של האדם

21. וי"ו זו היא וי"ו ההיפוך ההופכת לשון עבר ללשון עתיד.

— רש"י —

בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ. פירש לך שאותו צלם המתקוק לו צלם דיוקן יוצרו הוא:

זָכַר וּנְקָבָה בָּרָא אֹתָם. ולהלן הוא אומר: "ויקח אחת מצלעותיו וגו'" (ב, כא), מדרש אגדה: שבראו שני פרצופין בבריאה ראשונה ואחר כך חלקו. ופשוטו של מקרא: כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי ולא פירש לך כיצד ברייתן, ופירש לך במקום אחר:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

מול היכולת הבלתי מוגבלת של אלהים. תוך כדי תיאור מעשיו של הקב"ה בעולם מוזכר אופן יצירתם של בני האדם בתיאור: "תתהפך כחומר חותם". 'חותם' הוא הדפוס והתבנית, וה'חומר' היינו חומר הגלם אותו שמים בתוך הדפוס כדי לקבל את המראה הרצוי. 'תתהפך' - שהרי כשמכניסים את החומר בתוך דפוס מהפכים אותו כמה פעמים עד שיושב בו יפה יפה. אכן פסוק זה מתאר את יצירתו של האדם בדיוק כמו שרש"י מסבירו כאן.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצֶלֶם. כאן לימדנו רש"י שני רעיונות חשובים: א. ישנו הבדל מהותי בין האדם לשאר יצורים. רק האדם חשוב בעיני אלהים ולכן לא זכתה הבריאה לטיפול אישי כמו שזכה האדם, שהרי הוא תכליתה של כל הבריאה.

ב. האדם נברא בדיוק כפי שה' רצה שיהיה, כלומר האדם מתאים לדרישות הרוחניות שה' דורש מאיתו. אמנם יש בו כח הבחירה ויכול אף למרוד בבוראו, חלילה, אך זהו רצונו של ה' יתברך, ורצונו להוציא אל הפועל את גדלותו של האדם כשלבסוף יבחר מרצונו להיות נאמן ליוצרו שהטביע בו קדושתו ומידותיו.

— ביאור —

בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ. אחר שלמדנו כי 'צלם' הוא דפוס ותבנית ואינו תואר ודמות, והאדם כביכול נוצר בתוך כלי בעל צורה העשויה לו, עתה אומרת התורה כי צלם זה הוא "צלם אלהים" היינו יש לתבנית הזאת תואר אלוהי. אין הכוונה לומר שהאדם דומה חיצונית לאלהים,

שהרי זוהי כפירה ממש, אלא הכוונה היא שבאותה תבנית, באותו הדפוס בו נברא האדם ישנן תכונות אלהיות, ויש בו דברים שאינם ארציים חומריים בלבד אלא רוחניים מעולמות עליונים. אותם הדברים שאי אפשר למשש בחוש אך הם נמצאים בו באדם ומשפיעים על כל מהותו וישותו.

— ביאור —

זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָא אֱתֶם. כאן מתואר שהזכר והנקבה נבראו בעת ובעונה אחת, אך בפרק הבא מסופר כי קודם נברא האיש ורק אחר כך נבראה האשה מצלעו של האיש. כיצד ניישב סתירה זו? רש"י מציע שני פירושים:

א. מדרש אגדה: בשלב הראשון נברא האדם כשהוא מורכב משני גופים ופרצופים ובשלב השני הפריד ה' את שני החלקים

ב. פשוטו של מקרא: פסוק זה לא בא להסביר את מהלך הבריאה אלא הוא מעין כותרת המסכמת מה נברא ביום הששי, וכי ביום זה נבראו הן הזכר והן הנקבה. בפרק ב' מתואר תהליך הבריאה ביתר פירוט ושם מוסבר כי תחילה נברא האיש ורק אחר כך נבראה ממנו האשה.

— עיון —

זָכַר וְנִקְבָּה בְּרָא אֱתֶם. שני הפירושים לא נחלקו רק בהסבר הפסוק, אלא יש ביניהם הבדל מהותי בהשקפה על מהות תפקידם של האיש והאשה ומעמד האשה בחברה. על פי הפירוש הראשון האשה במהותה שווה לאיש לגמרי, היא נבראה איתו ביחד ועל כן היא שווה לו בחשיבותה, ולשניהם תפקיד זהה: להחיל וליישם בעולם את העניין האלהי. לאורך ההסטוריה היהודית פגשנו נשים שלא זו בלבד שפעלו לצד בעליהן, אלא אף היו המשפיעות והמובילות. על שרה אמנו נאמר בחז"ל שאברהם היה טפל אליה בנביאות, משמע שהיתה גדולה ממנו בזה. רבקה אמנו הבינה שיעקב הוא זה שצריך לקבל את ברכת השפע החומרי ודאגה לכך שהוא יקבלה, בניגוד לדעתו של יצחק. גם אצל נשי יעקב מצאנו שתיפקדו באופן נחרץ יותר ממנו, וכגון רחל שגנבה את התרפים מלבן, ומחתה בכך כנגד עבודה זרה שלו. בהמשך הדורות, מצאנו שנאמר בחז"ל על נשי ישראל במצרים שהיו צדקניות, ובזכותן יצאו ישראל ממצרים. בחטא העגל, אותו חטא נורא שהיה במדבר, לא חטאו בו הנשים, וכן לא טעו בחטא המרגלים, לעומת זאת, על פי הפירוש השני, האיש נברא תחילה והאשה נבראה אחריו, ונבראה מגופו, כדי להשלימו, לשמשו ולסייעו. ובאמת אנו רואים כי האשה שבבית היא הדואגת לטיפוחו ולאווירה הביתית שבו. היא המגדלת את הילדים בגישה הנכונה להם. תפקידו של האיש הוא לבנות את העולם ולפתח אותו, והאשה תפקידה לסייעו. כמעט ללא יוצא מן הכלל, לכל אורך ההסטוריה התפקידים החשובים באומה היו בידי גברים. המלכים, הכהנים, אנשי הצבא, הנביאים, רוב רובם היו גברים. בהלכה אף מצאנו כי אשה פסולה להיות בשררה, וכן אשה פטורה מחלק מהמצוות.

על פי הפשט, בהשקפת היהדות מקומה של האשה הוא בפנים, בבניית הבית, בבחינת "כל כבודה בת מלך פנימה", ואילו תפקידו של האיש הוא לצאת החוצה ולפעול בבניית העולם. אולם האגדה מגלה לנו כי בהסתכלות פנימית באמת תפקידם שווה, ואין איש בלא אשה ואין אשה בלי איש, ואחדותם היא השלמות האמיתית, ורק ביחד יכולים הם - ואף מוטל עליהם - להשלים את בריאת ה' במלכות ש-די, וההבדלים שבין האיש והאשה הם בדגשים אך לא במהות.

אונקלוס

כח וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר
 לְהֹוֶה יְיָ פֹשׁוּ וּסְגּוּ וּמְלוּ יְת
 אֶרְעָא וּתְקִיפוּ עֲלֵהּ, וּשְׁלוּטוּ
 בְּנוּנֵי יָמָא וּבְעוֹפֵא דְשָׁמַיָא
 וּבְכָל חַיְתָא דְרַחֲשָׂא עַל
 אֶרְעָא: כט וַיֹּאמֶר יְיָ הָא
 יִהְיֶה לָכֹן יְת כָּל עֶסְבָּא
 דְּבֵר זִרְעִיהּ מִזֶּדְרַע דְּעַל אִפִּי
 כָּל אֶרְעָא וְיֵת כָּל אֵילָנָא
 דְּבִיהּ פִּירִי אֵילָנָא דְּבֵר
 זִרְעִיהּ מִזֶּדְרַע, לָכֹן יִהְיֶה
 לְמִיכָל: ל וּלְכָל חַיַּת אֶרְעָא
 וּלְכָל עוֹפֵא דְשָׁמַיָא וּלְכָל
 דְּרַחֲשֵׁי עַל אֶרְעָא דְּבִיהּ
 נִפְשָׂא חַיְתָא יְת כָּל יְרוּק
 עֶסְבָּא לְמִיכָל, וַהֲוֵה כִּין:

כח וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר
 לְהֹוֶה אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֹאוּ
 אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁה וּרְדּוּ בְּדִגַּת
 הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיַּת
 הָרֶמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ: כט וַיֹּאמֶר
 אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־
 כָּל־עֵשֶׂב | זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־
 פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־כָּל־הָעֵץ
 אֲשֶׁר־בּוֹ פְּרִי־עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם
 יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ: ל וּלְכָל־חַיַּת
 הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל
 | רֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בּוֹ
 נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב
 לְאֹכְלָהּ וַיְהִי־כֵן:

— רש"י —

(כח) וּכְבֹּשֶׁה. חסר וי", ללמדך שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית
 (בראשית רבה פ"ח, יב), ועוד ללמדך שהאיש שדרכו לכבוש מצווה על פריה
 ורביה ולא האשה:

— ביאור —

וּכְבֹּשֶׁה. על דרך הפשט אומר הקב"ה לזכר ולנקבה: פרו ורבו, ועל ידי כך תמלאו את הארץ ותכבשו - שניכם - את הארץ, וזהו הציווי שנצטוו בני האדם לפתח ולשכלל את הארץ אותה נתן ה' לבני אדם. אמנם המילה "וכבשה"

ב. את הארץ - מצות פריה ורביה נועדה כדי שהאדם יכבוש את הארץ בתולדותיו, והואיל ו'האיש' - הגבר הזכר, הוא דרכו לכבוש את הארץ בדרכים שונות, ממילא הוא המצווה במצוה זו של פריה ורביה, ולא האשה. אמנם הואיל וכדי לפרות ולרבות צריך הגבר את האשה על כן נאמר הציווי בלשון רבים, אך אחריות עניין זה מוטלת על האיש ולא על האשה.

נכתבה בלא וי"ו, ואפשר לקרוא אותה גם כציווי לזכר יחיד לכבוש 'אותה' - וכבֶּשָׁה, ולאפשרות קריאה זו מתייחס כאן רש"י²². את מי מצווה הזכר לכבוש - על כך מביא רש"י שני פירושים: א. את הנקבה - הגבר מצווה להשגיח על אשתו שלא תרגיל עצמה לצאת מן הבית כדי שלא תיכשל (ראה רש"י לקמן לד, א). מכאן אנו לומדים כי כבר מראשית בריאת האדם ציוותה התורה על האשה ליחד עצמה לבעלה וכי היא אסורה לכל איש אחר.

— עיון —

וכבֶּשָׁה. כאן למדנו כי אשה צריכה שתהיה מיוחדת לאיש אחד, אולם האיש אינו מנוע מלקחת מספר נשים. בפרק הבא נלמד כי המצב האידיאלי הוא זוג המורכב מאיש אחד ומאשה אחת, אך אין זו קביעה מוחלטת כאיסור אלא תיאור המצב הטוב ביותר. שנים רבות יעברו עד שחכמים ירגישו כי הגיעה העת לאסור ריבוי נשים באופן מחייב - 'חרם דרבינו גרשום', אך עד אז יכול האיש לשאת מספר נשים ואילו האשה צריכה שתהיה מיוחדת לגבר אחד בלבד.

נראה לומר כי טעם ההבדל בזה בין איש לאשה נעוץ בהבדלים הביולוגיים החיצוניים ביניהם שבהכרח מצביעים על הבדלים מהותיים יותר. חז"ל אמרו (כתובות ס"ד ע"ב): "זה יצרו מבחוץ וזו יצרה מבפנים", היינו איברי המין אצל הגבר הם חיצוניים ואילו אצל האשה הם פנימיים. הבדל גופני זה גורם לכך שהגבר רואה את כל עניין חיי המין כצורך ביולוגי חיצוני ולא כעניין פנימי מהותי, ועל כן יכול הוא לחיות עם מספר נשים בלא לערב בכך את פנימיותו. לעומת זאת אצל האשה עניין זה הוא פנימי, וממילא הוא מהותי לה וקשור לכל עולמה הפנימי. **אי אפשר לאשה להיות קשורה בפנימיות ליותר מגבר אחד,** וכשחיה עם גבר אחר הרי היא בוגדת בקשר הפנימי הקושר בינה ובין בעלה. אמנם כפי שציינו לעיל, במצב האידיאלי לכל גבר יש רק אשה אחת, וגם האיש צריך שיהיה מסור ונאמן רק לאשתו האחת. נמצא כי 'חרם דרבינו גרשום', היינו איסור חכמים לשאת יותר מאשה אחת, הוא גילוי רצון הבורא בראשית בריאת האדם.

22. וראה מה שכתבנו לעיל פסוק כ"ו ד"ה וירדו בדגת הים, לעניין 'קרי וכתוב'.

— רש"י —

(כט-ל) **לָכֶם יְהִי לְאֹכֶלָהּ**. ולכל חית הארץ. השווה להם הכתוב בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם. וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר: "כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב – שהתירתי לאדם הראשון – נתתי לכם את כל" (להלן ט, ג) (סנהדרין נ"ט ע"ב):

— ביאור —

אסורים מלאכול בשר. ברם, רש"י מגלה לנו כי עתיד הקב"ה אחר המבול להתיר לאדם לאכול בשר, וכמו שאמר ה' לנח בצאתו מן התיבה: "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל", ר"ל מעתה מותר לכם לאכול מכל בשר של בעלי חיים, כמו שהיה מותר לכם עד עתה לאכול ירק עשב. המבול שינה את היחס שבין האדם ובין בעלי החיים.

לָכֶם יְהִי לְאֹכֶלָהּ. רש"י מסביר כי יש לקרוא את שני הפסוקים ברצף אחד, ופסוק ל' הוא המשכו הישיר של פסוק כ"ט. בפסוק הראשון נתן הקב"ה רשות לאדם לאכול מן הצמחים (עשבים ופירות) וכן הוא אף לגבי כל שאר בעלי החיים²³. אמנם לא הותר כאן לאדם להמית בעל חיים כדי לאכול מבשרו²⁴ שהרי הפסוק לא כתב זאת כחלק מן 'התפריט' אותו רשאי האדם לאכול, ואף בזה שווה האדם לבעלי החיים שאף הם

— עיין —

לָכֶם יְהִי לְאֹכֶלָהּ. אדם הראשון נדרש לחיות במעלה גבוהה, ולכבד אף את בעלי החיים, ונצטווה שלא להרוג בהם אפילו לצורך קיומו הפיזי. הימנעות מנטילת חיים, ואפילו חיים פחותים בערכם, הרי זו רמה רוחנית גבוהה ביותר. אך דא עקא, בדרישה זו ישנה סכנה שמא עלולים בני אדם לחשוב שחיי אדם וחיי בהמה שווים הם, ומותר האדם מן הבהמה אֵין, ומתוך דרישה למעלה רוחנית עלולים לרדת לתחתית המדרגה ולהיות כבהמות. אחר המבול השתנתה הגישה. האדם הוצב בבירור בדרגה קיומית גבוהה משאר בעלי החיים ולכן מעתה הותר לו לאכול מבשרם. פעולה זו של נטילת חיים כדי לאכול מן הבשר מוכיחה בעליל כי חייו של בעל החיים אין להם ערך אמיתי, והרי הם חיים פיזיים בלבד ללא מימד מהותי, לעומת חיי אדם שיש בהם נשמה

23. אבל עיין רמב"ן שמחלק בין האדם שהותר אף בפירות לבין החיות שהותרו רק ב'ירק עשב' אך לא בפירות ולא בזרעים.

24. יתכן שרש"י דייק בלשונו לומר כי נאסרה דוקא הריגה לצורך אכילה, אך אכילה עצמה לא נאסרה, וכגון אם מצא בעל חיים שכבר מת יתכן ובשרו היה מותר לאדם באכילה.

אלהית, ונטילת חיים שלו היא השחתה של דבר מהותי ביותר ואסורה היא בהחלט (וכפי שממשיך הקב"ה שם בדבריו לנח).

ולכאורה מתעוררת השאלה, **אם כן מהו המצב האידיאלי?** האם הציווי שניתן לאדם הראשון או ההיתר שניתן אחר כך לנח ובניו? מצד אחד ההיתר נראה כירידה מבחינה מוסרית, אך מאידך קשה לומר כן, שהרי אף התורה לא אסרה אכילת בשר, וכי יעלה על הדעת שלפני מתן תורה דרש ה' מן האדם מעלה מוסרית גדולה יותר מאשר לאחריה? והרי אם נעקוב אחר השתלשלות הדברים נראה כי ישנה התפתחות: מן האדם לבני נח, אל האבות, אל ישראל במצרים, ישראל במרה, עד מתן תורה שהיא הדרגה הגבוהה ביותר!²⁵ ועוד קשה, שהרי לא ראינו מצוה זו כמצוה שנתן ה' לאדם הראשון, ובתורה מפורש רק איסור האכילה מן העץ שבתוך הגן.

לכן נראה לי לומר כי באמת **לאחר המבול חל שינוי פיזיולוגי-ביולוגי בגוף האדם עצמו**. בתקופה שלפני המבול האדם היה מורכב מחומר עדין יותר, ומסוגל היה להתקיים ולהתפתח מאכילת צמחים בלבד. לאחר המבול שינה הקב"ה את טבע האדם - **"ויברך אלהים את נח ואת בניו", היינו הטביע בהם טבע חדש** - והפך אותו לגוף הצריך בשר כדי שיוכל להתקיים. ממילא לא שייך לשאול איזוהי דרך שיבור לו האדם בזה, כי מצבינו עתה שונה פיזית ממצבו של האדם לפני המבול.

ולכאורה הקב"ה הרע את מצבו של האדם. אם מתחילה בראו מחומר עדין יותר, וציוה עליו שלא ליטול חיים, עתה שינה את חומר גופו לגס יותר ואף התיר לו ליטול חיים. אך באמת ראה זה פלא, דוקא דורות שלפני המבול חטאו והשחיתו, ולא רק הרגו בהמות אלא אף הרגו בני אדם, ואילו דורות שאחר המבול הצליחו להתעדר ולהתפתח בצורה פחות פראית. על כרחנו לומר כי כוחו של האדם להתגבר בבחירתו על כל המניעות, ואם רוצה לשמוע בקול ה' יכול הוא להתגבר אף על חומר וטבע גס, ואם אינו מקבל על עצמו עול מלכות שמים יכול להשחית ולהרוס אפילו אם נברא בטבעו מחומר עדין.

25. ראה רמב"ם הלכות מלכים ט, א

אונקלוס

לֹא וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר
עָשָׂה וַהֲנֵה-טוֹב מְאֹד וַיְהִי-עֶרֶב
וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי:
לֹא וַחֲזָא יי ית כָּל דְּעֵבֶד
וְהָא תְּקִין לַחֲדָא, וַהֲוָה
רַמְשׁ וַהֲוָה צֶפֶר יוֹם
שְׁתִּיתָאִי:

— רש"י —

(לא) יום הַשְּׁשִׁי. הוסיף ה"א בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה (תנחומא א). דבר אחר, "יום הששי", כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה:

— ביאור —

רש"י מציע שני פירושים שלכאורה אומרים אותו הדבר. לא יום ששי הזה הוא החשוב אלא יום אחר מאוחר יותר, והיום האחר הוא למעשה יום סיום הבריאה באופן מוחלט, כי כל זמן שלא ניתנה תורה לבני האדם עדין לא באה הבריאה אל סיומה, וכאילו תנאי התנה הקב"ה עם העולם שישתדל לאפשר לעם ישראל לקבל את התורה. יום מתן תורה נרמז כאן בשתי דרכים: באות ה"א המרמזת לחמשה חומשי תורה, או מן המספר שש שהוא ו' בסיון יום מתן תורה.

יום הַשְּׁשִׁי. בכל הימים נאמר שמו של היום בלא ה"א הידיעה, וכאן נכתב "יום הששי", ועל כרחך באה התורה לומר כאן משהו נוסף. ניתן היה לומר בפשטות שהואיל ובסוף יום הששי הושלמה הבריאה כולה על כן בחרה התורה לציין זאת כך, אך רש"י אינו רוצה לפרש כן שהרי בפרק הבא אמרה תורה "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו" (פסוק ב), ומשמע שם כי הבריאה נסתיימה בשבת עצמה, שנסכה בעולם קדושה והיא היא גמר הבריאה (עיי' שם מה שכתבנו), אם כן מהי חשיבותו של יום ששי שצריך לציין בה"א הידיעה?

— עיון —

יום הַשְּׁשִׁי. מהו ההבדל בין שני הפירושים שמביא רש"י, שלכאורה אומרים את אותו הדבר עצמו?

נראה לומר כי נחלקו האם הבריאה נסתיימה עתה אלא שעומדת היא בתנאי, או שמא לא נסתיימה עד מתן תורה בששי בסיון. שורש המחלוקת הוא בהבנה מהו מקומה של התורה בעולם. האם התורה היא כלי עזר לאדם שבלעדיו אינו יכול למלא

את תפקידו בעולם, והעולם והאדם עומדים בפני עצמם אלא שצריכים הם לתורה כדי שתורה להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון,²⁶ או שמא התורה וקיום מצוותיה הם תכלית כל הבריאה, והעולם וכל הבריאה כולה הם רק כלי ומכשיר לקיים על ידם את התורה ומצוותיה, וממילא כל זמן שלא ניתנה התורה עדיין לא תמה מלאכת הבריאה כלל, "וכולם תלויים ועומדים" עד למתן תורה. בלשון למדנית נוכל לומר כי לפירוש הראשון נתינת התורה היא תנאי, ולכשיתקיים התנאי נמצא מעשה הבריאה חל למפרע משעה ראשונה, אך לפירוש השני נתינת התורה היא חלק מן המעשה ורק לכשתינתן התורה תושלם הבריאה מכאן ואילך.

26. מעין זה מציאנו לתוס' (תוספות ישנים יומא פ"ה ע"ב) שפירשו המשנה באבות (ב, ב): "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". דרך ארץ היינו עבודת העולם, פיתוחו ושכלולו, וזהו עיקר תפקידו של האדם בעולם, אלא שצריך לעשות זאת עם תורה, היינו עם ערכי התורה ומידותיה.

אונקלוס

ב א וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־
 צֶבָאָם: ב וַיִּכְלּוּ אֱלֹהִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי
 מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בְּיוֹם
 הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר
 עָשָׂה: ג וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם
 הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת
 מִכָּל־מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים
 לַעֲשׂוֹת:

— רש"י —

(ב) וַיִּכְלּוּ אֱלֹהִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי. רבי שמעון אומר, בשר ודם שאינו יודע
 עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, הקב"ה שיוודע עתיו ורגעיו כנס
 בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום. דבר אחר, מה היה העולם
 חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה (בראשית רבה
 פ"ט ט):

— ביאור —

יודע להתנהל בזמן באופן מדויק
 ביותר (=כחוט השערה), מה שאין
 האדם יכול להבין, וכאן 'דיברה תורה
 כלשון בני אדם' וניסחה את הפסוק
 כפי שהאדם המתבונן היה רואה את
 הדברים. לימדנו כאן רבי שמעון את
 החיוב על האדם להוסיף מן החול על
 הקודש, להפסיק ממלאכה ולקבל את
 השבת מעט מוקדם כדי שלא יטעה
 בזמן מחוסר הבנתו האנושית.
 ב. 'מנוחה' אף היא צריכה יצירה, וביום
 השביעי יצר הקב"ה את המנוחה.

וַיִּכְלּוּ אֱלֹהִים בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי.
 מלשון הפסוק משמע שמלאכת הבריאה
 נסתיימה ביום השביעי עצמו, אך אי
 אפשר לומר כן כי מייד בהמשך הפסוק
 נאמר "וישבות ביום השביעי מכל
 מלאכתו" היינו שביום השביעי ה' שבת
 מכל מלאכה ולא יצר כלום. קושי זה
 מיישב רש"י בשתי דרכים:
 א. המלאכה נגמרה ביום ששי ולא
 נמשכה כלל לתוך היום השביעי, אולם
 היא נמשכה עד הרגע האחרון ממש
 של היום, ולמתבונן מן הצד נראה היה
 כאילו נגמרה בשבת עצמה. הקב"ה

— עיון —

וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. שני הפירושים של רש"י אינם ברורים. על הפירוש הראשון יש לשאול, וכי שייך בכל מעשה הבריאה אריכות ומשך זמן? והרי הקב"ה ברא את העולם במאמר - 'אומר ועושה', וכהרף עין הדברים נוצרו, ברגע אחד! ועוד, מדוע התורה צריכה לתאר לנו איך הדברים היו נראים למתבונן מן הצד? מדוע שלא תספר לנו את הדברים כפי שהתרחשו באמת, אפילו אם בני אנוש לא יכולים לראות שה' גמר מלאכתו בדיוק בסוף היום השישי?

ועל הפירוש השני יש לשאול, וכי מנוחה יצירה היא? הרי המנוחה היא היפך המלאכה. ועוד, מה צורך לו לקב"ה במנוחה, וכי עייפות יש למעלה?

הסבר הפירוש הראשון

לפירוש זה לא ברא הקב"ה כלום ביום השביעי, אלא כילה מלאכתו בסוף היום השישי ומכאן ואילך 'שבת', היינו הפסיק את פעולתו הנגלית בעולם והעביר את יכולת הפעולה בעולם לאדם. ימי הבריאה היו כולם של ה' ומכאן ואילך מתחיל האדם לפעול בעולם. מסיבה זו לא נאמר בסוף היום השביעי 'ויהי ערב ויהי בוקר יום שביעי', שהרי אחר היום השביעי לא חוזרים ליום ראשון אלא כביכול ממשיכים את אותו ה'יום' - את אותו המצב, בו הקב"ה שוב אינו יוצר ובורא אלא האדם הוא הפועל בעולם¹. סוף היום השישי הוא הגבול הברור שבין ששת ימי הבריאה ליום השביעי. אמנם התורה כתבה את הדברים באופן שנשמע ממנו שהבריאה נמשכה אף ביום השביעי, וזאת כדי ללמדנו את חובתו של האדם להוסיף מן החול על הקודש, היינו **למרות שהקב"ה החליט 'לשבות' מן העולם ולתת לאדם בו חופש פעולה מוחלט - על האדם כביכול למשוך ולהביא את הקב"ה אל העולם, ובכך לקדש את העולם, ולא להשאירו חלילה ריק מאלהים.**

הסבר הפירוש השני

בריאית 'מנוחה' היינו לומר כי ישנה חלוקה של זמנים בעולם, יש זמן ליצירה חומרית וזמן ליצירה רוחנית. ה' ברא את היום השביעי בשביל האדם. ה' הניח בתשתית הבריאה מעגל שבועי של שבעה ימים, שבו ששה ימים מוקדשים לעבודה ויום השביעי מוקדש למנוחה. בבריאה נוצר לאדם צורך לעצור מעיסוקיו החומריים כדי להתקדש בעבודה רוחנית. ואכן בכל אומות העולם ישנו מעגל שבועי ואין זה עניין של עם ישראל בלבד², ואף נסיון שנעשה בימי המהפכה הצרפתית לעבור למעגל של עשרה ימים לא צלח בידם. מכאן ראייה ברורה לכך שהיום השביעי נברא כיום מנוחה לאדם ועל כן אף המעגל השבועי נוצר עם הבריאה.

1. שמעתי מהרב יהודה אשכנזי זצ"ל

2. ועיין ספר הכוזרי בעניין זה

— רש"י —

(ג) וַיְבָרֶךְ... וַיְקַדֵּשׁ. ברכו במן, שכל ימות השבת היה יורד להם עומר לגלגלת ובששי לחם משנה, וקידשו במן, שלא ירד בו מן כלל. והמקרא כתוב על שם העתיד:

אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בששי, כמו שמפורש בבראשית רבה (פ"א, י):

— ביאור —

וַיְבָרֶךְ... וַיְקַדֵּשׁ. שני ביטויים אלה אינם מובנים. כבר מצאנו שהקב"ה בירך את ברייתו (לעיל א, כב; כח) אך מהי המשמעות לברך את 'היום', וכן 'לקדש' את היום' הוא ביטוי שאינו ברור. ובאמת לא מצאנו לאחר הבריאה ראיות לכך שיום זה שונה משאר הימים. ועוד, 'ברכה' ו'קדושה' הם כביכול שני עניינים סותרים: ברכה עניינה שפע וריבוי, ואפשרות של הנאה בעולם הזה, לעומתה קדושה עניינה פרישות והסתפקות במועט, והיאך ישמשו שתיהן ביום אחד בעירבוביא?

אומר רש"י כי "המקרא כתוב על שם העתיד", היינו באמת לאחר הבריאה לא ניכר יום זה משאר הימים - עד לאחר

יציאת מצרים. כאשר היו ישראל במדבר, עוד לפני מתן תורה, וזכו לירידת מן מן השמיים, נצטוו לראשונה על השבת, ואז ניכר היה שביום השביעי ישנה ברכה וקדושה. ברכה - ביום השישי לקטו העם 'לחם משנה' היינו מנת מן כפולה כדי שיכינו ביום השישי את האוכל לשבת, נמצא שבכניסת היום השביעי כבר היה כל האוכל מוכן בשפע ולא היה צריך לטרוח ביום זה להכין אוכל - וזוהי ברכתו. קדושה - שביתת המן ביום זה נובעת מן האיסור לעשות מלאכה בו ביום, והאדם מוגבל בו ביותר בפעולותיו. אם כן יום זה ברכה יש בו וקדושה יש בו, ואין סתירה בין הדברים.

— עיון —

וַיְבָרֶךְ... וַיְקַדֵּשׁ. מדברי רש"י אלו אנו למדים שני כללים חשובים. א. ייחודיות השבת - הברכה שבו והקדושה שבו - תופיע בעולם יחד עם הופעת בני ישראל בעולם. עם ישראל הוא עם ה', ולו נאה קדושת השבת וברכתה. שאר אומות העולם לא יידעו מה לעשות עם המנוחה הזאת, ומן הסתם יהפכו את יום המנוחה ליום הנאה גרידא בלא לגלות את קדושת היום זה, ולכן בשבילם עדיף שכל ימי השבוע יהיו ימי עבודה.

ב. הקשר בין קדושה ובין ברכה. בהסתכלות שטחית נראה שכל מקום שיש 'ברכה' ויש שפע - אין קדושה, שהרי האדם שקוע בתאוותיו ורוצה ליהנות כמה שיותר מן השפע ואינו מפנה דעתו לעניינים שבקדושה. ומאידך מקום שיש בו 'קדושה' - יש

צמצום ופרישות, סיגוף והימנעות מהנאות הגוף. איש 'קדוש' הוא איש שפרוש מכל הנאות העולם הזה ואינו נוטה כלל אחרי תאוות ליבו. אמנם על פי אמיתתה של תורה שני ערכים אלה לא זו בלבד שאינם סותרים, אלא אדרבה, הרי הם שלובים זה בזה, וכמעט שאי אפשר לזה בלא זה. **אדם הנוהה רק אחר תאוותיו סופו שלא יהנה מהם**, לא כעונש אלא זוהי דרכו של עולם. כבר נאמר (קהלת ה, ט) "אוהב כסף לא ישבע כסף", וכן אומרים העולם "מי שיש לו מנה רוצה מאתיים, יש לו מאתיים רוצה ארבע מאות", ר"ל כי אדם המכור להנאות בלבד מגיע למצב שהוא אינו מסופק כלל ורוצה עוד ועוד. וכן להיפך, רוב מוחלט של בני אדם שירצו להתקדש עד כדי ויתור על כל הנאות העולם הזה, סופם כי יפלו ברשתו של החטא, כי האדם מורכב הוא הן מנשמה אלהית והן מן האדמה החומרית, והידמות למלאך והתעלמות מן הצורך החומרי של האדם יכולה להביא לנפילה רוחנית גדולה, שהרי הגוף ימרוד בחיי קדושה אלו שאינם מתאימים לו מיסודו ויכפור בכל עבודת קודש. אלא הדרך האמיתית לקדושה היא הנאה מן העולם במידה מדודה ומבוקרת כפי שצויה תורה. בדרך זו אפשר להתקדש בצורה המעולה ביותר ואף ההנאות המותרות מן העולם יסבו לאדם עונג ותחושת סיפוק ומלאות בלא שום חוסר, כי הקדושה **משרה על ההנאה מימד אנושי ולא בהמי פראי, בדיוק כפי מידת הצורך.**

השבת היא הדוגמא לשילוב חיי הקדושה עם הנאות העולם. ביום זה אדם מתקדש, אינו עובד ומפנה דעתו לעבודה רוחנית - תפילה ולימוד תורה. מאידך מצווה היהודי ביום זה להתענג בתענוגים, לאכול מעדני מלך, לנוח, ואף להתייחד עם אשתו. **שולחן שבת של בית יהודי מעיד על אפשרות שילוב בין רוחניות ובין גשמיות**, בין זמירות ודברי תורה ובין אכילה ושתיה. אכילה ושתיה בלא קדושה אין בה ערך והרי היא אכילה גסה וסופה שלא יהנו ממנה כדבעי, ומאידך בלא המטעמים קשה היה לכנס את כל בני המשפחה לשירת זמירות ודברי תורה.

— ביאור —

אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. הביטוי "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות" הוא קשה ואינו מובן. אם הכוונה לומר ששבת וסיים לעשות כל מלאכתו היה צריך לומר 'אשר ברא ועשה', שהרי לא עשה כלום ביום השבת. מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר שהיתה מלאכה מסויימת צריכה להיעשות ביום השביעי, אלא שהקדים ה' ועשה ביום השישי, ולמעשה שבת ביום השביעי ממה שהיה צריך לעשות בו ביום.

— עיון —

אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. בדברי רש"י טמונה עובדה מרעישת. ביום שישי נבראה בריאה שצריכה היתה להיבראות ביום השבת. ומה היא אותה הבריאה? הואיל וביום השישי נבראו בעלי החיים והאדם - על כרחך לומר כי האדם צריך היה להיבראות

אונקלוס

ד אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת שְׁמַיָּא וְאַרְעָא
 כּד אֲתַבְרִיא, בְּיוֹמָא דְעֵבֶד
 יי אֱלֹהִים אֲרַעָא וְשְׁמַיָּא:
 ה וְכָל אֵילָנִי חֲקֵלָא עַד
 לֹא הָיוּ בְּאַרְעָא וְכָל עֶסְבָּא
 דְּחֲקֵלָא עַד לֹא צִמַּח, אֲרִי
 לֹא אֲחִית יי אֱלֹהִים מִטְרָא
 עַל אֲרַעָא וְאָנֶשׁ לִית לְמַפְלַח
 ית אֲדָמָתָא:

ד אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ
 בַּהֲבֵרָאם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה
 אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם: ה וְכָל־
 הַשָּׂדֶה טָרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל־
 עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֶם יִצְמַח כִּי לֹא
 הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ
 וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת־הָאָדָמָה:

— רש"י —

(ד) אֱלֹהִים. האמורים למעלה:

תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בַּהֲבֵרָאם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה'. למדך שכולם נבראו
 ביום ראשון. דבר אחר, בהבראם, בה' בראם, שנאמר: "בי-ה' ה' צור
 עולמים" (ישעיה כו, ד), בשתי אותיות הללו של השם יצר שני עולמים, ולמדך
 כאן שהעולם הזה נברא בה"א (רמז כמו שה"א פתוחה למטה, כך העולם
 פתוח לשבים בתשובה. ועולם הבא נברא ביו"ד לומר שצדיקים שבאותו זמן
 מועטים כמו י' שהיא קטנה באותיות) רמז שירדו הרשעים למטה לראות
 שחת כה"א זאת שסתומה מכל צדדים ופתוחה למטה לרדת דרך שם:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

בשבת אלא שהוקדמה בריאתו ליום שישי.

נראה לומר שהואיל והאדם מורכב הן מן החומר והן מנשמה אלהית, הרי יש לו
 שייכות הן לעולם הבריאה והן לעולם הקדושה, וכביכול היתה התלבטות אימתי לבוראו.
 הוא אמנם נוצר ביום השישי אך במהותו הוא שייך ליום השביעי.

— ביאור —

אֱלֹהִים. לכאורה ישנה כאן פתיחה
 לפרשה חדשה, ויש ללומדה בפני עצמה
 בלא קשר לפרשיות אחרות. בפירוש זה
 יש קושי, כי בפרק זה מתוארת הבריאה
 באופן שנראה שונה מהתיאור בפרק א,
 ובאמת הבנה זו גרמה לבעלי ביקורת

במילה "בהבראם" היא קטנה משאר (אותיות) וכאילו נאמר 'בה"א בראם'. האות ה"א מיוחדת בכך שהיא פתוחה לגמרי בחלקה התחתון, ולכן היא מסמלת את העולם הזה, שנקרא העולם התחתון, שעלול להביא את האדם להתדרדרות כלפי מטה. אמנם לא נברא העולם באות ח"ת, שאף היא פתוחה למטה, משום שגם בעולם הזה ישנה אפשרות ופתח להתעלות ול'הצִיץ' כלפי מעלה, היינו הפתח הקטן בין רגל ה"א לגגה. העולם הבא נברא באות יו"ד שהיא האות הקטנה ביותר, וכעין נקודה קטנה הפונה כלפי מעלה, כי מבחינת העולם הזה - החומרי - רוחניותו של העולם הבא היא נסתרת ואינה תופסת מקום כלל, וכעין נקודה קטנה.

המקרא להרחיב פיהם ולומר כי יש כאן שני סיפורים סותרים. בא רש"י ומונע מאיתנו טעות זו. פרשה זו היא המשך ישיר של הפרק הקודם, ואין כאן אלא תיאור מפורט של מה שנכתב בפרק הקודם בכלליות, והכל מתחבר ומתאר את אותם הדברים.

תולדות השמים והארץ.

בְּהִבְרָאם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה'. מה פסוק זה בא ללמדנו? אם בא לפתוח את הפרשה, די היה לומר 'אלה תולדות השמים והארץ' ולהמשיך עם הפסוק הבא! רש"י מפרש את הפסוק בשתי דרכים:

1. כאן כתבה התורה בפירוש מה שהדגיש רש"י לאורך כל פרק א, היינו שכל הבריאה נבראה מייד בהתחלה, ביום הראשון.

2. התורה רוצה ללמדנו שהעולם הזה נברא באות ה"א (ולכן האות ה"א

— עיון —

תולדות השמים והארץ בְּהִבְרָאם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה'. ננסה להסביר מהי המשמעות העמוקה הטמונה בשני הפירושים.

הסבר הפירוש הראשון

כל הבריאה נבראה בבת אחת, ברגע הראשון. הבריאה היא אחת, וכל החלקים בבריאה קשורים זה בזה. הכל פועם ומתקיים בכח אחד, וישנה הרמוניה מופלאה בין כל חלקיה. רעיון זה של אחדות הבריאה שזור עם האמונה ב אל אחד. אמונה זו באל אחד, אותה גילתה התורה לעולם ואותה גילה אברהם אבינו מדעתו, הופכת את כל העולם כולו ליחידה אחת המונעת על ידי כח אחד. להבדיל מאמונות אחרות שהאמינו כי יש כמה כוחות הפועלים בעולם. אמונה וידיעה זו אף מכריחה כי לעולם יש תכלית, וכל חלקיו פועלים בכיוון אחד. אין כאן עירבוביאות ובריות רבות שאין קשר ביניהם וכל אחד הולך לכיוון אחר, אלא כל הבריאה פועלת בהתאמה גמורה.

הסבר הפירוש השני

הפירוש הראשון הדגיש את ההרמוניה שבבריאה, לעומתו הפירוש השני מדגיש את הסכנה שבניתוק הבריאה מן הבורא. הסברנו לעיל בפרק א כי בפעולת הבריאה

— רש"י —

(ה) **טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ**. כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא, ואינו לשון קודם, ואינו נפעל לומר הטרים כאשר יאמר הקדים, וזה מוכיח, ועוד אחר "כי טרם תיראון" (שמות ט, ל), עדיין לא תיראון. ואף זה תפרש: עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

היה הכרח לצמצם האלהות על מנת לתת מקום לאדם לפעול בבחירתו החופשית [לזה רומז גג האות ה"א שהוא כמסך המבדיל בין עליונים לתחתונים]. מתן חופש פעולה כזה טומן בחובו סכנה לאדם, שהרי הוא יכול ללכת רק אחר יצרו הרע ותאוותיו ולרדת מטה מטה "לראות שחת" [ורמז לזה בכך שהאות ה"א פתוחה לגמרי מלמטה], ולא יתעלה מעלה לנסות ולהציץ אל העולמות העליונים [ולזה רומז הפתח העליון הצר שיש באות ה"א בצידה השמאלי, כי אמנם יש גג ומסך מפריד אך יש פתח המאפשר להציץ כלפי מעלה, להבדיל מהאות ח"ת שהיא סתומה לגמרי]. ארציות ללא רוחניות תגרום לירידה מטה בלא מעצורים.

בכך מובן מדוע הקדים הפסוק בסופו "ארץ" ל"שמים", כי הארץ מושכת את האדם יותר מאשר הרוחניות, ובקלות יכול הוא ליפול מטה מטה.

— ביאור —

זו אינה מסדרת את המאורעות אלא מדגישה כי המקרה השני עדיין לא אירע. כאמור, בפסוקים רבים בתורה ניתן היה לפרש את המילה 'טרם' הן במשמעות א והן במשמעות ב, ונדגים זאת בשני פסוקים:

1. "טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית" (להלן יט, ד).
2. "בעבור תברכך נפשי בטרם אמות" (להלן כז, ד). בפסוק הראשון ניתן לפרש כי אנשי העיר נסבו על הבית לפני שהמלאכים שכבו. גם בפסוק השני ניתן לפרש כי הברכה תהיה לפני המיתה. ה'נפקא מינה' בין שני הפירושים

טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ. מה פירוש המילה 'טָרָם'? בפסוקים רבים ניתן לפרש מילה זו בשתי משמעויות - כפי שנבאר להלן - אך פסוקנו מוכיח כי משמעות המילה אחת היא, כי כאן אי אפשר לפרש באופן אחר, וזהו שכתב רש"י "וזה מוכיח".

את המילה 'טרם' ניתן להבין בשתי משמעויות:

- א. במשמעות 'קודם' או 'לפני', רוצה לומר מקרה ראשון אירע קודם (= 'טרם') המקרה השני. למעשה מילה זו מתארת את סדר המאורעות.
- ב. במשמעות 'עד לא' או 'עדיין לא', רוצה לומר מקרה ראשון אירע כשמקרה שני עדיין לא אירע. מילה

— רש"י —

וְכָל עֶשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח. עדיין לא צמח, ובשלישי שכתוב "ותוצא הארץ" (לעיל א, יב), על פתח הקרקע עמדו עד יום ששי (חולין ס' ע"ב):

— ביאור —

ידעתי כי טרם תיראון מפני ה'" (שמות ט, ל). כאן ודאי משמעות המילה היא 'עדיין לא', ויתכן אף שלעולם לא ייראו את ה', ובשום פנים אי אפשר לפרש במשמעות אחרת. ומכאן ראה לכל הפסוקים הנ"ל:

1. אנשי סדום נסבו על הבית ובזה מנעו את שכיבת האנשים, ומסתבר שאותו הלילה לא עלו כלל על יצועם, ומקרה שני כלל לא אירע.

2. יצחק אינו אומר 'אני רוצה לברך אותך ואחר כך למות', אלא רוצה לברך כל עוד ניתן בידו לעשות כן, ואינו רוצה כלל שאירוע המות יתרחש.

תהיה במקרה בו לא מתוארים שני מקרים אלא מקרה אחד בלבד, וממילא אין צורך לסדר את המאורעות ולומר מה קדם למה - וזוהי ההוכחה של רש"י מן הפסוק שלנו. כאן מתארת התורה מצב בו נסתיימה הבריאה אך עדיין לא הופיעו צמחים על פני האדמה, ומכאן ראה שמשמעות המילה טרם היא 'עדיין לא'. ואם יבוא הטוען ויטען כי אף כאן אפשר לומר שאירוע הבריאה קדם לאירוע הצמיחה ויפרש אף כאן 'טרם' במשמעות 'קודם' ו'לפני' - על כן מביא רש"י ראה נוספת, מפסוק אחר, שאותה אין לדחות: אומר משה לפרעה: "ואתה ועבדיך

— ביאור —

הכללית, ראשית הכל, בו נברא הכל בבת אחת, כאמור לעיל (בפסוק ב). השלב השני היה ביום שלישי, ובו הופרדו והוגדרו הצמחים משאר הבריאה ונקבע תפקידם. השלב השלישי, שלב הצמיחה בפועל, החל למעשה רק בתום כל מעשה הבריאה, כפי שיסביר רש"י בפירושו הבא.

וְכָל עֶשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח. הקושי העולה מן הפסוק הוא ברור. היאך אפשר לומר כי לאחר כל מעשה הבריאה לא צמח כלום על פני האדמה, והלא בפרוש נאמר לעיל "ותוצא הארץ דשא עשב... ועץ עושה פרי"! מסביר רש"י שבריאת הצמחים נעשתה בשלבים. השלב הראשון הוא שלב הבריאה

— עיין —

וְכָל עֶשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח. כאן לימדנו רש"י עיקרון יסודי ובסיסי בכל מהלך הבריאה, ועל פי דבריו אלה נוכל לבאר מספר נקודות שעל פניהן נראות מוקשות ביותר.

כל עניין חלוקת הבריאה לששה ימים אינו מובן. ראשית, הלא הקב"ה יכול לברוא

— רש"י —

כִּי לֹא הִמָּטִיר. ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים (חולין שם):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

הכל בבת אחת ואין הוא צריך משך זמן כלל. ובכלל, כל המושג 'זמן' לא שייך כלל בבורא, ובעיניו אלף שנים כיום אתמול כי יעבור, ורק בעולם הבריאה והחומר שייך מושג של 'זמן'. שנית, כידוע את חלקי היממה אנו מונים על פי מהלך השמש והירח, ואם הוגדרו רק ביום הרביעי והתחילו את פעולתם רק בסוף כל הבריאה (כי מן הסתם לא היה הבדל בזה בין הצמחים לבין השמש והירח) - היאך מנתה תורה "ויהי ערב ויהי בוקר - יום אחד, שני, שלישי".

ועל פי מה שלמדנו כאן אפשר להבין, כי הנה באמת כל הבריאה נוצרה בבת אחת, ברגע הראשון, וכל חלקי הבריאה קשורים זה בזה באחדות נפלאה, וכנ"ל. מאידך מתארת התורה כי בכל יום נבראה בריאה אחרת, ר"ל כל חלק בבריאה יש לו תפקיד מוגדר משלו ולא ראי זה כראי זה. הבריאה נחלקה לימים רבים כי ישנם מימדים שונים ובחינות שונות בבריאה. אמנם הכל נברא ביחד וקשור זה בזה, אך כאשר הדברים כולם ביחד ישנה עירבובייה וחוסר סדר. בכל "יום" מימי הבריאה נלקח חלק אחד שהיה מעורבב ולא מוגדר ועבר תהליך של עיבוד והכשרה, ועל ידי כך הוגדר והוכשר לתפקידו כחלק מן המערכת הכוללת של הבריאה. תהליך זה כונה ע"י התורה "ויהי ערב ויהי בוקר", היינו בתחילת התהליך, ה'יום', היתה תערובת ועירבובייה, בבחינת 'ערב', אך לבסוף הכל סודר בסדר מופלא, כאורו של בוקר המבחין בין הדברים.

אם כן הבריאה היא אחדותית מצד אחד, אך מאידך היא גם נפרדת ומחולקת לחלקים שונים בעלי תפקידים שונים, אך תכלית כולם אחת היא, ובהרמוניה נפלאה משתלבים הם זה בזה ומביאים את העולם לקראת מטרתו הסופית ואומרים שירה. [מעין זה מצאנו בהרכבו של עם ישראל: מצד אחד הוא 'גוי אחד בארץ' ותפקידו הכללי אחד הוא, אך הוא מורכב משבטים בעלי איכויות וטבעים שונים, ורק בשילוב כל הכוחות כולם אפשר להגיע אל המטרה הכללית.]

על פי כל זה נוכל להבין את דברי המשנה באבות (פ"ה מ"א): "בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". ר"ל דע לך כי כל העולם מורכב מפרטים המצטרפים למכלול אחד, וכל פרט קטן משתלב בכל המערכת הגדולה. אם אתה עושה מצוה אזי אתה שותף לבניה ולקיום העולם, ומאידך כל עבירה סותרת ומקלקלת, ו"מאבדת את העולם".

— רש"י —

ה' אֱלֹהִים. ה' הוא שמו, אלהים שהוא שופט ושליט על כל, וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא אלהים:

— ביאור —

רש"י מפרש כי חלקו השני של הפסוק בא להסביר ולנמק את חלקו הראשון. מדוע הצמחים לא צמחו ולא ירד גשם - כי "אדם אין לעבוד את האדמה". אמנם הצמחים נבראו לצורך האדם, אולם אם האדם יהנה מן העולם ללא שום מיגבלה אזי יבוא לחשוב כי הוא השליט והוא מלך העולם, והכל נברא כדי לשרתו. על כן קבע הקב"ה שהעולם לא יפעל בדרך הטבע אלא רק כשיתפלל האדם על כך, ורק כאשר יכיר האדם בשפלותו וכי הוא תלוי בשפע שיתן לו הקב"ה - רק אז יוכל העולם להתקיים.

כִּי לֹא הִמְטִיר. להבנת הפסוק נקדים, שלא כדרכנו, כמה מילים. בפסוק זה אנו מרגישים שינוי מכל מה שראינו עד כה. בכל תיאור הבריאה לעיל הקב"ה פעל ועשה כרצונו, ללא הפרעה, ומי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל, והנה כאן משהו 'תקוע'. הצמחים לא צומחים כי אין גשם, ובלעדיו כל החיים בעולם אינם יכולים להתקיים. למעשה פסוק זה הוא נקודת המעבר מעולם של בריאה ויצירה ע"י ה' לעולם הפועל מכאן ואילך בדרך הטבע.

