

## ויהי אחרי הדברים האלה

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם  
וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי

בראשית כב-א

יש למילה "דבר" מספר משמעויות במקרא. דבר במובן של מאורע, לפי הפשט הפשוט של הפסוק שאנחנו עוסקים בו,<sup>419</sup> דבר במובן של דיבור, כמו בפסוק 'וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמְרָא'<sup>420</sup> ודבר במובן של חפץ, כמו בפסוק 'כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֵא בְּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בְּאֵשׁ וְנִטְהַר וכו'.'<sup>421</sup> המדרש שלמדנו בשיעור הקודם מפרש, לכאורה, את המילה "דבר", לא לפי הפשט הפשוט כמאורע אלא כהרהורי דברים, מצד אברהם, מלאכי השרת או ישמעאל:

'אחר הדברים האלה' – אחר הרהורי דברים שהיו שם.

בראשית רבה, פרשה נה-ד

---

419 הרב אשכנזי עושה הבחנה בין "הפשט הפשוט" לפשט העולה דרך הדרש, וכך הוא אומר: יש בפירוש רש"י שתי רמות של פשט וצריך להבחין ביניהן: הרמה הראשונה, הבסיסית היא רמת הפשט הפשוט, המידי של הפסוק. ברמה זו אנחנו עוסקים בהבנה מילולית של הנאמר, במורפולוגיה עברית, באטימולוגיה של המילים, בתחביר, בתרגום המילים לצרפתית עתיקה, בדקדוק. אולם רש"י אינו מסתפק ברמה זו. כנאמן למסורת הפרושית הוא הולך בדרכם של חז"ל. המקרא הוא דיבור אלוקי נצחי. לכן המקרא אינו מדבר רק לדור יוצאי מצרים, ואף לא לעם העברי היושב בארצו, אלא גם לדורות הבאים אחרי חורבן הבית, ויש לו מסר עבור כל דור. לשם כך משתמש רש"י במדרש, באגדה. הוא בוחר בין המדרשים השונים אותו מדרש שהופך את המקרא לבעל משמעות עבורנו. יש פרד"ס בפירוש רש"י. אולי אמירה זו מפתיעה אתכם משום שרש"י דווקא ידוע כפשטן, אולם עליכם לדעת שהדבר קיים. יש ספרים, פירושים המסבירים את הסוד שבפירוש רש"י (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק א - מבוא ללימוד המדרש).

420 שמות כ-א

421 במדבר לא-כג

הסברנו שהשימוש בביטוי 'אחר הדברים האלה' מציין מצב שבו נדרש בירור נוסף בעקבות הרהור כלשהו. המאורע המסופר נועד לברר אם יש דברים אמתיים באותם הרהורים.

## אין מוקדם או מאוחר בתורה

לפי הפשט הפשוט קיים קשר בין מה שכבר התרחש בחיי אברהם ובין מה שהולך להתרחש. מה שהולך להתרחש הוא התוצאה המיידית של המאורעות שקדמו. הקשר אינו קשר סתמי, כרונולוגי גרידא, אלא קשר מהותי. קשר של סיבה-מסובב. אפשר להסביר את הקשר המהותי כפי שמסביר אותו הרשב"ם אשר דורש את הסמיכות בין שני הסיפורים: כריתת הברית עם אבימלך וניסיון העקדה. למדנו בשיעור הקודם מה משמעות הקשר, לפי הרשב"ם. אפשר, בצורה רחבה יותר, לדבר על הקשר בין תשעה הניסיונות שעבר אברהם עד כה ובין הניסיון העשירי שהוא עומד לעבור. הקשר בין כל הניסיונות הוא גילוי אמיתות מידתו במציאות. גילוי לבית דין של מעלה וגם לכל העולם כולו.

