

מה טעם פתח בבראשית?

המוסר בקריטריון לשיפוט ההיסטוריה

חז"ל שמים את הדגש על שני מושגים - הנתינה והזכות כמושגי מפתח להבנת חיי הפרט וההיסטוריה האנושית כולה. מלכתחילה נותן הקב"ה לאדם את הווייתו, היש שלו כמתנת חנם. נתינה זו היא מעשה של חסד מוחלט מצד הבורא. על האדם לזכות במתנה זו דרך עמלו בעולם הזה,²⁰⁶ מבחינת 'יגיע' כפיקדון כי תאכל אשריך וטוב לך.²⁰⁷ האדם יכול לזכות במתנה שקיבל או ח"ו לאבד אותה. לפי חז"ל עיקרון זה של זכייה במתנה תקף גם בנוגע לחיי כל אומה, לחיי כל חברה אנושית ולחיי האנושות כולה. האנושות כולה נתונה להיסטוריה - היסטוריית זכייתה בהווייתה. הקב"ה שופט את מעשה האדם, והשאלה הנשאלת היא לפי אילו קריטריונים שופט הקב"ה את ההיסטוריה האנושית. אומרים בעלי המדרש:

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח: (תהלים קיא) 'כח מעשיו הגיד לעמו וגו' מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון ומה שנברא ביום השני? מפני עובדי כוכבים ומזלות שלא יהיו מונין את ישראל ואומרים להם: הלא אומה של בזוים אתם. וישראל משיבין אותן ואומרים להם: ואתם הלא בזוהר היא בידכם, הלא 'כפתורים היוצאים מכפתור השמיים וישבו תחתם', העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא, כשרצה נתנה לכם

206 הקב"ה יכול היה לכאורה לברוא מן ההתחלה עולם מושלם ולשים בתוכו את האדם, אולם עולם כזה היה עולם סטטי, מחוסר כל דינמיות, עולם שבו לא נדרש כל עמל, כל מאמץ מצד האדם. אם בחר הקב"ה בחלופה אחרת, הווה אומר שמלכתחילה רצה שהאדם - האחר שלו, יקנה בעצמו מראש דרך עמלו, דרך יגיעת כפיו, את זכות הקיום שלו, את היש שלו הניתן לו במתנה. כך ורק כך הופך האדם להיות האחר האמיתי של הבורא. 'כי אדם לעמל יולד' (איוב ה-ז) (מתוך השיעור).

207 תהלים קכב-ב

וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו, הה"ד (שם) 'לתת להם נחלת גוים וגו' הגיד להם את כל הדורות.

בראשית רבה, פרשה א-ב

נושא המדרש הוא הקשר בין מעשה בראשית ובין טענת הגויים כלפי ישראל בנוגע לבעלות על ארץ ישראל בזמן כיבוש הארץ על-ידי יהושע. לפי רבי יהושע נכתב מעשה בראשית, לא כדי ללמדנו סודות הבריאה או יסודות האמונה בבורא עולם, אלא כדי לספק לעם ישראל מענה לטענת הגויים המבקשים כבר לערער על בעלותנו על הארץ.

טענת העמים היא שאסור לישראל לגזול מהם את הארץ, בייחוד על רקע הברית שנכרתה בין אברהם אבינו ובין אבימלך, מלך גרר, כפי שמסופר בחומש בראשית:²⁰⁸ 'וַיִּכְרְתוּ בְרִית בֵּבְאָר שָׁבַע וַיָּקֶם אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכָל שָׂר צָבָאוֹ וַיָּשֻׁבוּ אֶל אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים'.²⁰⁹

מי הם התושבים היושבים בארץ בזמן כיבושם של בני ישראל? בחומש דברים מזהירה אותנו התורה בקיצור נמרץ ש'הָעַיִן הַיֹּשֵׁבִים בְּחֶצְרִים עַד עֵזָה כְּפָתָרִים הַיִּצְאִים מִכְּפָתָר הַשְּׂמִידִם וַיָּשֻׁבוּ תַּחְתָּם'.²¹⁰ רש"י מסביר כי ה"עוֹשִׂים מִפְּלִשְׁתִּים הֵם",²¹¹ והכפתורים לקחו מהם את ארצם. איך אותם

208 בראשית כא-לב

כאשר טוען אבימלך לפני אברהם 'הֲנֵה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ' (בראשית כ-טו), אברהם אינו מוחה ואינו מתקן אותו (מתוך השיעור).

209 טענה מעין זו נטענת גם על ידי היבוסים, בימי דוד המלך. ראה פרש"י על שמואל ב, ה-ו, ד"ה "אל היבוסים": מצודת ציון נקראת יבוס ומזרעו של אבימלך היו, והיו להם שני צלמים אחד עור ואחד פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב, ובפיהם השבועה שנשבע אברהם לאבימלך ולכך לא הורישום כשלכדו את ירושלים לא לכדו את המצודה כמו שנאמר (יהושע טו-סג) 'ואת היבוסים יושב ירושלים לא יכלו יושבי יהודה להורישם', ותניא אמר רבי יהושע בן לוי: יכולין היו אלא שלא היו רשאים. (ספרי ראה יב-יז)

210 דברים ב-כג

ראה חולין ס ע"ב: אמר ר"ש בן לקיש: הרבה מקראות שראויין לשרוף והן הן גופי תורה 'העוֹשִׂים הַיֹּשֵׁבִים בְּחֶצְרִים עַד עֵזָה' מאי נפקא לן מינה? מדאשבעיה אבימלך לאברהם 'אם תשקור לי ולניני ולנכדי' אמר הקב"ה: ליתו כפתורים ליפקו מעוֹשִׂים דהיינו פלשתים, וליתו ישראל ליפקו מכפתורים.

211 ראה פירוש רש"י דברים ב-כג ד"ה "והעוֹשִׂים הַיֹּשֵׁבִים בְּחֶצְרִים וגו'": עוֹשִׂים מִפְּלִשְׁתִּים הֵם שעממהם הם נחשבים בספר יהושע שנאמר 'חמשת סרני פלשתים העזתי והאשדודי והאשקלוני והגתי והעקרוני והעוֹשִׂים', ומפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך לא יכלו ישראל להוציא ארצם מידם והבאתי עליהם כפתורים והשמידום וישבו תחתם ועכשיו אתם מותרים לקחתה מידם.

ראה גם דברי הרמב"ן: 'יאמר כי העוֹשִׂים הַיֹּשֵׁבִים בערי חצרים אשר אין להם חומה סביב

כפתורים יכולים לטעון טענה של בעלות על חלק מן הארץ? איך הם יכולים להזכיר את הברית שנכרתה בין אבימלך, מלך גרר, ובין אברהם אבינו? השם "כפתורים" מוזכר לראשונה בספר בראשית, בפרק י, בפסוקים יג-יד: 'ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתחים. ואת פתרים ואת פסלחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתורים'. ארץ הכפתורים המקורית מזוהה עם האי כרתים או לחלופין עם האי קפריסין, ומשם הם פלשו למקום מושבם של העמים, כפי שמזכירה זאת התורה: 'והעמים הישבים בְּחִצְרֵי עַד עֵזָה כַּפְתֹּרִים הַיְצְאִים מִכַּפְתֹּר הַשְּׂמִידָם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם'. ככובשים אין להם כל זכות מוסרית לטעון שהארץ שלהם היא ושהם מוגנים מפני הברית שנכרתה בין אברהם לאבימלך.

על רקע טענה זו מעניין לקרוא את הסבר הגמרא מדוע איבדו העמים את חלקם בארץ:

תניא נמי הכי: עוים מתימן באו, ולמה נקרא שמן עוים? שעיותו את מקומו.
ד"א: עוים שאיוו לאלהות הרבה. ד"א: עוים שכל הרוואה אותם אוחותו עוית.

חולין ס ע"ב

העמים כובשים אף הם כי "מתימן באו", ובשלב כלשהו השתלטו על חלק מארץ ישראל. כדאי לזכור שארץ ישראל ניתנה לבני שם, והיא נכבשה על-ידי הכנענים, כפי שרש"י מציין זאת בפירושו בד"ה "והכנעני אז בארץ":²¹² "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחילק נח את הארץ לבניו שנאמר 'ומלכי צדק מלך שלם' לפיכך 'ויאמר אל אברם לזרעך אתן את הארץ הזאת' עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם".

עד עזה שהוא גבול הכנעני כמו שנאמר 'ויהי גבול הכנעני מצידן באכה גררה עד עזה' הכפתורים שיצאו מכפתור השמידום והם יושבים תחתם והנה הכפתורים שהם מבני מצרים ואינם ממתנת אברהם ארצם היא של ישראל מפני שהכפתורים לכדו אותה מבני כנען והכתוב שאמר על ארץ פלשתים 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל' מן הטעם הזה היה כי הארץ ההיא היתה מתחלה לבני כנען ומפני זה הורישו ישראל בימי יהושע חמשת סרני פלשתים העזתי האשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעמים שהיו כולם יושבי גבול הכנעני בעזה ובאשקלון ובאשדוד ועקרון, ועל שם מקומם הם נקראים כי השמידו העמים שהיו מבני כנען היושבים בגבול הכנעני מצידון באכה גררה עד עזה וישבו תחתם וצידון גם היא לפלשתים כמו שכתוב 'וגם מה אתם לי צור וצידון וכל גלילות פלשת' ...

בני שם גלו מן הארץ, והיא נכבשה על-ידי עמים שונים. עמי כנען, העמים, הפלשתים, הפתגרים.²¹³

הגמרא מציינת שלוש סיבות לכיבוש חלקם של העמים כנגד שלושת הממדים של הבעיה המוסרית: בין אדם לעצמו, בין אדם למקום ובין אדם לחברו: בין אדם לעצמו "שעיותו את מקומו" - לשון חורבן, בין אדם למקום "שאיוו לאלהות הרבה" - שלא רצו לקבל את האמונה באל אחד, ובין אדם לחברו "שכל הוואה אותם אוחזתו עוית". מהמשך דברי הגמרא אנחנו למדים שהם התנהגו באכזריות שאין כדוגמתה כלפי כל שכניהם. אותם עוים איבדו את זכותם המוסרית על חלקם, והוא נכבש על-ידי הפתגרים מבחינת 'ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקא הארץ את ישיבה'.²¹⁴

הרמב"ן מזכיר את הכלל של 'ותקא הארץ את ישיבה' כבר בתחילת פירושו לתורה, כדי להסביר את אשר קרה מאדם הראשון, ואחר כך מנחם ובניו. מדוע התורה מציינת את גבול הכנעני בפרק י של חומש בראשית? מה אנחנו אמורים ללמוד מציון חריג זה? כותב הרמב"ן:

... ואנשי דור המבול, בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לבדו נמלט, הוא ובניו. וזרעם, חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנודמן להם. אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם. וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם, ואינו ראוי שיירש מבחר מקומות היישוב, אבל יירשו עבדי ה' זרע אוהבו, כעניין שכתוב (תהלים קה-מד): 'ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו' כלומר, שגירש משם מורדיו, והשכין בו עובדיו, שיידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו - תקיא אותם הארץ כאשר קאה את הגוי אשר לפניו.

שימת הדגש על-ידי הרמב"ן על הקריטריון המוסרי כקריטריון לשיפוט ההיסטוריה של כל אומה ואומה על-ידי הבורא היא בעלת חשיבות עליונה: "שגירש משם מורדיו והשכין בו עובדיו, שיידעו כי בעבודתו ינחלוה, אם יחטאו

213 ראה פירוש מהרז"ו הארוך לב"ר א-ב.

214 ויקרא יח-כה

לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם". הקריטריון הפוסל הָעַיִים הוא התנהגותם הלא־מוסרית. גם אמירתו של אבימלך, מלך גרר, לאברהם אבינו 'הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֶׁב'²¹⁵ אינה אמירה מוסרית משום שאין זה ארצו באמת.

טענתם של הגויים כלפי ישראל, בזמן כיבוש יהושע, אינה מוסרית משום שהם בעצמם כובשים, כפי שהזכרנו עם רש"י ש"היה הולך [כנען] וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שֵׁם". לא רק כנען אלא כל העמים שכבשו זה אחר זה את ארצו של שֵׁם. אי אפשר אפוא להאשים את בני ישראל, צאצאי שֵׁם וְעֶבֶר, בכיבוש ובגזל. אלמלא כתיבת ייחוסם של הכְּפָתָרִים והפְּלִשְׁתִּים בחומש בראשית, אלמלא כתיבת סיפורו של כנען בחלק הלא הלכתי־מצוותי של התורה, לא היינו יודעים לפי ההסבר של רבי יהושע דסכנין, מה לענות לטענת הגויים: "העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא, כשרצה נתנה לכם וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו". מדוע עשה זאת? מפני שאנחנו ישרים בעיניו, כפי שנלמד בהמשך השיעור עם פירושו של רש"י. ארץ ישראל ניתנה לצאצאי שֵׁם, וגם אם היא נכבשה במהלך ההיסטוריה על־ידי עמים שונים, אין היא הופכת להיות שלהם. לאמתו של דבר היא תמיד תישאר של ריבונו של עולם, והוא שופט את התנהגות יושביה לפי קריטריונים מוסריים.

ההיסטוריוסופיה של מעשה בראשית

עם הבנה ראשונית זו נעיין שוב בשאלתו של רבי יהושע במדרש: "מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון ומה שנברא ביום השני?" מדוע צריך פירוט של הנעשה בכל יום ויום מששת ימי המעשה?²¹⁶ אם המטרה היא לדעת מה להשיב לאומות העולם המעלות טענות נגד בעלותנו על ארץ ישראל, מדוע אי אפשר להסתפק בנאמר בחומש בראשית החל מפרק ה? מה הקשר בין הנאמר במעשה בראשית ובין הנעשה בהיסטוריה של האדם? האם תכלית כתיבת מעשה בראשית אינה ללמדנו שהעולם נברא, ללא קשר להיסטוריית העולם הזה?

למדנו כבר בשיעור הראשון, שאין לנו אפשרות להבין את משמעותו המטפיזית של מעשה בראשית. רק יחידי סגולה, יודעי ח"ן, יכולים להבין במה

215 בראשית כ-טו

216 הרמב"ן מרחיב את השאלה לכל הסיפורים ההיסטוריים בתורה (מתוך השיעור).