— עיון —

כִּי לֹא הִמְטִיר. בפרק ראשון ראינו כי מהות הבריאה היא הסתרת האור ה אלוהי. כאן מגלה לנו רש"י שתפקיד האדם הוא לגלות את אור ה'. אמנם הגשם יורד על כל העולם, בין על האיש המתפלל עליו ובין על מי שאינו מתפלל, וכולם נהנים ממנו, אך האדם המתפלל ואח"כ נהנה זוכה לגלות את אור ה' בעולם, ולעומתו זה שאינו מתפלל חי בעולמו בחושך רוחני נורא ואינו יודע כלל כי ישנו אור ה' בעולם.³

— ביאור —

(שמות כב, כז), או אנשים חשובים כמו "בני אלהים" (להלן ו, ב), ואף ביחס לאלילים, כמו האיסור לעבוד אלהים אחרים (שמות כ, ג ועוד). אמנם עיקר שימושה של מילה זו מתייחס כלפי מעלה. כאן הפסוק בא להדגיש כי למרות שמילה זו משותפת כנ"ל מכל מקום ה' (שם הוי"ה) הוא

ה' אֱלֹהִים. שם 'אלוהים' מקורו מן המילה 'אל' שמשמעותה חוזק. 'אלוהים' היינו חזק מאד, שליט ושופט. ואכן תואר זה אינו מיוחד רק כלפי מעלה, ובמילה זו משתמשת התורה גם לתיאור בני אדם בעלי עוצמה, כגון שופטים, כמו בפסוק "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור"

3. עיין זכריה י"ד י"ז

(לעיל א, א ד"ה ברא אלהים) לימדנו רש"י כי שם זה מגלם בתוכו את מידת הרחמים, לעומת שם אלהים שמבטא את מידת הדין. צירוף זה של שני השמות מלמדנו ששליט כל השליטים, אותו שאין לכוחו שום מגבלה שהיא - הוא רחמן וסבלן.

השופט העליון על הארץ, השליט של כל השליטים.

שם הוי"ה זה הוא שם קדוש מאד ומבטא בתוכו גילויים יסודיים בהופעת ה אלוהות בעולם. במילה זו טמונה עובדת נצחיות הבורא ועובדת היותו מעל הזמן - היה, הווה ויהיה. בתחילת הפרשה

— עיון (על עמוד קודם) —

ה' אֱלֹהִים. לפלא הוא מדוע בפסוק ד' לא פירש רש"י ביטוי זה והמתין להופעתו בשנית בפסוק ה'. אולי אפשר לומר שהואיל ובתחילת הפרשה התייחס רש"י לפסוק ד' ופירש צירוף זה כשיתוף מידת הדין עם מידת הרחמים שוב לא יכול היה לפרשו כפשוטו, ועל כן פירש כך רק בפסוק ה'.

אך הנה לכאורה שני הפירושים סותרים זה את זה. אם כל שם מבטא מידה אחרת והצירוף "ה' אלהים" היינו שיתוף מידת הדין עם מידת הרחמים, היאך אפשר לפרש כי ה' הוא אלהים? ועוד, שם כתב רש"י כי העולם צריך היה להיות מושתת על מידת הדין, ורק מפני שראה שאינו יכול להתקיים הקדים ה' ושיתף עמה את מידת הרחמים, ואילו כאן עולה כי השם העיקרי - שם העצם - הוא שם הוי"ה - מידת הרחמים. אם כן מהי עיקר הופעתו של הקב"ה בעולמו - בשם אלהות או בשם הוי"ה?

ונראה לומר כי ודאי כל עיקר בריאת העולם יסודה במידת הרחמים, וכדברי הפסוק "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג). לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי להיטיב לבריותיו ולהעניק להם חיים ושפע ממנו ית', וזהו חסד לאין ערוך. **בחסדו הגדול החליט הקב"ה לברוא את העולם שינהג על פי מידת הדין,** היינו האדם הפועל בעולם יהיה אחראי למעשיו באופן מוחלט, בידו הבחירה כיצד לפעול, והוא עתיד לתת את הדין ולקבל שכר ועונש. אילו האדם היה חי בעולם ללא אחריות וללא תפקיד ובלא שכר ועונש, בעולם שכולו חסד ונתינה והנאה, אזי היה הוא בריה כשאר הבהמות והחיות, שמעשיהם אינם מעלים ואינם מורידים, ואין הם שותפים בתיקון העולם. **הקב"ה בחסדו ברא את האדם כאחראי ושותף לקיום העולם, וכנזה צריך לתת את הדין על מעשיו.** זוהי משמעות צירוף מידת הרחמים עם מידת הדין - וזוהי הופעתו של הקב"ה בעולם הזה.⁴

4. וראה דרך ה' לרמח"ל חלק א פרק ב

אונקלוס

וַיֹּאדָם יַעֲלָה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה
 אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: ז וַיִּיצֶר
 יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפֹר מִן־
 הָאֲדָמָה וַיַּפֵּחַ בְּאֶפְיוֹ נִשְׁמַת חַיִּים
 וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: ח וַיִּטֵּעַ
 יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן־בְּעֶדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם
 שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יִצְרָ:

— רש"י —

(ו) וַיֹּאדָם יַעֲלָה. לענין בריאתו של אדם, העלה את התהום והשקה העננים
 לשרות העפר ונברא אדם, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה,
 אף כאן "והשקה" ואחר כך "וייצר":

— ביאור —

האדם עצמו, ולמעשה אינו המשיך הפסוק
 הקודם אלא הוא הכנה לפסוק הבא. בשני
 פסוקים אלה מתואר תהליך יצירתו של
 האדם, תחילה יצירת הגוף ואחר כך נפחת
 נשמה בו. כדי ליצור את גוף האדם העלה
 ה' מי תהום שהתאדו לעננים (=העלה
 את התהום והשקה העננים), ועננים אלה
 השקו את האדמה, ועפר האדמה הרווי
 מים הפך למעין עיסה, ומעיסה זו של עפר
 מן האדמה ומים מן התהום יצר ה' את גוף
 האדם. רש"י משווה זאת לעבודתו של
 'גבל' המכין בצק לאפייה, שגם הוא מערב
 קמח ומים להכנת הבצק.

וַיֹּאדָם יַעֲלָה. פרשנים רבים פירשו
 פסוק זה כהמשך לפסוק הקודם. יש
 שפירשו כי אמנם לא היה מטר אך היתה
 השקיה מסויימת ע"י אד שעלה מן הארץ
 כתוצאה מחום השמש (ראה ספורנו ואבן
 עזרא). אחרים פירשו כי יש לקרוא את
 הפסוק 'וגם אד לא היה עולה מן הארץ'
 (ראה רס"ג).

ואולם רש"י אינו מפרש כן, שהרי פירש
 בפסוק הקודם שללא תפילת האדם העולם
 לא יכול להתחיל להתקיים, ורק בפסוק הבא
 ייברא האדם. על כן פירש רש"י שתיאור
 האד העולה מן הארץ הוא הכנה לבריאת

— עיין —

וַיֹּאדָם יַעֲלָה. מפירושו זה של רש"י עולה כי אף גוף האדם אינו חומרי וארצי
 לחלוטין, טמון בו במהותו כח התעלות מן התהום עד הרקיע, כמי תהום המגיעים

— רש"י —

(ז) וַיֵּצֵר. שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יו"דין (בראשית רבה פי"ד ה):

עֶפֶר מִן הָאֲדָמָה. צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה. דבר אחר, נטל עפרו ממקום שנאמר בו "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ, כ), אמר הלואי תהיה לו כפרה ויוכל לעמוד (בראשית רבה פי"ד ט):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

לעננים. מים שמתאדים דקות יש בהם ועדינות יש בהם, ואינם גסים כחומר עב, ומכאן למדנו כי אף מצד גופו הוכשר האדם והוכן לקבלת העניין הרוחני, ויכול הוא לעדנו ולזכנו.

— ביאור —

מקובלים ומובטחים אנו כי בעת שיעלה הרצון לפני ה' יחזרו הנשמות הראויות לכך לתחייה. וזהו שכתב רש"י "יצירה לתחיית המתים", היינו שבבריאת האדם הוטבע בו כח החיות גם לעולם התחייה.⁵

עֶפֶר מִן הָאֲדָמָה. הביטוי "עפר מן האדמה" תמוה, וכי יש עפר שאינו מן האדמה? מסביר זאת רש"י בשתי דרכים:

1. את העפר אסף (=צבר) ה' מן האדמה שבכל מקום בעולם. על שום מה? כדי שבני אדם יהיו מתאימים לכל סוגי האדמה וכשימותו יוכלו להיקבר בכל מקום.

וַיֵּצֵר. מבחינה דקדוקית, אפשר היה לכתוב מילה זו ביו"ד אחת כפי שנכתב לקמן פסוק יט.⁶ מדוע אם כן כתבה התורה מילת "וַיֵּצֵר" בשני יו"דין? מסביר רש"י כי בכתיבה זאת הדגישה התורה את ההבדל שבין יצירת האדם ליצירת שאר בעלי חיים. אותה נשמת חיים שנפח ה' באפיו של האדם היא המייחדת אותו משאר הבריות, והיא הנותנת לו את אישיותו ואופיו, ומכוחה יכול האדם לפעול בעולם בחופשיות על פי הבנתו ובחירתו, ומשום כך עומד הוא לדין על מעשיו שעשה בבחירתו. נשמה זו אינה מוגבלת רק לחיים בעולם הזה, ואף אחר פטירת הגוף נשארית הנשמה ועוברת ל'עולם הבא' - עולם הנשמות.

5. אין ללמוד מן המילים "ויפן" או "ויבן" מאחר ובמילה "ויצר" היו"ד היא מן השורש ואילו שם היא שימושית לזמן עתיד.

6. ע"פ עץ יוסף בראשית רבה שם.

2. את העפר לקח ה' מאדמה מיוחדת, המקדש בירושלים. הטעם לכך
 אדמה שיש בה קדושה, האדמה הוא בכדי שבזכות שנעשה באדמה
 שממנה נבנה המזבח, והיינו מקום קדושה זו יזכה לכפרה על עוונותיו.

— עיון —

עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה. מה רב ההבדל בין שני הפירושים! לפירוש הראשון האדם הוא
 ארצי מאוד, כל כך ארצי עד שמורכב מכל האדמה כולה, כדי שיוכל לשוב אליה בבא
 שעתו. עובדת היותו בן תמותה, ומן העפר בא ואל העפר שב, הופכת את חייו להבל
 הבלים, ותקוותו היחידה היא להצליח להתעלות בחייו מעל גופו וארציותו כדי לזכות
 את נשמתו בחיי נצח. לעומת זאת הפירוש השני מדגיש כי גם גוף האדם ממקום
 קדושה הוא בא, שלא כשאר בעלי החיים, וראוי הוא הגוף הזה לנשמה עליונה.

לפירוש הראשון חיי האדם הם מאבק תמידי בין הנשמה המושכת למעלה ובין הגוף
 המושך אותו למטה, מאבק שיש בו עליות וירידות, נצחונות וכשלונות. לפירוש השני
 ישנה אפשרות של חיים הרמוניים בין הגוף והנשמה, ובזכות זאת ייקל על האדם לשוב
 בו מחטאו, כי במקרה של חטא יחוש הגוף בעצמו בכך, וירגיש הגוף עצמו כמה החטא
 מזיק לו, ויסייע לנשמתו לחזור בתשובה.

נדגים הדבר בחטא העריות. לפירוש הראשון הגוף נמשך אחר תאוות ארציות, ויש
 לו הנאה מכך, אלא שבכך מוריד את הנשמה לתחתית המדרגה ומנתק אותה מבורא
 עולם, וסופו לתת על כך את הדין. לפירוש השני התמכרות לתאוות גופניות אינה טובה
 לגוף, וממילא גורמת לדכדוך הנפש וירידתה מדחי לדחי עד שמגיע האדם לריקנות
 ואינו מוצא שום טעם לחייו, ונמצא שמפסיד הן את חיי העולם הזה והן את חיי העולם
 הבא.

וכפי שאנו רואים באותם 'כוכבי בידור' המופיעים בפני ההמונים ונערצים על ידי
 רבים, שחיים את חייהם ב'רמת חיים' גבוהה ובהפקרות מוסרית, וכביכול חייהם מלאים
 אושר, אך באמת שיעור ההתאבדות שם גבוה מאוד והם מואסים בחייהם, כי גם **גוף**
האדם קדושה יש בו ואין הוא רוצה בחיי חומר בלבד. מלבד זאת, מחיי הפקרות נוצרת
 קנאה בין בני אדם ושנאה, אין אהבת אמת בין גבר ואשה, ואחרית דבר מי ישורנו.
 לעומת זאת חיים על פי תורה, ואהבת אמת בין איש לאשתו היחידה מביאה לאושר
 בעולם הזה וזוכה בזה אף לעולם הבא.

— רש"י —

וַיִּפַּח בְּאַפִּיו. עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים, לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ, בשני ברא רקיע לעליונים, בשלישי תראה היבשה לתחתונים, ברביעי ברא מאורות לעליונים, בחמישי ישרצו המים לתחתונים, הזקק הששי לבראות בו בעליונים ובתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד:

לְנֶפֶשׁ חַיָּה. אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בה דעה ודבור:

— ביאור —

והגיעה לשיאה בבריאת האדם שהוא משלב בתוכו ובמהותו חיבור זה. בתחילה נבראו הקצוות, הרוחני ביותר והאדמי המגושם ביותר - השמים והארץ. אחר כך התקרבו מעט זה לזה - נברא רקיע שהוא קרוב יותר לארץ ומאפשר את העברת הרוחניות (כפי שהסברנו לעיל במקומו), ולעומתו נתגלתה הארץ ונראית היבשה כדי לאפשר לה לקבל את האור האלהי. בשלב הבא נתלו המאורות, שעל אף שהם עליונים ותלויים ברקיע נבראו לשמש את הארץ, להאיר לעולם ולהיות לאותות ולמועדים. אחריהם נבראו הדגים שיש בהם התחלה של חיות ומודעות, וידעים לדאוג למזונם ולברוח מן המאיים עליהם. אחריהם נבראו הבהמות שאמנם הם חומר אך כח החיים שבהם גדול יותר, ולבסוף נברא האדם המשלב במהותו את החיבור והשילוב הגמור של שמים וארץ - גוף חומרי ונשמה רוחנית.

וַיִּפַּח בְּאַפִּיו. מה נפח ה' באפיו של אדם? מן הביטוי "נֶפֶשׁ חַיָּה" ניתן היה לומר כי ניתן באדם כח החיים, היכולת לנשום, להתנועע, לראות, להרגיש ועוד, בדיוק כמו שאר בעלי החיים שאף בהם נאמר "נפש חיה" (לעיל א, כד). מסביר רש"י כי אמנם שם "נפש חיה" משותף לאדם ולבהמה אך נפש האדם 'חיה' יותר מנפש הבהמה. הנפש שניתנה באדם, נשמת החיים שבו, היא כח רוחני שהוא מעל ומעבר לכח החיים הגשמי. כח רוחני זה הוא המצפון שבאדם, כח הדעת שבו, המאפשר לו להבדיל בין טוב ורע ולבחור בטוב ולמאוס ברע. כח זה הוא ייחודי לאדם, והוא מהותו, ובזה מובדל הוא משאר בעלי החיים.

האדם הוא יצור מורכב ומופלא, שהרי יש בו הן מן החומריות - הגוף, והן מן הרוחניות - הנשמה. למעשה הבריאה כולה נבראה כתהליך של שילוב בין עליונים ותחתונים, בין שמים וארץ,

— עיון —

וַיִּפַּח בְּאַפִּיו. ידיעת יסוד זה שהאדם נעשה מן העליונים ומן התחתונים, שבאותה בריאה ישנם משתי העולמות, חשובה מאד להבנת תפקידו של אדם עלי אדמות. אדם

— רש"י —

(ח) **מִקֶּדֶם**. במזרחו של עדן נטע את הגן. ואם תאמר הרי כבר כתב "ויברא אלהים את האדם וגו'" (לעיל א, כז), ראיתי בברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי משלושים ושתים מדות שהתורה נדרשת, וזו אחת מהן: כלל שלאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון, "ויברא את האדם" זהו כלל, סתם בריאתו מהיכן וסתם מעשיו, חזר ופירש "וייצר ה' אלהים" וגו' (ז), "ויצמח" לו גן עדן (ט), "ויניחהו בגן עדן" (טו), ויפל עליו תרדמה (כא), השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון. וכן אצל הבהמה חזר וכתב "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה" (יט), כדי לפרש "ויבא אל האדם" לקרות שם (שס), וללמד על העופות שנבראו מן הרקק:

— עיון —

צריך לשאוף לאיזון בין שתי הכוחות האלה וכך יכול להגיע לאושר. מחד הוא צריך לדעת שיש לו נשמה גדולה ואם ילך שבי אחרי כל דרישות גופו בלי להתחשב בדרישות המוסריות ובציוויי האלוהים הוא לא ימצא את האושר, אדרבה, חיייו יהיו חיי ייסורים, כי נשמתו תחיה בצער מתמיד. אבל מאידך אם לא ידאג לגופו, לאכילה כפי צורכי הבריאות, התעמלות כפי צורכי הגוף, ויחיה חיי סיגוף והתרחקות מכל הנאות שבועול, הוא יכול ליפול מרמה גבוהה לבור עמוק. אם רוצה לחיות כמלאך כשבמציות הוא לא מלאך, הוא בסכנה של נפילה. לכן גם במצוות התורה ישנן מצוות של הנאה ובכך התורה חייבה את האדם לאיזון הנצרך. הנה בשבת אדם חייב להתענג, מוטל עליו חיוב של עונה, של חיי אישות, איסור לחיות ברווקות. האידיאל היהודי הוא בקידוש החומר על ידי מצוות התורה ולא בהתעלמות מהחומר.

— ביאור —

לתיאור הבריאה שבפרק ב'. בהשוואה בין הסיפורים מתגלים מספר הבדלים, כגון: בפרק א' נאמר כי האדם נברא זכר ונקבה (כז) ואילו בפרק ב' משמע שתחילה נברא אדם וממנו נבראה האשה. רש"י מיישב את כל הסתירות המדומות האלה על פי כלל אחד מל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן, הכתובות בברייתא (נדפסו בש"ס וילנא סוף מסכת ברכות). כלל זה קובע כי לעיתים התורה מתארת את אותו האירוע פעמיים, פעם אחת באופן

מִקֶּדֶם. רש"י מתייחס בדבריו לשני עניינים. תחילה מפרש את הביטוי "גן בעדן מקדם", ומסביר כי "קדם" כאן משמעותו ממזרח, היינו ה' נטע את הגן בצד מזרח של עדן (ולא כמו שפירש המדרש שבריאת גן עדן קדמה לבריאת העולם או לבריאת האדם - ראה פסחים נ"ד ע"א, בראשית רבה פט"ו ד, והשווה לתרגום).

אחר כך דן רש"י במה שנראה כסתירה בין סיפור הבריאה שבפרק א'

כללי ופעם שניה באופן מפורט, וממילא אין להקשות מדוע פרטים שנכתבו בתיאור השני אינם מופיעים כבר בתיאור הראשון.

על פי תירוץ זה עולה כי כל המתואר בפרקים ב' וג', היינו יצירת גן עדן והנחת האדם שם, יצירת האשה, ואף החטא והגירוש מן הגן, הכל הוא חלק מבריאת האדם ביום הששי, וכל אלו הם פרטים של תהליך הבריאה. ובאמת בפרקי דרבי אליעזר נאמר בפירוש שכל האירועים האלה אירעו לפני סוף יום הששי של הבריאה. מוסיף רש"י כי גם קריאת השמות שקרא האדם לכל בהמה חיה ועוף

(יט-כ) אף היא חלק מתהליך הבריאה. רש"י מתייחס לסתירה נוספת בין הפרקים, שאינה קשורה לבריאת האדם, והיא ביחס לבריאת העופות, שהנה בפרק א' נאמר כי העופות נבראו מן המים, כמו הדגים (כ-כא), ואילו בפרק ב' נאמר כי נבראו מן האדמה, כמו החיות (יט). כאן מתרץ רש"י באופן אחר, שהרי מידת כלל ופרט אינה יכולה ליישב סתירה מפורשת שכזו, ומסביר ששני התיאורים משלימים זה את זה משום שהעופות לא נבראו לגמרי מן המים ולא לגמרי מן האדמה אלא משילוב של השנים, ונקרא רקק (ועיין מה שכתבנו לקמן פסוק יט).

— עיון (על עמוד קודם) —

מקדם. הכלל הזה, בו השתמש רש"י כדי להסביר את הכפילות והסתירות בין פרק א' לפרק ב', למעשה מלמד אותנו יסוד חשוב על הדרך בה בחרה התורה לתאר לנו את בריאת העולם. אם באמת כל מה שמתואר בפרקים ב' וג' כלול במילים המעטות שנאמרו בפרק א', וכל האירועים האלה קרו ביום אחד הוא היום הששי לבריאה, אזי מוכרחים אנו לומר כי אין לראות את הסיפורים האלה כסיפורים הסטוריים עובדתיים, שהרי סיפורים כאלה מתמשכים למשך זמן מסוים. אין זאת אלא כי התורה בחרה ללמד אותנו על מהותו וטיבעו של האדם, על תפקידו ותכליתו, בדרך סיפורית משהו, אך בעצם אין כאן תיאור תהליך אלא הגדרה של מהות. ממילא נוכל ללמוד מכאן על תיאור הבריאה כולה - אין כאן לא תיאור תהליך מדעי ולא סקירה ביולוגית אבל יש כאן ביאור על תכלית ומטרה, רצון הבורא ועניינו בעולם, מי ברא כל אלה ולשם מה בראם.

אונקלוס

ט ואַצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה
כָּל־עֵץ נָחֵמַד לְמִרְאָה וְטוֹב
לְמֵאכֹל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן
וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע: י וְנָהָר יֵצֵא
מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הָגֶן וּמִשָּׁם
יִפְרֹד וְהָיָה לְאַרְבַּעָה רָאשִׁים:
יא שֵׁם הָאֶחָד פִּישוֹן הוּא הַסֹּבֵב
אֶת כָּל־אֶרֶץ הַחַיִּלָּה אֲשֶׁר־שָׁם
הַזֶּהָב: יב וְזָהָב הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב
שֵׁם הַבְּדֵלָח וְאֶבֶן הַשָּׁהִם: יג וְשֵׁם־
הַנֶּהָר הַשְּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסּוֹבֵב
אֶת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ: יד וְשֵׁם הַנֶּהָר
הַשְּׁלִישִׁי תִּדְקָל הוּא הַהִלֵּךְ קְדֵמַת
אֲשׁוּר וְהַנֶּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרַת:

— רש"י —

(ט) וַיִּצְמַח. לענין הגן הכתוב מדבר:

— ביאור —

כפי שמכריח חלקו השני של הפסוק
העוסק בעץ החיים ובעץ הדעת שהיו
בגן.⁷

וַיִּצְמַח. רש"י מדגיש כי הצמיחה
עליה מדובר כאן אינה מתייחסת לכל
העולם אלא רק לעצים שבתוך הגן,

7. על פי המזרחי, עיי"ש

— רש"י —

בְּתוֹךְ הַגֶּן. באמצע:

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּצְמַח. כפי שאמר רש"י בפסוק הקודם, בפרק זה לא מסופר על התפתחות הבריאה, אלא מתואר כאן סיפור רקע שנועד להסביר לנו על מהותו של האדם, כוחותיו ותפקידו בעולם. כתפאורה לסיפור הזה משמש גן העדן על שלל עציו, אך אין זה תיאור של העולם עצמו.

— ביאור —

בְּתוֹךְ הַגֶּן. בפשטות "בתוך הגן" ואפשר היה לומר "ועץ החיים בגן"! אלא היינו באחד המקומות שבגן, ולא מחוצה לו. אך אם כן מילת "בתוך" מיותרת הגן.

— עיון —

בְּתוֹךְ הַגֶּן. וכי מה איכפת לנו היכן נמצא עץ החיים, אם במרכז הגן או במקום אחר? נראה לי לומר שהפסוק בא ללמדנו שעץ החיים הוא העיקר שבגן. הנה בפסוק זה נאמר כי היו בגן שלשה סוגי עצים:

1. "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל" - נותן מענה לצרכים הגופניים של האדם.
2. "עץ החיים" - הוא התורה והכוחות הרוחניים.
3. "עץ הדעת טוב ורע" - הוא הבחירה חופשית.

כאמור, האדם נברא מגוף ונשמה, ועליו לדעת לכלכל את גופו ולפרנס את נשמתו כיאות. לשם כך ברא הקב"ה בעולמו הן שפע חומרי והן עושר רוחני, ועל האדם לדעת לאחוז בזה ובזה. אמנם "עץ החיים" צריך שיהיה במרכז, היינו הערכים הרוחניים, התורה, הם אלה שצריכים להוביל ולהיות הדומיננטיים, ורק כך אפשר ליהנות מכל שאר העצים שבגן. כי הנה הקב"ה 'לא ימנע טוב להולכים בתמים' ולא אסר על האדם הנאות גופניות, אלא התירן במסגרת הוראות התורה. תכליתו של האדם לעדן את כחותיו ותאוותיו הגופניים ולצקת בהם תוכן רוחני וקדושה.

אמנם ישנו בגן עץ נוסף - "עץ הדעת טוב ורע", כלומר יש לאדם אפשרות למרוד בתפקידו ולהתעלם מעץ החיים, ולבחור רק בהנאות העולם, באכילה ושתייה. אם כך יעשה מובטח הוא "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" כי בכך מנתק עצמו מן הצד הנצחי שבו ועוסק רק בקיומו הזמני בעולם הזה, וממילא מאבד את תכלית חייו ותמציתם, ואף בחייו קרוי מת.

— רש"י —

(יא) פִּישׁוֹן. הוא נילוס נהר מצרים, ועל שם שמימיו מתברכין ועולין ומשקין את הארץ נקרא פישון, כמו "ופשו פרשיו" (חבקוק א, ח). דבר אחר, פישון, שהוא מגדל פשתן, שנאמר על מצרים "ובושו עובדי פשתים" (ישעיה יט, ט):

(יג) גִּיחוֹן. שהיה הולך והומה והמייתו גדולה מאד, כמו "כי יגח" (שמות כא כח), שמנגח והולך והומה:

(יד) חֲדָקֶל. שמימיו חדין וקלין:

פֶּרֶת. שמימיו פרין ורביץ ומברין את האדם:

כּוֹשׁ וְאַשׁוּר. עדיין לא היו, וכתב המקרא על שם העתיד:

קִדְמַת אֲשׁוּר. למזרחה של אשור:

— ביאור —

חֲדָקֶל. המילה חדקל מורכבת משתי מילים: "חד" ו"קל". 'חד' פירושו שזורם במהירות, ו'קל' שהוא קל תנועה וסובב כל מכשול בקלות.

פֶּרֶת. "פרת" מלשון פרי, היינו לומר שנהר זה גדל כעץ שנותן פרי, ואין בו צד מאיים כלל אלא מימיו בריאים וטובים לגוף האדם.

כּוֹשׁ וְאַשׁוּר. רש"י תמה, הרי אנו נמצאים עתה ביום הששי של הבריאה, והיאך יתכן כי שמות אומות כמו כוש ואשור כבר היו אז בעולם? אלא נתכנו המקומות עתה כן על שם העתיד, שעתידין אומות אלה לחיות שם.

קִדְמַת אֲשׁוּר. "קדמת אשור" אינו 'לפני אשור', אלא פירושו 'מזרח אשור' היינו בתוך ארץ אשור במזרחה.

פִּישׁוֹן. פסוקים י-יד מתוארים ארבעת הנהרות היוצאים מעדן, ושמותם. רש"י מסביר כי שמות הנהרות נגזרו ממהותם, ולקמן בסוף הרשימה נאריך בזה.

את השם פישון מסביר רש"י בשתי דרכים:
א. שורש אפש"ה ששמעותו לגדול ולהתרבות, כמו הפסוק בחבקוק המתאר את פרשי הכשדים ההולכים ומתרבים.

ב. לשון פשתן, שנהר זה היה מצמיח סביבו פשתן.

גִּיחוֹן. נהר זה נקרא על שם כוחו, שהיה הולך בעוצמה רבה ובקול גדול. המילה גיחון באה מהמילה לנגוח, שנאמר על חיה התוקפת בכח בקרניה.

— רש"י —

הוא פֶּרֶת. החשוב על כולם, הנזכר על שם ארץ ישראל:

— ביאור —

שארף על פי כן הוא החשוב שבכולם,
הוא פֶּרֶת. הנהר הזה מוזכר באחרונה בגלל שהוא מוזכר בתורה כגבולה של
וכנראה הוא הקטן שבכולם. אומר רש"י ארץ ישראל (לקמן טו, יח ועוד).

— עיון —

הוא פֶּרֶת. יש לתת את הדעת למשמעות עניין הנהרות ושמותם.
נשים לב ללשון הפסוק "ונהר יוצא מעדן... ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" (י),
היינו בעדן, במקור, הנהר הוא נהר אחד, כשיוצא משם נחלק ומתפרד לארבעה ראשים.
נראה לומר כי אחר שתיארה התורה את מגוון העצים שבתוך הגן עוברת התורה לתאר
את הכוחות הפועלים בעולם שמחוץ לגן, אותו עולם אליו יגורש האדם בפרק הבא.
בתוך הגן ישנה הרמוניה מופלאה של כל הכוחות שבבריאה, הן החומריים והן הרוחניים,
ומחוצה לו ישנו פירוד. פישון הוא העוצמה הכלכלית, הוא הנילוס המפרנס את כל
ארץ מצרים ואין היא דואגת לכלכלתה, שם הזהב, שם הבדולח ואבן השהם, ושם
גם הפשתן. גם רווחה כלכלית וגם שפע חקלאי. גיחון הוא האיש הארצי, המגושם,
שמהות חייו הנאות גופניות. הוא עובר בארץ כוש מבני בניו של כנען, שעל פי המסופר
בפרשת נח הם אנשים הנשלטים על ידי יצרם, וממילא הוא מתאפיין באלימות ונגיחה
ותרועה גדולה, כי במקום שתענוגי הגוף הם העיקר - נוצרת קנאה, שנאה ותחרות,
המובילה לאלימות קשה. חידקל הוא איש התרבות וההגות, המדע והמחשבה. מימיו
זורמים בחדות ובמהירות, ובזכות זה מפתח את העולם. הנהר הרביעי הוא פרת, והוא
סמוך לארץ ישראל, ומייצג את ערכי המוסר ויראת שמים, ועל אף שהוא נראה החלש
שבכולם, שאין לו עוצמה כלכלית, פיזית, מדעית, מכל מקום הוא החשוב והמעולה
שבכולם, כי 'ראשית חכמה יראת ה'', והוא הבסיס לכל. מחוץ לגן העדן ימצא האדם
את ארבעת הכוחות האלה, ארבעה ראשים, כלכלה, גסות הגוף, תרבות ומדע, והאחרון
שבחבורה אך המעולה שבכולן הוא הכח הערכי והמוסרי, כשכל אחד מושך לכיוון שלו
מתוך פירוד נורא.

אונקלוס

טו וידבר יי אלהים ית
אדם, ואשרייה בגנתא
דעדן למפלחה ולמטרה:
טז ופקיד יי אלהים על אדם
למימר, מכל אילן גנתא
מיכל תיכול: יז ומאילן
דאכלי פירוהי חכמין בין
טב לביש לא תיכול מניה,
ארי ביומא דתיכול מניה
ממת תמות: יח ואמר יי
אלהים לא תקין דיהי אדם
בלחודוהי, אעביד ליה
סמך כקבליה:

טו ויקח יהוה אלהים את-האדם
וינחהו בגן-עדן לעבדה ולשמרה:
טז ויצו יהוה אלהים על-האדם
לאמר מכל עץ-הגן אכל תאכל:
יז ומעץ הדעת טוב ורע לא
תאכל ממנו כי ביום אכלך
ממנו מות תמות: יח ויאמר יהוה
אלהים לא-טוב היות האדם
לבדו אעשה-לו עזר כנגדו:

— רש"י —

(טו) ויקח. לקחו בדברים נאים ופיתהו ליכנס (בראשית רבה פט"ז ח):

— ביאור —

לפרש כן. אך באמת כאן העניין שונה,
שהרי כאן אין צורך לומר "ויקח" אלא
מספיק היה לומר כי ה' הניחו בגן, ואולי
אף נברא שם, ומדוע צריכה התורה לומר
ביטוי זה. על כן פירש רש"י כי אף כאן
כוונת הפסוק לומר שהיה צריך הקב"ה
לפתות את האדם שיכנס. ועיין כאן
ב'עיון' טעם הדבר.

ויקח. אינה דומה לקיחת אדם
ללקיחת שאר חפצים, שהרי האדם
נושא את עצמו והולך ברגליו, על כן בכל
מקום שנאמר לשון 'לקיחה' אצל אדם
מפרש רש"י שאין הכוונה לקיחה בכח
אלא לקיחה בדברים, היינו שכנוע האדם
בדיבור שיבוא למקום מסוים או שיעשה
מעשה מסוים. לכאורה אף כאן בא רש"י

— עיון —

ויקח. פירוש זה תמוה ביותר, וכי צריך היה ה' לשאול את האדם ולשכנעו ליכנס בגן
עדן, והלא על כרחו נברא, ועל כרחו הוא חי, ותפקידו בעולם הוא "לעובדה ולשמרה".
ובכלל, היכן מצאנו לקיחת אדם בלשון פיתוי? במקומות אחרים כתב רש"י כי הלקיחה
היתה בלשון 'אשריך' שזכית' (ראה להלן טז, ג; במדבר כז, כב), היינו קיבלת תפקיד קשה
אך יש בו זכות ואתגר וכו', ואילו כאן רש"י נוקט בלשון של פיתוי ליכנס. נראה לומר

— רש"י —

(יח) **לֹא טוֹב הָיִיתָ וְגו'.** שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה יחיד בתחתונים ואין לו זוג:
עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ. זכה עזר, לא זכה כנגדו, להלחם:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

שבהבדל לשון זה נעוץ עניין עמוק. באמת מקומו הטבעי של האדם אינו בגן עדן, שהוא מקום ההרמוניה והשלמות, הנאה מגשמיות ורוחניות כאחד ללא הפרעה. האדם נוצר להתמודדות עם יצריו שלו ועם אחרים, ורק כך יכול להתפתח. 'אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם'.⁸ האדם הכיר בכך שאין זה מקומו הטבעי, ואולי אף ידע שלא ישאר שם זמן רב וסופו לצאת אל העולם, ולכן היה צורך לפתותו להיכנס שהרי יכול הוא רק להפסיד מכך. ומדוע רצה הקב"ה שיכנס? אין זאת אלא כדי שיכיר ויידע מהי תכלית עבודתו בעולם. גן עדן הוא השכר לחיי העולם הזה, ובשום אופן אינו נקודת ההתחלה. רק בזכות עבודה מתמידה ומסורה יוכל האדם להגיע בסופו של דבר לגן עדן, אך בתחילת הדרך, ביום הראשון לבריאתו, צריך הוא שיכיר בחסרונו ובעבודה המוטלת עליו, וישאף כל חייו להיגאל ולחזור אל נקודת ההתחלה שלו.

— ביאור —

לֹא טוֹב הָיִיתָ וְגו'. התורה אינה מסבירה מדוע "לא טוב היות האדם לבדו", ואפשר היה לפרש כי לא נוח לאדם להיות לבד - 'משעמם לו'. רש"י מבין כי הביטוי "לא טוב" מגלם בתוכו רעיון עמוק יותר מסתם 'אי נוחות', ובאמת מבחינה מהותית רע הוא לאדם להיות לבד. ה'לבד' יכול להביא את האדם לידי גאווה. אם אין לו לאדם מי שיתחרה אתו אזי יבוא לחשוב כי הוא השליט בעולם, כי הואיל והבורא מסתיר עצמו בעולם

יחשיב האדם עצמו כאלהים, שהרי כל הבריאה נתונה לשליטתו. מציאות אדם יחידי בעולם תגרום לו להשוות עצמו ליחידו של עולם, ועל כן "לא טוב היות האדם לבדו".⁹

חיזוק לפירוש רש"י ניתן למצוא בהמשך הפסוק - "אעשה לו עזר כנגדו". האשה נועדה להיות "כנגדו" ולא "בעדו", לא לטובתו והנאתו שלא ישתעמם אלא "נגדו" כערכו, כדי שלא יתגאה.

— עיון —

לֹא טוֹב הָיִיתָ וְגו'. כדרכו של רש"י בפירושו, אף כאן מעביר הוא לנו מסר מוסרי.

8. גיטין מ"ג ע"א

9. המפרשים הסבירו שרש"י לומד זאת מזה שלא נאמר: 'לא טוב לאדם להיות לבדו'. נראה לי שדברי רש"י הם עקרוניים ואינם מדויקים מלשון הפסוק, ועל כן לא פירשתי על פי דיוק זה.

מידת הענוה לאדם היא המידה הטובה מכל המידות הטובות, ומידה זו למדנו מן הקב"ה עצמו. הסכנה הגדולה ביותר לאדם היא שיבוא לחשוב שהוא כל יכול, ומחשבה זו תביא אותו לכל הפשעים והחטאים, ולעומתה הענוה תקרב אותו לאלהים ולהתנהגות מוסרית בכל התחומים.

— ביאור —

עֹזֶר כְּנֶגְדּוֹ. הביטוי "עזר כנגדו" קשה, וסותר עצמו מיניה וביה. אם האשה היא לעזר - היא לא מתנגדת לו, ואם היא מתנגדת לו - היא לא לעזר אלא אף להיפך. מסביר רש"י שבאמת מדובר כאן בשתי אפשרויות שונות, ובשני 'מסלולים' שונים. לפעמים אדם זוכה לאשה שהיא לו לעזר, ולפעמים האשה היא כנגדו. אם האיש זוכה לחיות על פי רצון ה' - אזי אשתו היא לו לעזר, אך אם חלילה אין לו זכויות, כי אינו חי על פי רצון ה', אזי אשתו תהיה נגדו.

— עיון —

עֹזֶר כְּנֶגְדּוֹ. יש לשים לב כי כאשר חז"ל נוקטים לשון "זכה" ו"לא זכה", אין כוונתם לעניין של מזל, כמו זכייה בהגרלה וכדומה, אלא זוהי לשון 'זכות', ר"ל אם יש לו זכויות אזי כך וכך. אין כאן מתנה לאדם אלא שכר על עמלו. כאן הגדירה התורה לראשונה כיצד היא רואה את תפקידה של האשה במערכת הזוגית. האשה לא נבראה כשפחה שכל עניינה הוא לשרת את בעלה. אם האיש חי על פי רצון ה' אזי האשה היא לו ל"עזר", היא המאפשרת לבעלה להתקדם בחיים, וביחד הם שותפים מלאים לעשיית רצון ה'. אך אם האיש מרוכז בעצמו בלבד ואינו שם את הבורא במרכז עולמו, בהכרח אף יראה באשתו ככלי שנועד לשרת אותו ואת צרכיו האישיים ולגרום לו הנאה. אנוכיות שכזו בה כל אחד מבני הזוג רואה רק את טובתו האישית בהכרח תוביל לקלקול היחסים והזיווג לא יעלה יפה.

אונקלוס

יט וַיֵּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה
כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף
הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לְרֹאוֹת
מֵה־יִקְרָא־לּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר יִקְרָא־לּוֹ
הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:

יט וַיֵּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה
כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף
הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לְרֹאוֹת
מֵה־יִקְרָא־לּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר יִקְרָא־לּוֹ
הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:

— רש"י —

(יט) וַיֵּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה. היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה
"ויעש אלהים את חית הארץ וגו'" (א, כה), אלא בא ופירש שהעופות מן
הרקק נבראו, לפי שאמר למעלה מן המים נבראו וכאן אמר מן הארץ
נבראו (חולין כ"ז ע"ב). ועוד למדך כאן שבשעת יצירתן מיד בו ביום הביאם אל
האדם לקרות להם שם. ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו "כי
תצור אל עיר" (דברים כ, יט), שכבשן תחת ידו של אדם:

— ביאור —

חיה ועוף יעופף על הארץ" (פסוק כ),
ואילו כאן נאמר כי עוף השמים נברא
מין האדמה, כמו החיות. על כך יש לומר
כי בריאת העופות היתה משולבת מן
המים ומן האדמה, כמעין תערובת, והיא
הנקראת 'רקק'. נמצא כי בפרק א' גילתה
לנו התורה חלק מתהליך בריאת העופות
וכאן גילתה לנו חלק אחר, והשילוב בין
שני החלקים מגלה לנו את התמונה
השלמה.

פירוש ב:

התורה חזרה לתאר את מעשה בריאת
העופות והחיות כדי ללמדנו, שבאותו
היום עצמו שברא ה' את הבהמות ואת
האדם, מייד הביאן אל האדם כדי שייתן
להם שמות. ר"ל שלב נתינת השמות

וַיֵּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה.
פסוק זה מעורר קושי, שהרי כבר בפרק
א' נבראו החיות והעופות, ואם כן מה
מחדש לנו כאן הפסוק "ויצר ה' אלהים
מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף
השמים"?

רש"י עונה על שאלה זו בשלש
דרכים:

פירוש א:

אכן ישנה כאן חזרה על מה שכבר
נאמר בפרק א' [למרות שבפרק א' נאמר
"ויעש" וכאן נאמר "ויצר" מדובר באותה
יצירה עצמה], אלא שישינו הבדל אחד
משמעותי בתיאור בריאת העופות. בפרק
א' נאמר כי העופות נבראו מן המים,
כמו הדגים - "ישרצו המים שרץ נפש

מפני שהוא מפרש את המילה שלא כמשמעה ברוב המקומות. את המילה "ויצר" מדמה המדרש לפעולת ה'מצור', הנעשה במלחמה, וכמו שכתוב "כי תצור אל עיר... להלחם עליה", ועניינה פעולת כיבוש. על פי פירוש זה אין כאן חזרה על מה שנאמר בעשייתן בפרק א', אלא יש כאן יצירת עניין חדש במהותם של בעלי החיים ונתינתם תחת שליטת האדם.

היה חלק מתהליך יצירת החיות הבהמות והעופות, מה שלא שמענו מן התיאור בפרק הקודם.

פירוש ג:

על דרך האגדה. מפרש רש"י כי לשון "ויצר" היינו שה' עשה בחיות ובעופות פעולה של רידוי וכיבוש, שעל ידי כך יתאפשר לאדם לשלוט בהם מכאן ואילך. פירוש זה אינו 'פשט' אלא 'אגדה'

— עיון —

וַיֵּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה. עיון בפירוש הראשון - דברי רש"י אלה מקורם בגמרא במסכת חולין, שם עוסקת הסוגיא בסימני שחיטה בעוף ובהמה, ומסבירה כי בהמה שנבראה מן האדמה שחיטתה בשני סימנים (קנה ו-ושט), עוף שנברא מן הרקק שחיטתו בסימן אחד, דגים שנבראו מן המים אין להם שחיטה אלא 'אסיפה'. ישנה כאן הדרגתיות, ולפי רמת ההתפתחות כך חיוב השחיטה, דגים התפתחותם פחותה, עופות הם מפותחים יותר ובהמה וחיה התפתחותם שלמה.

המהרש"א (בחינושי אגדות שם) מאיר בדבריו את הסוגיא. לדבריו ככל שהחומר ממנו נוצר בעל החיים הוא גס יותר כך נחוצה שחיטה ברמה גבוהה יותר, וזה לשונו שם: "ולכן הבהמה אשר נפשה מהאדמה מחומר הגס יצטרך לזכך להעלות חומרה לאכילת נפש האדם שהוא נברא ג"כ מחומר הגס מהאדמה, ובשני סימנים שנשחטו יזדכך חומר הבהמה שהוא יותר גס, כי הדם הוא הנפש ועיקר מצות שחיטה להוציא דם הנפש. אבל הדגים אשר בריאתן מהמים, מחומר היותר דק, מתעלה נפש האדם מאכילתן כמו שהן באסיפה בעלמא (בלא שחיטה) ולזה עופות שנבראו מרקק צריך זיכוך בסימן אחד קצת".

עיון בפירוש השני - כאן לימדנו רש"י נתון מדהים: האדם היה שותף בתהליך יצירת החיות והבהמות, ורק לאחר שנתן להם האדם שמות - היינו קבע את ייעודן ותפקידן - נשלמה בריאתן. כאן הוכח כי בעלי החיים נבראו כדי לשרת את האדם ואין להם חשיבות לעצמן. מהותן העצמית היא על פי צורך האדם מהן.

עיון בפירוש השלישי - על פי האגדה בעלי החיים נבראו באופן שיוכל האדם לשלוט בהם, וממילא ישנו חיוב על האדם לשלוט על החיות. אם נמשיך על דרך הדרוש נאמר כי תפקידו של האדם בעולם הוא לשלוט על הבהמה והחיותי אף בו עצמו. אדם צריך לשלוט ביצרו ובתאוותיו, להיות מושל על גופו ונשמתו ולא להיות ח"ו נשלט על ידם.

— רש"י —

וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה וּגו'. סרסוהו ופרשהו: כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם הוא שמו לעולם:

— ביאור —

וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה וּגו'. הביטוי "סרסוהו ופרשהו" פירושו: כדי להבין את הפסוק יש צורך לשנות את סדר המילים, ואין להבינו כפי שנכתב. לשון הפסוק: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה" אינה ברורה, כי משמע ממנה שלכל בעלי החיים קרא האדם 'נפש חיה', ולא יתכן לומר שזוהי כוונת הפסוק. אלא צריך לומר כי 'נפש חיה' הוא הנושא בפסוק, והמילים 'אשר יקרא לו האדם' הם מעין מאמר מוסגר המתייחס אל הנושא, ועל פי הבנה זו של חלקי הפסוק אפשר היה לסדר את

המילים באופן נוח יותר לקריאה, ולכתוב: 'וכל נפש חיה אשר יקרא לו האדם' שם 'הוא שמו' לעולם. רש"י הוסיף לפסוק שתי מילים: 'שם' ו'לעולם', לתוספת פירוש. אלמלא המילה 'שם' אפשר היה לפרש 'ויקרא' במשמעות של קריאה בקול כמו 'ויקרא אל משה'. אלמלא המילה 'לעולם' אין משמעות לקריאת שם, שהרי דרכו של אדם לנוחותו לקרוא שמות לדברים שונים כדי להבדיל ביניהם, אלא כאן מדגיש רש"י כי קריאת השם היא לעולם, והשם הופך לחלק מהותי בבעל חיים זה.

— עיון —

וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה וּגו'. צריך להבין מדוע התורה לא כתבה את הפסוק כצורתו, כהבנת רש"י, אלא בצורה מסורסת. כדי להבין זאת נראה להקדים ולומר כי לנו כבני אדם אין אפשרות להבין את מעלתו של אדם הראשון קודם החטא. המדרש אומר כי קומתו של אדם הראשון היתה מן הארץ עד לרקיע (ראה חגיגה י"ב ע"א), היינו רמתו הרוחנית היתה גבוהה מאוד וקרובה לרמת המלאכים. היה בו רוח הקודש ונבואה ברמות הגבוהות ביותר, והיה דבוק בנשמתו בקב"ה וכיוון לדעתו. כאשר אנו מדמיינים את תהליך נתינת השמות לבעלי החיים על ידי האדם, אנו חושבים על שורה של בעלי חיים העומדים בתור, וכל אחד בתורו ניצב לפני האדם, הוא בוחן אותו ומחליט מהו שמו ומהו תפקידו. אך באמת לא כך היה. הקב"ה ברא את בעלי החיים כהווייתן וכמהותן, ולכל אחד כבר היה שם ותפקיד, אלא הביאן לפני האדם לשתפו ב'נתינת השמות' היינו להראות לו את ההבדל העצום שבינו לבין שאר בעלי החיים, ולהעביר אותם לרשותו ולשליטתו. האדם הצליח לכוון לדעת קונו, והבין את מהותן של בעלי החיים בדיוק כמו שברא אותם ה', וכל מה שקרא - "הוא שמו", האדם כיון בדיוק לשמו האמיתי של כל נפש חיה כפי שנברא בו. רש"י ניסח את הפסוק באופן שמתקרב יותר להבנתו ולתפיסתו את אדם הראשון.

אונקלוס

כ ויקרא אדם שמהן לכל
בעירא ולעופא דשמיא
ולכל חית ברא, ולאדם
לא אשכח סמך בקבליה:
כא ורמא יי אלהים שניתא
על אדם ודמוד, ונסיב
חדא מעלעוהי ומלי
בסרא תחותה: כב ובנא
יי אלהים ית עלעא דנסיב
מן אדם לאתתא, ואיתיה
לות אדם: כג ואמר אדם
הדא זמנא גרמא מגרמי
ובסרא מבסרי, לדא
יתקרי אתתא ארי מבעלה
נסיבא דא: כד על כן
ישבוק גבר בית משכבי
אבוהי ואמיה, וידבוק
באתתיה ויהון לבסרא
חד:

כ ויקרא האדם שמות לכל-
הבהמה ולעוף השמים ולכל חית
השדה ולאדם לא-מצא עזר כנגדו:
כא ויפל יהוה אלהים | תרדמה על-
האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו
ויסגר בשר תחתנה: כב ויבן יהוה
אלהים | את-הצלע אשר-לקח
מן-האדם לאשה ויבאה אל-
האדם: כג ויאמר האדם זאת
הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי
לזאת יקרא אשה כי מאיש
לקחה-זאת: כד על-כן יעזב-איש
את-אביו ואת-אמו וידבק באשתו
והיו לבשר אחד:

— רש"י —

(כ-כא) ולאדם לא מצא עזר. ויפל ה' אלהים תרדמה. כשהביאן הביאן
לפניו כל מין ומין זכר ונקבה, אמר, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג. מיד:
"ויפל" (בראשית רבה פי"ז, ה):

— ביאור —

צורך החיבור. על כן התחנן האדם לפני
ה' יתברך שיתן גם לו בת זוג, ומשום
כך מייד לאחר נתינת השמות מספרת
התורה על חסרונו של האדם ולאחריו
תיאור יצירת האשה.