ברצוני לעמוד על נקודה חשובה: הכלל של "אין מוקדם ומאוחר בתורה"<sup>422</sup> ידוע לכולם. בתורה אין מוקדם או מאוחר, אבל בספר תורה יש מוקדם או מאוחר.<sup>423</sup> בתורה עצמה כתורת אמת, אין מוקדם ומאוחר. הכול בבת אחת הוא אמת. התורה היא נצחית. אבל בספר תורה יש מוקדם ומאוחר.<sup>424</sup> יש לתורה התחלה וסוף וצריך להבין את משמעות הפסוקים דרך

422 פסחים ו ע"ב: אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. רש"י בד"ה "אין מוקדם ומאוחר בתורה" כותב: לא הקפידה התורה על סדר מוקדם ומאוחר ופרשיות שנאמרו תחילה הקדימו המאוחרות.

423 כך קיבלתי מאחד מרבותיי שהסביר לי דרך הזוהר את דברי הגר"א. כתוב בתיקוני זוהר (קכו ע"א - ראה גם זוהר חלק ג, קלד ע"א) ש"הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה בהיכל". הגאון מווילנה הסביר את המימרה במילה אחת "ספר". כלומר, ספר התורה תלוי במזל, לא התורה. הספר הגשמי, הספר תורה, הוא תלוי במזל. הוא יכול להתפורר כמו כל דבר על הארץ. הוא נתון לחוקות הטבע. אבל התורה היא למעלה מהמזל. התורה היא אמת, לכן היא למעלה מן הזמן. מה ההבדל בין ספר התורה ובין התורה? התורה היא התוכן - תוכן הספר. הספר עצמו הוא הכלי של התורה. הכלי של התורה תלוי במזל, לא התורה (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

424 פעם חידשתי חידוש קטן לגבי הכלל הזה בשמחת תורה: ה"אין" מוקדם זה יָאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֱדָמָה בפסוק וְכָל שֵׁיחַ הַשְּׂדֵה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל עֶשֶׂב הַשְּׂדֵה טָרָם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֱדָמָה (בראשית ב-ה) וה"אין" המאוחר זה 'אין פֶּאֶל יִשְׂרוּן' בפסוק 'אין פֶּאֶל יִשְׂרוּן רַכַּב שָׁמַיִם בְּעֶזְרָךְ וּבְגָאוֹתוֹ שְׁחָקִים'

הסדר של המקרא. כדי להבין כל פסוק לגופו, צריך גם להבין את הסדר: מתי הוא מופיע, מה קודם ומה בא אחריו.<sup>425</sup> בספר התורה יש פרספקטיבה היסטורית. יש אברהם בתחילת פרשת "לך לך", והוא עדיין אֲבָרָם, ויש אברהם בסוף העקדה. זה לא אותו איש. אין ישראל בתחילת הסיפור האנושי ויש לך משמעות, וכן הלאה. יש סדר בהיסטוריה של המציאות.

הניסיון העשירי של אברהם איננו רק הניסיון האחרון לפי הסדר הכרונולוגי של המאורעות - אבל באותה מידה הוא היה יכול להיות הניסיון השביעי או השמיני. הוא הניסיון העשירי משום שכך צריך להיות לפי הסדר האונטולוגי-הלוגי הנגזר ממחשבת הבריאה כדי לאמת את אברהם כצדיק האמתי של מידתו, כאב הראשון של ישראל. קודם כול היה צריך לבחון אותו תשעה פעמים מול מידתו, מידת החדש - ויש משמעות לסדר של אותם ניסיונות, ורק בסוף, בפעם העשירית, מול המידה הנגדית, מידת הדין: האם הוא מסוגל גם כן להיות הצדיק של מידת הדין?

הסדר האונטולוגי-הלוגי מתגלה דרך הסדר הכרונולוגי והוא מקנה לו את מלוא משמעותו. הניסיון הראשון גורם את הניסיון השני וכו'. יש משמעות לסדר הניסיונות, ולכן המדרש, המבקש לחשוף את המשמעות ההיסטוריוסופית של פסוק מסוים, רוצה דווקא להבין את מהות הקשר בין הפסוקים ואת מהות הביטוי 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' בפסוק שלנו.

