

ויהי בן

ההבחנה בין המדרגה הנקראת "מחשבת הבריאה", לפיה תכלית הבריאה היא העולם הבא, ובין מדרגת העולם הזה - העולם שלנו המציאותי, ההיסטורי נחוצה ביותר כדי להבין היטב את הנאמר בכל הפסוקים של מעשה בראשית.¹¹⁹ ניקח כדוגמה מששת ימי המעשה את הנאמר ביום הראשון:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ
 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד
 בראשית א, ג-ה

כחמי הקבלה מלמדים אותנו שהאמירה 'יהי אור' חושפת את מחשבת הבריאה לאותו יום - הרצון של הבורא, תכניתו של הבורא עבור אותו יום. מה צריך להיות מושג באותו יום. אחר כך מספר המספר המקראי בקודש מה קרה בפועל, במציאות עולמנו 'ויהי אור'. זהו שלב הביצוע. אחר כך בא השלב השלישי - שלב השיפוט 'וירא אלהים את האור כי טוב', ואחריו תוצאות השיפוט 'ויבדל אלהים בין האור ובין החושך'.

119 הבחנה זו אינה פשוטה כלל לתפיסה ולהפנמה עלידי מי שהורגל לקטגוריות של הפילוסופיה המערבית, שחדרו גם לתוך העולם היהודי. אתן דוגמה: רגילים לתרגם בצרפתית ובאנגלית את המונח "ברא" או créer או to create, והמשמעות היא יצירת עולם המציאות ולא יצירת עולם האמת - העולם כפי שהוא במחשבת הבריאה. התרגום מבוסס על השורש הלטיני res, שמשמעותו היא "דבר" - הפיכת דבר למציאות. מושג זה מקביל במידה מסוימת למושג "גשם" בעברית רבנית. לצערנו, רבים מדוברי העברית המודרנית חושבים במונחים שאובים מן התרבות המערבית, מן הלטינית, והדבר מקשה על השיח עם עולם הפרשנות המסורתית. בעברית מקראית, בלשון הקודש, מתייחס הפועל ברא לאמת. במידה מסוימת המילה הלועזית הקרובה למושג הבריאה היא ה"אידיאה", כפי שאפלטון מגדיר אותה, אם כי המושגים אינם תואמים בדיוק (מתוך השיעור).

תבנית זו "חשיפת התכנון על-ידי אמירה - ביצוע - שיפוט - תוצאות של השיפוט" משותפת לכל ימי המעשה. ההבחנה בין שלב התכנון ובין שלב הביצוע באה לידי ביטוי בשימוש שעושה התורה במהלך כל הפסוקים של מעשה בראשית בשני פעלים שונים: ברא ועשו.¹²⁰ כדי להבין לעומק את משמעות פעלים אלו, נעיין בפסוק האחרון של מעשה בראשית:

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שָׁבַת מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת

בראשית ב-ג

המילה האחרונה בפסוק 'לַעֲשׂוֹת' נראית לכאורה מיותרת משום שניתן להבין היטב את הפסוק גם בלעדיה. לכן עלינו להבין מדוע היא כתובה ומה היא באה לחדש.¹²¹ אומרים בעלי המדרש:¹²²

כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה, הדא הוא דכתיב 'אשר ברא אלוקים לעשות' אשר ברא ועשה אין כתיב כאן, אלא לעשות לומר שהכל צריך תיקון.

בראשית רבה, פרשה יא-ו

הכול צריך תיקון, קרי השלמה בעולם העשייה, במציאות ההיסטורית. זו המשימה שמקבל האדם על עצמו בסוף ששת ימי המעשה. במחשבת הבריאה

120 מקור הבחנה זו בחלוקת הבריאה לד' עולמות שהם ה', המשתלשלים זה מזה: עולם דא"ק, עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה ועולם העשייה, לפי סוד הפסוק 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (ישעיהו מג-ז). העולם התחתון יותר הוא עולם המעשים שבו נמצא האדם.

חלקה זו ייחודית לתורה. כאשר הפילוסופים היוונים וממשיכי דרכם, השוללים את עצם הרעיון של בריאה יש מאין, מדברים בכל זאת על ה"בריאה", הם מתכוונים לטרנספורמציה של חומר קיים (לפי שיטות מסוימות, אף נצחי) והפיכתו למשהו חדש. לא כך בתורה: כאשר משתמשת התורה בפועל "ברא", המשמעות היא מתן קיום למושא מסוים באותה מדרגת שקראתי לה "עולם הבא", מדרגת "האמת" (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

121 כאשר משתמשת התורה בפועל "עשו" היא מדברת במדרגה הנקראת עולם העשייה - הוא העולם הזה. לכן יש בביטוי 'אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת' מידע שאינו כלול בביטוי 'אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים' משום שהחלק הראשון מדבר על מחשבת הבריאה, על עולם הבא, לעומת החלק השני המדבר על עולם המציאות, על העולם הזה (מתוך השיעור).

122 ראה גם תנחומא פרשת שמיני - סימן ט: ... שכל מעשה ששת ימי בראשית, צריכים עשייה אחרת, כגון חטים צריכין לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק.

הכול כבר קיים שלם. אולם בעולם המציאות אין זה כך: נדרשת עשייה כדי להגיע למדרגה הרצויה. תהליך התיקון אינו תהליך מיסטי אלא תהליך היסטורי המביא לידי התאמה מלאה בין מציאות העולם הזה ובין מחשבת הבורא. כאשר הופך העולם הזה להיות העולם הבא, אין עוד פער. העולם מתוקן.

עד היום השישי של ימי המעשה פועל הבורא לבד. הוא מסדר את הבריאה כך שתוכל לארח את האדם הנברא אחרון. הוא מסדר את העולם כך שאותו עולם יוכל לשמש ביתו של האדם. זה מה שאומר המדרש:

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 הוא וַיֵּדַע לֵאמֹר לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה.

פרקי דרבי אליעזר, פרק יח

בסוף יום השישי מפסיק הבורא את התערבותו, נכנס לשבת שלו ומצפה משותפו האדם להשלים את המלאכה, כלומר להעלות את העולם כלשון המקובלים, לתקן את העולם כלשון המדרש, כך שיהיה תואם את מחשבת הבריאה.

נשים לב שהביטוי 'אֲשֶׁר בָּרָא' הוא בלשון עבר, לעומת הפועל 'לַעֲשׂוֹת' שהוא בלשון הווה, 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. מן הפסוק האחרון של מעשה בראשית, נחזור לשני הפסוקים הראשונים של התורה:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבַהּוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי
הַמַּיִם

בפסוק הראשון משתמשת התורה בפועל "ברא" ובלשון עבר, ואנחנו למדים מכך שפסוק זה מתייחס למחשבת הבריאה. איך עלינו להבין את הנאמר בפסוק השני 'וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבַהּוּ'? משמעות החלק הראשון של

הפסוק היא שהארץ נהייתה, נהפכה להיות תוהו ובוהו.¹²³ קרה משהו שגרם למצבו הנוכחי של העולם הזה. במהלך השתלשלות העולמות, במעבר מן העולמות העליונים עד לעולם העשייה, קרה משהו שדורש הסבר, ואנחנו נלמד את ההסבר בהמשך השיעורים. התוצאה היא שהעולם הזה אינו שלם, והוא מתחיל את ההיסטוריה שלו ממצב של אי סדר מוחלט.

חידושה של התורה

תחושה זו של אי סדר, של עיוורון הטבע הפוגע בצדיק כברשע מורגשת אצל כל אחד מאתנו, והיא מלווה לעתים גם בתחושה של ייאוש או של פסימיות מוחלטת, הרי מי יכול להילחם בחוקיותו הדטרמיניסטית של הטבע. זרמים רבים של הפילוסופיה מתארים את החיים כתאטרון אבסורד וטוענים כי אין טעם במאמץ מוסרי, שכל תקווה לשינוי, לשיפור המצב היא תקוות שווא משום שבסופו של דבר תגבר חוקיות העולם. פסימיות מוחלטת. כאן באה התורה ומחדשת חידוש עצום: המציאות נראית אכן מציאות של אי צדק מוחלט, של אי סדר, של חוקיות עיוורת, נוראית, וגורל הצדיק נראה דומה לגורל הרשע, אולם מציאות זו אינה המילה האחרונה אלא שלב ביניים, הכרחי, אבל זמני. הכרחי משום שהעולם הזה הוא ה"מקום" שבו קונה האדם בזכות מעשיו, בזכות עמלו, את היש שניתן לו כמתנת חינוך על-ידי הבורא שברא אותו, כאקט של חסד מוחלט. אין מקום אחר לקנות את היש שלנו. לכן העולם הזה הוא הכרחי, אבל הוא בן חלוף משום שהוא אינו מצבה הסופי של הבריאה. העולם הזה כהכרחי זמני, המביא לעולם הבא. הוא אינו מילתו האחרונה של הדיבור הבורא את העולם ובעתיד יהפוך לעולם הבא. אין דרך אחרת להגיע לעולם הבא אלא דרך העולם הזה.

123 ראה זוהר חלק א, לט ע"ב: 'והארץ היתה תהו ובוהו' כדקאמרן, 'והארץ' דא ארץ עלאה, דלית לה נהורא מגרמה, 'היתה' בקדמיתא כבר הות כדקא יאות, והשתא תהו ובוהו וחשך, היתה דייקא, לבתר אזעירת גרמה ואזעירת נהורא, 'תהו ובוהו וחשך ורוח' ארבע יסודי עלמא דאשתכללו בה.

הזוהר מפרש לגבי הפסוק 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' כך: הארץ של הפסוק הראשון היא הארץ של מעלה, 'והארץ היתה תוהו ובוהו' - הארץ של מטה. הפער בין עולם האמת לעולם המציאות מתואר בביטוי "תוהו ובוהו". עולם המציאות הוא תוהו ובוהו, כאוס בהשוואה לעולם האמת (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

המסר שרוצה התורה שנלמד מאותם פסוקים הוא קודם כול מסר של אופטימיות מוחלטת. חז"ל רגילים לשאול "ומה טעם פתח בבראשית?" תשובת התורה היא שעלינו לדעת, על אף שהמציאות נראית כלא משביעת רצון בלשון המעטה, שמציאות זו היא תוצאה של מעשה הבריאה, של מעשה רצוני, חופשי, ללא שום הכרח של בורא העולם ויש סיבה ותכלית לכך. העולם הזה אינו סוף פסוק. העולם הבא מתהווה מתוכו וסופו להופיע.

היהודי הוא אדם אופטימי מטבעו, אחרת לא היה מחזיק מעמד בכמעט אלפיים שנות גלות הרווית רדיפות, גירושים, הרג וטבח. עם זאת, גם במצבים קשים ביותר, ואף בשואה, לא הפסיק עם ישראל כעם לקוות לטוב מבחינת 'קְוֶה אֶל יְהוָה חֶזֶק וַיֵּאמֶץ לִבָּךְ וְקוֹה אֶל יְהוָה'.¹²⁴ מהיכן באה האופטימיות הזו במצב שבו לא הייתה שום תקווה הנראית לעין? התשובה היא שאותם יהודים ידעו מה נביאי ישראל אמרו: הגלות היא זמנית ואנחנו עוד נחזור לארץ ישראל, יש עוד תקווה לאחריתנו.¹²⁵ מקור האופטימיות היהודית שכך יהיה טמון בידיעה הוודאית שיש מישהו המשגיח על עולמנו - הוא עולמו, על אף הנראה לעין לפעמים, ואותו מישהו רוצה לממש את תכניתו עבור עולמו.

צריך לתפוס את גודל חידושה של התורה, העולה מן הפסוק הראשון: ברגע שאני שומע ש'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ', בִּרְזִמְנִית אני שומע 'כִּי כֹה אָמַר יְהוָה רְנֹו לַיַּעֲקֹב שְׂמֵחָה וְצִהְלוּ בְּרֵאשִׁית הַגּוֹיִם הַשְּׂמִיעוּ הַלְלוּ וְאָמְרוּ הוֹשֵׁעַ יְהוָה אֶת עַמּוֹךְ אֶת שְׂאֲרֵי יִשְׂרָאֵל'.¹²⁶ הראשית מביא לשארית. ברגע שאני שומע גלות, אני שומע גאולה. עניין זה כבר כלול באותה שמיעה. זה מה שרוואה רבי עקיבא בבית קודשי הקודשים החרב.¹²⁷ הראשית

124 תהילים כז-יד

ראה ברכות לב ע"ב: "א"ר חמא בר' חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה, יחזור ויתפלל, שנאמר 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'".

