

אלפיים שנות תורה

בסדרת השיעורים הקודמת התמקדנו בדמותו של הזוג הראשון, אדם וחווה, והדגשתי שהייתה בידיהם היכולת לבחור לפעול בהתאם לציפיית בוראם לבין היכולת לפעול ככל העולה על רוחם, וניסינו להבין, בין היתר, מה היו ההשלכות של בחירה זו, תוך הדגשת נקודה מהותית ביותר ואולי מפתיעה ביותר והיא שהבורא כיבד את בחירתו של האדם.

בכוונה אני אומר שהבורא כיבד בחירה זו, כלומר שהבורא כיבד את חופש הבחירה שהוא בעצמו העניק לאדם כאשר ברא אותו, ולפני שנמשיך בהבנת הדברים, עלינו לשאול את עצמנו מדוע הוא ית' עשה זאת. הרי יכולנו לחשוב שברגע שהאדם מחליט לסטות מן הדרך שהבורא מכתוב לו, ברגע שהאדם אינו פועל בהתאם לצו האלוהי, אין לאדם החוטה הזו שום מקום יותר בכלכלה האלוהית. הבנה זו, תפיסה זו מתבררת כמוטעית לחלוטין לפי המסופר במקרא על אודות אדם הראשון בפרט ועל הבריאה כולה בכלל. הבורא מכבד את הבריאה, הוא כיבד את האוטונומיה של הבריאה במהלך ששת ימי המעשה,⁵⁹ והוא כיבד את חופש הבחירה שהעניק לנזר הבריאה קרי האדם, גם כאשר האחרון החליט להעדיף את רצונו על פני רצון בוראו. המשמעות המיידית, הפשוטה והברורה של חופש בחירה זה היא היכולת של האדם לומר "לא" - "לא בעינא", אני לא רוצה.⁶⁰ ועלינו לשאול את עצמנו

59 הדוגמה הבולטת היא ביום השלישי של ימי המעשה, כאשר ציווה הבורא על הארץ להוציא "עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ" (בראשית א יא). רש"י מאיר מיד את עינינו כאשר הוא מסביר מה קרה: "עץ פרי שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ עץ עושה פרי', ולא העץ פרי וכו'" (מתוך שיעורי הרב על פרשת בראשית).

60 "מעשה הבריאה ממציא רצון אחר מהרצון של הבורא. המקובלים הסבירו את המילה "ארץ" כרצון. זה לא משחק מילים. בארץ מתגלה רצון הנברא. השאלה היא איזה רצון אותו נברא, קרי האדם, יעדיף" (מתוך שיעורי הרב על הבריאה).
ראו גם מעשה של רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית כה ע"א.
"הרצון להמציא רצון, זה מעשה הבריאה. זה לא מושג פילוסופי או תיאולוגי. זה מושג מוסרי. מה זה לברוא? זה הרצון של הבורא להמציא את הרצון של הנברא, של האחר ממנו" (מתוך שיעורי הרב על הבריאה).

מה ההשלכה של אמירה זו. מה קורה בעולם בעקבות החטא? לשאלה זו מתייחס המדרש שאנחנו נלמד כעת. המדרש דורש את הנאמר בחומש במדבר, עם סיום מלאכת הקמת המשכן על-ידי משה רבנו: "וַיְהִי בַיּוֹם כָּלוּת מֹשֶׁה לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיִּקְדֹּשׁ אֹתוֹ וְאֶת כָּל כְּלָיו וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת כָּל כְּלָיו וַיִּמְשָׁחֻם וַיִּקְדֹּשׁ אֹתָם",⁶¹ וכך אומרים בו רב ורשב"י:

"וַיְהִי בַיּוֹם כָּלוּת מֹשֶׁה לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן": ... דבר אחר [ויהי] רב אמר: דבר שלא היה נברא בעולם אלא עכשיו. משנברא העולם לא שרתה השכינה בתחתונים אלא (משה הקים) [משהוקם] המשכן שרתה השכינה בתחתונים. ורבי שמעון בן יוחאי אומר: מאי "וַיְהִי"? דבר שהיה ופסק וחזר להיות כמה שהיה, שכן אתה מוצא מתחילת ברייתו של עולם הייתה השכינה בתחתונים, כמה שכתוב "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן",⁶² חטא אדם הראשון נסתלקה השכינה לרקיע הראשון, עמד קין והרג לאחיו נסתלקה לרקיע השני, עמד דור אנוש וחטאו "אז הוחל לקרא בשם ה'",⁶³ ונסתלקה לרקיע השלישי, עמדו דור המבול וחטאו כמה שכתוב "וירא ה' כי רבה רעת האדם",⁶⁴ [ונסתלקה לרקיע הרביעי, עמדו דור הפלגה] ונסתלקה השכינה לרקיע החמישי, עמדו הסדומיים ונסתלקה לששי שהיו חוטאים "ואנשי סדום רעים וחטאים",⁶⁵ באו פלשתים וחטאו "וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה"⁶⁶ ונסתלקה לשביעי.

פסיקתא רבתי פרשה ה' "ויהי ביום כלות", פסקה ז'⁶⁷

הרב אשכנזי העניק תוכן חדש למושג ישן "הרצון להמציא רצון", מושג שבמקור נועד להקל על הניגוד בין הכול יכול של הבורא לבין המגבלות שכרוכות במושג הרצון. יש לגישתו של הרב יסוד בתורת הרב אשלג, המדבר על "התגברות להיות משפיע" בספירת בינה, אך הדברים לא נוסחו באופן כה חד.

61 במדבר ז א.

62 בראשית ג ח.

63 בראשית ד כו.

64 בראשית ו ה.

65 בראשית יג יג.

66 בראשית כ ב.

67 ראו גם ב"ר יט ז. במקבילה בפסיקתא דרב כהנא "ויהי ביום כלת משה" א, רצף הדורות החוטאים שונה במקצת: אדם, אנוש, דור המבול, דור הפלגה, מצרים, סדום, מצרים בימי משה. במדרש תנחומא פקודי ו, הסדר הוא: אדם, קין, אנוש, דור מבול, דור הפלגה, סדומיים, אמרפל.

רב מלמד אותנו שבתחילת ההיסטוריה האנושית שרתה השכינה בתחתונים, כלומר בארץ, ועל יסוד דבריו מוסיף רבי יוסף ג'קטליה בספרו 'שערי אורה'⁶⁸ שעלינו לדעת ש"בתחילת בריאת העולם עיקר שכינה בתחתונים היתה"⁶⁹ שהרי מערכת כל הנבראים על סדר המעלות היו; עליונים כנגד עליונים, תחתונים כנגד תחתונים. ולפיכך היתה שכינה שרויה בתחתונים, ובהיות השכינה למטה נמצאו שמים וארץ אחדים, וזהו לשון 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם' (בראשית ב א), שנשתכללו אלו מאלו ונתמלאו אלו מאלו, והיו הצינורות והמקורות פועלים בשלימותם ונמשכים מלמעלה למטה"⁷⁰. ובהמשך הוא מוסיף: "בא אדם הראשון וחסא, נתקלקלו השורות ונשתברו הצינורות ונפסקו הבריכות, ונסתלקה שכינה ונתפרדה החבילה".

שאלה:⁷¹ האם זה אומר שעד חטא אדם הראשון, העולם היה מושלם?
תשובה: לא. התורה לא משתמשת במילה זו. היא אומרת בסוף ימי המעשה "והנה טוב מאוד"⁷², ואנחנו יודעים שבמהלך ימי המעשה התגלה פער בין מחשבת הבריאה, בין מה שהבורא ציפה שיהיה ובין מה שנהיה בפועל בעולם העשייה.⁷³ אם כן, נשאלת השאלה: איך התורה יכולה לסכם את כל המפעל של מעשה בראשית ולומר "והנה טוב מאוד"? לכן צריך להבין

68 רבי יוסף ג'קטליה (1248-1305) היה תלמידו של רבי אברהם אבולעפיה, והוא מחשובי מקובלי ספרד. הספר שערי אורה נחשב לספר יסוד בלימוד הקבלה, במיוחד הקבלה הספרדית.

הרב אשכנזי לימד את הספר שערי אורה שנים רבות, ושיעוריו בעברית קובצו בסדרת הספרים "סוד לשון הקודש". הרב התחיל ללמד ספר זה בשנות ה-50 של המאה העשרים, כאשר היה אז פרז, לחבורת תלמידים בוגרי "אורסיי" בעיקר, והוא ציין לפנייהם ש"תכלית הספר לדעת לפני מי אנחנו עומדים כאשר אנחנו מתפללים, כלומר איך הקב"ה מתגלה אלינו ומה הוא מצפה/רוצה מאיתנו. אנחנו מתפללים לפני מי שגאל אותנו - וזה דבר שכל אחד יכול להבין, ולאחר מכן אנחנו פונים אליו כאלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב, ודרך לימוד הספר שערי אורה, אנחנו לומדים מיהו אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב ומיהו שגאל אותנו ומדוע".

69 ראו גם ב"ר יט ז.

ראו "באתי לגני" לאדמו"ר הזקן - ח"א, עמ' כט, וגם תניא, ליקוטי אמרים, פרק לו.

70 שערי אורה, שער ראשון.

71 במהלך השיעורים נשאלו שאלות על-ידי משתתפי השיעור והן מצוינות במהלך הספר על-ידי המילה "שאלה".

72 בראשית א לא: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הָשִׁשִּׁי".

73 להרחבה, ראו סוד מדרש התולדות, חלק ג - ויהי כן, עמ' 63.