ולאדם לא מצא עזר. רש"י
מסביר את הקשר בין הפסוקים. על ידי
נתינת שמות לבעלי חיים נפגש האדם
עם כולם, והבחין כי לכל מין ומין יש
זכר ונקבה, והרגיש בחסרונו כי הבין את

— רש"י —

מַצְלֵעֲתָיו. מסטריו, כמו "ולצלע המשכן" (שמות כו, כ), זהו שאמרו שני פרצופים נבראו:

וַיִּסְגְּר. מקום החתך:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְלָאָדָם לֹא מִצָּא עֶזֶר. כתבנו לעיל כי תפקידו של האדם בנתינת השמות גילה על עליונותו על שאר בעלי החיים, ועל הפער הגדול שביניהם. הבדל מהותי זה בין האדם לכל שאר החיות בהכרח גרם לכך כי "לאדם לא מצא עזר כנגדו", כי מי ידמה ומי ישווה לו בתחתונים. אמנם סוף סוף האדם הרוחני העליון הוא גם בעל גוף, ואינו יכול לחיות כמלאך מרוחניות בלבד, על כן התחנן האדם לפני ה' שגם לו ינתן בן זוג הראוי לו.

— ביאור —

מַצְלֵעֲתָיו. בגמרא (ברכות ס"א ע"א) נחלקו רב ושמואל כיצד נבראה האשה. דיעה אחת סוברת שלאדם היה זנב וממנו נבראה האשה, ודיעה שניה סוברת כי נבראו ביחד אלא שהיו דבוקים זה לזה בגבם, והיו להם שני פרצופים.¹⁰ כאן מורה רש"י כי לשון "צלע", שפירושה צד, מתאימה יותר לדיעה הסוברת כי נבראו כשני פרצופים. "צלע" היינו צד,

כמו 'צלע המשכן', ואין משמעותה כאן אחת מן העצמות שב'בית החזה' של גוף האדם.¹¹

וַיִּסְגְּר. לא ברור מה רש"י בא להסביר, שהרי לכאורה פשוט הוא שסגר את מקום החתך. כמו כן איני יודע לאיזו שיטה נוטה כאן בפירושו, ועיין בהערה.¹²

10. אכן אף רש"י בפירושו לעיל פירש פעם אחת על פי דיעה ראשונה (כגון לעיל פסוק כ') ופעם על פי דיעה שניה (כגון לעיל א, כז ד"ה זכר ונקבה)

11. אולם בגמרא (עירובין י"ח ע"א) כתב רש"י (ד"ה הצלע) שהמילה צלע מתאימה לשני הפירושים, וצריך עיון. ועיין מזרחי כאן.

12. הנה בגמרא (עירובין שם, ברכות ס"א ע"ב) משמע שלדברי האומר שני פרצופים היו פסוק זה עולה יפה, שהרי היה צורך לסגור בשר תחתנה, אלא מקשה הגמרא על דברי האומר זנב היה, שלשיטתו אין הדבר מובן. ומתרצת הגמרא כי לשיטתו הכוונה למקום החתך. אם כן נראה לכאורה כי רש"י כאן פירש הפסוק על פי האומר זנב היה. אולם באמת איני מבין מדוע אי אפשר לפרש מקום החתך גם למי שאומר שני פרצופין היו. ועיין שפתי חכמים.

— רש"י —

וַיֵּשֶׁן וַיִּקַּח. שלא יראה חתיכת הבשר שממנו נבראת ותתבזה עליו:

— ביאור —

וַיֵּשֶׁן וַיִּקַּח. מדוע ה' הרדים את האדם? אם פעולת ההרדמה היתה רק כדי שהאדם לא יסבול - לא היה צורך לכותבה, מה גם שבכוחו של הבורא לעשות פעולה זו בלא לגרום כאב. אין ספק כי יש כאן סיבה עמוקה יותר, ועל כן כתב רש"י טעם אחר. הטעם הוא כדי שלא יראה האדם את התהליך, כי אם

יראה האדם שהאשה נוצרה מחתיכת בשר מגופו היא תתבזה ותתגנה עליו. פירוש זה מתאים יותר לדיעה הסוברת כי האשה נבראה מן הזנב, ועל כן תהליך בריאתה יכול להביא לביזויה, מה שאין כן לפירוש ששני פרצופים היו - מה מיאוס וביזוי שייך כאן?.

— עיון —

וַיֵּשֶׁן וַיִּקַּח. תחילה פירש רש"י כשיטה הסוברת כי שני פרצופים נבראו (ד"ה מצלעותיו) ומייד אחר כך פירש כשיטה הסוברת שהאשה נבראה מן הזנב, ולכאורה הדברים סותרים [עיון במזרחי ובמשכיל לדוד שהאריכו לתרץ את דברי רש"י]. נראה לענ"ד לומר כי רש"י פירש בכל מקום על פי הפירוש המתאים יותר למשמעות הכתוב. משמעות המילה "צלע" מתאימה יותר לשיטה ששני פרצופין היו, אך "וַיֵּשֶׁן וַיִּקַּח" מתאים יותר לשיטה שנבראה מן הזנב. לא מפריעה לרש"י הסתירה בין הפירושים, שהרי לדעתו אין התורה מתארת כיצד ברא ה' את אדם וחוה, שהרי אין אדם מסוגל להבין ולתפוס זאת, אלא התורה עוסקת במהות, בהגדרת תפקידו של האיש ותפקידה של האשה, וכמו שהסברנו למעלה.

נראה לומר כי רש"י סובר כי שתי הגישות נכונות, ובאמת יש כאן שתי בחינות. רש"י בפירושו מחלק בין העניין הפנימי-הנסתר, על פיו האיש והאשה שווים הם ומשלימים זה את זה ליחידה אחת, וביחד הם עובדים את ה'¹³, לבין העניין החיצוני-הגלוי, על פיו האיש הוא המוביל והאשה טפלה לו והולכת אחריו. שתי הבחינות נכונות הן, ועל כן התורה נתנה מקום לפרש פעם כך ופעם כך.

עם כל זאת מדגישה התורה לאדם, כי אף אמנם שבעניין החיצוני האיש נראה כעדיף ומוביל על פני האשה, מכל מקום הקב"ה הצניע עובדה זאת והפיל תרדמה על האדם כדי שלא יבוא האיש להתגאות ולזלזל באשתו. רש"י מגלה לנו כאן כי רצון התורה הוא שהאדם יכבד את אשתו ולא יזלזל בה, כי באמת בעניין הפנימי שניהם גוף אחד ויחידה אחת, ובלי אשתו אין אדם יכול לעבוד את ה' בשלימות.

13. ולעיל (א, כז) כתב שזהו 'מדרש אגדה' - עומקם של דברים

— רש"י —

(כב) וַיִּבֶן. כבנין, רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה לקבל הולד, כאוצר של חטים שהוא רחב מלמטה וקצר מלמעלה, שלא יכביד משאו על קירותיו (ברכות ס"א ע"א, עיי"ש):

וַיִּבֶן וגו' אֱלֹהִים אֵת הַצֶּלַע וגו' לְאִשָּׁה. להיות אשה, כמו "ויעש אותו גדעון לאפוד" (שופטים ח, כז), להיות אפוד:

(כג) זֹאת הַפֶּעַם. מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה (יבמות ס"ג ע"א):

לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ וגו'. לשון נופל על לשון, מכאן שנברא העולם בלשון הקודש:

— ביאור —

וַיִּבֶן. אין המילה "ויבן" מתארת את פעולת ה' לומר שהקב"ה בנה את האשה כמו אמן היוצר פסל, חלילה, אלא המילה "ויבן" מתארת את האשה עצמה ואת תוצאת בריאתה, לומר שמבנה גופה נראה כעין בנין, ושונה מגוף האיש, היינו שאזור הרחם-האגן רחב יותר, כדי שיקל עליה לשאת את הולד.

— עיון —

וַיִּבֶן. על פי רש"י כאן לימדה אותנו תורה שאחד התפקידים העיקריים והראשוניים של האשה הוא הולדת ילדים. בעולם המערבי כיום ישנו רצון להדחיק ולהרחיק עניין זה, אך טבע בריאתה של האשה הוא שתוכל להגיע לשלימות רק בהענקת חיים לילדיה. עניין זה הוא צורך טבעי ונפשי לאשה ואסור להתכחש לו.

— ביאור —

וַיִּבֶן וגו' אֱלֹהִים אֵת הַצֶּלַע וגו' לְאִשָּׁה. הקידומת "ל" כאן אין משמעותה 'אל' או 'בשביל' כמשמעותה בכל מקום, אלא פירושה 'להיות', ומשמעות הפסוק היא שה' הפך את הצלע להיות אשה. שימוש לשון מעין זה מצאנו בפסוק בשופטים, שם מסופר כי גדעון יצר מן השלל שנלקח ממדין אפוד.

זֹאת הַפֶּעַם. הביטוי "זאת הפעם" מעיד כי היו לאדם נסיונות קודמים. מכאן לומד רש"י שאדם לא מצא סיפוקו בבעלי החיים השונים, והבין מעצמו שאינם מתאימים לו, ורק כשבא על אשתו מצא בתוכו איזון ושלוה.

— רש"י —

(כד) **עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ. רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ אוֹמֶרֶת כֵּן, לֹאסוּר עֲרִיּוֹת עַל בְּנֵי נָח:**

— עיון —

זאת הפעם. כאן מלמדנו רש"י שהיחס בין איש ואשה אינו רק צורך ביולוגי, כי אם כן היה מוצא אדם את סיפוקו גם בלי אשה, ביחסים בהמיים גופניים בלבד. אלא באמת היחסים בין איש ואשה הם ביסודם קשר נפשי ורוחני, ועל כן רק כאשר בא האדם על אשתו נתקררה דעתו. מכאן ראה נוספת לכך שאי אפשר להפריד באדם בין גופניות ורוחניות. הם שלובים יחד וצריכים להתקיים בשילוב ואיזון נכון.¹⁴

— ביאור —

באשתו. רש"י אינו מפרש כך את הפסוק. לטעמו הפסוק "על כן יעזוב" אינו מתאר תהליך טבעי העובר על כל איש ואשה אלא יש כאן ציווי אלהי - 'רוח הקודש אומרת כן'! האדם מצווה לעזוב את אביו ואמו, היינו להימנע מקירבה מינית אליהם ואל שאר בני משפחתו, ולאסור אותם על עצמו. כמו כן מחייב הפסוק "ודבק באשתו", היינו באשתו המותרת לו ולא באשה אחרת. "על כן" במשמעות 'לפיכך' ולא במשמעות 'ממילא'.

נראה לומר כי רש"י נטה מן הפירוש הראשון מאחר ואין הכרח לאדם שנושא אשה להתרחק ולעקור מבית הוריו. אדרבה, מנהג רווח בדורות ראשונים היה שהאיש נשאר לגור סמוך לבית הוריו והאשה היא שעוזבת את בית אביה ומצטרפת למשפחת בעלה. על כן הבין רש"י כי בפסוק זה ישנה הוראה חדשה וציווי לכל בני האדם.

לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו'. המילה 'אשה' נגזרה מן המילה 'איש', וניכר לכל כי שניהם נגזרו ממקור אחד. מכאן אתה למד שלשון הקודש אינה שפה ככל שאר השפות, ששאר השפות נועדו ליצור קשר בין בני אנוש והם המצאה אנושית, אבל לשון הקודש היא שפה עם משמעות פנימית. זוהי כביכול¹⁵ שפת אלהים שבאמצעותה ברא הקב"ה את העולם. הואיל וכן, צפונות לשון הקודש מגלות לאדם משמעויות עמוקות החבויות בבריאה.

על כן יעזב איש. לכאורה יכול היה רש"י לפרש הפסוק בהקשר לפסוק הקודם, ר"ל הואיל והאשה נבראה ונלקחה מהאיש, והיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, על כן מטבע הדברים כל איש בבגרותו עוזב את הוריו ומתדבק

13. ולעיל (א, כז) כתב שזהו 'מדרש אגדה' - עומקם של דברים

14. אין צריך לומר שדברי רש"י כאן אינם כפשוטן, עיין גור אריה, שפתי חכמים, משכיל לדוד, ועוד.

— רש"י —

לְבָשָׁר אֶחָד. הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד:

— עיון (על עמוד קודם) —

עַל בֶּן יַעֲזֹב אִישׁ. התורה דורשת מן האדם "לעזוב" את אביו ואמו. עזיבה זו אין משמעותה ניכור וריחוק פיזי מן ההורים אלא משמעותה התנתקות. כדי שאדם יוכל להתפתח וליצור משהו חדש משלו הוא מוכרח לעבור שלב של התבגרות ועמידה בעולם באופן עצמאי. הישארותו בתוך המסגרת המשפחתית המצומצמת כובלת את האדם ואינה מאפשרת לו חופש דעת אמיתי. את תהליך ההתבגרות מתחילתו הוא צריך לעשות יחד עם אשתו, כי רק עם אשתו הוא באמת שלם. ב'איסור עריות' עם ההורים רומז רש"י לניתוק האינטימיות המשפחתית ויצירת תא משפחתי חדש.

— ביאור —

לְבָשָׁר אֶחָד. אין כוונת התורה לומר שבשעת החיבור בין איש ואשתו הם הופכים למעין גוף אחד. רש"י מפרש כי "בשר אחד" היינו יצירה שהיא לאורך זמן, והיינו הוולד הנוצר מן החיבור.

— עיון —

לְבָשָׁר אֶחָד. רש"י מלמדנו שאחת ממטרות הזיווג היא הבאת ילדים לעולם, ומדגיש כי הזיווג בין איש לאשה הוא חיבור בין שני גופות שמתאחדים, ומכאן אחדות זו נוצר הולד.¹⁵ כמוכן שלא בכל חיבור נוצר ולד, אלא ר"ל שהמטרה היסודית של החיבור בין איש לאשה היא הבאת ילדים לעולם, ולשם קיום מטרה זו יצר הקב"ה באדם את התשוקה לכך, אך באמת הותר החיבור בין איש לאשתו בכל עת, משום שכל חיבור שנעשה באהבה וקדושה מביא לאחדות שלמה, של גוף ונפש, ומתגלה אחדות הבריאה.

15. כביכול, שהרי שפה היא צורך אנושי

אונקלוס

כה וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם
וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ:
כה וַהּוּ תַרְוִיהוֹן עֲרֻטְלָאִין
אָדָם וְאַתְתִּיה, וְלֹא מִתְבַּלְמִין:

— רש"י —

(כה) וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ. שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע, ואף על פי שנתנה בו דעה לקרות שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ ונכנס בו יצר הרע וידע מה בין טוב לרע:

— ביאור —

יכול היה לתת שמות לבעלי החיים. הספורנו הסביר כי במצבם זה של האדם ואשתו עניין העירום לא היה בו שום פסול, שהרי גוף האדם, כגופם של שאר בעלי החיים, נברא עם כל האיברים בשווה, ולא היתה להם שום סיבה להתבייש בגופם. אמנם עיין בעיון שם כתבנו כי מצב זה מעיד על פחיתות רמת האדם לפני חטאו.

וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ. רש"י מתמודד עם השאלה: מה היה מצב דעתו של האדם לפני שחטא באכילה מעץ הדעת טוב ורע? אם היה בלי דעת ובלי חכמה - היאך היה שותף לבורא עולם בהגדרת תפקידם של כל בעלי חיים, ואם היה חכם ובן דעת - היאך לא ידע שלא צנוע להסתובב עירום? אלא באמת היתה לאדם דעת, ועיקר הדעת הוא לדעת מה נכון לעשות ומה לא נכון לעשות, וככזה

— עיון —

וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ. בתחילת הפרק הבא כתב רש"י כי הנחש התעורר לפתות את האשה ולהכשילה לאחר שראה אותם משמשים לעין כל, וחזר רש"י וכתב זאת שנית שם בפסוק כ'. על פי זה נראה לומר שרש"י אינו רואה את התנהלותם של אדם ואשתו בעין יפה ואף מותח עליהם ביקורת, ולדעתו היו צריכים לשמור על צניעות גם במצבם שלפני החטא. כי הנה אין פעולת התשמיש אצל האדם דומה לפעולת אכילה ושתייה, שהרי פעולת התשמיש בין איש ואשתו אינה מעשה גופני גרידא אלא יש בה אהבה וחיבה בין איש ואשתו, וקשר שכזה צריך להתבטא בצניעות. כאן מתאר לנו רש"י את האדם קודם החטא כברייה הקרועה בין שני עולמות הפוכים - מחד, נשמה אלוהית גבוהה יש בו המדריכה אותו לחיים רוחניים כיאה ליציר כפיו של הקב"ה, ומאידך, גוף חומרי יש בו הדורש סיפוקים חומריים בדרך בהמית כשאר בעלי חיים שנוצרו מן האדמה.

בפרק הבא נרחיב בשינוי שחל באדם אחר שחטא, ונאמר כאן בקצרה כי קודם החטא היה האדם במצב ביניים, מחלק את חייו בין קודש וחול, כשאין שום קשר בין שני העולמות. אחר שחטא הכניס האדם את עצמו למערכת חדשה, בה הוא מסוגל להידרדר לתהומות של חומריות ובהמיות ולטמא את גופו ונשמתו, חלילה, אך מאידך הוא מסוגל להתרומם ולהתעלות ולקדש את גופו ונשמתו ולהגיע לרמות עליונות. את זאת יוכל לעשות אם יידע לקדש את גופו ולנתב את יצריו, ובפרט יצר המין אותו יש לקדש ולבסס על אהבה וחיבה בין איש ואשתו, הנבנים על ידי נתינה וכבוד הדדי ביניהם.

"ולא יתבוששו" - הרש"ר הירש מסביר כי בושה היא אותו הרגש המציף את האדם כאשר הוא מרגיש שאין הוא עומד בציפיות שלו עצמו, ואינו מצליח למלא את חובותיו ורצונותיו בעולמו. לאדם ואשתו לא היו ציפיות גבוהות מעצמם, לא כיוונו לעלות ולהתרומם, ועל כן לא חשו בושה מחייהם המיניים הגלויים לעין כל. נראה כי רש"י מפרש את עניין ה'עירום' לא כתיאור מצב פיזי של חוסר בגדים, אלא זוהי לשון נקיה לתאר תשמיש שאינו צנוע. מעין זה פירש רש"י את חטאו של חם בפרשת נח (להלן ט, כא).

הקדמה לפרק ג'

בפרק זה מספרת התורה על 'חטא אדם הראשון' שנגרם בעטיו של הנחש. הדברים כפשוטם אינם ניתנים להבנה, ולהבנת הדברים על פי דרכו של רש"י ראיתי להקדים כמה יסודות שיסייעו לנו בפענוח כוונתו.

תחילה עלינו לזכור כי רש"י סבור שכל המסופר בפרק זה התרחש ביום השישי לבריאה! (ראה להלן פסוק ח ד"ה לרוח היום, ועיין לעיל פרק ב פסוק ח ומה שכתבנו שם). אם כן תיאור זה אינו מתאר את תולדות האדם ומעשיו אלא את תהליך יצירתו. על פי זה נוכל להסיק כי המתואר כאן בצורה של סיפור הוא למעשה ניתוח עמוק של תכונות האדם, כוחו וחולשותיו, אופן התמודדותו, אופיו ומיזגו. בכל פרט בתיאור נוכל למצוא רמזים וסימנים שיסייעו בידינו להבנת מהות האדם ויכולת תיפקודו בעולם בו נברא.

זאת ועוד, היצירה המתוארת בפרק זה היא למעשה כח הבחירה החופשית שניתן לאדם, והשימוש שעושה בה האדם לבחור באפשרות הלא נכונה. אמנם כח הבחירה טמון היה באדם מרגע היבראו, שאם לא כן לא היה יכול לחטוא ולמרוד בה', אך כאן מתואר התהליך בו בחר האדם בחטא, ומפורט אף השינוי שחל בו בין המצב בו היה לפני שחטא - כשכח הבחירה היה בו עדיין בכח בלבד - לבין מצבו לאחר שחטא. שינוי זה בהכרח השפיע על העולם כולו, שאינו דומה עולם המשרת אדם שהוא כמלאך לעולם המיועד לאדם שחטא.

תהליך זה מוכרח היה שיבוא, שאם לא כן לא היתה כלל היסטוריה אנושית.

ודע, שאין אנו עוסקים כאן בדיון על דמות היסטורית אחת ששמה 'אדם הראשון' ובתיאור תהליך יצירתה, אלא הדברים העולים מפרק זה נוגעים ישירות לכל אדם ואדם. כאן מתוארות תכונותיו של האדם, חולשותיו ותאוותיו. כאן מתוארת התמודדותו של האדם, והמאבק הפנימי המתחולל בתוכו פנימה בין יצר הטוב ויצר הרע שבו, ולמדנו כי כוחו של היצר הרע רב מאוד ופעמים רבות מכריע את האדם.

הבנת עניין זה מביאה אותנו אל ההכרה שאלמלא התורה המחנכת את האדם לא היה קיום לעולם, והיה העולם נשאר בשנות התוהו, וכמאמרם

ז"ל: "בראתי לו יצר הרע - בראתי לו תורה תבלין".

דמותו של הנחש - אחד ה'גיבורים' בסיפור חטא אדם הראשון הוא הנחש. כבר דנו המפרשים האם הנחש הוא בעל חיים ממש או אינו אלא משל ליצר הרע (ראה אברבנאל ועוד). נראה לומר כי רש"י בפירושו לפסוקים נטה לבאר על פי הפשט כי הנחש הוא אכן בעל חיים, וכן נקטנו בחלק ה'ביאור' להבנת פשט הפסוקים על פי רש"י. אמנם ודאי שאף רש"י לא בא לומר כי מעשה שהיה כך היה במציאות ממש, שהרי לבעל חיים אין בחירה חופשית ולא שייך להענישו, ועל כרחנו אין הדברים אלא משל, על כן בחלק ה'עיון' העמקנו לבאר את הנמשל הטמון במשל, על פי גישה שיסודה בדברי חז"ל ומופיעה בזוהר פרשת בראשית¹.

אחר כל זאת עלינו לדעת כי אין בכוחנו לדמיין עולם שהוא שונה במהותו מעולמנו שלנו. התורה בתיאורים אלה רוצה ללמדנו מהו תפקיד האדם בעולם ומהם ערכי המוסר העומדים בבסיס קיומו.

1. חלק א' דף לה ע"ב

אונקלוס

ג א וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מְכַלֵּי
 חֵית הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה
 אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל-הָאִשָּׁה אֵף
 כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ
 מִכָּל עֵץ הָגֶן: ב וַתֹּאמֶר
 הָאִשָּׁה אֶל-הִנָּחֵשׁ מִפְּרִי עֵץ-
 הָגֶן נֹאכְלִי: ג וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר
 בְּתוֹךְ-הָגֶן אָמַר אֱלֹהִים לֹא
 תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן
 תָּמּוּתוּ:

— רש"י —

(א) וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם. מה ענין זה לכאן, היה לו לסמוך "ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (להלן פסוק כא). אלא למדך מאיזו עילה קפץ הנחש עליהם, ראה אותם ערומים ועוסקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה (בראשית רבה פ"ח, ו):

— ביאור —

להם ה' כתנות עור וילבישם.
 רש"י אינו מפרש כך. לטעמו של רש"י
 ישנו קשר מהותי בין היותם ערומים לבין
 חטאם, קשר של סיבה ותוצאה. הואיל
 והיו ערומים ולא נתביישו בערוותן,
 ממילא אף עסקו בתשמיש בלא בושה
 וצניעות, דבר זה גרם לו לנחש לבוא
 ולהכשילם. לאחר שחטאו תיקנו את
 סיבת החטא בכך שלבשו בגדים וכיסו
 את ערוותם.

וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם. פסוק זה הוא
 הפסוק הפותח את פרשת הנחש וחטאם
 של אדם וחוה. הפסוק הקודם תיאר
 את מצבם של האדם ואשתו "ויהיו
 שניהם ערומים ולא יתבוששו". האם יש
 קשר בין מצבם של האדם ואשתו לבין
 פעולותיו של הנחש?
 לכאורה ישנו כאן תיאור עובדתי יבש
 של השתלשלות הדברים: תחילה היו
 ערומים, אחר כך החטיא אותם הנחש
 והכירו בכך שהם ערומים, ועל כן עשה

— רש"י —

עָרוֹם מְכַל. לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו, "ערום מכל", "ארור מכל" (להלן פסוק יד). (בראשית רבה פי"ט א):

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם. עיין ב'מזרחי' שם האריך הרב להקשות מדוע לא פירש רש"י הדברים כפשוטן, וכהצעתנו הראשונה, לומר שהשתלשלות האירועים כך היתה. לטענתנו של הרב אלמלא החטא לא היה צורך כלל בכותנות העור, ולא נעשו אלא בגלל החטא, ואינו מבין כיצד מציע רש"י לכתוב את עשיית כותנות העור בלא לתאר את מעשה הנחש.

נראה לי לומר כי כאן גילה לנו רש"י את מהות ועומק חטאם של אדם ואשתו. כי הנה צריכים אנו לדון האם חטאם של האדם ואשתו נגרם רק בגלל הנחש, ואלמלא הוא שם לא היה במעשיהם שום דופי, או שמא פעולתם הם היא שגרמה לכך שלסוף באו לידי עבירה ועוון בעוברהם על דברי ה'. לבירור זאת עלינו להגדיר עניינה של 'צניעות'. ניתן לראות את הצניעות כערך 'יחסי', ר"ל הואיל ולאדם יש תאוה לענייני תשמיש על כן מן הראוי להצניע כל הקשור בזה שלא להכשיל אחרים, אך באמת אלמלא כן אזי לא היה צורך להבדיל בין פעולת אכילה ושתייה לבין תשמיש, שכולם הם צורכי גופו של האדם. על פי הבנה זו לא חטאו האדם ואשתו במעשיהם, ורק בגלל התערבותו של הנחש בעניין נתגלגלו לידי חטא.

מאידך ניתן לראות את הצניעות כערך 'מוחלט'. קשר אינטימי בין איש לאשתו הוא קשר של אהבה. אין זה מעשה ביולוגי חיצוני גרידא אלא קשר פנימי עמוק. **קשר כזה צריך להיות צנוע מעצם מהותו, ואין הוא תלוי בגורם חיצוני כלשהו.** האדם ואשתו היו צריכים מעצמם לקדש את החומריות, להצניע את עצמם על ידי עשיית בגדים ולקיים התשמיש בסתר. אם היו עושים כן לא היו באים לידי עבירה. הואיל ולא קידשו עצמם - הם גרמו לעצמם שיבואו לידי חטא ולא יצייתו לדבר ה'. על פי זה מובן מדוע מציע רש"י לומר שנעשו להם כותנות אף בלא תיאור החטא.

— ביאור —

עָרוֹם מְכַל. "ערום" תרגם אונקלוס "חכים". התורה מעידה על הנחש שהיה "ערום מכל חית השדה", ואם כן היה המובחר מכל בעלי החיים, והחכם שבכולם. כשנענש אמר לו ה': "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה", היינו שהפך להיות הבזוי והפחות שבכולם. הואיל והשתמש בחכמתו להרע נענש במידה כנגד מידה.

— עיון —

עָרוֹם מְכַל. המילה "ערום" אמנם מבטאת עניין חכמה גדולה, אך יש בה גם

— רש"י —

אָף פֿי אָמַר וגו'. שמא אמר לכם.

לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל גֵּוֹי. ואף על פי שראה אותם אוכלים משאר פירות, הרבה עליה דברים כדי שתשיבנו ויבא לדבר באותו העץ:

— עיון —

משמעות שלילית שעניינה רמייה ורצון לרמות. 'ערמומי' הוא תואר לחכם החורש מזימות להרע לזולתו.

שמעתי מהרב יהודה אשכנזי זצ"ל ש'הנחש' הוא משל לאדם חסר מצפון. היינו בריה הדומה לאדם בכל הבחינות, בעלת שכל וכוח מחשבה כאדם ממש, אך אין בה את הנשמה ה'אלוהית' שהיא בשבילו מצפן ומצפון.

על פי זה אפשר להסביר מדוע התורה השתמשה בתואר 'ערום' ולא בתואר 'חכם'. כי הנה שתי חכמות יש: א. האינטליגנציה. ב. ההבנה מה נכון לעשות ומה לא נכון לעשות. לנחש היתה רק אינטליגנציה, היינו כח שכלי מבריק שהדריך אותו בכל פעולותיו, אך לא היתה לו את ההבנה וההבחנה בין נכון ולא נכון, ולכן לא רצתה התורה לתארו כ'חכם' כי תיאור זה מבטא גם את היכולת לבחור בטוב ולהימנע מרע. מפסוק זה למדנו מה עולה בסופו של אדם בלא מצפון, שעתידי להגיע לשפל, גרוע מכל החיות.

— ביאור —

כאן "שמא", כלומר הנחש אינו קובע עובדה אלא שואל שאלה, כמתעניין, 'אולי (=שמא) נאסר עליכם בעצם לאכול מכל העצים שבגן?' על ידי שאלה זו רצה הנחש להגיע אל עניין 'אותו העץ', עץ הדעת טוב ורע, שהרי ידע הנחש שהותרו להם שאר העצים (כי מן הסתם ראה אותם אוכלים מפרותיהם), וידע שתענה לו שנאסרו רק מעץ אחד. בכך יביא אותה הנחש לחשוב ולדבר על אותו העץ שאפשר ומעולם לא נתנה את דעתה עליו.

אָף פֿי אָמַר וגו'. לביטוי 'אף כי' מצאנו שתי משמעויות במקרא², והן: א. גם אם, אף על פי, כגון: "אף כי אנוש רמה" (איוב כה, ו) כלומר אף על פי שאדם הוא כלום.

ב. על אחת כמה וכמה, כגון: "ואף כי אחרי מותי" (דברים לא, כז), כלומר חטאתם בחיי וקל וחומר שתחטאו אחרי מותי.

אך הנה אף אחת ממשמעויות אלה אינה מתאימה לפסוק זה על פי הקשרו. על כן פירש רש"י שהביטוי 'אף כי' פירושו

— עיון —

אָף פֿי אָמַר וגו'. הקושי במילה 'אף' הכריח את התרגום לשנות ולתרגם "בקושתא", היינו 'באמת', ולפי זה שאלת הנחש היתה: 'האם באמת אסר ה' עליכם את

2. ע"פ קונקורדנציה אבן שושן, ערך אף, ד.

— רש"י —

(ג) וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ. הוֹסִיפָה עַל הַצּוּוֹי, לִפְיֶכֶךְ בָּאָה לְיָדִי גִרְעוֹן, הוּא שְׁנֹאמֶר (משלי ל, ו) "אַל תוֹסֵף עַל דְּבָרָיו" (בראשית רבה פ"ט ג):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

כל העצים? רש"י לא פירש כך, כי על שאלה כזו שבאה בהתרסה היתה האשה עונה בפשטות: 'לא, הוא לא אסר לנו את כל עצי הגן', וכך לא היה מערער את מחשבתה של האשה ולא היה גורם לה לפקפק בדברי ה'.

ידוע כי הנחש הוא משל ליצר הרע, ושיטת הפעולה של הנחש היא בעצם שיטת פעולתו של יצר הרע של כל אדם על עצמו. דרכו של יצר הרע היא להשכיח מן האדם מה שהותר לו, ולתת את הדגש על מה שנאסר עליו. על ידי כך נוצרת אצל האדם תחושת חיסרון שעם הזמן הולכת ומתגברת. אף כאן הנחש נטפל אל עניין האיסור, ומנסה לטעת באשה את הספק 'מדוע בעצם נאסר דבר זה, ומה יקרה אם אוכל ממנו'.

— ביאור —

וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ. באזהרת ה' לאדם לא נאמר אלא "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (ב, יז), היינו איסור אכילה בלבד ולא איסור נגיעה. לעומת זאת כאן אמרה האשה אל הנחש כי נאסרה עליהם אף הנגיעה בעץ.³ מסביר רש"י כי באמת נגיעה בעץ לא נאסרה להם כלל, והאשה היא שהוסיפה על דברי ה', והוסיפה זו עצמה היא שגרמה	לה בסופו של דבר לחטוא (=באה לידי גירעון), וכפי שיבאר רש"י להלן בסמוך. רש"י מביא כראיה פסוק ממשלי, שם נאמר: "כל אמרת אלוה צרופה מגן הוא לחוסים בו, אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת", ר"ל דברי ה' מזוקקים ומדויקים, אין להוסיף ואין לגרוע מהם כי כך ייפגם האיוון המדויק שבהם.
---	--

— עיון —

וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ. כאן אנו לומדים שיטה נוספת של יצר הרע להחטיא את האדם, היינו הטענה כי התורה אינה מתאימה לאדם וכי ציווייה ואיסוריה גורמים לאדם מחנק ומונעים ממנו את החיים הטובים. אדם שלא הפנים את ציוויי התורה מרגיש כלוא וכאילו הכל אסור עליו. האשה בהוספת איסור הנגיעה ביטאה תחושה כזו שכביכול הכל אסור, אפילו נגיעה פשוטה. אך באמת לא כן הוא, אלא אדרבה, התורה היא המתאימה ביותר לאדם, וכל העולם נברא על פי התורה, ורק על ידי חיי תורה יכול האדם להגיע לחיים מאווזנים ומאושרים.

3. ההבנה הפשוטה היא כי מן הסתם אדם העביר לאשתו את האיסור ככתבו וכלשונו. אמנם עיין אבות דר"נ פ"א מ"ה שם משמע בפירוש שאדם הוא שעשה הסייג, וכשאמר לאשה את עניין האיסור (שהרי היא נוצרה לאחר שכבר ניתן לאדם לבדו) אמר לה שנאסרה עליהם אף הנגיעה.

אונקלוס

ד וַיֹּאמֶר הַנָּחֹשׁ אֶל־הָאִשָּׁה
 לֹא־מוֹת תָּמָתוֹן: הָכִי יָדְעַ
 אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכָלְכֶם
 מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם
 כְּאֱלֹהִים יָדְעִי טוֹב וְרָע:
 וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ
 לְמֵאֲכָל וְכִי תֹאווֶה־הִוא
 לַעֲיִנַּיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל
 וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל וַתֵּתֶן
 גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּה וַיֹּאכַל:

ד וַיֹּאמֶר חוּיָא לְאַתְתָּא, לֹא
 מָמַת תָּמָתוֹן: הָאֲרִי גָלִי
 קָדָם יִי אֲרִי בְיוֹמָא דְתִיכְלוֹן
 מִנִּיהַ יִתְפַּתְחֹן עֵינֵיכֹן, וְתִהוֹן
 כְּרַבְרְבִין חֲכָמִין בֵּין טָב
 לְבִישׁ: וּ וְחֻזָּת אַתְתָּא אֲרִי
 טָב אֵילָנָא לְמִיכַל וְאֲרִי אָסוּ
 הוּא לַעֲיִנַּיִן וּמִרְגָּג אֵילָנָא
 לְאַסְתְּכָלָא בִּיהַ וְנִסִּיבַת
 מֵאִבִּיהַ וְאֲכָלַת, וְיִהְיֶבַת אָף
 לְבַעֲלָהּ עִמָּה וַיֹּאכַל:

— דש"י —

(ד) לא מות תָּמָתוֹן. דחפה עד שנגעה בו, אמר לה: כשם שאין מיתה
 בנגיעה כך אין מיתה באכילה:

— ביאור —

לֹא מוֹת תָּמָתוֹן. לא סביר לומר כי
 הנחש שכנע את האשה בדברים בלבד,
 שהרי ה' אמר כי ימותו והנחש טוען לא,
 ומדוע תאמין לנחש כנגד דברי ה'? מסביר
 רש"י כי הנחש השתמש כאן באמצעי
 שכנוע נוסף, והיינו על ידי שהוכיח לה כי
 דבריה אינם נכונים - היא טענה שנגיעה
 מחייבת מיתה והוא גרם לה שתיגע בו,
 וכלום לא קרה, וממילא גרם לה לפקפק
 אף באיסור האכילה עצמו.

— עיון —

לֹא מוֹת תָּמָתוֹן. כאן מבאר לנו רש"י את הסכנה הכרוכה בהוספה על דברי ה'.
 כל 'חומרא' עלולה להפוך ל'קולא'. הקב"ה ברא את האדם ויודע בדיוק למה הוא מסוגל,
 מה טוב לו ומה לא טוב לו. מצוות התורה דורשות מאדם להגיע לדרגה שהוא מסוגל
 לעמוד בה. אמנם יש בה דרישה להתעלות מעל החומר ולהתקדש, אך אין בהם דרישה
 להתנזרות גמורה, ויש בה התחשבות עם כל צרכי האדם הגשמיים. מי שמנסה להטות
 את הכף ולהתנזר, ומוסיף על מה שאסרה תורה, סופו שיגרם למאסה בתורה חלילה,

ולהתפרצות איסור מכיוון אחר.

ואם ישאל השואל, אם כן היאך מצינו לחז"ל שהוסיפו על דברי תורה, גזרו גזירות ותיקנו תקנות, והוסיפו הרבה 'איסורי דרבנן' על 'איסורי דאורייתא'! על כך נשיב שאף את זאת עשו על פי ציווי התורה "ושמרתם את משמרתי", היינו **התורה נתנה סמכות לחכמים שבכל דור ודור לדאוג בחכמתם לכך שלא יבואו לטעות ולעבור על דברי תורה**, ולשם כך יכולים לעשות משמרת, גדר וסייג כדי להרחיק את האדם מן העבירה. אמנם גם זאת עושים החכמים על ידי שמסבירים בדיוק מהו האיסור מן התורה ומהו האיסור מדבריהם, על מנת שהאדם יידע האמת ולא יהפוך איסור שהוא הרחקה וגדר לאיסור עצמו.

על דברי רש"י אלה יש מן המפרשים ששואלים, איך נפלה האשה בפח שהניח לה הנחש? והלא היא עצמה ידעה שרק האכילה אסורה ולא הנגיעה, ואת איסור הנגיעה הוסיפה בעצמה, ואם כן היה עליה להבין שנגיעתה בעץ בלא פגע אינה מוכיחה כלום! אמנם כבר הסברנו שהנחש הוא קולו של יצר הרע הנמצא אצל כל אדם ואדם, ודרכו של יצר הרע שנדמה תחילה כטוב וצדיק, ומוסיף סייגים ואיסורים על האדם, אך הוא עושה זאת כדי לקלקל, כדי לגרום לאדם להרגיש שאינו יכול להמשיך ולחיות כך, ועל ידי כך יבוא לפרוק כל עול ולכפור בתורה עצמה חלילה, ויאמר אין דין ואין דיין והרשות נתונה לעשות כרצון איש ואיש. כבר את הסייג הראשון עשה היצר הרע כדי להכשיר את הקרקע לפריקת העול שלאחריה.

אחר כל זאת מתעוררת קושיא נוספת, שהרי ה' אמר שאם יאכלו ימותו, והנה אכלו שניהם ולא מתו אלא רק גורשו מגן עדן?! אך באמת כבר כתבנו כי כל התיאור בפרקים ב' וג' קרה ביום השישי לבריאה, ובסיפור זה התורה מתארת ומגדירה לנו את מהותו של האדם אותו אנו מכירים וכיצד נברא כמו שהוא. **ייעודו של האדם מלכתחילה לא היה להיות כל חייו בגן עדן**, כי גן עדן הוא מקום שאין בו חטא, ואין בו מקום לאדם בעל בחירה חופשית הקרוב אל החטא. האדם הונח בגן עדן כדי שידע מהי השלימות האמיתית ומה הוא תפקידו בעולם הזה. אכילתו של האדם מן העץ, היינו חטאו הראשון, 'הרגה' את האדם ומדרגתו כפי שהיה בגן עדן והציבה אותו במקומו הראוי לו - העולם הזה.

— רש"י —

(ה) **כִּי יָדַע אֱלֹהִים**. כל אומן שונא את בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם:

וְהָיִיתָם בְּאֱלֹהִים. יוצרי עולמות:

— ביאור —

מקצוע (=אומן) אינו מעוניין שבעל מקצוע זהה יתמודד מולו ויתחרה בו שמא יגבור עליו - ולכן הוא שונא כל אחד מבעלי אומנותו העלול לאיים עליו - כך, לטענת הנחש, אף ה' שונא את האדם וחושש ממנו שמא ישתווה לו ויתחרה בו. הדמיון בין האדם לאלהים הוא ביכולת היצירה והעשייה.

כִּי יָדַע אֱלֹהִים. הנחש מסביר לאשה מדוע ה' אסר עליהם לאכול מן העץ, אך נימוקו אינו מובן. מה רע בכך שיפקחו עיניהם ויידעו להבחין בין טוב לרע? מסביר רש"י כי טענת הנחש היא שכל עניינו של האיסור היה למנוע מן האדם להגיע לדרגה שווה, כביכול, לאלהים, ואף להתחרות בו. כמו שבעל

— עיון —

כִּי יָדַע אֱלֹהִים. דברי רש"י אלה תמוהים ביותר וננסה לבאר אותם על פי היסודות שהזכרנו בהקדמה לפרק זה.

עץ הדעת עניינו הבחירה החופשית. אנו נמצאים בעיצומו של היום השישי לבריאה, באמצע תהליך יצירת האדם. בשלב הזה האדם עדיין אינו במצבו הסופי כפי שאנו מכירים היום - הוא עדיין לא מימש את כח הבחירה החופשית שבו. במהלך יצירתו של האדם, לאחר שקיבל גוף ונשמה, חכמה ודיבור, נתן הקב"ה לאדם את האפשרות לבחור אם הוא רוצה שתהיה לו בחירה חופשית או לא.

הקב"ה הוא בעל רצון ועושה כל שברצונו. אם האדם יבחר בבחירה החופשית יהיה דומה בזה לאלהים, כביכול, בשונה משאר בריות. יצרו של האדם לחש לו שכדאי לו לבחור בבחירה החופשית כי בעזרתה יוכל לעשות כל אשר ברצונו.

כח הבחירה החופשית ברכה יש בו, כי על ידו יכול האדם להתעלות מעלה מעלה אל האלהים, ולברוא עולמות חיוביים - עולמות של טוב וצדק. אולם סכנה יש בו, כי על ידי בחירה ברע עלול הוא לקלקל את העולמות כולם. על כן, אף על גב שלמעשה מוכרח היה האדם לבחור בכח הבחירה החופשית - שאלמלא כן הרי הוא משול כבהמה - מכל מקום לא כתבה התורה כי האדם נברא מלכתחילה עם כח זה, שסכנה יש בו, אלא האדם הוא אשר בחר ללכת בדרך זו.

רש"י מסביר כי בפסוק זה שמה התורה בפי הנחש את הביטוי לכוחה השלילי של הבחירה ולסכנה הטמונה בה - כפירה באלהים. אדם הבוחר לעשות בעולם כרצונו וכתאוותו סופו שיכפור באלהים ויאמר כי הוא עצמו אלהים. סופו שיטען כי העולם

— רש"י —

(ו) וַתֵּרָא הָאִשָּׁה. ראתה דבריו של נחש והנאו לה והאמינתו:

כִּי טוֹב הָעֵץ. להיות כאלהים:

וְכִי תֹאמַר הוּא לְעֵינַיִם. כמו שאמר לה: 'ונפקחו עיניכם':

וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל. כמו שאמר לה: 'יודעי טוב ורע':

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

קדמון וכי כוחות שונים פועלים בעולם, ואף לאדם ישנן כוחות וחכמה ויכול הוא לשלוט על העולם ולעשות כרצונו. זהו המצב השלילי ביותר אליו יכול אדם להגיע בכח הבחירה, וכשהגיע לדרגה זו מסוגל לעשות את המעשים הגרועים ביותר, כי הכפירה היא שורש כל רע.

— ביאור —

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה. מפשט הפסוק עולה לכאורה כי האשה התפעלה מן העץ ופירותיו באופן חיצוני, וחשקה בו מתוך תאוות אכילה גשמית. רש"י אינו מפרש כך, שהרי לשיטתו אין בסיפור זה עניינים גשמיים כלל ואין כאן הנאת אכילה גרידא. "ותרא האשה" היינו הסכימה האשה לטענותיו של הנחש - הוא היצר

הפנימי שלה - והשתכנעה בצידקתו. אכן יש כאן אפשרות לזכות בכח הבחירה שהוא כח נפלא. היא באמת רוצה 'להיות כאלהים' ולהתעלות ממדרגתה הנמוכה, 'לפקוח את עיניה' להבין את העולם וכוחותיו, ו'לדעת טוב ורע' לבחור בטוב ולמאוס ברע.

— עיון —

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה. אלמלא דברי רש"י היינו מפרשים כי שלושת הביטויים שבפסוק עוסקים בשלושה חושים: חוש הטעם ("כי טוב העץ"), חוש הראייה ("תאוה הוא לעינים") והבנה שכלית ("נחמד להשכיל"), ואלו הם החושים המובילים את האדם לעבירה: התאוה הגופנית, הראייה והשכל.

אמנם רש"י, לשיטתו בכל הפרק, מפרש את הדברים כעניינים מופשטים ורוחניים, ומתאר כאן את כוחות נפשו של האדם הטמונים "בעץ" - כוחות אותם רואה עתה האשה ומכירה בנחיצותם. יש לבחון מה טיבם של כוחות אלה ומה ההבדלים ביניהן. א. "טוב העץ למאכל" - 'להיות כאלהים'. בפסוק ה' פירש רש"י "להיות כאלהים" - יוצרי עולמות". היצר, היינו הדחף הפנימי הפועם באדם וממריץ אותו לפעול, הוא הגורם המניע ליצירה ועשייה. ללא יצר לא היה האדם פועל ויוצר אלא חי חיים סבילים בלבד, בבחינת 'מקבל'. אמנם היה מקבל שפע אלוהי - אך היה נשאר בדרגת מקבל בלבד. מעלתו הגבוהה של האדם יכולה לבוא לידי ביטוי רק אם קיים

— רש"י —

וַתֵּתֶן גַּם לְאִשָּׁה עֶמָּה. שלא תמות היא ויחיה הוא, וישא אשה אחרת
(בראשית רבה פ"ט, ה):

גַּם. לרבות כל בהמה וחיה (בראשית רבה פ"ט, ו):

— עיון —

בו כח היצירה - היצר, והתמודדותו של האדם היא לנתב את היצר הפועם בקרבו לנתיבים חיוביים.
ב. "תאווה הוא לעינים" - 'ונפקחו עיניכם'. פקחות עיניים היינו כח המחשבה האישית, הסקרנות האינטלקטואלית. מי שעניו פקחות יש בו מידה של ספקנות, ורצון לדרישה וחקירה עד שתתיישב דעתו.
ג. "נחמד העץ להשכיל" - 'יודעי טוב ורע'. החכמה האמיתית שבאדם היא לא בלמידה ובהבנה ורכישת ידע. החכמה האמיתית היא כח ההבחנה בין טוב לרע, שיידע האדם מדעתו מהו רצון ה' ומה נוגד את רצונו.
כאן הכירה האשה בסגולות הטמונות "בעץ" - וחשקה בהן. על ידי רכישת 'היצר' יוכל האדם לגדול בשלושה תחומים: יהיה לו כח מניע לפעול בעולם, תהיה בו סקרנות לחקור ולא יקבל את הדברים כפשוטן בצייתנות עיוורת, ויוכל להגיע להבחנה אמיתית בין טוב ורע. אם יבחר בטוב - יוכל להגיע להישגים עצומים ולתקן את כל העולם עמו, ויתברר למפרע כי טוב עשה האדם שלקח על עצמו את משימת ההתמודדות עם היצר. אך אם חלילה ייכשל בבחירתו - יביא את העולם כולו עדי אובד.
התורה בחרה להשתמש בביטויים דו משמעיים - מצד אחד יש כאן תיאור ארצי וגשמי, ומצד שני יש כאן ניתוח מעמיק של כוחות הנפש שבאדם. אין זאת אלא לרמז לנו על כך שכוחות היצר יכולים להעלות את האדם לגבהים רוחניים מחד, אך יכולים הם להורידו לתהומות גשמיים מאידך.

— ביאור —

שבעלה יישאר אחריה ויקח אשה אחרת תחתיה. רש"י דייק זאת ממה שכתוב "עמה" היינו רצתה שיהיה עמה בכל מה שיקרה.⁴

גַּם. המילה 'גם' לכאורה מיותרת, שהרי אם היה כתוב "ותתן לאישה עמה"

וַתֵּתֶן גַּם לְאִשָּׁה עֶמָּה. מדוע נתנה מן הפרי לבעלה, לכאורה עדיף היה לה שרק היא תאכל מן הפרי וכך היא לבדה תוכל להנהיג את העולם. מסביר רש"י כי למרות החלטת האשה לאכול מן העץ עדיין קינן בה החשש מאזהרת ה' שאכילה מן העץ תגרום מוות, ולא רצתה

4. עפ"י המזרחי, ועיין גור אריה.

היינו מבינים אותו הדבר. מכאן לומד גם לכל בעלי חיים, כדי שאם היא תמות רש"י שהיא לא נתנה רק לבעלה אלא כולם ימותו אתה.

— עיון (על עמוד קודם) —

גם. מדברי רש"י אלה עולה כי לא מדובר כאן בחטא סתמי, באיזו תאווה פרטית למאכל אסור, כי אם כך הוא אזי אין שום משמעות בנתינתו גם לבעלי החיים. ובכלל, היאך אפשר באופן מציאותי לתת פרי אחד לכל בעלי החיים לאכילה? משני הדיבורים האלה ('ותתן', 'גם') למדנו מספר יסודות חשובים:

הזיקה בין מצב האדם למצב הבריאה כולה

העובדה שגם בעלי החיים אכלו מן העץ מזכירה לנו כי אנו עדיין בעיצומו של תהליך הבריאה. בהקדמה לפרק זה כתבנו כי פרק זה עוסק בפירוטו של היום השישי לבריאה, יום בריאת האדם. עתה מסתבר שלא רק תהליך בריאתו של האדם מתואר כאן אלא אף תהליך בריאתם של בעלי החיים, ואף הוא עדיין לא הושלם. כאן למדנו כי ישנה זיקה גמורה בין מצבו של האדם לבין מצבן של שאר הבריות. כל זמן שהאדם לא בחר במסלול המסוכן של התמודדות עם היצר, והיה במצב שלם ללא אפשרות להיפגע - אף בעלי החיים היו כן. ברגע שהאדם בחר בדרך שבחר - הבריאה כולה השתנתה והתאימה עצמה אליו. כפי שנאמר לאדם לקמן (פסוקים יז-יט), מכאן ואילך אף האדמה תתחיל להצמיח קוץ ודרדר, ומבלי עבודה והשקעה של האדם אף הטבע לא יתפתח בצורתו הראויה. אלמלא בחר האדם בדרך זו, לא היה לו צורך לפעול ולעבוד בעולם, וכל העולם היה מתנהל מאיליו ללא מגע יד אדם. הואיל ובחר האדם בעולם העשייה המועד לעשות אף מעשים שלא כרצון ה', גם בעלי החיים הפכו לבריות שאינן שלימות. יש בעולם החי אכזריות רבה ואין החיות חיות בשלום אחת עם רעותה. בעולם מתוקן יתקיים הפסוק "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" אך בעולמו של האדם שאינו שלם אף עולם הטבע והחי אינו שלם.⁵

מהו חלקו של האיש ומהו חלקה של האשה במעשה זה?