125 ע"פ ירמיהו לא-טז: וַיֵּשׁ תַקְוֶה לְאַחֲרֵיתֶךָ נְאֻם יְהוָה וְשָׁבוּ בָנִים לְגְבוּלָם.

126 ירמיהו לא-ו

127 מכות כד ע"ב: שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים, קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו 'זהו הקרב יומת' ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק דכתיב 'זאעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו', וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה באוריה, כתיב 'לכן בגללכם ציון שדה תחרש', בזכריה כתיב 'עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים', עד שלא נתקיימה

מביא לשארית משום שהשארית כבר כלולה בראשית. לכן מבקש רבי שמעון בן לקיש במדרש שציטטתי בשיעור הקודם להראות לנו שגם במהלך הכולל של ההיסטוריה, אותה אופטימיות קיימת: גם אם במשך אלפי שנים ההיסטוריה היא היסטוריית המלכויות, במקביל מרחפת רוחו של מלך משיח וסופו להתגלות. אותו כוח - אותה מגמה הנקראת "אורו של מלך המשיח"¹²⁸ או גם "רוחו של משיח", אותו כוח פועל כל הזמן, כדי להביא את הדברים בסופו של דבר למטרה הרצויה:¹²⁹

ר"ש בן לקיש פתר קריא בגלויות: 'זהארץ היתה תהו' זה גלות בכל שנאמר (ירמיה ד) 'ראיתי את הארץ והנה תהו', 'זבהו' זה גלות מדי (אסתר ו) זיבהילו להביא את המן, 'זחושך' זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל, 'על פני תהום' זה גלות ממלכת הרשעה שאין להם חקר כמו התהום, מה התהום הזה אין לו חקר אף הרשעים כן, 'זרוח אלהים מרחפת' זה רוחו של מלך המשיח היאך מה דאת אמר (ישעיה יא) זנחה עליו רוח ה'.

בראשית רבה, פרשה ב-ד

לפי ר"ש בן לקיש היסטוריית עם ישראל, לב האנושות על-פי הגדרתו של רבי יהודה הלוי,¹³⁰ נראית כרצף של גלויות ורדיפות, של מצבים לא נורמליים.

נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת בלשון הזה. אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו.

128 ב"ר פד-כב: ... 'ויהי בעת ההיא' רבי שמואל בר נחמן פתח: 'כי אנכי ידעתי את המחשבות' (ירמיה כט) שבטים היו עסוקין במכירתו של יוסף ויוסף היה עסוק בשקו ובתעניתו, ראובן היה עסוק בשקו ובתעניתו, ויעקב היה עסוק בשקו ובתעניתו, ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה, והקב"ה היה עוסק בורא אורו של מלך המשיח.

129 ראה בספר "אורות" - אורות התחיה מאת הרב קוק, פרק מט: אורו של משיח יבסס את הודאות של הטוב הגמור שבהוויה בכלל, ותמלא הארץ אורה ושמחה, המרעיפות משמי שמים תמיד. ואז תבוא ההכרה שטוב להודות לד' על הרעה כמו על הטובה וגם ברוחניות מיסוד החידוש של לאה, שאמרה, בלדת יהודה: 'הפעם אודה את ד', "וכל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה", 'באו שעריו בתודה'.

שישה דברים קדמו לבריאת העולם ואחד מהם הוא שמו של משיח (ב"ר א-ד), כלומר מה שיהיה בסוף היום השביעי, אחרי שהאדם ישלים את מלאכתו והעולם הזה יהפוך לעולם הבא, כבר נמצא במחשבת הבורא בהתחלה מבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

130 ראה ספר הכוזרי מאמר ב, פסקה לו ופסקה מד.

האם יש סוף להיסטוריה עגומה זו? המקור לאופטימיות של ר"ש בן לקיש הוא הימצאותו של 'יְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם' כבר בהתחלה, כאשר הכול נראה כתוהו ובוהו בלבד. יש מגמה, יש תכלית להיסטוריית העולם הזה, ותכלית זו כבר כלולה בהתחלה. יש תכלית לעמלנו בעולם הזה, ובזכות עמלנו מתהווה העולם הבא מתוך העולם הזה.¹³¹

המושג "אורו של משיח", המכוונן את ההיסטוריה העולמית והאנושית למטרה הרצויה, להצלחה, הוא מושג מרכזי אצל חז"ל משום שתהליך התפתחותי, דינמי כשלעצמו יכול להיות אקראי ומקרי ועלול להביא לידי מבוי סתום או חזרה לנקודת ההתחלה - חזרה לאי סדר, לתוהו ובוהו, במקרה של כישלון טוטלי.¹³² יש בעולם כוח אחדותי. הכול מתחיל מן האחדות המוחלטת ואותו כוח אחדותי מביא לידי הופעת האחדות - אחדות ההפכים, בסופו של התהליך ההיסטורי. בין שתי נקודות אלו מתנהלת ההיסטוריה של עולמנו - העולם הזה.

131 יש "אור" המושך את היסטוריית העולם הזה לתכליתה. אור זה מכונה אצל חז"ל "אורו של משיח". על אף כל הקשיים בדרך, הוא הגורם לאופטימיות של היהודי. המושג הזה "אורו של משיח" חסר לגמרי אצל הפילוסוף אנרי ברגסון שמרבה לדבר, בעקבות התפתחות תורת האבולוציה, על עולם דינמי מתפתח, על הינף חיים חיובי - élan vital בצרפתית, אולם לא במובן של התפתחות הקשורה למימושה של תכלית קבועה מראש. לפי ברגסון ההתפתחות נטולת תכלית ובמהותה אקראית.

ברגסון הוא פילוסוף ממוצא יהודי. איני אומר בכוונה שהוא פילוסוף יהודי ממספר סיבות: הראשונה, ברגסון נטה לנצרות ואלמלא הרדיפות נגד היהודים היה מתנצר. תפיסתו קרובה מאוד לנצרות והוא אינו מדבר בשם היהדות. יעיד על כך שם ספרו "שתי המקורות של המוסר והדת". אמנם יש לו פה ושם מספר אינטואיציות "יהודיות", אולם אין בין אותן אינטואיציות לתורת ישראל ולא כלום. אי אפשר בדיעבד להכשיר אותו ולפרש את כתביו כאחד מהוגי הדעות של עם ישראל. אמנם הוא פילוסוף גדול ללא ספק והוא אבן דרך בהיסטוריה הפילוסופיה הכללית המודרנית, אולם אין זה הופך אותו לאחד מחכמי ישראל (מתוך שיעורי הרב - מבוא להיסטוריוסופיה).

132 ראה גם "אורות הקודש" מאת הרב קוק, חלק ב, עמ' תקלג ותקנז.

המהר"ל מדגיש נקודה זו בספרו "נצח ישראל": יש בטבע לבטל כל תופעה חריגה. לכן הימצאות בית המקדש בעולם הזה היא תופעה חריגה וסופו להיהרס. גם מבחינה פיזיקלית כל חומר מתפרק בסופו של דבר.

חופש הבחירה והברית

ברצוני לציין קושי מסוים הנגזר מן ההסבר שנתתי עד כה: אם בסופו של דבר יהפוך העולם הזה לעולם הבא, כלומר מהלך זה יצליח, ללא תלות באירועים המתרחשים במהלך ההיסטוריה של העולם הזה, במציאות, האם תיאור זה אינו סותר את חופש בחירתו של האדם? איני משתמש בכוונה בקטגוריות כגון הכרחיות או גזרה קדומה משום שהן בעלות משמעות פילוסופית שונות מאשר תפיסת התורה את חופש בחירתו של האדם. אני שואל אם אפשר בכלל להמציא במציאות משהו אחר מתכנית הבורא עצמו - אותו רצון הדוחף למימוש העולם הבא דרך המציאות ההיסטורית של העולם הזה?

הבורא רצה באמת לברוא את ה"אחר" שלו, האדם, כבעל חופש בחירה. כדי שחופש בחירה זה יהיה אמתי, צריך העולם שסביב האדם להתנהג באופן ידוע מראש לאדם. אחרת הופך האדם להיות בעל תודעה מגית, והוא עסוק כל הזמן בפיוס כוחות הטבע המתנכלים לו. בלי חופש בחירה אין שום יסוד לאחריות. איני יכול לדרוש אחריות ממישהו, אם אני כופה עליו התנהגות מסוימת. איני יכול להקנות לו זכות כלשהי, אם התנהגותו כפויה. אין אחריות מוסרית ואין זכות ללא חופש אמתי.¹³³

האם חופש הבחירה הזה הוא ללא גבולות? יש הוגים המשיבים שכן. משמעות עמדה פילוסופית זו ברורה: בורא עולם לקח על עצמו סיכון שאותו נברא יעשה ככל אשר יעלה בדעתו.¹³⁴ הוא יכול להתנהג בהתאם למצופה ממנו, הוא יכול להחליט להתנהג באופן מוסרי או לא, הוא יכול לעשות מעשים טובים או רעים, הוא יכול לגרום לכישלון האנושות כולה ולהביא אותה לידי אבדון מוחלט - כי זה, לדידם, מחיר חופש הבחירה שניתנה לאדם על-ידי בורא עולם. הוגים אלו יסבירו בנקל את הימצאות הרע בעולם כפועל יוצא מחופש בחירתו של האדם. לדידם אין להאשים את בורא העולם בשום דבר - האדם הוא האשם הבלעדי. עמדה זו מושכת רבים משום שהיא פותרת

133 ראה דברי הרב קוק המובאים ב"ניצני ארץ" - גיליון ה, עמ' 19: "וידוע כי באין בחירה ורצון חופשי, אין מקום לא רק למוסר חיצוני - אבי החוק והסדר הגורר אחריו שכר ועונש, אך גם אין מקום למוסר פנימי - הנובע מעומק מצפוניו של האדם, מבלי שום יחס לשכר ועונש ולחוק חיצוני מכריח".

134 הרב אשכנזי מתכוון, בין היתר, לדברי ידידו פרופסור אנדרה נהר ז"ל (1914-1988), מחשובי הוגי הדעות היהודים בצרפת אחרי מלחמת העולם השנייה בנוגע לשואה כפי שהובאו בספרו "L'Exil de la Parole".

לכאורה חלק מן השאלות הקשות ביותר שעלו, בייחוד אחרי השואה. אין לשאול היכן היה הקב"ה אלא יש לשאול היכן היה האדם האמתי בזמן הארור הזה. אפשר למצוא בהשקפה זו מעין מקלט אינטלקטואלי, שבחסותו ניתן להגן על האמונה המונותאיסטית ולו גם במחיר הוספת ממד סטואי ודרמטי לאמונה זו.

אולם השקפה זו לוקה בחסר מול ייחודיותה המוחלטת של השואה. כיצד ייתכן שאלוהי ישראל, הידוע ככל יכול, רחמן ושופט צדק ברזומנית, הניח למאורע כזה לקרות, על אף הבטחותיו להשגיח על עמו ובייחוד בתקופות הגלות? הלא כבר נאמר בפירוש בתורה 'וְאָף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתָם בְּאֶרֶץ אֲבֹתָם לֹא מָאֲסִיתִם וְלֹא גָעַלְתִּים לְכַלְתֶּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם'¹³⁵ כדי לעמוד נכונה על הבעייתיות שבהשקפה זו, יש לזכור את דברי חז"ל וחכמי ישראל, בעת שהתייחסו לעניין הכרחיות חופש בחירתו של הנברא. הבסיס לחופש בחירתו של האדם הוא "שבת הבורא". בתום ששת ימי המעשה, מיד עם הופעת האדם בעולם, הופך הבורא את העולם הנברא, הנמצא בשלב זה במצב שבו מתערב הבורא ישירות בתפקודו, לעולם הטבע, כלומר לעולם בעל מערכת חוקים דטרמיניסטית, הניתנת לחיזוי. שינוי זה - קיבוע העולם הנברא במצב שבו הוא נמצא בתום ששת ימי המעשה, נחוץ כדי שהיסטוריית האדם, כנברא בעל חופש בחירה, תוכל להתחיל ולהיות אמיתית. חוקי הטבע הם תנאי לאותו חופש משום שאין אפשרות לאדם להגשים את חירותו בעולם שאינו מתנהג לפי חוקים יציבים. זהו פירוש החלק הראשון של המדרש האומר:

רבי פנחס בשם רבי הושעיא אמר: אע"ג דאת 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

על-פי האמור במדרש זה קיימים שני רבדים שונים במערכת היחסים בין בורא עולם ובין עולמו. ברובד הראשון, "ממלאכת עולמו שבת": "שבת הבורא" משמשת ערבות לחופש הבחירה של האדם. הקבוע של "מנהגו של עולם" כפי שהיה ביום השישי של ימי המעשה, לפני הופעת אדם הראשון,

כלומר קביעת מערכת חוקים דטרמיניסטים לתפקוד העולם - הופעת הטבע שאנחנו מכירים היום, מבסס את בניינו של העולם כמשכנו של האדם. האדם יכול לדעת בכל רגע מה יקרה ברגע הבא אם הוא נותן לאותם חוקים לתפקד. הבחירה שלו הופכת לאמתית.