מדובר, והמספר המקראי בקודש יודע זאת היטב. מה הוא מבקש ללמד אותנו כאשר הוא מפרט שכך קרה ביום הראשון וכך קרה ביום השני? מה משמעות המילה "יום"?

המילה "יום" קשורה לזמן, ל"משך" (durée בצרפתית, duration באנגלית). אין משך למעשה הבריאה עצמו - הכול נברא בבת אחת.²¹⁷ "נברא" זה נמצא במדרגת מחשבת הבריאה, בעולם הבריאה. אולם אנחנו הנבראים נמצאים בעולם העשייה, ובעולם הזה נתונים העולם והאדם הנמצא בתוכו להיסטוריה. לא היסטוריה סתמית ללא תכלית אלא היסטוריית קניית הווייתנו, היסטוריית קניית זכות קיומנו כנבראים.

הבריאה היא עבור חז"ל אירוע היסטורי, והם מבינים את המילה "יום" כהוצאה אל הפועל במציאות ההיסטורית של מה שנברא ב"בראשית", בבת אחת. ההוצאה אל הפועל של מה שקיים כבר במחשבת הבריאה נקראת במקרא "תולדות". הנאמר בפסוק 'אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם'²¹⁸ מדויק. נושא הפסוק הוא ההוצאה לפועל, בעולם העשייה, של מה שכבר קיים בעולם הבריאה. תהליך ההוצאה לפועל מכונה במקרא 'תולדות', וכך צריך להבין את הנאמר בפסוק זה: 'הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם' - חלק זה של הפסוק מדבר על עולם הבריאה, ובאותה מדרגה נברא הכול בבת אחת, הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. 'בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם' - חלק זה של הפסוק מדבר על מדרגת עולם העשייה, ובאותה מדרגה, אֶרֶץ וְשָׁמַיִם, מתרחש תהליך דינמי במסגרת ימי המעשה. מאותו פסוק מתחילה התורה לספר איך במציאות ההיסטורית מתממשת מחשבת הבריאה, איך בעולמנו מתממשת תכנית הבורא עבור בריאתו.²¹⁹

217 טעות היא לדבר על "ששת ימי הבריאה". מעשה הבריאה אינו נמשך. (מתוך השיעור)

218 בראשית ב-ד

219 ליתר דיוק עד סוף פרק ד מספרת התורה בעיקר מה קרה בעולמות העליונים, בעולם הבריאה ובעולם היצירה. מן הפסוק 'וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כִּתְנוֹת עוֹר וַיַּלְבֹּשֵׁם' (בראשית ג-כא) אנחנו נכנסים ממש לתוך תיאור היסטורי, והתורה מתארת, דרך הסיפור של קין והבל, את הבעיה העומדת לפני האדם, הבעיה המוסרית, משוואת האחוה. החל מן הפסוק הראשון של פרק ה, 'זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם', אנחנו נמצאים בתוך תיאור מהלך האירועים האמורים להביא לידי השלמת תולדות השמים והארץ. לכן באותו פסוק כתובה המילה תולדות "חסר". רק הוא"ו הראשונה כתובה, לומר שמצד הקב"ה הוא עשה את הנדרש במהלך ששת ימי המעשה, מבחינת תולדות השמים והארץ, ועכשיו הגיע תורו של האדם להשלים את המהלך, במהלך היום השביעי. זה בא לידי ביטוי בוא"ו השנייה החסרה (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

משמעות המילה תולדות היא מה שקורה במשך הזמן בעולם העשייה, המוציא אל הפועל את מחשבת הבריאה. למעשה, יכולים להתרחש המון דברים, אולם רק דברים המקרבים אותנו למימוש במציאות ההיסטורית של מחשבת הבריאה נקראים תולדות. חידושה של התורה הוא שהקב"ה הוא קודם כול בעל התולדות, הוא קודם כול בעל ההיסטוריה לפני שהוא מוכר לנו כבורא עולם.

זהו מהות חידושו של רבי יהושע במדרש: הקב"ה הוא קודם כול המשגיח - המשגיח על היסטוריה זו. זו משמעות הפסוק הפותח את דבריו במדרש: 'כֹּחַ מַעֲשֵׂיו הִגִּיד לַעֲמּוֹ לַתֵּת לָהֶם נִחֲלַת גּוֹיִם'²²⁰ - כֹּחַ מַעֲשֵׂיו בהיסטוריה של עולמנו, והיסטוריה זו מתחילה ביום הראשון של ששת ימי המעשה, גם אם אז פועל הקב"ה לבד. כבר אז "מתגלה" הקב"ה דרך הנאמר במעשה בראשית כמשגיח על בריאתו.²²¹

מיהו הקב"ה?

המשגיח הוא הבורא. אין אנחנו יודעים דבר על מהותו של הקב"ה. הוא הא"ס ב"ה. הוא סתים מכל סתימין ולית מחשבה תפסה ביה כלל. כל מה שאנחנו יודעים עליו הוא דרך יחסו לעולמנו ויש מספר דרכים להגדיר יחס זה.²²² הראשונה, להגדיר קודם כול את הקב"ה כבורא עולם. השנייה, להגדיר את הקב"ה קודם כול כנותן התורה. השלישית, להגדיר את הקב"ה קודם כול כמשגיח על האדם, כמשגיח על עולמו. שלוש תפיסות עולם שונות. חידושם של חז"ל הוא שימת הדגש על הדרך השלישית. אנחנו מכירים את הקב"ה קודם כול כמי שגאל אותנו ממצרים - כמשגיח עלינו.²²³ הוא

220 תהילים קיא-ו

221 המושג "בורא העולם" הוא מושג מטפיזי ובלתי ניתן לתפיסה על-ידי רוב בני האדם (מתוך השיעור).

222 ראה "ספר דרך אמונה" מאת רבי מאיר בן גבאי, חלק ב: ... ולא נודע כלל כי אם מצד אצילותו שמגלה אלהותו וייחודו, כדמיון הנשמה שאינה נשגת כלל כי אם באמצעות הגוף ואמר שהוא קושר ומייחדם.

223 הכרתם של בני ישראל היא קודם כול קיומית, היסטורית. הקב"ה הוא מי שגאל אותם ממצרים, הוא מי שקרע להם את הים. בזמן מתן תורה מתגלה הקב"ה גם כנותן התורה, כנותן את החוק המוסרי, לפיו שופט הקב"ה את ההיסטוריה האנושית. לכן מדגיש רש"י בתחילת עשרת הדברות: "לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים שנאמר ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר זו היתה לפניו בשעת השעבוד וכעצם השמים

המשגיח, הוא נותן התורה והוא הבורא. הוא המשגיח גם כאשר נראה לנו שהוא ית' מסתתר מאחורי מסך הטבע.

היסטוריית העולם הזה נחלקת לשתי תקופות:²²⁴ הראשונה, ששת ימי המעשה שבהם הקב"ה פועל לבד ומארגן את הבריאה, כך שהיא תוכל לשמש ביתו של האדם, נזר הבריאה. השנייה, שבה האדם הוא הפועל, וכל העולם מסביב לו מתנהג לפי חוקים דטרמיניסטיים, כטבע.²²⁵ אולם גם אז ממשיך הקב"ה לפעול כמשגיח על מלאכת האדם:

רבי פנחס בשם רבי הושעיא אמר: אע"ג דאת אמר 'כי בו שבת מכל מלאכתו' ממלאכת עולמו שבת, ולא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים, אלא פועל עם אלו ועם אלו ...

בראשית רבה, פרשה יא-י

במהלך שבתו, במהלך היום השביעי, הקב"ה אינו פועל כבורא אלא כמשגיח, והקריטריון לשיפוט היסטוריית היום השביעי הוא מוסרי. "ולא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים". קטגוריות "צדיק" ו"רשע" שייכות לתחום המוסרי. הקב"ה אינו שובת מן ההשגחה בהיסטוריה. בתום היום השישי של ימי המעשה הוא שבת ממלאכת העולם, הפך בריאה לטבע ושם בטבע כל מה שצריך כדי לתת קיום לנבראים כנבראים טבעיים.

משנאלו הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים". אין כאן שתי רשויות אלא דרכים שונות של התגלות וסדר ההתגלות מהותי ביותר (מתוך שיעורי הרב על ספר הכוזרי).

ראה ספר הכוזרי מאת רבי יהודה הלוי, מאמר א, פסקאות יא-יד.

224 ראה פרקי דרבי אליעזר, פרק יח: שבע חנוכות ברא הקב"ה: שש מהן חינוך ואחד שמורה לדורות. ברא יום ראשון וחנוכו וגמר כל מלאכתו שנאמר 'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד' וכך כל ימי המעשה. ברא יום שביעי, לא נאמר בו מלאכה ולא נאמר בו ויהי ערב ויהי בקר שהוא שמור לדורות, שנאמר 'וַיְהִי יוֹם אֶחָד הוּא יוֹדֵעַ לֵה' לא יום ולא לילה'.

225 העולם הזה נראה כטבע הפועל לפי חוקים קבועים. אולם אותם חוקים אינם חוקים "מלכתחילה", הם אינם מחויבי המציאות אלא הם תוצאה של התפתחות העולם במהלך ששת ימי המעשה. העולם מתהווה במהלך אותם ימים ובסוף היום השישי מקבע הקב"ה את מצב העולם והופך אותו לטבע, כדי שהיסטוריית האדם החופשי תוכל להתחיל. מצב העולם - הטבע של היום, הוא תוצאה בדיעבד של מה שקרה במהלך ימי המעשה. הטבע הוא תוצאה של היסטוריה מסוימת (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

האדם – נזר הבריאה

תכלית הבריאה אינה העולם כעולם אלא לברוא אדם - האחר של הבורא ית', והוא נברא בצלם אלוקים: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ'.²²⁶ פירוש המילה "צלם" בפסוק זה הוא תבנית, לומר שבמחשבת הבריאה יש תבנית עליונה של האדם - כך צריך להיות "האדם" האמיתי.²²⁷ במציאות צריך האדם לשאוף לכך, וזה קורה דרך תולדותיו, עד שהוא מצליח להוליד את ה"בן אדם" שתואם את התבנית העליונה שכבר קיימת במחשבת הבריאה. העולם משמש בית לאדם במהלך ההיסטוריה, ותכלית ההיסטוריה היא להוליד את הבן אדם.

אני מדגיש נקודה זו משום שיש שתי תפיסות שונות לחלוטין בנוגע לתכלית הבריאה:

1. הראשונה, תפיסת התורה, לפיה האחר של הבורא הוא האדם, הוא ההווה הנבראת ודרוש לו מקום להימצא בו בזמן שהוא קונה את היש שלו, הניתן לו מלכתחילה על-ידי הבורא. תכלית ההיסטוריה היא לעבור מן המצב של "נמצא" זמני למצב של "יש" קיים.²²⁸

2. השנייה, הבורא רצה לברוא עולם. עולם כזה הוא עיוור ובלתי פרסונלי לחלוטין. נשאלת השאלה איך פתאום הופיע האדם בתוך אותו עולם? שאלה זו נשאר ללא מענה. איך מן הבלתי פרסונלי, מן החומר החסר כל תודעה, הקר והמנוכר, יכול לצאת משהו בעל תודעה ורצון?²²⁹ המכיר את עצמו ואת הסביבה שלו, משהו שיהיה מסוגל להכיר בערכים מוסריים ורוחניים? אין לאיש ממחזיקי תפיסה זו תשובה מספקת.²³⁰

226 בראשית א-כז

227 ראה "מורה הנבוכים" מאת הרמב"ם, חלק א, פרק א.

228 ראה בהרחבה הפסקה "האם האדם הוא נצחי" בשיעור "ויהי כן".

229 הבעיה הפסיכרפסית או במונחיו של הפילוסוף רנה דקארט "גוף ונפש" היא אחת הבעיות הסבוכות ביותר בעולם הפילוסופיה, האפיסטמולוגיה והאנתרופולוגיה. ראה דברי הרמ"א או"ח סימן ו, סעיף א: שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי.

האדם הוא "על-טבעי" משום שהוא בעל נשמה. הוא היחיד בין כל הנבראים השואל את עצמו מה תכלית החיים. הוא בעל תודעה מוסרית. לפנינו עומדות שתי חלופות: הראשונה, להחליט לחיות חיים טבעיים בלבד ובכך להתעלם מייחודיותו. השנייה, לחיות כאדם אמיתי. במהלך ההיסטוריה האנושית מתברר מי בחר בחלופה הראשונה ומי בחר בחלופה השנייה. כל זה מוסתר בתוך מה שנראה לנו כסתם טבע, כאוסף של תהליכים טבעיים (מתוך שיעורי הרב על ספר "דרך חיים" למהר"ל).

230 הטוענים שהקב"ה רצה לברוא עולם מתקשים להסביר איך האדם יצא מן העולם הטבעי.

למשל, בעלי התפיסה המטריאליסטית, על כל גווניה, רואים את עצמם כפרי המקריות, והם נשמעים לי כאנשים מיסטיים לחלוטין, גם אם זה נשמע מפתיע: איך מן החומר, ומן החומר בלבד, יוצא ייצור חי בעל תודעה עצמית ובעל רצון? זו מיסטיקה אמיתית.

יתרה מזו, בתפיסה הראשונה כלול פרויקט מוסרי - קניית היש, הניתן לאחר של הבורא כמעשה חסד. כלומר, קניית הוויתור של הבריאה כולה דרך מעשי האדם. בורא העולם רוצה שהכול יתנהג בעולמו על-פי קריטריונים מוסריים. אין מקום לשום דואליזם, לשום דיכוטומיה. אין מקום למשל להפרדה בין המוסר לפוליטיקה. אין מקום לאמירה מן הסוג "תנו לקיסר את

הם רואים בו ייצור טבעי ותו לא. השלכותיה של שיטה זו חמורות מאוד הן ברמה הפילוסופית הן ברמה המוסרית.