ברור לחלוטין כי הבחירה לאכול מן העץ היתה רצונו של הקב"ה. ה' נטע באדם את היצרים וכוחות הנפש, וברור היה לו כי האדם יבחר ללכת בדרך זו. הבחירה של האדם בזה אינה 'חטא פרטי' של אדם מסויים אלא זו בחירה טבעית של 'האדם' הכללי. אם כך הם פני הדברים לא ברורה החלוקה בין איש לבין אשה, וכן יש להבין מדוע בחרה התורה לתאר את המעשה כאילו האשה היא זו שהכשילה את האיש? התורה מספרת כי האשה היא זו שיזמה את הבחירה באכילה מן העץ והאיש נגרר אחריה. [מעניינת העובדה כי אף אצל האבות מצאנו כי נשותיהם - האימהות - היו

5. וראה מה שכתבנו לעיל פרק א' פסוק י"א ד"ה עץ פרי, עיון, והשלם לכאן.

במקרים רבים היוזמות (למעשים חיוביים). כך היה עם שרה שיזמה את נישואי הגר עם אברהם ואחר כך את גירושה (פעמיים), כך היה עם רבקה שיזמה ופעלה כי יעקב הוא זה אשר יזכה לברכתו של יצחק, וכך היה עם רחל ולאה שבזכות יוזמתן ותושייתן נבנתה משפחתו של יעקב ובית ישראל.]

בספרים מוסבר ההבדל בין הצד הנשי והצד הגברי. הצד הנשי הוא הצד 'המקבל' והצד הגברי הוא הצד 'המשפיע'. אמנם אי אפשר להשפיע בלי לקבל תחילה, וכל משפיע הוא גם במידה מסויימת מקבל. ממילא אי אפשר לחלק ולומר כי צד אחד הוא רק משפיע וצד אחד הוא רק מקבל, אלא למעשה **בכל אדם יש גם צד משפיע וגם צד מקבל - צד נשי וצד גברי.**

בתחילת הפרשה הסברנו כי בריאת העולם החומרי סילקה את האור ה אלוהי מן העולם, ובריאת החושך היא הבריאה המשמעותית. האדם מכיל בתוכו שילוב של עולם הבריאה החומרי - עפר מן האדמה, עם האור ה אלוהי - נשמה טהורה מן האור העליון. הנשמה היא הכח המשפיע והגוף הוא הכלי המקבל. החלק הארצי שבאדם, שאין לו אור וצריך לקבלו מן הנשמה, הוא מוכן יותר לחטא. במעשה זה מתואר כי החלק המקבל שבאדם - האשה - הוא שמשך אחריו את החלק המשפיע - האיש. 'האשה' אף מתוארת כפחותה מן האדם, שהרי האדם הוא יציר כפיו של הבורא עצמו, ואילו האשה נבראה מן האדם עצמו, וממילא הצד הארצי שבה חזק יותר מאשר אצל האדם. הואיל וכך האשה היא זו שיוזמת את החטא, אך כאמור חטא זה הוא מעשה בלתי נמנע והוא חלק ממעשה הבריאה של 'האדם' הכללי.

מדוע חששה האשה שהיא עומדת למות?

בתחילה היה נדמה לנו כי לחוה ישנן מטרות נעלות. היא אכלה מן העץ משום שהכירה במעלותיו ובסגולותיו, והיתה מעוניינת לבחור בדרך זו שיש בה אפשרויות רבות להתקדם ולהתעלות. לכאורה לא חטא היה כאן אלא מצוה גדולה וכוונות טובות. בא רש"י, בעקבות המדרש, ומגלה לנו כי **כל חוטא חושש מן החטא**. אפילו אם יהיה החוטא משוכנע כי יפיק תועלת מרובה ממעשהו - חושש הוא מתוצאותיו. גם כאשר החוטא מורה היתר לעצמו ומשוכנע כי מעשיו הם טובים וראויים, בתוך תוכו הוא יודע כי כל חטא נושא בחובו קלקול ונזק, נזק המשפיע על טהרת נפשו ומצפונו. חוה שכנעה את עצמה והיתה בטוחה כי בפעולתה היא מקיימת את רצון ה', אך מאידך ידעה כי החטא הוא מסוכן ועלול להמית.

החשש שאדם ישא אשה אחרת

ראינו כי לחוה היו הסברים טובים ונעלים כדי להצדיק את מעשה החטא אותו רצתה לעשות. ובאמת כך הוא טבעו של כל חוטא. כמעט ואין לך אדם שיאמר על מעשה החטא אותו הוא עומד לעשות כי הוא רע גמור אך למרות זאת הוא יעשה אותו, אלא

כל חוטא עוֹטֵף כל מעשה רע באיצטלא של טוב. אמנם לרוב כל ההצטדקויות האלה הם תירוצים, ולפעמים האדם עצמו אינו יודע מה באמת מניע אותו לחטוא. פעמים רבות מה שגורם לאדם לחטוא הם מניעים אפלים שאינם ברורים אף לו ונמצאים אי שם בתת-הכרתו.

גם חוה, כלפי חוץ כל רצונה הוא להשכיל ולפקוח עיניים, אך באמת בתוכה פנימה מקננת מידת הקינאה - רוצה היא למלוך על העולם, אך אם היא לא תחיה גם אחרים לא יחיו, וגם בעלה ימות איתה ורק שלא יחיה עם אחרת.

מוטיב זהה אנו מוצאים באגדות אחרות בחז"ל. בפרשת נח (ח, ז) הביא רש"י דברי הגמרא שהעורב לא רצה לצאת בשליחותו של נח כי היה חושדו על בת זוגו. העורב מסרב להציל את העולם כי דואג לשיקולים הפרטיים שלו.

בפרשת לך לך (יד, יג) הביא רש"י מדרש שהפליט שבא להודיע לאברהם כי לוט נפל בשבי הוא עוג, ודעתו היתה להוציא את אברהם למלחמה וייהרג שם וישיא הוא את שרה. האידיאל הגדול של הצלת שבויים הוא בעצם מעשה שפל הנובע מאינטרסים אישיים.

אף חוה בחטאה זה, שהוא כבניין אב לכל החטאים כולם, למרות האידיאלים הגדולים העומדים מאחרי מעשה זה, בסופו של דבר מה שהניע אותה היה שיקול אנוכי קטן.

האדם נגרר אחר האשה

למדנו כאן על נקודת חולשה נוספת בנפשו של האדם המביאה אותו לידי חטא - היגררות אחר אחרים. רוב בני האדם מושפעים במעשיהם ממעשי אחרים, הולכים הם 'עם הזרם' ולאן שנושבת הרוח הכללית. מעטים הם אלה העומדים על דעתם בנחישות, והולכים אחר האמת שלהם בלא להיגרר אחר אחרים. אופי שכזה דורש אומץ ופיקחות, ורבים הם הבוחרים להסתמך על החלטות ושיקול דעת של אחרים. הדברים אמורים הן בהחלטות הנוגעות לכלל, והן בהחלטות הנוגעות לפרט, כגון: סגנון אורח החיים, רמת חיים, צניעות, וכדומה.

תכונה זו של היגררות אחר אחרים היא שורש הרע, כי בעולם החומרי הזה קל מאוד להתפתות אחר הרע, ובלא עמידה איתנה האדם עלול להידרדר אט אט למטה. עד שלא ניתנה תורה לעולם לא היה לעולם מקור משיכה אל הטוב, ועל כן העולם לא הצליח להתמודד כנגד כוחות החומר ולהתרומם. תוצאות מצב זה יבואו לידי ביטוי מוחשי כבר בדור המבול ובדור הפלגה.

אונקלוס

ז ותִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ
 בִּי עֵירָמָם הֵם וַיִּתְּפוּ עָלֶיהָ
 תֵּאֲנֶה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:
 ח וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה
 אֱלֹהִים מִתְּהִלָּךְ בְּגֹן לְרוּחַ
 הַיּוֹם וַיִּתְּחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ
 מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ
 הָגֵן: ט וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים
 אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אֵיכָּה:

— רש"י —

(ז) ותִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם. לענין החכמה דבר הכתוב ולא לענין ראייה ממש,
 וסוף המקרא מוכיח (בראשית רבה פ"ט, ו):

וַיֵּדְעוּ בִּי עֵירָמָם הֵם. אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי
 עירומים הם? מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה (שם):

— ביאור —

שהם ערומים. סוף הפסוק - "וידעו
 כי ערומים הם" מוכיח כי פקחת
 העיניים כאן ענינה ידיעה והבנה.
 אך מה באמת הבינו אדם וחווה בזה?
 על דרך הפשט היינו אומרים כי
 הבינו שעירום הוא דבר בזוי והתביישו
 בגופם העירום. רש"י מסביר שלא זהו
 עומק הענין. האדם ואשתו חשו מייד
 את תוצאות החטא וידעו והרגישו כי
 ירדו ממעלתם הראשונה. עומק הבושה
 נבע מעצם העובדה שהגוף החומרי

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם. למושג
 'פקחת עיניים' יש שתי משמעויות:
 א. עיניים שעד כה לא ראו (מסיבה
 כלשהי) ועתה נפקחו ונפתחו ושבּו
 לראות. 'פיקח' הוא מי שאינו עיוור.
 ב. ענין חכמה, הבנה חדשה שעד כה
 לא היתה ברורה. 'פיקח' הוא חכם
 ומי 'שעיניו בראשו'. בפסוק זה
 מוכרחים לפרש כי פקחת העיניים
 משמעותה חכמה והבנה, שהרי חוש
 הראיה שלהם היה מושלם וודאי ראו

הפך להיות פתאום כל כך משמעותי בעיניהם.

כמובן שרש"י אינו שולל את ההבנה הפשוטה בפסוק, שהרי הדברים מוכרחים מן ההמשך, כי מייד עשו להם חגורות והתחבאו מפני ה' בגלל עירומם. ואף רש"י עצמו פירש בפסוק יא "מי הגיד לך - מאין לך לדעת מה בושתי יש בעומד ערום", היינו כי הבושה היתה מעצם העמידה בגוף ערום. רש"י אינו שולל

הבנה זו, אך אינו יכול להסתפק בה, שהרי אדם וחווה היו לבדם בעולם ואין מי שיראה אותם במצבם, ולפני בורא העולם שהכל גלוי וידוע לפניו אין הבדל בין אדם לבוש לשאינו לבוש. כאן בא רש"י לבאר לנו מהו שורשה של הבושה וממה היא נובעת, ועיקרה הוא בהרגשת האדם שאינו עומד במשימות בהם חייב הוא לעמוד.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם. רש"י לימדנו לעיל (פסוק א) כי עניין היות האדם ואשתו ערומים אינו רק שהתהלכו ללא בגדים, אלא התורה רמזה לנו בלשון נקיה שאף היו 'עוסקין בתשמיש לעין כל' היינו לא שימשו בצניעות אלא הלכו אחר חושיהם כחיות, והקשר ביניהם היה קשר ביולוגי גרידא. למעשה התנהגות זאת היא שגרמה לכל התהליך המסופר בפרק, כפי שכתב רש"י שם ולהלן בפסוק כ, ואף אכילה מן העץ הטוב והנחמד מרמזת על הליכה אחר החושים בלי שליטה.

לכאורה בהתנהגות זו של חוסר צניעות לא עברו האדם ואשתו על שום ציווי מפורש, שהרי אף אחד לא הסביר להם כיצד עליהם להתנהג. אמנם היתה בזה התעלמות וחוסר מודעות ממדרגת האדם וממעלתו, והרי הוא כ'נבל ברשות התורה', שמצליח להתנהג לפי החוקים אך למעשה אינו מקיים את רצון המחוקק. צורת חיים כזו מוכרחה היא שתביא את האדם לירידת דרגה נוספת וסופו שיהיה 'נבל שלא ברשות התורה' ויעבור על ציוויים מפורשים.

אחר שחטא האדם וירד ממעלתו בפועל הבין האדם את מקור חטאו ומה גרם לו לירידת המדרגה, ועל כן עשו לעצמם חגורות המסמלות את המחיצה והחציצה שבין חלקו העליון של האדם - הראש והלב - לחלקו התחתון. **על האדם להפריד בין חלקי גופו ולהמשיך את החלק העליון - השכל והרצון, על החלק התחתון - החוש והיצרים.**

— רש"י —

עֲלֵה תֵּאֲנֶה. הוא העץ שאכלו ממנו, בדבר שנתקלקלו בו נתקנו (סנהדרין ע"ב), אבל שאר העצים מנעום מליטול עליהם. ומפני מה לא נתפרסם העץ, שאין הקב"ה חפץ להונות בריה, שלא יכלימוה ויאמרו, זהו שלקה העולם על ידו. מדרש רבי תנחומא (וירא יד):

— ביאור —

עֲלֵה תֵּאֲנֶה. מדוע התורה מספרת מאיזה עץ עשו את החגורות? לכאורה פרט זה הוא שולי ביותר, וכי מה איכפת לי אם מעץ זה או מעץ אחר? מסביר רש"י כי מכאן משמע שרק מעץ זה יכלו לעשות את החגורות ולא מעצים אחרים, והטעם לכך הוא מפני ששאר העצים לא הסכימו לתת מן העלים שלהם לשימושם של החוטאים. עץ התאנה הוא העץ ממנו

אכלו את הפרי האסור, ועל כן הסכים לתת מן העלים שלו לתיקונו של האדם. על כך נשאלת השאלה: מדוע לא ציינה התורה מלכתחילה מהו מין העץ ממנו אכלו, וצריכים אנו ללמוד זאת בדרך עקיפין? מסביר רש"י שהתורה לא רצתה לבייש את העץ בעיני הבריות שיאשימוהו בקללה שירדה לעולם.

— עיון —

עֲלֵה תֵּאֲנֶה. דברי רש"י פלא הם, וכי עצים יכולים למנוע שימוש בעליהם? ובכלל, איזו הבנה מוסיפה לנו הידיעה כי העץ הוא עץ תאנה דוקא, מדוע לא נאמר כי היה זה עץ פלאי וקסום - 'דעת טוב ורע' ואין אנו מכירים אותו כלל? אין זאת אלא כי הדברים אינם כפשוטם, וכמובן שאין מדובר כאן באכילה גשמית של פרי עץ מסויים שיש בו כוחות קסומים, אלא יש לדברים משמעות פנימית עמוקה.

עניינה של התאנה

בגמרא בסנהדרין שם נחלקו תנאים מהו העץ ממנו אכל אדם הראשון: רבי מאיר אומר גפן, רבי יהודה אומר חיטה, רבי נחמיה אומר תאנה. המהר"ל בחידושי אגדות שם מבאר כי שורש המחלוקת הוא איזה כח נפשי באדם הוא המועד ביותר לחטא, מהו הכח המכשיל את האדם ביותר, והוא היה גם יסוד חטאו של אדם הראשון. הגפן מייצגת את הרצון לשמחה, להיסחף אחר מראות חיצוניים ולא אחר דברים מהותיים. החיטה מייצגת את הדעת, ההליכה אחר המושכלות ותפיסות רוחניות מוטעות בלי להכניע את דעתו הפרטית כלפי ריבונו של עולם. התאנה שהיא פרי מתוק ומשובח מייצגת את ההליכה אחר החושים והתאוות.

רש"י 'פסק' כדעת רבי נחמיה הסובר כי העץ הוא עץ התאנה משום שמפשט הכתובים עולה כי שורש החטא נעוץ היה בעובדת היות אדם וחיה עירומים, היינו שהלכו אחר חושיהם ויצריהם והתרחקו מן הקדושה.

דוקא העץ ממנו חטאו ביכולתו לתקן

מדוע דוקא עלה תאנה יכול לסייע? כיצד אפשר כי דוקא העץ ממנו חטאו יוכל לסייע בתיקון מצבם?

הואיל ושורש החטא היה הליכה אחר החושים והיצרים, ותחילתו היתה בהתנהגות מינית שאינה בקדושה, ניתן היה לחשוב כי התיקון צריך להיות בדרך של התנזרות מוחלטת ובריחה מכל הנאות הגוף, שהרי הגופניות והחומריות הם המכשילים העיקריים של האדם! באה התורה ומדריכה אותנו כי לא זו הדרך, אלא אדרבה, עולם החומר והגוף הוא העולם בו בחר הקב"ה לשכן את האדם. האדם מורכב מיסודות חומריים וגופניים, ויצרים ותאוות טבועים בו על כרחו, ואין הוא יכול לברוח מהם ולהתנזר מהם לחלוטין. אם יתכחש לעובדת היותו חומרי ולא יספק את צורכי גופו סופו שכוחות הגוף יכשילוהו ויורידוהו שאולה. ואין הדברים רעים ביסודם שהרי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו הכל לטובה עשה, ואף תאוותיו הגופניות של האדם נועדו לטובתו ולא נבראו כדי להכשילו. אלמלא היתה לאדם משיכה מינית לא היה נושא אשה ולא היה מוליד ילדים. אלמלא היה האדם כמה וזקוק לאהבה לא היה חיבור בין בני אדם ולא היתה אהבה בעולם. כח המשיכה הזה סכנה רבה יש בו אך הוא חיוני לקיומו של האדם ולקיומו של העולם, ותפקידו של האדם הוא לקדש את היצר הזה ולתקנו אך לא להרחיקו ולסלקו מן העולם.

על כן דווקא עץ התאנה - שורש החטא הגופני - הוא שיכול לתקן ולסייע לאדם לכסות ולתקן את עצמו.

מדוע לא פירסמה התורה את מין העץ

ממילא נוכל להבין מדוע לא פירסמה התורה את מינו של העץ שהחטיא את האדם, שהרי אם היתה עושה כן יכולים היינו לבוא ולומר כי יש להתרחק ממנו מכל וכל. התורה מלמדת אותנו כי לא זו בלבד שאין להרחיק את העץ ולנדותו, אלא אדרבה, מותר לאכול מן העץ הזה ואף צריך לעשות כן, כי רק בדרך זו אפשר לתקן ולהתקדש.

— רש"י —

(ח) וַיִּשְׁמְעוּ. יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה (יט ו) ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו. ומשמעו, שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן:

— ביאור —

שהיו אומרים זהו גנב שגנב דעתו של בוראו". על פי מדרש זה נושא הפסוק אינו אדם וחיה ששמעו אלא האילנות שהשמיעו, והם השמיעו דברים שכביכול אומר ה' על האדם, ו'בגן' היינו אותיות 'גנב'.

יהא כלל זה נקוט בידך: פסוק שתמצא עליו מדרשים רבים אות הוא לכך שישנן בפסוק בעיות לשוניות ותחביריות, וכל ביאור על דרך הפשט ייתקל בו בקשיים. פסוק זה אף הוא מוקשה:

א. מהו 'קול מתהלך', הרי קול אינו הולך אלא נשמע.

ב. אם שמעו את קול ה' מה אמר אותו הקול? בפסוק זה לא נאמרו לאדם ואשתו דברים מסויימים אך שמעו קול, ואילו אחר שהתחבאו ה' קרא דווקא לאדם ודיבר אתו.⁶

מפאת קשיים אלה שינו המדרשים באופן מובהק את פשט הכתוב והסבירו בו דברים הרחוקים ממשמעותו הפשוטה. רש"י בחר בפירושו שלא לילך בדרך זו, ועל כן אומר שעם כל הקשיים שבפשט הכתוב אין הוא יכול לפרש הפסוק על פי המדרש.

וַיִּשְׁמְעוּ. כאן מגדיר לנו רש"י אחד מן הכללים המנחים אותו בפירושו לתורה. תחילה מגדיר רש"י כי בא לפרש 'פשוטו של מקרא', היינו לבאר הדברים באופן צמוד למשמעות הפסוקים ולנאמר בהם. בפירושו אמנם נעזר רש"י באגדות ומדרשי חז"ל, אך בבואו לעסוק בהם מבדיל רש"י בין שני סוגים עיקריים: א. אגדות הבאות לבאר את עומק הפסוק, שתולדתן מתוך פשט הכתוב ועומקן מוסיף נופך להבנת הפשט, וניתן לקרוא את הפסוק ולראות בו גם את הבנת האגדה (=אגדה המיישבת דברי המקרא).

ב. אגדות המנותקות מן הפשט ובאות להשלים דברים שלא נכתבו, או שיוצאות ממילה אחת בפסוק ומפרשות אותה באופן המנתקה מן ההקשר הכללי.

כדי לשבר את האוזן נדגים דוגמא אחת למדרש מן הקבוצה השנייה. על פסוק זה 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן' אומר אחד המדרשים בבראשית רבה כאן: "אל תקרי 'וישמעו' אלא 'וישמיעו', שמעו קולן של אילנות

6. אין צריך לומר כי למדרש זה ולשכמותו ישנו עומק, ואף מגלה הוא אמת הטמונה בפסוק, אך אין הוא 'מיישב' את המקרא' ואין הוא יכול לשמש את רש"י בפירושו.

7. עיין פירוש מהרז"ו על בראשית רבה פי"ט, ח.

— רש"י —

לְרוּחַ הַיּוֹם. לאותו רוח שהשמש באה משם וזו היא מערבית, שלפנות ערב חמה במערב, והם סרחו בעשירית:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

רש"י מציע לפרש כי המילה 'מתהלך' אינה מתייחסת לקול אלא לה' עצמו, וכך יש לפרש: הם שמעו את ה' שהיה מתהלך בגן ומשמיע קול. היינו לומר כי שמעו שה' נמצא בגן ועומד לגלות אותם במצבם, ומרוב פחדם ניסו להתחבא כגנב שנתפס בעת גניבתו. לפי פירוש זה נתיישבו שתי התמיהות שבפסוק.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּשְׁמְעוּ. מפרשים רבים פירשו "מתהלך" במשמעות 'עלה', היינו לומר כי השכינה יצאה מן הגן בגלל חטאם של אדם וחווה. רש"י לא רצה להסביר כך כי מן ההמשך אנו רואים שהאדם הוא שגורש מן הגן ולא ה' נסתלק משם. אחר שחטאו הוסיפו אדם וחווה פשע על חטאם - הם ניסו לברוח מקול מצפונם שדורש מהם לחזור בתשובה ולתקן מה שעיוותו. הם מסרבים לעשות את הצעד הזה, ורוצים להתחבא מה' יתברך ולחיות כפי הבנתם בלי התערבותו של ה' אל.

— ביאור —

לְרוּחַ הַיּוֹם. 'רוח' פירושה צד, כיוון, כמו בביטוי 'ארבע רוחות השמים'. "לרוח היום" פירושו לצד בו נמצא אור היום: בבוקר זהו המזרח, בחצות זהו הדרום, לפנות ערב זהו המערב. רש"י, עפ"י חז"ל, מגלה לנו כי חטא אדם הראשון

— עיון —

לְרוּחַ הַיּוֹם. דברי רש"י כאן הם המקור למה שכתבנו בהקדמה לפרק זה, שם הדגשנו כי לדעת רש"י אין כאן תיאור היסטורי המספר מה אירע לאדם ואשתו אחר הבריאה, אלא יש כאן פירוט תהליך בריאתו של האדם ביום השישי לבריאה. בכל ששת ימי הבריאה שלט בעולם אור אלוהי, והאדם נברא ביום השישי בסוף כל הנבראים. בסוף היום השישי אמור היה תהליך הבריאה להסתיים, ובו ישבות אלהים מכל מלאכת הבריאה אשר עשה, ויתן לעולם לעשות ולהתפתח בכוחות עצמו. יום השישי לפנות ערב, התהליך כמעט ונשלם והאור ה' אלוהי כביכול הולך ושוקע. האם האדם מעוניין שהשכינה תישאר בעולם, או שמא הוא מעוניין בסילוקה על מנת שיוכל לעשות כרצונו? שעה זו, בה יכול היה האדם לפעול למען השארת השכינה בעולם,

— רש"י —

(ט) אִיכָה. יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין אמר לו "אי הבל אחיך" (להלן ד, ט), וכן בבלעם "מי האנשים האלה עמך" (במדבר כב, ט), ליכנס עמהם בדברים, וכן בחזקיה בשלוחי אויל מרודך (מלכים ב, כ, יד; ישעיה לט, ג):

— עיון —

בחר האדם לחטוא ולסרוח. במעשהו זו כביכול אמר כלפי בורא עולם: "לך לך, עזוב אותי לנפשי, איני מעוניין בהישארותך בעולם ובהתגלותך, חיי יהיו נעימים יותר בלא מציאות שכינה בעולם".

אמרו חז"ל כי בעולם הזה שכינה נמצאת במערב, וכן מצאנו במקדש כי קדש-הקדשים הוא במקום המערבי ביותר בהר הבית. נראה כי בזה רוצים אנו לתקן את חטאו של אדם הראשון ובמשתמע מתוך מעשיו כנ"ל, וכביכול אנו אומרים לקב"ה: "השאר עמנו, אל תעזבנו ואל תטשנו, הגלה נא ופרוש עלינו את שכינתך". אנו איננו כאדם הראשון, ואנו מבינים את הריקנות שבחינו מבלעדי שכינה בעולם.

— ביאור —

להתחרט על מעשיו.
רש"י מוכיח ממקומות אחרים כי כך היא דרכו של הקב"ה בחסדו הגדול בפנייתו אל אדם שלא נהג כשורה.
1. בפרק הבא מסופר על מעשה קין שהרג את הבל. חטא איום ונורא. גם במקרה זה כאשר הקב"ה פונה אל קין בתביעה אין הוא מתקיפו מייד אלא פונה אליו בשאלה: "אי הבל אחיך?" אילו היה קין מנצל את ההזדמנות שניתנה לו יכול היה לענות תשובה של וידוי וחרטה ויתכן והיה נמחל לו במידת מה, אך הוא בחר לענות בעזות מצח ובלגלוג.
2. וכן מצאנו בבלעם הרשע, ברור היה לו לבלעם כי אין הקב"ה מעוניין לקלל את ישראל, אף על פי כן התחכם והלין את שרי מואב בביתו

אִיכָה. הקב"ה מתהלך בגן, אדם ואשתו מתחבאים, הקב"ה קורא אל האדם: "איכה" - איפה אתה? לכאורה נראה כי הקב"ה אינו יודע היכן הוא, אך זה לא יתכן, שהרי אין דבר נעלם ממנו ואין נסתור מנגד עיניו - אם כן מה עניינה של שאלה זו?
מסביר רש"י שלפנייה כזו היו שתי סיבות:

1. 'ליכנס עמו בדברים' - לפתוח בשיחה, לא להתקף אלא לנסות להבין את גירסת הצד השני.
2. 'שלא יהא נבהל להשיב' - אם ה' היה מודיעו מייד על מידת חומרת מעשהו ועל עונשו היה האדם נבהל ולא מצליח לחשוב בהגיון. בכך היה האדם מאבד את עשתונותיו ואת האפשרות להשיב תשובה ואולי אף

בציפייה לשמוע את דבר ה'. כאשר ה' נגלה אליו בלילה הוא אינו גוער בו ומעניש אותו מייד אלא שואל אותו "מי האנשים האלה עמך?" אף כאן מטרת השאלה לא היתה קבלת מידע שאינו ידוע אלא נתינת הזדמנות לבלעם לעצור ולחשוב: האם באמת נכון הוא מצידי שאשתך פעולה עם אויבי ישראל? גם כאן לא הבין בלעם את מטרת השאלה, וענה תשובה - כביכול בתמימות - לעצם השאלה, בודעו כי כל הדברים ידועים כלפי שמיא.

3. לחזקיהו המלך, שהיה מלך צדיק, נעשו שני ניסים. ממלכת אשור החזקה צרה על ירושלים וכמעט הכניעה אותה, ולאחר תפילתו של חזקיהו נעשה נס ומלאך ה' הכה במחנה אשור בלילה אחד מאה ושמונים וחמשה אלף איש (מלכים ב' לו, לו). נס נוסף נעשה לחזקיהו שחלה מאוד ועמד למות, אך התפלל לה' והקב"ה שמע תפילתו והוסיף לו חמש עשרה שנה לחייו. אחר כל הניסים האלה, אחר שסרה אימת המלחמה ואף הבריא והתחזק,

שלח אליו מלך בבל שליחים לברכו על נצחונו ועל רפואתו. בבל באותה התקופה היתה מדינה קטנה אך היא הלכה ונתעצמה ורצונה היה להשתלט על כל האזור לאחר שתצליח לגבור על אשור. חזקיהו המלך נרגש מן הביקור החשוב הזה והולך את האורחים שלו והראה להם את בית ה', ואת כל אוצרותיו, והתנהג כלפיהם כאילו עם ישראל כפוף לבל. כאשר בא ישעיהו להוכיח את חזקיהו על התנהגותו זו ועל כפיות הטובה שלו כלפי קוב"ה, לא התקיפו בטענות ותוכחות אלא שאל שאלה תמימה בה לכאורה מגלה כי אין הוא יודע דבר: "מה אמרו האנשים האלה ומאין יבואו אליך?" אף כאן מטרת השאלה היתה לתת לחזקיהו להבין כי אין הקב"ה שבע רצון מהתנהגותו, וכי הוא מכבד ומתרפס בפני מלכות בבל יתר על המידה. אך גם חזקיהו, כשאר החוטאים האחרים שהזכרנו, לא השכיל לנצל את הפתח שניתן לו ולא התחרט על מעשיו.

— עיון (על עמוד קודם) —

איכה. החסד שעושה הקב"ה עם האדם החוטא, ופותח לו פתח להתחרט על מעשיו ולחזור בתשובה, מתפרש על ידי האדם בצורה לא נכונה ומביא אותו לידי כפירה. האדם החוטא, שמאמין בקב"ה ומכיר בגדלותו ובריבונותו, יודע כי אין הקב"ה צריך לשאול שאלות כדי לדעת את המציאות. הוא אומר לעצמו: 'אם הקב"ה שואל "איכה?" או "מי האנשים האלה?" אז אולי באמת הוא נותן לי לעשות את הדברים בכוחות עצמי ואינו רוצה להתערב'. מחשבה כזו מביאה את האדם להיכשל ולהפסיד את ההזדמנות של תשובה אותה נותן לו הקב"ה, ובאמת בכל הדוגמאות שהביא רש"י החוטא עונה לשאלה כפי שנשאלה ואינו זוכה להתחרט על מעשיו.

אונקלוס

י וַיֹּאמֶר אֶת־קִלְךָ שְׁמַעְתִּי בְּגֵן
 וַאֲיִרָא כִּי־עִירָם אֲנֹכִי וְאַחְבָּא:
 יא וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עִירָם
 אֶתָּה הַמֶּנְהֵעֵן אֲשֶׁר צוֹיִתִּיד
 לִבְלֹתִי אֲכַל־מִמֶּנּוּ אֲכַלְתָּ:
 יב וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר
 נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נִתְּנָה־לִּי
 מִן־הָעֵץ וְאָכַל: יג וַיֹּאמֶר יְהוָה
 אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה־זֹּאת עָשִׂית
 וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הִנָּחֵשׁ הִשְׁיֵאֲנִי
 וְאָכַל:
 י וַאֲמַר יְת קל מימרך
 שְׁמַעִית בְּגִנָּתָא, וְדַחֲלִית
 אַרִי עֲרֻטְלֵאִי אָנָּא
 וְאַטְמַרִית: יא וַאֲמַר מֵאן
 חוֹי לְךָ אַרִי עֲרֻטְלֵאִי אַתָּה,
 הַמֶּנְ אֵילָנָא דְּפִקִּידְתָּךְ בְּדִיל
 דְּלֹא לְמִיכַל מִנִּיהּ אֲכַלְתָּא:
 יב וַאֲמַר אָדָם, אַתָּתָא
 דִּיהִבְתָּ עִמִּי הִיא יְהִבְתָּ לִּי
 מִן אֵילָנָא וְאָכַלִית: יג וַאֲמַר
 יי אֱלֹהִים לְאַתָּתָא מָא דָּא
 עֲבַדְתָּ, וְאַמַּרְתָּ אַתָּתָא
 חוֹיָא אֲטַעְנִי וְאָכַלִית:

— רש"י —

(יא) מי הגיד לך. מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום:

— ביאור —

מי הגיד לך. עיקר כוונת רש"י היא כבכל המקומות, אלא פירושה מהיכן, מנין,
 להסביר את המילה "מי", שאין פירושה כאן כלומר מה עשית שמביא אותך להתבייש.

— עיון —

מי הגיד לך. הקב"ה ממשיך לשאול את האדם כמי שאינו יודע מה קרה. כאן
 מתחזק הרושם כי רצונו של הקב"ה הוא לעורר את האדם לחשוב על מה שעשה, ואף
 לפתוח לו פתח להתחרט ולשוב בתשובה. כאן כביכול אומר לו הקב"ה: "אתה צודק,
 אכן יש בושת בעומד ערום, אך האם אתה מבין את הבעיה בזה? האם אתה מסוגל
 להבין כמה זה פגע בך?".

כבר הסברנו לעיל כי רגש הבושה נוצר באדם כאשר הוא מאוכזב מעצמו ומכשלונותיו
 ואינו ממצה את יכולותיו, ולכן עוד לפני שחטאו היה על האדם ואשתו להכיר את
 מעלתם ולהתבייש במצבם, ולהתגדר בצניעות. עתה, אחר שחטא, מבין האדם כי אילו

— רש"י —

הָמָן הָעֵץ. בתמיה:

(יב) **אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי. כאן כפר בטובה (ע"ז ה' ע"ב):**

(יג) **הַשִּׂיָּאֲנִי. הטעני, כמו "אל ישיא אתכם חזקיהו" (דהי"ב לב, טו):**

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

היה שומר על גדרי הצניעות במצבו הקודם לא היה מגיע לידי חטא ההליכה אחר החושים, ובושתו כפולה ומכופלת, בושה על מצבו שלפני החטא ובושה על שהידרדר והגיע לידי חטא.

— ביאור —

הָמָן הָעֵץ. את המשפט המתחיל במילים "המן העץ" יש לקרוא כשאלה ותמיהה ולא כקביעת עובדה. האות ה"א בתחילת המשפט נקראת ה"א השאלה.⁸

זוהי הפעם הראשונה במקרא שמופיע משפט שכזה ועל כן רש"י מוצא לנכון להעיר על כך.⁹

— עיון —

הָמָן הָעֵץ. אף שאלה זו היא שאלה מיותרת, שהרי ודאי ה' יודע בדיוק מה אירע. אלא גם שאלה זו - כשתי השאלות שקדמו לה - הן פתח שפותח הקב"ה לאדם להתחרט ולחזור בתשובה. האדם צריך היה להתעשת ולומר שיודע הוא כי חטא, ומה שהסתתר מפני הקב"ה הוא משום שהוא בוש ונכלם במעשיו ובמצבו. במקום לענות כך ולבקש מחילה העיז האדם פניו ופתח במתקפה, כפי שמבואר בפסוק הבא.

— ביאור —

אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי. היה לו לאדם לענות "אשתי נתנה לי", אך הוא הוסיף "אשר נתת עמדי" כאומר אשמתך היא שהרי אתה גרמת לי לחטוא. מלבד

החוצפה ועזות הפנים שבדברים יש כאן גם כפירה בטובה הגדולה שעשה ה' עם האדם כאשר נתן לו את האשה (עפ"י רש"י ע"ז שם).

8. ה"א זו נקראת ה"א השאלה, להבדיל מ-ה"א הידיעה. ה"א הידיעה מנוקדת בדרך כלל בפתח ואחריה דגש חזק (ולפני אותיות שאינן מקבלות דגש יהפוך הפתח לקמץ), לעומתה ה"א השאלה מנוקדת בחטף פתח ואין אחריה דגש.

9. נראה כי מפרשי רש"י (המזרחי, גור אריה) חילקו בין לשון תמיהה לבין לשון שאלה, שלשון שאלה מצפה מן השומע לתשובה ולשון תמיהה הרי היא כקביעה, וכאן, מאחר ואין האדם עונה 'הן' או 'לאו' נמצא שאין זו שאלה אלא תמיהה, וכאילו אמר לו הקב"ה: 'אין זאת אלא כי מן העץ' וכו'. אמנם נראה לי כי רש"י לא חילק כך, ובכל מקום שאומר 'בתמיה', הן בפירושו לתורה והן בפירושו לגמרא, כוונתו ללשון שאלה, ואפילו אין היא מצפה לתשובה. וה' יצילני משגיאות.

— עיון —

אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי. כבר הסברנו לעיל כי 'האשה' מסמלת את הצד הארצי והחומרי שבאדם. כאשר האדם מאשים את האשה בחטאו הרי הוא כטוען: 'מה אעשה, הלא אנוכי בשר ודם ואין אני יכול לחיות כל הזמן במעלות רוחניות'. טענה מעין זו שגורה על פיהם של חוטאים רבים לאורך כל הדורות, וכביכול מאשימה היא את הבורא שברא אדם חומרי אך דורש ממנו להיות רוחני. אך האמת היא שכפיות טובה יש כאן, שהרי טובה גדולה עשה הבורא עם האדם שנתן לו את היכולת לשמוח ולהתענג מן העולם החומרי, ומחיי זוגיות עם אשה, ונתן לו את האפשרות לקדש את חיי החומר. לפרש טובה זו כאשמה ומכשלה - אין לך כפיות טובה גדולה מזו.

— ביאור —

אדירים ואנשי ירושלים התבצרו בין החומות, נאם חזקיהו המלך לפני לוחמיו ועודד את רוחם כי למרות שמספרם נמוך ביחס לאויבים ה' יעזור להם וילחם להם. לאחר דברים אלה שלח סנחריב שליחים שדיברו 'יהודית' אל הלוחמים היהודים בנסיון לרפות את רוחם ולשכנעם להיכנע. אחת הטענות שטענו השליחים היתה שהמלך חזקיהו בוטח בה' שיציל אותו מיד אויביו ובכך הוא מטעה את כל לוחמיו, שהרי כל אלוהי העמים האחרים לא עזרו להם במלחמתם כנגד סנחריב. את טענתם זו פותחים השליחים במילים: "ועתה אל ישיא אתכם חזקיהו ואל יסית אתכם כזאת ואל תאמינו לו".¹¹

הַשִּׂיֵּאֲנִי. המילה "השיא" מופיעה כאן לראשונה והיא מילה שאינה שכיחה במקרא. רש"י מפרש כי היא לשון הטעיה. נראה כי רש"י לא בא לחלוק על המפרשים זאת מלשון פיתוי והסתה (כגון רד"ק), שהרי פיתוי הוא הטעיה. הנחש באמת הטעה את האשה והציג לה את המציאות באופן שיקרי, שהרי אמר לה כי אכילה מן העץ לא תגרום להם מוות אך למעשה גרמה לגירושם מגן עדן אל עולם המעשה שם נקנסה מיתה לעולם.¹⁰

ראה לפירושו מביא רש"י מפסוק בדברי הימים, שם מסופר שכאשר צר סנחריב מלך אשור על ירושלים בכוחות

— עיון —

הַשִּׂיֵּאֲנִי. 'הנחש' הוא היצר,¹² וכדי להחטיא את האדם אין הוא יכול לומר לו את האמת. האדם שנברא בצלם אלהים יודע את האמת ורוצה הוא בטוב. דרכו של יצר הרע שמטעה את האדם וגורם לו לחשוב כי הרע הוא בעצם טוב, והטוב הוא רע.

10. עיין במזרחי

11. וראה בעניין זה עוד במלכים ב יח, יז-לו.

12. כן כתוב בזוהר הקדוש

אונקלוס

יִדְ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים | אֶל-
הַנָּחֶשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אֲרוּר
אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת
הַשָּׂדֶה עַל-גֶּחֱנֶךָ תֵּלֵךְ וְעַפְּרָ
תֹאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ: טו וְאִיבָה
| אִנְשִׁית בֵּינֶךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין
זָרַעַךָ וּבֵין זָרַעָהּ הוּא יִשׁוּפֶךָ
לְאִשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֶקֶב:

— רש"י —

(יד) כִּי עָשִׂיתָ זֹאת. מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית, שאילו שאלו
למה עשית זאת, היה לו להשיב: דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין
(סנהדרין כ"ט ע"א):

מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה. אם מבהמה נתקלל מחיה לא כל שכן!
העמידו רבותינו מדרש זה במסכת בכורות (ח' ע"א) ללמד שימי עיבורו של
נחש שבע שנים:

— ביאור —

מוטל על בית הדין לטעון טענות זכות
לטובת הנידון אפילו אם הוא עצמו לא
טען כן, אולם במסית אין טוענין לזכותו
אם הוא לא טען כן, וכן פרטים נוספים
בסדרי בית הדין שיסודן רחמים - אינם
נוהגים במסית. הרמב"ם (סנהדרין יא, ה)
הסביר טעם הדבר: "שהאכזריות על אלו
שמטעין את העם אחרי ההבל רחמים
הוא בעולם".

כראיה לכך שאין טוענין לזכותו של

כִּי עָשִׂיתָ זֹאת. 'מסית' בלשון
חכמים הוא המסית את חבירו לעבוד
עבודה זרה, כפי שנאמר בפרשת ראה
(דברים יג, ז-יב). התורה רואה מעשה זה
בחומרה רבה וקבעה כי עונשו של מסית
הוא סקילה, ואף הוסיפה והזהירה אותנו
התורה: "ולא תחוס עינך עליו ולא תחמול
ולא תכסה עליו". בעקבות זאת קבעו
חז"ל כי יש להחמיר בדינו של מסית יותר
משאר חייבי מיתות. בכל חייבי מיתה

הוא האשם! הרי כל יהודי יודע כי ה' ציוה שלא לעבוד עבודה זרה, ואם ה' (=הרב) אמר שלא לחטוא ואיש פלוני (=התלמיד) אמר כן לחטוא - למי צריך היה האדם להקשיב? כל האחריות על מעשה העבירה מוטלת על האדם שביצע אותה ולא על מי שהסית אותו לעשות כן! טענה זו של המסית לזכותו היא כל כך חזקה וצודקת עד כי אין אנו נותנים לו זכות ליהנות ממנה אם לא טען כן בעצמו. השיקול הכללי של הגנה על האנשים חלשי האופי מפני דוברי חלקות גובר על זכותו הפרטית של המסית, וכדברי הרמב"ם הנ"ל.

מסית הביאה הגמרא מדינו של הנחש, שלא זו בלבד שלא טען בית הדין לזכותו אלא אף לא ניתנה לו הזכות להתגונן ולטעון טענותיו, כפי שניתנה לאדם ולאשה.

כי הנה לכאורה עונשו של המסית חמור מאוד על אף שלא עשה מעשה כלל. כלל גדול הוא בידינו כי אין אדם נענש על מעשה של אחרים, ואף אין שליח לדבר עבירה, ואם כן דינו של מסית הוא חידוש. הרי הוא לא עבד עבודה זרה, הוא לא חטא בפועל, הוא רק אמר לאחרים לחטוא, ומדוע ייענש? מי שברוב טפשותו חטא בעקבות דבריו

— עיון —

כִּי עָשִׂיתָ זֹאת. כפי שכתבנו לעיל, 'הנחש' הוא היצר הרע ואין הוא ישות משפטית שאפשר לדון אותה ולשמוע טענותיה. התורה מתארת כאן מהו תפקידו של היצר שניתן באדם, כיצד הוא פועל וכיצד יש להתמודד עמו. כאן למדנו כי אין טעם לנסות 'להחזיר את היצר בתשובה' כי היצר אינו רע במהותו. הקב"ה ברא את יצר הרע באדם כדי שיוכל האדם להתמודד עמו, להתגבר עליו, וכך יוכל להתעלות ולהתקדם. את היצר יש לדכא ולנתב לאפיקים חיוביים אך לא לתת לו זכות דיבור ולנהל אתו משא ומתן.

— ביאור —

הסבירו רבותינו כי הפסוק עוסק בזמן העיבור, שהוא זמן קשה לבעלי החיים, ולעניין זה נתקלל הנחש שיהיה זמן עיבורו ממושך יותר מכל בעלי החיים. מצאנו חיה שזמן עיבורה 52 יום (חתול) ומצאנו בהמה שזמן עיבורה 364 יום = שנה שלמה (חמור). אם כן בהמה גרועה לעניין עיבור פי שבע מחיה. את הפסוק שלנו יש לפרש כך: "ארור אתה מכל הבהמה כשם שארורה הבהמה מכל

מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה. ההנחה היא שחיה היא במעלה גבוהה יותר מן הבהמה, אולי משום שיש בה חיות ועוצמה רבה יותר ומסוגלת להתקיים מן הטבע בכוחות עצמה, מה שאין כן בהמה שצורת החיים הטובה ביותר עבורה היא כאשר היא מבויתת בשליטת האדם. הואיל ונתקלל הנחש שיהיה פחות מן הבהמה הפחותה - כל שכן שיהיה ארור ופחות מן החיה המעולה ממנה!

— רש"י —

עַל גִּחְנֹךְ תֵּלֶךְ. רגלים היו לו ונקצצו (בראשית רבה פ"כ, ה):

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

חית השדה", וכשם שהבהמה ארורה שבע מבהמה, ויהיה זמן עיבורו שבע פי שבע מחיה כך הנחש יהיה ארוך פי שנים.¹³

— עיון (על עמוד קודם) —

מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה. 'זמן העיבור' היינו הכנת הדבר לפני הופעתו בעולם. 'עיבורו של נחש' היינו ההכנה של היצר השוכן באדם לפני שיוצא אל הפועל ומתגלה. אמנם יש באדם יצרים נוספים, יצר 'חייתי' - טרף, אלימות, ויצר 'בהמי' - אכילה והנאה באדישות בלא מטרה. 'זמן העיבור של חיה' שבאדם הוא קצר ביותר, ובא לידי ביטוי מרגע היוולדו של האדם. האדם נולד בטבעו אנוכי ואינו מתחשב כלל בקיומם של אנשים אחרים. האם צריכה ללמד לבנה היונק שלא יישך אותה, כי מבחינה טבעית אין הוא מכיר במקומו של האחר. כך זה הוא דחף החיים של האדם עם סכנה בציודו. יצר זה מופיע באדם מיד, ומיד צריך שיהיה מטופל על ידי ההורים שילמדו לילד שיש אחרים בעולם ושצריך להתחשב בהם. מאוחר יותר - 'זמן עיבור של בהמה' - האדם פוגש את שאלת מהות החיים: האם יחיה רק חיים חומריים, בהמיים, או שמא יתן להם תוכן רוחני. התורה ציותה להורים ללמד את הילד תורה מרגע שהוא מתחיל לדבר¹⁴ כדי שילמד לחיות חיים שיש בהם ערך ותוכן.

אחר שני היצרים האלה מופיע אצל הנער הדחף המיני, ו'זמן עיבורו' ארוך ביותר. אמנם, טובה עשה ה' עם האדם שקילל את הנחש - היצר המיני - ואיחר הופעתו, ועל ידי כך יכול האדם להתכונן ולהכשיר עצמו כדי לשלוט בו ולנתבו. בזכות ההכנה וההתמודדות עם יצר האנוכיות והבהמיות, יוכל האדם לנתב גם את יצר העריות, ונמצא כי הקללות לנחש הם למעשה ברכה לאדם.

— ביאור —

עַל גִּחְנֹךְ תֵּלֶךְ. מתוך שנתקלל שעד אותה השעה היה מתהלך בקומה הנחש שיזחל ויילך על גחונו למדנו זקופה.

— עיון —

עַל גִּחְנֹךְ תֵּלֶךְ. 'הולך על רגליו' היינו שיש בו חשיבות כשאר הבריות והרי הוא

13. בגמרא יש רשימה של כמה סוגי בהמות וחיות וזמן עיבורן, אך מדרש זה בחר להשוות חתול לחמור כדי להגיע באותו היחס לנחש, וראה תוס' שם ד"ה ומאי ניהו. כמובן שאין להבין גמרא זו כפשוטה ויש לה עומק, ואכמ"ל.

14. "קטן שיועד לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש, ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם" (תוספתא חגיגה פ"א ה"ג), וראה רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ו.

— דש"י —

(טו) וַאִיבָה אִשִּׁית. אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם כשיאכל הוא תחלה ותשא את חוה, ולא באת לדבר אל חוה תחלה אלא לפי שהנשים קלות להתפתות ויודעות לפתות את בעליהן, לפיכך ואיבה אשית:

— עיון —

כשווה בין שווים. 'הולך על גחוננו' הרי הוא כשפל ונחבא מעיני כל, וכן היא משמעות אכילת העפר. בקציצת רגלי הנחש עשה הקב"ה עם האדם חסד. מעתה יצרי האפלים של האדם לא יהיו דברים שאפשר להתגאות בהם ולהציגם ברבים אלא הם יהיו נסתרים מעין כל. גם אם לא יוכל האדם להתגבר על יצרו מכל מקום יעדיף לעשות זאת בהסתר ובהיחבא, ולהיראות כלפי חוץ כאדם הנשלט על ידי יצרו הטובים בלבד. חסד עשה עמנו הבורא בכך שהרגש הטבעי באדם מבין כי יצרים אלה הם שפלים ויש להסתירם, ואין זו התנהגות נורמטיבית בין בני אדם. אלמלא נקצצו רגליו של הנחש לא היה צריך להערים על האדם ולפתותו כדי להכשילו אלא היה מכריז על מרכולתו בגלוי ושום אדם לא היה יכול לעמוד בפניו.

יסוד גדול בהלכות מוסר למדנו כאן, הן במוסר הפרטי והן במוסר הציבורי, והוא שאין לתת לגיטימציה לרע. יש להוקיע את המעשים הרעים והתופעות הרעות, ולהקפיד שלא יהפכו לדבר לגיטימי ולנחלת הכלל. לעיתים נשמעת הסברה כי הסתרה של מעשים מסויימים היא צביעות, שהרי הם קיימים ואין להסתירם. כאן למדנו כי 'צביעות' זו היא גזירה מן השמים ויש לה מקום חיוני מאוד בהתנהלות החיים, כי הסתרת הרע והוקעתו נצרכת למאבק הבלתי פוסק בו. אם לא נחזור ונדגיש כי יצר זה הוא שורש הרע ואם כל חטאת הרי הוא יחלחל ויחדור לאורחות חיינו. כניעה בעניין זה סופה שתביא לנפילתן של כל החומות והמחיצות, חלילה.