אולם, היחס בין הבורא ובין המתרחש בהיסטוריה האנושית שייך לרובד השני: הקב"ה "פועל עם אלו ועם אלו". כדי להבינו, עלינו להבין את משמעותה של תורת השבת ומצוותיה: אם יחסו של הבורא לעולמו, מאז ששת ימי המעשה ועד אחרית הימים, מיוסד על ברית השבת, הריהו כפוף לחוקי השבת, ואנחנו יודעים שבמצב של פיקוח נפש מצווה היא להשהות את השבת.¹³⁶ מכאן ברור כי לדעת התורה השאיר הבורא לעצמו פתח להתערבות, כאשר לפי חכמתו יש חשש לפיקוח נפש. ואכן כך קרה מספר פעמים בהיסטוריה כמו ביציאת מצרים. אז החליט הקב"ה להתערב, עד כדי התרחשות נס גלוי.

במסגרת הברית בינו ובין בריאתו שומר לעצמו הקב"ה את הזכות להגן על תכניתו. אם האדם, אם החברה האנושית סוטה יתר על המידה מן הדרך המביאה למימוש במציאות של עולמנו של מחשבת הבריאה, וסטייה זו מתבררת כבלתי הפיכה, אזי הבורא מתערב, מבחינת פיקוח נפש הדוחה את שבתו, כדי להחזיר את הדברים למסלולם.

כל מה שאמרתי עד כה נכון בנוגע לאנושות כולה, הוא נכון גם לגבי כלל ישראל מבחינת "אתם קרואים אדם",¹³⁷ מבחינת לבה של האנושות כדברי רבי יהודה הלוי, מבחינת תמצית ההוויה כולה כדברי הרב קוק.¹³⁸ הקב"ה הבטיח במפורש לכלל ישראל: 'וְגַם יִצַּח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר וְלֹא יִנָּחַם כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחֵם'.¹³⁹ הקב"ה הבטיח לישראל ככלל שהוא מגיע לעולם הבא: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר".¹⁴⁰ זה מובטח לכל אחד ואחד מאתנו באשר הוא שייך לכלל ישראל. אולם כל אחד מאתנו יכול לאבד את

136 ראה יומא פד ע"ב: "מפקחין פיקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין". ראה תוספתא שבת ט-כב: "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש".

137 יבמות סא ע"א

138 ראה ספר "אורות" מאת הרב קוק, עמ' קלח: כנסת ישראל היא תמצית ההוויה כולה, ובעולם הזה נשפעת תמצית זו באומה הישראלית ממש.

139 שמואל א טו-כט

140 סנהדרין צ ע"א

חלקו כפי שקובעת המשנה בהמשך: "ואלו שאין להם חלק לעולם וכו'". ברמת הכלל אין בחירה חופשית מאז כריתת הברית בהר סיני, אולם ברמת הפרט רשאי כל אחד בכל עת להחליט להפסיק להשתייך לכלל ישראל. כלל ישראל אינו סך של פרטים. כלל ישראל ביציאת מצרים אינו סך של שש מאות אלף אישים,¹⁴¹ אלא שורש הפרטים המרכיבים בדור מסוים את כלל ישראל. שורש זה מכונה אצל הרב קוק בספרו "אורות הקודש" "נשמת ישראל". המדרש אומר כי "ישראל" הוא בין הדברים שעלו במחשבה להיבראות: האבות, ישראל, בית המקדש ושמו של משיח.¹⁴² כך במישורה של מחשבת הבריאה. כדי שהעולם יהיה בעל משמעות, נחוצים כל הדברים האלו במחשבת הבריאה. צריך אבות כדי שיתחיל תיקון עולם, צריך ישראל שישמש ממלכת כהנים וגוי קדוש, צריך בית מקדש כמקום מפגש בין בורא לבריאה, צריך שמו של משיח, אותה דמות העומדת בחרטום האנייה והמובילה אותה לחוף מבטחים. כל זה כלול במחשבת הבריאה. אולם השאלה העומדת על הפרק בעולם הזה, בהיסטוריה, במציאות היא מי יהיה אותו כלל ישראל, מי יקרא בשם ישראל, מי יהיו האבות, מי יתעלה למדרגתו של אברהם. הכול היה פתוח מלכתחילה. אָבְרָם מאור כשדים לא נולד כאברהם. הוא מחליט להיות אברהם העברי במציאות. הוא מחליט להיות המאמין הראשון, ולכן

141 המקובלים אומרים שאנחנו, בכל דור ודור, מופעים של נשמת ישראל, כל אחד לפי מדרגתו, כל אחד לפי שורש נשמתו (מתוך השיעור).

ראה אגרות הראי"ה, חלק ב, איגרת תקנ"ה, עמ' קפו.

142 ראה ב"ר א-ד: 'בראשית ברא אלהים' ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות: התורה והכסא הכבוד נבראו, תורה מנין שנאמר (משלי ח) 'ה' קנני ראשית דרכי', כסא הכבוד מנין דכתיב (תהילים צג) 'נכון כסאך מאז וגו', האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות, האבות מנין שנאמר (הושע ט) 'כענבים במדבר וגו', ישראל מנין שנא' (תהילים עד) 'זכור עדתך קניית קדם', בהמ"ק מנין שנאמר (ירמיה יז) 'כסא כבוד מרום מראשון וגו', שמו של משיח מנין שנאמר (תהילים עב) 'יהי שמו לעולם וגו'. רבי אהבה ברבי זעירא אמר: אף התשובה שנאמר (שם צ) 'בטרם הרים יולדו' ואותה השעה 'תשב אנוש עד דכא וגו'. אבל איני יודע איזה מהם קודם? אם התורה קדמה לכסא הכבוד ואם כסא הכבוד קודם לתורה? א"ר אבא בר כהנא: התורה קדמה לכסא הכבוד שנאמר (משלי ח) 'ה' קנני ראשית דרכי וגו' קודם לאותו שכתוב בו (תהילים צג) 'נכון כסאך מאז'. ר' הונא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר ר' יצחק אמרו: מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר... כך אילולי שצפה הקב"ה שאחר כ"ו דורות ישראל עתידין לקבל את התורה, לא היה כותב בתורה 'צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל'.

הוא בריאה חדשה.¹⁴³ הוא הופך להיות הגדול בענקים.¹⁴⁴ הוא הופך להיות "אברהם אוהבי".¹⁴⁵ הוא מתעלה למדרגה זו. אותו דבר נכון לגבי עם ישראל היוצא ממצרים. הוא מתעלה למדרגה של "עם נברא"¹⁴⁶ לפי לשון הפסוק 'תִּקְתָּב זֹאת לְדֹר אַחֲרוֹן וְעַם נִבְרָא יִהְיֶה יְהוָה'.

שוב אנחנו פוגשים כאן את ההבחנה בין מחשבת הבריאה ובין המציאות ההיסטורית. נשמת ישראל קיימת במחשבת הבריאה. צריך ישראל כדי שהעולם יהיה אמתי. אולם במציאות האדם הראשון אינו ישראל. ישראל מופיע על במת ההיסטוריה מאוחר יותר. רק אחרי עשרים דורות נולד אַבְרָם מאור כשדים המתעלה למדרגתו של אברהם העברי.¹⁴⁷ כל אחד אחר היה יכול להגיע לאותה מדרגה מלכתחילה, אולם קרה מה שקרה ורק הוא הצליח.

שאלה: האם לא היה מוכרח שכך יהיה?

תשובה: במציאות ההיסטורית של עולמנו, בוודאי שלא. אחרת היכן זכותו של אַבְרָם מאור כשדים? אין זכות ללא בחירה חופשית. אנחנו חיים בעולם המכונה על-ידי המקובלים עולם העשייה, וביטוי זה אינו מקרי. אנחנו חיים בעולם בעל ממד המרחב, בעל ממד הזמן, כדי לעשות. מולנו בכל עת נצבות מספר חלופות. אני יכול לבחור לעשות א' או לעשות ב'. אני הבוחר ואני בוחר מרצוני החופשי.¹⁴⁸ כל זה קורה בעולם העשייה, במציאות ההיסטורית. השאלה העומדת על הפרק היא שאלת חופש בחירתו של הפרט, לעומת ייעודו ההיסטורי של הכלל ולעומת נחיצותה ההיסטורית של הישות הנקראת "ישראל" בעולם המציאותי, כדי שהעולם שלנו יהיה עולם בעל משמעות, היודע לאן הוא הולך, כדי שיצעד לקראת עתידו. שאלה זו מתפרטת

143 ראה גם "גבורות ה'" מאת המהר"ל - פרק ה, עמ' לד (בהוצאת האחים הוניג): ... אברהם שהוא היה התחלת מציאות העולם.

144 יהושע יד-טו. ובב"ר יד-ו (ובפרש"י עה"פ מ"מדרש אגדה"): זה אברהם.

145 ישעיה מא-ח

146 תהילים קב-יט

147 ראה "סוד מדרש התולדות", חלק א - אברם הוא אברהם.

148 כפי שניתן ללמוד מן הסוגיה בסוף הפרק הראשון של מסכת ברכות יש מהלכים בלתי הפיכים, כדוגמת שינוי שמו של אַבְרָם המקבל את השם אברהם. הגמרא דנה בשינוי שמו של יעקב לישראל והיא מגיעה למסקנה שמהלך זה טרם הושלם בהיסטוריה של עם ישראל. זה לכאורה עוד נתון לבחירה - האם עם ישראל ההיסטורי רוצה להיות, מבחינה זהותית, ישראל או יעקב? האם הוא רוצה להיות עם ישראל בארץ ישראל או קהילות יהודיות מפוזרות בכל פינות תבל? כל פרט צריך לשאול את עצמו לאיזו חלופה הוא מצטרף. אולם ברמת ההשגחה אנחנו רואים שהיא כבר הכריעה. עתידו של עם ישראל הוא בארצו (מתוך שיעורי הרב על מסכת ברכות).

למספר שאלות. הראשונה, האם עולם יכול להיות אִמְתִּי ללא ישראל? התשובה שלילית. השאלה השנייה, האם אותם צאצאי אבות שיצאו ממצרים היו מחויבים לצאת משם ולקבל על עצמם את הייעוד הזה בהיסטוריה? התשובה גם שלילית.¹⁴⁹ עובדה היא שרובם בחרו שלא לצאת.¹⁵⁰ האם הייתה אופציה אחרת, האם היה יכול להיווצר מצב שבו תקבל אומה אחרת מלכתחילה את השם "ישראל" או את התורה? התשובה המציאותית, ההיסטורית חיובית. לכן טורחת התורה ומסבירה לנו מה קרה מן האדם הראשון עד יעקב אבינו, המקבל את השם ישראל.¹⁵¹ מדוע דווקא זכה אותו יעקב, בן יצחק, בן אברהם לקבל את השם ישראל, וכל שאר האנשים לא. כל זה קרה בעולם העשייה, וללא הכרח שכך יקרה מלכתחילה.