אין לעולם תודעה עצמית - הוא אינו מכיר את עצמו. האדם מכיר את עצמו. יש כאן הבדל תהומי. מי ששם את הדגש על הצד הבלתי פרסונלי של הטבע אינו יכול לתפוס שהבורא מדבר עם האחר שלו, עם האדם. מבחינתו הנבואה בלתי נתפסת משום שהבורא אינו מדבר דרך הטבע, דרך הצד הבלתי פרסונלי של בריאתו. בטבע יש העלם גמור: "אל תקרא לעולם אלא לעלם" (קידושין ע"א). הטבע מעלים את הכול באופן ברור. לכן מי ששם את הדגש על הצד הזה מתקשה לתפוס את אשר קורה דרך קו היושר. רק משורר התהילים מסוגל לומר 'השמים מספרים כבוד אל' (תהילים יט-ב) משום שהוא קודם כול מכיר את קו היושר.

אמנם צריך להיזהר כאשר באים להתווכח עם פילוסופים המחזיקים בשיטה זו משום שיש לוגיקה מאחורי עמדתם וצריך להבין אותה: אם נקודת המוצא היא שהמציאות זה העולם, הטבע שסביבנו, אזי אין מקום בעולם למושג נבואה. זו אשליה. צריך להיזהר ולא לומר סתם שעמדתם אינה הגיונית. זה קורה לאנשים רבים, גם לתלמידי חכמים, שכל כך משוכנעים באמתת עמדתם ואמנותם, אחרי עשרות שנים של לימוד. למעשה, הם כבר אינם מבחינים בין מה שהפך אצלם לטבע שני - ברור שהעולם נברא והעיקר הוא האדם, להיגיון השכלי הפשוט של האדם שלא למד תורה. אי אפשר לומר שהעמדה הנגדית אינה הגיונית. אמירה כזו רק מזמינה תהיות. אתן דוגמה: אחד הנושאים שהעסיק הכי הרבה פילוסופים וחכמי ישראל במידה מסוימת בימי הביניים היה הוכחת קיום האל. בא אחד והוכיח שהאל קיים. בא האחר והוכיח ההפך, וכן הלאה. וזה נמשך מאות שנים. הרמב"ם כבר כתב במורה הנבוכים שאין טעם בהוכחות אלו משום שאי אפשר להוכיח לא עמדה זו ולא עמדה נגדית. הנושא אינו אם עמדה של צד זה הגיונית או לא אלא מהי נקודת המוצא. איך אני מכיר את עצמי, איך אני מכיר את העולם שמסביבי, מהו הזיכרון הקולקטיבי של עמי. העברי מכיר את עצמו כנגאל ממצרים על-ידי ה', כנברא על-ידי בורא עולם ובתור אדם כנזר הבריאה, וזה מחייב אותו מוסרית לפעול לתיקון העולמות. לכן התורה אינה מדברת בקטגוריות תאולוגיות או פילוסופיות. היא מדברת למי שכבר מכיר את עצמו כנברא והיא באה לאמת את תמיהתו הבסיסית כאשר הוא מגלה את מצב העולם - התווה ובוהו שיש בעולם. היא מאשרת שאכן בורא העולם הוא מי שברא את העולם, על אף שאותו עולם מקולקל (מתוך שיעורי הרב על ספר "דרך חיים" למהר"ל).

אשר לקיסר ותנו לאלוקים את אשר לאלוקים".²³¹ תפיסה זו יוצרת עיוותים קשים מבחינה מוסרית ומכשירה מלכתחילה את כל העוולות האפשריות ברמת השלטון החילונית-הסקולארי, כפי שכונה על-ידי האבות המייסדים של הכנסייה, שאימצו תפיסה זו. דיכטומיה אמתית, הבאה לידי ביטוי באמירות כגון הפוליטיקה לחוד והמוסר לחוד. השמים לחוד והארץ לחוד.

מכאן חשיבותה של קביעת חז"ל: התורה היא תורת התולדות. היא פרויקט זהותי. מה קורה במציאות עם הפרויקט הזה? האם אנחנו מתקדמים לקראת הזכייה, לקראת קניית היש שלנו? מה הם הקריטריונים לשיפוט האלוקי? כל אלו שאלות המעסיקות את חכמי ישראל משום שהן נוגעות לכלל - לכלל ישראל ולכלל האנושות כולה.

התורה היא תעודת הזהות שלנו, היא תורת חיים, היא מדברת אלינו, הקוראים אותה היום. 'בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי לַעֲצַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדֶּבֶר סִינַי'.²³² מדוע כתוב בפסוק 'בַּיּוֹם הַזֶּה' ולא ביום ההוא, כפי שהיה מתבקש? תשובתו של רש"י מהותית ביותר: "שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו". היום הזה - כאשר אני הקורא פותח את התורה וקורא אותה, אני למעשה ממשיך את הנאמר בטקסט המקראי במציאות בעזרת מעשי. אני הופך להיות הגיבור של הסיפור. אני עובר ממצב של קורא פסיבי למצב של שחקן ראשי, המשחק במציאות את אשר כתוב בתורה.

התורה היא תעודת הזהות שלי, ועל-פיה אני צריך להתנהג בחיים. לכן הקב"ה הוא "נותן התורה" בהווה, כפי שאנחנו מברכים בכל בוקר בסיום ברכות התורה, 'ברוך אתה ה' נותן התורה'. איננו מברכים 'ברוך אתה ה' אשר נתן התורה'. לא מדובר באירוע היסטורי חד-פעמי ללא השלכות מעשיות עכשוויות אלא בנתינה מתמדת הדורשת מאתנו הקשבה מתמדת. היום הזה אנחנו באים להר סיני והופכים להיות חלק בלתי נפרד של משחק ההיסטוריה הנמשך זה אלפי שנים, עד שנגיע לתכלית, ליעד, לפגישה פנים אל פנים עם הבורא.

התורה מדברת בריזמנית על מה שקרה, על מה שיהיה ועל מה שצריך להיות. שלושה ממדים בריזמנית: ממד היסטורי, ממד אונטולוגי וממד מוסרי המחייב אותי. הקב"ה מדבר בתורה על האדם כפי שהוא אמור להיות, כפי שהוא צריך להיות, כפי שהוא. והוא אומר זאת לנו - בני האדם החיים בדור

231 פתגם זה נמצא בבשורה ע"פ מתי, פרק כב.

232 שמות יט-א

מסוים, בנקודת זמן מסוימת. אנחנו נמצאים כל העת בצומת דרכים ואנחנו יכולים להחליט לאן יתגלגלו הדברים. זה תלוי בנו, בכל אחד ואחת מאתנו. האמירה "קדשים תהיו" המגדירה את תכנית הבורא עבור בריאתו,²³³ קרי האדם, היא גם הבטחה, גם ציווי וגם תכלית. התורה ניתנה למי שזקוק לה, למי שבהיסטוריה הולך צעד אחר צעד לקראת עתידו.

'דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָתְ אֱלֹהִים קְדָשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם'.²³⁴ אומר הקב"ה לאדם: אני קדוש - אני אמת, אתם כנבראים צריכים להיות גם כן קדושים, אתם צריכים להיות אמתיים, ועליכם להמציא במציאות את קדושתו של הנברא, של האדם. אני מבטיח לכם שביכולתכם לעשות זאת. מה שהאדם ממציא במציאות ההיסטורית הוא איך להיות אמת - איך להיות אדם אמת. למשל, אברהם אבינו הוא הראשון שהמציא במציאות את יראת ה': 'כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֵ אֱלֹהִים אֶתָּה'.²³⁵ הרמ"ק, רבי משה קורדוברו, מסביר שרק מן הרגע שבו המציא אברהם אבינו את המידה זו במציאות,²³⁶ יכול הקב"ה לומר שעתה הוא ית' יודע מהי, מבחינת "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".²³⁷ בכך מממש האדם את מחשבת הבורא שהמציא איך להיות אמת באמת, כלומר אותו צלם האדם הקיים כבר במחשבת הבריאה.

ומה טעם פתח בבראשית על-פי רש"י?

נחזור למדרש שבו פתחנו את השיעור: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח: 'כַּח מַעֲשֵׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ' משורר התהילים שם את הדגש על הקב"ה כמשגיח, והוא מסביר לעמו, ודרכו לכל האנושות כולה, את תכליתה ההיסטורית של בריאת העולם. הקב"ה מדבר ואומר לאדם מהי חובתו - מהי חובתו ההיסטורית, מהי חובתו המוסרית ומהי חובתו האמונית. המדרש מתאר את

233 להרחבת הנושא ראה את הפסקה "קדושים תהיו" בשיעור "מי ברא אלה".

234 ויקרא יט-ב

235 בראשית כב-יב

236 ראה "פרדס רימונים" לרמ"ק - שער ד, פרק ט: ... כי עם היות שידוע למעלה אין המצוה משפעת ולא מאירה עד שיעשה אותה וז"ש עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה. והכונה כי עם היות שהידיעה היתה למעלה עכ"ז לא היתה התפארת והמלכות מתיחדים ומשפיעים מצד אותה ידיעה כי היתה בכח. אמנם אחר שבאה בפועל ונעשה המצוה הנה היתה הידיעה בפועל ונתיחדו הת"ת עם המלכות על ידו ...

237 ברכות לג ע"ב

טענת הגויים נגד ישראל בזמן כיבוש ארץ ישראל על-ידי יהושע ובני ישראל. פלא הוא שמאות שנים לאחר רבי יהושע מחליט רש"י לפתוח את פירושו לתורה²³⁸ בשאלה שהעסיקה את בעלי המדרש - שאלת הבעלות על ארץ ישראל²³⁹.

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

פירושו של רש"י על בראשית א-א, ד"ה בראשית

רש"י מעלה לדיון את הטענה שהגויים עלולים להשמיע שוב בסוף גלות רומי, בזמן החזרת עם ישראל לארצו: "ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים". ואכן כך קרה בדורנו. וגם כאן אפשר לשאול מה הקשר בין הפלישתים של המקרא ובין התושבים החיים בארץ ישראל בזמן חזרת העם לארצו? גם כאן אפשר לענות בפשטות שהם בעצמם כובשים, ולכן אין שום בסיס מוסרי לטענתם. אולם איני רוצה לעסוק בנושא זה בשיעור הנוכחי²⁴⁰ אלא לעמוד

238 בפתיחת פירושו לתורה מלמד אותנו רש"י איך לגשת למקרא. התאולוג או הפילוסוף מיד שואל את שאלותיו ונכנס לספקולציות בנוגע למהות הבורא וכו', בלי אפילו לנסות להבין לאיזו שאלה באה התורה לענות, כאשר היא פותחת ב"בראשית ברא". החכם האמיתי אינו בא עם שאלותיו ומנסה למצוא תשובות בתורה. הוא קודם כול שואל את עצמו מהי שאלתה של התורה עצמה. בדיוק כמו שאנחנו שואלים קודם כול "מה קשה לו לרש"י" בבואנו ללמוד את דבריו. עלינו לשאול מה קשה לתורה, מה היא מבקשת ללמד אותנו. עלינו להקשיב קודם כול לדיבור האלוקי (מתוך השיעור).

239 בין כל התשובות שניתנו על-ידי חכמי המדרש לשאלה "מה טעם פתח בבראשית" בחר רש"י דווקא, באופן כמעט נבואי, בתשובה הקשורה לסוף גלות רומי. כאשר חוזרים בני ישראל לארץ, אחרי גלות של כמעט אלפיים שנה, הארץ אינה ריקה מתושבים. גרים בה תושבים אשר אין להם קשר לתושביה הקדומים של הארץ. אותם תושבים ערבים באו בעקבות הכיבוש המוסלמי וחלק לא מבוטל מהם הגיע במקביל ליהודים אשר התחילו לחזור לארץ, כאשר ראו שהארץ מתחילה פתאום לתת שוב את פירותיה. "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר ואתם הרי ישראל ענפכם נתתו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו'." (ראה סנהדרין צח ע"א) (מתוך השיעור).

240 האומות מאשימות את ישראל בכיבוש ובגזלת הארץ שהיא בעיניהן 'נחלת גוים'. רש"י בא ללמד אותנו איך להתמודד עם טענה זו וקובע שמטרת היכללותו של סיפור מעשה

על מספר הבדלים בין גרסת המדרש ובין הגרסה המובאת ברש"י: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". התוספת "הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" אינה נמצאת בגרסת המדרש, ועלינו לשאול את עצמנו מדוע מדגיש רש"י "הוא בראה"? האם לא היה מספיק לומר ש"כל הארץ של הקב"ה היא והוא נתנה לאשר ישר בעיניו"? מה מלמדת אותנו תוספת זו "הוא בראה"? רש"י מבקש לחזק את קביעת חז"ל הרואים בנאמר במעשה בראשית בראש ובראשונה מעשה היסטורי. רש"י חי בתקופה שבה מתחילה התאולוגיה לתפוס מקום עיקרי בשיח הדתי ובלימוד התנ"ך. מול הספקולציות של התאולוגים מבקש רש"י להזכיר לנו כי מעשה הבריאה - "הוא בראה" הוא אקט היסטורי בעל משמעות מוסרית, ולכן כבעל ההיסטוריה מחליט הקב"ה למי לתת את הארץ.

"כל הארץ של הקב"ה היא" - לכאורה, זו אמירה תאולוגית המתייחסת לקב"ה כבורא עולם, כבורא כול, אולם התוספת של רש"י **"הוא בראה"** מבקשת לשים את הדגש על היותו של הקב"ה קודם כול בעל היסטוריה, והיסטוריה זו מתרחשת בעולמנו. אנחנו כנבראים משפיעים על מהלך ההיסטוריה עלידי מעשינו, והוא כבעל ההיסטוריה שופט את ההיסטוריה

בראשית בתורה היא ללמד את הגויים המאמינים בסמכות המקרא, לפי אמונתם, איך הקב"ה נותן את הארץ למי שהוא נותן. רש"י מדגיש שהקריטריון הוא בראש ובראשונה קריטריון מוסרי, שיפוט מוסרי מצד בורא עולם: "הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו". הקב"ה, בתור בורא עולם הנותן את היש לכל הנבראים, בוחן ושופט מי ישר בעיניו. ארץ ישראל ראויה להינתן לעם ישראל משום שהוא ישר. אולם אנחנו עדיין חייבים לשאול את עצמנו איך עצם היכללותו של מעשה בראשית בתורה עוזרת לנו בוויכוח עם האומות בעניין ארץ ישראל? התשובה נרמזת במילה 'כח' בפסוק המובא עלידי רש"י 'כח מעשיו הגיד לעמו'. נעיין בפסוק כ"ח בפרק הראשון של חומש בראשית: 'וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּבְשֵׁה'. הקב"ה נתן את הארץ לאדם הראשון עלידי האמירה 'וּבְשֵׁה'. הנתנה מצד הקב"ה צריכה להתממש עלידי כיבוש מצד האדם. כך גם נאמר לבני ישראל בתחילת ספר דברים, לפני הכניסה לארץ 'רְאֵה נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ אֶת הָאָרֶץ עַל רֶשַׁת כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אֵל תִּירָא וְאֵל תַּחַת'. עלה רש - לשון כיבוש והתיישבות.