— ביאור —

הנחש רצה לזכות באשה אך היה צריך להוציא את האדם מן התמונה. משום כך מן הצדק וההגיונות הוא שהאדם יהיה עויין לנחש.	וַאִיבָה אִשִּׁית. מטרתו של הנחש הייתה להכשיל את האדם בלבד, אך כדי להצליח במשימתו היה צריך לפתות את האשה כדי שהיא זו שתכשיל את האדם.
---	---

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאִיכָּה אָשִׁית. יצר המין מטרתו לפגוע במעלתו הרוחנית ובנשמתו הטהורה של האדם ולהורידה לתהום תחתיה. כדי להצליח בכך עליו לפתות את הצד החומרי והארצי שבאדם והוא כבר ימשוך אחריו את הצד הרוחני. כאן למדנו כי כל כוונתו של היצר הרע היא "שימות האדם". הליכה אחר היצר לא תביא לאדם אושר אלא סופה שתגרום לאובדנו. הקב"ה 'קילל' את יצר הרע שמכאן ואילך תהיה לאדם מודעות לנזק הרב שהרע יכול לעולל לו, ובזכות מודעות זו יוכל להיזהר ולא ליפול ברשתו בלי משים. זוהי קללה לנחש וברכה לאדם.

אונקלוס

טז לֹא־תָא אֲמַר אֲסַגָּא אֲסַגִּי צַעֲרִי וְעֲדוּכִי
 בַּצַּעַר תְּלִידִין בְּנִין, וְלֹת
 בַּעֲלִיד תְּהִי תִיאָבְתִּיד
 וְהוּא שְׁלוֹט בֵּיד: יז וְלֹאֲדָם
 אֲמַר אֲרִי קִבִּילָתָא לְמִימַר
 אֲתִתָּךְ וְאֲכֹלָת מִן אֵילָנָא
 דְּפִקִּידָתָךְ לְמִימַר לֹא
 תִיכּוֹל מְנִיה, לִיטָא אֲרַעָא
 בְּדִילָךְ בַּעֲמַל תִּיכְלָנָה כָּל
 יוֹמֵי חַיָּךְ: יח וְכִבִּין וְאָטְדִין
 תַּצְמַח לָךְ, וְתִיכּוֹל יֵת
 עֲסָבָא דְחֻקָּלָא:

טז אֶל-הָאִשָּׁה אָמַר הִרְבָּה
 אֲרִבָּה עֲצֹבוֹנָךְ וְהִרְנָךְ בְּעֶצֶב
 תִּלְדִּי בָנִים וְאֶל-אִישׁךָ
 תִּשְׁוֹקֶתְךָ וְהוּא יִמְשַׁלְּבֶךָ:
 יז וְלֹאֲדָם אָמַר כִּי שָׂמַעְתָּ
 לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן-הָעֵץ
 אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל
 מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹרְךָ
 בְּעֲצָבוֹן תֹּאכֹלָנָה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
 יח וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ
 וְאֲכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

— רש"י —

יְשׁוּפָךְ. יכתתך, כמו "ואכות אותו" (דברים ט, כא), ותרגומו 'ושפית יתיה':
 וְאֲתָה תִשְׁוֹפְנוּ עָקֵב. לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו.
 ולשון תשופנו כמו "נשף בהם" (ישעיה מ, כד), כשהנחש בא לנשוך הוא נושף
 כמין שריקה, ולפי שהלשון נופל על הלשון כתיב לשון נשיפה בשניהם:

— ביאור —

יְשׁוּפָךְ. בפסוק זה מופיעה פעמיים
 המילה "לשוף", באותו הבניין: הוא
 'ישוף' אותך ("ישופך"), ואתה 'תשוף'
 אותו ("תשופנו"). מסביר רש"י כי יש
 כאן קישוט סיפורתי הנקרא 'לשון נופל
 על לשון', בו התורה משתמשת בשתי
 מילים דומות בעלות משמעות שונה.

"ישופך" פירושו יכתות אותך, מלשון
 'שיוף' מתכת, וראיה מתיאורו של משה
 מה עשה עם עגל הזהב שחטאו בו
 ישראל - "ואכות אותו טחון היטב עד
 אשר דק לעפר", ואונקלוס שם תירגם
 "ואכות" - 'ושפית'. "ישופנו" מלשון
 נשיפה, המזכירה את שריקת הנחש לפני

— רש"י —

(טז) **עֲצָבוֹנָךְ**. זה צער גידול בנים:

וְהִרְנָךְ. זה צער העבור:

בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים. זה צער הלידה (עירובין ק' ע"ב):

וְאֶל אִשְׁךָ תִּשְׁוֹקֶךָ. לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה
אלא הוא ימשול בך, הכל ממנו ולא ממך (עירובין שם):

תִּשְׁוֹקֶךָ. תאותך, כמו "ונפשו שוקקה" (ישעיה כט, ח):

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

שהוא מכיש. התורה משתמשת באותה	את האדם. הנחש נושך בעקיבו של
המילה במשמעויות שונות כדי להמחיש	האדם, כי לאחר שנגדעה קומתו וניטלו
כי המלחמה היא הדדית - האדם רוצה	ממנו רגליו אין הוא יכול להכיש אלא
להכות את הנחש והנחש רוצה להכיש	ברגלו של האדם.

— עיון (על עמוד קודם) —

יְשׁוּפֶךָ. מלחמת האדם נגד היצר מלחמה תמידית היא. האדם מכיר בשכלו כי
עליו לדחות את היצר ולהכותו בראשו, אך היצר ערמומי הוא ואינו בא פנים אל פנים
כנגד האדם, אלא מערים עליו ומתלבש כטוב, ומצליח להתגנב ולהכות את האדם בלי
שישים לב, בעקיבו הנסתר מעיניו.

— ביאור —

עֲצָבוֹנָךְ . שלש קללות כתובות כאן,	לפעמים מוציא את האמא מדעתה
הראשונה אינה מובנת ושתי האחרונות	ומצער אותה מאוד. על פי פירוש זה
מובנות:	סדר הדברים בפסוק הוא הפוך - מן
1. הרבה הרבה עצבונך.	המאוחר אל המוקדם . תחילה מתואר
2. הרבה הרבה הרונך - עניין ההריון	צער חינוך הילדים, אחר כך מתואר
והעיבור.	הצער בעיבור ובלידת הילדים, ובפסוק
3. בעצב תלדי בנים - עניין הלידה.	הבא מתואר הקושי של האשה להגיע
רש"י מסביר כי 'עצבונך' היינו צער	לידי זיווג וחיבור עם בעלה.
גידול בנים, כי הקושי בחינוך הבנים	

— עיון —

עֲצָבוֹנָךְ. 'צער גידול בנים' הוא תוצאה ישירה מכך שהאדם בחר לחיות חיים
של בחירה חופשית. מעתה אין אדם פועל כמו מכונה אלא בוחר בעצמו את דרכו

בחיים, וכל האפשרויות פתוחות בפניו. הואיל וכן, מלאכת החינוך הפכה להיות מלאכה קשה ביותר, שהרי אי אפשר שיהיה 'מתכון' אחד שיבטיח הצלחה בחינוך למידות טובות ויראת שמים. מאחר וקללה זו נובעת ישירות מבחירתו של האדם על כן נאמרה ראשונה.

החיים שבחרו האדם ואשתו הם חיים של התמודדות בלתי פוסקת, עד שאי אפשר להשיג בחיים שום דבר בלא מאמצים מרובים. לא רק עניין החינוך, שהוא הקשה ביותר, אלא אף העיבור והלידה כרוכים בקושי ובסכנת חיים אמיתית. ואפילו לפני ההריון - בחיבור שבן איש ואשתו אין הדברים מובנים מאליהם, וכפי שנראה בפסוק הבא.

קשיים אלה, ההופכים את כל עניין העמדת תולדות לעניין כבד מנשוא, יכולים היו להביא את האדם לידי ייאוש וויתור על כל העניין. אך באמת קללה זו ברכה יש בה, כי אם יצליח האדם להתגבר על כל המכשלות הללו ולזכות ולהביא צאצאים לעולם - הרי הוא שותף מלא לקב"ה במעשה הבריאה ובהתפתחות העולם, ודרגתו גדולה אף מן המלאכים שאינם פרים ורבים, ולפום צערא אגרא.

— ביאור —

וְאֵל אִישׁ תְּשׁוּקָתָּךְ. לכאורה גזירות "אל אישך תשוקתך" אין קללה אלא ברכה, שהקב"ה נטע באשה אהבה ותשוקה לבעלה ולחיבור עמו. על כן מסביר רש"י כי הקללה היא בכך שכדי

לממש את תשוקתה תלויה האשה בבעלה, אך הוטבעה בה מידת הבושה והכניעה ואין היא מעיזה לבקש מן הבעל יחס אינטימי גם כאשר היא זקוקה לו.

— עיון —

וְאֵל אִישׁ תְּשׁוּקָתָּךְ. אמנם הפסוק כאן דן באשה, אך מכאן נלמד אף על האיש. האיש אף הוא זקוק לאשה אך אין בו את מידת הבושה והכניעה, ודרכו לכבוש ולקחת כרצונו - 'הכל ממנו ולא ממך'. לא תמיד יש לאיש את הסבלנות והרגישות להכיר מתי האשה משתוקקת אליו ומוכנה לקבלו, והוא דורש וכובש בלא התחשבות. לעומת זאת גם האשה לא תמיד מוכנה להיענות לבעלה כרצונו וכפי טבעו.

השינויים בין טבע האיש וטבע האשה מולידים מתחים בחיי הזוגיות. כדי להצליח ולנהל חיים משותפים של אהבה וריעות חייב כל צד לעבוד על מידותיו ולהתגבר על נטיותיו הטבעיות, תוך הבנה והקשבה לצד השני. האיש צריך להיות רגיש וקשוב לצרכי אשתו ולהבין את רמזה, והאשה צריכה להבין את טבע בעלה ולהשתדל לרצותו. המאמצים המשותפים סופם שביאוי לידי אהבה שלמה ועמוקה וקשר אמיץ בין בני הזוג.

אף בזה, אם יצליחו האדם ואשתו להתגבר על הקשיים וההתמודדויות שהתעוררו בעקבות בחירתם בחיי המעשה, יגיעו למעלות והישגים שלא היו יכולים להגיע אליהם לולא חטאו.

— רש"י —

(יז) **אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעֹבוֹרָךְ**. מעלה לך דברים ארורים כגון זבובים פרעושים ונמלים, משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדיים שינק מהם (בראשית רבה פ"כ, ח; שם [תיאודור-אלבק] פ"ה, יא):

(יח) **וְקוֹץ וְדַרְדָּר תַּצְמִיחַ לָךְ**. הארץ, כשתזרענה מיני זרעים תצמיח קוץ ודרדר קונדס ועכביות, והן נאכלים על ידי תקון:

וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. ומה קללה היא זו, והלא בברכה נאמר לו "הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע" וגו' (לעיל א, כט). אלא מה אמור כאן בראש הענין "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה" (פסוק יז), ואחר העצבון "וקוץ ודרדר תצמיח לך", כשתזרענה קטנית או ירקות גנה היא תצמיח לך קוצים ודרדרים ושאר עשבי השדה, ועל כרחך תאכלם:

— ביאור —

העולם לקלל את המקור ממנו בא הנזק, וכמו שמקללים אימו של רשע למרות שאין בה אשמה, כך כביכול מתקללת האדמה ע"י בני האדם שמגלים כי הושחתה תבואתם. "ארורה האדמה" היינו בני אדם יקללוה על שהוציאה מקירבה חרקים ומזיקים.¹⁵

וְקוֹץ וְדַרְדָּר תַּצְמִיחַ לָךְ. מהו הנושא של המשפט "וקוץ ודרדר תצמיח לך"? אפשר היה להבין שהנושא הוא האדם, וה' אומר לאדם 'אתה תצמיח לך קוץ ודרדר' (גוף ראשון, זכר). רש"י מפרש שהנושא הוא הארץ, 'הארץ תצמיח קוץ ודרדר' (גוף שלישי, נקבה),

אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעֹבוֹרָךְ. היה מקום לפרש כי "ארורה האדמה בעבורך" היינו כלל (מעין כותרת), ו"וקוץ ודרדר תצמיח לך וכו'" הוא הפרט, אך דרכו של רש"י בפירושו היא לפרש כל מילה וכל משפט, כי אין בספר התורה מילים שאין להם משמעות לעצמן, ועל כן אף "ארורה האדמה בעבורך" היא קללה בפני עצמה. מסביר רש"י כי כאן נתקלל האדם בכך שהאדמה תוציא מיני חרקים ורמשים אשר ישחיתו ויקלקלו את התבואה.

אך קשה, אם אין הקללה על האדמה אלא על האדם מדוע נאמר "ארורה האדמה"?! קושיא זאת מתרץ רש"י באמצעות 'משל' ממנו למדנו כי דרך

15. במזרחי כתב כי בתחילה פירש רש"י כי הקללה היא לאדם שהחרקים יזיקו לתבואתו, ואחר כך הביא משל ממנו משמע כי באמת הקללה היא לאדמה, ונתקללה האדמה ע"י הקב"ה בעבור האדם. מכח פירוש זה נדחק המזרחי לומר כי יש לגרוס ברש"י 'דבר אחר משל ליוצא' כו'. אני בעניי פירשתי את דברי רש"י באופן אחר על פי הגירסא שלפנינו, וה' יצילני משגיאות.

"ואכלת את עשב השדה" - וכי קללה היא זו? והלא מלכתחילה הקב"ה ציוה את האדם לאכול "את כל עשב זרע זרע", ואף עתה חוזר ואומר לו כן, ואם כן מהי הקללה שנוספה כאן? מסביר רש"י כי קללה גדולה יש כאן. כאשר בירך ה' את האדם ואמר לו לאכול מעשב הארץ כל שהיה על האדם לעשות הוא להתכופף ולקטוף את הירקות המוכנים, כי הטבע והארץ נועדו לשמש לכל צורכי האדם. עתה, אחר שחטא, נגזר על האדם כי מעתה יאלץ לעבוד את האדמה כדי שיוכל להנות מפריה - "בעצבון תאכלנה", אך לא זו בלבד אלא אף הארץ לא תישמע לו ואף כאשר יזרע בה מיני עשבים וירקות טובים - הארץ תוציא לו קוצים ודרדרים ומיני עשבים גרועים.

ויש כאן המשך של הנושא מן הפסוק הקודם.

מהי הקללה לאדם בכך שהארץ תצמיח קוץ ודרדר, אם השדה אינה זרועה ומעובדת מה איכפת לו לאדם שיצמחו בה קוצים ודרדרים? מסביר רש"י כי הכוונה היא שאף על פי שהאדם יזרע בה כל מיני זרעים שונים - הארץ לא תישמע לו ולא תצמיח את אותם הזרעים, וגרעיני הזרעים עצמם יצמיחו קוצים ודרדרים ושאר מינים רעים שאינם ראויים לאכילה כמות שהם, ויצטרך האדם לתקנם תיקון גדול כדי להכשירם לאכילה, כגון על ידי בישול ממושך והוספת מיני תבלינים. [מצב זה ימשך עד ימיו של נח, וכפי שיבואר בהמשך הפרשה.]

— עיון —

וְקוֹץ וְדֶרֶדֶר תִּצְמַח לָךְ. בשורה קשה ניחתה כאן על האדם. אם חשב הוא בתחילה כי בחר בחיים של בחירה חופשית ומעתה יכול הוא לחיות כרצונו - עתה הבין האדם כי אין לו שליטה על המציאות וכי מוכרח הוא לדאוג מעתה ואילך אף לצורכי חייו הבסיסיים. הטבע לא יסור למשמעתו כפי שהיה בתחילה, כי בעולם חופשי האדם מתמודד לבדו כנגד הכל. **כעת הבחירה החופשית הצטמצמה מאוד.** אם חפץ חיים הוא אזי מוכרח האדם לדאוג בעצמו לפרנסתו ולקיומו ואין לו בזה אפשרות בחירה. מעתה כורח החיים והמציאות יכפו על האדם את עולו, וממעמד של שליט על כל הבריאה יהפוך האדם לנשלט, ויצטרך להילחם ולעמול על עצם חייו וקיומו.

אונקלוס

יט בִּזְעַת אִפִּיךָ תֹאכַל לֶחֶם
 עַד שׁוֹבֶכָּ אֶל־הָאָדָמָה כִּי
 מִמֶּנָּה לִקְחָתָּ כִּי־עָפָר אֶתָּה
 וְאֶל־עָפָר תִּשׁוּב: כ וַיִּקְרָא
 הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִיא
 הִיְתָה אִם כָּל־חַי: כא וַיַּעֲבֹד יְיָ אֱלֹהִים
 לְאָדָם וּלְאִתָּתָהּ לַבּוֹשִׁין דִּיקָר
 עַל מִשְׁךְ בְּסֶרְהוֹן וְאֶל־בִּישְׁנוֹן:
 כב וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים הָאָדָם
 הָיָה יְחִידָאִי בְּעֹלְמָא מְנִיָּה
 לְמַדְע טָב וּבִישׁ, וּכְעַן דְּלָמָּא
 יוֹשִׁיט יְדֵיהּ וַיִּסַּב אָף מֵאִלָּן
 חֵיָא וַיִּכּוֹל וַיִּחִי לְעֹלָם:

יט בִּזְעַת אִפִּיךָ תֹאכַל לֶחֶם
 עַד שׁוֹבֶכָּ אֶל־הָאָדָמָה כִּי
 מִמֶּנָּה לִקְחָתָּ כִּי־עָפָר אֶתָּה
 וְאֶל־עָפָר תִּשׁוּב: כ וַיִּקְרָא
 הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִיא
 הִיְתָה אִם כָּל־חַי: כא וַיַּעֲבֹד יְיָ אֱלֹהִים
 לְאָדָם וּלְאִתָּתָהּ לַבּוֹשִׁין דִּיקָר
 עַל מִשְׁךְ בְּסֶרְהוֹן וְאֶל־בִּישְׁנוֹן:
 כב וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים הָאָדָם
 הָיָה יְחִידָאִי בְּעֹלְמָא מְנִיָּה
 לְמַדְע טָב וּבִישׁ, וּכְעַן דְּלָמָּא
 יוֹשִׁיט יְדֵיהּ וַיִּסַּב אָף מֵאִלָּן
 חֵיָא וַיִּכּוֹל וַיִּחִי לְעֹלָם:

— רש"י —

(יט) בִּזְעַת אִפִּיךָ. לאחר שתטרח בו הרבה:

(כ) וַיִּקְרָא הָאָדָם. חזר הכתוב לענינו הראשון "ויקרא האדם שמות" (לעיל ב, כ), ולא הפסיק אלא ללמדך שעל ידי קריאת שמות נזדווגה לו חוה, כמו שכתוב "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (שם), לפיכך "ויפל תרדמה", ועל ידי שכתב "ויהיו שניהם ערומים" (שם פסוק כה), סמך לו פרשת הנחש, להודיעך שמתוך שראה ערותה וראה אותם עסוקים בתשמיש נתאוה לה ובא עליהם במחשבה ובמרמה:

— ביאור —

להגיע לאכילת הלחם יצטרך האדם לטרוח ולעמול הרבה. התורה משתמשת בלשון ציורית - 'זיעת אפך' - כדי

בִּזְעַת אִפִּיךָ. אין הכוונה שהאדם יאכל את הלחם מעורב בזיעה, או בשעה שהוא מזיע, אלא הכוונה היא שכדי

להמחיש עניין טורח רב ויגיעה.¹⁶

— עיון —

בְּזַעַת אֶפֶיךָ. אם הקללה היא שיצטרך האדם להתאמץ כדי להשיג את מזונו משמע שלפני כן הכל היה מוכן לו ללא הכנה כלל. ואכן, מעתה השתנה טבעו של האדם ומה שמקבל בלא מאמץ אין הוא נהנה ממנו. כדי ליהנות מדבר מסויים צריך האדם להתאמץ ולהשיגו ואז יוכל ליהנות ממנו.¹⁷ זהו שאמרו חז"ל שעל אף שרגע של תענוג בעולם הבא יפה מכל תענוגי העולם הזה - מכל מקום יפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעולם הזה מכל תענוגי העולם הבא. כלומר, הנאה שמקבל האדם באופן פסיבי - ותהיה הנאה שלימה ועדינה כתענוגי העולם הבא - אינה כלום ביחס לתענוג - אפילו הקטן ביותר - שאדם משיגו בזכות השתדלותו ועבודתו.¹⁸

— ביאור —

על הגירוש מגן העדן, ונראה כי יש לזה משמעות מיוחדת, וכפי שנסביר בעיון. כאן חוזר רש"י ומדגיש כי עיקר חטאו של האדם נעוץ היה בתאוה המינית והחושית, המשולה לנחש (שהוא יצר פנימי באדם ולא משהו חיצוני), והאדם למעשה נפעל בשני מישורים - מישור ההכרה והמודעות ומישור התת מודע. גם אם ביסוד החטא עמד רצונו של האדם לבחור בחיים של בעל בחירה ומעשה, ולקבל כוחות שיניעו אותו ואת כל העולם קדימה - מכל מקום בתת הכרתו (= "במחשבה ובמרמה") עיקרו של חטא בא כדי להשתחרר מכבלי המוסר והקדושה הנדרשים מן האדם מטבע בריאתו, ובמיוחד איסורי עריות (= "נתאוה לה").

וַיִּקְרָא הָאֱלֹהִים. מיקומו של פסוק זה תמוה, שהרי עדיין לא נסתיימה פרשת החטא, עדיין לא גורשו האדם ואשתו מגן עדן, ומה צורך עתה להודיע כי האדם קרא לאשתו בשם חוה?

מסביר רש"י כי אדרבה, כל עניינה של התורה היה לתאר כיצד האדם נותן שמות לכל הבריות, וכפי שכתוב לעיל, אלא שתפקיד זה של האדם הוליד את הצורך לברוא לו 'עזר כנגדו', ולאחר שנבראה האשה - היא ה'עזר כנגדו' - אף לה נותן האדם שם. אגב תיאור בריאת האשה השתלשל תיאור החטא ועונשו, אך המסגרת העיקרית של התיאור הוא עניין נתינת השמות.

אמנם את עניין נתינת השם לאשה הקפידה התורה לספר לפני שסיפרה

— עיון —

וַיִּקְרָא הָאֱלֹהִים. 'נתינת שמות' היינו הגדרה וחלוקת תפקידים. האדם הוא מרכז הבריאה, והרי הוא כמנצח בתזמורת גדולה המורכבת מאלפי נגנים, וכולם נושאים אליו

16. על פי המזרחי

17. זהו אף היסוד לעניין מצוות ושכרן, שלא רצה הקב"ה לזכות את ישראל בשכר בלא שיפעלו ויעשו.

18. עיון דרך ה' לרמח"ל ח"א פ"ג סעיף ח שם דן בשינויים שחלו באדם על ידי חטאו.

— רש"י —

חָוָה. נופל על לשון חיה, שמחיה את ולדותיה, כאשר תאמר "מה הוה לאדם" (קהלת ב, כב), בלשון היה:

(כא) **כְּתָנוֹת עוֹר.** יש דברי אגדה אומרים, חלקים כצפורן היו מדובקים על עורן (בראשית רבה פ"כ, יב). ויש אומרים, דבר הבא מן העור, כגון צמר הארנבים שהוא רך וחם, ועשה להם כתנות ממנו:

(כב) **הָיָה כְּאֶחָד מֵמֶנּוּ.** הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, ומה שאין כן בבהמה ובחיה:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

את עיניהם ומצפים לדעת מה עליהם לעשות. אחריותו של האדם היא לדאוג כי כל בריה ובריה תמלא את תפקידה המיועד לה באופן תקין. כך ראה הקב"ה את מקומו של האדם - **אך האדם לא התאים לתפקיד.** האדם ביסודו הוא אנוכי וחושב תחילה על טובת עצמו, וכאן דורשים ממנו לדאוג לכל העולם מלבד עצמו. במצב כזה האדם "לא מצא עזר כנגדו", לא מצא סיפוק בעולמו ובתפקידו. כאשר נבראה 'האשה', נברא למעשה הרצון לדאוג להנאת עצמו, ובזה מצא האדם את משיכתו הטבעית. כשניתן לו תפקיד שאינו משלים את רצונו - מרד, ומצא את סיפוקו באשה וביצר התאוה שמסמל הנחש. היצר הטבוע באדם נוטה ליהנות מן העולם.

אמנם האדם מבין כי עליו לדאוג לעולם ולהמשכיותו ולא רק להנאות הרגע, ועל כן **בבריאית האשה מצא האדם את כל מאווייו - גם הנאה עכשווית, וגם יצירה הדואגת לעולם ולעתידו** - "אם כל חי". החיבור בין איש ואשה המסוגל להוליד ולדות משלב בתוכו את ההווה עם העתיד - השמחה וההנאה מהרגע יחד עם האידיאל והאחריות לעתיד. אנוכיות ונתינה דרים כאן בכפיפה אחת.

כאן אנו עומדים על השינוי המהותי שחל באדם בין מצבו קודם 'החטא' לבין מצבו החדש. קודם החטא היה מורכב האדם משתי מהויות, רוחנית וחומרית, ולא היה שום קשר ביניהם. כאשר נטה האדם אחר הגופניות עזב בכך את הרוחניות. אחר החטא ניתנה לאדם היכולת לשלב בין שני היסודות הקיימים בו, וליהנות משני העולמות - אם ישכיל לחיות על פי הנדרש ממנו כפי מעלתו, ולדאוג לאנוכיות ולחומריות שלו על פי גדרי המוסר והקדושה, אזי יתקן את עצמו ואת העולם כולו, ויגיע למעלות הגבוהות ביותר.

— ביאור —

חָוָה. השם "חווה" מקורו מן המילה **חיה' - "אם כל חי"**, כי וי"ו וי"ד משמשות באותו השורש בהטיות שונות. מוסיף רש"י כי האשה 'מחיה את

היו בגד מיוחד חלק כציפורן הדבוק על העור, וכאילו כל גופם היה מכוסה בציפורן - 'כותנות על העור'. בפירוש השני, על פי הפשט, מסביר רש"י כי "עור" היינו החומר ממנו עשויות הכותנות, והוא למעשה צמר הגדל בבעל החיים על גבי עורו, וכאן מדובר בעור רך ונעים במיוחד כגון מצמר ארנבים - 'כותנות העשויות מן העור'.

ולדותיה', היינו לא זו בלבד שמעניקה להם חיים בשעת לידתם אלא אף דואגת לרווחתם ולגידולם¹⁹.

כְּתָנוֹת עוֹר. אונקלוס מתרגם "כותנות עור" - 'לבושין דיקר על משך בסרהון', היינו בגדים חשובים ויקרים על עור בשרם. נראה כי רש"י בפירוש הראשון אף הוא מפרש כי "עור" היינו עור הבשר, אלא על פי האגדה הכותנות

— עיון —

כְּתָנוֹת עוֹר. האגדה שמביא רש"י נראית תמוהה, וברור הוא שלדברים יש עומק ומשמעות. כפי שהסברנו לעיל, מצבו של האדם קודם החטא נע בין שני עולמות סותרים - מצד אחד נשמה גבוהה ועולם רוחני נעלה, ומצד שני חיי גוף עם צרכים ותאוות גופניות, אותם מילא האדם בלא צניעות ובלא מגבלות. 'כותנות עור' באו לתקן את המצב ולשפר אותו. הבגד החלק כציפורן הינו גשמי אך יש בו משהו מן הרוחני, הוא חלק ומבריק ומחזיר אור. כאן הטביע הקב"ה באדם את היכולת לקדש את החומר ולעדן אותו.

יתכן ומכאן רמז למנהג להסתכל בציפורניים לאור נר ההבדלה במוצאי שבתות, הבא כביכול להזכיר לנו - לפני כניסתנו לימות החול - כי מוטל עלינו לקדש את החומר ולהשתמש בו לעבודת ה', וכביכול להפוך את עורנו ובשרנו הגופני לציפורן המאירה. אולי משום כך נאסר עלינו להשליך את הציפורניים כי תפקידן להזכיר לנו את עניין קדושת החומר.

— ביאור —

שאני 'אחד', הוא יחיד בתחתונים ואני יחיד בעליונים. ומהו ייחודו בתחתונים? "לדעת טוב ורע" - נקודת הבחירה החופשית שבאדם היא המייחדת אותו משאר הבריות, ובזה יש בו דמיון מסויים לבורא שאף הוא עושה הכל כרצונו.

הָיָה כְּאֶחָד מֵמִנּוּ. לכאורה הפסוק משווה בין אדם לאלהים, וזה לא יתכן לומר שהרי מי ידמה לו ומי ישוה לו. רש"י מחלק את המשפט לשניים ומפרש כל אחד בפני עצמו: "הן האדם היה כאחד ממנו" - האדם הפך להיות 'אחד' כמו

19. ראה רש"י שמוות א, יז "ותחיינן את הילדים" - 'מספקות להן מזון'.

— רש"י —

וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדּוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם. ומשיחיה לעולם
הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה. ויש מדרשי
אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו:

— ביאור —

בו את מידת הענווה, ומכיר ביכולותיו
וערכו, ויוכל לבחור בטוב ולמאוס ברע.
'להטעות הבריות' אין הכוונה לשאר בעלי
החיים, אלא הכוונה למין האנושי עצמו.
הבריות עצמן יבואו לטעות ולחשוב כי
חיי הנצח שלהם מסירים מהם נטילת
אחריות מוסרית למעשיהם.

אין כאן תיאור חשש של אלהים מפני
כוחו המופרז של האדם, חלילה, אלא יש
כאן הסבר מדוע מוטב לו לאדם שיהיה
בן-תמותה.

וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדּוֹ, וְלָקַח גַּם
מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם. וכי מה
איכפת לו לאלהים שהאדם יחיה לעולם,
מה החשש הגדול בזה? מסביר רש"י כי
מניעת חיי נצח מן האדם נועדה לטובתו.
אילו מין האדם היה חי חיי נצח אזי היתה
בידו עוצמה אין קץ, ועל כרחו היה הולך
אחר נטיות ליבו ועושה רק מה שליבו
חפץ. מי שיש בידו שליטה על העולם
וחיי נצח עלול הוא לחשוב כי אין הוא
צריך לתת דין וחשבון לאיש על מעשיו.
העובדה שהאדם הוא בן-תמותה נותנת

— עיון —

וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדּוֹ, וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם. 'עץ החיים'
המוזכר כאן כבר הוזכר בפרק הקודם (פסוק ט): "וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן", ושם ביארנו כי
'עץ החיים' היינו ערכי התורה והמצוות, ובמצבו של האדם בגן עדן היה עץ החיים 'בתוך
הגן', היינו במרכזו של העולם. החיים הרוחניים והערכים הנעלים היו במרכזיותו של
העולם האידיאלי בו חי האדם בגן עדן. עתה אחר שבחר האדם לחיות על פי בחירתו
החופשית, וגורש מן הגן האידיאלי בו היה חי, שוב אין 'עץ החיים' נמצא במרכז. עתה
כל החיים הרוחניים והערכים הנעלים אינם נגלים לעין ואפשר להשיגם רק בעמל רב.
בעולם החופשי התורה ומצוותיה אינם טבעיים לאדם כפי שהיו בתחילה, כי האדם
התנתק ממקור החיים האמיתי. בעולם כזה רק דביקות בתורה במאמצים גדולים תביא
את האדם להשגת חיי נצח, ואם יזכה לכך נשמתו תתקיים לעד.

'מדרשי האגדה' שרש"י אינו רוצה להביאם אינם מפרשים את פשוטו של מקרא,
ואינם באים ליישב את המקראות, אלא יוצאים ממילה אחת ומנתקים אותה מן ההקשר
הכללי, וכפי שכתבנו לעיל. למשל, מופיע במדרש כי מן המילה "ועתה פן ישלח ידו"
למדנו כי פתח הקב"ה לאדם פתח לתשובה, שנאמר: "ועתה ישראל מה ה' אלהיך דורש
מעמך", וכדומה.

אונקלוס

כג וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן
 מִגֶּן־עֵדֶן, לְמַפְלַח
 בְּאַרְעָא דְאַתְבָּרִי מִתְמָן:
 כד וַתִּרְיֶךְ יֵת אָדָם, וְאַשְׁרֵי
 מִלְקָדְמִין לְגִנְתָּא דְעֵדֶן יֵת
 כְּרוּבַיָּא וְיֵת שָׁנָן חֲרָבָא
 דְּמַתְּהַפְכָּא לְמַטֵּר יֵת אוֹרַח
 אֵילָן חַיָּא:
 כג וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן
 עֵדֶן לְעֶבֶד אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר
 לָקַח מִשָּׁם: כד וַיִּגְרֶשׁ אֶת־
 הָאָדָם וַיִּשְׁכֹּן מִקְדָּם לְגִן־עֵדֶן
 אֶת־הַכְּרִבִּים וְאֵת לֶהֱט הַחֶרֶב
 הַמַּתְהַפֶּכֶת לְשֹׁמֵר אֶת־דֶּרֶךְ
 עֵץ הַחַיִּים:

— רש"י —

(כד) מקדם לגן עדן. במזרחו של גן עדן, חוץ לגן:

— ביאור —

מקדם לגן עדן. היינו יכולים
 לטעות ולהבין שמקדם לגן עדן הכוונה
 למזרח הגן בתוך הגן. רש"י מלמדנו
 שאינו כן, אלא הכוונה במזרח הגן מחוץ
 לגן. פירוש זה מתחייב ממה שנאמר לפני
 כן שהאדם גורש מגן עדן, ועל כן ה' שם

— עיון —

מקדם לגן עדן. המזרח מכונה בתורה 'קדם'²⁰, ומצאנו כי גם במחנה ישראל
 במדבר המחנה ההולך ראשון קדימה - מחנה יהודה - חונה במזרח. **העובדה שאדם**
גורש אל 'מקדם לגן' אפשר לראות בה גם עניין חיובי, ומשמע כביכול כי האדם
 נמצא כעת במעלה גבוהה יותר ממה שהיה לפני כן, שהרי עתה נוסף בו כח הבחירה,
 ובאמצעות שימוש נכון בכח זה יוכל להגיע למעלות גבוהות ביותר. מאידך, כידוע

20. עיין מזרחי

21. רוחות השמים - צפון דרום מזרח ומערב - ניתפנו בשם נוסף, ושם זה מתאר את מצבם ביחס לאדם העומד
 ופניו מזרחה, ולכן מזרח - קדם, קדימה, מערב - אחור ('הים האחרון' - הים האחורי, המערבי), דרום - ימין
 (תימן), צפון - שמאל ('אם אימין ואשמאלה').

— רש"י —

אֶת הַכְּרֹבִים. מלאכי חבלה:

הַחֶרֶב הַמֵּתֵּהֶפֶכֶת. ולה להט לאיים עליו מליכנס עוד לגן. תרגום של "להט" שגן, והוא כמו 'שלף שננא', ובלשון לע"ז למ"א [להב]. ומדרשי אגדה יש ואני איני בא אלא לפשוטו:

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

שכינה נמצאת במערב, וסילוק האדם לצד שכנגד נראה כעניין שלילי. כי באמת כח זה סכנה גדולה יש בו, ועלול לדרדר את האדם עד שאול תחתיה. גם הכרובים שהוצבו לשמור על דרך עץ החיים, לא אמרה התורה בפירוש אם נמצאים בתוך הגן או מחוץ לגן, ומשמע כי האדם לא גורש לגמרי מן הגן, ועדיין בכוחו לבחור בטוב ולזכות לשוב ולשכון בו.

— ביאור —

אֶת הַכְּרֹבִים. "כרובים" בכל מקום במקרא היינו מלאכים. רש"י מבין כי המלאכים אוחזים בידם חרב, וממילא היינו מלאכי חבלה. מטרתם של המלאכים האוחזים בחרב היא למנוע בכח מכל מי שינסה להיכנס אל הגן. "להט" פירושה להב, מתכת מחודדת. ראיה לכך

מלשון התרגום 'שגן חרבא דמתהפכא' - 'שגן' היינו להב, וכפי שמצאנו בגמרא בסנהדרין (פ"ב ע"א) שם מסופר על פנחס שהוציא את חוד הברזל מן הרומח העשוי עץ - 'שלף שננה', הסתירו בבגדו, ואחר כך השתמש בו כדי לדקור את כזבי ואת זמרי.

— עיון —

אֶת הַכְּרֹבִים. רש"י אינו מפרש מה עניינה של להט החרב המתהפכת, ומפנה למדרשי אגדה שאינם מתיישבים על פי פשוטו של מקרא²². על פי דרכו של רש"י בכל הפרק נראה לומר כי כאן התורה מדגישה שמעתה יקשה מאוד על האדם להגיע לחיים רוחניים נצחיים, ומכשולים רבים יעמדו בפניו. האדם חשב כי בחיים של בחירה חופשית יוכל ברצונו, בקלות, לבחור בחיים של התעלות רוחנית. עתה מתברר כי ליפול הרבה יותר קל מאשר להתרומם. אם האדם אינו פועל ומתאמץ אזי הוא הולך ומידרדר מדחי אל דחי, ואיתו העולם כולו. מייד קין יהרוג את הבל, כל העולם ישחית דרכו עד שה' יאלץ להביא עליו את המבול. הדרך לגן עדן ולעץ החיים תיראה רחוקה במיוחד - עד שיבוא אברהם אבינו ויקים זרע ישירים, ובניו יקבלו את התורה בהר סיני ויצליחו לפתוח פתח ואפשרות כניסה מן העולם הזה אל חיי הנצח.

22. המדרשים מסבירים כי החרב היא חרב המילה או חרב התורה. כאמור לעיל, מדרשים המנתקים מילה אחת מהקשרה בפסוק אין רש"י מביא בפירושו.

אונקלוס

ד א וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה
אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן
וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:
ב וַתִּסָּף לָלֶדֶת אֶת-אָחִיו אֶת-
הָבֶל וַיְהִי-הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן
הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:
וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה
אִשְׁתּוֹ וַעֲדִיאת וילידת ית
קַיִן וַאֲמַרְת קנִיתִי גְבֵרָא מִן
קָדָם יי: ב וְאוֹסִיפֶת לְמִילָד
יֵת אַחֻוּהִי יֵת הָבֶל, וַיְהִי
הָבֶל רֹעֵי עֲנָא וְקַיִן הָיָה פֹלֵחַ
בְּאַרְעָא:

— רש"י —

(א) וְהָאָדָם יָדַע. כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה, שאם כתב 'וידע אדם' נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים:

— ביאור —

וְהָאָדָם יָדַע. בלשון הקודש ישנן שתי דרכים לציין פועל בלשון עבר: 1. צורת עתיד בתוספת 'וי'ו' ההיפוך' ההופכת את זמנו של הפועל מעתיד לעבר, כגון: 'וַיֵּלֶךְ' = 'יָלַךְ' היא צורת עתיד, וי"ו שלפניה הופכת את משמעותה לצורת עבר, 'וַיֹּאמֶר', 'וַיִּבְדֵּל'. 2. צורת עבר רגילה, כגון: 'הֵלַךְ', 'אָמַר', 'הִבְדִּיל'. בדרך כלל משתמשת התורה בדרך הראשונה אך לעיתים משתמשת גם

בדרך השנייה. האם יש הבדל משמעות בין שתי הדרכים הנ"ל? מסביר לנו כאן רש"י כי ישנו הבדל רב בין שתי צורות העבר האלה, והוא משפיע על תיאור סדר הזמנים. בשימוש בפועל בצורת עתיד עם 'וי'ו' ההיפוך' נשמר סדר הדברים זה אחר זה, ר"ל הפעולות שאירעו בעבר אירעו כפי סדר הופעתם בכתובים, לעומת זאת שימוש בצורת עבר רגילה מלמד כי פעולה מסויימת זו נעשתה בזמן מוקדם יותר, ולא על פי סדר הפעולות המתוארות בפסוקים.¹

1. עיין דברי המזרחי כאן, אמנם המזרחי תולה את ההבדל בין הצורות בהקדמת האדם לפני הפעולה ('והאדם ידע' במקום 'וידע האדם') ולא בשינוי צורת זמן הפועל כמו שפירשנו, אך עיין בספר "לפשוטו של מקרא" מהרב קופרמן שליט"א שמסביר כמו שכתבנו, וטוען כי זהו כלל שרש"י משתמש בו בעקביות, ומביא לכלל זה דוגמאות רבות ממקומות רבים. לדבריו כלל זה נובע מעיקרון יסודי בפירושו של רש"י והוא שאין שום אות הכתובה בתורה במקרה, ועל כן אם מצאנו שינוי בצורת העבר בתורה על כרחנו ישנה משמעות לכל אחת מן ההופעות.

— רש"י —

קין. על שם קניתי איש:

אֶת ה'. כמו עַם ה', כשברא אותי ואת אישי הוא לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

אם היה כתוב 'וַיֵּדַע אָדָם אֶת חוּה' אשתו' היתה המשמעות כי רק לאחר שגורשו מגן עדן נולדו להם הבנים, עתה שנאמר "והאדם ידע את חוה אשתו" ידענו כי האדם בא על אשתו והוליד ממנה בנים בטרם חטאו וגורשו מן הגן.² פרט זה מפתיע, איך יתכן שאדם

בא על אשתו והוליד ילדים, נתן שמות לבהמות, חטא ונענש - והכל ביום אחד? אך האמת היא כי אין בכוחנו לדמיין עולם שהוא שונה במהותו מעולמנו שלנו. התורה בתיאורים אלה רוצה ללמדנו מהו תפקיד האדם בעולם ומהם ערכי המוסר העומדים בבסיס קיומו.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהָאָדָם יָדַע. בפרק הקודם ראינו כי לשיטת רש"י כל התיאור של האדם ואשתו בגן עדן אירע ביום השישי לבריאה, ולמעשה אין כאן תיאור היסטורי אלא פירוט ועיון בתהליך הבריאה עצמו.³ עתה אומר לנו רש"י כי החיבור בין האדם ואשתו, ואף ההריון ולידת הבנים קרו לפני מעשה הנחש! **משמע מכאן כי זיווג בין איש ואשה והולדת ילדים הם חלק בלתי נפרד מבריאת האדם,** והם עומדים ביסודה של ההווה האנושית. אדם השרוי בלא אשה ואינו מוליד ילדים אינו חי חיים שלמים.

רעיון זה יש לו ביטוי אף בהלכה. המשנה (גיטין פ"ד מ"ה) דנה באדם שחציו עבד וחציו בן חורין⁴ כיצד על רבו לנהוג בו. אומרים בית הלל: עובד את רבו יום אחד ועובד את עצמו יום אחד. אמרו בית שמאי: 'תיקנתם את רבו אותו לא תיקנתם', כלומר מצאתם פיתרון טוב לאדונו של העבד, אך פיתרון זה אינו מתאים לעבד עצמו משום שעל פי ההלכה אינו יכול להתחתן לא עם שפחה ולא עם בת חורין. 'שייבטל' - שלא יתחתן - אי אפשר, 'והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר (ישעיה מה, יח) "לא תהו בראה לשבת יצרה!" אלא כופין את רבו ועושה אותו בן חורין', "וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי". מניעת חיי זוגיות והקמת משפחה מן האדם זוהי נטילת חיו ממנו.

2. ראה בראשית רבה פכ"ב, ג: "א"ר אלעזר בן עזריה: ג' פלאים נעשו באותו היום, בו ביום נבראו בו ביום שמשו בו ביום הוציאו תולדות", ועיין רש"י לקמן פסוק כה ד"ה וידע אדם.

3. ראה הקדמה לפרק ג'.

4. כגון שהיה עבד כנעני השייך לשני שותפים ואחד השותפים שיחרר את החצי השייך לו.

— ביאור —

קִיץ. השם 'קין' שורשו קנ"ה מלשון קנין, ומשמעותו הרגשת עוצמה ובעלות. בכורה. כך הרגישה חוה כשילדה את בנה קין, ומשמעותו הרגשת עוצמה ובעלות.

— עיון —

קִיץ. שם זה מבטא את גאוותו של האדם. עדיין לא עשה ולא פעל דבר, וכבר מחשיב את עצמו כבעל הבית.

— ביאור —

אֵת ה'. ניתן היה לפרש "את ה'" כי היא שותפה עם ה' ביצירת הולד. רש"י אינו בשביל ה', הריני מקנה את בני לה' שיעבוד לפניו.⁵ רש"י מפרש "את" משום שהוא סבור כי גאוה יש כאן ולא במשמעות 'עם', יחד עם ה'. חוה אומרת כניעה, וכמו שכתבנו בדיבור הקודם.

— עיון —

אֵת ה'. חוה חושבת כי היא שווה לאלהים ושותפה לו במעשה היצירה, אך כמובן אין זה נכון. כל חייה הם מתנה מאת ה', ולמעשה היא שותפה רק כל זמן שה' נותן לה אפשרות להיות כזאת. אין זו שותפות הבאה ממקור של שיויון אמיתי ואין מקום כלל למחשבה כזו.

גאוותו של האדם נולדה בו מרגע שנברא, והיא מסכנת את קיומו בעולם. שורש הכפירה נעוץ במידת הגאוה כי היא אינה מניחה לאדם להיכנע בפני שום דבר. כבר בתיאור בריאת העולם רמז רש"י לסכנה זו מספר פעמים, וציין כי התורה באה ללמד ענווה לבני האדם ומזהירה שלא יתגאה האדם במעמדו. כך פירש בפסוק "נעשה אדם" (לעיל א, כו), וכך פירש בפסוק "לא טוב היות האדם לבדו" (לעיל ב, יח). מסתבר כי אזהרות אלו לא הועילו - מייד כשנברא האדם התעטף במידת הגאוה ונתלבש בה.

5. כך הסביר הרמב"ן וכן פירש בדברי אונקלוס.

— רש"י —

אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל. שלש אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתיים, לכך נאמר "ותוסף" (בראשית רבה פכ"ב, ג):
(ב) רעה צאן. לפי שנתקללה האדמה פירש לו מעבודתה:

— ביאור —

אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל. במקרים רבים המילה "את" נראית כמיותרת וניתן היה להבין הפסוק גם בלעדיה, אם כן למה נכתבה? כדי 'לרבות', היינו להוסיף על הנכתב בפירוש דבר נוסף. בגמרא⁶ מסופר על שמעון העמסוני שהיה דורש כל 'אתים' שבתורה, משמע שבכל מקום כזה ניתן ללמוד דבר נוסף. אמנם לא בכל מקום בפירושו על התורה מסביר רש"י מהו הריבוי הנלמד מן המילה 'את' באותו המקום, ונראה כי לא עשה כן אלא במקום שחז"ל כתבו כן בפירוש. רש"י לא בא בפירושו לחדש דרשות אלא בא לבאר כיצד למדו חז"ל את הפסוקים. כאן למדו חז"ל מן הריבויים כי עם קין נולדה אחות תאומה אחת ("את קין") ועם הבל נולדו שתי תאומות ("את אחיו את הבל").

— עיון —

אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל. רש"י מדגיש כי בבריאת האדם ביום השישי נולדו בנים ובנות, כי בלא בריאת בנות העולם חסר. אגדה דומה אמרו חז"ל בלידת השבטים ולימדונו כי בלידת כל אחד מהשבטים נולדה אחות תאומה, ר"ל בלא הולדת בנים ובנות אין כאן יצירת אומה שלמה. הקב"ה ברא את עולמו כשבתוכו נמצא מנגנון המאפשר לו את התפתחותו וקיומו העצמאי, ועל כן עם הבנים נולדו בנות שהם נשים עימן יוכלו להוליד ילדים.

העובדה כי עם אח אחד נולדה רק אחות אחת ועם השני נולדו שתיים מלמדת אותנו כלל יסודי בבריאה כולה. העולם הזה אינו עולם שיויוני בו כולם זהים ודומים ובעלי אפשרויות שוות. לא! העולם הזה במהותו הוא עולם אי שיויוני, בו לכל אחד יש תפקיד שונה ויכולת שונה, וממילא כל אחד שונה מחבירו. יש אחד שיש לו יותר ויש אחד שיש לו פחות, וכולם הם בריותיו של הקב"ה.

ישנה אגדה המתארת כי הריב בין קין והבל נבע מן המחלוקת מי יזכה באותה אשה נוספת, ומשמעותה היא הקושי של האדם לקבל את מציאות אי השיויון בבריאה.

6. פסחים כ"ב ע"ב, וש"נ.

7. ראה רש"י להלן פרשת וישלח (לו, יז).

— ביאור —

רְעָה צֹאן. התורה מספרת לנו מה היה משלח ידם של קין ושל הבל, ולכאורה עושה זאת כדי שנבין מדוע זה הביא מפרי האדמה וזה הביא מבכורות הצאן. אך התורה הקדימה לספר על משלח ידו של הבל הצעיר לפני שסיפרה על משלח ידו של קין הבכור, ולכאורה אומרת כי **הבל עשה את הבחירה הראשונה.** אם

כן צריכה להיות סיבה מדוע החליט הבל לבחור להיות רועה צאן! מסביר רש"י כי כבר בבחירה זו הוכיח הבל כי הוא צדיק מקין. שניהם שמעו כי האדמה נתקללה, אך רק הבל משך ידו ופרש מעבודתה, ולא רצה לשתף פעולה עם האדמה שנתקללה.

— עיון —

רְעָה צֹאן. האם כל עובד אדמה הוא חוטא? האם עובד אדמה שווה פחות מבעל מלאכה אחרת? מה פשר סלידתו של הבל מעבודת האדמה ומדוע נחשב הדבר לזכותו?