המדרש האומר ש"ישראל" עלו במחשבה להיבראות, מדבר במדרגה אחרת לחלוטין. הוא מתאר את מחשבת הבריאה - מהם המרכיבים הנחוצים כדי שהעולם יהיה עולם אִמְתִּי. אני מודע לקושי שיש כאן משום שאיננו רגילים לחשוב בקטגוריות עבריות ולהבחין בין מחשבת הבריאה ובין המציאות, בין מצב של "לכתחילה" ובין מצב של "בדיעבד".

כאשר אנחנו לומדים דברי חכמים, צריך לדעת באיזו מדרגה הם מדברים. לדוגמה, "בעל הטורים"¹⁵² מסביר את המילה הראשונה של התורה "בראשית"

149 כאשר הייתי ילד בתלמוד תורה בעירנו אוראן, למדנו את הפסוק "לְבַלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדְחָ", והמלמד שלנו הסביר שבסוף הגלות כולם יחזרו. אז שאלתי בתמימות אם באמת כולם יחזרו, והוא השיב בחיוך שמי שיחזור יחזור. כך אמר: כולם יחזרו עד האחרון שיחזור. וזו התשובה: יש לאדם בחירה חופשית לחזור או לא לחזור (מתוך שיעורי הרב על מסכת סנהדרין).

150 ראה פרש"י על שמות יג-יח: 'חמושים' - אחד מחמישה יצאו וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה.

מדרש תנחומא שמות פרשת בשלח, יג-א: 'חמושים עלו בני ישראל' אחד מחמישה, ויש אומרים אחד מחמישים, ויש אומרים אחד מחמש מאות. רבי נהוראי אומר: העבודה, לא אחד מחמשת אלפים.

ראה גם מכילתא, בשלח יח ודברי רש"י, שמות יג-כב ויג-יח: שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת.

במדרש שמות רבה יד-ג נאמר: פושעים בישראל שהיו להם פטרונין מן המצרים והיה להם שם עושר וכבוד ולא היו רוצים לצאת.

ראה גם פרש"י על יחזקאל כח, ד"ה 'וימרו בל': הם הרשעים רובם של ישראל שמתו בשלשת ימי אפלה כמו שנאמר 'חמושים עלו בני ישראל וגו' (שמות יג) אחד מחמשים ויש אומרים אחד מחמש מאות.

151 בראשית לב-כט: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב אֶמְרָ עוֹד שְׁמִךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנִשִּׁים וְתוֹקֵל.

152 ר' יעקב בן אשר (1269 בערך - 1343), בנו של הרא"ש, מעמודי הפסיקה בישראל.

כנוטריקון: בראשונה ראה אֱלֹקִים שִׁקְבְּלוּ יִשְׂרָאֵל תּוֹרָה. איך נסביר זאת? האם נסביר כי יש כאן גזרה קדומה, או נסביר כי הוא מתייחס למחשבת הבריאה, ואז הפירוש יהיה כך: ישראל נחוץ כדי שהעולם יהיה עולם אמתי, ותכלית כתיבת חומש בראשית היא לומר לנו מה קרה במציאות ההיסטורית ומי קיבל בפועל את השם "ישראל".

בתחילת חומש בראשית איננו יודעים מי יהיה אותו ישראל במציאות ההיסטורית של העולם הזה. לכן צריך ללמוד לעומק את מה שמספרת התורה מן האדם הראשון עד יעקב אבינו, ובהמשך את מה שקרה במצרים. זה לא כתוב לחינם. רק בדיעבד, כאשר מתגלה הקב"ה למשה רבנו, אחרי שברח משה רבנו ממצרים והגיע למדין, אחרי ארבעים שנה, ואומר לו 'בְּנֵי בְכָרֵי יִשְׂרָאֵל'¹⁵³, אנחנו יודעים כי בחירתו של ישראל כבכור היא בלתי הפיכה וחתומה על-ידי הקב"ה. המדרש אומר בפירושו¹⁵⁴ שעד אמירה זו, לפני יציאת מצרים, לא ידענו מיהו הבכור באמת, האם זהו עֶשָׂו שיצא ראשון או יעקב?¹⁵⁵ כאשר אמר הקב"ה למשה רבנו 'בְּנֵי בְכָרֵי יִשְׂרָאֵל', ניתנה תשובה והוכחה שיעקב הוא הבכור ולא עֶשָׂו. זה קרה מאות שנים אחרי קניית הבכורה מעֶשָׂו על-ידי יעקב.¹⁵⁶

יש ממד אופטימי מאוד בפירושו של "בעל הטורים", וכך צריך להבין את דבריו: הקב"ה בטוח כי ישראל כלשהו יקבל את התורה שהיא הנותנת את הערך, את המשמעות לעולם. לכן הוא בורא את העולם. השאלה היא מי יהיה הישראל ההיסטורי, ועל כך מספרת התורה דרך התולדות.

153 שמות ד-כב

154 ב"ר סג-יד: 'ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים' מה עדשה זו עשויה כגלגל כך העולם עשוי כגלגל, מה עדשה זו אין לה פה כך אבל אסור לו לדבר, מה עדשה זו יש בה אבל ויש בה שמחה, כך אבל שמת אבינו אברהם שמחה שנטל יעקב את הבכורה 'ויאכל וישת' הכניס עמו כת של פריצים, אמרין ניכול דידיה וניחוך עליו, ורוח הקודש אומרת (ישעיה כא) ערוך השולחן סדר פתורא צפה הצפית סדר מנרתא. א"ר אבא בר כהנא: אית אתרא דקרין למנרתא צפיתא 'קומו השרים' זה מיכאל וגבריאל משחו מגן כתבו שהבכורה ליעקב. תני בר קפרא: ולפי שהיו כמשחקים הסכים הקדוש ברוך הוא ושחק עמהם וקיים הבכורה ליעקב. מנין? דכתיב 'כה אמר ה' בני בכורי ישראל ויקם וילך'.
ראה "גבורות ה'" מאת המהר"ל - פרק כט.

155 ראה בראשית כה, כד-כו.

156 בראשית כה, לא-לד

עֶשָׂו פסל את עצמו כאשר החליט להסתפק בלחיות חיים טבעיים. בעלי הסוד אומרים שהיה לו קעקוע של נחש על ירכו, וזהו הסימן לבחירתו בחיים טבעיים, בהסתפקות במה שנמצא בטבע. הוא מוותר, ולכן נפסל (מתוך שיעורי הרב על פרשת לך לך).

זו ההבחנה הראשונה שצריך לזכור תמיד כאשר אנחנו לומדים את דברי חז"ל שמפרשים פסוק מן התורה: באיזו מדרגה הם מדברים. ההבחנה השנייה היא ההבחנה בין רמת הכלל לרמת הפרט. "ישראל" הוא חלק ממחשבת הבריאה, וכדי שהעולם יוכל להתקיים, צריכה נשמה זו להופיע במציאות.¹⁵⁷ אחרי ש"ישראל" עלה במחשבה להיבראות, הופעת ישראל במציאות היא מחויבת המציאות. מה שלא מחויב המציאות הוא מיהו אותו אדם שמקבל את השם ישראל. זה מתחיל להתברר בדיעבד אחרי עשרים ושלושה דורות, ובירור זה תם מאות שנים אחר כך בקביעתו של הקב"ה 'בְּנֵי בְּכָרֵי יִשְׂרָאֵל'. מן הרגע שמקבל יעקב אבינו את השם ישראל, כל צאצאיו הם חלק מכלל ישראל - מיטתו שלמה.¹⁵⁸ זה בלתי הפיך - כל מי שנולד מאם יהודייה הוא יהודי. זה אינו תלוי במעשיו. הכלל ההלכתי פשוט וברור: ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא.¹⁵⁹ אולם מה יהיה דינם של ילדיו של יהודי המתחתן עם אישה גויה? הם כבר אינם יהודים. החלטה זו היא בידי אותו יהודי. הוא מחליט אם צאצאיו ממשיכים להשתייך להיסטוריה של כלל ישראל אם לא. ברמת הפרט אנחנו מכירים את המונח ההלכתי של מומר, כמו מומר לתיאבון או מומר להכעיס, וההלכה קובעת איך להתייחס לכל מקרה בחיים היום-יומיים.¹⁶⁰ איני נכנס לדיון זה עכשיו אלא ברצוני להדגיש את העיקרון של חופש הפרט, כלומר גורלו בידיו. הוא המחליט הבלעדי.

157 אנחנו כל כך מושפעים מן הקטגוריות הפילוסופיות עד שאיננו מסוגלים להבחין בין הכלל ככלל - נשמת ישראל, ובין החברה המורכבת מסך הפרטים החיים בדור מסוים. עלינו לעשות את המאמץ הנדרש כדי לגלות בחזרה את מה שהתורה רוצה להגיד לנו (מתוך השיעור).

158 שיר השירים רבה ג-ה: ... 'מכל אבקת רוכל' זה יעקב אבינו שהיתה מטתו שלמה לפניו ולא נמצא בהן פסולת.

159 סנהדרין מד ע"א: 'חטא ישראל' אמר רבי אבא בר זבדא: אע"פ שחטא ישראל הוא. אמר ר' אבא: היינו דאמרי אינשי: אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיא ואסא קרו ליה. ראה גם עירובין יט ע"א.

ראה גם דברי הרמב"ם באיגרותיו, עמ' קל (מהדורת הרב שילת): זאת התורה לא ימלט ממנה איש מבני יעקב לעולם, לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו, ירצה או לא ירצה, אבל הוא נענש על מה שיבטל ממצוותיה ועל מה שיעבור מאזהרותיה. ראה גם שו"ת הרשב"א ח"א סי' קצ"ד, רמ"ב.

160 ראה שו"ע יו"ד סי' ב', סי' קנ"ה, סי' קנ"ט ג' ש"ך, סי' רמ"ח, סי' רס"ד א', סי' שמ"ה, אה"ע סי' קכ"ט ה', אה"ע סי' קנ"ז.

ראה גם שו"ת הרשב"א סי' קצ"ד וסי' רמ"ב ורדב"ז סי' י"ב.

יהודי שהמיר דתו, מעיקר הדין, נחשב רק לפושע ישראל, ודינו כיהודי לכל דבר, זולת מה שגזרו עליו משום תקנת חכמים, בדברים שצריכים נאמנות, כגון מומר להכעיס,

יותר מדי פעמים אנחנו שומעים דעות הקרובות לתפיסת "המכתוב" של האסלאם.¹⁶¹ תפיסה זו זרה ליהדות. אם אני מרים עכשיו את הכוס שמונחת על השולחן, סימן שרציתי בכך. דבר לא הכריח אותי.¹⁶² עם ישראל ככלל נתון להיסטוריה מסוימת המביאה אותו לעולם הבא. השאלה בנוגע לפרטים היא האם הם רוצים להמשיך להשתייך לכלל ישראל, למרות כל הקשיים, או לא. כאן באה לידי ביטוי חופש בחירתו של הפרט. ברמת הכלל אין חופש בחירה כלל¹⁶³ משום שאין עולם ללא ישראל. לכן כאשר באים הוגים מסוימים ומסבירים את אשר קרה בשואה כמחיר חופש הבחירה המוחלט של האדם, איני יכול לקבל הסבר זה. הפרט אכן חופשי אבל ברמת הכלל אין זה כך. אם עם ישראל ככלל נמצא בסכנת חיים, שומר הקב"ה לעצמו את הזכות להתערב בנעשה בבריאה במסגרת "שבת הבורא" שלו. אם עם ישראל נמצא בסכנת כליה, הקב"ה מתערב ופועל כדי להציל את עמו. אפשרות אחת היא לטעון שאכן הקב"ה פעל, אולם לא דרך נס גלוי. אפשרות אחרת היא לטעון שאם הקב"ה לא התערב ישירות, סימן הוא שהמצב של כלל ישראל אז לא נכנס לגדר של פיקוח נפש מבחינת בורא עולם. אבל אז צריך להגדיר במדויק את מצבו של עם ישראל באותה תקופה. לפי מה שלמדתי היה המצב אז מצב הנקרא "הפקר", וחז"ל כבר הזהירו אותנו

-
- לעניין שחיטה הרי הוא כגוי (שו"ע יו"ד סי' ב'), ופסול לעדות כמו שאר בעלי עבירה. ומסיח לפי תומו כשר לעדות אשה כמו גוי. מותר להלוות לו ברבית, אך אסור ללוות ממנו ברבית (שו"ע יו"ד סי' קנ"ט ג' ש"ך). יש אומרים שמותר גם ללוות ממנו ברבית (רדב"ז סי' י"ב). בכל ענייני משא ומתן דינו כגוי (שו"ת הרשב"א סי' קצ"ד וסי' רמ"ב).
- 161 "המכתוב" הוא רצון הבורא אבל במובן של גזרה שאי אפשר לשנות. הוא גוזר ומקיים. אין לאדם שום אפשרות לשנות גזרה זו. היהודים שחיו בעולם המוסלמי הושפעו קשות מן האווירה הדתית והתרבותית של הערבים הרואים בכל דבר גזרה אלוהית מלכתחילה, שאין אפשרות לשנותה. תפיסה זו זרה לתורת ישראל משום שהיא שוללת את אפשרות התשובה ועבודת המידות (מתוך שיעורי הרב - חירות האדם).
- 162 ראה "מורה הנבוכים" מאת הרמב"ם, חלק ג, פרק יז: יסוד תורת משה רבנו ע"ה וכל ההולכים אחריה היא שהאדם בעל יכולת מוחלטת, כלומר שיש בטבעו ובבחירתו וחפצו לעשות כל מה שביד האדם לעשות.
- ראה גם "משנה תורה" לרמב"ם, הלכות תשובה, פרק ה.
- ראה פירוש הרמב"ן על הפסוק מספר דברים ל-יט "העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך": ... שני הדרכים בידם וברשותם ללכת כאשר יחפצו בה, אין מונע ומעכב בידם, לא מן התחתונים ולא מן העליונים.
- 163 ראה אורות התחיה - פרק ב, בספר "אורות" מאת הרב קוק. ראה גם אגרות הרא"ה, חלק א, איגרת רפ"ג.