שהאמירה הזו היא במהותה שיפוט מוסרי. אין כאן עניין איכותי או כמותי. יש ביטוי אצל המהר"ל: "הטוב ראוי שימצא".⁷⁴ הטוב, זו קטגוריה מוסרית. להימצא, זה תיאור מצב הבריאה בשלב זה. היא לא קיימת, היא נמצאת.⁷⁵ להתקיים זה בזכות. אולם כאשר עדיין אין זכות, אפשר לדבר רק על הימצאות. ובשלב זה אין לבריאה שום זכות. היא רק נמצאת. אבל היא לא נמצאת סתם. היא נמצאת במצב הנקרא "טוב", וזאת למרות הפער שהתגלה בין התכנון - מחשבת הבריאה - לביצוע, כלומר היא נמצאת ראויה לעבור, להתקדם לשלב הבא, ליום הבא.

אולי עוד הערה: המילה 'וַיֵּרָא' בפסוק "וירא אלוקים כי טוב",⁷⁶ אף היא מבטאת שיפוט חיובי, אישור מאת הבורא, על אף הפערים שהתגלו בין התכנון - מחשבת הבריאה לביצוע - המציאות בעולמנו. במילים אחרות, המציאות מספיק קרובה לתכנון, לרצון האלוקי כדי שניתן יהיה להמשיך לשלב הבא ביצירת העולמות.⁷⁷

שאלת האם, לפני החטא, העולם היה מושלם. למה מתכוונים כאשר מדברים על שלמות? אנשים רבים מבינים למעשה את המילה במשמעותה בלטינית, כלומר כ-perfectum - הווה אומר "מה שעשוי לגמרי", שאינו דורש עוד שום שיפור, שום מאמץ, משהו סופי. אם כן, איך התורה יכולה לומר, בגמר ימי המעשה, "אשר ברא אלוקים לעשות",⁷⁸ כאשר אנחנו יודעים

74 ראו דרך חיים, פרק ד, משנה ה.

ראו גם דרך חיים, עמ' כד (הוצאת האחים הוניג): "... כי הנבראים נבראו בשביל שיש בהם טוב ואם לא היה בנמצאים הטוב לא היו נבראים, כי הדבר שאינו טוב בעצמו אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר ולא יהיה לו המציאות ... רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום, ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית וירא אלוקים כי טוב, וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה, וכן בכלל כל הבריאה וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד ...".

75 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 259.

76 השורש "ראה" מובנו בין השאר גם משפט - "ירא אלוהים וישפוט", וכן בהקדמת שיעור קומה לרמ"ק.

77 "את המונח 'טוב' שמתאר את מצב העולם בסיום כל אחד מששת ימי המעשה, יש להבין כמשמעו בלשון הקודש. 'טוב' במקרא משמעותו כי הדבר המתואר 'קיים בזכות ולא בחסד'. בהקשר שלנו באה מילה זו לתאר יש שקיומו מוצדק על-ידי זכותו, ולא יש הנמצא כמתנת חנם. במשמעותה הפשוטה של המילה 'טוב' יש ממד מטפיזי מוחלט ולא שיפוט איכותי יחסי. המונח 'טוב' אינו תואר-השם במובן הדקדוקי של המילה - תוספת למהותה של ההווה אלא מונח המתאר יש שזכאי לקיומו" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 82).

78 בראשית ב ג: "וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַל מְלֶאכֶתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת".
 "נשים לב שהביטוי 'אשר ברא' הוא בלשון עבר, לעומת הפועל 'לעשות' שהוא בלשון הווה,

משמעות המילה לעשות במקרא היא לתקן בלשון חז"ל, כך שיהיה העולם תואם את מחשבת הבריאה?⁷⁹ לכן צריך להבין שמבחינת העברי, יש בהבנה מוטעית זו משום חילול גדול.

משמעותה האמיתית של המילה "שלמות" היא מלאות - כלומר דבר שיש בו חיות,⁸⁰ וזאת תמיד תוך כדי הליכה, תוך כדי תנועה. ה-perfectum הלטיני הוא סטטי - הדבר כבר עשוי. אגב שאלתך, אני נזכר במה שקיבלתי מאחד מרבותי כדי להסביר מהו האידיאל היהודי. הוא היה אומר שאסור להיות מושלם. יש בזה סוג של חוצפה.

שאלה: אבל מדברים על אדם שלם!

תשובה: זאת אומרת אדם אותנטי.⁸¹

אני חוזר לדברי בעל ה'שערי אורה'. מה הוא אומר? לפני המעשה של אדם הראשון, החיבור בין השמים לארץ היה ניכר. השכינה יכלה לשכון בארץ. המעשה של אדם הראשון הכניס איסור בריאה והאיסור הזה מעמיק מדור לדור, מלמד אותנו רשב"י בהמשך המדרש. הייתה למעשה של אדם הראשון השלכה. הוא עשה רושם, בראש ובראשונה בעולם העשיה. התוצאה ניכרת: הסתלקות השכינה - "ונתפרדה החבילה".

בא לומר לאדם שהקב"ה בתחילת היום השביעי מבקש מן האדם לעשות - להמציא במציאות ההיסטורית את אשר כבר נברא במחשבת הבריאה כעולם שלם. משימה זו שמורה לדורות כדברי המדרש" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 65).

79 "המושג 'תיקון' דורש הבהרה. התורה משתמשת במילה 'עשיה' ולא במילה 'תיקון', כמו במקרה של אשה יפת תואר וְהִבְאֵתָהּ אֶל תֹּדֶן בֵּיתָךְ וְגִלְחָהּ אֶת ראֹשָׁהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת צַפְרֶיהָ' או בסוף מעשה בראשית 'אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת'. המדרש מסביר: 'כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשיה, הדא הוא דכתיב 'אשר ברא אלוקים לעשות' אשר ברא ועשה אין כתיב כאן, אלא לעשות לומר שהכל צריך תיקון'. משמעות המילה 'תיקון' היא השלמה, הגעה למדרגה הרצויה. קיים פער בין מחשבת הבורא ובין המציאות של העולם הזה. תהליך התיקון הוא תהליך המביא למחיקת הפער הזה, להתאמה מלאה בין מציאות העולם הזה ובין מחשבת הבורא. כאשר הופך העולם הזה להיות העולם הבא, אין פער עוד. העולם מתוקן" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק א, עמ' 99).

80 "מן השורש 'ברא' נגזר במקרא מילה אחרת - 'בריא', ואנחנו ננסה להבין את משמעותה ברמת הפשט כדי להתקדם בדיוננו. מילה זו מופיעה למשל בחלום פרעה, בו הוא רואה פרות בריאות בשר: 'וְהָיָה מִן הָיָאָר עֹלֹת שְׂבַע פְּרוֹת וְפֹת מִרְאָה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר וְתִרְעִינָה בָּאָחוּ'. הפרות שראה פרעה בחלומה היו שמנות, מלאות - מלאות חיים, מלאות חיות. אם כך, בא הפועל 'ברא' בפסוק הראשון של התורה לציין גם בריאה מלאה נוכחות ה' כבורא עולם" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 39).

81 "האדם האותנטי הוא הבן אדם המוזכר אצל הנביאים. הוא התוצר של המאמץ המתחיל עם אדם הראשון. הוא האדם הנושא את הזהות המשיחית, תכלית מעשה הבריאה, האדם שהצליח להשיג את איחוד המידות" (מתוך שיעורי הרב על התולדות).

"ונתפרדה החבילה" - זהו תוכן חלקו הראשון של הסיפור בחומש בראשית - "אלפיים שנות תוהו", ורגילים להציג תקופה זו כשני מחזורים של עשרה דורות, עשרה דורות מאדם הראשון עד נח, עשרה דורות מנח עד אברהם, והכול נראה אבוד. הולכים מדחי לדחי.

מבנה ההיסטוריה לפי חז"ל

כדי שנבין איך חז"ל תפסו את רצף ימי היום השביעי, אני פותח סוגריים קצרים. הגמרא מחלקת את ההיסטוריה של היום השביעי של ימי המעשה לשלוש תקופות:

תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח.

סנהדרין צז ע"א⁸²

אסביר את הדברים: "שני אלפים תוהו" - זו כל התקופה מאדם הראשון עד אברהם אבינו. לפי המסורת המובאת בספר 'סדר עולם', אברהם אבינו נולד בשנת א'תתקמ"ח (1948) לבריאת העולם, ובגיל 48 הוא "הכיר את בוראו", כלשון המדרש.⁸³ אז עוברים לעידן חדש בהיסטוריה, מתחילות "שני אלפי תורה". עידן חדש משום שהכיוון של ההיסטוריה משתנה. יש תקווה בעולם. יש אברהם. הזהות העברית מתחילה להופיע, להיבנות. זה קשה, יש סיבוכים, יש הסתבכויות, אבל סוף סוף, שם ישראל מופיע בעולם עם יעקב אבינו, ועם ישראל מופיע בגמר הגלות במצרים, והתברר אז שעם זה היה היחיד שהיה מוכן לקבל על עצמו כחוק המחייב אותו את התורה, כלומר "החוק המוסרי בתכלית" כקריטריון לשיפוט ההיסטוריה שלו.⁸⁴ תקופה זו של "שני אלפים תורה" מסתיימת בשלהי תקופת הבית השני.⁸⁵ העם שוב בגלות, אצל רומי הפעם. אין עצמאות, אין מקדש. נראה שאבדה

82 ראו גם ע"ז ט ע"א.