כדי להבין זאת ראה תחילה מה שכתבנו לעיל בעניין חטא האדמה (א, יא ד"ה עץ פרי), וכן בביאור הביטוי "ארורה האדמה" (ג, יז). **האדמה עצמה אינה ארורה אלא היא מושפעת באופן ישיר מרמתו הרוחנית של האדם.** הואיל והאדם בחר לחיות בעולם המעשה אין האדמה נותנת לו את פריה מעצמה אלא עליו לעבוד ולהזיע כדי שיוכל להוציא ממנה את פריה וטובה, אך עדיין היא תוציא מיני מזיקים ובעיצבון יאכלנה. עבודת האדמה קשה היא עד מאוד, והאדם תלוי בעבודתה בגורמים רבים שאינם בשליטתו. כאשר האדם מצליח להתגבר על המכשולים ורואה ברכה בעמלו, קיים חשש גדול כי יחשוב שכל הישגיו הגיעו בזכות עמלו בלבד, ויבוא להתגאות ולשכוח את הנותן לו כח לעשות חיל. עיין בפירושו של הרש"ר הירש שם הוא מסביר באופן בהיר כיצד עובד האדמה מתחבר לארצייתו ומשתעבד לה, ובכך מפתח רגשי קניין ועוצמה ומתרחק מן הרוחניות. לעומתו רועה הצאן הוא נייד וגולה ממקום למקום בעקבות צאנו, וניידות זו מקנה לו ענווה ואי הפרזה בערך עצמו ורכושו. כמו כן הטיפול בבעלי החיים מעורר ברועה הצאן רגשות רחמים ומזכך אותו.

כמובן שאין להסיק מכאן שאסור להיות עובד אדמה שהרי עבודה זו מוכרחה ונצרכת לקיומו של האדם, אך צריך לדעת שעבודת האדמה מהווה סכנה רוחנית לאדם. מסיבה זו ראתה התורה לחייב את האיכר עובד האדמה במצוות רבות הקשורות לעבודתו, שתכליתן לשמור על תודעתו והכרתו הרוחנית, מה שלא עשתה בבעלי מלאכה אחרים. יהודי שומר תורה ומצוות אינו משתעבד לאדמה אלא מקדש אותה על ידי שמירת המצוות התלויות בה.

הבל דאג מן הסכנות הרוחניות הכרוכות בעבודת האדמה ובכך התבטאה מעלתו הרוחנית על פני קין שלא חשש לזה. ההבדל במשלח ידם של שני האחים מסביר לנו היטב את הבדל מעלתם.

אונקלוס

ג וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קִין מִפְּרִי
הָאָדָמָה מִנְחָה לַיהוָה: ד וַהֲבֵל
הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ
וּמִחֻלְבֵּהֶן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֲבֵל
וְאֶל־מִנְחָתוֹ: ה וְאֶל־קִין וְאֶל־
מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקִין
מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:

ג וַהֲוֵה מְסוּף יוֹמִין, וַאֲיִתִי קִין
מֵאָבָא דְאַרְעָא קֶרְבְּנָא קֶדֶם
י: ד וַהֲבֵל אֲיִתִי אָף הוּא
מִבְּפִירִי עֲנִיָּה וּמִשְׁמִינִיהוֹן,
וַהֲוֵת רַעוּא מִן קֶדֶם י: בְּהֲבֵל
וּבְקֶרְבְּנִיה: ה וּבְקִין וּבְקֶרְבְּנִיה
לֹא הוֹת רַעוּא, וַתְּקִיף לְקִין
לְחָדָא וְאֶתְכַבֵּישׁוּ אַפּוּהִי:

— רש"י —

(ג) מִפְּרִי הָאָדָמָה. מן הגרוע (בראשית רבה פכ"ב, ח), ויש אגדה שאומרת זרע
פשתן היה (פרקי דרבי אליעזר פכ"א):
(ד) וַיִּשַׁע. ויפן, וכן לא שעה אל מנחתו (להלן פסוק ה), לא פנה, וכן "אל ישעו"
(שמות ה, ט), אל יפנו, וכן "שעה מעליו" (איוב יד, ו), פָּנָה מעליו:
וַיִּשַׁע. ירדה אש וליחכה מנחתו:

— ביאור —

גרועה כדי שנבין מדוע הקב"ה קיבל את
מנחתו של הבל ולא קיבל את מנחתו של
קין.
הכתוב לא גילה לנו מהו הפרי ממנו
הביא קין את מנחתו, ועל כן כל זיהוי כזה
ייחשב כ'אגדה' שאינה פשוט. האגדה
אומרת כי נתן זרע פשתן שהוא דבר קטן
ביותר. בכך נותנת האגדה טעם לאיסור
שעטנז - עירוב צמר ופשתים יחדיו
- כדי שלא לערב את מנחתו של קין
החוטא עם מנחתו של הבל הזכאי.

מִפְּרִי הָאָדָמָה. הביטוי "מפרי
האדמה", אם היה בא בפני עצמו, לא
היתה בו שום משמעות שלילית, והיינו
מפרשים שקין הביא חלק מסויים
מפירותיו. מנגד, תיאור התורה למנחתו
של הבל - "מבכורות צאנו ומחלביהן"
- מדגיש כי מנחתו של הבל היתה
משובחת ביותר, גם מ'בכורות צאנו' וגם
מ'חלביהן'. העמדת שתי המנחות זו כנגד
זו באה לומר כי קין הביא מנחה גרועה
לעומת הבל שהביא מנחה משובחת.
רש"י מדגיש כי מנחתו של קין היתה

— עיון —

מִפְרֵי הָאֲדָמָה. אם קין 'עשה טובה' והביא מן הגרועים שבפירותיו מנחה לה' - מוטב היה שלא יביא מנחה כלל. מדוע ראה קין צורך לתת מרכושו מנחה לה'? כמו כן יש להבין מה הוסיפה האגדה בכך שזיהתה את הפרי כזרע פשתן, מה לי אם הביא פרי גרוע זה או זה?

כדי להבין זאת, צריך לדעת שהקרבת הקרבן היא חובה שציוה אדם לבניו.⁸ אדם חש כי עליו להביא מנחה לה' לבטא בזה שה' הוא האדון ואנו עבדיו. על כן אחרי תקופת מה, "מקץ ימים", נתבקשו אף קין והבל להקריב קרבן.

אמנם לקין עניין זה של הקרבת קרבן היה קשה ביותר, שהרי היתה בו הרגשת קניין, הרגשת בעלות ועוצמה, והרגיש כי העולם שייך לו, ועתה נדרש ממנו לוותר על חלק מרכושו בשביל האדון שמעליו. יתכן ורצה להסתפק בתפילה או בהכרת תודה אך לא בויתור על רכוש. אך לא לתת כלום לא יכול היה כי הדבר לא היה נראה יפה בעיני הוריו ואחיו, על כן בחר לתת את המינימום ובכך לצאת ידי חובתו שנכפתה עליו שלא ברצונו. אחיו הבל "הביא גם הוא", היינו אף הוא הרגיש את רגש החובה להביא קרבן לה', אך הוא אינו משועבד לקנייניו ועל כן נתן בעין יפה מן המובחר שברשותו.

האגדה מזהה את הפרי כ'זרע פשתן'. זרע פשתן כשהוא לעצמו אינו ראוי לכלום, אין הוא ראוי לאכילה ולא לשאר שימושים. כדי ליהנות ממנו יש לעבדו בצורה מיוחדת ולהפיק ממנו חוטים, שמהם ניתן יהיה ליצור בדים ואריגים, או לעצור את הזרעים ולהפיק מהם שמן. **בנתינת זרע פשתן כמנחה מראה קין מהו כוחו של האדם.** כביכול ה' ברא פרי שאין בו תועלת אלמלא בא האדם ויעבד ויכשיר אותו לשימוש. קין בחר לתת מנחה המבטאת את כוחו של האדם ביחס לבורא, וכביכול טוען כלפיו שמבלעדי האדם אין תועלת בעולמו של הקב"ה. כנגד השקפה זו יוצא הבל ומשתדל להגיש כמנחה דברים מובחרים ביותר שעצם בריאתם נעשתה בצורה מתוקנת ומובחרת.⁹

— ביאור —

וַיֵּשַׁע. שורש שע"ה מופיע במספר פסוקים במשמעויות שונות, ונתקשו הפרשנים בביאור משמעותו. אונקלוס תירגם מילת "וַיֵּשַׁע" כאן וכן מילת "שעה" בפסוק הבא: 'רעוא', לשון רצון וקבלה, היינו ה' קיבל ברצון את מנחתו של הבל. את הפסוק "ואל ישעו בדברי שקר" תירגם אונקלוס: 'ולא יתעסקון בפתגמין בטלין'. את הפסוק באיוב תירגם התרגום: 'פסיק מיניה', היינו נתק את קשריך עמו.

8. עיין בפרקי דרבי אליעזר פכ"א שם מובא שאותו היום היה יד בניסן ואדם ביקש מבניו להקריב קורבן כעין קורבן פסח, ואין כאן מקום להאריך במשמעות העניין.

9. עיין בספר 'אור היהדות' למו"ז זצ"ל, מאמר 'השומר אחי אנוכי' (עמוד ט) ו'סוד השעטנז' (עמוד קעח) שם מבאר בהרחבה את שורש המחלוקת בין קין להבל.

רש"י מצייע פירוש אחד לשורש זה, המתאים להפליא בכל המקומות: 'פנה'. "וישע ה'" היינו ה' פנה לקורבנו של הבל ולא לקורבנו של קין. "אל ישעו בדברי שקר" היינו שלא יפנו לעניינים אחרים¹⁰, "שעה מעליו" היינו אל תפנה אליו, אלא להיפך, עזוב אותו. כיצד ידעו קין והבל כי ה' שעה למנחתו של הבל ולא למנחתו של קין? מסביר רש"י כי ירדה אש מן השמים רק על מנחתו של הבל, והוכיחה כי מנחתו רצויה.

— עיון (על עמוד קודם) —

וישע. גם אחר שגורש מגן עדן ושוב אין הוא נמצא במחיצתו של הקב"ה, עדיין יכול האדם להגיע לקרבת ה'. אם האדם פונה בלב תמים אל ה' אזי ה' עונה לו ומתגלה לו בעולם הזה. כך היה גם בזמן המשכן שם ירדה אש מן השמים ואכלה את שהוקרב על גבי המזבח (ויקרא ט, כד).

10. אמנם רש"י על פסוק זה כתב בפירוש כי אי אפשר לפרש "אל ישעו" לשון פניה 'אל יפנו', עיין שם. וכבר הקשו קושיא זו כל מפרשי רש"י, וראה מה שכתב הט"ז ב'דברי דוד' כאן.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וּלְמָה נִפְלֹוּ פָנֶיךָ:
 הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם
 לֹא תֵיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת
 רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָטוּ וְאַתָּה
 תִּמְשָׁל-בּוֹ: ^ח וַיֹּאמֶר קַיִן
 אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם
 בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הֶבֶל
 אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:

וַיֹּאמֶר יְיָ לָקֹן, לָמָּה תִּקְרִי לָךְ
 וּלְמָּה אֶתְּכַבֵּישׁוּ אַפֶּךָ: הֲלֹא אִם
 תוֹטִיב עוֹבְדֶךָ יִשְׁתַּבֵּיךָ לָךְ וְאִם
 לֹא תוֹטִיב עוֹבְדֶךָ לְיוֹם דִּינָא
 חֲטָאָךְ נָטִיר, עֲתִיד לֵאחֲפָרְעָא
 מִנֶּךָ אִם לֹא תִתּוֹב וְאִם תִּתּוֹב
 יִשְׁתַּבֵּיךָ לָךְ: ^ה וַיֹּאמֶר קַיִן
 לְהֶבֶל אָחוּהִי, וַיְהִי בְּמַהֲוִיהוֹן
 בַּחֲקֵלָא וְקָם קַיִן עַל הֶבֶל אָחוּהִי
 וְקָטְלֵהּ:

— רש"י —

(ז) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב. כתרגומו פירושו:

— ביאור —

מהי בדיוק "שאת" שהיא לשון נשיאה, מובן שהוא עניין חיובי אך מהו פירושה המדויק?

רש"י מפנה אותנו לתרגומו של אונקלוס למשפט זה שתירגם: 'הלא אם תיטיב עובדך - ישתביק לך' היינו אם תיטיב מעשיך ייסלח לך¹². יש להוסיף לפועל 'תיטיב' את המושא 'מעשיך', ו'שאת' היא לשון נושא עוון, היינו אם האדם ייטיב מעשיו אזי הקב"ה יישא את עווננו.

הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב. המילה "שאת" היא מילה קשה לפירוש וכתוצאה מכך תפקידה במשפט אינו ברור, וממילא משמעותו של כל הפסוק אינה ברורה.¹¹ רש"י מבאר את הפסוק כך: 'אם תיטיב - יהיה כך, ואם לא תיטיב - יהיה אחרת'. לפי זה המילה "שאת" היא תוצאה, היינו 'אם תיטיב - יהיה זאת', ובכך הפסוק הוא למעשה תנאי כפול, ר"ל אם תיטיב - יהיה זאת, ואם לא תיטיב - לפתח חטאת רובץ. לפירוש זה עדיין לא ברור

11. ופסוק זה הוא אחד מ'חמש מקראות בתורה שאין להם הכרע', ראה יומא נ"ב ריש ע"ב וברש"י ותוס' שם.

12. ב'מתורגמן' כותב בשורש שב"ק כי משמעותו לשון עזיבה אך יש בו גם משמעות סליחה וכפרה ונשיאות עוון.

— רש"י —

לִפְתָּח חֲטָאת רִבִּץ. לפתח קברך חטאך שמור:
וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ. של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה
להכשילך:
וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ. אם תרצה תתגבר עליו:

— ביאור —

לִפְתָּח חֲטָאת רִבִּץ. רש"י ממשיך לפרש את הפסוק על פי התרגום. אונקלוס תירגם 'ואם לא תוטיב עובדיך - ליום דינא חטאך נטיר', היינו ואם לא תיטיב מעשיך - ליום הדין חטאך שמור. רש"י רוצה לבאר כיצד מן המילים "לפתח חטאת רובץ" הבין התרגום את פירושו,

— עיון —

לִפְתָּח חֲטָאת רִבִּץ. כאן למדנו יסוד חשוב מאוד בהנהגת הקב"ה את האדם - סוד התשובה. אם החוטא מיטיב מעשיו אזי נסלח לו ונמחקים עוונותיו, ולא ייזכרו לו עוד ליום הדין. אמנם אם יתעקש וימשיך בכיסלו - עד יום מותו יחכה לו חטאו ויהיה מוכרח לתת את הדין על כל מעשיו.

— ביאור —

וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ. כאן נטה רש"י מפירושו של אונקלוס¹³ ומפרש הפסוק בדרך אחרת. נושא המשפט הוא ה'חטאת' המוזכר בחלק הקודם של הפסוק (אף שם הוא בלשון זכר - 'רובץ'). אך יש בזה קושי שהרי לחטאת אין תשוקה ורצון עצמי שהרי חטאת הוא מעשה האדם. על כן מסביר רש"י כי 'חטאת' הוא יצר הרע שהוא כביכול יש לו רצון משלו וכל רצונו ותאוותו ושקיקתו היא להכשיל את האדם.

וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ. האם יש כאן ציווי על האדם למשול ביצר או שמא זהו תיאור טבע ומציאות (השווה לעיל ג, טז)? מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר כי יש בכוחו של האדם להתגבר ולכבוש את יצרו הרע, אך הכל תלוי ברצונו. אם ירצה האדם יוכל להתגבר, אך אם ירצה חלילה שהיצר יגבור עליו - יכשל בו. זהו הדבר הייחודי שמאפיין את האדם: כח הרצון.

13. אונקלוס תירגם: 'עתיד לאתפרע מינך אם לא תתוב ואם תתוב ישתביק לך' ויש כאן מעין חזרה על הנאמר לעיל.

— רש"י —

(ח) וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל. נִכְנַס עָמוּ בְּדַבְרֵי רִיב וּמִצָּה לְהִתְגַּלֵּל עָלָיו וּלְהַרְגּוֹ, וַיֵּשׁ בֹּזֵה מִדְרָשִׁי אֲגֵדָה אֲךָ זֶה יָשׁוּבוּ שֶׁל מִקְרָא:

— עיון —

וַאֲלֵיךְ תִּשְׁוֹקְתּוּ. וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ. רש"י מציב לנו כאן את שתי הכוחות הנאבקים באדם ומגדיר אותם: יצר הרע - 'המתאוה', מול יצר הטוב - 'הרצון'. הליכה אחר יצר הרע היא הליכה של חולשה, של היגררות אחר תאוה שאין בה ביטוי עצמי של האדם. לעומת זאת הליכה אחר יצר הטוב מונעת מכח הרצון הפנימי שבאדם, ויש בה כח ועוצמה וסלילת החיים והנהגתם על פי רצונו האמיתי של האדם.

— ביאור —

וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל. לא נאמר בפסוק מה אמר קין להבל, ובמדרשים ישנן הצעות רבות המסבירות מה היה הויכוח ביניהם¹⁴. מדרש אחד אומר שרבו על האחות התאומה הנוספת, מדרש אחר אומר כי רבו על מקום המקדש, יש האומרים כי הריב נסב על בסיס כלכלי ועניינו היה חלוקת רכוש העולם ביניהם. הצד השווה לכל ההסברים האלה הוא שאין להם כלל סימוכין בפסוק. רש"י בבואו ליישב את המקרא על פי פשוטו מסביר כי למעשה לא היתה סיבה אמיתית לריב וויכוח בין קין והבל, אלא קין החליט להרוג את הבל מתוך קנאתו ועל כן פתח עמו בריב על לא דבר, כדי לגלגל את הדברים עד כדי שפיכות דמים.

— עיון —

וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל. מדוע צריך היה קין להתחיל לריב ולהתווכח, הרי הוא החליט להרוג את הבל בכל מחיר ומדוע לא עשה זאת בשתיקה? נראה מכאן שגם בליבו של אדם שכבר החליט לעשות מעשה רע עדיין מהדהד בו קולו של היצר הטוב, ואם אינו מוצא הצדקה למעשה הוא אינו מסוגל לעשותו. גם מי שרוצה לעשות רע מנסה הוא להשקיט את מצפונו על ידי חיפוש תואנות והצטדקויות שונות שכביכול מכשירות את מעשיו.

14. ראה תרגום יונתן בן עוזיאל כאן.

אונקלוס

ט ואמר יי לקין אן הבל אחוד,
 ואמר לא ידענא הנטר אחי
 אנא: י ואמר מא עבדתא,
 קל דם זרעין דעתידין למפק
 מן אחוד קבלן קדמי מן
 ארעא: י וכען ליט את,
 מן ארעא דפתחת ית פמה
 וקבילת ית דמא דאחוד מן
 ידך: יב ארי תפלח בארעא
 לא תוסיף למתן חילה לך,
 מטלטל וגלי תהי בארעא:

ט ואמר יהוה אל-קין אי
 הבל אחיך ואמר לא ידעתי
 השמר אחי אנכי: י ואמר מה
 עשית קול דמי אחיך צעקים
 אלי מן-האדמה: יא ועתה
 ארור אתה מן-האדמה אשר
 פצתה את-פיה לקחת את-
 דמי אחיך מידך: יב כי תעבד
 את-האדמה לא-תסוף תת-
 בחה לך נע ונדר תהיה בארץ:

— רש"י —

(ט) אי הבל אחיך. ליכנס עמו בדברי נחת, אולי ישוב ואמר אני הרגתי
 וחטאתי לך:

לא ידעתי. נעשה כגונב דעת העליונה:

השמר אחי. לשון תימה הוא, וכן כל ה"א הנקודה בחטף פתח:

(י) דמי אחיך. דמו ודם זרעיותיו (סנהדרין ל"ז ע"א). דבר אחר, שעשה בו פצעים
 הרבה, שלא היה יודע מהיכן נפשו יוצאה (שם ע"ב):

— ביאור —

אי הבל אחיך. ודאי יודע ה' שאלה כזה פותח ה' פתח לחוטא לשוב
 היכן הבל ומה קרה לו, ומדוע שואל בתשובה, ויוכל להתודות על מה שעשה
 זאת את קין? מסביר רש"י כי בסגנון ולהתחרט.

— עיון —

אי הבל אחיך. עיין לעיל בשאלת הקב"ה לאדם "איכה" (ג, ט) שם הרחבנו בביאור
 עניינה של שאלה כגון זו.

— ביאור —

לֹא יִדְעָתִי. לא זו בלבד שקין אינו מתעשת ומודה באשמה וחוזר בתשובה בעקבות שאלתו של ה', אלא הוא אף מוסיף חטא על פשע ומשקר במצח נחושה וטוען שאינו יודע היכן הבל, ואף מתריס בלגלוג 'השומר אחי אנוכי?'. דברים אלה חמורים ביותר, שהרי לא רק שקר יש כאן אלא יש כאן הבעת כפירה בהשגחתו ובידיעתו של הקב"ה בעולם.

— עיון —

לֹא יִדְעָתִי. האדם החוטא מפרש לא נכון את סבלנותו של הבורא. החוטא מקבל את הרושם כי אין ה' שולט בעולמו ואין הוא משגיח על כל הקורה בו. אם האדם באמת היה מודע לכך שה' רואה ויודע את כל מעשיו - לא היה חוטא. **כל חוטא הרי הוא כופר במידת מה,** ואף אם בפיו מכריז על אמונתו וכניעתו מכל מקום אם מעשיו והתנהגותו אינן על פי רצון ה' הרי הם הוכחה כי אמונתו אינה שלימה. **כדי להינצל מן החטא על האדם לחזק ולבצר את האמונה בה' יתברך.**

— ביאור —

הַשֹּׁמֵר אֶחָיו. להבדיל מ'ה"א הפותח בה"א המנוקדת כך הוא בדרך הידיעה' המנוקדת בפתח ולאחריה דגש (מלבד אותיות גרוניות שאינן מקבלות דגש) 'ה"א התמיהה' מנוקדת בחטף-פתח (מסומן כשוא עם פתח). משפט

הפותח בה"א המנוקדת כך הוא בדרך כלל משפט תמיהה ושאלה. קין תמה על מה ולמה ה' שואל אותו היכן נמצא הבל - מנין לי לדעת זאת, האם נתמנית לשומר על הבל אחי?

— עיון —

הַשֹּׁמֵר אֶחָיו. תמיהתו והתרסתו של קין גילתה אמת הגנוזה בתת הכרתו. הוא מכיר בכך שבאמת לא זו בלבד שאין להרוג אח אלא אף חובה לשומרו שלא יאונה לו רע.

— ביאור —

דְּמֵי אֶחָיָךְ. מדוע דם מופיע כאן בלשון רבים - "דמי אחיך", והרי דם הוא שם כולל הן לכמות קטנה והן לכמות גדולה? ובכלל, מהו "קול דמי אחיך צועקים" והלא דם אין לו קול ואינו צועק?

1. חמור עוון רציחה עד מאוד, שהרי אין הרוצח הורג רק אדם אחד אלא כביכול הוא הורג את כל הזרע הפוטנציאלי הטמון בנרצח - ילדיו, נכדיו, ניניו עד סוף כל הדורות. על כן דם מופיע בלשון רבים, וממילא אף הצעקה אינה רק מן הנרצח אלא מכל אותן הנפשות שנמנעה מהם רש"י מציג שני הסברים, ונראה כי כל אחד מהם בא לתרץ את שתי השאלות.

— רש"י —

(יא) אָרוֹר אֶתְּהָ מִן הָאֲדָמָה. יותר ממה שנתקללה היא כבר בעוונה, וגם בזו הוסיפה לחטוא:

אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אָחֶיהָ וגו'. והנני מוסיף לה קללה "לא תוסף תת כחה":

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

האפשרות לבוא לעולם. צעקתם כאן היא מעין טענה וקובלנה כלפי שמים על כי נעשקו מחיים בעולם הזה (ראה תרגום).
2. קין פצע את הבל פצעים רבים, באכזריות רבה, ובכל מקום שפצעו שותת הדם. על כן מופיע דם בלשון רבים, ואף יכולים אנו לדמיין את זעקותיו של הבל בכל מכה ומכה, עד שמת מיתה אכזרית.

— עיון (על עמוד קודם) —

דְּמֵי אָחֶיהָ. נמשיך לדייק בלשון הפסוק על פי דרכו של רש"י, וננסה לבאר מדוע המילה 'קול' באה בלשון יחיד, והרי 'דם' מופיע כאן בלשון רבים. על פי הפירוש הראשון למדנו מכאן כי זרעו של האדם, על אף שהוא מורכב מאנשים שונים, מכל מקום הרי הוא 'קול אחד' - חטיבה אחת. גם לפירוש השני לא קשה, שהרי מדובר כאן בסיבלו של אדם אחד - של הבל.

— ביאור —

אָרוֹר אֶתְּהָ מִן הָאֲדָמָה. ניתן היה לפרש כי ה' מקלל את האדם בכך שלא יוכל ליהנות מן האדמה, וכפי שנאמר בפסוק הבא "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך", ומשמעות המשפט היא 'ארור אתה, וקללתך תבוא מן האדמה ובאמצעותה'. רש"י אינו מפרש כך, ונראה שסבור כי פיסוק הטעמים המחלקים את הפסוק במילה 'אתה' אינו מסכים לפירוש זה, ועל כן מפרש רש"י כי יש כאן שתי קללות, קללה לאדם וקללה לאדמה. קללת האדם - "ועתה ארוור אתה". קללת האדמה - "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך", היינו האדמה לא תישמע לך ולא תגדל גידוליה. על פי רש"י פסוק זה בא לבאר מדוע נתקללה האדמה שנית בעקבות מעשהו של קין, והטעם הוא משום שחטאה בכך שפתחה (=פצתה) את פיה וקיבלה את דמו של הבל, ובכך למעשה שיתפה פעולה עם מעשה הרצח. אך מאחר וחומרת המעשה של קין גדולה יותר מחומרת מעשה האדמה, על כן מדגיש הפסוק כי קללתו של קין חמורה יותר מקללת האדמה - "ארור אתה מן האדמה" היינו

— רש"י —

(יב) נֶעַ וְנָד. אין לך רשות לדור במקום אחד:

— ביאור —

'ארור אתה יותר מן האדמה'.¹⁵ חלקו הראשון של הפסוק עוסק
 נֶעַ וְנָד. זוהי קללתו של האדם: בקיללת האדמה וחלקו השני חוזר
 "ארור אתה - נע ונד תהיה בארץ". לקיללת האדם.

— עיון —

אַרְוֹר אֶתְּהָ מִן הָאֲדָמָה. נֶעַ וְנָד. חטאו של קין היה בכך שהרגיש בעלות על העולם. הוא הרגיש שהכל שייך לו, הוא קנה הכל, ואף אחד לא יכול להתחרות בו. הקללה שנתקללה האדמה אחר החטא הראשון והצמיחה קוץ ודורדר במקום חיטה לא סייעה לשכנע את קין כי אין הוא יכול לעשות בעולם כרצונו, ועל כן יש להחמיר את המצב ולהחריף את הקושי בהוצאת לחם מן הארץ. לא זו אף זו, מעתה יאלץ קין לנדוד ממקום למקום ולא יוכל להקבוע מקומו במקום אחד כמנהג בעלים. שני עונשים אלה באו לשבור את יצר השלטון והקניין בהם היה נגוע קין. 'קללת האדמה' אינה דבר עצמי, שהרי לאדמה אין רצון ובחירה חופשית ולא שייך לקלל אותה, אלא יש לפרש קללה זו ביחס לאדם. אמנם צריך להבין מה היה חטאה של האדמה במעשהו של קין, ומהו אותו שיתוף פעולה בכיסוי הדם. כבר כתבנו בפרק א' כי האפשרות לברוא עולם חומרי נוצרה בעקבות סילוק האור האלוהי. הבריאה החומרית נבראה עם מנגנון קיום המאפשר לה להמשיך ולהתקיים באופן עצמאי וכביכול היא מנותקת מן הבורא. על כן גם כאשר העולם לא מתנהל כשורה והאדם חוטא, גם אז הארץ ממשיכה להתקיים ולפעול בלי הפרעה. הטבע אינו מורד ושובת בגלל מעשי האדם. [בדור הקודם ראינו היאך אדמת אירופה ספגה את דמם ואפרם של מיליוני יהודים, שנטבחו ונשרפו ונקברו בה, והזעקה המתבקשת היא "ארץ! אל תכסי דמם!"] אך האדמה הארורה ההיא ממשיכה להצמיח עצים ופרחים ועולם כמנהגו נוהג, וכאילו כלום לא קרה. [על כן צריך היה ה' לגזור גזירה מיוחדת על האדמה כדי שתבטא כביכול את הצעקה והמחאה על מעשהו של קין. האדמה שינתה את טיבעה וחדלה מלגדל צמחים בשפע ובעין יפה כפי שגידלה לפני כן.

15. שימוש ב'מ"ם היתרון' היינו 'יותר מ', וכגון "כי טובים דודיק מיין" - טובים יותר מן היין, "מתוק מדבש" - מתוק יותר מדבש.

אונקלוס

יג וַיֹּאמֶר קִין אֶל־יְהוָה גָּדוֹל
 עֲוֹנִי מִנְּשָׂא: יד הִן גִּרְשֵׁת
 אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה
 וּמִפְּנֵיךְ אֶסְתָּר וְהָיִיתִי נָע וְנָד
 בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל־מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי:
 טו וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לִבְנִי כָּל־הֶרֶג
 קִין שְׂבָעֶתַיִם יִקָּם וַיֵּשֶׁם יְהוָה
 לְקִין אֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־
 אֹתוֹ כָּל־מִצְאָו: טז וַיֵּצֵא קִין
 מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־נֹד
 קְדֵמֶת־עֵדֶן:

— רש"י —

(יג) גדול עוני מנשא. בתמיה, אתה טוען עליונים ותחתונים ועוונתי אי אפשר
 לטעון (בראשית רבה פכ"ב, י"א):

— ביאור —

לשאת את משא עוונתי עליך, אם אינך
 יכול לסבול זאת, איך יתכן לומר כי בראת
 את העולם כולו? את כל מעשי הבריאה
 כולה אתה יכול לסבול ורק את המעשה
 שלי לא? בדברים אלה ישנה התרסה
 וכפירה חמורה, ובדבריו אלה מוסיף קין
 חטא על פשע.
 מדוע רש"י מחמיר כל כך עם קין
 ומה הכריח אותו לפרש כן?
 נראה לי כי רש"י למד מניסוח דבריו

גדול עוני מנשא. לכאורה כאן
 מתוודה קין על מעשיו ומוודה כי עוונתי
 גדול מלסלוח (לשון 'נושא עון'), ובהמשך
 דבריו מצדיק את עונש הגלות שהוטל
 עליו, אך חושש שמא נדודים אלה יגרמו
 לכך שייהרג, ומתחנן על נפשו. כך פירש
 הרמב"ן, וראה אבן עזרא מעין זה.
 אמנם רש"י אינו מפרש כך. קין
 אינו מתוודה ואינו מתחרט אלא ממשיך
 להתריס כלפי שמיא: 'אם אינך יכול

אמר את הדברים בניחותא ובלשון וידוי והודאה (כפירוש הרמב"ן) - מכל מקום ה' יראה ללבב, וכלפי שמיא ידוע כי אין הוא שב בתשובה אמיתית ובתוך תוכו כל עניינו הוא להינצל מן העונש ולא לשוב ולהתקרב אל ה'. כלפי חוץ דיבר דברי וידוי אך בעומק הדברים הרי הוא מתריס וכופר.

של קין בהמשך מהו באמת הילך רוחו ומהי מגמת דבריו. בפסוק הבא דואג קין לגורלו - "והיה כל מוצאי יהרגני", ומוכיח כי עיקר דאגתו היא לחייו בעולם הזה, ואין הוא מחשיב את גורלו הצפוי לו ולנשמתו בעולם הבא. מכאן עולה הרושם כי אין בדבריו של קין תשובה שלמה ואמיתית, ואף אם כלפי חוץ

— עיון —

גְּדוֹלַ עֲוֹנֵי מִנְשָׂא. טענתו של קין כלפי הקב"ה היא טענתו של כל חוטא. אלהים ברא את האדם עם יצרים ותאוות, והם אלה שגורמים לו לחטוא, ואם יקבל עונש על חטאיו מוטב היה לו שלא בא לעולם. לשאר הבריות, לשמים ולארץ, אין תאוות, אין בחירה, וממילא אין שם חטא. האדם הוא הבריה היחידה שטמון בה הכח לחטוא, וכח זה נברא בו על ידי הקב"ה מיום היוולדו, ומה לנו כי נלין עליו ואף נענישהו? כמובן שטענה זו היא טענת היצר, כי העובדה שיש באדם יצרים ותאוות אינה גורמת לו בהכרח שיחטא. אדרבה, לאדם ישנם כוחות המאפשרים לו להתגבר על יצריו וחולשותיו, והתגברות על היצר היא אשר מייחדת את האדם על שאר הבריות, ואלמלא עושה כן הרי הוא כשאר בעלי חיים הנוהים אחר תאוותיהם החומריות וטיבעם הבסיסי בלבד.

— רש"י —

(טו) לָבֵן כָּל הָרֶג קֵין. זה אחד מן המקראות שקצרו דבריהם ורמזו ולא פירשו: לכן כל הורג קין, לשון גערה, כה יעשה לו, כך וכך עונשו, ולא פירש עונשו:

שִׁבְעָתִים יָקָם. איני רוצה להנקם מקין עכשיו, לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו. וסוף המקרא שאמר 'שבעתים יוקם', והיא נקמת הבל מקין, הא למדנו שתחלת מקרא לשון גערה היא, שלא תהא בריה מזיקתו. וכיוצא בו "ויאמר דוד כל מכה יבوسی ויגע בצנור" (שמואל ב ה, ח), ולא פירש מה יעשה לו, אבל דבר הכתוב ברמז: כל מכה יבوسی ויגע בצנור ויקרב אל השער ויכבשנו, ואת העורים וגו', וגם אותם יכה על אשר אמרו העור והפסח לא יבא דוד אל תוך הבית, המכה את אלו אני אעשנו ראש ושר, כאן קצר דבריו ובדברי הימים פירש "יהיה לראש ולשר" (דה"א יא, ו):

— ביאור —

2. "שבעתיים יוקם" - הקב"ה מודיע כי קין יקבל את עונשו, אך לא עתה אלא לסוף שבעה דורות. נראה לומר כי רש"י נטה מפירוש הפשט משום שלא מסתבר לענוש 'שבעתים' את מי שירצח את קין - שהוא עצמו רוצח, בשעה שקין עצמו לא נענש על מעשה הרציחה שביצע. על כרחך 'שבעתיים יוקם' מוסב על נקמתו של הבל הנרצח ולא על נקמתו של קין, וממילא יש להוסיף מילים לפסוק שהוא 'מקרא חסר'.
- פרשני הפשט (רד"ק, חזקוני) פירשו כי כל המשפט עוסק בקין, ומודיע כי מי שיהרוג את קין 'שבעתים יוקם' היינו יענש עונש חמור פי שבע. רש"י אינו מפרש כך אלא מחלק את המשפט לשני חלקים: 1. "לכן כל הורג קין" - כל מי שיהרוג את קין ייענש. המילה 'ייענש' לא כתובה בפסוק בפירוש, ומקרא זה הוא 'מקרא חסר'. רש"י מביא ראיה לפירושו מפסוק בשמואל ב' שאף שם לא נאמר בפירוש מה דינו של עושה המעשה.¹⁶

16. הפסוק שם עוסק במלחמת דוד ביבוסים אשר בירושלים. במהלך המלחמה הודיע דוד כי הנלחם ביבוסים 'ויגע בצנור' יקבל שכר, אך השכר אינו מפורש בפסוק שם, וזוהי ראיתו של רש"י. בדברי הימים נאמר "כל מכה יבוסים בראשונה יהיה לראש ולשר".

— רש"י —

וַיִּשֶׁם ה' לְקִין אוֹת. חקק לוֹ אוֹת מִשְׁמוֹ בַּמִּצָּחוֹ (תרגום יונתן בן עוזיאל):

(טז) **וַיֵּצֵא קִין.** יֵצֵא בַּהֲכָנָעָה כְּגֹנֵב דַּעַת הָעֲלִיוֹנָה (בראשית רבה פכ"ב, כח):

— עיון —

לִבְנֵי כָל הָרֶג קִין. התורה העלימה את דינו של הורג קין, למרות חומרת המעשה, כדי שלא יבוא אדם לראות אף את הרשעים באור חיובי. אכן, אין לפגוע ברשעים וכל הפוגע בהם ייענש, אך לא צריך להדגיש ולפרסם זאת. הוא הדין במלחמה כנגד האוייב. אין למקרא עניין לפרסם את שכרו של המכה כי באמת עצם ההכאה היא השכר וכך מצווה כל לוחם. ניתן לעודד את הלוחמים ולהמריצם אך השכר שיקבלו אינו העיקר.

— ביאור —

וַיִּשֶׁם ה' לְקִין אוֹת. לא נאמר מהו ה'אוֹת' אשר שם ה' לקין להגנתו. מסביר רש"י כי 'אוֹת' היינו אחת מאותיות שמו

— עיון —

וַיִּשֶׁם ה' לְקִין אוֹת. על פי פירושו של רש"י עולה כי אין כאן איזשהו סימון או 'תמרור אזהרה' המודיע שלא לפגוע בקין, אלא מדובר כאן בעניין עמוק יותר. קין שחטא נמצא במצוקה. הוא אינו יכול לברוח מן הקב"ה, והוא חש את אפסיותו ורואה את עצמו אבוד בלא שום תקווה. כל חוטא כאשר הוא מבין את חומרת מעשיו נופל לתהום של ייאוש ותסכול. אומר לו הקב"ה: 'אל תדאג, יש תקווה, אני אתך - אני אחקוק אות משמי על מצחך, ובכך תוכל לשוב ולחדש את חייך'. כאן גילתה לנו התורה כי הקב"ה אינו עוזב את החוטא, ואפילו רוצח יכול לזכות להמשך חיים משמעותיים בעולמו של הקב"ה, ולהצדיק את המשך קיומו בעולם.

— ביאור —

וַיֵּצֵא קִין. כיצד אפשר 'לצאת מלפני ה'?' התורה מגלה בביטוי זה כי קין לא שב בתשובה, ולמעשה הוא מעוניין להשתחרר משליטתו של הקב"ה על חייו, הוא רוצה לצאת ולברוח. אמנם אין הוא מורד בגלוי, כי יודע שאין לו שום סיכוי, ועל כן הוא יוצא בהכנעה וכמי שמקבל

על עצמו את מלכות ה', אך באמת בסתר ליבו אין לו כוונה לשנות את דיעותיו ואורחות חייו. כלפי חוץ מראה הכנעה אך כלפי פנים עומד במריו, וחושב כי בכך הצליח 'לרמות' את הקב"ה, והיינו 'גונב דעת העליונה'.

— רש"י —

בְּאֶרֶץ נֹד. בארץ שכל הגולים נדים שם:

קְדַמַּת עֵדֶן. שם גלה אביו כשגורש מגן עדן, שנאמר "וישכן מקדם לגן עדן" (לעיל ג, כד), את שמירת דרך מבוא הגן, שיש ללמוד שהיה אדם שם. ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים, שנאמר "אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש" (דברים ה, מא). דבר אחר, **בְּאֶרֶץ נֹד.** כל מקום שהיה הולך היתה הארץ מזדעזעה תחתיו, והבריות אומרים: סורו מעליו, זהו שהרג את אחיו:

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֵּצֵא קִין. אדם שלם הוא אדם שפנימיותו מתאימה לחיצוניותו. קין - שהיה רשע - חי בשני מישורים ואין תוכו כברו. כלפי חוץ מראה עצמו כאילו נכנע כלפי הקב"ה, אך בפנימיותו מקנן הרצון לחיות כפי רצונו ולא כפי רצון ה'. פגם זה מופיע אצל רוב רובם של בני האדם. גם אם מצליחים לתקן את מעשיהם עדיין התיקון הוא במישור החיצוני בלבד, אך לא מצליחים לתקן את שורש הרע שנמצא בלב פנימה.

— ביאור —

מזרחית - "קדמת עדן". מאחר ולמקום זה גלו תחילה אדם וחוה ועתה גלה לשם גם קין, קוראת לו התורה "ארץ נוד", היינו ארצם של הגולים והמגורשים מלפני ה'.

2. קשה לומר כי קין נתיישב במקום אחד שהרי נאמר לו "נע ונד תהיה בארץ", על כן יש לומר כי באמת אין הארץ מקבלת אותו עליה, ולכל מקום שהולך אין יציבות בארץ, ומוכרח הוא לנוע ולנוד ממקום למקום.

בְּאֶרֶץ נֹד. קין ישב "בארץ נוד קדמת עדן", אך הואיל ולא מצאנו שם מקום זה במקרא הבין רש"י כי יש לחפש אחר משמעות שם זה, ומציע לכך שני פירושים:

1. גלות זו היא למעשה גלות מן השכינה, וכאן הגיע קין לאותו מצב בו היו הוריו כשגורשו אף הם מלפני ה'. החוטאים מסולקים ומורחקים מלפני ה' יתברך, והואיל ושכינה נמצאת במערב¹⁷ - החוטאים גולים לצד שכנגדה, לרוח

— עיון —

בְּאֶרֶץ נֹד. אין ללמוד מכאן כי רוח מזרחית מעלתה פחותה וכל השוכן במזרח פגם יש בו, שהרי מצאנו בדגלי מחנה ישראל כי מחנה יהודה - המלך - שכן ברוח

17. ראה בבא בתרא כ"ה ע"א

אונקלוס

י' וַיֵּדַע קַיִן יֵת אֶת־תִּיָּה
וְעָדִיאת וַיֵּלֶדֶת יֵת חֲנוּךְ,
וְהָיָה בְּנֵי קַרְתָּא וְקָרָא שְׁמָהּ
דְּקַרְתָּא כְּשׁוֹם בְּרִיה חֲנוּךְ:
י"ח וַאֲתִילִיד לְחֲנוּךְ יֵת עֵירָד
וְעֵירָד אוֹלִיד יֵת מַחֲוִיָּאל,
וּמַחֲוִיָּאל אוֹלִיד יֵת מִתְּוִשָּׁאֵל
וּמִתְּוִשָּׁאֵל אוֹלִיד יֵת לָמֶךְ:
י"ט וְנָסִיב לִיה לָמֶךְ תְּרֵתִין
נָשִׁין, שׁוֹם חֲדָא עָדָה וְשׁוֹם
תְּנִייתָא צֶלֶה:

— רש"י —

(יז) וַיְהִי [קַיִן] בְּנֵה עֵיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעֵיר [לזכר] בְּנוֹ חֲנוּךְ:

— עיון —

מזרחית. מחנה יהודה הלך בראש מחנה ישראל, ותפקידו היה להנהיג את האומה ולהשרות שכינה בכל מקום, ואכן זהו תפקידו של מלך ישראל, להנהיג, להוביל ולהביא את מלכות ה' אל העולם. אמנם כאשר אדם נמצא במערב והוא מסולק אל המזרח - אזי אפשר לראות בזה מהלך של גירוש והתרחקות מן השכינה.

— ביאור —

וַיְהִי בְנֵה עֵיר וגו'. ניתן היה לטעות כן הדגיש רש"י כי קין הוא אשר עשה ולומר כי חנוך הוא אשר בנה העיר, על זאת.

— עיון —

וַיְהִי בְנֵה עֵיר וגו'. מהותו של קין הוא הרצון להיות בעל קניינים. הוא עצמו גורש ושוב אינו יכול לבנות עיר לעצמו כדי לגור בה, אך הוא מוכרח להמשיך לקנות ולבנות ולתת שמות, ולהביע בכך את רצונו לשלוט על העולם. מה שאינו יכול לעשות בעצמו עושה דרך בנו, על כן קרא לעיר כשם בנו שממשיכו ובא מכוחו.

— רש"י —

(יח) וְעִירַד יָלַד. יש מקום שהוא אומר בזכר הוליד ויש מקום שהוא אומר ילד, שהלידה משמשת שתי לשונות, לידת האשה ניישטר"א בלע"ז [ללדת], וזריעת תולדות האיש איניינדר"ר בלע"ז [להוליד], כשהוא אומר הוליד בלשון הפעיל מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת, כשהוא אומר ילד מדבר בזריעת האיש:

(יט) וַיִּקַּח לוֹ לְמָדָה. לא היה לו לפרש כל זה, אלא ללמדנו מסוף הענין שקיים הקב"ה הבטחתו שאמר שבעתים יוקם קין. עמד למך לאחר שהוליד בנים ועשה דור שביעי והרג את קין, זהו שאמר "כי איש הרגתי לפצעי וגו'" (להלן פסוק כג):

— ביאור —

וְעִירַד יָלַד. כידוע אשה היא הנקראת 'ולדת' ולא האיש, ומהי הולדה בזכר? מסביר רש"י כי לשון לידה שייכת גם בגבר וגם באשה, ויש בה משמעות של שני שלבים שונים בהולדה. הזכר מוליד כאשר הוא מזריע את האשה אך למעשה הילד נולד כאשר הוא יוצא מרחם אמו. כאשר שורש יל"ד מופיע בבניין קל (יָלַד) הרי הוא מתאר את פעולת ההזרעה של האב, וכאשר

שורש זה מופיע בבניין הפעיל (הוליד) הרי הוא מתאר את יציאת הולד¹⁸. על כן כאשר נאמר 'פלוני ילד' היינו תיאור שלב ההזרעה, וכאשר נאמר 'פלוני הוליד' היינו גרם לכך שאשתו תלד. כאן נאמר "ועירד ילד" בבניין קל, ובפרק הבא בתיאור עשרה דורות שמאדם עד נח נאמר "ויולד" "הולידו" בבניין הפעיל.

— עיון —

וְעִירַד יָלַד. על פי חילוק זה של רש"י צריך לתת טעם מדוע פעמים התורה משתמשת בתיאור פעולת ההזרעה ופעמים בתיאור פעולדת הלידה עצמה. אם נשים לב נבחין כי ברשימת הדורות שמאדם עד נח (פרק ה), וכן ברשימת הדורות מנח עד אברהם (פרק יא), התורה משתמשת דוקא בבניין הפעיל, ואילו כאן משתמשת בבניין קל. יתכן לומר כי דורות אלה המתוארים כאן, הואיל ולא נכנסו להיסטוריה ולשושלת הדורות שנתקיימו בעולם ולמעשה היו לשוא, בחרה התורה לציין בהם את פעולת הזריעה בלבד, לעומת רשימות הדורות שנתקיימו והתפתחו שם ציינה זאת התורה בבניין הפעיל המבטא התקדמות.

18. חילוק זה שייך רק בזכרים (כפי שהדגיש רש"י בתחילת דבריו), אך באשה מצאנו לשון לידה בבניין קל בלבד.

— רש"י —

שְׁתֵּי נָשִׁים. כך היה דרכן של דור המבול, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיא לתשמיש משקה כוס של עקרין כדי שתעקר ומקושטת ככלה ומאכילה מעדנים, וחברתה נזופה ואבלה כאלמנה. וזהו שפירש איוב "רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא יִיטִיב" (איוב כד, כא), כמו שמפורש באגדת חלק (בראשית רבה פכ"ג, ב):

עֲדָה. היא של פריה ורביה, ועל שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו. 'עדה' תרגום של סורה:

צִלָּה. היא של תשמיש, על שם שיושבת תמיד בצלו. דברי אגדה הם בבראשית רבה (שם):

— ביאור —

וַיִּקַּח לוֹ לְמֶדֶד. התורה אינה ספר סיפורים. כאשר התורה מספרת על זיווגים ולידות כוונתה לספר לנו היאך התפתח העולם ומהי שושלת הדורות. על כן לא מובן מדוע התורה מספרת בפרוטרוט על למך ותולדותיו, הרי הוא וכל זרעו עתידים להימחות במבול ולא ישאר משושלתו זכר! על כך בא רש"י לתרץ ולומר כי יש בסיפור זה לקח חשוב, והוא שהקב"ה מקיים הבטחתו והעניש את קין אחרי שבעה דורות בדיוק כפי שהודיע לו אחר החטא.

— עיון —

וַיִּקַּח לוֹ לְמֶדֶד. עיין רמב"ן על הפסוק הראשון בתורה שם הסביר כי כל הסיפורים של ספר בראשית באו ללמדנו שיש לעולם שופט צדק, וכי כל חוטא בא על עונשו, ועל כן סיפרה לנו התורה כי האדם שחטא גורש מגן עדן, וכן קין שחטא גורש מלפני ה'. כאן למדנו כי קין נהרג מפני שחטא.

— ביאור —

שְׁתֵּי נָשִׁים. גם פרטים אלה אינם נצרכים, ומדוע האריכה בהם התורה, וכי מה איכפת לי כמה נשים היו ללמך ומה היו שמותיהן? ומה שכתב רש"י לעיל להסביר הצריכות אינו מספיק לפסוק זה. מסביר רש"י כי כאן אנו רואים סימנים ראשונים להתנהגותם של דור המבול ולאורחות חייהם, ולרשעות המבצבצת בזרעו של קין. אין כאן תהליך של תשובה ושינוי התנהגות אלא להיפך, תהליך של נהנתנות והפקרות. דרכו של רש"י ללמוד מרמזים בפסוק למעשים נוספים שעשו הרשעים הגם שלא נכתבו בפירוש, ובכך

כל הזמן מגופה ומיופיה. "צלה" על שום שנמצאת כל הזמן לידו וחוסה בצילו. אשה זו הפכה לכלי להנאותו ולתאוותיו הבהמיות של למך.

מסתבר שלמרות שהיו לו שתי נשים לא ידע למך אהבה אמיתית מהי, ולא אהב את נשותיו אלא השתמש בהם כחפצים, זו להולדה וזו להנאה.

הפסוק באיוב מתאר את שתי הנשים במילים ספורות: "רועה עקרה לא תלד" זוהי האשה המיועדת לתשמיש, אותה הוא מעקר כדי שלא תהרה, והוא 'רועה' אותה, היינו דואג לה ומאכיל אותה כמו שרועה דואג לבהמותיו, אך גם הרועה לא עושה זאת בשביל הבהמות אלא לצורכו שיוכל להתפרנס מהן בעתיד. "ואלמנה לא ייטיב" זוהי האשה השניה, הזנוחה, שחיה כאילו אין לה בעל משום שאינו פוקד אותה בעונתה, והרי היא כאלמנה בחיי בעלה, ואיתה אין הוא מיטיב ואינו מייפה אותה כי כל תפקידה להוליד לו ילדים.²⁰

לפרוש יריעה שלימה המגלה מערכת של מעשים, ומלמדת על האוירה ועל המגמה הכללית מעבר למעשה אחד מסויים.

הנה הזיווג בין גבר ואשה שני פנים יש בו: הולדת ילדים והנאה. הזיווג האידיאלי מקיים את שני העניינים באשה אחת, וכפי שאמר הקב"ה לאשה בפסוק אחד: "בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך". ההולדה וההשתוקקות שלובים זה בזה, האחריות והדאגה לעתיד יחד עם הנאות ההווה, וכך ברא הקב"ה את האדם.