מפני מצב זה, העלול להתרחש בזמן הגאולה, ואין כאן המקום להרחיב בעניין זה.¹⁶⁴

מה בין מחשבת הבריאה למציאות

נחזור לענייננו. במהלך ששת ימי המעשה פעל הקב"ה לבד. עדיין אין אדם בעולם. בשלב זה העולם אינו עדיין הטבע אלא הוא בעל אוטונומיה מסוימת והוא מגיב לאמירות הבורא בכל אחד משלבי ארגון העולם, בכל אחד מימי המעשה כפי יכולתו, כפי רצונו. נקודה זו היא מהותית ביותר. אין שום גזרה קדומה מאת הבורא שהדברים יהיו כפי שהם בעולם המציאות, בעולם העשייה.

בזכות פירושו של רש"י¹⁶⁵ הדוגמה המוכרת לכולנו היא תגובת הארץ לציווי הבורא ביום השלישי.¹⁶⁶ הקב"ה מצווה על הארץ להוציא, בין היתר, 'עץ פרי עֵשֶׂה פְּרִי':

164 להרחבת הנושא ראה את מאמרו של הרב אשכנזי "ויהי באחרית הימים" שפורסם ב"שורש", גיליון מספר 2 - ניסן תשמ"ג. המאמר הודפס מחדש בספרו של הרב "מספד למשיח?"

165 זהו קטע מאוד קשה בפירושו של רש"י משום שהוא רומז שהאדמה היא בעלת אישיות ושהיא נשפטת ונענשת! ועוד שהאדמה מודעת, חופשית, שיש לה נטיות ושהיא יכולה לציית או שלא לציית! זו תפיסה זרה לחלוטין למנטליות המודרנית: העולם הוא ישות חיה ויש לו בהתאמה יצר רע. יצר הרע של העולם מביא אסונות, יצר הרע של האדם מביא רשעות (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).
166 בראשית א, יא-יב

ראה פרש"י על בראשית א-יא: עץ פרי שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ עץ עושה פרי', ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה.

ראה גם ב"ר ה-ט: תני בשם ר' נתן: ג' נכנסו לדין וד' יצאו מחוייבין, ואלו הן: אדם וחיה ונחש נכנסו לדין, ונתקללה הארץ עמהן, שנאמר 'ארורה האדמה בעבורך' ולמה נתקללה... ר"י בר' שלום אמר: שעברה על הצווי, שכך אמר לה הקב"ה 'תדשא הארץ דשא וגו'', מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא 'ותוצא הארץ דשא וגו' הפרי נאכל והעץ אינו נאכל.

ראה גם "אורות התשובה" מאת הרב קוק פרק ו, פסקה ז: מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם הפרי, כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה, אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו. אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֶשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ
אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן

בפעול אנחנו רואים כי הארץ הוציאה 'עץ עֵשָׂה פְּרִי' ולא 'עץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי':

וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֶשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשָׂה פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ
לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב

ובכל זאת נאמר בסוף הפסוק 'וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב'.¹⁶⁷ נשאלת אפוא השאלה: מה משמעות אותה אמירה ומה משמעות האמירה 'וַיְהִי כֵן' בפסוק הקודם? ניזכר בתבנית של כל אחד מששת ימי המעשה, כפי שהוא עולה מפשט הפסוקים "חשיפת התכנון על-ידי אמירה - ביצוע - שיפוט - תוצאות של השיפוט", ונשים לב להבדל בין הנאמר ביום הראשון בשלב הביצוע 'וַיְהִי אור' ובין הנאמר בשלב הביצוע ביום השלישי 'וַיְהִי כֵן' (וכך הוא בשאר

נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם, זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו.

ראה גם "אורות" מאת הרב קוק, עמ' קלב: הפסק מוכרח להיות בין תוכן האידיאל המופשט של מגמת הכלל ובין המתגלה ממנו בהויה בפועל. אם לא ההבדל הדרגאי הזה היתה צורת המעשה כולה מתטשטשת, ההויה לא היתה עומדת על צביונה, חוקים וגבולות לא היו נשמרים.

167 בפרק א של ספר תהילים נאמר לגבי הצדיק 'וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עָלָיו פְּלִי מִיּוֹם אֲשֶׁר פָּרִיחוּ יָתֵן בְּעֵתוֹ וְעָלְהוּ לֹא יָבוֹל וְכֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ'. יש בפסוק הזה לכאורה תיאור של טרגדיה של ממש: התהליך הטבעי הוא שלעץ יש ענפים, הענפים מצמיחים עלים, העלים נושאים פרחים, ומן הפרחים יעלו פירות. כמה ענפים צריך אפוא כדי שיצמחו עלים, כמה עלים כדי שיפרחו פרחים, וכמה פרחים כדי שיופיע זרע אחד שישא פרי. מצד אחד בזבזנות שרירותית של ייעוד, כדי להגיע לפרי אחד שיתחיל את המחזוריות מחדש. מן הצד האחר מתגלה כאן הטרגדיה של העלה הבודד שלא הצליח להיות פרח, של הפרח שלעולם לא יהיה פרי. זה מביא סחרחורת. לעומת זאת הצדיק הוא כמו עץ שעליו חשובים באותה מידה כמו פרחיו, ושפרחיו חשובים באותה מידה כמו פירותיו. מעין חזון מקדים לעולם שבו אין בזבז ודברים מיותרים, שבו דברים אינם יורדים לטמיון. עולם מתוקן מול עולם שטרם תוקן. חידושה של התורה הוא שגם אם זה נראה לנו אחרת, לכל דבר יש ייעוד, יש תכלית בעולם הזה. הדוגמה היא ד' המינים שאנחנו לוקחים בסוכות. הערבה שאין לה טעם ואין לה ריח היא חלק בלתי נפרד של המצווה ואי אפשר לצאת ידי חובה בלעדיה. כל אחד לפי מקומו, לפי מדרגתו. לפי המדרש האתרוג כשלעצמו כבר מתוקן משום שהוא הדוגמה של העץ אשר עלהו לא יבול (מתוך שיעורי הרב על ספר תהילים - מזמור א).

הימים). רבי אברהם בר חייא, חכם ספרדי מימי הביניים,¹⁶⁸ מסביר כי "הכתוב אומר על כל אחד מהן אחרי צאתו אל המעשה 'וַיְהִי בֶן' ומלת בן נותנת דמיון הדבר ואינה נותנת אותו ממש". משמעות הביטוי "וַיְהִי בֶן" אינה כפי שרגילים לחשוב בהשפעת תרגומים שונים של התורה, זהות מוחלטת בין מה שקרה בפועל בעולמנו ובין מחשבת הבריאה. להפך, המציאות בפועל אינה מתאימה בדיוק נמרץ לרצון האלוקי אלא היא רק ה"בן" של התכנון. אולם היא מספיק קרובה, מספיק דומה כדי שניתן יהיה לעבור לשלב הבא.

מכל ששת ימי המעשה נאמר רק ביום הראשון 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר',¹⁶⁹ לומר שהמציאות של האור היא אמיתית, אף על פי שהיא רק אחד משישים של האור לפי מחשבת הבורא.¹⁷⁰ בכל שאר שלבי היצירה כתוב 'וַיְהִי בֶן'. לכן יש בעולם השפל שלנו רק דבר אחד שהוא מציאות אמיתית, אונטולוגית, מטפיזית והוא האור.¹⁷¹ כל השאר הוא רק משהו דומה, זמני, השייך לעולם הזה בלבד, ובהתחדשות העולם לעולם הבא זה נאבד לגמרי,¹⁷² כדברי הנביא 'הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה'.¹⁷³ עולם שכולו אור.

בנוגע לאורו של היום הראשון נאמר בשלב השיפוט: 'וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב'. המילה 'וַיִּרְא' מבטאת שיפוט חיובי, אישור מאת הבורא. גם בנוגע לשאר הימים, ואף על פי שכתוב 'וַיְהִי בֶן', נאמר 'וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב'.

168 ראה "הגיון הנפש" מאת רבי אברהם בר חייא הנשיא, עמ' ו (הוצאת לייפציג ה'כת'ר). רבי אברהם בר חייא חי בברצלונה שבספרד במאה השתיים-עשרה בשנים 1065-1136 או 1145. הוא היה בקי בפילוסופיה וכתב אנציקלופדיה מדעית שתחומיה אריתמטיקה, גאומטריה, אופטיקה, מוזיקה ואסטרונומיה בשם "סודי התבונה ומגדל האמונה". ספריו מוזכרים, בין היתר, על-ידי הרמב"ם, הרד"ק והרשב"א.

169 בראשית א-ג

170 ראה ספר הבהיר (אות קצ): מאי דכתיב 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר' ולא אמר ויהי בן אלא מלמד שהאור הוא גדול מאד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו גזוז הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא.

171 זה מסביר את השימוש במונח "אור" אצל המקובלים כאשר הם רוצים לרמוז לדבר ממשי - אור הפה, אור האוזן, אור החוטם, אור העיניים (מתוך שיעורי הרב על "אורות הקודש" לרב קוק).

ראה "עץ חיים" מאת רבי חיים ויטאל, שער ה, פרק ב.

172 הגימטריה של המילה "בן" היא שבעים, כמספר הגויים המופיעים בדור הפלגה. ע' האומות הן מבחינת ה"כ"ן של מחשבת הבורא לגבי האדם מבחינת "אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם" (ראה יבמות סא ע"א). המסגרת הפוליטית - מה שהופך את משפחות האדמה לגויים היא זמנית, בת חלוף והיא תיעלם במעבר לעולם הבא (מתוך שיעורי הרב - ישראל והאנושות).

173 ישעיה סו-כב: כִּי כְאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה עִמָּדִים לְפָנַי יֵאֵם יְהוָה בֶּן יַעֲמֵד זְרָעֲכֶם וְשִׁמְכֶם.

על אף הפער שהתגלה בין התכנון לביצוע, המציאות מספיק קרובה לתכנון כדי שניתן יהיה להמשיך לשלב הבא ביצירת העולמות. אמנם מה שנהיה במציאות הוא רק ה"כן" של התכנון, אבל הוא מספיק קרוב לו.