לפי הפשט הפשוט המשמעות של האמירה 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' היא שבסופו של דבר ובזכות עמידתו המוצלחת, האיתנה של אברהם בכל הניסיונות שקדמו, הגיע העת של הניסיון העשירי. זהו חידוש גדול אשר מלמד אותנו שכאשר זה צריך לקרות, כך זה קורה במציאות: 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' ... קח נא אֶת בְּנֶךְ וכו'.

## הרהורי דברים

המדרש מתייחס למשמעות השנייה של המילה "דבר": דיבור. הוא מבקש לחשוף את הדברים, מבחינת דיבורים, שקדמו לניסיון העקדה, כדי להבין את

---

(דברים לג-כו). התורה מתחילה בהגדרת האדם ומסיימת בהגדרת ישראל (מתוך שיעורי הרב על עניין התולדות).

425 בעלי המסורת ידעו מה הם מוסרים, מדוע הם מוסרים את הדברים בסדר מסוים: "בראשית ברא אלוקים" קודם "לעיני כל ישראל" הנמצא בסוף התורה. אף על פי שנועץ סופה בתחילתה "לעיני כל ישראל" "ברא אלוקים", אבל זה סוד. קודם כול יש "ברא" (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

הקשר בין אותם דיבורים ובין הניסיון עצמו. לא רק הדיבורים הגלויים, הישירים, המוזכרים במקרא, אלא גם כל אותם הרהורי דברים שקדמו. יש שני סוגי דיבורים: יש דיבור גלוי ויש דיבור פנימי שנשאר דיבור משתמע בלבד. דיבור זה אינו חשיבה. הוא כבר מעבר לחשיבה. אמנם הוא אינו גלוי אבל הוא ניתן לחשיפה. הוא אינו כבר מחשבה טהורה. הוא כבר סוג של דיבור ויש מי שיכול לשמוע אותו, גם אם הוא אינו מבוטא כלל. זה מה שמכונה "הרהורי דברים" במדרש.<sup>426</sup> השורש של המילה "הרהור" הוא השורש הרהר, הקרוב לשורש הרה. בדרך כלל אני חושב ואז אני מוציא אל הפועל את המחשבה ומבטא אותה. הרהור נעצר בשלב מוקדם יותר, בלי שלב ההוצאה אל הפועל.

ביכולתו של אברהם לשמוע את הרהור של האמות והשרים שלהן ולהוכיח שהוא מוכן להתמודד מול טענתם. ביכולת יצחק לשמוע את הרהור של ישמעאל ולהוכיח שהוא מוכן להתמודד מול טענותיו. ביכולתם לשמוע כל אותם הרהורים, העומדים מאחורי הביטוי 'יְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה'. יש דברים שצריכים להיאמר, להישמע ולהתברר, אבל עוד לפני שמספיקים לומר משהו, להוציא אל הפועל את אותם דברים, להפוך אותם לדיבורים מציאותיים, המאורע כבר מתרחש: 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם'. לכן איננו מוציאים במקרא עצמו שום דיבור.

לשון אחר: 'יְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה': ויהי מאחורי הדברים האלה. היה משהו מאחורי הדברים, משהו שטרם נאמר, משהו שטרם התברר, שטרם התגלה. יש מאחורי המילים משהו נוסף - מה שהופך את הדיבור לדיבור אמתי, בעל משמעות, בעל השלכות. המשהו הזה, הרהור נשאר נסתר עבורנו אבל לא עבור ריבוננו של עולם.<sup>427</sup> הוא שומע את הרהור הזה. זו משמעות הביטוי "על מנת" בהמשך המדרש שלמדנו בשיעור הקודם: "אמר לו הקדוש ברוך הוא: ע"מ שנאמר לך שתקריב לי את בנך ולא תעכב".<sup>428</sup>

426 בעברית מודרנית, משמעות המילה שונה, משום שרגילים להסביר שהרהור הוא במחשבה בלבד. המשמעות אצל חז"ל שונה (מתוך השיעור).