83 בראשית רבה, פרשה סד ד: "עקב אשר שמע אברהם בקולי' רבי יוחנן ורבי חנינא תרויהון אמרי: בן ארבעים ושמונה שנה הכיר אברהם את בוראו. ריש לקיש אמר: בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו. מניין? עק"ב שמע אברהם בקול בוראו וישמור משמרת מצותי חקותי ותורת".

84 ראו גם סוד מדרש התולדות, חלק ה, עמ' 240.

85 שנת חורבן בית שני היא שנת 3828 - ג'תתכ"ח, לפי החשבון של בעל סדר עולם.

תקוותנו. ובכל זאת, רבותינו מכנים את התקופה החדשה, התקופה השלישית: "שני אלפים ימות המשיח".⁸⁶ צריך לתמוה! לכן צריך להבין, קודם כל, שבכל נקודת זמן באותה תקופה, המשיח יכול לבוא ולהתגלות! לא במקרה חז"ל אומרים שהוא מחכה לנו, ורבי יהושע בן לוי שואל את אליהו הנביא: "והיכא יתיב? אפיתחא דקרתא" - והיכן יושב? על פתח העיר, הכוונה לרומי.⁸⁷ וממשיכה הגמרא ושואלת: "ומאי סימניה?" - ומה סימנו? איך ניתן לזהותו? "ייתב ביני עניי סובלי חלאים" - הוא יושב בין עניים סובלי חולאים. ומה הוא עושה? "וכלן שרו ואסירי בחד זימנא, איהו שרי חד ואסיר חד, אמר דילמא מבעינא דלא איעכב" - כל החולים מתירים את תחבושותיהם וקושרים בבת אחת, והוא המשיח מתיר רק אחד ומיד קושר אחד. מדוע? שמא יבקשו אותו, שלא אתעכב. אם כן, הגמרא מסרה לנו שני סימנים: אחד, הוא יושב עם העניים, והשני, הוא תמיד מוכן לבוא.

לפני שאמשיך, אוסיף דיוק שכיום ידוע לרבים, אבל בעבר, בעיקר ביהדות אשכנז, לא היה כל כך ידוע, והוא שאנחנו מדברים בעיקר על שני משיחים, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ולכל אחד מהם תפקיד שונה. תפקיד משיח בן יוסף הוא לקבץ את הגלויות, כפי שלומדים זאת, בין היתר, מהדברים המובאים בספר 'קול התור'.⁸⁸

עולה מדברי הנביאים שתחילת ימות המשיח בפועל קשור לסוף הגלות של המלכות של רומי, והתברר מה שהתברר וזכינו רק למה שנקרא "הקץ המגולה האחרון" ולא ליותר מזה.

שאלה: איך יודעים שזה הקץ המגולה?

תשובה: זו גמרא מפורשת:

ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר (יחזקאל לו ח) וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנִפְכֶם תִּתְּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וגו'.

סנהדרין צח ע"א

86 מבחינה היסטורית, אחד מהמאפיינים של תקופת רבי יהודה הנשיא ובניו הוא הציפיה המשיחית. ראו דברי הירושלמי, שבת טז א ובהרחבה את הספר "חכמים, נשיאים ורומאים בארץ ישראל" מאת דוד מטר, פרק 1, במיוחד עמ' 26 ואילך.

87 סנהדרין צח ע"א.

88 ראו פרק א. להרחבת הנושא, ראו דברי הרב אשכנזי בספר "מספד למשיח?".

ורש"י במקום מסביר: "כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר". היה יכול להיות אחרת אבל לא זכינו.

מהות שני אלפים תוהו

אני חוזר לתקופה שבה נעסוק בשיעורים אלה: "שני אלפים תוהו". מה מהות אותן "שני אלפים תוהו"? כדי לענות לשאלה זו, צריך להתייחס למימרא אחרת המופיעה אצל המהר"ל. בהקדמתו לספר 'דרך חיים', מסביר המהר"ל את דברי המדרש בויקרא רבה,⁸⁹ הדורש את הביטוי "לְשֹׁמֵר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים" בפסוק כד, בסוף פרק ג בחומש בראשית,⁹⁰ פסוק המסיים את סיפור חטאו של אדם הראשון. אומר המדרש: "'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה". על כך כותב המהר"ל: "הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדרגות זו על זו, נתלה האחד בשני". ובספרו 'נתיבות עולם', בנתיב דרך ארץ, הוא מסביר ש"דרך ארץ הוא הנהגת העוה"ז", והוא מוסיף שאותה "דרך ארץ [היא] הנהגת האדם במה שהוא אדם".⁹¹ היה צורך באלפיים שנות מאמץ של המין האנושי כולו, כדי להגיע מן הבריאה, מן התוהו, לאותה מדרגה הנקראת "דרך ארץ", ומכל משפחות האדמה הגיעה אליה רק משפחת אברהם. אז היה יכול להתחיל עידן התורה.

אם כן, עד אברהם אבינו היינו במצב המתואר בפסוק השני של התורה - ארץ ללא שמים. עם אברהם אבינו מתחילים השמים לחזור ולהיות השמים של הארץ, כפי שאומר המדרש, שפתחנו בו, בהמשך:⁹²

בא אברהם וסיגל מעשים טובים וירדה השכינה מן הרקיע השביעי לששי,
בא יצחק ופשט את צוארו על גבי המזבח וירדה מן הששי לחמישי, בא
יעקב ונטע אהל לתורה כמו שכתב 'ויעקב איש תם יושב אהלים' וירדה

89 ויקרא רבה ט ג.

90 "וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַפְּרִי בִים וְאֶת הַחֵרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לְשֹׁמֵר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים".

91 נתיבות עולם, נתיב דרך ארץ, פרק א. ראו גם דרך חיים, פרק ב, משנה ב.

92 ראו גם שערי אורה, שער ראשון: "באו אברהם יצחק ויעקב עליהם השלום, התחילו להמשיכה למטה ותיקנו לה ג' כסאות, והמשיכה קצת המשכה ועשו גופותיהם כסאות לשכינה, אבל לא נמשכה השכינה בארץ לדירת קבע, אלא לדירת עראי, והיתה יושבת על גביהם. והסוד: 'ויעל אלהים מעל אברהם' (בראשית יז כב), רוצה לומר מעל אברהם ממש. וביעקב 'ויעל מעליו אלהים' (שם לה יג), ועל זה אמרו: 'האבות הם המרכבה'".

השכינה מחמישי לרביעי, בא לוי והורידה מרביעי לשלישי, בא קהת והורידה משלישי לשני, בא עמרם והורידה לראשון. בא משה והורידה למטה כמה שכתוב ויכס הענן את האוהל וכבוד ה' מלא את המשכן⁹³

...

אנחנו למדים שלפי המדרש הזה, יש שני שלבים עיקריים בהיסטוריה של האדם: בשלב הראשון, מאדם הראשון עד אברהם אבינו, קלקלו בני האדם את הערכים המוסריים - המידות, ועלינו ללמוד את מהות החטא של כל דור המוזכר במדרש משום שחטא כזה מונע את תחילת השלב השני, קרי אלפיים שנות תורה, משום שכל חטא גורם לסילוק נוסף של השכינה.

השלב השני מתחיל עם אברהם אבינו. הוא מתחיל לממש במציאות ההיסטורית את הערכים המוסריים שלפניו קלקלו אנשי הדורות הראשונים. מאמץ זה ממשיך עם כל אחד מאותם האנשים שמונה המדרש בחלקו השני: יצחק אבינו, יעקב אבינו, בנו לוי - הבריה התיכון⁹⁴ קהת ועמרם. ועלינו להבין את הקשר בין המידות של כל אותם אנשים למעשיהם במציאות ההיסטורית - מעשים שגרמו להחזרת השכינה לארץ, עד שהיא ירדה עד לרקיע הראשון. וצריך להוסיף כאן דבר מהותי: הם לא עשו את מה שעשו כפרטים אלא כישראל בדרך, כמייצגים את הכלל, גם אם אותו כלל היה עדיין בכוח. וכלל זה מתגלה בכל תוקפו בסוף חומש שמות כאשר נאמר: "ויכס הענן את האוהל וכבוד ה' מלא את המשכן" - המשכן הוא של כלל ישראל. לכן כאשר משה רבנו מקים את המשכן, הוא צריך לעשות זאת בשם כל ישראל, לא כאיש פרטי, אלא כ"בן עסרם".

דרך ארץ קדמה לתורה

ברצוני להרחיב קצת את ההסבר על המושג הזה של "דרך ארץ", משום שרבים טועים בהבנתו. קודם כל צריך לדעת שיש שני רבדים שונים של דרך

93 שמות מ לד.

94 "יש הרבה פסוקים על מעמדו של שבט לוי, למשל בנביא מלאכי (ב ד) 'להיות בריתי את הלוי', המעמד של שבט לוי, של הכהנים, הוא המסוגל לקדושה. קודם כל יש הגדרה, שרק הכהן יכול להביא לעולם שלנו את העניין שנקרא שלום. ללוי יש איחוד המידות, והוא המביא את הייחוד בתוך עם ישראל, הוא הבריה התיכון, ולכן יש לו איזה מין סגולה להביא את הייחוד בין הקצוות. הנני נותן לו, לפנחס במיוחד, מכיוון שהוא התאמץ להיות קנאי במובן החיובי, כמובן בשם ה'" (מתוך המקדש והשלום).