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.¹⁷⁴

יש השלכות לאותו שיפוט חיובי: 'וַיִּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ'. הבורא מבדיל בין מה שמתאים או מספיק מתאים במציאות לתכנון ובין מה שעדיין אינו מתאים. השיפוט והשלכותיו. התבנית הזו נכונה לא רק בנוגע לכל אחד מן הימים מששת ימי המעשה, אלא גם בנוגע לכל מה שקורה בהיסטוריה של היום השביעי. בכל שלב ושלב בהיסטוריה קיימת תכנית שיש לממשה במציאות, והתורה מספרת לנו מה קרה - מי הצליח לעמוד ביעד ומי לא, מי הצליח להתעלות למדרגה החדשה ומי לא. בעקבות זאת מתקיים בירור ותוצאתו היא הבדלה. "המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים".¹⁷⁵ עקרון ההבדלה נכון ותקף בנוגע לכל מה שנאמר בתורה. עקב הבדלה זו נאמר בסיום היום הראשון: 'וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה'.

על אף ששני החלקים הובדלו, יש לכל חלק תכלית. החלק שהצליח נתון לתכלית חיובית, והחלק שטרם הצליח נתון אף הוא לתכלית חיובית, אולם במדרגה שונה לעומת החלק הראשון. קריאת שם במקרא מבטאת קביעת תכלית, ייעוד למישהו או למשהו.¹⁷⁶ לכן כאשר קרא הקב"ה לחושך לילה, הוא

174 ראה "דרך חיים" מאת המהר"ל, עמ' 24 (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 אלקים כי טוב, וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה, וכן בכלל כל הבריאה וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד...

175 מתוך ברכת ההבדלה של מוצאי שבת.

176 תכלית המדע הוא לתת "שמות" לכל דבר והוא הצליח בהרבה תחומים הקשורים לחומר להגדיר במדויק "שמות" לאותם עצמים על-ידי אפיון התכונות של אותו עצם, של אותו

קבע את ייעודו, תכליתו של אותו חלק שלא הצליח להתעלות עד למדרגה של אור. זהו פשט הביטוי 'וְלַחֲשׂוֹךְ קָרָא לְיָלֵה' בפסוק. אין כאן אמירה סתמית - טאוטולוגיה ותו לא. אין דברים כאלה בתורה.

השלב האחרון בתבנית שהזכרתי "חשיפת התכנון על-ידי אמירה - ביצוע שיפוט - תוצאות של השיפוט" מתפרט אפוא לשניים: הבדלה וקביעת ייעוד שונה לכל חלק. בכל יום ויום, בכל שלב חדש, צריך להביא בחשבון את ההבדלים שהתגלו בין התכנון לביצוע של הימים שקדמו. מצד אחד היו הדברים שיצאו אל הפועל מספיק קרובים לתכנון כדי לאפשר את המעבר לשלב הבא. מן הצד האחר יורש כל יום חדש את אשר התרחש לפניו. דרגת החופש של הבריאה (שהיא עוד לא הטבע שאנחנו מכירים היום - זה יקרה רק בסוף היום השישי לפני כניסת השבת) הולכת וקטנה, לא עקב החלטתו של הבורא אלא עקב מה שהתרחש בימים שקדמו. התורה רוצה להסביר לנו, לא רק שיש פער בין מחשבת הבריאה - עולם אמת ו בין העולם שאנחנו חיים בתוכו אלא שאין לאדם שום אחריות למצב שנוצר, שום אשמה במה שהתרחש באותם ימים. כל שלב חדש, כל יום חדש יורש את הפערים, הפגמים שנוצרו ביום הקודם.

גדולתו של האדם באה לידי ביטוי כאשר הוא מסכים לקחת על עצמו את תיקון אותו עולם, שהוא בעל היסטוריה קדומה - עולם מלא בשאריות הפגמים שאין לאדם שום אחריות להיווצרותם, על אף מצבו של העולם בסוף היום השישי. כך הוא מתחיל לגלות שהוא בעל יראת שמים אמת. הוא מכיר במצב העולם והוא לוקח על עצמו לתקן את המצב. באותה מידה הוא היה יכול לטעון לא רק לחוסר אחריות מוחלט אלא גם לכך שהוא בעצמו מקולקל עקב קלקול העולם.¹⁷⁷

"משהו". אולם ברמת ה"מישהו" הוא לא הצליח להתקדם משום שאי אפשר להשתמש באותן שיטות, באותה מתודולוגיה כאשר חוקרים את מהות ה"מ" (מתוך השיעור).
 177 הפסיכולוגים יודעים שבגיל ההתבגרות מכינים את עצמם המתבגרים לתפקידי גיבורים. כל מתבגר בטוח במאה אחוז שהוא יצליח לתקן את העולם. אולם חיש מהר, כאשר הוא מגלה שתיקון העולם אינו דבר קל והוא דורש זמן ומאמץ, הוא עלול לוותר ולהרים ידיים לחלוטין. הוא מפתח אז אסטרטגיה של "הכול או לא כלום". אסטרטגיה זו מסוכנת ביותר משום שהיא מביאה את המתבגר לידי כישלון מתמיד. הוא מבין שהוא אינו יכול להצליח, ולכן הוא מרים ידיים ומתחיל להאשים את העולם כולו או את החברה שבה הוא חי. "לו הייתי הראשון, הייתי מצליח ללא ספק", אומר לעצמו אותו מתבגר. הוא רואה את עצמו כ"קדוש", כ"בלתי טועה" והוא מאשים את כל הסביבה שלו בכישלונו, על אף מאמציו הכנים. אז בא שלב המרד - המרד נגד ההורים שהולידו אותו בעולם כה מקולקל וכו'. חסרה לו ההבנה, ההפנמה שהוא אינו אחראי למצב העולם שבו הוא נולד.

האם האדם נצחי?

כאשר אנחנו קוראים את פסוקי מעשה בראשית, עלינו לשים לב כי יש מספר הבדלים מהותיים בין הימים. הזכרנו כבר הבדל ראשון בין היום הראשון לשאר הימים. ביום הראשון לא נאמר "וַיְהִי כֵן" משום שהאור בעולם העשייה הוא האור של מחשבת הבריאה, אמנם מצומצם - אחד משישים לעומת האור לפי מחשבת הבריאה, אולם מאותה מהות.

הבדל נוסף הוא נצחיות הברואים והנבראים. על פי הזוהר כל דבר שנאמר עליו "וַיְהִי" קיים בעולם הזה וגם בעולם הבא,¹⁷⁸ כדוגמת הנאמר בנוגע לאור וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אור וַיְהִי אור.¹⁷⁹ ומה לגבי שאר הברואים? רבי אברהם בר חייא מבחין בין סוגים שונים של נבראים: אלו שלגביהם נאמר רק "וַיְהִי", אלו שלגביהם נאמר רק "וַיְהִי" ואלו שלגביהם לא נאמר "וַיְהִי" או "וַיְהִי".¹⁸⁰ ניקח למשל את הנאמר ביום הרביעי: וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהַיּוֹם לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם.¹⁸¹ מן הציווי 'הַיּוֹם לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים' רבי אברהם בר חייא לומד

אם למרות הכול הוא מכיר במצב כפי שהוא באמת, הוא יכול לתרום את חלקו במאמץ המשותף.

זה נכון גם במישור המשפחתי. בשלב ההתבגרות קשה לאותו צעיר לקבל את הוריו כפי שהם. לא בחינם מצווה אותנו התורה "כִּבְדָה אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ". זה דורש מאמץ כביר. אני מכיר במצבו של העולם, אני יודע שאיני אשם בדבר ואני לוקח על עצמי לתקן את המצב, לא כגיבור בודד אלא כחלק ממשפחתי, מעמי, מן החברה שבה אני חי, ויחד אנחנו נתקדם צעד אחרי צעד. כך אני מגלה שאני באמת ירא שמים (מתוך השיעור).

178 ראה גם זוהר, חלק א, לא ע"ב: יהי אור ויהי אור, כל מה דאתמר ביה ויהי, הוא בעלמא דין ובעלמא דאתי.

179 כוונת הרב אשכנזי לעולם הבא, הבא אחרי סוף ימי העולם הזה. הרב רגיל להסביר את מבנה ההיסטוריה כך: אנחנו נמצאים בעולם הזה ביום השביעי של ימי המעשה, ואותו יום שביעי נחלק למספר תקופות ובסיומו יגיעו ימות המשיח ותחיית המתים. אז העולם עובר לתקופה חדשה הנקראת יום השמיני, ותקופה זו היא תחילת ימי העולם הבא.

180 ראה "הגיון הנפש" - עמ' 51 עד 54 (הוצאת ספריית דורות): "אנו אומרים מתוך שפתח המאמר במלת יהי, יהיה האור הוא קיים כל ימי העולם הזה, אשר לכבוד יצירות העולם הזה בא המאמר, ומתוך שנאמר בו מיד 'ויהי אור' בדברי המאמר הקדוש העיד עליו שהמאמר הקדוש נתקיים בו ונתחזק להבא והיה ראוי לעמוד ולהתקיים עולמית בעולם הזה הבלוי והכלה ובעולם הבא אשר אין לו קצה ולא תכלה... ואומר כל היוצא אל המעשה במאמר הקדוש שאמר לו יהי והיה גזור עליו להיות ולהימצא ראוי הוא להיות קיים בעולם הזה. וכל שאין מאמר הקדוש מלמד את עניין צאתו אל המעשה במלת יהי אין לו קיימא בעולם הזה".

181 בראשית א-יד

שיש קיום למאורות בצורתם הנוכחית כל ימי העולם הזה.¹⁸² במעבר לעולם הבא מתחדשת צורתם כדברי הנביא ישעיהו 'השמים החדשים והארץ החדשה'.¹⁸³

מה נאמר לגבי האדם? האדם מוזכר לראשונה בפרק ב, פסוק ז, כמי שהוא נפש חיה:

וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאָפָיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

אותה נפש חיה שהארץ הייתה אמורה להוציא מתוכה ביום השישי:¹⁸⁴

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֶמָּה וּרְמֵשׁ וְחַיִּתוֹ אָרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי בֵן

התורה מספרת את אשר קרה בפועל בעולם העשייה, בפסוק הבא:

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים¹⁸⁵ אֶת חַיִּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רֶמֶשׁ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב

ההשוואה בין שני הפסוקים - הציווי מצד אחד והביצוע מן הצד האחר, מראה שהארץ לא הצליחה לבצע את צו הבורא, היא לא הצליחה להוציא מתוכה את אותה נפש חיה. לכן נדרשה התערבות ישירה של הבורא כדי לברוא את האדם, שהוא הנפש החיה שהארץ הייתה אמורה להוציא מעצמה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיִּרְדּוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׁ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ

182 שם: "כולם היו יוצאים אל המעשה ונמצאים במלת יהי ומפני זה הם עומדים על סדר אחד כל ימי העולם הזה ומפני שאינן מקבלים את המעשה מעניין המאמר הקדוש כאשר קיבלו האור הנמצא ביום ראשון, לא היה להם להתקיים על ימי שני העולמות".

183 ישעיהו סו-כב

184 בראשית א, כד-כה

185 יש כאן כמובן שאלה: איך אמרנו שהארץ הוציאה, כאשר כתוב בפירוש בפסוק "ויעש אלוקים"? שאלה זו היא שאלה שנידונה בתורת הנסתר, בקבלה, אבל די להבין שכאשר בפסוק הקודם נאמר "תוצא הארץ", התוצאה של פעולת הארץ היא פעולת אלוקים דרך הכלי שהוא הארץ (מתוך שיעורי הרב על פרשת בראשית).