בא למך והמציא שיטה חדשה והפריד בין שני ענייני הזיווג. אשה אחת ייעד למטרת העמדת ולדות, מעין 'בית חרושת' לילדים, ומעמדה בעיניו היה נחות ביותר. הוא לא הראה לה אהבה וחיבה, לא דאג להרגשתה ומצבה הנפשי, והיתה בביתו כמעין שפחה. שמה היה "עדה" ומשמעותו 'מוסרת', סר חינה בעיניו והרחיקה ממנו.¹⁹

אשה שנייה יושבת כל הזמן בחיקו, מקושטת להנאותו, כדי שיוכל ליהנות

— עיון (על עמוד קודם) —

שְׁתֵּי נָשִׁים. הצלחתו של זיווג בין גבר ואשה תלויה בהתחשבות ובנתינה הדדית. החיבור בין ההנאה לבין האחריות, היינו השותפות האמיתית בבניית המשפחה וחינוך הילדים יחד עם אהבה עמוקה בין בני הזוג, מקדשת את חיי המשפחה ומעניקה להם תוכן ועומק. הקב"ה ברא את הגבר והאשה עם משיכה גופנית הדדית, אך בד בבד הציווי הראשון שנצטוו היא מצוות פריה ורביה, ובכך חיבור זה נתעלה ונתקדש. **מצווה**

19. שורש 'עדה' בארמית משמעותו כפולה (ראה 'מתורגמן'). משמעות אחת היא העברה והסרה, כמו שכתב רש"י כאן, ומשמעות שניה היא הריון (ראה לעיל פסוקים א וז). יתכן ושתי המשמעויות טמונות בשם 'עדה' ורש"י בא לפרש דברי המדרש שלא נאמר כי 'עדה' משמעותו רק עניין הריון אלא גם עניין הסרה, ושניהם נכונים.

20. אבל יש לתת את הדעת על כך שהן עדה והן צלה ילדו לו בנים! החזקוני כותב שהיה כאן 'פיספוס' וכל סמי העיקור ואמצעי המניעה שנטלה לא הועילו לה. (משמע לפי זה כי גם נעמה אשתו של נח נולדה 'בטעות'! מדהים, כי כל האנושות מקורה בטעות זו!).

זו, שהיא המצווה הראשונה, מייצגת ומסמלת את עניינן של המצוות כולן - לא הכבדה על האדם יש כאן אלא הוראות והכוונות אשר יביאו לאדם את אושרו האמיתי, אם ישכיל לחבר בין הנאות העולם עם קדושת המצוות. אמנם מספר הביאות המביאות לידי הולדת ולד הוא נמוך ביותר, אך המערכת הכללית של חיבור בין הבעל והאשה מאחדת בתוכה את שני העניינים גם יחד.

חיבור זה הוא למעשה עניינו של האדם עצמו, המאחד בתוכו חיבור בין גוף חומרי לבין נשמה אלוהית רוחנית. טבעו של האדם הוא לחבר בין חיי גוף וחיי רוח, וניתוק ביניהם - לכאן או לכאן - סכנה יש בו.

גם היום, עם האווירה המתירנית הנושבת בעולם, יש מגמה של ניתוק בין העונג שבזיווג לבין האחריות הנלווה אליו. יש החיים יחד מבלי להביא ילדים לעולם, ויש המביאים ילדים בלא להקים תא משפחתי. התפתחות זו מסוכנת היא, ואינה מתאימה לתכונות האדם הפרטי ולצרכי החברה האנושית, ובודאי אינה על פי רצון הבורא יתברך.

אונקלוס

ד וילידת עדה ית יבל, הוא הוה
 רבהון דיתבי משכנין ומרי בעיר:
 כא ושום אחוהי יובל, הוא הוה
 רבהון דכל דמנגן על פס נבלא
 ידעי זמר כנרא ואבובא: כב וצלה
 אף היא ילידת ית תובל קין הוא
 הוה רבהון דכל דידעי עבדת
 נחשא וברזלא, ואחתיה דתובל
 קין נעמה: כג ואמר למך לנשוהי
 עדה וצלה שמעא קלי נשי למך
 אציתא למימרי, לא גברא
 קטילית דבדיליה אנא סביל
 חובין לממת ואף לא עולימא
 חבילית דבדיליה ישתיעי זרעי:

כ ותלד עדה את יבל הוא
 היתה אבי יושב אהל ומקנה:
 כא ושם אחיו יובל הוא היתה
 אבי כל תפיש כנור ועוגב:
 כב וצלה גם הוא ילדה את
 תובל קין לטש כל חרש
 נחשת וברזל ואחות תובל
 קין נעמה: כג ויאמר למך
 לנשיו עדה וצלה שמען קולי
 נשי למך האזנה אמרתי כי
 איש הרגתי לפעמי וילד
 לחברתי:

— רש"י —

(כ) אבי יושב אהל ומקנה. הוא היה הראשון לרועי בהמות במדברות, יושב
 באהלים חדש כאן וחדש כאן בשביל מרעה צאנו, וכשכלה המרעה במקום
 הזה הולך ותוקע אהלו במקום אחר. ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה
 זרה, כמו דאת אמר "סמל הקנאה המקנה" (יחזקאל ח, ג), וכן אחיו "תופש
 כנור ועוגב" (להלן פסוק כא) לזמר לעבודה זרה:

— ביאור —

אורח חיים שלם הסובב סביב הצאן
 והמקנה. הבל היה גר בביתו, מוציא את
 צאנו לרעות במקום המרעה, ושב לביתו.
 לעומתו יבל הפך את רעיית הצאן לעיקר
 חייו, חי באהלים ונווד בעקבות הצאן

אבי יושב אהל ומקנה. להבדיל
 מהבל עליו נאמר שהיה "רועה צאן",
 על יבל נאמר שהיה "יושב אהל ומקנה",
 ולפניו לא היה כמוהו ("אבי" = הראשון,
 מורה הדרך). רש"י מסביר כי יבל חידש

ממקום מרעה אחד למשנהו.

כך פירש רש"י בפירוש הראשון כדי לתרץ מה חידש יבל שלא עשה לפניו הבל. אמנם הדברים אינם מפורשים בפסוק לגמרי, ועל כן אין רש"י מסתפק בפירוש זה ומביא גם מדרש אגדה המפרש את הפסוק באופן שונה לגמרי.

דרכה של 'אגדה' לפרש מילה שלא במשמעות הקשרה בפסוק, אלא במשמעות אחרת שלה - נדירה יותר - אותה מצאנו במקום אחר. אף כאן נוטלת האגדה את המילה 'מקנה' ונותנת לה משמעות הרחוקה מן הפשט²¹. אל תקרי 'מקנה' אלא מקנה, לשון קנאה וכעס, הבאה בהקשר לעבודה זרה היוצרת קנאה וכעס למעלה. המקום היחיד

במקרא בו מופיעה מילה זו במשמעות זו הוא בפסוק שהביא רש"י מיחזקאל, שם הכתוב מכנה את פסלי העבודה זרה בירושלים במילים "סמל הקנאה המקנה", היינו פסלים וסמלים המעוררים קנאה וכעס.

על פי האגדה יש לפרש את הפסוק כך: יבל היה הראשון לבוני בתים (= "יושב אהל") שיש בהם עבודה זרה. על פי זה יש לפרש כי גם אחיו יובל הקדיש את כשרונותיו לעבודה זרה, והמוזיקאי הראשון התכוון בנגינתו להכעיס את הקב"ה. יתכן והביטוי "תופש כנור ועוגב" סייע לרש"י לפרש את עניינו של יובל כשלילי, כי משמע מכאן שלא סתם ניגן אלא 'תפש' את הכלי והפך את נגינתו למעין טקס ופולחן.

— עיון —

אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנָה. בין לפירוש הראשון ובין לפירוש השני - יבל "יושב אהל ומקנה" הוא רשע. אדם שכל חייו סובבים סביב המקנה, ואין לו בית קבוע וכל רצונו להרבות קנייניו, אין לו מימד רוחני ושאيفותיו הם חומריות בלבד. וכמובן אם נפרש שבנה בתים לעבודה זרה.

נראה לומר כי על אף שהאגדה נראית רחוקה מן הפשט, ואף נדחקה לשנות הניקוד כדי לפרש, מכל מקום **עומק הפשט טמון באגדה והאגדה נובעת מעומק הפשט**, שהרי מי שכל יהבו בעולם הוא רכושו ומקנהו, ומשום כך מחדש לו אורח חיים הסובב כולו סביב הרכוש והקניין, אדם כזה אף מרגיש שהאל נועד כדי לשרתו. דרכם של עובדי עבודה זרה לנסות 'לשכנע' את האליל שלהם שיעבוד בשבילם ויעניק להם שפע, ותמורת זה הם נותנים לו מתנות וצועקים אליו ואף מנגנים לו. עבודה כזו אינה 'עבודת האל' אלא עבודה עצמית לתועלת אישית בלבד. רק עבודה מתוך התבטלות ואהבה, המכירה בגדולתו של האל ורוצה לדבוק בו ובהנהגתו, תוך עבודה על המידות והתגברות על היצר, היא עבודת האל האמיתית.

21. המילה 'מקנה' שכיחה במקרא מאוד ומשמעותה בכל מקום צאן ובקר.

— רש"י —

(כב) **תוּבַל קִין**. תוּבַל אומנתו של קין. תוּבַל לשון תבלין, תיבַל והתקין אומנתו של קין לעשות כלי זיין לרוצחים (בראשית רבה פכ"ג, ג):

לִטֵּשׁ כָּל חֶרֶשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזַל. מחדד אומנות נחושת וברזל, כמו "לִטֹּשׁ עֵינָיו לִי" (איוב טז, ט). חורש אינו לשון פועל אלא לשון פועל שהרי נקוד קמץ קטן [=ציריה] וטעמו למטה, כלומר מחדד ומצחצח כל כלי אומנות נחשת וברזל:

נֶעְמָה. היא אשתו של נח (בראשית רבה פכ"ג, ג):

— ביאור —

הראשון, רואה רש"י קשר בין מקצועו של תובל קין לבין שמו, וכקין זקינו אף הוא התעסק בענייני רציחה, וכלי הברזל שעשה ולטש הם למעשה כלי רציחה והריגה. הוא לא רק 'קין' אלא הוא 'תובל קין' - קין היה רוצח פרימיטיבי ועדיין לא ידע כיצד לעשות זאת נכון, בא צאצאו של קין ושיכלל את שיטתו, וכביכול הוסיף בה 'תבלין' והשביח אותה כשם שתבלינים משביחים התבשיל, והרי הוא 'תובל-קין'.

תוּבַל קִין. מה ראה רש"י לפרש ולדרוש את משמעות השם "תובל קין", מה שלא עשה למשל לשמות 'בל' ו'יובל'? נראה לומר כי שם זה אומר דרשני (=דרוש אותי), כי זו הפעם הראשונה²² בה מצאנו אדם ששמו הפרטי מורכב משני שמות, מה גם שהשם 'קין' מוכר לנו מן העבר הלא רחוק.

הואיל ומקצועו של תובל קין היה "לטש כל חרש נחשת וברזל", שעניינו ייצור כלי ברזל, והואיל ו'קין' הוא הרוצח

— עיין —

תוּבַל קִין. אף צאצא זה מזרעו של קין רשע הוא, לא רק רע לשמים אלא אף רע לבריות. רש"י בפירושו נותן לנו את הרקע הכללי וההבנה להחלטתו של הקב"ה למחות את כל המין האנושי.

— ביאור —

לִטֵּשׁ כָּל חֶרֶשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזַל. ומילים אלה משמעותן דומה. על פי זה משמעות הפסוק היא כי תובל קין היה מחדד ומצחצח כלי נחשת וברזל, "לטש" הוא פועל ופירושו 'מחדד', "חרש" אף הוא פועל ופירושו 'מצחצח'.

22. בעניין שני שמות לאדם אחד ראה הרב ראובן מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, סימן יד. ותמוה שלא הזכיר שם את תובל קין.

המיועדים לכלי נשק (= 'כלי אומנות', וכן "ל בפסוק הקודם).
 ראייה לכך כי "לוטש" פירושו מחדד מביא רש"י מפסוק באיוב, שם איוב מתאונן על כך כי מבקש רעתו "לוטש עיניו לי", היינו מסתכל עליו בעין חדה ובשנאה, ולא בעין רחבה ובאהבה. ראייה לכך כי "חורש" הינו פועל ולא

'שם דבר' מוכיח רש"י מן הניקוד. אילו היה זה 'שם דבר' היתה המילה "חורש" מנוקדת בסגול תחת הרי"ש ומוטעמת מלעיל (כמו חֹדֶשׁ, יָבֵשׁ), ואז משמעותה היתה שם המקצוע של החרשים. עתה שמנוקדת בציריה (= 'קמץ קטן') ומוטעמת מלרע (= 'טעמו למטה') זהו פועל (כמו הולך, יושב).

— עיון —

לוֹטֵשׁ כָּל חֹרֶשׁ נַחֲשֶׁת וּבָרָזָל. אף מקצועו של תובל-קין מלמד כי רשע היה, וכל מהותו היתה לייצר כלי נשק לרציחה. נמצא כי שלושת בניו של למך רשעים היו: האחד להוט אחר קנייניו, השני מייצר תרבות קלוקלת, והשלישי מייצר כלי רציחה.

— ביאור —

נַעֲמָה. לכאורה לחינם טרחה התורה לספר לנו מה שמה של אחותו של תובל קין, שהרי לא שמענו עליה בהמשך מאום, וככל הדור הזה אף סופה להימחות

במבול, ומה תועלת יש בהזכרת שמה? מסביר רש"י כי אשה זו חשובה ביותר כי עתידה להיות אשתו של נח, ולהינצל מן המבול, וממנה ייבנה העולם החדש.

— עיון —

נַעֲמָה. המדרש שם ממשיך: 'למה היו קורין אותה נעמה? שהיו מעשיה נעימין'. מכאן שצדקת היתה ולכן זכתה להינשא לנח ולהינצל מן המבול. אם כן לא על כל צאצאיו של קין נגזרה גזירה, אלא הדבר תלוי במעשיהם. אלה שבחרו בדרך רשע נענשו על מעשיהם מן הדין, שהרי יכולים היו ללכת בדרך הישר ולהינצל - כנעמה.

עוד למדנו מכאן שעצם קיומו של קין לא היה לשוא, ומתולדותיו הועמד העולם כולו, וכולנו למעשה צאצאיו של קין אבי אביה של נעמה אשת נח. משום כך עלינו לזכור כי בכל אחד מאיתנו מצויים 'גִּנִּים' של קין, ואנו עלולים להיכשל וללכת בדרכיו, שהרי דרכו לא הוכחדה מן העולם.

— רש"י —

(כג) שְׁמַעַן קוֹלִי. שהיו פורשות ממנו מתשמיש לפי שהרג את קין ואת תובל קין בנו, שהיה למך סומא ותובל קין מושכו, וראה את קין ונדמה לו כחיה ואמר לאביו למשוך בקשת, והרגו. וכיון שידע שהוא קין זקנו, הכה כף אל כף וספק את בנו ביניהם והרגו, והיו נשיו פורשות ממנו והוא מפייסן: שְׁמַעַן קוֹלִי. להשמע לי (לתשמיש), וכי איש אשר הרגתיו לפצעי הוא נהרג, וכי אני פצעתיו מזיד שיהא הפצע קרוי על שמי, וילד אשר הרגתי לחבורתי נהרג, כלומר על ידי חבורתי, בתמיה, והלא שוגג אני ולא מזיד, לא זהו פצעי ולא זהו חבורתי:

לְפַעְעִי. מכת חרב או חץ, נברידור"א בלע"ז [פצע]:

— ביאור —

לקיים עמו יחסי אישות, זאת משום שלמך במו ידיו הרג את קין הזקן וכן את תובל קין בנו הצעיר. למך בפנייתו אל שתי נשיו מנסה לפייסן ולדבר על ליבן שישבו אליו, ולטענתו לא רצח את השניים במזיד כי אם בשוגג, ובנסיבות משונות ומיוחדות. את דבריו מנסח למך בלשון תמיהה, ומשמעות דבריו היא: אמנם הרגתי את קין ה'איש', אך האם עשיתי זאת במזיד בכוונה לפצועו? אמנם הרגתי את תובל קין ה'ילד', אך האם התכוונתי כלל לפגוע בו ולחבול בו? אין הריגות אלה קרויות על שמי משום שלא עשיתי הדברים במזיד ובכוונת זדון אלא בשוגג בלי משים. על פי פירוש זה מתיישרות כל התמיהות הנ"ל, ומובן ביאור פשט הפסוק וכן הקשר בין חלקיו.

לְפַעְעִי. רש"י מבאר כי ישנו הבדל בין "פצע" לבין "חבורה" ואין אלה מילים נרדפות. פצע היינו מכה וחבלה שנגרמה

שְׁמַעַן קוֹלִי. פסוק זה אינו מובן כלל, הן מצד משמעו והן מצד הקשרו: א. למך פונה לנשיו ומבקש מהן כי יקשיבו לו, אך לא ידוע מדוע הוא פונה אליהן ומה הוא מבקש מהן. ב. הוא מתייחס להריגת איש וילד, ולא ברור אם יש כאן וידוי או תמיהה, ובכלל מיהם האיש והילד ההרוגים וכיצד נהרגו? ג. מה הקשר בין הריגת האיש והילד לבין בקשתו מנשיו? כדי לענות על קושיות אלה מציע רש"י שני פירושים. הפירוש הראשון הובא בפסוק זה והוא פירושו של רבי תנחומא, והפירוש השני יבוא בפסוק הבא בשם מדרש רבה. הצד השווה בשני הפירושים הוא שנזקקו להשלמה ולהוספה של פרטים שלא נאמרו בפירוש בתורה, ומן הסתם היו בידי חכמים מן המסורת.

ביאור הפירוש הראשון

נשיו של למך פרשו ממנו וסירבו

אונקלוס

כד אַרי שְׁבַעא דָּרין אַתְּלִיאוּ
 לְקִין, הָלֵא לְלֶמֶךְ בְּרִיהַ
 שְׁבַעִין וְשִׁבְעָא: כה וַיֵּדַע
 אָדָם עוֹד יֵת אֶתְתִּיהַ וַיֵּלֶדֶת
 בֶּר וקָרַת יֵת שְׁמִיהַ שֵׁת,
 אַרי אָמַרְתָּ יֵהב לִי יֵי בֶר
 אַחֲרֵן חֲלָף הֶבֶל דְּקַטְלִיהַ
 קִין: כו וּלְשֵׁת אָף הוּא
 אֶתְיָלִיד בֶּר וקָרַא יֵת שְׁמִיהַ
 אָנוּשׁ, בְּכִין בְּיוֹמוֹהִי חָלוּ בְנֵי
 אֲנָשָׁא מְלַצְלָאָה בְּשִׁמָּא דִּיֵּי:

כד כִּי שִׁבְעָתַיִם יָקָם־קִין וְלָמַךְ
 שְׁבַעִים וְשִׁבְעָה: כה וַיֵּדַע אָדָם
 עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן
 וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת־
 לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחֲרֵי תַחַת
 הֶבֶל כִּי הָרָגוּ קִין: כו וּלְשֵׁת
 גַּם־הוּא יָלַד־בֶּן וַיִּקְרָא אֶת־
 שְׁמוֹ אָנוּשׁ אִזּו הוּחַל לְקָרָא
 בְּנֵשׁ יְהוָה:

— רש"י —

(כד) כִּי שִׁבְעָתַיִם יָקָם קִין. קין שהרג מזיד נתלה לו עד שבעה דורות, אני שהרגתי שוגג לא כל שכן שיתלה לי שביעיות הרבה:

שְׁבַעִים וְשִׁבְעָה. לשון רבוי שביעיות אחז לו. כך דרש רבי תנחומא (בראשית יא). ומדרש בראשית רבה (פכ"ג, ד): לא הרג למך כלום, ונשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה, לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אמרו: מה אנו יולדות לבהלה, למחר המבול בא ושוטף את הכל. והוא אומר להן: וכי איש הרגתי לפצעי, וכי אני הרגתי את הבל שהיה איש בקומה וילד בשנים, שיהא זרעי כלה באותו עון? ומה קין שהרג נתלה לו שבעה דורות, אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שביעיות הרבה. וזהו קל וחומר של שטות, אם כן אין הקב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו:

— ביאור —

על ידי כלי, כגון חרב או חץ, ואילו חבורה היינו חבלה שנגרמה שלא באמצעות כלי. חילוק זה מתאים לפירוש הראשון שתיאר את מיתתו של קין בעקבות פגיעת חץ ואת מיתתו של תובל קין בעקבות חבטה שספג מידי של למך.

— ביאור (על עמוד קודם) —

כִּי שִׁבְעָתִים יָקָם קִין. בדבריו הראשונים ממשיך רש"י לפרש את הפסוק על פי הפירוש הראשון, ובהמשך מביא פירוש אחר השופך אור חדש על פסוק זה ופסוק שלפניו.

נבאר תחילה פסוק זה על פי הפירוש הראשון.

"שבעתיים" היינו שבעה דורות שהמתין הקב"ה מלהעניש את קין, וכפי שהתחייב לו לעיל (פסוק טו) "שבעתיים יוקם". "שבעים ושבעה" הוא לשון גוזמא ור"ל שביעיות הרבה. פירוש הדברים: למך טוען כלפי נשיו טענה נוספת: אתן חוששות שמא זרעכם ייענש בגלל מעשיי? אל חשש! אם הקב"ה - שהוא רב חסד - המתין לקין שבעה דורות על שרצח במזיד, אני שרצחתי בשוגג ודאי ימתין לי הקב"ה מלענוש את זרעי אפילו שבעים ושבעה דורות - וזהו משך זמן עצום שאין לחשוש לו. בכך ממשיך למך לפייס את נשיו שאין להן להאשימו ואף לא לחשוש לעתיד זרעם.

ביאור הפירוש השני

גם לפירוש זה למך מנסה לפייס

את נשיו על מנת שיסכימו לשוב אליו ולחיות עמו בתשמיש. אמנם הסיבה לפרישתו ממנו אינה משום מעשה נורא שעשה למך עצמו, אלא נובעת מהבנתו של הנשים למהות עונשו של קין. למך סברו כי העונש למעשהו של קין עתיד להיות כליה גמורה לכל זרעו (ולא עונש אישי לקין בלבד), ועל כן לא רצו להוסיף ולהוליד ילדים שממילא עתידים לכלות. טענתו של למך כנגדן היתה: הרי אני לא הרגתי את הבל האיש הצעיר (הבל הוא גם 'איש בקומה' וגם 'ילד בשנים') ולכן זרעי שלי לא ייענש, ואם קין שחטא המתין לו ה' שבעה דורות, אני שלא חטאתי כלל כל שכן שימתין לי ה' דורות הרבה.

טענה זו של למך היא 'לא לעניין', שהרי זרעו של למך עתיד להיענש על חטאי קין, ואע"פ שמצדו של למך לא מגיע להם עונש מכל מקום בעטיו של קין נגזר עליהם שיימחו ויכלו, והקב"ה אינו מוותר על פירעון מן הרשעים ומזרעם, ועל כן מכנה זאת רש"י 'קל וחומר של שטות'.

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי שִׁבְעָתִים יָקָם קִין.

הפירוש הראשון

ראינו לעיל כי למך חי חיים אנוכיים, חיי הנאה בלבד, ולא במקרה אף בניו יצאו רשעים. למך הפך את אשתו האחת לשפחת מין ואת אשתו השניה לשפחה להולדת ילדים. הוא השתמש בבני משפחתו לטובתו ולהנאתו וגילה כלפיהם חוסר אכפתיות וחוסר התחשבות. למך למד בדרך הקשה כי לא זו הדרך, וכי חוסר התחשבות בזולת תוצאותיו הרסניות. 'בשוגג' - היינו בחוסר התחשבות - הרג את קין זקינו, ובכך גילה כי ניתק עצמו מן העבר, והרג את תובל קין בנו, ובכך הראה כי אינו דואג לעתיד. כל עניינו הוא רק בהווה. גם אחרי האירוע הנורא שקרה כל עניינו של למך הוא לפייס את

— רש"י —

(כה) וַיֵּדַע אָדָם עוֹד וגו'. בא לו למך אצל אדם הראשון וקבל על נשיו, אמר להן: וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום, אתם עשו מצותכם והוא יעשה את שלו. אמרו לו: קשוט עצמך תחלה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלשים שנה משנקנסה מיתה על ירך, מיד וַיֵּדַע אָדָם עוֹד וגו' (בראשית רבה פכ"ג, ד). מהו עוד? ללמדך שנתוספה לו תאוה על תאוותו (בראשית רבה, שם, ה):

— עיון —

נשיו על מנת שיוכל להמשיך להנות מהן ומגופן כבתחילה. נשיו פורשות ממנו ומבינות שאורח חייו הוא בלתי נסבל, אך הוא - למרות שהרג שני בני אדם - כל עניינו היא הנאת גופו. כאן מלמדת אותנו התורה כי חיים אנוכיים בסופו של דבר מאמללים את האדם ומתנקמים בו.

הפירוש השני

מהפירוש השני אנו לומדים על דרמה אחרת. הרע בו שרוי העולם משחית אותו ומביא אותו לאבדון, ובני אדם שזיק של טוב מנצנץ בהם מתייאשים ולא רואים טעם בהמשך בניית עולם שסופו להיחרב. אולם הבורא יתברך נטע בגבר את יצר ההמשכיות. בין למך שמתחנן ומתרפס לבין הנשים השכלתניות נולד דו שיח מרתק, וויכוח בין היצר הטבעי ליצירה (אפילו בלא תכלית) לעומת הייאוש מחיים בלי משמעות.

— ביאור —

אסור להן להימנע מפריה ורביה, כי אל לו לאדם לפעול על סמך הבנתו את העתיד אלא עליו לקיים כל חובותיו על פי מצבו בהווה ובכך ייבנה העתיד, וה' יעשה הטוב בעיניו. בעקבות דבריו של אדם התעוררה כלפיו טענה על כי אין הוא עצמו נוהג על פי השקפה זו, שהרי הוא עצמו פרש מאשתו לאחר שנגזרה גזירת מיתה על העולם, כי לא רצה ללדת ילדים שעתידים למות. אמרו למך ונשיו לאדם: 'קשוט עצמך תחילה', היינו אִמָּת וַיֵּשֶׁר את עצמך לפני שאתה מנסה לישר ולחנך אחרים²³. דברים אלה הם שגרמו לאדם לשוב ולהיזקק לאשתו, ולכן התורה כתבה פסוק זה בסמיכות לעניינו

וַיֵּדַע אָדָם עוֹד וגו'. אחר שסיפרה לנו התורה על הדור הששי לקין, חוזרת התורה ומספרת על אדם הראשון וחייו וחידוש חייו הזוגיים עם אשתו ועל לידתו של שת. המעבר הוא חד, מפתיע, ללא שום משפט מעבר כלשהו, ומתקבל הרושם כי התורה רוצה לרמוז לנו כי יש קשר ישיר בין סיפורו של למך ונשיו לבין עניינם של אדם וחווה. רש"י, בעקבות המדרש, ממשיך את הקו בו נקט בפירושו השני בפסוק הקודם, ומספר כי כדי להכריע בויכוח ביניהם פנו למך ונשיו אל אדם הראשון כדי שישפוט ויחליט מי צודק. בלי להיכנס לפרטי הויכוח ניסה אדם לשכנע את הנשים כי בכל מקרה

קודמות. מסביר רש"י כי מילת "עוד" באה לציין תוספת תאוה, ר"ל לא תוספת כמות יש כאן (פעם ועוד פעם) אלא תוספת מהותית, וכביכול גילה בה וידע בה דברים חדשים. תאוות המשגל חזרה לשכון בו אף ביתר עוצמה ממה שהיתה בו בעבר, ועתה נזקק לאשתו יותר ויותר. במדרש שם מוסבר כי בתחילה נתאוה אדם לאשתו רק כשהיה רואה אותה, ועתה היה מתאוה לה גם כשלא היתה לפניו. משמע מכאן כי תאוות המשגל הפכה להיות באדם צורך גופני קבוע.

של למך. רש"י נזקק גם לעיון בניסוח המיוחד של הפסוק: "וידע אדם עוד את אשתו" - מה לימדה אותנו התורה במילה "עוד"? אם באה לומר שבא על אשתו פעם נוספת - מה חידוש יש כאן? הרי גם בלי מילה זו פשוט הוא שביאה זו אינה אותה הביאה ממנה נולד קין או הבל! ובכלל, מה שייכות יש בין ביאה זו לביאות קודמות שיש לקשר ביניהן במילה "עוד"? ובמיוחד עתה, שידענו כי פרש מאשתו משך 130 שנה, קשה עלינו יותר הזיקה בין ביאה זאת לביאות

— עיון (על עמוד קודם) —

וידע אדם עוד וגו'. מדברי רש"י כאן עולה נקודה חשובה בהבנת נפשו של אדם, כל אדם. בשיחתו עם למך ונשיו התחווה לאדם העובדה שהוא חי בשקר - מבחינה שכלית מוסרית הבין הוא היטב כי מוכרח הוא להמשיך ולהזקק לאשתו, אך הבנה זו לא היה די בה עד כה כדי שיעשה מעשה וימלא את חובתו. רק לאחר שהקב"ה 'הוסיף לו תאוה על תאוותו' חזר ובא על אשתו כבתחילה. למדנו מכאן כי הכרה שכלית לבד אין בה די כדי לגרום לאדם לקום ולעשות מה שצריך, ומוכרח הוא בנוסף גם צורך פנימי ודחף חזק. כאן הוסיף הקב"ה לאדם - לאנושות בכלל - תוספת כח ודחף ליצריו הטבעיים, דחף שיאפשר לו לרצות ולעשות את מה שהוא צריך לעשות. הכח והדחף הזה - הוא הוא היצר המניע את האדם לכל מעשיו, ובמהותו הוא טוב מאוד, כי מבלעדיו לא היה האדם עושה כלום, אלא שבכוחו עלול האדם לנטות מדרך הישר ולעשות דברים 'רעים' ועל כן זכה לשם 'יצר הרע'. 'יצר הרע' במהותו הוא טוב ועל האדם להשתמש בו לאפיקים חיוביים בלבד, וזוהי משימת חיו.

— רש"י —

(כו) **אֶז הוּחַל**. (לשון חולין) לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן עבודה זרה ולקרותן אלהות:

— ביאור —

בפרק ו. לא הגיוני לומר כי במהלך ירידה זו היתה תופעה של הפצת אמונה. על כן מפרש רש"י כי כוונת הפסוק לתאר תופעה שלילית, היינו לומר כי הקריאה בשם ה' הפכה להיות **חולין** (= "הוחל"), והחלו לקרוא בשמו של הקב"ה גם לבני אדם ולחפצים (= "עצבים").

אֶז הוּחַל. היינו יכולים להבין שכוונת הפסוק לחיוב, ובא לומר כי אז החלו (= "הוחל") לקרוא בשם ה', **לשון התחלה**, היינו התחילה הפצת האמונה בה'.²⁴ רש"י סבור כי לא זוהי כוונת הפסוק, שהרי אנו נמצאים עתה בעיצומו של תהליך התדרדרות רוחנית, כפי שראינו בפסוקים הקודמים וכפי שנראה לקמן

— עיון —

אֶז הוּחַל. מדוע התורה משתמשת בביטוי "הוחל" שהוא דו משמעי, ויש בו גם לשון התחלה - לחיוב, וגם לשון חולין - לשלילה? נראה לומר כי באמת עניין זה של "קריאה בשם ה'" התחלתו היתה חיובית ונבעה מתוך רצון להתקרב לה', אך למעשה יצרה זילות של המושג אלוהות וחילולו, וכפי התהליך אותו תיאר הרמב"ם בתחילת הלכות עבודת כוכבים.

האדם רוצה להרגיש כי האלוהים קרוב אליו, ורצונו 'להוריד' אותו אל אורחות חייו ולכל אשר עושה, ועל כן רוצה אף לקרוא לילדיו בשמו של הבורא. עניין זה לכאורה נראה חיובי, כי מה חשוב יותר לאדם מאשר להרגיש כי האלוהים קרוב אליו ונמצא בכל מקום, וכן מצאנו ליעקב אבינו שקרא שם המקום בו נגלה אליו ה' "בית אל". אמנם סכנה גדולה יש בזה משום שקירבה גדולה מדי יכולה להוביל לקהות חושים וזלזול. צריכים אנו לדעת כי על אף שנאמר "קרוב ה' לכל קוראיו" אין קירבה זו כקירבה של איש לרעהו. הנה בתחילת אותו המזמור נאמר "גדול ה' ומהולל מאוד ולגדולתו אין חקר". רק מי שמכיר כי גדולתו של ה' היא לאין שיעור ולאין חקר הוא אשר יכול להגיע להרגשת קירבה כלפי הבורא, אך מי שחושב כי הוא קרוב אל ה' וכי יכול הוא להשיג ולהבין - אין רחוק ממנו. האהבה והרצון להתקרב צריכה להיות שלובה ביראה וההכרה בגדולתו של הבורא. רק שילוב של אהבה ויראה יכול להביא את האדם לדביקות אמיתית בבורא יתברך.

אונקלוס

ה א זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם
בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת
אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ: ב זָכָר
וּנְקֵבָה בָּרָאם וַיְבָרֶךְ אֹתָם
וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁמֶם אָדָם בְּיוֹם
הַבְּרָאָה: ג וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים
וּמֵאֹת שָׁנָה וַיּוֹלֵד בְּדַמּוֹתוֹ
בְּצִלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁמוֹ שֵׁת:

ה א דִּין סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם,
בְּיוֹמָא דְּבָרָא יִּ אָדָם בְּדַמּוֹת
אֱלֹהִים עֶבֶד יִתְיָה: ב דְּכָר
וּנְקֵבָא בָּרָאנוּ, וּבְרִיד יִתְהוֹן
וּקְרָא יֵת שׁוּמְהוֹן אָדָם
בְּיוֹמָא דְּאִתְבְּרִיאוּ: ג וַיְחִי
אָדָם מֵאָה וּתְלָתִין שָׁנִין
וַאֲוֹלִיד בְּדַמּוֹתֶיהָ דְּדָמִי
לִיה, וּקְרָא יֵת שְׁמִיהָ שֵׁת:

— רש"י —

(א) זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם. זו היא ספירת תולדות אדם, ומדרשי אגדה יש רבים:

בְּיוֹם בָּרָא וגו'. מגיד שביום שנברא הוליד (בראשית רבה פכ"ד, ז):

(ג) שְׁלֹשִׁים וּמֵאֹת שָׁנָה. עד כאן פירש מן האשה (עירובין יח ע"ב):

— ביאור —

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם. משפט זה הוא הכותרת לפרק המונה את תולדותיו של אדם לדורותיהם עד נח. דרכה של תורה לפתוח פרשיות אלה במילים: 'אלה תולדות פלוני' (כגון "אלה תולדות שם" (להלן יא, י), "אלה תולדות ישמעאל" (להלן כה, יב) ועוד), ואם כן צריך להבין מהי משמעות הביטוי "ספר תולדות" - מהו אותו 'ספר'? שאלה זו הביאה את המדרש לדרוש את הפסוק באופנים שונים¹, אך אין הם מיישבים את פשוטו של מקרא הואיל ומנתקים ביטוי זה מהקשרו לפסוק. משום כך אין רש"י מבאר את הפסוק על פי המדרשים, אך מכל מקום מציין אליהם מאחר ויש לתת את הדעת לחריגה מן הניסוח המקובל בתורה. על פי הפשט המילה "ספר" משמעותה 'ספירה', היינו סיפור

1. מדרש אחד ביאר כי המילה 'ספר' מרמזת לתורה, מדרש אחר למד מכאן שאדם הראשון כתב ספר, ועוד.

הדברים כפי שהם², לומר לך כי כאן באה התורה לציין את שמות האנשים ומספר שנותיהם זה אחר זה בלבד, בלי להאריך ולפרט את כל הקורות אותם.

— עיון —

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם. כל רשימות התולדות אותם מונה התורה הן ידיעות חשובות, שהרי אותם אישים פעלו והותירו רושם לדורות, ומהם נוצרו אומות מפורסמות שחשוב לדעת את מקורם - כגון תולדות נח, תולדות עשו, תולדות ישמעאל, ועוד - חוץ מתולדות אדם, שהרי אותם דורות מאדם עד נח נימחו כולם במבול ולא נשאר מהם זכר, וכל חשיבותם היא שמהם יצא נח. משום כך התורה מדגישה כי כאן אין היא באה אלא לספר הדברים כהוייתם על אף חשיבותם הפחותה.

— ביאור —

רש"י לפרש כפי שפירש. נראה לומר כי חלוקת הפסוק על פי הטעמים כנ"ל אינה מקובלת על רש"י משני טעמים: א. רש"י אינו מקבל כי מילים בתורה הם 'כותרת' לבא אחריהם בלא משמעות עצמית. כל ביטוי המופיע בתורה בא לומר עניין מהותי. ב. אין חידוש בכך שהאדם נברא מייד בדמות אלהים.³	בְּיוֹם בְּרָא וגו'. רש"י מחבר בין תחילת הפסוק להמשכו, וקורא ברציפות: "זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלהים אדם". קריאה זו אינה תואמת את פיסוק הטעמים, שהפסיקו באתנחתא בין חלקו הראשון של הפסוק - הכותרת לכל הפרק - לחלקו השני המלמדנו כי מייד כשנברא האדם זכה הוא לדמות אלהים. פירושו של רש"י אף נראה רחוק מן הפשט, ומוטל עלינו להבין מה הניע את
--	--

— עיון —

בְּיוֹם בְּרָא וגו'. ראה מה שכתבנו לעיל בתחילת פרק ד.

— ביאור —

פרי בטן, או שמא נהג כמעשה אונן שלא תתעבר אשתו. לא כן, טוען רש"י. אדם הראשון חסיד גדול היה ומה שלא הוליד	שְׁלִשִׁים וּמֵאָה שָׁנָה. מדוע נתעכב אדם ולא הוליד משך מאה ושלשים שנה? היינו יכולים לחשוב כי נענש ונמנע ממנו
--	---

2. המונח 'ספירת דברים' הוא מונח תלמודי המובא בעניין גט המכונה בתורה 'ספר כריתות', ולאחת הדעות 'ספר' היינו 'ספירת דברים' ר"ל שיהיה כתוב בשטר סיפור מפורט: 'פלוגי מגרש את אשתו פלוגית' (ראה סוכה כ"ד ע"ב; גיטין כ"א ע"ב).

3. רש"י לא מתייחס לשאלת ההבדל בין המושג "צלם" למושג "דמות", ועיין מורה נבוכים חלק א פרק א.

4. כלשון הגמרא עירובין יח ע"ב.

משך זמן כה רב הוא משום שפירש מן האשה.

ראיה לפירוש זה עולה מן הפסוקים עצמם, שהרי פסוק זה משבח את האדם כי "בדמות אלהים עשה אותו", וכן ניתן לו הכח להוליד כמותו ממש "ויולד בדמותו כצלמו" (פסוק ב), ולא נראה שמאחורי שבח זה יבליע הפסוק גנותו של האדם ויחזור וירמוז לנו על חטאו

של אדם ועונשו. כמו כן לא נאמר לאדם שייענש במניעת פרי בטן על חטאו כי כבר מנה הכתוב את העונשים שקיבל בעקבות אותו החטא. נזכיר כי לעיל (ד, כד) סיפר לנו רש"י על דו שיח שהתנהל בין אדם ללמך ונשותיו, בו נוכח האדם בטעותו ההשקפתית וחזר לחיות עם אשתו.

— עיון (על עמוד קודם) —

שְׁלִשִׁים וּמֵאָה שָׁנָה. התורה הציבה את רשימת תולדותיו של קין - שהביאו את העולם לידי חורבן - בסמוך לרשימת תולדותיו של אדם החסיד, וכביכול הציגה אותן זו מול זו. אמנם התברר בדיעבד כי דרכו של אדם לא היתה נכונה, כי בזמן שהוא שבת מפריה ורביה הלכו והתרבו הרשעים בעולם, ובכך ניתנה להם השליטה עד שאי אפשר היה למנוע את ההתדרדרות הנוראה.

כדי להשפיע על אנשים ועל מאורעות לא מספיק ערכים גדולים אלא יש צורך בהיערכות מערכתית של כח ועוצמה כדי להתמודד מול הרישעה.

אונקלוס

ד ויהיו ימי אדם בְּתַר
 דאוליד ית שת תמני
 מאה שנין, ואוליד בגין
 ובגן: ה ויהו כל ימי אדם
 דחיא תשע מאה ותלתין
 שנין, ומית: ו וחי
 שת מאה וחמיש שנין,
 ואוליד ית אנוש: ז וחי
 שת בְּתַר דאוליד ית
 אנוש תמני מאה ושבע
 שנין, ואוליד בגין ובגן: ח
 ויהו כל ימי שת, תשע
 מאה ותרתא עסרי שנין,
 ומית: ט וחי אנוש
 תשעין שנין, ואוליד ית
 קינן: י וחי אנוש בְּתַר
 דאוליד ית קינן תמני
 מאה וחמיש עסרי שנין,
 ואוליד בגין ובגן: יא ויהו
 כל ימי אנוש תשע
 מאה וחמיש שנין, ומית:
 יב וחי קינן שבעין שנין,
 ואוליד ית מהללאל:
 יג וחי קינן בְּתַר דאוליד

ד ויהיו ימי-אדם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
 אֶת-שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
 בָּנִים וּבָנוֹת: ה ויהיו כָּל-יְמֵי
 אָדָם אַשְׁרֵי-חַי תִּשְׁעַ מֵאוֹת שָׁנָה
 וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמָת: ו וַיְחִי-שֵׁת
 חֲמִשׁ שָׁנִים וּמֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
 אֶת-אֲנוֹשׁ: ז וַיְחִי-שֵׁת אַחֲרֵי
 הוֹלִידוֹ אֶת-אֲנוֹשׁ שֶׁבַע שָׁנִים
 וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
 וּבָנוֹת: ח ויהיו כָּל-יְמֵי-שֵׁת
 שְׁתֵּים עָשָׂרָה שָׁנָה וּתִשְׁעַ מֵאוֹת
 שָׁנָה וַיָּמָת: ט וַיְחִי אֲנוֹשׁ תִּשְׁעִים
 שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-קִינָן: י וַיְחִי
 אֲנוֹשׁ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-קִינָן
 חֲמִשׁ עָשָׂרָה שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת
 שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: יא ויהיו
 כָּל-יְמֵי אֲנוֹשׁ חֲמִשׁ שָׁנִים וּתִשְׁעַ
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: יב וַיְחִי קִינָן
 שֶׁבַע עֶשְׂרִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-מֶהֱלֵאֵל:
 יג וַיְחִי קִינָן אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת-

אונקלוס

ית מהללאל תמני מאה
 וארבעין שנין, ואוליד
 בנין ובנן: י' והו' כל
 יומי קינן תשע מאה
 ועסר שנין, ומית: טו
 וחיא מהללאל שתין
 וחמיש שנין, ואוליד ית
 ירד: טז וחיא מהללאל
 בתר דאוליד ית ירד
 תמני מאה ותלתין שנין,
 ואוליד בנין ובנן:
 י" והו' כל יומי מהללאל
 תמני מאה ותשעין וחמיש
 שנין, ומית: יח וחיא ירד
 מאה ושתין ותרתין שנין,
 ואוליד ית חנוך: יט וחיא
 ירד בתר דאוליד ית
 חנוך תמני מאה שנין,
 ואוליד בנין ובנן: כ' והו'
 כל יומי ירד תשע מאה
 ושתין ותרתין שנין,
 ומית: כא וחיא חנוך
 שתין וחמיש שנין, ואוליד
 ית מתושלח: כב והליך

מהללאל ארבעים שנה ושמנה
 מאות שנה ויולד בנים ובנות:
 י' ויהיו כל-ימי קינן עשר שנים
 ותשע מאות שנה וימת: טו ויחי
 מהללאל חמש שנים וששים
 שנה ויולד את-ירד: טז ויחי
 מהללאל אחרי הולידו את-
 ירד שלשים שנה ושמנה מאות
 שנה ויולד בנים ובנות: י" ויהיו
 כל-ימי מהללאל חמש ותשעים
 שנה ושמנה מאות שנה וימת:
 יח ויחי-ירד שתים ושלשים שנה
 ומאת שנה ויולד את-חנוך:
 יט ויחי-ירד אחרי הולידו את-
 חנוך שמנה מאות שנה ויולד
 בנים ובנות: כ' ויהיו כל-ימי-ירד
 שתים ושלשים שנה ותשע מאות
 שנה וימת: כא ויחי חנוך חמש
 ושלשים שנה ויולד את-מתושלח:
 כב ויתהלך חנוך את-האלהים

אונקלוס

חֲנוּךְ בְּדַחֲלָתָא דִּי בְּתֵר
 דְּאוֹלִיד יֵת מִתּוֹשֶׁלַח
 תִּלְתַּת מָאָה שָׁנִין, וְאוֹלִיד
 בְּנִין וּבָנָן: כג וְהוּוּ כָּל יוֹמֵי
 חֲנוּךְ, תִּלְתַּת מָאָה וּשְׁתַּיִן
 וּחֲמִישׁ שָׁנִין: כד וְהָלִיד
 חֲנוּךְ בְּדַחֲלָתָא דִּי,
 וְלִיתְהוּי אָרִי אֲמִית יִתִּיה
 יִי: כה וַחֲיָא מִתּוֹשֶׁלַח
 מָאָה וּתְמָנָן וּשְׁבַע שָׁנִין,
 וְאוֹלִיד יֵת לָמָךְ: כו וַחֲיָא
 מִתּוֹשֶׁלַח בְּתֵר דְּאוֹלִיד
 יֵת לָמָךְ שְׁבַע מָאָה וּתְמָנָן
 וּתְרַתֵּין שָׁנִין, וְאוֹלִיד בְּנִין
 וּבָנָן:

אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־מִתּוֹשֶׁלַח
 שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
 וּבָנוֹת: כג וַיְהִי כָּל־יְמֵי חֲנוּךְ
 חֲמִישׁ וּשְׁשִׁים שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת
 שָׁנָה: כד וַיִּתְּהִלֶּךָ חֲנוּךְ אֶת־
 הָאֱלֹהִים וַאֲיָנָנוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ
 אֱלֹהִים: כה וַיְחִי מִתּוֹשֶׁלַח שְׁבַע
 וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמֵאֵת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
 אֶת־לָמָךְ: כו וַיְחִי מִתּוֹשֶׁלַח
 אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־לָמָךְ שְׁתַּיִם
 וּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה
 וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:

— רש"י —

(כד) וַיִּתְּהִלֶּךָ חֲנוּךְ. צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר
 הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו, וזהו ששינה הכתוב במיתתו לכתוב:
 וַאֲיָנָנוּ. בעולם למלאות שנותיו:

כִּי לָקַח אֹתוֹ. לפני זמנו, כמו "הנני לוקח ממך את מחמד עיניך" (יחזקאל כד,
 טז):

— ביאור —

מסביר רש"י:
 "ויתהלך חנוך את האלהים" - היה
 צדיק, היינו התנהג בכל מהלך חייו על
 פי רצון ה', והרי הוא כמי שהולך עם
 ה' (במקומות רבים מצאנו המילה 'את'
 וַיִּתְּהִלֶּךָ חֲנוּךְ. חייו ומותו של חנוך
 מתוארים בפסוק בביטויים שמשמעותם
 אינה ברורה: "ויתהלך חנוך את האלהים"
 (מופיע פעמיים!), "ואיננו", "לקח
 אותו".

במשמעות 'עם').

"ואיננו" - איננו בעולם, נפטר, נסתלק.

"לקח אותו" - המית אותו, ומן הכפילות למדנו כי מת טרם זמנו.

על פי זה כך הוא פירוש הפסוק: נח הלך בדרך ה' ונפטר לפני זמנו כי ה' המיתו.

אך ישנו כאן 'פרדוקס' וסתירה פנימית בלתי מובנת, שהרי אם היה צדיק כל כך עד שתואר בתיאור מופלא שכזה מדוע אם כן נפטר לפני זמנו? על כך עונה רש"י כי באמת לא עונש

יש כאן אלא זכות גדולה. ראה אלהים שחונך הצדיק עומד לחטוא ועל כן הצילו מן החטא ולקח אותו טרם זמנו כדי שימות כשהוא צדיק ולא יחטא וירשיע. עלינו לזכור כי אותם הדורות שלפני המבול היו דורות של רשע וסיאוב וכנראה שהלחץ החברתי בתוככי חברה מושחתת זו היה חזק ביותר.

ראיה לכך שהביטוי 'לקח' משמעו עניין מיתה מביא רש"י מספר יחזקאל, שם הקב"ה מודיע ליחזקאל כי אשתו תיספה במגפה, ומתבטא במילים: "הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה".

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּתֵּן ה' חֲנוּךְ. התורה מלמדת אותנו כאן אחת מדרכי ההנהגה וההשגחה של הקב"ה בעולמו, וממנה אנו יכולים להבין במקצת את המורכבות הגדולה בהבנת דרכי ה' ובחשבונות של שכר ועונש. כאן נתגלה לנו כי לעיתים צדיקים מתים לטובתם, להצילם מן החטא ולזכותם בשכר המגיע להם, על אף שמיתה מוקדמת נראית כעונש. גם דברים שנראים לנו כעונשים וכפורענות - בשורשם ובמהותם הם מועילים לטובה, ומי חכם ויתבונן חסדי ה'.