ארץ: הראשון נקרא "דרכא דארעא",⁹⁵ והשני "דרכה של תורה". בשיעורים אלה אנחנו נעסוק בעיקר ברובד הראשון: "דרכא דארעא". זהו ביטוי בארמית המציין את מה שאנחנו מכנים בתרבות הכללית "המוסר האוניברסלי".⁹⁶ תכליתו להגדיר, לפי רצון הבורא, מהו המעשה הטוב, מה נחשב למעשה טוב בחברה האנושית, בכל חברה אנושית, ותכלית דרך ארץ זו היא, קודם כל, לתת לכל אחד לחיות בה, בלי להרגיש מאוים על-ידי הזולת בכל רגע - זה נקרא להיות הגון לפי התורה.⁹⁷

רובד זה של הדרך ארץ מחייב כל אדם באשר הוא אדם, ואנחנו נלמד במהלך השיעורים על קין והבל בעיקר, שהלב של רובד זה הוא הדרישה לראות בזולת סובייקט ולא אובייקט, ודרישה זו היא דרישה הדדית. אפשר לסכם אותה כך: אני בריה והזולת הוא בריה של אותו בורא, לכן שנינו סובייקטים ולא אובייקטים. רק כך הפתרון למה שאני רגיל לכנות "משוואת האחוה" יכול להיות חיובי.⁹⁸ רק כך אני באמת יכול להכיר בכבודו של הזולת

95 חז"ל משתמשים גם בביטוי "אורח ארעא". ראו ברכות ז ע"א ועוד.

96 "דרך נביאי ישראל מדברת התורה לא רק אל בני ישראל אלא גם לכל האנושות כולה, והיא קובעת מהי ההתנהגות הראויה והרצויה ברמה כלל אנושית. בכך היא מגדירה את אותו רובד של המוסר האוניברסלי המכונה על-ידי חז"ל 'דרכא דארעא' או 'אורח ארעא'. כלל ישראל צריך ללמד את האנושות כולה מהו אותו מוסר אוניברסלי ואיך ניתן להקים חברה המיישמת, הלכה למעשה, את אותו מוסר אוניברסלי. זו הדרך הראשונה להכיר את החוק המוסרי המוחלט - דרך לימוד התורה" (סוד המדרש התולדות, חלק ג, עמ' 196).

97 "יש מחלוקת בגמרא האם מותר ללמד תלמיד שאינו הגון או האם זה אסור. מה דינו של תלמיד שתוכו אינו כבד? יכנס לבית המדרש או לא? למה הכוונה? ההתנהגות שלו - החיצונית שלו, אינה תואמת התנהגות של בן תורה. איך זה ייתכן? הרי הוא למד תורה! אז שואלים מה טיב התורה שלמד? אולם אני חושב שהשאלה היא אחרת: אם אתה בא ללמוד תורה ואינך בעל מידות מוסריות, התורה שאתה תלמד תהיה בבחינת 'נבל ברשות התורה'. מה שצריך להבין הוא שלימוד הדרך ארץ המתאימה ללימוד התורה נלמדת לפני שאתה נכנס לבית המדרש. תכלית הלימוד שלך בבית המדרש היא לא ללמוד להיות מוסרי, להתנהג לפי מידות ראויות. תכלית הלימוד היא השגת הקדושה, ואם אינך כבר מוסרי, אם אינך כבר בעל דרך ארץ, אתה תהפוך אותה תורה ממש למשהו אחר לגמרי. הקושי הוא הקושי שהגמרא מציינת כבר: כאשר אסרו על תלמידים כאלה להיכנס לבית המדרש, הספסלים היו כמעט ריקים! לכן, בבחינת 'שלא לשמה בא לשמה', נתנו להיכנס גם לכאלה שלא היו הגונים" (מתוך שיעורי הרב על דרך חיים למהר"ל).

98 "משוואת האחוה או משוואת האחרות היא ההתנהגות הנחוצה בין האחד לזולתו, מסובייקט לסובייקט, כך שהדו־קיום יהיה אפשרי" (מתוך שיעורי הרב לפרשת נח). להרחבת הנושא, ראו סוד העברי, חלק א, משוואת האחוה. רק נציין שהדרישה להדדיות בפתרון משוואת האחוה ייחודית למשנתו של הרב אשכנזי. הוגי דעות אחרים בני זמנו, כמו פרופ' לוינס או מרטין בובר הרבו גם לדבר על הזולת, על ה"אחר" ועל מרכזיות יחס האחרות בתיקון החברה והעולם. אולם הם לא עמדו על חשיבות תנאי ההדדיות במערכת היחסים "אני סובייקט ואתה סובייקט", כפי שעשה זאת הרב אשכנזי.

ובערך הייחודי של חייו, ולהיפך: זולתי מכיר בכבודי ובערך הייחודי של חיי. בשיעורים הבאים אנחנו נעמיק בנושא זה.

שאלה: מדוע הרב קושר בין ההכרה שלי כבריה לבין יסוד המוסר?
תשובה: מעשה הבריאה עצמו הוא המעשה המוסרי בתכלית.⁹⁹ מה תכליתו? לתת לזולת של הבורא מקום להימצא בו, גם כאשר אין לנברא הזה שום זכות מצדו. תכלית הבריאה היא המצאת רצון אחר מרצון הבורא. הרצון הזה הוא עבורנו, הבריות כולן, הדגם של המעשה המוסרי, אם אפשר לומר זאת כך. אם איני מכיר את עצמי כבריה, מה יכול להיות עבורי היסוד של הדרישה המוסרית? שאלה זו העסיקה את גדולי הפילוסופים במהלך הדורות ומה המסקנה? כאשר הייתי סטודנט צעיר, עסקתי רבות בשאלה זו והאמת היא שלא מצאתי אצלם תשובה מספקת, כנה. היחיד שהיה לו האומץ לומר את הדברים כפי שמי שאינו מכיר את עצמו כבריה רואה אותם, היה הפילוסוף הגרמני פרידריך ניטשה. ניטשה היטיב לתאר את האדם הרואה את עצמו כיצור טבעי וטענתו פשוטה: אם אתה החזק, אינך זקוק למוסר. המוסר הוא המצאה של החלשים. כך טען.¹⁰⁰ אין יסוד אמיתי לדרישה המוסרית. הגישה של המקובלים היא עקרונית ומהותית ביותר: היסוד של המוסר הוא במה שנקרא אצלם הצמצום, שבעקבותיו נברא החלל, מקום העולמות, מקום הימצאותו של הנברא. הצמצום הוא מעשה מוסרי. הוא תולדה של הרצון לברוא. רצון זה הוא במהותו מוסרי. מצופה מהאדם שבהתנהגותו הוא ירצה להידמות לבוראו והתרגום המעשי של ציפייה זו היא: כפי שהוא מוסרי, אף אתה תהיה מוסרי. אף אתה תרצה שהמעשים שלך יהיו מוסריים. מהו הדגם? הרצון לברוא, כלומר הרצון להמציא את הזולת, לתת לו מקום להימצא בו. לכן רבותינו מדגישים את הקשר בין מעשה הצמצום ובין מידת הגבורה. לכאורה יש מקום לשאול מה מהות הקשר בין הצמצום ובין מידה זו, והתשובה שנתנו רבותינו היא תשובה מוסרית: אותה גבורה מצד הבורא מונעת את התפשטות הווייתו לתוך החלל כמקום הימצאות העולמות, כדי שהחלל יוכל להיות, כדי שבסופו של דבר הרצון, האחר הזה - בסופו של דבר האדם יוכל לבטא את עצמו.¹⁰¹

צריך להדגיש דבר מהותי ביותר: אמרתי שתכלית הבריאה היא לתת

99 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 44.

100 ראו גם שערי דמעה, חלק ב, עמ' 44.

101 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 339-341.

לזולת, לאחר של הבורא מקום. אני יכול לתת לו מקום כמעשה של חסד. מדוע? כי אין לנברא שזה עתה נברא, זכות. זה מה שהסברתי כעת. אבל זה לא בדיוק מה שהמדרש אומר. אצטט אותו מתוך דברי רש"י:

בתחלה עלה במחשבה לבראתו [לברוא את העולם] במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

פרש"י לבראשית א

מה באמת כוונת הבורא במקור? שהנברא יוכל לעמוד לפני מידת הדין. לא לפני מידת החסד. לכן צריך להבין שרצון הבורא הוא לתת מקום לנברא כאחר שלו כמעשה של דין. זה המוסר האמיתי.

כעת ברצוני להדגיש, בעקבות שאלתך, נקודה מהותית נוספת: הגבורה של הבורא מפנה מקום לחירותו של האדם, חירות הבאה לידי ביטוי, קודם כל, בבחירה החופשית, כלומר ביכולת של אדם לבחור בין הטוב לרע.¹⁰² הנושא של חירות האדם הוא הבעיה המוסרית, והנקודה המרכזית היא שהבריה חופשית, תודעתנו חופשית כדי שהבחירה תהיה חופשית. כל השאר אינו בידו, כדברי רבי אליעזר הקפר במשנה:

רבי אליעזר הקפר אומר: שעל כורחך אתה נוצר, ועל כורחך אתה נולד, ועל כורחך אתה חי, ועל כורחך אתה מת, ועל כורחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

פרקי אבות ד כח

כל זה בידי הבורא, בידי שמים: הוא המחליט, הוא הקובע. מנקודת המבט של הווייתנו העמוקה, אין לנו חופש לרצות להיות משהו אחר ממי שאנחנו, ומכיוון שאנחנו מי שאנחנו, קיימת חפיפה בין החירות שלנו לבין הווייתנו. איננו יכולים להבחין בין הווייתנו לבין חירותנו. ועלינו לדעת שתכלית עמלנו,

102 "עצם הזהות האדמית מרוכז ביכולתו של האדם לומר 'לא'. לכן אם האדם אומר 'הן', יש לזה משמעות - משמעות בשני מישורים: הראשון, במישור האונטולוגי, עצם האדם הוא להיות בן חורין, והשני, במישור ההיסטורי, האדם הוא סובייקט ההיסטוריה והוא סובייקט בן חורין. הוא בן חורין להיות שותף נאמן לבורא. הוא שותף להבאת ההיסטוריה לתכליתה, לפי מחשבת הבריה" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ט, עמ' 216).