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא
אֹתָם¹⁸⁶

רק בפסוק ז שבפרק ב הנפש החיה מופיעה, והיא היא האדם שנברא
ישירות על-ידי הבורא:

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָ מִן הָאָדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי
הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

באף אחד מן הפסוקים שהזכרנו לא נאמר לגבי האדם "יְהִי". כלומר,
האדם אינו נצחי בעולם הזה אלא הוא בן תמותה. אבל האדם מיועד לעולם
הבא משום שלגביו נאמר וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.¹⁸⁷

אדם בעל תודעה מוסרית

המדרש עומד על הפער שהתגלה גם במקרה הזה בין מחשבת הבריאה, בין
הציווי האלוקי ובין הביצוע בפועל על-ידי הארץ:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ וְגו' – א"ר אלעזר: 'נפש חיה' זה רוחו של
אדם הראשון.
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חֵית הָאָרֶץ לְמִינֶהּ – ר' הושעיא רבה אמר: זה הנחש.
בראשית רבה, פרשה ז-ז

לפי רבי אלעזר הייתה לארץ היכולת להוציא את הנפש חיה כפי שבורא
עולם רוצה שתיעשה. יש בארץ יכולת להפוך את "רוחו של האדם הראשון"

186 בראשית א, כו-כז

187 שם: "...מפני שהוא [האדם] נפרד בבריאתו במאמר בפני עצמו ואינו נכלל עם הבהמה
והרמש והחיה היוצאים אל המעשה במאמר תוצא הארץ נפש חיה אשר היא כוללת את
האדם עם הבהמות והחיות. ויש לנו לבקש ראייה מן הכתוב להחזיק הפעם הזה בידנו
מן המאמרות הנזכרות בסדר יצירת האדם. ונאמר אנו גוזרים שאין לו כוח לעמוד על
סדר אחד בעולם הזה מפני שאינו יוצא אל המעשה במאמר יהי כדרך האור והרקיע
והמאורות היוצאים אל המעשה במלת יהי וכולם יש להם עמידה וקיימא כל ימי העולם
הזה וגוזרים שיש לאדם עמידה לעולם הבא מפני שנאמר בו בסוף בריאתו והשלמת
מעשיהו ויהי האדם לנפש חיה".

לאדם ראשון מציאותי, היסטורי. אולם בפועל היא הצליחה להוציא רק את הנחש, ולא את האדם הראשון, לא את אותה "נפש חיה" כפי שהקב"ה ציווה אותה לעשות.¹⁸⁸

הייתה ציפייה שהעולם הטבעי המכונה בשם "הארץ" יהיה מסוגל להוציא אל הפועל ארבעה דברים: הראשון 'נפש חיה', השני 'בהמה', השלישי 'רמש' והרביעי 'חיתו ארץ'. ארבעה דברים היו כלולים בתכנון, במחשבת הבורא ביום השישי של ימי המעשה. בפועל יצאו רק שלושה דברים.¹⁸⁹ ר' הושעיא רבה מזהה את חַיַּת הָאָרֶץ עם הנחש, והוא הייצור המפותח ביותר עד להופעת האדם הראשון. הנחש הזה הוא שיא האבולוציה הטבעית, שיא יכולתה הטבעית של הארץ.

המדרש מתאר אותו כבעל תכונות "אדמיות-אנושיות". הנחש מדבר: 'וַיֹּאמֶר אֶל הָאֱשֶׁה אֵף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן'.¹⁹⁰ הוא אפילו נביא משום שהקב"ה מדבר אתו: 'וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל הַנָּחַשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אֲרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה עַל גָּחֹנְךָ תֵּלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ'.¹⁹¹ הוא היה זקוף קומה והיה מזדווג פנים כנגד פנים.¹⁹²

188 ראה פירוש "מתנות כהונה" על המשך המדרש, ד"ה "ארבע": דכתיב נפש חיה, בהמה, ורמש וחיתו ארץ.

189 להרחבת הנושא ראה את השיעור "התפתחות או אבולוציה אקראית?" ב"סוד מדרש התולדות", חלק ד.

190 בראשית ג-א

191 בראשית ג-ד

192 ב"ר כ-ג: הכל משמשין פנים כנגד עורף, חוץ מב' שמשמשין אחר כנגד אחר גמל וכלב, וחוץ מג' שמשמשין פנים כנגד פנים מפני שהשכינה דברה עמהם ואלו הן אדם נחש ודג, אדם שנאמר 'ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך', נחש 'ויאמר ה' אלהים אל הנחש', דג (יונה ב) 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה'.

מדרש הגדול: "והנחש היה ערום" כמה היתה ערמתו לפי שגלגל עינו דומה לשל אדם לפיכך בא עליו שאין מסית את האדם אלא מי שהוא דומה לו.

ב"ר יח-ו: תני בשם רבי מאיר: לפי גדולתו של נחש היה מפלתו, 'ערום מכל' 'ארור מכל'. רבי הושעיא רבה אמר: דקרטים היה, עומד כקנה ורגלים היו לו. רבי ירמיה בן אלעזר אמר: אפיקורס היה. רבי שמעון בן אלעזר אמר: כגמל היה טובה גדולה חסר העולם שאלמלא כן היה אדם משלח פרגמטיא בידו והיה הולך ובא.

פסיקתא זוטרתא בראשית: באיזה לשון דבר הנחש עם האשה? בלשון הקודש, כי כתוב בו 'והנחש היה ערום' והיה מהלך בקומה זקופה והיה יודע לשון האדם.

תוספתא סוטה פ"ד: וכן מצינו בנחש שנתן עינו להרוג את אדם ולישא את חוה, א"ל המקום: אני אמרתי תהיה מלך על כל בהמה וחיה, עכשיו ארור אתה וגו', אני אמרתי תילך בקומה זקופה עכשיו על גחונך וכו', אני אמרתי שתאכל מעדנים כאדם עכשיו ועפר וכו', אתה אמרת אהרוג את האדם ואשא את חוה עכשיו ואיבה אשית, נמצאת אומר

הנחש הוא בעל חכמה מסוימת הנקראת בתורה "ערמה": 'וְהִנָּחֵשׁ הֲיִהְיֶה עָרוֹם מִכָּל חַיֵּי הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים'.¹⁹³ מה פירוש המילה "ערום"? אונקלוס מתרגם את המילים 'וְהִנָּחֵשׁ הֲיִהְיֶה עָרוֹם' "וחויא הוה חכים", בעל כישרון של חכמה, ולפי תיאור המדרשים היה אותו יצור בעל תכונות דומות מאוד לתכונות אנושיות-אדמיות, אך ללא יכולת של הכרה והכרעה מוסרית. הנחש מעודר כל תודעה מוסרית. אני רגיל לכנותו "האדם הטבעי", כלומר האדם המסתפק בחיים טבעיים. הטבע אינו מוסרי אלא פועל לפי חוקים דטרמיניסטיים, קבועים, החלים על הצדיק ועל הרשע באותה מידה. הוא אינו מבחין בין הצדיק לרשע. האדם הטבעי - "הנחש" נכנע להתנהגות מעין זו. אין לו תביעה למימוש ערכים מוסריים בחייו או בחיי החברה. ההבדל בינו לאדם אינו בכוח השכלי, משום שהכוח השכלי כשלעצמו הוא אותו כוח שכלי, אלא בתודעה המוסרית. תכליתו בחיים היא ההנאה - הנאה מכל הסוגים, ולא מימוש ערכי המוסר וערכי הקדושה.

הקב"ה רצה שהארץ תוציא אדם בעל תודעה מוסרית, אולם היא לא הצליחה משום שאותה נפש חיה צריכה להיות בעלת נשמה מיוחדת, כפי שעולה מפירושו של רש"י בד"ה "ויהי האדם לנפש חיה":¹⁹⁴ "אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אבל זו של אדם חיה שבכולם שנתווסף בו דעה ודיבור". יש נשמה לבהמות ולחיות, אבל לא נשמה של נפש חיה "שנתווסף בו דעה ודיבור". אותה נשמה באה מחוץ לעולם הטבעי: 'וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשָׁמַת חַיִּים'. אז ורק אז 'וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה'.¹⁹⁵ אז ורק אז הופך האדם להיות בעל תודעה מוסרית, בעל יכולת שיפוט מוסרי.

אותה נפש חיה שהקב"ה רוצה שהארץ תוציא אמורה להיות בעלת חופש בחירה, ולא להיות כפופה לדטרמיניזם של הטבע. לכן אפשר להבין מדוע אין הטבע יכול להוציא נפש חיה כזו מתוכו. הטבע אינו יכול לתת

בנחש מה שביקש לא ניתן לו ומה שבידו נוטל ממנו.

193 בראשית ג-א

194 בראשית ב-ז

195 עד אז האדם היה "גולם" - גוף בלא נשמה, כדברי המדרש (ב"ר יד-ה): רבי תנחומא בשם רבי בנייה ורבי ברכיה בשם ר"א אמר: בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון גולם בראו והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו, הדא הוא דכתיב (תהילים קלט) 'גלמי ראו עיניך וגו'. אותו גולם יכול להיות מפותח מאוד משום שהוראת המילה "גוף" בלשון הקודש מציינת גוף חי בעל כל הפונקציות הנדרשות, כולל המחשבה והשכל (מתוך שיעורי הרב - נפש וגוף).

לכאורה יותר ממה שיש בו. לכן יש צורך בבריאה חדשה: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם'.¹⁹⁶

אדם יכול להיות בעל חכמה עצומה, אולם בו בזמן להיות בלי דעה ולהתנהג כרשע גמור כדברי רש"י. הוא יכול להיות בעל שכל חריף אבל להרע. לא במקרה שמים רוב חכמי ישראל את הדגש על חשיבות תודעתו המוסרית של האדם, ולא על חריפות שכלו.

הפילוסופיה רואה בחכמה קריטריון כמעט בלעדי לגדלות האדם. אדם חריף נחשב לאדם חשוב. הפילוסופיה כל כולה שאיפה לחכמה. התורה מדברת על מוסריות האדם. במה עוזרת החכמה, אם היא אינה משמשת כלי לשיפור מוסריות האדם, מוסריות החברה?

יש לכאורה קושי מסוים בהסבר שנתתי עד כה: הקב"ה ציפה כי הארץ תוכל להוציא נפש חיה בעלת תודעה מוסרית, בעלת חופש בחירה, אולם אותה ארץ אדישה לנקודה זו משום שהיא כולה טבע. איך מלכתחילה ציפה הקב"ה כי הארץ אכן תצליח לממש את הציווי 'תוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה'? הרי אין דברי שקר במקרא!

התשובה היא שיש בטבע¹⁹⁷ משהו חבוי. יש בו כוח גנוז שיכול לפרוץ החוצה, להתגלות מתוך הטבע עצמו. אותו כוח גנוז נקרא על-ידי המקובלים "הרשימו", ואנחנו נלמד בשיעורים הבאים מה מהותו.¹⁹⁸ בפשטות נגיד שהוא העקבה שנשארה בעולם, בצד הטבעי שלו, מאור הא"ס ב"ה, כאשר אור הא"ס התרוקן ממה שמכנים המקובלים "הנקודה האמצעית", במהלך הצמצום, כדי לברוא את חלל העולמות. הכוח הגנוז הזה פועל כל הזמן והוא "מעל הטבע" עצמו. במילים אחרות, יש בטבע משהו שהוא מעל לו. יש בו רצון פנימי הבא מן הבורא, ולא רק צד חיצוני הנראה לנו כאוסף של חוקים דטרמיניסטיים, עיוורים. לכן לא היה הציווי של הבורא ציווי סתמי. הארץ הייתה יכולה באמת להוציא את הנפש החיה, אולם לא רצתה או לא הצליחה.

196 בראשית א-כז

197 אני משתמש במילה זו על אף שבמהלך ששת ימי המעשה העולם הנברא, הארץ אינו עדיין בגדר טבע בעל חוקים קבועים, דטרמיניסטיים, אולם קל יותר להבין את הרעיון אם נשתמש במילה טבע (מתוך השיעור).

198 ראה בעיקר השיעור על "רז היושר והעיוולות" בהמשך הספר שבו דן הרב בנושא הרשימו.

תכלית מעשה בראשית

צריך לקרוא את התורה, צריך ללמוד את התורה כפי שהיא כתובה ומלכתחילה, בלי לדעת מה כתוב בהמשך הפסוק או בפסוק הבא. התורה רוצה להסביר שאכן העולם שלנו, המציאותי, עולם העשייה בלשון המקובלים, שנברא על-ידי הבורא, אינו מושלם ויש סיבות לכך, ואנחנו נלמד אותן בשיעורים הבאים.¹⁹⁹ התורה אינה עוסקת בפילוסופיה או בתאולוגיה. היא אינה ספר תאולוגיה, היא אינה באה להגדיר מושגים מופשטים, שרק מיעוט יכול להבינם, אם בכלל. היא גם אינה עוסקת בחקר הקוסמוס, בקוסמולוגיה או באסטרופיזיקה, ולא בשאלת הראשית אלא בשאלת התכלית - מהי תכלית מעשה בראשית. היא באה ללמד את משמעות העובדה שהעולם נברא בראשית לכל בני האדם.