427 זה מסביר מדוע אנחנו מוציאים במקרא התייחסות לדברים שלא נאמרו בפירוש, כגון 'וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ בְלָבוֹ יְקַרְבוּ יָמֵי אַבְלָא אָבִי וְאַהֲרֹנָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי' (בראשית כז-מ). ואז נאמר מיד 'וַיִּגְדַּל לְרַבְקָה אֶת דְּבָרֵי עֲשׂוֹ בְנֵה הַגְּדָל'. איך ידעה מה חשב עֲשׂו בלבו, מבחינת הרהור? רש"י מסביר בד"ה "ויגד לרבקה": ברוח הקודש הוגד לה מה שעשו מהרהר בלבו (מתוך שיעור הרב על פרשת תולדות).

428 ב"ר נה-ד: ... מי הרהר? אברהם הרהר ואמר: שמחתי ושמחתי את הכל ולא הפרשתי להקב"ה לא פר אחד ולא איל אחד. אמר לו הקדוש ברוך הוא: ע"מ שנאמר לך שתקריב לי את בנך ולא תעכב. על דעתיה דר"א דאמר: אלהים 'והאלהים' הוא ובית דינו, מלאכי

הפשט הוא שכל מה שחווה אברהם אבינו עד כה היה עבור הניסיון האחרון הזה, כל מה שעבר עליו עד כה הכין אותו לניסיון הקשה ביותר. אבל לעומק, הביטוי "על מנת" מתייחס לדברי המהרהרים. הקב"ה אומר לאברהם: הם רוצים שתקריב את בנך כדי להוכיח להם שאתה ראוי לבחירה שלי. אל תעכב, גם אם זה לא הרצון שלי, גם אם לא עלה על דעתי מעולם לבקש דבר כזה.

## סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמָע

'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה'. הרעיון שיכול להיות עוד משהו אחרי הדברים, הדברים בה"א הידיעה, הוא קשה, משום שאחרי שהדברים, כל הדברים נאמרו או התרחשו, אין מה להוסיף יותר. אז מה יכול לבוא אחרי? לכאורה זה סוף ההיסטוריה. האם יכול להיות משהו, דבר נוסף, דיבור כלשהו, אירוע כלשהו אחרי הדברים? שלמה המלך, קהלת, מתייחס לסוגיה זו בסוף המגילה, בפסוק 'סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת הָאֱלֹהִים יִרְא וְאֶת מְצֻדָּתוֹ שְׁמֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'.<sup>429</sup>

אסביר את דבריו משום שהם מקבילים לנאמר בפסוק הראשון של העקדה. 'סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמָע'. הפשט המידי הוא שאחרי כל הדיבורים שהשמיע קהלת במהלך המגילה, בסיכומו של דבר, הדבר החשוב הוא הנאמר בהמשך הפסוק 'אֶת הָאֱלֹהִים יִרְא וְאֶת מְצֻדָּתוֹ שְׁמֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'. האדם נשפט לפי מעשיו והמדרש מדגיש ממד זה.<sup>430</sup>

אבל מתוך הפסוק עצמו עולה שאלה מהותית ביותר והיא נוגעת לתפיסת העולם של העברי, למיוחדות שבה. המשמעות הרחבה ביותר של המילה "דבר" היא משהו - res בלטינית, chose בצרפתית או thing באנגלית. לא רק מאורע, דיבור או חפץ, כפי שהזכרתי קודם לכן, אלא "משהו".<sup>431</sup> הסוגיה העולה מתוך הפסוק עצמו היא סוגיית היחס בין האדם, המישהו ובין הדבר,

---

השרת אמרו: אברהם זה שמח ושימח את הכל ולא הפריש להקב"ה לא פר אחד ולא איל אחד. אמר להן הקדוש ברוך הוא: על מנת שנאמר לו שיקריב את בנו ולא יעכב.

429 קהלת יב-יג

430 ראה קהלת רבה פרשה יב.

431 אנחנו שוב רואים שאין בלשון הקודש מושגים מופשטים, כפי שאנחנו יכולים למצוא אותם בפילוסופיה היוונית. המילה דבר מציינת בר־זמנית דבר והיפוכו, הפרסונלי ביותר - הדיבור, והבלתי פרסונלי ביותר - החפץ. כאן בא לידי הביטוי עניין הייחוד המאפיין את לשון הקודש והדרך שבה העברי מביט על העולם. העברי רואה את האחדות שמאחורי כל דבר (מתוך השיעור).