הן בתחום הרוחני והן בתחום המוסרי, היא להצליח להתגבר על אשליית החירות המהותית שמעניקה לנו הבחירה החופשית. אסביר את דבריי: הבחירה החופשית היא, במובן המילולי והאטימולוגי, החירות לבחור בין הטוב לרע. אולם מי קבע שמעשה מסוים הוא טוב ומעשה אחר הוא רע? התשובה לפי התורה היא הבורא. אני לא המקור של הערכים. הבורא מציג לי כערכים הצריכים לחייב אותי אותם ערכים לפיהם הוא נוהג. המקור של המוסר, לפי התורה, הוא אלוהים. הוא לא האדם כפי שגורסים בשיטה ההומניסטית, כפי שרצה האדם הראשון שיהיה.¹⁰³ מקור המוסר הוא מוחלט, הוא אלוהים, ולכן הוא מחייב כל אדם באשר הוא אדם. והבורא הוא מי שהעניק לי את הבחירה החופשית שלי, כלומר החופש לבחור האם לקיים ערכים אלה או לא. אולם חופש בחירה זה הוא מוגבל במהותו. מדוע? משום שאיני חופשי להמציא אותם ערכים.¹⁰⁴

יתרה מזו, אם שואלים את הצדיק מהי שאיפתו האמיתית, תשובתו תהיה שהוא רוצה להתפטר מחופש בחירה זה, משום שהמשמעות האמיתית של חופש הבחירה היא האפשרות להיכשל, והרצון של הצדיק הוא, כל כולו, לרצות לעשות רק את רצון בוראו. שאיפתו היא להיות חסיד,¹⁰⁵ ואף יותר

103 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ט, עמ' 385.

104 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ט, עמ' 415.

"הערכים הם הערכים של הקב"ה. כאדם איני מגדיר מהו ערך. הם חיצוניים לי - הטרונומיים בלשון הפילוסופים. אולם אני, כאדם שנברא בעל חופש בחירה, רשאי להכיר בערך מסוים כמחייב אותי או לא. אני יכול להחליט לממש ערך מסוים, או להתעלם ממנו. במעשיי אני גורם שהערכים יתגלו במציאות. כאשר אני מכיר בערך מסוים ומממש אותו, אני הופך את אותו ערך במציאות לאמתי. חז"ל אומרים כי 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'. הביטוי 'יראת שמים' הוא ביטוי מדויק - יראת הערכים. אני ירא לפגוע בערכים. אם אני פוגע בערכים, השמים אינם שמים. השמים הם המקום שבו מאוחדים כל הערכים - 'אש ומים'. הקב"ה רוצה שהאדם יממש את אותם ערכים בעולם הזה, לא כל ערך לחוד אלא יממש אותם יחד. איחוד ההפכים. הוא רוצה שה'שמים' יהיו על הארץ. זהו חלק בלתי נפרד של מחשבת הבריאה עבור האדם" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 136).

105 "מי שמתנהג בהתאם לצו התורה נקרא צדיק. הוא חי בהתאמה עם התורה. הצדיק מציית לצו התורה, אף על פי שזה לא תמיד בדיוק תואם את רצונו, משום שהוא בעל יצרים סותרים. לכן ייתכן עימות בין יצריו לחוש החיוב, חוש החובה, במשמעות שהפילוסוף עמנואל קאנט נותן למושג 'חובה'. מדרגת החסיד היא מעל למדרגת הצדיק. החסיד רוצה את מה שהתורה רוצה. לכן הוא כבר לא חווה את צד החיוב. המצווה כבר נהפכה אצלו לחלק ממנו. לכן חסידים רבים נוטים לחומרות, לא כדי להוסיף מצוות על מצוות התורה - הרי זה אסור אלא כדי לצאת ידי חובת 'צווי' כלשהו, כדי לחוש בכל זאת איזה צד של חיוב. לשון אחר: הצדיק מרגיש בהטרונומיה של המצווה, מבחינת צו הבא מחוץ לנפשו ונכפה על נפשו. החסיד חי את האוטונומיה של המצווה. לכן התפילה האמיתית של

מזה, להיות קדוש. הצדיק שואף למדרגה עליונה יותר של החופש. הבנת שאיפה זו דורשת כמובן לימוד מעמיק לעצמו.

הכרת האתגר המוסרי

הנקודה שברצוני להדגיש כעת היא הנקודה הבאה: כל אדם, באשר הוא יציר כפיו של הבורא, הוא ישות חופשית. הוא סובייקט.¹⁰⁶ יתרה מזו, הוא סובייקט שקיבל מהבורא את "הכול". אני חוזר ואומר: כאשר הקב"ה נותן, הוא נותן הכול.¹⁰⁷ אחרת, אין זו נתינה.¹⁰⁸ אם כן, גם זולתי קיבל את הכול מהבורא.

הצדיקים היא 'הי רצון מלפניך', שרצוני יהיה רצון מלפניך, שתהיה זהות בין רצוני לרצונך.

עשה רצוני כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצוני" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 146).

106 "הבעיה מוצגת כך: כל בריה מועמדת להיות סובייקט. אולם כל מחווה של קשר עם הזולת הופכת אחד מן הסובייקטים לאובייקט. אם כן, האנושות לא מצאה אלא שלוש - נאמר ארבע, אם נכלול את פתרון התורה, לא יותר מארבעה פתרונות לבעיה זו. צריך לתפוס את אשר אמרתי כעת: כל מחווה של חיים במציאות ההיסטורית הופכת אחד מן הסובייקטים לאובייקט. אתן לכם מיד דוגמה: אנחנו כעת לומדים ביחד, אולם אני המדבר, וכמדובר אני הסובייקט ואתם אובייקט. לכן מוטלת עלי החובה המוסרית לדבר באופן כזה שהמצב הטבעי שלכם של היות אובייקט, שמתחייב מן האירוע, יושב למקומו כך שכבודכם כסובייקט יוחזר לכם. אולם זה רק פן אחד של מערכת היחסים המתקיימת בינינו כעת. מדוע? משום שאתם מקשיבים לי וכאן אתם הסובייקט ואני האובייקט. עליכם, אם כן, להקשיב לי באופן כזה שהמצב הטבעי שלי, מצבי האקזיסטנציאליסטי כאובייקט בשעה שאתם מקשיבים לי, יחזיר לי את כבודי כסובייקט. לכאורה יש כאן מצב בלתי אפשרי, אולם זה בדיוק האתגר שהבורא הציג לפני בני האדם, וזה מתחיל בעיקר עם קין והבל בדור השני, כפי שאנחנו נראה בהמשך: איך לעשות במציאות, בהתנהגות, כדי ששניהם, קין והבל, יהיו סובייקטים, ושאיך אחד מהם לא ייפחך לאובייקט. הפיכתו של הסובייקט לאובייקט, זה הרצח של הבל על ידי קין. החלל הוא האובייקט במיטבו!" (מתוך שיעורי הרב על ישראל והאנושות).

107 "הגמרא מלמדת אותנו שריבונו של עולם נותן את הכול לכל בריה - 'כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם'. מה הוא מצפה מכל בריה? אהבת הרע, הזולת. מדוע? משום שבהגדרה הוא בורא כל בריה כמתחרה בבריות האחרות. וזה לא יכול להיות אחרת, מעצם העובדה שיש בריות רבות. הדבר היחיד שבריה יכולה לתת מעצמה, הוא אהבת הרע. המשל הקלאסי הוא משל המשולש. המשולש ניתן לנו עם הצלעות היורדות מהקודקוד העליון, כלומר יש בורא אחד לכולם. מי צריך לבנות, להמציא את הצלע השלישי? הבריות. לכן מלמד אותנו רבי עקיבא: ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה" (מתוך שיעורי הרב על מושג החירות).

108 "כאשר הקב"ה נותן, הוא נותן הכול. היכולת לקבל תלויה במקבל, או ליתר דיוק ברצון המקבל. הרצון לקבל הוא הכלי המאפשר לקבל את השפע היורד מן השמים. אם הרצון לקבל מתוקן, יכול הכלי לקלוט את השפע. אולם אם הכלי אינו מתוקן, אי אפשר לתת

אם מבינים נקודה זו - אני קיבלתי את הכול והזולת גם קיבל את הכול - מבינים מיד מדוע המארג של ההיסטוריה, לפי המסופר בתנ"ך, הוא הניסיון למצוא פתרון חיובי ליחסים בין בני האדם זה עם זה. מדוע? משום שעלינו למצוא דרך מוסרית להתחלק ב"הכול" הזה, ואנחנו נלמד בהמשך, על פי המדרש, שזה היה בדיוק נושא הריב בין קין להבל. כל אדם נתון בהכרח ומלכתחילה בתוך אתגר זה מצד הבורא. אני כיש חופשי שמקבל את הכול, נתון במתח קיומי ביני ובין שאר בני האדם אשר הם, גם הם, ישים חופשיים שמקבלים את הכול. מצב קיומי זה, יריבות זו היא פרי רצונו של הבורא אשר בורא אותנו כבעלי תודעה מוסרית, כישים חופשיים. לכן, הדגשתי את הממד המוסרי שחייב לאפיין את הפתרון של משוואת האחוה.