הרמב"ן מקשה על הסבר זה: האם יעלה על הדעת שהגויים יבואו ויקבלו את הכתוב במקרא? הרי כתוב במפורש בתנ"ך 'לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בָּל יָדְעוּם!' לכן לפי הרמב"ן כוונת דוד המלך בפסוק 'כח מעשיו הגיד לעמו' היא שאנחנו היהודים נשתכנע שארץ ישראל היא אכן שלנו. לצערנו, ברור כשמש שאין זה המצב כיום! חלק מן היהודים אינם מאמינים בכך. התוצאה היא שאין לנו כוח לעמוד על שלנו ולהתעמת בעת הצורך עם הגויים (מתוך שיעורי הרב על פרשת בראשית).

ומחליט על-פי קריטריון מוסרי למי לתת "ונתנה לאשר ישר בעיניו". אין כאן שום שרירות לב²⁴¹ אלא שיפוט על-פי מידת הישרות של האדם. התוספת של רש"י "הוא בראה" הופכת את מעשה בראשית לרלוונטי לי - אני היהודי החי בדור מסוים. כל מה שכתוב בתורה קורה בהיסטוריה שלי ואני אחראי להמשך ההיסטוריה, לכיוון התפתחותה. מעשי משפיעים על המתרחש. אני משפיע על כיוון ההיסטוריה והתפתחותה תלויה במידת הישרות שלי.

הקב"ה נקרא "ריבונו של עולם". משמעות המילה "עולם" במקרא היא משך הזמן במציאות ההיסטורית,²⁴² כפי שנאמר למשל בפסוק 'כִּי אֵת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנָנָה וּלְזָרְעֶךָ עַד עוֹלָם',²⁴³ כלומר כל עוד העולם הזה נמשך. וגם בפסוק: 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אֵל תִּירָאוּ הַתִּיַּצְבוּ וַיֵּרָאוּ אֶת יְשׁוּעַת יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מַצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסָּפוּ לְרִאֲתָם עוֹד עַד עוֹלָם'.²⁴⁴ הקב"ה הוא ריבון הזמן - ריבון ההיסטוריה, וההיסטוריה האנושית מתרחשת במהלך היום השביעי של ימי המעשה,

241 העולם הנוצרי מאמין שכל מה שנותן הקב"ה ניתן בחסד. לפי התורה נותן אכן הקב"ה בחסד בשלב ראשון, אבל המקבל צריך אחר כך לזכות בדבר. צריך "לכבוש את המלכה", צריך "לכבוש את היצר". יש כאן הבדל מהותי-הומי בין אמונת התורה לאמונת הנוצרים. אמונתם היא שהכול בא בחסד. מי הצדיק אצלם? מי שקיבל. אין אצלם מושג של זכות, יש רק החלטה שרירותית של בורא העולם לתת לפלוני ולא לאלמוני. הכול חסדי ה'. לפי היהדות זהו רק השלב הראשון. קודם כול מקבלים בחסד, ולא באופן שרירותי. יש סיבות לבורא העולם לתת למי שהוא נותן. למדנו מה היו הסיבות שהביאו את הקב"ה לבחור באברהם להיות אברהם, מייסד האומה הישראלית. לא הייתה כאן שום החלטה שרירותית מצד בורא העולם.

השלב השני הוא שלב הזכייה, הפדות. ברגע הלידה אני מקבל את היש שלי במתנה. במהלך חיי עליי לזכות ביש שלי דרך אותן המצוות שציווה עליי בורא עולם כפרט השייך לכלל ישראל. רק בסוף ימי מתברר אם אכן זכיתי, אם לאו, ח"ו. אחרי אברהם אבינו שהוא כולו חסד, ומקבל הכול במתנה, בא יצחק אבינו שהוא כולו דין ויודע שעליו לזכות באותן הבטחות, באותן מתנות חנם שקיבל אביו. מבחנו של אברהם ויצחק הוא מבחן העקדה. מיד כאשר מתברר שאברהם אבינו מוכן להקריב את יצחק, הקב"ה עוצר בעדו: 'וַיֹּאמֶר אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר' הוא אומר לאברהם שבמוכנות זו, הוא גילה שהוא גם מסוגל להיות קשור גם למידת הדין: 'כִּי עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתָּה'. יש כאן הבדל מהותי במישור התאולוגי בין דעתם של הנוצרים לדעתה של התורה (מתוך שיעורי הרב על עקדת יצחק).

242 השימוש במילה "עולם" במשמעות של "קוסמוס" או "יקום" הוא מאוחר מאוד והוא תוצאה של השפעת הפילוסופיה היוונית על העברית הרבנית של ימי הביניים (מתוך השיעור).

243 בראשית יג-טו

244 שמות יד-ג

ובמהלך אותו יום מסתתר הקב"ה מאחורי הטבע. רש"י בא ומזכיר לנו כי "הוא בראה", ומשום כך הוא עתיד לשפוט את הנעשה ביום השביעי, הוא עתיד לשפוט את מלאכת הרשעים ומלאכת הצדיקים, כדברי המדרש שציטטתי קודם לכן. הוא מנהיג העולם, ולא הסיבה התאולוגית של הקוסמוס. הוא אבי העולם ההיסטורי שבו אני חי.²⁴⁵

מרכזיות היחס אב-בן

'בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם'.²⁴⁶ 'אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ גָּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ'.²⁴⁷ נמצאים זה מול זה הבורא-האב והנברא-הבן, ואלו שתי הוויות שונות בתכלית השינוי, נבדלות זו מזו לגמרי. נבדלות לגמרי אבל לא מנותקות. יחסו של הקב"ה לעולמו, להיסטוריה של עולמו מכונה בתורה בשם "תולדות". הוא אדון התולדות. הקב"ה כאב דואג, רוצה בהצלחת בנו - הבריא. מיד בבריאתו מצטווה האדם הראשון גם הוא להוליד, ובכך להמשיך את פועלו של הבורא: 'וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וכו'.'²⁴⁸ האדם צריך להוליד את הבן אדם האמתי, תכלית כוונת הבורא, כאשר הוא בורא את האדם. האדם צריך להוליד את המשיח. זה יקרה עקב פועלו של האדם ומפועלו בלבד, ולא כמעשה מיסטי, מיתי, מגי. ההתנהגות המוסרית צריכה לחול גם על מערכת היחסים בין האב לבנו, ויש קשר אדוק בתורה בין שאלת הבעלות על הארץ ובין תקינות מערכת היחסים בין אב לבנו, כפי שעולה מן הדיבר החמישי בעשרת הדברות: 'כִּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכוֹן יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ'.²⁴⁹

245 שאלה: מדוע רש"י אומר "כל הארץ של הקב"ה ונתנה לאשר ישר בעיניו". מה משמעות התוספת "בעיניו". האם ישירות אינה ערך מוחלט? תשובה: הקב"ה נותן את הארץ למי שעומד בקריטריון מוסרי הנקרא ישרות. דורנו זכה בארץ, ולכן הוא דור ישר. פעם שאלתי את הרב צבי יהודה זצ"ל מדוע אנחנו זכינו, ולא כל הדורות שקדמו לנו? הוא חייך וענה: "אנחנו לא יודעים מי אנחנו". שמא יאמרו: אין אנו רואים את גדלות הדור שלנו. שמא יאמרו: המציאות הפוכה, אנחנו דור יתום, אנחנו קטנים! לכן מוסיף רש"י "ישר בעיניו" - בעיני הקב"ה אנחנו דור ישרים. אנחנו ישרים באמת. הווה אומר שלא כל אחד יודע להגדיר מהי ישרות ולכן קל לטעות (מתוך השיעור).

246 דברים יד-א

247 ישעיהו סג-טז

248 בראשית א-כח

249 שמות כ-יא

על רקע פסוק זה אפשר להבין את אשר קרה עם כנען, בנו של חם, בנו של נח, שעל שמו נקרא חלק מארץ ישראל.²⁵⁰ התורה מספרת בפרק ט של חומש בראשית את אשר קרה מיד אחרי יציאת נח ובניו מן התיבה:²⁵¹

וַיַּחַל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיֵּטַע כָּרֶם
וַיִּשֶׁת מִן הַיֵּין וַיִּשְׁכַּר וַיִּתְּגַל בְּתוֹךְ אֶהְלָה
וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו וַיֵּגַד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ
וַיִּקַּח שָׁם וַיַּפֵּת אֶת הַשְּׂמָלָה וַיִּשְׁמְרוּ עַל שְׂכָם שְׁנֵיהֶם וַיִּלְכוּ אַחֲרָנִית וַיִּכְסּוּ
אֶת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וַפְּנֵיהֶם אַחֲרָנִית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ

בראשית ט, כ-כג

'וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו וַיֵּגַד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ'. מדוע כנען מוזכר בפסוק זה? היה מספיק לכתוב וַיֵּרָא חָם אֶת עֶרְוַת אָבִיו וכו'. מה אנחנו לומדים מן הוספת המילים אָבִי כְנָעַן? חז"ל לומדים מן הביטוי 'אֶתָּה וְאֶשְׁתְּךָ' בפסוק 'צֵא מִן הַתֵּיבָה אֹתָהּ וְאֶשְׁתְּךָ וּבְנֶיךָ וְנִשְׁי בְּנֶיךָ אִתְּךָ' (בראשית ח-טז), שאסור היה לנח ובניו לשמש את מיטתם בתיבה.²⁵² הזוגיות הותרה להם שוב אחרי המבול ביציאה מן התיבה.

250 ארץ ישראל מורכבת משני חלקים: החלק המערבי הנקרא ארץ כנען והחלק המזרחי הניתן לשבטי גד וראובן ולחצי שבט מנשה. לפי הקבלה יש משמעות עמוקה ומיוחדת למושג "ארץ כנען" כשם של ארץ ישראל. השל"ה הקדוש מסביר את הנושא היטב, וכדאי לעיין בפירושו לפרשת לך לך. המקובלים מסבירים ששם העצם של ארץ ישראל הוא ארץ כנען. השם "ישראל" הוא שמו של העם. השם "ארץ כנען" מוסבר בקבלה כסוד ההכנעה. צריך להכניע את החומר (מתוך שיעורי הרב על פרשת לך לך). ראה פירוש השל"ה הקדוש - פרשת לך לך: "וזהו ענין שנשאר שם כנען להארץ הקדושה, אחר שהייתה של ישראל מצינו כמה פעמים שנקראת ארץ כנען. אלא הכוונה כי כנען הוא עבד, גם כנען לשון הכנעה, וזהו קיום הארץ שנהיה עבדי ה', וכשפרקנו עול ולא היינו עבדים לו, אזי עבדים משלו בנו, ועיקר מעלת וקיום הארץ היא בהיותנו נכנעים ועבדים לו". (ראה גם ההגה"ה באתר).

ראה גם "ליקוטי תורה" - פרשה עקב (טז-ד ויז-ד) מאת האדמו"ר הזקן.

251 בראשית ט, כ-כג

252 ב"ר ל-ד: רבי יודן ב"ר סימון ורבי יוחנן בשם ר' שמואל ב"ר יצחק: נח, כיון שנכנס לתיבה נאסרה לו פריה ורביה, הה"ד 'ובאת אל התיבה אתה ובניך' לעצמן, 'ואשתך ונשי בניך' לעצמן, וכיון שיצא התיירו, הדא הוא דכתיב 'צא מן התיבה אתה ואשתך'. מדרש הגדול (נח): מגיד הכתוב שאע"פ שהתיר להן התשמיש, לא נזקקו זה לזה עד שנגלה עליהן הקב"ה ובירכן פעם שנייה, שנא' 'ויברך אליהם את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו'.

אולם חם עבר על האיסור הזה שהוא שמע מאביו,²⁵³ וכנען בנו נולד בעקבות מעשהו של חם.²⁵⁴ חטא זה כבר מוזכר ברמז, בסמוך ליציאת נח ובניו מן התיבה, בפסוק 'וַיְהִי בְּנֵי נֹחַ הַיָּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הוּא אָבִי כְנָעַן' (בראשית ט-יח). הפסוק הזה אינו מזכיר אף ילד אחר חוץ מכנען והוא בא לרמז לבטיחה שהייתה בתיבה בשתי דרכים: באזכור החריג של שמו של כנען ובשינוי סדר הבנים.²⁵⁵ שם אינו הבן הבכור,²⁵⁶ ולכן סדר אזכור הבנים בפסוק זה 'שם וְחָם וְיָפֶת' אומר "דרשני". התשובה היא שחם נפסל מבחינת פרויקט התולדות של הבורא, בגלל התנהגותו בתיבה, כאשר הוא מרד באביו. כנען נולד עקב מרד זה. הוא היה הילד שלא צריך להיוולד, לו היה אביו שומע בקול אביו נח, מבחינת 'כְּבֹד אֶת אָבִיךָ'.

חם אינו מסתפק בכך והוא ממשיך את מרדו כלפי אביו גם אחרי היציאה מן התיבה, ושתי דעות מובאות בגמרא בנוגע למעשהו של חם הנרמז בפסוק 'וַיֵּרָא חָם אֲבִי כְנָעַן אֶת עֲרוֹת אָבִיו וַיַּגֵּד לְשָׁנָי אָחִיו בְּחוּץ'.²⁵⁷ "רב ושמואל,

253 ירושלמי תענית פרק א, הלכה ו: ר' יודה בר פזי ר' חנין בשם ר' שמואל בר רב יצחק: נח בכניסתו לתיבה נאסרה לו תשמיש המיטה. מ"ט (בראשית ו) 'ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך', וביציאתו הותרה לו תשמיש המיטה מ"ט (בראשית ח) 'צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך'. א"ר חיה בר בא: למשפחותיהם יצאו מן התיבה ע"י ששימרו יחסייהן זכו להנצל מן התיבה, תדע לך שהוא כן דתנינן חם כלב ועורב קילקלו מעשיהן, חם יצא מפוחם, כלב יצא מפורצם בתשמישו, עורב יצא משונה מן הבריות.