המשהו או בניסוח אחר, היחס בין האדם ובין העולם. המשהו הוא בלתי פרסונלי לחלוטין לעומת האדם שהוא הפרסונה. אותה פרסונה חיה בעולם בלתי פרסונלי לחלוטין.

קודם כול ננסה להבין מה משמעות הביטוי 'סוף דְּבַר'. איך אפשר לדבר על הסוף של ה"משהו"? נניח לרגע שהדבר אפשרי,<sup>432</sup> שהגענו באמת לסוף דבר, שאנחנו באמת "אחרי הדברים האלה" - בה"א הידיעה. אם כך הוא המצב, לא צריך להיות שום המשך. וכאן באה ההפתעה משום שבכל זאת יש המשך, והחידוש כפול משום שאותו המשך בלתי צפוי הוא המשך במישור אחר. אנחנו עוברים ממישור הדברים למישור העשייה: 'אֵת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֵת מְצוֹתָיו שְׁמֹר', ומקביל לו 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם'. ברגע שהכול נשמע, גם אם טרם נאמרו בצורה מפורשת אותם דברים שכבר נשמעו על-ידי מי שצריך לשמוע אותם, מגיע הזמן של העשייה, של הניסיון: 'אֵת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֵת מְצוֹתָיו שְׁמֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'. אחרי שנשמעו כל הדברים האלה, הדברים המפורשים וגם הרהורי הדברים, מגיע הזמן של ניסיון האדם, ובמקרה שלנו, של אברהם. קודם כול הוא צריך להוכיח שהוא ירא אלוקים - 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם', בקבלו עליו את הניסיון, ולאחר מכן לשמור את מצוותיו, כלומר לשמוע את דברי המלאך האוסר עליו לעשות מאום ליצחק - 'אֵל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנְּעָר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה'.

השאלה המתבקשת היא מה מתחדש במישור העשייה לעומת מישור הדברים, כאשר לכאורה אין מה להוסיף יותר, אם אכן הגענו לסוף דבר? התשובה הראשונה מהותית ביותר ואופיינית לדרך שבה אנחנו היהודים מסתכלים על הדברים. כל עוד לא התבררו הדברים במציאות, אי אפשר לדבר על סוף דבר באמת. הדיון איננו יכול, אף פעם, להישאר דיון תיאורטי. השאלה המעסיקה את היהודי היא תמיד "מַאי נִפְקָא מִנָּה". אם אין השלכות מעשיות, אם הכול נשאר מופשט, אי אפשר לברר את אמיתות הדברים ואי אפשר להתייחס לדבר כלשהו כאמת. האמת צומחת מן הארץ, צומחת מן הבריור שאנחנו עושים במציאות. זה הסוד שגילה הקב"ה למלאכי השרת, כאשר ברא את האדם: 'אֵמֶת מְאָרֶץ תִּצְמַח'.<sup>433</sup>

432 לפי קהלת זה אפשרי אם הכול נשמע. הוא נותן סימן מובהק כדי לאבחן אם אנחנו במצב שנקרא 'סוף דְּבַר': הכול צריך להישמע. אם יש עוד דבר שלא נשמע, אי אפשר לדבר על סוף דבר, אי אפשר לומר 'וְיָהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' בה"א הידיעה. אפשר לומר ויהי אחר דברים אלה, אבל לא הדברים האלה (מתוך השיעור).

433 להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, "המשמעות האנושית של משך הזמן".