תוצאת אקט הבריאה היא האחרות (l'altérité בצרפתית) בין הנברא ובין הבורא, והתורה מבקשת ללמדנו מה משמעות האחרות בכל המישורים: בין אדם למקום, בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו.²⁰⁰

התאולוגים מעוניינים שנחשוב על בריאת העולם כבריאה "יש מאין". לדידם מופיעה ההווה פתאום מתוך האין. אולם אמירה זו אינה מספקת משתי סיבות: הראשונה, היא אינה מסבירה במאום את תכלית הבריאה, כלומר מהי מחשבת הבורא עבור בריאתו. השנייה, היא עלולה להוביל להבנה שה"אין" קיים, ח"ו, במקביל לבורא. מול העיסוק התאולוגי מבקשת התורה לשים את הדגש על המשמעות המוסרית הנגזרת מאקט הבריאה ועל תכליתה ההיסטורית. הבורא רצה לברוא את ה"אחר" שלו. האקט הזה - לתת קיום לאחר הוא האקט המוסרי בתכלית.

199 אני שומע אין ספור דרשות האומרות שהעולם הנברא הוא מושלם משום שהוא נברא על-ידי בורא העולם שהוא מושלם. אולם כל מי שעניו בראשו יודע שאין זה נכון. או אז ממציינים הסברים הלקוחים ישירות מן התאולוגיה הנוצרית, במודע או שלא במודע, לפיהם קרה חטא קדמון כלשהו שקלקל את הכול. זה אבסורדי לחלוטין! התורה מספרת משהו שונה לחלוטין: יש פער בין מחשבת הבורא, בין התכנון לביצוע, בין העולם הזה ובין העולם הבא. עלינו ללמוד מדוע זה כך, אולם העיקרון הזה הוא עקרוני ביותר, אחרת מדברים על הכול, אבל לא על מה שאומרת התורה (מתוך השיעור על פרשת בראשית).
200 "בין אדם לעצמו", כלומר בין האדם לעצם שבו, בין מה שהאדם הוא במציאות ובין מה שהוא אמור לפי ה"צלם" שלו, לפי מחשבת הבריאה עבורו. גם במישור הזה יש מערכת של אחרות, כל עוד האדם אינו תואם לגמרי את מחשבת הבריאה עבורו (מתוך שיעורי הרב על הספר "דרך חיים" למהר"ל).

אקט הבריאה עצמו אינו נמשך. הוא מחוץ לגבולות הזמן. הוא כל כולו "אחרות". מימוש תכליתו הוא זה שדורש את המְשָךְ, דרך ממד ההיסטוריה. בשלב הראשון - ששת ימי המעשה, במהלכם הבורא מצווה ופועל, העולם הנברא עושה, מממש בצורה מספיק קרובה את צו הבורא, כדי לאפשר התקדמות עד להגעה לנקודה שבה יכול האחר של הקב"ה להופיע ולהיות אוטונומי. האחר של הבורא הוא האדם - הנברא היחיד המודע לאחרות זו. כדי לאפשר לאחר הזה למלא את משימתו, להגשים את תכליתו, הופך העולם במקביל ל"טבע" - עולם בעל חוקים דטרמיניסטיים. הפיכת הנברא לטבע, קיבוע מנהגו,²⁰¹ במצב שבו הוא נמצא בסוף יום השישי של ימי המעשה הם תנאי לחירותו האמתית של האדם. בעולם שבו יכול הכול להשתנות מרגע לרגע, אין יסוד לחירות אמתית. אין יסוד לאחריות אמתית. היסטוריית העולם הזה היא סיפור קניית היש של האחר של הבורא על-ידי האחר בזכות עמלו. האדם צריך לזכות דרך מעשיו ביש הניתן לו כמתנת חינם על-ידי הבורא ברגע לידתו. עליו לזכות כדי לקבל.

אם ניקח ברצינות דברים אלו - היש שלי ניתן לי במתנה ועליו לזכות בו, נוכל להבין שהעמל הזה חייב להתחיל מנקודת ה"אפס" - מן ה"אין". רק הבורא הוא. כדי שהאחר יהיה - וכל אחד מנסה בדרכו הייחודית להגיע לתכלית זו - עליו לזכות. או אז יש לזמן, לְמֶשֶךְ משמעות - הזמן ניתן לי כדי שאזכה ביש שלי.

201 הביטוי של חז"ל "מנהגו של עולם" משקף הבנה זו, כדי לתאר את מערכת חוקי הטבע. חוקי הטבע, סדר העולם, כפי שאנחנו מכירים אותם היום, משקפים את מצב הבריאה בסוף היום השישי, בין השמשות, לפני המעבר ליום השביעי - הוא היום שבו ממלא האדם בממד הזמן את משימתו. חוקי הטבע אינם חוקים א־פריוריים אלא הם פועל יוצא של מצב העולם בסיום היום השישי. הם פועל יוצא של מה שעשה העולם הנברא במהלך ששת ימי המעשה כתגובה לציווי הבורא. הביטוי של חז"ל "מנהגו של עולם" מדויק. חז"ל לא דיברו על מנהג העולם אלא על מנהגו של עולם, כדי לציין שחוקי הטבע הם צילום מצבו של העולם, צילום המצב שהתפתח בצד העולם הנברא במהלך אותם ששת ימים (מתוך שיעורי הרב - מבוא לחכמת הקבלה).

אמת ומציאות

העברי מבחין בין שתי קטגוריות - האמת והמציאות. אני נוהג לומר בהכללה שבנושא זה נמצאת מסורת ישראל בעבר אחד של המתרס ושאר העולם - בעבר השני. המסורת העברית היא מסורת של מוניזם אינטגרלי.²⁰² כל פילוסופיה ראשיתה בדואליזם, בשניות בין האמת למציאות. עמדתה של תורת ישראל היא שמקורן של האמת, כשלמה באופן מוחלט, ושל המציאות, החסרה באופן מוחלט, הוא אותו בורא. קביעה זו אינה פרי השכל הטבעי, החושב על הבעיה בכוחות עצמו בלבד, אלא תוצאה של הגילוי האלוקי דרך הנביא - מקור אחד לאמת ולמציאות. אותו בורא מתגלה דרך חוקות הטבע, דרך הנס בקריעת ים סוף ובמתן תורה.

'אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים'.²⁰³ מסביר רש"י: "לפי שנגלה בים כגיבור מלחמה, כאן כזקן מלא רחמים, שנאמר 'ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' מכיוון שהשם משתנה במראות אין לומר שתי רשויות הן. 'אנוכי' הוא אשר הוצאתיך מארץ מצרים ועל הים. דבר אחר: לפי שהיו שומעין קולות הרבה, שנאמר 'את הקולות', קולות באין מארבע רוחות ומן השמים ומן הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן". העולם שלנו הוא עולם הריבוי ומתוך ההתבוננות בעולמנו, בתופעות, מתוך חקירה שכלית וגילוי הפער בין האמת ובין המציאות, אנחנו עלולים לטעות ולחשוב שאין מקור משותף, אחיד, לכל התופעות האלו, שאין מקור אחד לאמת ולמציאות. קשה לאדם להתגבר על הפער הקיים בין האמת למציאות בעזרת כלים שכליים בלבד. האדם זקוק למידע הבא מחוץ לנפשו הוא, כדי לגלות שיש מקור אחד לאמת ולמציאות. בלי גילויים של נביאי ישראל לא ניתן להגיע לתובנה זו. כלומר, המונותאיזם המוחלט של התורה אינו טבעי לחשיבה האנושית, גם אם אנחנו חושבים כי האמירה שיש מקור אחד לכול נראית טבעית לנו בעקבות אלפי שנות חינוך למושגיו של התנ"ך. האמת הפשוטה היא שהעמדה הדואליסטית היא העמדה הטבעית עבור האדם החושב. חידושה של התורה הוא שעמדה זו מוטעית לחלוטין. גם אם נראה לנו, כחיים בעולם הריבוי, שאין מקור אחד לכול, אין זה כך. אולם כדי להגיע לתובנה זו, דרוש גילוי אלוקי.

202 מוניזם הוא מונח מתחום האונטולוגיה שמקורו מן המילה היוונית monos ומשמעו "יחיד".

203 שמות כ-ב

גילוי תובנה זו על-ידי בני ישראל בהר סיני אינו מסלק את המתח החווייתי שכל אחד חש, חווה בין האידאל למציאות, בין הגדרת העולם כעולם הזה "כמות שהוא" ובין הגדרת אותו העולם כעולם הבא - "העולם שבא". מקור אחד לשניהם - בורא אחד לשניהם. אחדות מוחלטת. אני חי את המתח הזה ואני יודע כי בורא עולם הוא המקור - הוא ואין בלתו לכל ההוויה הנבראת. שני הדברים נכונים ברזמנית. זהו שורש אמונת ישראל. העולם הזה כמות שהוא הוא הפרוזדור,²⁰⁴ השלב המקדים של העולם הבא. כל עוד אנחנו נמצאים בשלב הנקרא "עולם הזה", אנחנו רואים שתי מדרגות שונות ונפרדות: מדרגת האמת ומדרגת המציאות. אולם על-פי האמת העולם הבא כבר קיים בתכניתו של הבורא. העולם של העולם הבא הוא העולם באמת.

אין צורך לומר שבמדרגת העולם הבא, אין שום ניגוד בין אמת למציאות משום שהאמת היא מציאותית והמציאות אמתית. זהו עולם המחשבה שבו תכנן הבורא את העולם - מחשבת הבריאה.

היהודי מאמין באמונה שלמה במונותאיזם מוחלט - באל אחד ויחיד, באחדותו המוחלטת של הבורא. הוא גם מאמין באמונה עמוקה באחדותה של מהות העולם: אותו בורא שרצה לברוא את עולם האמת הוא שיצר את עולם המציאות. תפיסה זו היא מעבר לכל ניתוח שכלי. היא כל כולה אמונה. זו היא בחירה באמונה. בחירה שהיא טבע שני לנשמה העברית. אין דרך להבין את הנבואה המקראית ללא נקודת מוצא זו של הוודאות העברית: למרות כל מה שעלול לסתור זאת למראית עין, לא ייתכן שאין אחדות עמוקה בין שני הקטבים של ההוויה: הוויית האמת והוויית המציאות.

אפשר לתת דוגמה מעולם המדעים: המתמטיקה והפיזיקה. הגדולה שבשורש המדע המודרני היא הגילוי שהחוקים של עולם המתמטיקה קשורים למציאות העולם הפיזי. גילוי זה נובע מאינטואיציה אחדותית. נדרשו מאות שנים למדע המערבי להשתחרר מקיבעון השניות היוונית, שמנע מבעדו לחשוב על אחדות עמוקה שאפשרה את התפתחות המדע המודרני. אינטואיציה זו הקיימת בפילוסופיה של המדע המודרני.²⁰⁵ היא

204 פרקי אבות ד-כא: רבי יעקב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתיכנס לטרקלין.

205 אין ויכוח על העובדה שיש פילוסופיות של המדע המודרני המנוגדות לתורה. אולם איני מדבר על הפילוסופיה של המדע אלא על המדע עצמו כפוזיטיבי. לא על הפוזיטיביזם של המדע. באותו אופן ברור שהמציאות תואמת את חוקי האמת (מתוך השיעור).

האינטואיציה הבסיסית של התודעה העברית: מי שרצה לברוא את עולם האמת הוא אשר עשה את עולם המציאות. מאות שנים עברו עד שהפכה הבנה זו לנחלת הכלל. רבים מאתנו אינם ערים לכך שמאחורי אמירתו של המונותאיזם העברי, מסתתרות גם הבנות מסוג זה.

כשהמקרא אומר "ויברא" כוונתו לשלמותו המוחלטת של עולם מחשבת הבריא. כאשר הוא אומר "ויעש" הוא מתכוון לעולם המציאות. ניתן לראות אפוא שפער זה בין שלמותו של עולם שיהיה לכבודו של ה' ובין אי־שלמותו של עולם המציאות שאנו מכירים, מובא בחשבון בעולם מונחיו של המקרא כבר מתחילת חומש בראשית, המספר לנו שאל אחד, הקב"ה, ברא ועשה - ברא את העולם הבא וצמצם אותו לממדיו של העולם הזה שבו אנחנו חיים ופועלים כשותפיו.