254 ראה תנחומא פרשת נח, סימן טו: ... וכנען נתעבר בתבה.

255 תנחומא ישן נח יט: וכי שם היה גדול שהוא מקדימו והלא כתיב אחי יפת הגדול, למה הקדים שם ליפת שהיה כשר ומושלם לבוראו.

256 שם אינו יכול להיות הבן הבכור: הוא היה בן 98 כאשר בא המבול. נח היה אז בן 502 שנה. נח התחיל להוליד בגיל 500 כפי שעולה מן הפסוק 'ויהי נח בן חמש מאות שנה וילד נח את שם את חם ואת יפת' (בראשית ה-לב). יפת גדול משם, כפי שעולה מן הפסוק 'וְלִשְׁם יָלַד גַּם הוּא אָבִי כָל בְּנֵי עֶבֶר אָחִי יָפֶת הַגָּדוֹל' (בראשית י-כא). האם אפשר לומר שהוא אכן הבכור? אם כן, מדוע בפסוק 'וַיְהִי בְּנֵי נֹחַ הַיָּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הוּא אָבִי כְנָעַן' (ובעוד פסוקים נוספים) הוא אינו מופיע לפני חם? לפי בעל "סדר עולם" סדר הבנים הוא יפת, חם ושם, והם נולדו בהפרש של שנה ביניהם, אולם לא ברור אז מדוע צריכה ארץ ישראל ליפול בחלקו של חם, אם הוא אינו הבכור. לפי ההסבר של הרב אשכנזי משתמע שסדר הלידה הוא חם, יפת ושם, ולכן צריכה ארץ ישראל לכאורה ליפול בחלקו של חם בתור בכור. אולם מכיוון שהוא פסל את עצמו, השתנה סדר הירושה, ומי שגילה את עצמו כבעל המידות המוסריות באמת יורש אותה. הסבר זה תואם את שינוי סדר הבנים בפסוק: שם מופיע ראשון ואחריו שני האחים לפי סדר הלידה.

257 רש"י על בראשית ט-כה, ד"ה "ארור כנען" מסביר את מניעיו של חם. אביו נח אומר לו, אחרי המעשה שלו: "אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי אחר לשמשני, ארור בנך רביעי

חד אמר סרסו וחד אמר רבעו.²⁵⁸ כך או אחרת, מדובר בפגם חמור בתולדות, ובכך מתגלה שחם מתנגד לאביו באשר הוא אביו. חם עובר על הציווי 'בְּבִד אֶת אֲבִיךָ'. תוצאות המרד שלו כלפי נח אביו ניכרות בכנען בנו, הבן שלא היה צריך להיוולד. אם חלקו הראשון של הפסוק 'בְּבִד אֶת אֲבִיךָ' אינו מקוים עלידי חם, חלקו השני של הפסוק 'לְמַעַן יֵאָרְכוּן יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה אֲלֶיךָ נֶתֶן לָךְ' אף הוא אינו מתקיים, וחם מאבד את זכותו על ארץ ישראל,²⁵⁹ שנופלת לירושלם אצל שם, שגילה בהתנהגותו את המידות המוסריות שבו, לעומת אחיו חם שבהתנהגותו פוגע בעצם האדם.²⁶⁰

כנען בנו אינו מקבל מצב זה והוא משתלט בכוח על הארץ, ובני עֶבֶר יוצאים לגלות. כיבוש זה אינו הופך את כנען לבעל הלגיטימיות של הארץ, שלא ניתנה לזקנו חם בגלל התנהגותו הלא מוסרית אלא לאחיו שם עלידי ריבונו של עולם. אמירה זו גם נכונה לגבי כל הכובשים הבאים אחרי כנען, במהלך הדורות: הפלשתים, הַעֲנִיִּים וכו', עד ימנו. הארץ ניתנה עלידי ריבונו של עולם למי שהתגלה כישר בעיניו: שם, עֶבֶר, אברהם, יצחק בנו ויעקב בנו, המקבל את השם ישראל.

נסכם את שני החידושים העיקריים שעולים מפירושו של רש"י:

- מן התוספת "הוא בראה" אנחנו למדים שאקט הבריאה צריך, בראש ובראשונה, להיתפס כאקט היסטורי, ולא כאקט מטפיזי. הקב"ה הוא קודם כול "אדון התולדות", האדון של העולם ההיסטורי שנברא. הכרה זו נגישה לכל אחד ואחד מאתנו משום שאנחנו כבני ישראל, הצאצאים של מי שבחר להיגאל ממצרים. אבות אבותינו הכירו בצורה חוויתית את הבורא בתור מי

להיות משמש את זרעם של אלו הגדולים, שהוטל עליהם טורח עבודתי מעתה. ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם ואבינו יש לו שלשה בנים ועודנו מבקש בן רביעי?" המעשה של חם מחזיר אותנו, אם כן, לסיפור קין והֶבֶל וחוסר הרצון של קין לחלק את העולם, שהוא רואה אותו כשלו, עם אחיו הֶבֶל, הצעיר ממנו, עם האחר שלו. בדומה לו, חם אינו רוצה לחלק את הירושה "שלו" עם אחר נוסף.

258 סנהדרין ע ע"א

259 ראה פרש"י על במדבר יג-כב, ד"ה "שבע שנים נבנתה": אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען וכו'.

260 מאוחר יותר משתלט כנען בכוח על ארץ בני עֶבֶר, כפי שעולה מן הנאמר בתורה בנוגע לגבולות הכנעני: 'וַיְהִי גְבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֵן בְּאֶרֶץ גְּרָר עַד עֶזָה בְּאֶרֶץ סְדֹמָה וְעִמְקָה וְאֶדְמָה וְצִבְיִים עַד לְשַׁע' (בראשית י"ט) (מתוך שיעורי הרב על פרשת לך לך).

שגאל אותם, גאולה היסטורית, קונקריטית, והכרה זו מועברת במסורת האומה מדור לדור.

- מן ההדגשה "ונתנה לאשר ישר בעינינו", אנחנו למדים כי קיים קשר מוסרי בין זכות האדם ובין הבעלות על הארץ, וכי הקשר בין בורא העולם, בין ריבונו של עולם ובין האדם, נזר הבריא, הוא קשר הדומה לקשר בין אב לבנו. הקב"ה, בתור בורא, הוא האב של העולם ההיסטורי. הוא "אדון התולדות". הוא שופט את הנעשה בהיסטוריה של עולמו, והוא נותן את הארץ בה"ה הידיעה, כלומר ארץ ישראל, למי שהתגלה כישר בעיניו, קרי לשם, לצאצאיו מבני עֶבֶר, לאברהם אבינו, הנשאר נאמן, מכל בני עֶבֶר, לחזון העבריות.²⁶¹

על משמעות נעשה ונשמע

דברי רבי יצחק במדרש תנחומא ישן, המובאים בתחילת פירושו של רש"י "ומה טעם פתח בבראשית", והפליאה על כך שהתורה לא התחילה במצווה הראשונה שבה נצטוו בני ישראל, דורשים בירור נוסף משום שהם מעלים לדיון את שאלת הקשר בין הסיפורים ההיסטוריים למצוות שבתורה שבכתב.²⁶² לשם כך אני מבקש לעיין במדרש הנמצא בשיר השירים רבה:

261 להרחבת הנושא ראה את השיעור "מאור כשדים להר המוריה" ב"סוד מדרש התולדות", חלק א.

262 רק בנוגע למצוות בודדות מציינת אותן התורה בקונטקסט ההיסטורי שלהן. מצוות גיד הנשה משמשת בניין אב לכל התורה כולה. אכילת גיד הנשה כבר נאסרה על יעקב אבינו, שנאמר 'עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּפֶשׁ' (בראשית לב-לג) ובכ"ז הגמרא אומרת בפירוש במסכת חולין קא ע"ב: "תניא אמרו לו לר' יהודה וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל ולא נקראו בני ישראל עד סיני אלא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם". כלומר, אף על פי שכך היה נהוג בישראל כבר מאותה תקופה, אין זה היה מבחינת מצווה משום שהחיוב מתחיל רק במעמד הר סיני. רק אז הופכים בני יעקב להיות כלל ישראל. מדוע התורה טרחה אפוא לציין את הקונטקסט ההיסטורי של נתינת האיסור הזה? שאלה זו צריכה להישאל בנוגע לכל מצווה ומצווה, לא כדי לבנות תאולוגיה יהודית העוסקת במידות הבורא, בתארים האלווקיים, אם שליליים, אם חיוביים, אלא כדי לבנות הלכה למעשה חברה אנושית שבה מקוימות כל המידות ברזמנית באיזון הנכון, תוך איחוד כל המידות הסותרות עלידינו. כדי למלא משימה זו אנחנו זקוקים לחכמה אמתית, לא לתאולוגיה ולא לפילוסופיה (מתוך שיעורי הרב על פרשת וישב).

רבי ינאי אמר: לא הייתה התורה צריכה להדרש אלא מהחדש הזה לכם, ומפני מה גלה הקדוש ברוך הוא לישראל מה ביום ראשון ומה ביום שני עד יום ששי? בזכות שאמרו (שמות כד) 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' מיד גלה להם.

שיר השירים רבה - פרשה א

מדרש זה קשה משום שאיננו רואים לכאורה מה הקשר בין השאלה הכללית הנשאלת בתחילתו והנוגעת לכל הסיפורים שבתורה ובין התשובה המתייחסת אך ורק למעשה בראשית עצמו, ולא לכל הסיפורים שבתורה, מתחילת חומש בראשית עד נתינת המצווה הראשונה לישראל.

אכן, יש הבדל מהותי בין מעשה בראשית לשאר הסיפורים שבתורה, ואפשר להבין את נחיצות סיפורים אלו בנפרד מבחינת 'פ'י ש'אל נא ל'ימים ראשונים א'שר ה'יו ל'פנ'יך ל'מן ה'יום א'שר ב'רא א'להים א'דם על ה'ארץ וגו',²⁶³ כלומר מיום השישי דווקא, כאשר נברא האדם הראשון. הכיצד? נניח שתכלית כתיבת התורה היא ללמד אותנו את המצוות, כפי שעולה מן השאלה של רבי ינאי "לא הייתה התורה צריכה להדרש אלא מהחדש הזה לכם", או משאלתו של רבי יצחק "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל", ונפתח בעקבותיהם חומש שמות בפרשת קידוש החודש, הנמצאת לפי החלוקה הנהוגה היום בתחילת פרק יב,²⁶⁴ כדי ללמוד מה המצווה הראשונה שקיבלו בני ישראל:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר
הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה

שמות יב, א-ב

אם הייתה התורה מתחילה מאותה פרשה, היינו בוודאי שואלים את עצמנו שאלות אחדות: מיהו משה, מיהו אהרן, מה הם עושים במצרים ומי

263 דברים ד-לב

264 החלוקה הנהוגה היום של התורה לפי פרקים היא ביסודה חלוקה נוצרית מימי הביניים. החלוקה היהודית המסורתית היא חלוקה לפי פרשיות (פתוחות או סתומות). לפי חלוקה זו פרשת החודש היא פרשה סתומה, המתחילה בפסוק 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר'.

ה' המתגלה להם? אותו קורא יגיע למסקנה שנדרש מבוא כלשהו לפני שניתן להבין את הנאמר באותו ספר מצוות.

נניח עתה שניתן לאותו קורא ספר תורה המתחיל הפעם בחומש בראשית, בפרק ב, פסוק ד: **'אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם'**. אחרי קריאת כל אותם פרקים, יקבל הקורא שלנו את המידע הנחוץ לו כדי להבין את הפסוק הפותח את פרק יב בחומש שמות.²⁶⁵ אם כן, צודק רבי ינאי כאשר הוא ממקד את תשובתו במעשה בראשית עצמו, ולא בכל שאר הסיפורים משום שיש הבדל מהותי בין מעשה בראשית לשאר סיפורי התורה, כדברי רבי לוי במדרש הבא:

זיירא אלהים את כל אשר עשה וגו'. רבי לוי פתח: 'כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר' (משלי כה).
רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר: מתחלת הספר ועד כאן 'כבוד אלהים' הוא 'הסתר דבר', מכאן ואילך 'כבוד מלכים חקור דבר', כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנאמר (שם ח) 'בי מלכים ימלוכו לחקור דבר'.

בראשית רבה, פרשה ט-א

רבי לוי מחלק אף הוא באופן ברור בין מעשה בראשית לשאר הסיפורים. לכאורה, ניתן היה לפתוח את התורה בפסוק **'אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם'** והיינו מבינים את המסופר בתורה עד הפסוק **'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר, בְּלִי קוֹשִׁי מִיּוֹחַד'**.

לפי רבי לוי המקור להבחנה זו הוא הפסוק מספר משלי **'כְּבֹד אֱלֹהִים הִסְתֵּר דָּבָר וּכְבֹד מַלְכִּים חָקַר דָּבָר'**. רש"י מסביר כי חלקו הראשון של הפסוק

²⁶⁵ יש שאלות וקושיות רבות שמוצאות את פתרונן בהסבר הזה. מוכרת השאלה "למה התורה לא מתחילה באות אל"ף אלא באות ב"ת"? אם היא הייתה מתחילה באותו פסוק 'אלה תולדות השמים והארץ', היא כן הייתה מתחילה באל"ף. דוגמה נוספת: יש קושי ידוע בספר שמות בפרק ו, פסוק יד: התורה מתחילה למנות את בני ישראל 'אֵלֶּה רְאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם'. היינו מצפים לראות בהמשך רשימה מלאה של כל בני יעקב, אך הפרשה מסתיימת עם משה ואהרן ואינה ממשיכה עם שאר בני ישראל, עם שבט יהודה וכו'! התשובה היא פשוטה: היה רק צריך להסביר את הרקע של משה ואהרן (מתוך שיעורי הרב על פרשת שמות).