אונקלוס

כו וְהָיוּ כָּל יוֹמֵי מִתּוֹשְׁלָח
תִּשְׁעַ מֵאָה וּשְׁתֵּין וּתְשַׁע
שָׁנִין, וּמִית: כח וַחֲיָא לְמֶדְ
מֵאָה וּתְמַנָּן וּתְרַתִּין שָׁנִין;
וְאוֹלִיד בֶּר: כט וּקְרָא
יָת שְׁמִיָּה נֹחַ לְמִימַר,
דִּין יִנְחַמְנָנָא מַעֲוִבְדָּנָא
וּמְלִיאֹת יִדְנָא מִן אַרְעָא
דְּלֻטָּה יי: ל וַחֲיָא לְמֶדְ
בְּתַר דְּאוֹלִיד יָת נֹחַ
חֲמִישׁ מֵאָה וּתְשַׁעִין
וּחֲמִישׁ שָׁנִין, וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבָנָן: לא וְהָיוּ כָּל יוֹמֵי לְמֶדְ
שִׁבְעַ מֵאָה וּשְׁבַעִין וּשְׁבַע
שָׁנִין, וּמִית: לב וַהֲוָה נֹחַ
בֶּר חֲמִישׁ מֵאָה שָׁנִין,
וְאוֹלִיד נֹחַ יָת שֵׁם יָת חָם
וְיָת יֶפֶת:

כו וַיְהִיו כָּל־יְמֵי מִתּוֹשְׁלָח תִּשְׁעַ
וּשְׁשִׁים שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמָת: כח וַיַּחֲיֵלְמֶדְ שְׁתַּיִם
וּשְׁמַנִּים שָׁנָה וּמֵאָת שָׁנָה וַיֹּלֶד
בֶּן: כט וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ
לֵאמֹר זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ
וּמִעֲצָבוֹן יָדֵינוּ מִן־הָאָדָמָה אֲשֶׁר
אָרָרָה יְהוָה: ל וַיַּחֲיֵלְמֶדְ אַחֲרֵי
הוֹלִידוֹ אֶת־נֹחַ חָמֶשׁ וּתְשַׁעִים
שָׁנָה וּחֲמֶשׁ מֵאָת שָׁנָה וַיֹּלֶד
בָּנִים וּבָנוֹת: לא וַיְהִי כָל־יְמֵי־
לְמֶדְ שִׁבְעַ וּשְׁבַעִים שָׁנָה וּשְׁבַע
מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמָת: לב וַיְהִי־נֹחַ
בֶּן־חָמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיֹּלֶד נֹחַ
אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יֶפֶת:

— רש"י —

(כח) וַיֹּלֶד בֶּן. שממנו נבנה העולם:

— ביאור —

את שמו, ללמדנו כי לידה זו מיוחדת
היא. "בן" במשמעות בניין, כי בזכותו יש
המשכיות לעולם.

וַיֹּלֶד בֶּן. בכל הרשימה בפרק זה
הפסוקים כתובים בצורה זזה: 'ויחי פלוני
כך וכך שנה ויולד את פלוני'. כאן שינה
הפסוק מסגנונו וכתב "ויולד בן" ולא ציין

— רש"י —

(כט) **זֶה יִנְחָמְנוּ**. ינח ממנו את עצבון ידינו, 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 "ינחמנו", ינח ממנו. ואם לא תפרשהו כך, אין טעם הלשון נופל על השם, ואתה צריך לקרות שמו מנחם:

— ביאור —

זֶה יִנְחָמְנוּ. ניתן היה להבין כי "ינחמנו" הוא לשון 'נחמה', לומר כי הילד הזה יהיה הנחמה שלנו על מעשינו הרעים ועל האדמה המקוללת בגללם. רש"י טוען כי אם זאת הכוונה היה למך צריך לקרוא לבנו בשם 'מנחם' ולא 'נח'. על כן מפרש רש"י כי המילה "ינחמנו" כאן היא צירוף של שתי מילים 'ינח ממנו', היינו יניח לנו, יקל מעלינו - "ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה", שמעתי עבודת האדמה ומעשה ידינו יהיו קלים ונוחים יותר. מכאן שנשתנתה צורת עבודת האדמה בימיו של נח. רש"י מזכיר בדבריו שני שינויים:

(א) נח הכין כלי מחרישה שלא היו להם עד עתה (מסתבר שחרשו בידיים - 'עצבון ידינו').

(ב) עד עתה הארץ הצמיחה קוצים גם כשזרעה חטים, מעתה נחה ושובה להצמיח חטים.

השינוי השני הוא שינוי מהותי, והוא חל מייד עם לידתו של נח - הקב"ה ביטל את הקללה שקילל את האדם "בעצבון תאכלנה... וקוץ ודרדר תצמח לך" (לעיל ג, יז-יח). השינוי הראשון הוא שינוי טכני והוא התרחש לאחר מספר שנים - נח הכין כלי מחרישה ובכך הקל את עבודת האדמה במידה ניכרת.

— עיון —

זֶה יִנְחָמְנוּ. מספר שאלות מתעוררות בעקבות דברי רש"י. ראשית, היאך ידע למך כי נח עתיד לשנות את פניה של עבודת האדמה - וכי נביא היה? ושנית, מדוע ביטל הקב"ה עתה את הקללה, הרי לא מצאנו כי האנושות חזרה למוטב - אדרבה המצב הלך והחמיר!

על השאלה הראשונה עונה מדרש תנחומא (יא) שנח נולד מהול, וכשקולל אדם הראשון ניתן לו סימן שכשייוולד תינוק מהול תיפסק הקללה.

מהי כוונת המדרש?

נראה לומר כי כוונת המדרש ללמדנו שנח לא היה אדם רגיל. אין מדובר באדם שהתאמץ ועבד על מידותיו והתעלה מיום ליום עד שזכה ליראת שמים מופלאה, אלא מדובר באדם ש'נשתל' על ידי הקב"ה בכוונה מיוחדת כדי שיוכל להציל את האנושות מפליה. העובדה שנח נולד מהול מגלה לנו כי מעת לידתו היה נח מיוחד במינו, ולא היה

הדבר תלוי בעבודתו ובבחירתו. אמנם למך ראה את הייחודיות שבו וידע שצריך לתת לו שם מיוחד, אך את השם המתאים לאישיותו של הילד שם הקב"ה בפיו של למך. למך הבין שיש כאן משהו מיוחד, אך הוא לא ידע מה הוא. וכאן הבן שואל: אם מבריאנו נולד נח עם תכונות מיוחדות המכשירות אותו להיות צדיק - היכן היא הבחירה החופשית שהיא יסוד בריאת האדם, וכפי שראינו לעיל באורך?

דע לך, שכל אדם ואדם יש לו תפקיד בעולם, והבחירה של זה אינה דומה לבחירה של זה. כל אדם נברא לתכלית מסויימת, והבחירה של האדם היא אם יצליח להשלים את המשימה עבודה בא לעולם או ח"ו יחטיא אותה. ואכן, גם נח, למרות שהציל את כל האנושות, חטא באופן אישי ולא הצליח למלא את ייעודו באופן מושלם, וכמסופר בפרשת נח.

השאלה השניה היתה מדוע ביטל הקב"ה את הקללה והקל על עבודת האדמה. יש לדעת כי לקללותיו של הקב"ה לאדם היתה מטרה אחת ברורה - להביא את האדם אל ההכרה שאין הוא ריבון בעולם, וכדי להתקיים בעולם יהיה עליו להתעסק ולעמול זמן רב ובכך יהיה טרוד מלעסוק ברע. אמנם התברר כי ריבוי העמל בפרנסה ובהשגת המזון לא מנע את האדם מלחטוא, ויתכן כי אדרבה, התיסכול והעצב מקושי החיים גרם לאדם שלא יחיה את חייו באיכות הראויה גם מן הצד הרוחני - על כן הקב"ה שינה מעט את הגישה, ועשה 'נסיון' נוסף. מעתה עבודת האדמה תהיה קלה יותר ובכך יהיה האדם פנוי יותר לעבודת ה'.

בהמשך נראה נסיונות נוספים להנהגת העולם, עד שיתברר שאין לה לאנושות תקוה אלא ביצירת עם שיהיה עם ה' ולו תינתן התורה. כמובן ש'ניסיונות' אלה הם לצורך האדם. אנו בני האדם צריכים את הניסיונות האלה כדי להעלות אותנו ממדרגה למדרגה, עד שנגיע להכרה הפנימית שעולם בלי תורה אינו בר קיום.

— רש"י —

(לב) **בֶּן חָמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה**. אמר רבי יודן, מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה וזה לחמש מאות, אמר הקב"ה, אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה, ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה, כבש את מעיינו ולא הוליד עד שהיה בן חמש מאות שנה, כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, דכתיב "כי הנער בן מאה שנה ימות" (ישעיה סה כ), ראוי לעונש לעתיד, וכן לפני מתן תורה (בראשית רבה פכ"ו, ב):

— ביאור —

בניו של נח יתכן ולא יהיו ראויים להינצל מן המבול, ומדוע פתח ה' את מעיינו טרם המבול? על כך עונה רש"י כי בדורות ההם לא היה אדם מתחייב בדיני שמים עד גיל מאה שנה, וממילא כל בניו של נח היו פטורים מן הדין.

ראיה לכך שאדם אינו נידון בדיני שמים עד גיל מאה מביא רש"י מפסוק בישעיהו העוסק בימות המשיח, שם אומר הנביא כי מי שמת עד בן מאה שנה עדיין נקרא 'נער'. רש"י משווה בין תקופת ימות המשיח העתידית לבין תקופה זו של דורות האנושות הראשונים. אמנם נראה לומר כי מה שכתב רש"י 'וכן לפני מתן תורה', אין כוונתו לומר כי עד מתן תורה לא נידון אדם עד גיל מאה, שהרי גיל בני האדם התקצר לפני כן, ומצאנו כי שרה כשהיתה בת קרוב לתשעים שנה ובעלה היה בן קרוב למאה שנה נקראו בתורה "זקנים באים בימים", ולא יתכן לומר שלא יידונו על מעשיהם עד גיל מאה, אלא רצונו לומר עד קרוב למתן תורה (ועיין במפרשים).

בֶּן חָמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה. מעיון ברשימת התולדות עולה כי גיל ההולדה נע בין 62 (ייד, פסוק יח) ל-105 (שת, פסוק ו). אך הנה נח הוליד את בנו הבכור כשהיה בן 500! הלא דבר הוא? רש"י, בעקבות חז"ל במדרש רבה, רואה כאן עניין מכוון מאת ה' שמנע מנח פרי בטן, ולא מעשה מכוון של נח עצמו. אם היה נח מוליד בגיל צעיר, כמו שעשו אבותיו, אזי כאשר היה מגיע זמן המבול כבר היו לו צאצאים רבים, נכדים ונינים ובני נינים, ויגיעו למאות ואלפים. עובדה זו תגרום בעיה ממה נפשך - אם יהיו צאצאיו רשעים - מן הדין יהיה להמיתם במבול, ובזה תהיה לנח רעה גדולה לראות את צאצאיו מתים לעיניו, וכל הצלתו אינה שווה בעיניו. ואם יהיו צאצאיו כולם צדיקים, שבט שכולו כשר - הצלתם של רבים כל כך במי המבול תהיה מבצע מורכב ביותר. על כן 'כבש ה' את מעיינו של נח' ומנע ממנו פרי בטן עד גיל 500 כדי שלא יספיקו בניו להוליד צאצאים עד זמן המבול⁵. ואם תאמר, אף שלושת

5. להלן (ו, ג) ילמדנו רש"י כי נח ידע על המבול 120 שנה לפני בואו, היינו כשהיה בן 480, ומן הסתם בניו כשנולדו אף הם ידעו מכך ועל כן לא ילדו ילדים לפני המבול.

— רש"י —

אֶת שֵׁם אֶת חָם וְאֶת יֶפֶת. והלא יפת הוא הגדול, אלא בתחלה אתה דורש את שם שהוא צדיק, ונולד כשהוא מהול, ושאברהם יצא ממנו וכו', בבראשית רבה (פכ"ו, ג):

— עיון —

בֶּן חָמֶשׁ מֵאוֹת שָׁנָה. הטענה 'אטריח עליו לעשות תיבות הרבה' קשה להבנה! וכי קשה לקב"ה למצוא דרך ולהציל מספר רב של אנשים? ועוד, הלא אם יהיו צדיקים רבים יוכלו לזכות את כל הדור ההוא ולהצילם, וכפי שמצאנו בדברי ה' לאברהם לפני שהפך את סדום!

נראה לי כי כאן רש"י בא להדגיש עניין מהותי באישיותו של נח. נח אינו אבי אומה אלא הוא צדיק יחיד, ובזה שונה הוא באופן מהותי מאברהם אבינו. אברהם נבחר משום שהיתה בו הסגולה לחנך את בניו ואת כל הסובבים אותו לדבר ה', לעומתו נח נבחר על סמך צדיקותו העצמית ביחס לשאר בני דורו, אך לא היתה בו היכולת להשפיע על סביבתו ולחולל מהפכה רוחנית. משום כך, אפילו אם זרעו שלו יהיו צדיקים קשה יהיה לו לנח לדאוג להם, כי אין בסגולות נפשו היכולת לדאוג לזולתו מבחינה רוחנית.

— ביאור —

למדנו מפסוק אחר (י, כא) "ולשם יולד גם הוא.. אחי יפת הגדול". משמע שיפת הוא הגדול מכולם. חיזוק לכך מצאנו בתיאור תולדותיהם של בני נח (פרק י) שם מוזכרים תחילה בני יפת, אחר כך בני חם, ולבסוף בני שם. מכאן אף ראינו כי חם גדול משם⁶.

אם כן קשה, הואיל ויפת הוא הגדול ושם הוא הקטן - מדוע הקדימה התורה את שם לפני יפת וחם. על כך עונה רש"י שהתורה הקדימה את שם מפני שהוא צדיק, ונולד מהול, ויצא ממנו אברהם.

אֶת שֵׁם אֶת חָם וְאֶת יֶפֶת. בכל פעם שמוזכרים בניו של נח בפסוק אחד הרי הם מופיעים בסדר הזה: שם, חם, יפת⁷, ולכאורה שם הוא הגדול. אמנם כבר גילה לנו רש"י בפסוק זה כי הגדול בבניו של נח היה בן מאה, ואי אפשר לומר שהיה צעיר ממאה כי לא יעכב הקב"ה את נח מלהוליד ללא סיבה. אם כן, הואיל ומצאנו בפרשת נח (להלן יא, י) כי שם היה בן מאה שנתיים אחר המבול, משמע שלא היה הגדול שהרי הגדול היה בן מאה כשהתחיל המבול. מיהו אם כן הגדול שבאחים, יפת או חם? זאת

6. בעזרת ה' אם אזכה לפרש את פרשת נח אוכיח זאת שם לאורך הפרשה כולה.

7. ראה להלן: ו, ז; יג, ט; יח, י. א. דבה"א א, ד.

8. ואין להקשות מן הפסוק (ט, כד) "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן" מתייחס לחם, כי כבר פירש רש"י שם: 'הקטן - הפסול והבזוי', כי לשיטתו חם גדול משם.

— עיון (על עמוד קודם) —

אֵת שֵׁם אֵת חָם וְאֵת יֶפֶת. 'שם נולד מהול' לומר לך כי במהותו הינו מרוסן מתאוות, להבדיל מחם שהוא חם המזג והולך אחר תאוות לבו וגופו, וכפי שנראה בפרשת נח.

כפי שאמרנו לעיל בעניינו של נח (בפסוק כט), ישנם אנשים שנולדים עם נטייה והכשרה לצדיקות ללא מאמץ, ולעומתם ישנם שנולדים עם מזג המושך אותם לתאוות הגוף ויצר חזק שקשה להתגבר עליו. מאדם שנולד מרוסן דורשים הרבה יותר מאשר מאדם שנולד עם יצר חזק, וכן כהן גדול שחטא דינו שונה מאדם פשוט שחטא. האדם נידון על פי נתוניו ויכולתו ועל פי מידת השתדלותו והתנהגותו בנתונים הללו. **שם וחם נוצרו שונים זה מזה**, ועל כן אין דורשים מבני חם מה שנדרש מבני שם. בהמשך השתלשלות הדורות נראה כי ישנה התפלגות למשפחות ולאומות, השונות במהותן זו מזו, ואף מן האבות נמצא התפלגות ליצחק וישמעאל, יעקב ועשו. יש הטועים לומר כי העולם נברא רק לאותם הברואים המרוסנים והתרבותיים, תמימים יושבי אהל, וכל שאר הבריות הפראיות וחמי המזג אין להם מקום בעולם והם 'טעות' בבריאה. אמנם אין הדבר כן. העולם נברא בשביל כולם, **ואדרבה אותם שיצרם גדול יכולים לעלות ולהתרומם לפסגות גבוהות יותר מבניו של שם**. ואכן מצאנו בדוד המלך שהיה אדמוני כעשו (רק על שניהם נאמר אדמוני) ומזגו היה חם, אך הצליח למזג את כוחותיו הרוחניים והגופניים ולנתבם לאפיק מעולה ומרומם, והנהיג את ישראל והכניסם תחת כנפי השכינה. וכן מצאנו בחז"ל על גויים מזרעו של עשו ועמלק שנתגייירו וזכו להיות מהם ומזרעם גדולי התנאים. מכאן משמע שכל הכוחות נבראו בעולם לצורך, אלא שיש לנתבם ולמזגם עם שאר הכוחות, וזה יהיה תפקידו של עם ישראל בבא העת. ניתן אף ללמוד משמותיהם של בני נח על תכונותיהם וייחודם: 'שם' הוא עניין רוחני, שאינו גשמי. 'חם' עניינו חום מזג וגוף ונטייה אחר תאוות והנאות העולם. 'יפת' לשון יופי ויפיפיות, עניינו מדע ותרבות שייפו את העולם.

אונקלוס

ו א ויהי כִּי־החל האָדָם לָרֹב
עַל־פְּנֵי האָדָמָה וּבָנוֹת יִלְדוּ
לָהֶם: ב וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים
אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה
וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר
בָּחָרוּ: ג וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יִדּוֹן
רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשֶׁגֶם הוּא
בָּשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מָאָה וָעֶשְׂרִים
שָׁנָה:

ו א וְהָיָה כִּד שְׁרִיאוּ בְנֵי אֲנָשָׁא
לְמִסְגִּי עַל אֲפִי אֶרְעָא, וּבִנְתָא
אֶת־יִלְדָא לְהוֹן: ב וַחֲזוּ בְנֵי
רַבְרַבְיָא יַת בְּנַת אֲנָשָׁא אַרִי
שְׁפִירָן אֲנִין, וְנָסִיבוּ לְהוֹן נָשִׁין
מִכָּל דְּאֶתְרַעִיאוּ: ג וַאֲמַר יי
לֹא יִתְקִים דְּרָא בִישָׁא הָדִין
קִדְמִי לְעָלַם בְּדִיל דְּאֲנוּן
בְּסָרָא וְעוֹבְדִיהוֹן בִּישִׁין,
אֶרְכָּא יְהִיב לְהוֹן מָאָה וָעֶסְרִין
שָׁנִין אִם יִתּוּבוּן:

— רש"י —

(ב) בְּנֵי הָאֱלֹהִים. בני השרים והשופטים. דבר אחר, בני האלהים, הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם. כל אלהים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח "ואתה תהיה לו לאלהים" (שמות ד, טז), "ראה נתתיך אלהים" (שם ז, א):

— ביאור —

מלבד המשמעות הידועה של אל שהוא הבורא בעל הכוחות כולם, שם זה מתאר גם בני אדם חשובים בעלי תפקידים בכירים - שרים ושופטים. אנשים אלה מכח תפקידם עושים מעשים השייכים לאלהים: משפט, ענישה ועוד, וכן הם מכובדים על ידי בני האדם. בדברים אלה אנשים אלה דומים לאלהים ועל כן גם הם נקראים בשם זה. ראיה לכך מביא רש"י מחלוקת התפקידים בין משה ואהרן: "הוא (אהרן) יהיה לך לפה ואתה תהיה לו

בְּנֵי הָאֱלֹהִים. תחילת הידרדרותה של האנושות מתוארת במעשיהם של 'בני האלהים' שלקחו להם מבנות האדם, אך לא ברור מי הם אותם 'בני אלהים'. בפשטות 'אלהים' הוא הבורא הכל יכול, אך מאחר ואין לו גוף ולא דמות הגוף ממילא אין לו צאצאים שאפשר לכנותם בשם 'בני אלהים', ועל כרחק משמעות אחרת יש כאן. מסביר רש"י כי המילה 'אלהים' משותפת היא, ויש לה משמעויות נוספות.

— רש"י —

כִּי טַבַּת הָנָה. אמר רבי יודן, טבת כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס לחופה היה גדול נכנס ובועלה תחלה:

מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ. אף בעולת בעל, אף הזכר והבהמה:

— ביאור (המשך מעמוד קודם) —

לאלהים", כלומר משה נותן את ההוראות ואהרן מעביר אותן בשפה ברורה לפרעה. וכן "ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", היינו אתה תשלוט על פרעה ותורהו מה לעשות ואהרן יהיה הדובר שלך.

פירוש נוסף מביא רש"י כ'דבר אחר. על פי פירוש זה המילה אלהים כאן היא במשמעותה הפשוטה - הבורא

הכל יכול, ו'בני האלהים' הם בני אדם המבצעים את שליחותו בעולם ועל כן הם מתייחסים אליו. אין הם בניו פיסית אבל הם כעין בניו, וכשם שתלמידו של אדם נקרא בנו כך שליחו של אלהים נקראים בניו.

לפירוש זה ההידרדרות גדולה אף יותר, שהרי שליחו של האל עצמן אף הם חטאו והחטיאו את הכל.

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּנֵי הָאֱלֹהִים. על פי רש"י הפסוק בא לומר כי תחילתה של נפילת האדם היא שימוש בשלטון לצורך השליטים עצמם. כל מלכות בארץ היא כעין מלכות ברקיע, והכבוד הנחלק למלכים הוא מעין הכבוד הנחלק למלך מלכי המלכים, ובכל מלכות ישנו עניין אלוהי. כח זה של אלוהות מסר הקב"ה לבני אדם כדי שישתמשו בו להיטיב עם הבריות כולם. שימוש בכח המלכות כדי לפאר את עצמם על חשבון אנשי הממלכה הוא מעשה שלא ייעשה.

— ביאור —

לשם סיפוק יצר העריות. 'טובות' היינו יפות ונעימות וראויות לתשמיש. 'טבת' בלי וי"ו מרמז למילה 'להיטיב', היינו לא זו בלבד שהן טובות בעצמן, אלא אף היטיבו וייפו את עצמן ונמצאות בשעתן היפה ביותר. מכאן למד רבי יודן כי היו לוקחים אותן כשהיו לפני כניסתן לחופה. לקיחה כזו, בשעה כזו - אין לך רוע לב ואכזריות גדולה ממנה.

כִּי טַבַּת הָנָה. ראינו לעיל בסוף פרק ב' ובמהלך פרק ג' כי שורש החטא של אדם הראשון נעוץ היה בחוסר צניעות, דבר הנובע מיצר העריות. כאן, אחר שהעולם התפתח, עיקר החטא שוב סובב סביב יצר העריות. 'בני האלהים' - הלא הם האנשים החשובים בעלי הכח והשררה - היו אונסים נשים, היינו לוקחים אותן בכח ובוועלים אותן ללא הסכמה. ישנו כאן ניצול כח השררה

— עיון —

כִּי טִבַּת הָנָה. דרכו של רש"י לדקדק עם רשעים, ובכל מקום שהתורה מספרת על אדם רשע מוצא רש"י רמזים השקועים במילות התורה להוכיח את גודל רשעם, ובכך לפייס את דעת הלומד ולהוכיח לו כי העונש הגדול שיקבלו אותם רשעים אינו מוגזם, ולמעשה הוא מגיע להם לחלוטין על שום גודל רשעתן.

— ביאור —

מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ. הביטוי "מכל אשר בחרו" מלמד על חוסר גבולות, ועל מעשים שנעשו בזדון וברשעות. הואיל ולא היה מי שימנע מהם ויעצור בעדם, עשו אנשים אלה כל אשר חפצו לעשות, וכל מה שיכול היה לגרום להם עונג

היה ראוי בעיניהם. גישה כזאת גרמה להם לפגוע בזולת, לענות נשים, אפילו נשואות לאחרים, לפגוע בסדרי הטבע ולבוא על זכרים, ולהגיע לבהמיות ממש ולבוא על בהמות.

— עיון —

מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ. אף כאן דקדק רש"י ודלה מן הפסוק עוונות רבים להראות גודל רשעותן.

— רש"י —

(ג) לא ידון רוחי באדם. לא יתרעם ויריב רוחי עלי בשביל האדם: לעולם. לאורך ימים, הנה רוחי נדון בקרבי אם להשחית אם לרחם, לא יהיה מדון זה ברוחי לעולם, כלומר לאורך ימים:

בשגם הוא בשר. כמו בשגם, כלומר בשביל שגם זאת בו שהוא בשר, ואף על פי כן אינו נכנע לפני, ומה אם יהיה אש או דבר קשה. כיוצא בו "עד שקמתי דבורה" (שופטים ה, ז), כמו שקמתי. וכן "שאתה מדבר עמי" (שם ו, יז), כמו שאתה, אף בשגם כמו בשגם:

והיו ימיו וגו'. עד מאה ועשרים שנה אאריך להם אפי ואם לא ישובו אביא עליהם מבול. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה, אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות, וכן מצינו בסדר עולם (פרק כח). יש מדרשי אגדה רבים בלא ידון, אבל זה הוא צחצוח פשוט:

— ביאור —

כולה. לשגם. לזמן ממושך (ואין הכוונה 'לנצח'). ר"ל הקב"ה מודיע כי ההתלבטות ביחס לגורלו של האדם לא תימשך זמן רב. מדוע?

בשגם הוא בשר. רש"י מסביר שיש לראות את המילה "בשגם" כאילו היא מנוקדת 'בשגם', ומשמעותה 'אף על פי', למרות ש. ר"ל למרות שהאדם מורכב גם מבשר מכל מקום אין הוא נכנע לפני, ואם כן מצבו גרוע ביותר ועל כן לא אאריך אפי ימים רבים. אין לתמוה על שינוי הניקוד כי מצאנו שני מקומות אחרים במקרא בהן האות ש"ן בתחילת המילה מנוקדת בתנועה פתוחה (קמץ או פתח) במקום בסגול.

כך ביאר רש"י את הפסוק כולו: 'לא אוסיף לאורך זמן להתלבט ולהתייטר בעתידו של האדם - אם להשחית או לרחם עליו - כי למרות שהוא בשר (ואינו קשה) אינו נכנע לפני, אלא אאריך אפי מעתה למשך מאה עשרים שנה, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול'.

נבוא עתה להסביר כל דיבור בפני עצמו:

לא ידון רוחי באדם. "ידון" לשון 'מדון', ריב, התרעמות. רוחו של הקב"ה כביכול נמצאת במריבה ובויכוח פנימי אודות האדם - 'אם להשחית אם לרחם': להשחית, שהרי האדם חוטא ומוסיף להידרדר מדחי אל דחי; לרחם, שהרי הכחדת האנושות תוביל לחורבן הבריאה

הידוע 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כלומר התורה לא הקפידה לסדר את הדברים בסדר כרונולוגי כפי שהתרחשו, אלא סידרה את הדברים על פי סדר ענייני. שהרי המעיין במניין השנים בפרק הקודם ימצא כי מתושלח מת כאשר היה נח בן 600 שנה (ראה להלן רש"י ז, ד), וכן למך מת כאשר היה נח בן 595 (לעיל ה, ל), ואף על פי כן כבר נכתב שמתו בפרק הקודם. **אף הפסוק שמספר על הולדת בניו של נח שיין לרשימת התולדות**, ודרכה של התורה לתאר השתלשלות עניין אחד עד תומו, ואחר כך לחזור ולתאר אירוע אחר שהתרחש במהלך התיאור הראשון.

וַהֲיוּ יָמָיו וְגו'. אין הכוונה שמכאן ואילך לא יהיה אדם פרטי יותר ממאה ועשרים שנה, אלא כאן הודיע הקב"ה שהוא יאריך אפו לאנושות עוד מאה ועשרים שנה ולא יותר.

כאן מעורר רש"י בעיה חשבונית במניין השנים: בפסוק הקודם מסופר על נח שהוליד את בניו כשהיה בן 500 שנה, ובפרק הבא (ז, ו) מסופר כי נח היה בן 600 שנה כשהתחיל המבול. אם כן לא יתכן עתה לומר כי ישנה ארכה של 120 שנה עד המבול, ולכל היותר היו שם 100 שנה!

ליישב קושיא זו נעזר רש"י בַּלָּל

— עיון —

לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם. הרמב"ן דוחה את פירושו של רש"י במילים חריפות ('ואין בפירוש הזה טעם או ריח') אך אינו מסביר מה הקושי שבדבריו. הרמב"ן עצמו מסביר כי כוונת הפסוק לומר שהקב"ה החליט כי האדם לא ימשיך להיות מורכב מרוח אלהית בתוך גוף גשמי, משום שהאדם הוא גופני מדי (=בשגם הוא בשר). מאחר ואין הוא מנתב את חייו הגופניים על פי דרישות הנשמה האלוהית לא תוסיף רוח ה' לשכון בו. נראה לי שדברי רש"י קשים היו לרמב"ן מבחינה השקפתית: וכי יש לקב"ה התלבטויות וסתירות פנימיות שאינן יכול להכריע מייד? ועוד, על פי רש"י הקב"ה אומר כביכול 'מזל שבראתי את האדם בשר ולא אש', וכי יכול האדם לעשות משהו שלא ברצון הקב"ה?

אמנם ליישב דברי רש"י מפני קושיות אלה מוכרחים אנו לומר שודאי אף רש"י יודע שאין ספיקות כלפי שמיא, וכן אין מי שיכול לעמוד בפני הבורא - יהיה עשוי מאיזה חומר שיהיה.

רש"י בלשונו הפיוטית רואה בפסוק זה הסבר עמוק של התורה המבטא את הטרגדיה שבבריאת האדם:

הקב"ה נתן באדם את כח הבחירה החופשית, ובידו של האדם להטות את גורל כל הבריאה לחיים או למוות. האדם למגינת לב בוחר ברע ומסכן את קיומה של כל הבריאה. במצב כזה מתנהל לכאורה 'דיון' בפמליא של מעלה: האם להניח לאדם להמשיך לחטוא ולאבד את כל הבריאה, או שמא יש למנוע ממנו את החטא על ידי ביטול הבחירה החופשית שלו - ובזה להחזיר את העולם לתווך ובוהו ולאבד את כל תכלית הבריאה.

מעשיו של האדם הם בעלי חשיבות רבה עד שהם מניחים כביכול את כל העולם על כף המאזניים לפני בית דין של מעלה.

עוד מלמד אותנו רש"י כי למעשה בבריאת האדם היטה הקב"ה את הכף ולא נתן לו בחירה חופשית מוחלטת! ר"ל, אילו נברא האדם מחומר חזק או קשה יותר אזי בנקל היה עובר על דעת קונו ומורד בו. מאחר והאדם נברא כ'בשר', מן העפר בא ואל העפר הולך, וכל ימיו ייסורים ומכאובים וגופו חלוש כנגד כוחות הטבע, מיסודו צריך היה לחוש כי הוא בטל כלפי הבורא, ואין לו אלא להשליך על ה' כל יהבו. אך הנה, להפתעת הכל, האדם החלוש הזה יצרו כה חזק עד שבועט הוא ומורד בבוראו וממליך את עצמו על הבריאה. אילו היה נברא מחומר חזק היה מורד פי כמה וכמה! מטרתו העיקרית של המבול היא ללמד את האדם על מידת אפסותו, ובזה ישכילו הדורות העתידיים לבוא לבחור בדרך נכונה יותר.

אונקלוס

ד גבריא הוו בארעא ביומא האנון ואף בתר בין דעאלין בני רברביא לות בנת אנשא וילדן להון, אנון גבריא דמעלמא אנשין דשמא: ה וחזא יי ארי סגיאית בישת אנשא בארעא, וכל יצרא מחשבת לביה לחוד ביש כל יומא:

ד הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי-כן אשר יבאו בני האלהים אל-בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם: ה וירא יהוה כי רבה רעת האדם בארץ וכל-יצר מחשבת לבו רק רע כל-היום:

— רש"י —

(ד) הנפלים. על שם שנפלו והפילו את העולם (בראשית רבה פכ"ו טז), ובלשון עברית לשון ענקים הוא:

— ביאור —

הנפלים. 'נפילים' הם ענקים, אנשים גדולים מאוד. מדוע משתמשת התורה במילה 'נפילים' ולא אומרת בפשטות 'ענקים'? מסביר רש"י כי יש לדרוש

מילה זו 'על שם שנפלו' - שנאבדו במבול ונכרתו מן העולם, 'והפילו את העולם' - גרמו לאובדנו של כל העולם.¹

— עיון —

הנפלים. מעניין לראות כי שורש נפ"ל משמעותו ענק, ולכאורה משמעותו דבר הפוך - ללמדך כי כגודלם כך נפילתם, את כל כוחם ועוצמתם הפנו לרוע וסופם שאבדו ונכרתו ולא נשאר מהם שום רושם.

1. על פי מזרחי ומהרז"ו, ועיין במדבר יג, לג שם פירש רש"י 'נפילים' בדרך אחרת, ובע"ה נפרש שם במקומו ואכמ"ל.

— רש"י —

בְּיָמִים הָהֵם. בימי דור אנוש ובני קין:
וְגַם אַחֲרֵי כֵן. אף על פי שראו באבדן של דור אנוש שעלה אוקיינוס והציף
 שליש העולם לא נכנע דור המבול ללמוד מהם:
אֲשֶׁר יָבֹאוּ. היו יולדות ענקים כמותם:
הַגִּבֹּרִים. למרוד במקום:

אֲנָשֵׁי הַשָּׁם. אותן שנקבו בשמות: עירד, מחויאל, מתושאל, שנקראו על
 שם אבדן שנמותו והותשו. דבר אחר, אנשי שממון, ששממו את העולם:

— ביאור —

כך יש להבין את הפסוק על פי רש"י:
 הנפילים הרשעים היו בארץ משך דורות רבים, מימי אנוש וקין עד דור המבול, והמשיכו במעשיהם הרעים כל הזמן ולא עשו תשובה, היו מולידים ולדות ענקים כמותם (וכך שרדו בעולם), וגבורתם הגדולה היתה שמרדו בקב"ה, ושמותיהם מרמזים על האובדן אשר גרמו במעשיהם.
נבאר עתה כל דיבור ודיבור:
הַגִּבֹּרִים. גבורה זו לא היתה חיובית אלא שלילית. גבורה לעשות רע.
אֲנָשֵׁי הַשָּׁם. אינו כינוי חיובי לאנשים מפורסמים בעלי שם טוב, אלא אלו צאצאיו של קין - עירד, מחויאל, מתושאל - שנקראו בשמות המרמזים על חורבן, אבדון וכליון.

— עיון —

בְּיָמִים הָהֵם. רש"י, כדרכו, מוכיח ומדייק מן הפסוקים את גודל רשעתם של החוטאים ובכך מצדיק את חומרת העונש.

אונקלוס

ו וַיִּנָּחֵם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־
הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל־
לְבָבוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַחֶה
אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי מֵעַל־
פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה
עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי
נַחֲמָתִי כִּי עָשִׂיתָם: ה וְנָח מִצָּא
חָן בְּעֵינַי יְהוָה:
ו וַתֵּב יְיָ בְּמִימְרֵיהָ אֲרִי עֶבֶד
יֵת אֲנָשָׁא בְּאַרְעָא, וַאֲמַר
בְּמִימְרֵיהָ לְמַתְּבַר תְּקַפְּהוֹן
כְּרַעוּתִיהָ: וַאֲמַר יְיָ אֲמַחִי
יֵת אֲנָשָׁא דְּבִרְיִתִי מֵעַל
אַפִּי אֲרַעֵא מֵאֲנָשָׁא עַד
בְּעִירָא עַד רַחֲשָׂא וְעַד עוֹפָא
דְּשָׁמַיָא, אֲרִי תַבִּית בְּמִימְרִי
אֲרִי עַבְדִּיתָנוּן: ה וְנָח אֲשַׁכַּח
רַחֲמִין קָדָם יְיָ:

— דש"י —

(ו) וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה. נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן. בראשית רבה (פכ"ז ה):

וַיִּתְּעַצֵּב הָאָדָם אֶל לְבָבוֹ. של מקום, עלה במחשבתו של מקום להעציבו, זהו תרגום אונקלוס. דבר אחר, וַיִּנָּחֵם, נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין, עלה במחשבה לפניו מה לעשות באדם שעשה בארץ, וכן כל לשון נִיחֹם שבמקרא לשון נמלך מה לעשות, "ובן אדם ויתנחם" (במדבר כג, יט), "ועל עבדיו יתנחם" (דברים לב, לו), "וינחם ה' על הרעה" (שמות לב, יד), "נחמתי כי המלכתי" (שמואל א טו, יא), כולם לשון מחשבה אחרת הם:

וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ. נתאבל על אבדן מעשה ידיו, כמו "נעצב המלך על בנו" (שמואל ב יט, ג). וזו כתבתי לתשובת המינים, גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו, אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד? אמר לו, הן. אמר לו, והא כתיב 'ויתעצב אל לבו'? אמר לו, נולד לך בן זכר מימך? אמר לו, הן. אמר לו, ומה עשית? אמר לו, שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות? אמר לו, בשעת חדותא, בשעת אבלא אבלא. אמר לו, כך מעשה הקב"ה, אף על פי שגלוי לפניו שסופן

— רש"י (המשך מעמוד קודם) —

לחטוא ולאבדן לא נמנע מלבראן בשביל הצדיקים העתידים לעמוד מהם
(בראשית רבה פכ"ז ז):

— ביאור —

פירוש זה: 'נחמה היתה לה' בכך שברא את האדם גשמי ולא רוחני, והחלטה גמלה בלבו של ה' להעציב את האדם'. מה שכתב רש"י 'זהו תרגום אונקלוס' מתייחס רק לחלק האחרון של הפסוק, ר"ל 'ויתעצב אל לבו', אותו פירש אונקלוס 'ואמר במימריה למתבר תוקפהון כרעותיה' ('ואמר בדיבורו לשבור את חוזק רוחם (של בני האדם) כרצונו'), היינו ביטוי זה מתייחס להחלטתו של הקב"ה לגרום לאדם שיהיה עצוב ושבור רוח.

על דרך הפשט

"וינחם ה'" - הקב"ה החליף את דעתו והפך את מחשבתו. "ויתעצב אל לבו" - הקב"ה התאבל על אובדן מעשה ידיו. אמנם אין הכוונה לומר כי הקב"ה התחרט על עצם בריאת האדם, אלא הקב"ה כאן 'עשה חושבים' ושינה את צורת התנהגותו עם בריותיו. אם עד כה נהג בהם במידת הרחמים ולא נפרע מהם כגודל חטאם - עתה הפך מחשבתו וינהג בהם מכאן ואילך במידת הדין. רש"י מוכיח מארבעה פסוקים כי שורש נח"מ משמעותו שינוי המחשבה לאופן התגובה.

על פי פירוש זה מתיישבת התמיהה האמונית - לא חל שום שינוי בקב"ה חלילה, אלא המצב השתנה ומעתה

וינחם ה' וגו'. לכאורה כוונת הפסוק לומר שהקב"ה התחרט על שברא את האדם בארץ, וכל העניין העציב אותו. אמנם קשה מאוד לומר כן שהרי 'לא אדם הוא להנחם', ואין הקב"ה משתנה ואינו מושפע מאירועים הקורים בעולם, וכל שכן שאין בו רגשות של שמחה או עצב כאצל בני אדם. אלא ודאי אי אפשר לפרש כן.

רש"י מציע שני פירושים, הראשון על דרך הדרש והאגדה, המבארת את הפסוק באופן השונה מאוד ממשמעותו הפשוטה, והשני על דרך הפשט השומרת על משמעות המילים. בנוסף מוסיף רש"י הסבר אמוני הבא ליישב את שינוי דעתו של הקב"ה.

עתה נבאר את שני הפירושים:

על דרך האגדה

"וינחם ה'" - נחמה היתה לפניו ולא חרטה, "כי עשה את האדם בארץ" - שברא את האדם בעולם התחתון ולא בעולמות העליונים, כי אילו היה נברא בעליונים היה ממרידן כנגד הקב"ה כפי שעשה בתחתונים. "ויתעצב אל לבו" - הפועל מוסב על האדם ולא על הקב"ה, הקב"ה החליט בלבו להעציב את האדם, ויתעצב האדם בלבו של מקום'. וכך היא משמעות הפסוק על פי

3. ראה שמואל א טו, כט

4. כך מתרגם אונקלוס אמירה שאינה מפורשת וכעין אמירה בלב

בבריאת האדם שמח הקב"ה וכשחטא ונידון לכליה הקב"ה התאבל. ואם תשאל: אם כן מה תועלת היתה בכל הבריאה אם בסופה היא הולכת לאבדון? על כך מתרץ רש"י שהיציאה היתה כדאית בשביל אותם הצדיקים שהופיעו בה.

נדרשת התייחסות אחרת. להבנת עניין זה מביא רש"י את חילופי הדברים בין רבי יהושע בן קרחה ואותו הגוי, ומסקנת הדברים היא ששינוי המציאות גורם רק לשינוי ההתייחסות אך לא לשינוי עקרוני, וכל מציאות דורשת את ההתייחסות הנכונה באותה העת. על כן

— עיון —

וַיִּנָּחֵם ה' וַגּוֹ'. נעניין תחילה באגדה ולאחריה בעומק הפשט, ונראה היאך שני הפירושים משלימים זה את זה.

על דרך האגדה

יש להבין מהו הרעיון הטמון באגדה - כיצד היה יכול האדם להמריד את העליונים? ובכלל, לכאורה האדם חטא דוקא משום שהוא גשמי, ואילו היה רוחני לגמרי כלל לא היה חוטא, ולמה נחוש שיחטא גם במצב זה?

נראה לי לומר שרש"י בא ללמדנו את מגבלות הבחירה החופשית. **עולם הבחירה של האדם נמצא בעולם התחתון-הגשמי בלבד**, ורק בו יכול האדם לבחור בין טוב לרע. הטוב והרע הם מוחלטים ומוגדרים ולאדם ניתנה היכולת אם לציית או למרוד. אילו היה האדם נברא 'מן העליונים' אזי היה הוא שותף להחליט ולהגדיר מהו טוב ומהו רע, וודאי היה מעוות את הערכים ומכופפן לפי צרכיו. נחמה גדולה היא שאין בכוחו של האדם להגדיר מהו טוב ומהו רע, אלא הטוב והרע נקבעו בידי הקב"ה וביד האדם לציית ולקבל שכר או למרוד ולהיענש.

על דרך הפשט

לא לחינם מביא רש"י ארבעה פסוקים לבאר את משמעותו של שורש נח"מ, אלא לכל פסוק ישנה חשיבות בפני עצמו.

מהפסוק הראשון - "לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם" למדנו שהמילה להינחם פירושו לשנות דעת, להתחרט, אולם משם מתחזקת הקושיא - לא יתכן שהקב"ה מתנחם שהרי אינו איש! לכן מביא רש"י את הפסוק "ועל עבדיו יתנחם" ממנו משמע שבשעת הגאולה הקב"ה ישוב וירחם על עמו, ומכאן אתה למד שמשמעות המילה היא לשנות דעת מכאן ולהבא. לא רק לרעה משנה הקב"ה דעתו ומתנחם אלא אף לטובה. עוד מביא רש"י פסוק שלישי - "וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו" - במצבם החדש אחר תפילתו של משה אין הם ראויים לאותה הרעה לה היו ראויים בשעת החטא. מפסוק זה הוספנו ללמוד כי ה' משנה גזרותיו לטובה בזכות תפילה. מהפסוק הרביעי - "ניחמתי כי המלכתי את שאול" נתחדשה לנו עתה הבנה חדשה. לכאורה פסוק זה מוכיח כי הקב"ה מתחרט על עצם המלכתו של שאול למלך - חרטה למפרע. לאור פירושו של רש"י עולה כי אין הדבר כן, אין כאן חרטה למפרע אלא שינוי

— רש"י —

(ז) וַיֹּאמֶר ה' אֶמְחָה אֶת הָאָדָם. הוא עפר ואביא עליו מים ואמחה אותו, לכך נאמר לשון מחוי (בראשית רבה פכ"ח ב):

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

הגישה מכאן ואילך בעקבות שינוי המציאות. מלכות שאול לא היתה לשוא אלא היתה לזמן מוגבל.

יסוד נוסף הוסיף לנו רש"י כאן והוא אהבת השם לבריותיו. כאשר הבריות מחטיאות את דרכן וצריכות להיענש - מתאבל עליהן הקב"ה ומתעצב. רצונו של הקב"ה הוא לברוא עולם המושתת על יסודות הטוב, וראוי הוא שיברא ולו רק בגלל הצדיקים שבו, אך על אף הצדיקים שהיו בו עדיין יש להתאבל על חורבנו, כי אין רצון ה' בצדיקים לבדם אלא בעולם מלא המושתת על עשיית הטוב.

לכאורה אי אפשר לפרש "וינחם ה'" לשון נחמה, וכפי שפירשה האגדה, אלא ודאי לשון חרטה ושינוי מחשבה יש כאן, וראיה ברורה לכך מן הפסוק הבא "כי נחמתי כי עשיתים" שם אי אפשר לפרש לשון נחמה! אם כן מה ראו חז"ל באגדה זו לעקם את פשט הפסוק ולדרוש דרשה?

אלא מקובלים אנו כי באגדות חז"ל טמון עומק כוונת הפסוק, ואף כאן נראה כי כן הוא. שהרי הפסוק ממנו הבאנו ראיה כנגד האגדה - הפסוק הבא - משם קושיא גדולה לפירוש הפשט, כי אף בפסוק הבא מובעת חרטנו של הקב"ה מן הבריאה ומה חידוש יש בו? אמנם על פי האגדה פסוק זה הוא יסודי מאוד ובא ללמדנו את מגבלות הבחירה החופשית וכפי שביארנו בפנים.

— ביאור —

וַיֹּאמֶר ה' אֶמְחָה אֶת הָאָדָם. וממוססים אותו. רמז נוסף יש כאן, שאחר מדוע השתמשה התורה בלשון 'מחוי' ולא בלשון הריגה או כליה? מסביר רש"י כי יש כאן אמירה מרומזת לכך שעונשו של האדם יבוא על ידי מים, הואיל וגופו עשוי מעפר - ומים ממחים את העפר

הענישה במים לא ישאר מן האדם זכר, וכמו מים הממחים את העפר ומעלימים אותו מן העין לגמרי, כך יימחה האדם מעל האדמה והיה כלא היה.

— עיון —

וַיֹּאמֶר ה' אֶמְחָה אֶת הָאָדָם. רש"י מוצא בפסוק רמז לאפסיותו של האדם, שהוא כעפר הנמחה במים ונעלם.

— רש"י —

מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה. אף הם השחיתו דרכם. דבר אחר, הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו (בראשית רבה פכ"ח ו):
כִּי נַחֲמָתִי בִּי עֲשִׂיתֶם. חשבתי מה לעשות להם על אשר עשיתם:

— ביאור —

מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה. מדוע החליט הקב"ה למחות מן העולם גם את הבהמות הרמשים והעופות, במה חטאו שמגיע להם עונש כזה? רש"י מציע שני פירושים. לפי הפירוש הראשון אף הם השחיתו וסטו מדרכם הטבעית בענייני תשמיש (ראה להלן פסוק יב). לפי הפירוש השני לא חטאו בעלי החיים כלל, אך הואיל ונבראו עבור האדם - כשיימחה האדם שוב אין צורך בכל הבריאה.

— עיון —

מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה. הפירוש הראשון קשה, שהרי לבהמות אין בחירה חופשית וממילא לא שייך לצוות עליהם ולאסור עליהם איסורים, וכן אם עשו מעשים 'אסורים' לא שייך להענישם, ואם כן מדוע נענשו? ובכלל, מה גרם לבעלי החיים להשחית דרכם, הלא אינם יודעים מהו טוב ומהו רע ואף אין להם משיכה לעשות רע!
 נראה כי השחתת דרכו של האדם השפיעה על כל הבריאה כולה, והשחתתו גרמה להשחתתם. המבול אינו עונש לאדם בלבד על חטאו, אלא המבול בא להשחית את העולם החדש אותו יצר האדם, כביכול, במעשיו.
 מדרך הנהגתו של הקב"ה ומרמת הענישה הכללית בה פעל כאן אנו לומדים על עוצמת מעשיו של האדם. האדם החוטא אינו פוגם רק לעצמו אלא מעשיו פוגמים בעולם כולו ובבריאה כולה. עבירה של אדם אחד פוגמת בקדושתו של כל העולם, ויכולה לגרום לאדם אחר שאינו מכירו כלל לחטוא אף הוא, כי ירדה רמת הקדושה בעולם. מאידך, עובד ה' אמיתי מוסיף קדושה להויה כולה, וגורם לאחרים להיטיב מעשיהם בזכות אותה תוספת קדושה הפועלת בעולם.

— ביאור —

ביאור הפסוק: 'אמחה את הבריאה משום (=כי) שמעתה ואילך נשתנתה מחשבתו ודרך פעולתו בענישת החוטאים, ואני טורח כל הטירחה הזאת מאחר ׀ (=כי) אני בראתי את כל היצורים ואני רוצה בקיומם'.

כִּי נַחֲמָתִי בִּי עֲשִׂיתֶם. רש"י כאן 'לשיטתו' מבאר את שורש נח"מ כשינוי מחשבה ודרך פעולה בעקבות שינוי המציאות (ראה לעיל פסוק ו 'על דרך הפשט'). אין לבאר "ניחמתי" במשמעות חרטה משום שלא שייך עניין חרטה אצל הקב"ה וכפי שביארנו לעיל. וכך הוא

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתִם. רש"י לומד מלשון הפסוק כי אין בעונש המבול מעשה פזיז הנובע מתוך כעס, אלא מחשבה עמוקה יש כאן, הבאה ליישב בין שני ניגודים: מחד, הבריאה כולה השחיתה דרכה ויש למחותה, אך מאידך, אלה הם מעשה ידי הקב"ה וודאי טובים הם ולא יתכן לאבדם כלא היו. ואכן המבול הגשים את שתי המטרות: השמיד את הבריאה, אך השאיר ממנה די כדי לקיים את העולם מכאן ואילך. תקווה גדולה ונחמה מצאנו בדברי רש"י אלה. הואיל והבריאה בכלל והאדם בפרט הם יצירי כפיו של הקב"ה הרי הם טובים מעיקרם, וגם אם ישנם בדרך נסיגות וכשלונות, סוף סוף עתידים כל האירועים האלה להוביל אל עתיד טוב יותר.