אם כן, אנחנו יכולים להבין את מהות סיפור התולדות של התורה: להמציא פתרון חיובי, מוסרי לאתגר שבתוכו הבורא שם את האדם, מיד עם ברייתו. הבורא מצפה לראות איך האדם יעשה זאת. ואנחנו למדים מהמשך הסיפור שבנקודה אחת של האנושות, מצאו פתרון זה, כלומר במשפחתו של יעקב אבינו, וזאת למרות כל הקשיים שהתגלו בדרך בין האחים.

הסתכלות זו עוזרת לנו גם להבין את מהות התורה עצמה, להבין מדוע יש בה, בגדול, שני חלקים: הראשון, סיפור התולדות, והשני ספר המצוות. התורה כספר מצוות היא למעשה האמנה שתכליתה לעזור לנו, הכלל, הקולקטיב של צאצאי האבות אברהם, יצחק ויעקב, להצליח לפתור את האתגר העומד בפנינו גם כיום בחברתנו בפרט ובחברה האנושית בכלל: כיצד לייסד את חירותו של כל אדם, בהתחשב בכך שהאדם אינו אדם יחיד, בודד עלי אדמות, אלא הוא מכלול של יחסים בין־סובייקטיביים, של קשרים בין בני אדם. התורה ניתנה לזהות שכבר הוכיחה מבחינת יחידים - כלומר האבות, שיש פתרון חיובי, מוסרי לאתגר התחרות בין בני האדם אשר קיבלו, כל אחד, את הכול מאת הבורא. כעת, מבחינת בנינו, עלינו להראות איך ניתן ליישם גילוי זה של האבות, בחיי חברה שלמה. מכאן החשיבות והמרכזיות של הפסוק "לא תקם ולא תטור את בני עמך ואֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה"¹⁰⁹

לכאורה משום שעצם הנתינה מהווה סכנה קיומית עבור אותו מקבל" (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 247).

109 ויקרא יט יח: "לא תקם ולא תטור את בני עמך ואֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה".
 "פעמים רבות כאשר מצטטים את הביטוי הזה 'ואֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ' שוכחים את תחילת וסוף הפסוק. מתחילת הפסוק, אנחנו למדים שהפסוק מדבר על בני עמך, כלומר על בני ישראל בינם לבין עצמם. מה אנחנו למדים מסיפא דקרא 'אני ה'?' הוספה זו באה להבטיח את ההדדיות ביחס האחרות. איך? 'אני ה'', אני הבורא היחיד ואני נמצא

ושל דברי רבי עקיבא שאמר: "זה כלל גדול בתורה".¹¹⁰ רבותינו כבר הזהירו אותנו שלא לשכוח את הנאמר בסוף הפסוק - "אני ה'", משום שסוף הפסוק הוא שמסביר את הנאמר קודם לכן "ואהבת לרעך כמוך": הזולת הוא אתה מכיוון שהוא בריה של אותו בורא, וזה נאמר לך ולו באותה מידה. הבורא אינו קודם כל בוראי אלא הבורא של הזולת. יש כאן גילוי חשוב ביותר: כאשר אני מגלה את הקשר שלי עם הבורא, כלומר כאשר אני רואה בו "האל שלי", אני צריך לגלותו, בראש ובראשונה, כמי שערב לקיומו של האחר, של זולתי.

במילים אחרות, יש למפגש שלי עם הבורא שני פנים: הראשון ידידותי ומקנה ביטחון - זהו הפן שבו אלוקי הזולת הוא גם אלוקי, והשני איום ונורא, המעורר בי יראה - זהו הפן שבו אלוקי הוא גם אלוקי הזולת. תפיסה זו, הבנה זו יוצרת מיד אווירה ייחודית בנוגע לשאלת חירות האדם בתוך המסגרת הרעיונית של המונותאיזם. גבול חירותי חייב להימצא, בסופו של דבר, ביחסי לזולת. והתורה כחוק באה להגדיר גבול זה, באה להסדיר את יחסי החירות ההדדיים הנדרשים בחברה הרוצה ליישם את הערכים האלוניים. ואני שוב מדגיש שעלינו לקבוע כיסוד מוצק ומהותי ביותר שהתורה מבוססת על ההבנה שחירותו של האדם יכולה להתקיים רק אם יש הדדיות אמיתית, ממשית, ולא כפי שאחרים אומרים בפילוסופיה בת זמננו.¹¹¹

מאחורי האחר כאשר אתה בקשר עם האחר. ולהפך, לכן יש כאן דרישה להדדיות. האחר גם כן צריך לדעת שאני מאחוריך כאשר הוא בקשר איתך. במילים אחרות, עלינו להבין מצווה זו של אהבת הזולת רק במסגרת המונותאיזם המוחלט, כלומר הבורא שברא אותי הוא מי שברא את האחר. הוא המגן על האחר ולהפך. בלי ההדדיות, יחס האחרות אינו יכול להיות תקין. ולפי רישא דקרא ברור שהנאמר בו מתייחס לכל מי שנמצא במסגרת האומה, לכל מי שקשור ב'חוזה' המחייב את כלל הפרטים המרכיבים את האומה. וחווה זה הוא בראש ובראשונה חוזה לאומי. החובות שלהם שונות כלפי בני האומה וכלפי בני אומות אחרות. השאלה היא מדוע צריכה התורה לתת לנו אזהרה כזו 'ואהבת לרעך כמוך'? האם זה לא מובן אם אכן מדובר בבני אותה אומה? מדוע לא ארצה לאהוב יהודי אחר? התשובה היא שדווקא יש כאן סכנה שאורבת לנו משום שיש בינינו תחרות טבעית, קיומית בינינו. מאוד פשוט לאהוב את הרחוק. אני אף פעם לא רואה אותו, אבל לאהוב את השכן? צריך מאוד מאוד להיזהר מכל מיני אמירות לכאורה אתיות הגורסות שיש כאן חובה לאהוב את מי שאני לא מכיר, לא רואה. זה לא מה שהתורה דורשת מאיתנו. היא לא דורשת ממני אהבה מופשטת. מי שאומר זאת מושפע מהאווירה ההומניסטית המערבית. ויש גם מי שמושפע מהמוסר הנוצרי של הלחי השנייה. כל זה מזויף" (מתוך שיעורי הרב על פרשת קדושים).

110 ראו ב"ר כד ז, ספרא פרשת קדושים פרק ד, ירושלמי נדרים פרק ט, הלכה ד.

111 "כאשר אין הדדיות, הכישלון מופיע. אתם יודעים היטב שטענה מרכזית של הנצרות

יש אופנה שהתחילה להתפתח לפני מספר שנים הגורסת שהאחר תמיד צודק משום שהוא האחר. זה לא יהודי. הסיסמה שלנו היא ההדדיות: אני בריה ואתה בריה של אותו בורא. ומשום כך, באה התורה ושמה גבולות לי ולאחר שלי לחירותנו, שהיא חירות של שני סובייקטים.

שאלה: האם אפשר לדבר על שוויון?

תשובה: אין שוויון בין שווים. הגשמה אמיתית של השוויון היא ההכרה בעליונותו של הזולת. כאשר הדבר הדדי, יש שוויון. אם אני אומר לזולת "אדוני" והוא, גם הוא, אומר כך כלפי, יש הדדיות ויש שוויון מבחינת הכבוד של כל אחד מאתנו. לומדים זאת מיעקב האומר לעשו, אחיו, אדוני: "יַעֲקֹב נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עֶבְדִּי"¹¹² אבל עשו לא הבין והוא לקח את הדברים ברצינות. אני הדגשתי את כל זה כדי שתבינו את הקשר המהותי הקיים, לפי התורה, בין שני המישורים: המישור המאונך - ביני ובין קוני, והמישור המאוזן - ביני ובין כל האחרים סביבי. למעשה דרך המישור השני, אני מוכיח, הלכה למעשה, מהי מהות המישור הראשון לפי השקפתי. כאשר אני מסתכל על הזוג הראשון של האחים, קין והבל, ועל הדרך שבה כל אחד מתמודד עם האתגר המוסרי, אני מבין, אני יודע איך קין מתייחס לבוראו ואיך הבל מתייחס לבוראו.

יראת אלוקים

אפתח סוגריים כדי להסביר בהקשר שלנו, את הביטוי המופיע בסיפור המפגש בין אברהם אבינו ובין אבימלך, מלך גרר: "וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם כִּי אֶמְרָתִי רַק אֵין

בכללותה נגד היהדות היא דווקא בנקודה זו: הדרישה להדדיות. איני יכול להיות בשלום עם מי שאינו בשלום עימי: 'אני שלום וכי אדבר המה למלחמה' (תהילים קכ ז). עם חסיד תתחסד. ואם הזולת אינו חסיד? אני סבור שבטעות הזו - להאמין שהמעלה טמונה בהכרה בזולת מבלי לדרוש ממנו הדדיות, יש משום הליכה לקראת התאבדות מוסרית. זוהי פגיעה בעצם מושג החוזה החברתי: חוזה מתקיים רק כאשר שני הצדדים נוהגים זה כלפי זה בהדדיות ... קיימת כיום בפילוסופיה העכשווית מעין עבודת אלילים של 'האחר' אשר הוא אחר'. זה הפך לאליל מודרני. אך כולם יודעים היטב שבלי הדדיות, מדובר בהתאבדות. אין בכוונתי לרמוז כלל לפילוסופיה של מר לוינס, אך הדברים נעים בכיוון הזה" (מתוך שיעורי הרב למי מרום של הרב חרל"פ).