מתייחס למעשה המרכבה ולמעשה בראשית, האסורים לפי הגמרא בלימוד ברבים. המהר"ל בהקדמה הראשונה לספר גבורות ה' מסביר כי "השגת אדם מתיחסת אל האדם למה שהוא השגתו, מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג". אין שום אפשרות לשום אדם להשיג את מעשה הבריאה. איך יכול אפוא רבי ינאי לומר שדווקא "גלה הקדוש ברוך הוא לישראל מה ביום ראשון ומה ביום שני עד יום ששי"? ומה הקשר בין גילוי זה ובין תשובת בני ישראל במעמד הר סיני, 'כל אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'²⁶⁶

המילה "נַעֲשֶׂה" מוסבת על עשיית המצוות והמילה "נִשְׁמָע" על הבנתן. לפי רבי ינאי בזכות הקדמת הנעשה לנשמע על-ידי ישראל, הקדים להם הקב"ה הנשמע - רוצה לומר הסיפור של מעשה בראשית, לנעשה - המצוות. יוצא שלדיו לומדים את טעמי המצוות לא רק מן הסיפורים המסופרים אחרי מעשה בראשית, כגון המקרה של איסור אכילת גיד הנֶפֶשׁ, הנאמר כבר ליעקב אבינו 'עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּפֶשׁ'²⁶⁷ והמשמש בגמרא בניין אב לכל התורה כולה²⁶⁸ אלא גם ובעיקר ממעשה בראשית עצמו. לדיו על-ידי לימוד ענייני הבריאה, היצירה והעשייה, אפשר להבין את טעמי המצוות, ולימוד זה נצרך לפני שלומדים את המצוות הלכה למעשה. זהו חידוש עצום מצד רבי ינאי. לפי דבריו כך היה בפועל גילוי התורה בהר סיני: קודם כול גילה הקב"ה לבני ישראל את מעשה בראשית, כדי שיוכלו להבין את טעמי המצוות, החלים עליהם מאותו יום.

זה הסוד הגדול שעליו דיבר הרמב"ן בתחילת פירושו לתורה, באומרו ש"לא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבנו מפי הגבורה, ויודעו חייבין להסתיר אותו".²⁶⁹ כוונת הרמב"ן היא שהסוד הזה ניתן להעברה רק איש מפי איש, ולא ברבים, והסיבה לכך עמוקה מאוד משום שהדרש במעשה בראשית מכניס את האדם לפרד"ס ומביא אותו להסתכל בעניין הבריאה, שהיא תחילת הריבוי - "בראשית ברא" באות ב"ת, רוצה לומר במידת שניים

266 שמות כד-ז

267 בראשית לב-לג

268 חולין קא ע"ב: תניא: אמרו לו לר' יהודה: וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל ולא נקראו בני ישראל עד סיני אלא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם.

269 ראה פירוש הרמב"ן על בראשית א-א.

יחד, עד ענבי עולם האצילות שהוא באחדות גמורה, ושם תמונת ה' יביט.²⁷⁰ לימוד מעין זה בלתי אפשרי כאשר שני תלמידים נמצאים מול הרב משום שלכל אדם נשמה משלו, הבנה משלו, ולא דרך זה כדרך זה. לכן צריך הרב ללמד כל אחד ואחד בפני עצמו ממש, ואי אפשר ללמד ברזמנית מספר תלמידים ולהכניסם יחד לפרד"ס, כפי שניתן לדייק ממאמרו של רבי ינאי עצמו העומד על הפסוק משיר השירים 'הָבִיאֲנִי הַמֶּלֶךְ הַדָּרִי', המדבר בלשון יחיד דווקא.²⁷¹

עניין זה דורש לימוד עם חכם אמתי שקיבל איש מפי איש. לאמתו של דבר, כל פסוק בתורה צריך להידרש כך, אפילו אותם פסוקים "פשוטים" לכאורה, הבאים ללמד אותנו מצוות מעשיות. ניקח לדוגמה את הציווי של 'וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ'.²⁷² האם מן הפסוק עצמו בלבד אני יכול לדעת הלכה למעשה איך עלי להתנהג כדי לצאת ידי חובת אותה מצווה? לשם כך אני זקוק לסוגיות שלמות בגמרא ואחר כך להכרעת הפוסקים בעניין זה ובעניינים אחרים. אפילו הפסוק השכיח כל כך 'וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר', שבו שורש אמונת ישראל בתורת ה', אינו מובן כלל בכוחות השכל האנושי בלבד אלא על-ידי קבלה מן הנביאים.²⁷³

כוונתו של רבי ינאי לומר שבזכות האמירה "נִעְשֶׂה וְנִשְׁמָע" גילה הקב"ה לבני ישראל בהר סיני משמעות מעשה בראשית ושאר הסיפורים, לפני שנתן להם את המצוות, כדי שהם יבינו את טעמי המצוות מבחינת הגילוי הנאות לבן הנכנס בחדרי המלך, בחדרים הפנימיים ביותר, השמורים לבני ביתו בלבד, ולא רק כעבדים המשמשים לפני המלך.

על-פי ההסבר הזה ודרך רמז אפשר להבין את הנאמר לגבי משה רבנו 'לֹא כֵן עֲבָדִי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא'.²⁷⁴ מצאנו שהקב"ה דיבר עם משה

270 במדבר יב-ח

271 שיר השירים א-ד

272 ויקרא יט-יח

273 ומי שאומר שמבין אותו בעצמו אינו אלא מאמין גדול. ובאמונה כזו יש בוודאי הבטחה צפונה בקירות הלב לקבל הבנה מבוררת מפי חכם, ויש כאן אמונת חכמים לכל הפחות, אבל אין כאן חכמה ממשית. ויש גם כן אומרים שמבינים זה הפסוק בדרך דברה תורה בלשון בני אדם, אבל שחוק בלבם ואינם אלא כופרים בעיקר, וכל חכמתם אינה אלא בורות גמורה, ורוב האנשים הם משתי הכיתות בבת אחת, מאמינים ולא מאמינים, וצריך לבקש עליהם רחמים כי צער לבם רב עד אין קץ, והאמת כי התורה צריכה להידרש מפי חכם, ולא מפי הדיוט כרגיל כמעט בכל הקהילות, ולדאבונו גם ברוב הישיבות (מתוך כתבי היד של הרב).

274 במדבר יב-ז

ואהרון יחד בנוגע למצוות, כדברי רש"י,²⁷⁵ כגון במקרה של קידוש החודש 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר, אבל אלו מבחינת עבודת חוץ, עבודה בשדה. סגולת משה רבנו הייתה שהוא זכה דווקא להיכנס לחדרים הפנימיים ביותר, לאותו מקום שבו אין דורשין בשניים, בפנימיות הבית ממש.

חידושו של רבי ינאי הוא שכל בני ישראל במעמד הר סיני זכו למדרגה זו, ולא רק משה רבנו. הוא לומד את זה מייחוד הפסוק 'כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'. המילה "כל" מיותרת, ולכן היא עומדת להידרש: בזכות שאמרו ישראל 'כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע' גילה להם מיד מה שנגלה רק למשה רבנו. בזכות אמירה זו התעורר לבם לעבוד את ה' בלי שום תנאי ולשמוע ב"כל" דברו, יהיה אשר יהיה. אז גם הוא ית' גילה להם את "כל" דברו, ולא רק אותם הדברים הנתונים להידרש לצורך מעשה אלא גם הדברים הנתונים להידרש כתורה לשמה.

בהתחלה אמרו בני ישראל רק 'כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה',²⁷⁶ אולם כאשר הם הבינו כי אלוקי העולם מצווה עליהם כבעל ברית, ולא כמושל סתם, חזרו ואמרו 'כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'. אז גילה להם הקב"ה את כל דברו משום שהם הגיעו למדרגה של תורה לשמה. אז מסר

275 ראה רש"י על שמות יב-ג, ד"ה "דברו אל כל עדת": וכי אהרון מדבר? והלא כבר נאמר: 'אתה תדבר' אלא חולקין כבוד זה לזה והדיבור יוצא מבין שניהם כאילו שניהם מדברים. ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא ג': 'דברו אל כל עדת ישראל'. רבי ישמעאל אומר: וכי שניהם מדברים היו? והלא כבר נאמר: 'ואתה דבר אל בני ישראל לאמר' (שמות לא-ג), ומה תלמוד לומר: 'דברו'? אלא כשהיה משה מדבר היה אהרון מרכין אזנו לשמוע באימה, ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הקב"ה. ר' אחי בר' יאשיה אומר: וכי שניהם מדברים היו? והלא כבר נאמר: 'ואתה דבר אל בני ישראל' ומה תל' 'דברו'? אלא כיון שמשה מדבר היה אהרון מימינו ואלעזר משמאלו ואיתמר מימינו של אהרון, והדבור יוצא מביניהם כאלו שניהם מדברים. ר"ש בן יוחאי אומר: משה היה חולק כבוד לאהרון ואומר לו: למדני, ואהרון היה חולק כבוד למשה ואומר לו: למדני, והדבור יוצא מביניהם כאלו שניהם מדברים.

ראה גם שמות רבה ז: 'הוא אהרן ומשה. הם המדברים' (שמות ו, כו-ז) למה נאמר? לפי שהוא אומר: 'וַיֹּאמֶר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה' - אין לי אלא משה דיין לפרעה, אהרן מניין? תלמוד לומר: 'אל משה ואל אהרן', הקיש אהרן למשה: מה משה דיין לפרעה - אף אהרן דיין לפרעה, ומה משה אמר דבריו ולא ירא - אף אהרן אומר דבריו ולא ירא. ר' אומר: יכול כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה? תלמוד לומר: 'הוא אהרן ומשה', העיד ששניהם שקולים. וכן בשיר השירים רבה ד' ובמדרש תנחומא פרשת בא סימן ה.

להם הקב"ה לא רק את "סֶפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם", הדן בטבע האנושי והמנחה אותו איך להתנהג כצדיק אלא גם מסר להם את סתרי עולם הבריאה בכלל, מה ביום ראשון ומה ביום שני עד יום השישי, כדרך הצדיק המושל גם בעולם הטבע, בבריאה כולה. וזאת כוונת המשך המדרש שדורש הפסוק וַיֵּגֶד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֻׁרֵּת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לַחֹת אֲבִנִים.²⁷⁷

רבי ברכיה אמר: כתיב וַיֵּגֶד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ וַיֵּגֶד לָכֶם אֶת סֵפֶר בְּרִיאַת, שהוא תחלת בריתו של עולם, 'אשר ציווה אתכם לעשות עשרת הדברים' אלו עשרת הדברות, עשרה למקרא, ועשרה לתלמוד. וכי מניין יבא אליהוא בן ברכאל הבוזי ויגלה לישראל חדרי בהמות ולויתן? ומניין יבא יחזקאל ויגלה להם חדרי מרכבה? אלא הדא הוא דכתיב 'הביאני המלך חדריו'.

ר' ברכיה אינו דורש דרשה בעלמא - "בריתו" מלשון "בריאה" אלא הוא בא להראות את הקשר הפנימי, החיובי, הקיים בין עניין מעשה בראשית לעניין הברית: ראוי לגלות את סדר הבריאה רק למי שהכניס את עצמו בברית עם בורא עולם מבחינת "כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ" - לעמו דווקא. יוצא אפוא שעניין הסיפורים בכלל וסיפור מעשה בראשית בפרט מהותי ביותר לעצם הגדרת הברית. גילוי אותם סיפורים מאפיין ומגדיר את מדרגת התורה לשמה - אותה מדרגה שלה זכו בני ישראל במעמד הר סיני. בני ישראל לא הסתפקו בשליחותו של משה רבנו וביקשו לראות את המלך בכבודו ובעצמו מבחינת "רצוננו לראות את מלכנו".²⁷⁸ בזכות דרישה זו הם זכו אז למדרגה של וַיִּדְבֶּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר.²⁷⁹ - "כָּל הַדְּבָרִים" דווקא.

277 דברים ד-יג

278 ע"פ רש"י: אינו דומה שומע מפי השליח כשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו.

279 שמות כ-א

מה בין מדרש ההלכה למדרש האגדה

מדרש ההלכה אינו דומה למדרש האגדה. יש בזוהר גרסה מקבילה לדברי רבי יצחק המובאים בפירושו של רש"י, עם הבדל מהותי: "אמר רבי יצחק לא אצטריך אורייתא למכתב אלא מהחדש הזה לכם ראש חדשים"²⁸⁰. התורה צריכה להיכתב ולהיחתם כדי שחכמי כל דור ודור יוכלו לדרוש אותה²⁸¹ משום שמדרש ההלכה תלוי לגמרי באופן כתיבת הדברים. לשם כך אסור שתיפול מחלוקת בנוסח הכתוב מבחינת 'וְהִמְכָּתֵב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא'²⁸². אמרו חכמינו ש"אין משיבין על הדרש"²⁸³, והסיבה לכך היא שמדרש אגדה הוא יותר שמימי ממדרש ההלכה. לכן ניתנו דברי אגדות להיכתב רק אחר ההלכות²⁸⁴ משום שהם ראשונה במלכות תורה שבעל פה. האגדה שונה במהותה מן ההלכה, ובלי מסורת פרשנית אי אפשר להבין דבר בדברי אגדה. אי אפשר לפרש את דברי האגדה על דעת עצמנו. לא לחינם נאמר בתלמוד הירושלמי שנתנו רשות לעלות על הכתב את ההלכות ואסרו לעלות על הכתב את האגדות. רק אחר כך נתנו חכמים רשות לעלות בכתב גם את האגדות.

280 זוהר - חלק ב (פרשת בא) דף לט ע"ב
281 מכיוון שכל אחד מהחכמים דורש לפי דרכו המיוחדת לו משורש נשמתו היחידה ולפי כיבוש חלקו ונחלתו הפרטית בארצות האל, מתעורר החשש של שנאת חינם בין החכמים. שנאה כזו היא בחינם, כי היא אינה תלויה בדבר ויצרם של החכמים גדול מאוד כפי ערכם ומדרגת מעלתם, ובפרט בסברות הדקות ביותר. על כן צריך עדות נאמנה אשר ממעל למחלוקת (מתוך כתבי היד של הרב).