יִרְאֵת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגֹנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁתִּי.¹¹³ מה משמעות הביטוי "יראת אלוקים" כאן? רבי צדוק הכהן מלובלין מסביר שהכוונה לדרך ארץ.¹¹⁴ והוא מסביר את ההבדל בין יראת אלוקים ובין יראת ה' כהבדל בין הדרך ארץ ובין הקדושה. הקדושה מתגלה דרך איחוד המידות שהוא המאפיין, הייחודיות של הזהות העברית.¹¹⁵ אולם הדרך ארץ - "דרכא דארעא" היא נחלת כולם. כל אדם באשר הוא אדם נדרש לקיים אותה.

אברהם אבינו נקרא ירא אלוקים, כלשון הפסוק: "כִּי עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֵת אֱלֹהִים אֶתָּה".¹¹⁶ הוא גילה זאת במציאות, ומשום כך הוא קנה את הדרך ארץ הנחוצה לתורה, בשלב שני. לאבימלך לא הייתה. אתם זוכרים שהקב"ה אומר לו, אחרי שהוא לקח את שרה: "וְעַתָּה הֵשֵׁב אֶשְׁתְּ הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וַיִּתְּפֹלֵל בְּעֶדְךָ וַחֲיָהּ וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דָּעַ כִּי מוֹת תָּמוּת אֶתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ".¹¹⁷ הגמרא תמחה על הנמקה זו בפסוק:

דאשת נביא בעי אהדורי, אשת אחר לא בעי אהדורי?¹¹⁸ אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: 'השב אשת האיש' מכל מקום, ודקא אמרת 'הגוי גם צדיק תהרוג, הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא', 'נביא הוא', וכבר לימד אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתייה שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא אחותך היא? מכאן לבן נח שנהרג שהיה לו ללמוד ולא למד.¹¹⁹

בבא קמא צב ע"א

השאלה של הגמרא ברורה: האם רק את אשתו של הנביא צריך להחזיר, האם לא צריך להחזיר לבעלה כל אשה, גם אם הוא לא נביא?! מה הטענה

113 בראשית כ יא.

114 ראו פרי צדיק, חנוכה, דרוש ב.

115 "תכלית התורה אינה להקנות לנו אותה דרך ארץ. תכליתה ללמד אותנו מהי קדושה. התורה אינה מצווה אותנו 'תהיו מוסריים'. היא מצווה אותנו להיות קדושים: 'דְּבַר אֵל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם'. התורה באה ללמד אותנו את הקדושה שיש בערכים והיא מצפה מאיתנו לאחד אותם" (מתוך שיעורי הרב על אורות הקודש).

116 בראשית כב יב.

117 בראשית כ ז.

118 תרגום: שאשת נביא צריך להחזיר, אשת אחר לא צריך להחזיר?

119 ראו פירוש רש"י: "שהיה לו ללמוד דרך ארץ ולא למד מדקאמר לו רחמנא נביא הוא, דמשמע אין ממש בדברך וראוי אתה ליהרג".

של אבימלך? לא ידעתי שהיא אשתו והוא כביכול עושה איזה פלפול כדי להוכיח את דבריו. אבל רבי יוחנן יורד לסוף הדברים מיד: "אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתיה שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא אחותך היא?" כאשר בא משהו מהדרך לעיר, האם הדבר הראשון, מבחינה מוסרית, שאתה עושה הוא לשאול אותו האם האשה המתלווה אליו היא אשתו? או שאתה מציע לו לשתות ולאכול? איפה המוסר שלך? מכאן לומדת הגמרא שרובד זה של המוסר מחייב כל אדם עד כדי כך שבן נח, כלומר גוי, שאינו חייב במצוות, נידון על כך ו"מת".

המימרא של הגמרא נוגעת לשאלה רחבה יותר: מדוע גוי, שאינו מחויב במצוות ולכן לכאורה לא חוטא, מת?¹²⁰ תשובתה של הגמרא היא שהוא מת על אי קיום הדרך ארץ המינימלית שכל בן אדם מחויב לה כדי שהחברה האנושית תוכל להתקיים. מה שהתגלה אצל אבימלך הוא חוסר מוסריות מוחלט. אבימלך היה צריך ללמוד מהי הדרך ארץ המינימלית והוא אינו למד. וזה קשור ישירות למדרש שהבאתי בתחילת השיעור: "באו פלשתים וחטאו, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה", ונסתלקה לשביעי".

עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם

מה שברצוני לחדד בסדרת שיעורים זו הוא שיש יסוד מהותי למוסר האוניברסלי הזה, למצוות בני נח, והיסוד הזה הוא ההכרה שאני בריה וחברי בריה של אותו בורא. הכרה זו קשורה ישירות להכרה נוספת והיא ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד".¹²¹ הכרה זו נדרשת, מצופה מכל אדם. היא מופנית כבר לדור השני של האנושות, לקין והבל.¹²²

120 ראו "בית האוצר" להגר"י ענגיל, ח"א, כלל לג, המביא בין היתר את פירוש החזקוני על פרשת נח השואל למה נענשו אנשי דור המבול, הרי עדיין לא נצטוו על המצוות? אותה שאלה אפשר לשאול על אנשי סדום (ראו חידושי הר"ן על סנהדרין נו ע"ב), ע"פ הפסוק ביחזקאל טז-מט: "הנה זה היה עון סדם ואחותה גאון שבעת לחם ושלל השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה". הלא הם לא נצטוו על כך? תשובתו היא שההיגיון האנושי מחייב זאת מבחינת דרך ארץ שקדמה לתורה.

אולם על פי הקוהרנטיות של משנת הרב, הסיבה לכאורה שונה: אנשי דור המבול נענשו כי אבדה התקווה להגשים דרך העולם שהם יצרו את מחשבת הבריאה. לכן היה צריך למחות את צורת העולם הקיים ולעצב עולם חדש בצורה חדשה. אם כן, לא מדובר בשכר ועונש אלא במימוש מחשבת הבריאה, והתערבות הבורא היא בבחינת "פיקוח נפש".

121 שבת לא ע"ב.

122 "האם אותה יראת שמים, אותה הכרה שאני בריאה וחברי בריאה של אותו בורא, שמורה

במילים אחרות, הנושא של אותה דרך ארץ, של אותה "דרכא דארעא" הוא הבעיה המוסרית כפי שהיא נקראת כיום בתרבות העכשווית, ורק אחרי שבעיה זו נפתרה בנקודה אחת של האנושות, קרי במשפחתו של אברהם, דרך בני יעקב, יוסף ויהודה בעיקר, יכול להתחיל העידן של גילוי התורה שתכליתו היא הקדושה. המאמץ הזה לקח אלפיים שנה ואפשר לשפוט את כל מה שקרה במהלך שנים אלו בשני אופנים שונים. הראשון - והוא לפי הקריאה מלכתחילה של הפסוקים, הוא פסימי לחלוטין: מדור לדור, המצב מתדרדר. הולכים ממשבר למשבר ולא רואים שום בשורה טובה באופק עד שאברהם אבינו מופיע, ובשיעורים אלו אנחנו נשים את הדגש על קריאה זו בעיקר כדי להבין את האתגרים שעמדו לפני הדמויות המוזכרות במקרא בדורות אלו ואת הסיבות לאי-יכולתן לתת מענה חיובי לאתגרים אלו. מדוע? משום שאתגרים אלה עדיין לפני החברה האנושית בכללותה. האופן השני הוא לפי הקריאה בדיעבד והוא עולה מדברי המשנה בפרקי אבות:

עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפיים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין לפניו, עד שהביא עליהם את מי המבול. עשרה דורות מנח ועד אברהם, להודיע כמה ארך אפיים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם.

פרקי אבות ה ב

אברהם אבינו הצדיק בדיעבד את כולם. זהו סוד העיקרון המובא בגמרא "ברא מזכי אבא"¹²³ - הבן מזכה את האב. "הבן" הוא הבן אדם האמיתי, הוא "המשיח" אשר יזכה רטרואקטיבית את כל הבריות, ממנו עד אדם הראשון שהוא "האב". מדוע? משום שיש לו מספיק זכות להתקיים בעולם. הוא מצדיק אפוא רטרואקטיבית את בריאת כל הדורות שקדמו לו - כל אותם בני אדם שהביאו יחד להולדתו.

כאשר אברהם אבינו מאומת כ"התחלת מציאות העולם", כלשון

רק לישראל, כפי שעלול להשתמע מהפסוק המובא על-ידי חז"ל כהוכחה לקביעתם 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו'? תשובת הגמרא היא שלא. מדובר בתכונה כלל אנושית, אוניברסלית 'ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה וגו' שכן בלשון יוני קורין לאחת הן. ההכרה שאני בריאה היא 'אחת' - היא אוניברסלית ושווה בכל האומות, בכל החברות האנושיות" (מתוך שיעורי הרב על פרשת עקב).

המהר"ל,¹²⁴ כ"אברהם אוהבי",¹²⁵ הוא מצדיק בדיעבד את כל הדורות שקדמו לו. הוא מקנה משמעות לכל מה שקרה לפניו. מדוע? כי הוא התוצאה של המאמץ של כל הדורות הללו - "עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם".¹²⁶ הוא התוצר של אלפיים שנות תוהו. האנושות כולה הצליחה, סוף סוף, ולמרות כל הכשלים שהיו בדרך, למרות כל הירידות שמנה המדרש, להוליד את מי שדרכו מתחילה הבריאה לזכות בהווייתה:

‘אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אָרֶץ וְשָׁמַיִם’ (בראשית ב-ד) ... אמר רבי יהושע בן קרחה: בהבראם, באברהם, בזכותו של אברהם.