282 שמות לב-טז
283 ראה "מורה הנבוכים" לרמב"ם - סוף ההקדמה: אין מקשין באגדה. ראה גם שו"ת רב האי גאון (מהד' הורוויץ) חלק שני, עמ' 45 ו"מאור עינים" מאת רבי עזריה מן האדומים - אמרי בינה פרק טו.

284 ראה גיטין ס ע"א. ראה ירושלמי - שבת, פרק טז, הלכה א: ... א"ר יהושע בן לוי: הדא אגדתא הכותבה אין לו חלק. החורשה מתחרך השומעה אינו מקבל שכו. ראה שו"ת הרדב"ז (רבי דוד בן זמרא - מצרים, המאה ה"ט) ח"ד, סימן רלב: ... שתדע שהתורה שבעל פה אי אתה רשאי לכותבה ולא היו כותבין ממש רבינו ע"ה עד רבי ... ובימי רבי התירו לכתוב המשנה משום עת לעשות לה' וגומר. והאגדה נשארה באיסור כאשר בתחלה שלא נתנה להכתב ... וסבירא ליה לריב"ל לא ניתנה אגדה ליכתב עד זמנו של רבינא ורב אשי...

עיין בדברי המהר"ל ב"באר הגולה" - באר החמישי, עמ' צה.
דברי הגמרא במסכת תמורה יד ע"ב נראים כחולקים, ולהפך משתמע שקודם אסרו כתיבת דברי הלכה. כך נראה גם מדברי המהר"ץ חיות, פרק לב, ד"ה ולפי ב"מבוא התלמוד", וכן בשו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן לט, ד"ה "אבל גם".

משמעות מעשה בראשית על-פי הריה"ל

לסיום, ברצוני לעיין בקטע חשוב מדברי רבי יהודה הלוי בספר "הכוזרי", הקשור למשמעות מעשה בראשית. הדורשיח בין המלך - הכוזרי ובין החכם היהודי - החבר, נפתח בדברי החכם היהודי המצהיר במה הוא מאמין לפי בקשת המלך:²⁸⁵

אני מאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים וכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען אחרי אשר העבירם את הים ואת הירדן במופתים רבים ואשר שלח אליהם את משה בתורתו ואחריו אלפי נביאים שכלם קראו אל תורתו ביעדם שכר טוב לכל שומרה וענש לכל עובר עליה אנחנו מאמינים בכל הכתוב בתורה הזאת והדברים ארכים.

בתגובה הכוזרי שואל אותו מדוע הוא אינו אומר שהוא, קודם כול, מאמין בבורא העולם כפי שאמרו לפניו החכם הנוצרי והחכם המוסלמי:

לא חנם החלטתי בראשונה לא לשאול את היהודים מדעתי כי שלשלת הקבלה אצלם נתקה מכבר ודעתם נתמעטה כי דלותם לא הניחה להם מדה טובה וכי לא היה לך לאמר אתה היהודי כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו הוא אשר בראך והוא המטריףך לחם חקך וכדומה מן התארים האלוהיים בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק ברצותו להדמות לבורא בחכמתו ובצדקו.

בדורשיח שקדם לדורשיח זה שאל הכוזרי גם את הפילוסוף מהו יחסו לאלוה ולשאלת בריאת העולם. החבר מתייחס לדברי הפילוסוף בתשובתו לכוזרי, שנראה מופתע מדברי החבר על אמונתו באלוה שהוציא את בני ישראל ממצרים, באלוה הפועל בהיסטוריה, ולא באלוה כבורא העולם בראש ובראשונה:

מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיסדת על ההגיון ומכונת להנהגת מדינה דת הנובעת אמנם מן העיון אך נופלים בה ספקות רבים ואם עליה

285 ראה מאמר א - פסקאות יא-יג.

תשאל את הפילוסופים לא תמצאם מסכימים על מעשה אחד ולא לדעה אחת כי דת כזאת בנויה על טענות אשר רק חלק מהן יכולים הפילוסופים להוכיח במופת ואילו על אחרות נתן להביא ראיות מספיקות בלבד ויתרן אין להביא עליהן אפילו ראיה מספקת אף כי להוכיחן במופת.

השאלה העולה לדיון במלוא חריפותה בתחילת הספר היא שאלת הגדרת היחס לאלוה. שאלה זו נשאלה שוב ושוב על-ידי הוגי דעות רבים במהלך השנים, ואפשר לסכם אותה בנוסחה הזו: האם היחס שלנו לאלוה עובר דרך הטבע או דרך ההיסטוריה? במקרה הראשון אנחנו נשים את הדגש על ההגדרה הפילוסופית-תאולוגית-מטפיזית, ובמקרה השני אנחנו נתייחס קודם כול להתגלות הבורא דרך ההיסטוריה, ובייחוד דרך ההיסטוריה של עם ישראל.²⁸⁶ במקרה הראשון אנחנו נזדקק להוכחה שכלית-רציונלית כדי להכיר את האלוה דרך הטבע, דרך חוקות הטבע, ובמקרה השני אנחנו נזדקק לנבואה העברית כדי להכיר את פעולותיו ואת דרך השגחתו של האלוה.²⁸⁷ במהלך השנים נעשו ניסיונות רבים לאחד בין שתי תפיסות אלו אבל כולן נכשלו. יש הבדל מהותי בין ההגדרה של האלוה כאלהי אברהם, יצחק ויעקב ובין הגדרת האלוה של הפילוסופים כמו עמנואל קאנט, ארתור שופנהאואר או שפינוזה. האלוה של הפילוסופים מוכר להם דרך העיון השכלי, דרך ההתבוננות בטבע, כאשר אלוהי אברהם, יצחק ויעקב מוכר לנו דרך לימוד הנבואה העברית המגלה את משמעותה ותכליתה של ההיסטוריה האנושית דרך ישראל.

שאלה: מדוע הפילוסופים אינם מקבלים את הדרך השנייה?
תשובה: פילוסוף המכבד את עצמו אינו יכול לקבל את ההנחה שהבורא דיבר עם האדם. זו נקודת המוצא של השיטה הפילוסופית שהופיעה, אחרי

286 עם ישראל הוא העם היחיד שטוען שבורא עולם התגלה לבריותיו ולעם ישראל דווקא (מתוך השיעור).

287 הנצרות והאסלאם אינן טוענות שהאלוה התגלה למייסד דתם. גם כאשר מדברים התאולוגים המוסלמים על התגלות, הם מדברים על התגלות המלאך גבריאל. חכם מוסלמי אמתי אינו מעיז לומר כי הקוראן ניתן מפי הגבורה אלא על-ידי המלאך גבריאל. כאשר המאמין אומר כי הוא מאמין בבורא העולם משום שהוא בעצמו הגיע למסקנה שלא ייתכן עולם ללא בורא, זו פילוסופיה דתית משום שהוא זה שעונה לשאלה שלו. לעומת זאת כאשר התשובה לשאלה של האדם באה מן ההתגלות, דרך הנבואה, הרי זו דת לפי המונחים של היום. לכן אפשר לומר בעקבות רבי יהודה הלוי בכוזרי שהנצרות ובעיקר האסלאם הן פילוסופיה דתית ולא דת (מתוך שיעורי הרב על ספר הכוזרי).

הפסקת הנבואה, בעולם התרבותי של יוון: הנחת היסוד של הפילוסופיה היא שאם האל אינו מדבר עכשיו, הוא לא דיבר מעולם. אמנם חלק מן הפילוסופים הם גם אנשים מאמינים, אולם לא בתור פילוסופים אלא בתור בני אדם המרגישים, החווים לפעמים, שיש "כוח עליון" מעליהם.²⁸⁸ אנשים אלו בעלי שיעור קומה, בעלי חריפות שכלית ומוצאים את עצמם מול בעיה בלתי ניתנת לפתרון משום שלדידם יש שני מקורות לאמת: האלו המתגלה דרך הטבע והאלו המתגלה דרך הנבואה. הם רואים בכך סתירה.²⁸⁹ מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל התייחס לבעיה זו ואף כתב מאמר שלם על שיטתו של רבי יהודה הלוי, כדי להציף את הבעיה שמולה נמצאים אותם תאולוגים-פילוסופים.²⁹⁰ הוא התייחס לכל הניסיונות האלו כאל תרומה תרבותית ממדרגה ראשונה מצד אותם הוגי דעות, אולם גם כאל עיסוק בבעיות או בשאלות מדומות, שאין להם שום קשר לתורת ישראל, גם אם אותם הוגי דעות היו יהודים. הוא היה רגיל לומר שמחשבת ישראל עוסקת בפרשנות הנבואה העברית ולא בדברים אחרים.

באמצעות מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל למדתי להבין את ההבדל התהומי שיש בין תפיסת הפילוסופים ובין תפיסת חכמי ישראל בנוגע ליחס האלוה לבריאתו. כאשר מדבר הפילוסוף על האלוה, ואני מניח שהוא באמת מאמין שיש בורא לעולם, כי אחרת זו אמירה שירית ותו לא, הוא מתייחס למשהו בלתי פרסונלי, שאינו מדבר, שאינו משיח על הנברא, שאינו מתעניין בקורה בבריאתו. הוא אינו מתכוון למישהו אלא למשהו. כאשר מדבר הנביא על

288 וגם אז יש לשאול מהו אותו כוח עליון? בהעדר גילוי נבואי, האם אותו כוח עליון אינו ספקולציה שכלית ותו לא? האם אותו כוח עליון שונה במהותו מכל אובייקט מופשט ששכלו של האדם יכול להמציא? האם הם באמת מאמינים בהתגלות הקב"ה, האומר לאדם, מהו רצונו, מהו תכלית הנברא? (מתוך שיעורי הרב על ספר הכוזרי).

289 ראה פירוש ה"כלי יקר" מאת רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, המתייחס לשאלה זו, בתחילת פירושו לתורה, ד"ה בראשית: "... ויש עוד דרך שלישי אבל אין כל אדם יכול לעמוד עליו, והוא: להכיר מציאת השם יתברך מתוך החקירה וידיעת כל הנמצאות שבכל שלשה עולמות. וזה סדרם: מתחילה צריך החוקר להתבונן במהות הנמצאים שבעולם התחתון, כי היא החקירה הקלה שבעולם, ואחר ידיעת מהותם, יתבונן גם במהות הנבראים שבעולם האמצעי, ומשם יעלה דרך סולם השתלשלות המדרגות לידיעת מהות העולם העליון ומשם יעלה לידע ולהשיג כי יש אלוה נמצא רוכב על כולם, אשר סדרם על זה האופן. כמראה אשר ראה יעקב בארבע שלובות הסלם: שהיה מַצָּב אֶרֶץ - הינו השגת העולם התחתון, וְרָאָשׁוּ מִגֵּיעַ הַשְּׁמַיָּמָה - זהו העולם התיכון, וְהָיָה מִלְאָכֵי אֱלֹהִים - עֲלִים וְיִרְדִּים בּוֹ - זהו העולם העליון, וְהָיָה יְיָ נֹצֵב עָלָיו - כי אז השיג על השלמות מציאת השם יתברך.

290 ראה Gordin, J., *Ecrits, Le renouveau de la pensée juive en France*, עמ' 70 ואילך.

האלוה, הוא מתייחס למישהו בעל רצון שמדבר, שמשגיח, שמתייחס, שדואג, שמצפה מנבראיו למלא את משימתם. מצד אחד הבלתי פרסונלי הבא לידי ביטוי בחוקות הטבע העיוורות, ומן הצד האחר האב המתייחס לבניו והמטפל בכל אחד מבניו.

מול הפסוק הכל כך שכיח בתורה 'וַיִּדְבֹּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר נִשְׂאֵר הַפִּילּוֹסוֹף לֵאמֹר. מִבְּחִינָתוֹ זֶה בִּלְתִּי אֲפֹשֶׁרִי, וְאִם זֶה כְּתוּב, אֵין זֶה יוֹצֵא מִגְדֵּר אֲמִירָה שִׁירִית כְּדוֹגְמַת הָאֲמִירָה שֶׁל הַמְּשׁוֹרֵר אֲלֶפְרָד דֵּה מוֹסֵט שִׁכְתָּב "וְאֵגִיד לָךְ רַק מֵהָ הָאֵלּוּה אֲמַר לִי". בְּרוּר שְׁזוֹ מְלִיצָה שִׁירִית, מִטְפּוֹרָה שְׁאֵין לָהּ וְלֹא כְּלוּם עִם דְּבָרֵי נְבוּאָה. הַפִּילּוֹסוֹף מִתֵּיִחֵס לִשְׁתֵּי אֲמִירוֹת אֵלּוּ בְּאוֹתוֹ אֹפֵן, וְכֵן הוּא עוֹשֶׂה בְּכָל פֶּסוּק מִן הַתִּנ"ךְ. הַתִּנ"ךְ הוּא עֲבוּרוֹ סֵפֶר חֲשׁוֹב - אִי אֲפֹשֶׁר לְבַטֵּל אֶת עֵצֶם קִיּוּמוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר וְחֲשִׁיבוֹתוֹ הַתְּרַבּוּתִית, גַּם אִם מְנַסִּים לְאוֹרֵךְ כָּל הַהִיסְטוֹרִיָּה לְבַטֵּל אֶת עֵצֶם קִיּוּמוֹ שֶׁל הָעַם שֶׁקִּיבֵּל אֶת הַתּוֹרָה. אִלֵּם חֲשִׁיבוֹתוֹ אֵינָה שׁוֹנָה בְּמַהוּת מַחֲשִׁיבוֹתָם שֶׁל כְּתָבֵי סוֹקְרֵטֵס אוֹ כְּתָבִים שֶׁל כָּל הוֹגָה דְּעוֹת הַחוֹשֵׁב עַל מַהוּת הָאָדָם וְעַל תְּכֵלִית קִיּוּמוֹ.²⁹¹

קביעתו של רבי יהודה הלוי דרך החבר "אני מאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל ממצרים" מהותית. הקב"ה, הא"ס ב"ה, האלוה שהתגלה לישראל, התגלה קודם כול בתור מי שגאל את ישראל מבית

291 רבי עקיבא אומר במשנה במסכת סנהדרין - פרק חלק, שהקורא בספרים החיצוניים אין לו חלק לעולם הבא, והגמרא נותנת דוגמה כגון הקורא בספר בן סירא. ידוע שמספר ספרים, כגון ספרי המכבים או ספר בן סירא, לא הוכנסו על-ידי חז"ל בתוך כ"ד הספרים המרכיבים את התנ"ך משום שהם אינם דברי אלוקים חיים דרך נביאיו (בניגוד לנוצרים שמסיבותיהם כן הכניסו אותם לסדר כתבי הקודש שלהם). השאלה שצריכה להישאל היא מדוע רבי עקיבא כה חריף לגבי הקורא אותם ספרים? יתרה מזו, הגמרא בעצמה מצטטת פסוקים מאותם ספרים בהמשך הסוגיה. האם היא אינה מודעת לדברי רבי עקיבא? כדי להבין את דברי רבי עקיבא, צריך לדעת שמשמעות הביטוי "הקורא ב" בתלמוד היא הקורא באותו ספר והמייחס לו מדרגה זהה לשאר ספרי הנבואה שבמקרא. "הקורא ב" פירושו העושה את הספר כחלק מן המקרא. אין איסור לקרוא אותם. יש איסור לקרוא בהם, וזה לא אותו דבר. ספרים אלו אינם ספרי נבואה. הם יכולים להיות בעלי חשיבות היסטורית, הם יכולים לגלות רגש דתי מסוים או אדיקות דתית מצד האדם, אולם אין בהם ובין ספרי התנ"ך ולא כלום. הקביעה של רבי עקיבא פשוטה: מי שמייחס לאותו ספר חיצוני מדרגה זהה לספרי הנבואה מגלה שהוא מייחס למעשה לספרי הנבואה מדרגה זהה לספר דתי-אנושי ותו לא. מבחינתו ספר יחזקאל או משלי אינו יותר מאשר ספר בן סירא. הוא בכך מגלה שהוא שולל את המושג של תורה מן השמים, את קיום הנבואה. הוא מתייחס לספרי הנבואה כספרים אמנם חשובים, ואף אולי חשובים מכל ספר אחר, אולם אינם שונים במהותם מכל ספר שנכתב על-ידי בן אנוש חכם, פיקח, בעל שכל חריף. אין מבחינתו הבדל מהותי בין ספר שנכתב על-ידי אריסטו ובין ספר ישעיהו (מתוך שיעורי הרב על מסכת סנהדרין).

עבדים והוא גם בורא עולם, הוא גם בורא טבע. רבי יהודה הלוי נאמן למסורת הנבואית של ישראל, הבאה לידי ביטוי כבר בדברי הנביא 'וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים'.²⁹² המשיגה על היסטוריית האדם, על היסטוריית עמו ישראל, המתגלה לאנושות כולה דרך ישראל, הוא גם מי שברא את העולם.

לפי הסבר זה אפשר להבין את עומק שאלתו של רש"י "ומה טעם פתח בבראשית?" התורה הייתה צריכה להתחיל בסיפור ההיסטורי משום שה' הוא קודם כול האלוה של ההיסטוריה. הוא המשיגה. מדוע אפוא פתחה התורה במעשה בראשית המביא בסוף היום השישי לטבע? זאת שאלתו של רש"י אליבא דרבי יהודה הלוי. השאלה העומדת על הפרק היא האם נשים את הדגש על הקשר בין הא"ס ב"ה לאנושות דרך הטבע, או על הקשר בין הא"ס ב"ה לאנושות דרך ישראל וההתגלות בהר סיני, על הקשר ההיסטורי?

הכרת הבורא דרך הטבע אפשרית אולי ליחידי סגולה. רוב בני אדם רואים בטבע משהו מפלצתי ובלתי מוסרי. דת טבעית הבנויה על התבוננות בטבע תתברר תמיד כדת פגנית או מגית.

דרך הממד ההיסטורי, ובייחוד דרך הזיכרון הקולקטיבי, המשפחתי והפרטי, המעביר מדור לדור את תוכן הנבואה העברית, בהתאם לציווי הנביא האחרון 'זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עֶבְדִּי',²⁹³ אני יכול להתחבר ולהכיר את מי שאמר "והיה העולם" משום שקודם כול אני מכיר אותו כמי שגאל אותנו, אותי ממצרים. "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצריים".²⁹⁴ בליל הסדר אני יוצא בפועל ממצרים.

הכרעה מוסרית של ההיסטוריה

שאלה: מתי בא לידי ביטוי השיפוט המוסרי של הקב"ה במהלך ההיסטוריה?
תשובה: אתן שתי דוגמאות. ראשונה, בזמן יציאת מצרים, לפני קריעת ים סוף, נמצאות זו מול זו שתי אומות, האומה הישראלית והאומה המצרית.

292 מלכים א, יח-לט

ראה גם דברים ד-לה: אַתָּה הָרָאִתָּ לְדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֲנִי עוֹד מִלְּבָדִי.

293 מלאכי ג-כב: זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עֶבְדִּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחָרֵב עַל כָּל יִשְׂרָאֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים.

294 ראה הגדת פסח - נוסח הרמב"ם, ספר זמנים, הלכות חמץ ומצה, פרק ח.

השר של מצרים, המייצג את תפקידה של האומה המצרית בתכנית האלוהית, במחשבת הבריאה, בא להתלונן על העדפת בני ישראל בטענה מוסרית מוצדקת "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה",²⁹⁵ לאמור שבני ישראל אינם טובים יותר מן המצרים. "מפני מה אתה מאבד אלו מפני אלו?" שואל אותו שר.²⁹⁶ רק מי שמאמין באמת במונותאיזם מוחלט יכול לעלות טענה כזו. אל אחד ברא את מצרים ואת ישראל, ולכל אחד יש תפקיד מיוחד, ייחודי במחשבת הבריאה, בתכנית האלוהית (אחרת הוא ית' לא היה בורא אותה אומה). ההחלטה לאבד אומה שלמה חייבת להתבסס על קריטריון מוסרי, אולם במציאות אין הבדל הנראה לעין בין מצרים לישראל. הזכויות שוות, לא רק לדברי השר של מצרים אלא גם בשלב זה בעיני ה' עצמו. אחרת היה הוא ית' משתיק מיד את השר של מצרים. במקום זה נאמר בתורה: 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה מֶה תַּצְעֵק אֵלַי דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ'.²⁹⁷ בבית דין של מעלה הגענו למבוי סתום. הקב"ה מצפה שמישהו במציאות ההיסטורית של העולם הזה יכריע עכשיו את ההיסטוריה לטובת ישראל, וזה מה שעושה נחשון בן עמינדב.²⁹⁸ אין זה הזמן להתפלל. 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה מֶה תַּצְעֵק

295 ראה מדרש שוחר טוב טו.

ראה זוהר, חלק ב (פרשת תרומה) קע ע"ב: אלא בזמנא דישראל אעברו לגבי ימא, ובעא קודשא בריך הוא למקדע לון ימא דסוף, אתא רהב ההוא ממנא דעל מצרים, ובעא דינא מקמי קודשא בריך הוא, אמר קמיה: מאריה דעלמא אמאי את בעי למעבד דינא על מצרים, ולמקדע ימא לישראל, הא כלהו חייבין קמך! וכל ארוחך בדינא וקשוט, אלין פלחי ע"ז ואלין פלחי ע"ז, אלין בגלוי עריות ואלין בגלוי עריות, אלין אושדי דמין ואלין אושדי דמין! בההיא שעתא הוה קשה קמיה למעבר על ארץ דינא. והא ישראל הוה נטלי על ימא, דכתיב (שמות יד-טו) ויאמר יהו"ה אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו, והוה קשה קמיה למעבר על דינא ולמקדע לון ימא דסוף, ואלמלא דאשגח קודשא בריך הוא בזכות אברהם, דאקדים בצפרא למעבד פקודא דמאריה ורעותא דיליה, כדכתיב (בראשית כב-ג) וישכם אברהם בבקר, כלהו אתאבידו בימא, בגין דבכל ההוא לילא בדינא הוה קודשא בריך הוא עליהו דישראל.

ראה גם שמות רבה, פרשה כא: בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג עליהם. אמר לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, עד עכשיו היו אלו עובדים עבודה זרה ואתה קורע להם את הים?

296 ראה דרשות ר"י אבן שועיב פרשת בהר"ב חקוטי: ... ואמרו ז"ל עם מקרב גוי לא נאמר אלא גוי מקרב גוי, אמרה מדת הדין לפני הקב"ה מפני מה אתה מאבד אלו מפני אלו, הללו מגדלי בלורית והללו מגדלי בלורית, הללו אוכלים שקצים ורמשים וכו', נתן להם הקב"ה שתי מצות דם פסח ודם מילה דכתיב ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך וגו'.

297 שמות יד-טו

298 זוהר, שם: דתנינן, מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה, מלמד דאתו מלאכי עלאי לשבחא בההוא לילא קמי קודשא בריך הוא, אמר לון וכי (ס"א בני) עובדי ידי טבעין

אֱלִי דְּבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ.²⁹⁹ עכשיו צריך במציאות ההיסטורית מעשה שיכריע את ההיסטוריה לטובת ישראל.

רש"י בד"ה "דבר אל בני ישראל ויסעו" כותב: "אין להם אלא ליסע שאין הים עומד בפניהם, כדאי זכות אבותיהם והם והאמונה שהאמינו בו ויצאו לקרוע להם הים".³⁰⁰ על בני ישראל לגלות את זכות האבות הגנוז בהם ולהוציאו אל הפועל. אם הם באמת ישראל, הם צריכים להתקדם לקראת עתידם, ואם כך יהיה, לא יהיה הים מחסום לפניהם.

עליהם עתה לברר את מדרגתם, ובאותו רגע הבין נחשון בן עמינדב נקודה זו והוא קפץ ראשון. הוא החליט שהמשך ההיסטוריה עובר דרך ישראל, דרך אותם עברים העומדים כעת על שפת הים, והעם בעקבותיו אישר יוזמה זו. בכך הם הכריעו את ההיסטוריה לטובתם, וכל זה נובע מעצם היותם בני האבות.³⁰¹

הדוגמה השנייה, הגמרא במסכת סנהדרין דנה בתהליך הגאולה ומתארת מצב שבו אי אפשר, לא בפמליה של מטה ולא בפמליה של מעלה, להכריע את ההיסטוריה.³⁰² עם ישראל חוזר לארצו ומוצא בה אוכלוסייה שחיה בה

בימא ואתון משבחן קמאי, מיד ולא קרב זה אל זה כל הלילה. מה כתיב ויהי באשמרת הבקר? אשגח קודשא בריך הוא בזכותא דאברהם, דאקדים בצפרא למעבד רעותיה דמאריה, כדכתיב וישכם אברהם בבקר, כדין אהדר ימא וערקו מיין קמייהו דישראל, דכתיב וישב הים לפנות בקר לאיתנו, ותנינן לאיתנו, לתנאו, לההוא תנאי דהתנה עמיה קודשא בריך הוא כד ברא עלמא, לאיתנו, כתיב הכא לאיתנו, וכתיב התם (תהלים פט-א) משכיל לאיתן האזרחי, ועל דא לפנות בקר, בההוא זמנא דאקדים אברהם למעבד רעותא דמאריה, כדין אתקרקע ימא, (הכא ויהם את מחנה מצרים), ועל דא קשה הוה קמיה קריעת ים סוף.

ראה גם פירושו של בעל ה"אור החיים" על שמות יד-טו.

שמות יד-טו 299

ראה פירוש ה"משך חכמה" מאת רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק: אמנם בים ציווה הקב"ה למשה שייסע אחרי העם, והם באמונתם בו ילכו בתוך הים, ובזכות הנסיעה שיבואו תוך המים בים, ייבקע להם הים. לכן כתוב וַיִּסַּע מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים הַהַלֵךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיִּלָּךְ מֵאַחֲרֵיהֶם... זה משה שנקרא כאן 'מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים' וכמו שכתוב בחגי 'וַיֵּאמֶר חֲגִי מֶלֶאךָ...' לכן בזכות שהלכו לים ומשה אחריהם נבקע הים ולכן אמרו להלן במכליתא מתוך שהיו נוטלין עצה קפץ נחשון בן עמינדב וכו' לתוך גלי הים ... וזה שאמר אל בני ישראל וְיִסְעוּ, הם יסעו, ואתה אחריהם, ובזכות זה ייבקע הים ודו"ק.

ראה "גור אריה" מאת המהר"ל, ד"ה "כדאי הוא זכות אבות": דאל"כ למה אין להם אלא ליסע והא דקאמר לקמן שישראל היו נתונים בדין אם להטבע עם המצריים שלא היה פשוט להציל אותם, הכי פירושו: שלא היה להם להתרעם עד שיאמרו המבלי אין קברים שאין להם אלא ליסע אבל עכשיו שנתרעמו היו נתונים בדין.

סנהדרין צח ע"ב: ... אלא משום דכתיב (ירמיהו ל) 'שאלו נא וראו אם ילד זכר מדוע

מאות שנים. מה לעשות? לפי המוסר המקובל אצל אומות העולם והתנהגותן במהלך ההיסטוריה הפתרון פשוט: מעבירים את אותה אוכלוסייה למקום אחר - זה המקרה הטוב משום שבמקרה הרגיל פשוט הורגים אותה או כופים עליה להמיר את דתה וכו'. זו תמצית היסטוריית העמים. אולם עם ישראל אינו כזה. פתרון שאינו מוסרי אינו מתקבל על הדעת. הגמרא מדגישה באותה סוגיה שגם לפמליה של מעלה אין פתרון וגם לקב"ה בכבודו ובעצמו אין פתרון. אי אפשר להכריע את ההיסטוריה על בסיס לא מוסרי. אם אין זכות נוספת מכרעת לטובת עם ישראל, ההיסטוריה תקועה. "הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי היאך אאבד אלו מפני אלו?" רק הגמרא היהודית יכולה לשאול שאלה כזו!

ראיתי כל גבר ידיו על חלציו כיוולדה ונהפכו כל פנים לירקון, מאי ראיתי כל גבר? אמר רבא בר יצחק אמר רב: מי שכל גבורה שלו. ומאי 'ונהפכו כל פנים לירקון'? אמר רבי יוחנן: פמליא של מעלה ופמליא של מטה, בשעה שאמר הקב"ה הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי היאך אאבד אלו מפני אלו. אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: רהיט ונפל תורא ואזיל ושדי ליה סוסיא באורייה.