בראשית רבה, פרשה יב ט

אסביר את יסוד הדרש הזה: ידוע שבאותו פסוק כתובה המילה "בְּהַבְרָאָם" בה"א זעירא, רמז לכך שלפני הופעתו של אברהם היה כתוב 'אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּבְרָאָם'. מה ההבדל בין 'בְּבְרָאָם' ל'בְּהַבְרָאָם'? פירוש המילה 'בְּבְרָאָם' הוא שרק הבורא פעיל, הוא לבד בורא את השמים ואת הארץ. המילה 'בְּהַבְרָאָם' באה לבטא את שיתופו של אברהם בבריאה, רוצה לומר, בזכות אברהם, המיישם במציאות את מידת החסד, ההופך את מידת החסד לאמת מציאותית, יצא העולם מכלל תוהו ובוהו. ובמדרש נוסף גם נאמר:

‘את האדם’ (בראשית ב-ז) בזכותו של אברהם. א"ר לוי: האדם הגדול בענקים זה אברהם. למה קורא אותו גדול? שהיה ראוי להבראות קודם לאדם הראשון, אלא אמר הקדוש ברוך הוא: שמה יקלקל ואין מי שיבא לתקן תחתיו, אלא הרי אני בורא את האדם תחלה שאם יקלקל יבא אברהם ויתקן תחתיו ...

בראשית רבה, פרשה יד ו

124 ראו גבורות ה' מאת המהר"ל, פרק ה, עמ' לד (בהוצאת האחים הוניג): "... אברהם שהוא היה התחלת מציאות העולם". ראו סוד מדרש התולדות, חלק ב, עמ' 171.

125 ישעיה מא ח.

126 ראו גם סוד מדרש התולדות, חלק ה, עמ' 33-34.

צריך לקשור את כל זה למה שנאמר למלאכי השרת "אָמַת מֶאָרֶץ תִּצְמָח"¹²⁷ - לאט לאט:¹²⁸ התולדות דרך הזמן, דרך משך הזמן, דרך קניית הזכות. דרך התולדות, דרך תולדותיו מתבררת זכותו של האדם להיבראות. מתי? כאשר מופיע הבן אדם האמיתי בגמר התולדות.¹²⁹

מהות מידת הרחמים

בינתיים, במהלך אלפיים שנות תוהו, אם שופטים את היסטוריית האדם ושואלים בבית דין של מעלה האם האדם זכה בקיומו, התשובה היא שלילית, ובכל זאת ההיסטוריה של הניסיון להוליד אותו בן האדם נמשכת. מה גורם לכך? מה מגן על האדם? תשובה לשאלה זו מחייבת אותנו לעיין בדברי רש"י על הפסוק הראשון של התורה. כך הוא כותב בד"ה "ברא אלהים":

ולא נאמר ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו [לברוא את העולם] במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים' (בראשית ב ד).¹³⁰

דבריו מיוסדים על דברי המדרש אשר מציין שלושה שלבים כביכול בגילוי מחשבת הבריאה: שלב א': "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם", האקט של הבריאה הוא אקט של חסד מוחלט מצד הבורא - הוא לא היה בשום

127 תהילים פה יב.

להרחבה, ראו סוד מדרש התולדות, חלק ג - המשמעות האנושית של משך הזמן, עמ' 131.

128 ראו ב"ר ח ה.

129 "השם האמיתי של אדם הוא נפש חיה, כלשון הפסוק: 'ויהי האדם לנפש חיה'. התולדות הן השלבים השונים שהאדם עובר עד שהוא מקבל את שמו האמיתי. בכל שלב, הדור החדש שונה מהקודם - מה שאני קורא: חלה מוטציה זהותית. והאדם עושה מאמץ זה דרך הממד של 'ויהי'. ומה שמו? ישראל שמו. זה מה שהמדרש מלמדנו: האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות. כאשר יעקב, סוף האבות, מקבל את השם ישראל - בבחינת 'אתם קרויים אדם', זהו סוף התולדות, ומתחילה אז ההיסטוריה האמיתית שנושאה הוא להיות ישראל. בכל דור במשך התולדות, מופיע שם חדש, מתוסף שם חדש. בדור השני: קין והבל, ולכל אחד ייעוד משלו. החידוש של הדור השני, הוא הופעת האינדיבידואל: האדם נקרא איש" (מתוך שיעורי הרב על האנתרופולוגיה המוסרית).

130 ב"ר יב טו: "ה' אלהים: ... כך אמר הקדוש ברוך הוא: אם בורא אני את העולם במדת הרחמים, הוי חטייה סגיין. במדת הדין היאך העולם יכול לעמוד?".

צורה חייב לברוא את העולם. הוא לא היה "מוכרח". מעשה הבריאה הוא מעשה רצוני של חסד גמור מצד הבורא. לכן, קודם כל, מעשה הבריאה גילה את מידת החסד.

שלב ב': "במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים". מדוע? משום שבשלב זה הבריאה משוללת כל זכות. היא טרם עשתה מעשה כלשהו כדי להצדיק את בריאתה, כדי לקנות את הווייתיה. בשלב זה, אי אפשר לדבר על קיימות של הבריאה. היא נמצאת. ומי רצה שהבריאה תקנה את זכותה להתקיים? מידת הדין. מדוע? משום שהבורא רצה לברוא בריאה אמיתית, כלומר בריאה בעלת קיום עצמאי, בעלת קיום אמיתי כבריאה. ומשום שנזר הבריאה הוא האדם, האדם הוא אמיתי כאשר הוא קנה את היש שלו, כאשר הוא יכול להצדיק את עצמו מול מידת הדין דווקא. הבורא רוצה באדם שיכול להגיד: "אני קיים" ולא רק "אני נמצא".

צריך לתפוס היטב את ההבדל המהותי בין שני מצבים אלו: הימצאות וקיימות, וזה לא קל משום שאנחנו לא רגילים להבחנה זו בתרבות המערבית, הפילוסופית. החידוש של התורה הוא שאני נמצא, כבריה, בחסדו של הבורא ועלי להיות קיים. זה אומר בזכות מעשיי. הימצאותי מאפינת את מצבי בהתחלה: קיבלתי את החיים מאת הבורא כמתנת חנים. אולם הבורא אינו מסתפק בכך. הוא רוצה, הוא מצפה ממני לעבור למצב אחר: אני קיים וקניתי קיימות זו בזכות, בעקבות מעשיי. הקושי הוא שכדי להגיע למצב אוניטולוגי זה, אני זקוק לזמן. מדוע? כי צורת ההימצאות שלי היא הזמן או ליתר דיוק המָשֶׁךְ. מהו הפתרון?

כאן מגיעים אנו לשלב ג': גילוי מידת הרחמים מצד הבורא. מידת הרחמים מקנה לאדם את המָשֶׁךְ - משך הזמן הדרוש לו לקניית זכות קיומו לפי מידת הדין.

מידת הרחמים משמשת מין סביבה מוגנת שבה יכול האדם לקנות, דרך עמלו, את זכות הקיום שלו.¹³¹ "הקדים מידת הרחמים ושתפה למדת הדין" -

131 ראו שערי דמעה, חלק ב, עמ' 276: "הבורא לא עזב את בריאתו אחרי שברא אותה. הקשר שלו עם הבריאה הוא קשר מתמיד ומוסרי. הוא 'מרחם'. הוא קשור עם בריאתו בטבורו אם אפשר לומר זאת. לא במקרה מקום הימצאות העובר נקרא בעברית הרחם. אם האם מרחמת על עוללה, על אחת כמה וכמה קב"ה. הוא מגלה כלפי בריאתו רחמים. מצד אחד הוא עושה בראשית, מה שאף אחד אחר אינו יכול לעשות וזה נותן לנו תחושה של גדלות אינסופית, של ריחוק, ומן הצד האחר הוא מרחם. מרחם על הארץ וזה מקנה לנו תחושה של ביטחון, של קירבה. לכן הוא נקרא הקב"ה. הקדוש כי ממד הקדושה הוא ממד של ריחוק שאין כדוגמתו. אולם אותו קדוש הוא גם ברוך, ממד של קירוב. הקדוש

זהו הפתרון של הבורא למימוש מחשבת הבריאה: לתת זמן לאדם כדי לקנות את זכות הקיום שלו, ורק בסוף התהליך ישפוט הקב"ה אם הושגה המטרה.¹³² אם כן, המשך עצמו הוא סוג של חסד מצד הבורא שמבין שמשפט ההיסטוריה האמיתי לא יכול להיות אמיתי אם הוא נערך "טרם זמנו". משפט אמיתי, הווה אומר משפט לפי הקריטריון של מידת הדין, לא של מידת החסד. כדי לזכות במשפט זה, האדם זקוק לזמן. אם כן, גם לזמן יש משמעות מוסרית: הוא הזמן הנחוץ לאדם כדי לזכות ביש שניתן לו בחסד בתחילת דרכו.

הוא הברוך. רחוק וקרוב בו־זמנית. אז מתגלה ממד חדש - ממד העומק, ממד הרחמים ... הקב"ה אינו מרחם סתם. הוא מרחם על הארץ וזה התגלה כבר במהלך ימי המעשה: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבֶּשֶׁה וַיְהִי כֵן'. אמירה אלוקית זו אפשרה את הימצאותה של הארץ, לא רק כגרם שמים נוסף אלא כיבשה, כמקום מושבו של האדם. במקום התווה, היבשה. כלומר, זו האפשרות של הימצאות האדם, האפשרות של התחלת ההיסטוריה, של שיתוף הבריאה להשיג את תכליתה. הפרחת תקווה אמיתית בבריאה".

132 ראו סוד מדרש התולדות, חלק ד, עמ' 54.