## המצוות – האנשת הדברים<sup>434</sup>

הבירור נעשה דרך עמל האדם, דרך המצוות, במובן הרחב של המילה - ציווי הבורא לאדם.<sup>435</sup> תכלית המעשה המצוותי כפולה: בירור הדברים במציאות והפיכתם לאמת מציאותית, ומתן אפשרות לאדם לזכות ביש שלו. המקובלים מלמדים שהתרי"ג מצוות הן נגד עקידתו של יצחק. אסביר את העניין: יצחק הוא האיש של מידת הדין והוא יודע שעליו לזכות ביש שניתן לו על-ידי הבורא. כדי לזכות ביש שלו, יצחק צריך להיות מוכן להקריב את עצמו, משום שהדרך היחידה לשלם עבור היש שלו, היא עם היש שלו עצמו. ברגע שהוכיח שהוא מוכן לכך באמת, הניסיון נגמר. גם אנחנו צריכים לזכות ביש שלנו. קיבלנו אותו במתנה בזמן הלידה ועלינו לזכות בו. זה מה שאנחנו עושים במהלך חיינו כאשר אנחנו מקיימים את המצוות. כל מצווה מקנה לנו נקודה אחת בנפש הפרטית שלנו. במקום לקנות בבת אחת, ברגע אחד את כל נפשנו כמו שעשה זאת יצחק אבינו, אנחנו קונים אותה לאט לאט, נקודה אחרי נקודה, במשך הזמן של חיינו בעולם הזה. במהות זה אותו מעשה, אבל במציאות זה מתפרס על פני חיים שלמים, משום שריבונו של עולם מעוניין בשימור חיינו, בהצלחתנו.<sup>436</sup>

נמשיך בבירור הפסוק ממגילת קהלת 'סוף דְבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת הָאֱלֹהִים  
יָרָא וְאֵת מִצְוֹתָיו שָׁמַר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'. הגמרא מביאה שלוש דעות כדי  
להסביר את סוף הפסוק 'כִּי זֶה כָּל הָאָדָם':

---

434 ראה גם שיעורו של הרב בצרפתית "Les Mitsvots, humanisation des choses" ב-"La Parole et l'Écrit I", עמ' 396.

435 צו הבורא מתפרש במעשה המצוותי החל ממעמד הר סיני, דרך הבירור ההלכתי המדויק. אני משתמש כאן במילה מצווה או במילה צו במובן הרחב שלה, כלומר גילוי רצונו של הבורא לאדם. גילוי זה התחיל כבר עם אדם הראשון אשר נצטווה שש מצוות: ע"ז, ברכת השם, שפיכות דמים, גילוי עריות, גזל ודינים. נח הצטווה מצווה נוספת אבר מן החי (ראה סנהדרין נו ע"ב).

436 הקב"ה הוא ארך אפיים. אף אחד מאתנו אינו יצחק אבינו. לנו דרוש זמן רב כדי לקנות את מה שקנה יצחק ברגע אחד כאשר עקד אותו אביו. ברוב חסדו, הקב"ה נותן לנו את הזמן הדרוש לקנות, נקודה אחרי נקודה, את הנפש שלנו. לזה נועד משך הזמן. הזמן נמשך כדי שנצליח לקנות את היש שלנו, את הנפש שלנו. הוא ארך אפיים משום שהוא מחכה, גם כאשר לעתים אנחנו נופלים. לעתים צריך מספר חיים כדי לקנות את הנפש. זה עניין הגלגולים (מתוך שיעורי הרב על יצחק אבינו).

אמר רבי (אליעזר): כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה, ר' אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו. שמעון בן עזאי אומר ואמר לה שמעון בן זמא אומר: לא נברא כל העולם כולו אלא לצוות לזה. שבת ל ע"ב

קודם כול אסביר את הדעה הראשונה: "כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה" - בשביל האדם. ייחודיותו של האדם היא שהוא מסוגל לקיים את צו הבורא. הוא מסוגל להפוך את מצוות הבורא למציאות בעולם. כדי לפעול בעולם בכלל וכדי לקיים ציווי הבורא בפרט, האדם משתמש בדברים חיצוניים לו, הסובבים אותו, כמו חפצים גשמיים או ההבל היוצא מפיו.<sup>437</sup> הוא משתמש בכל "המשהו" שסביבו והוא הופך אותו משהו ל"מכשיר מצווה". כל הדברים יכולים להפוך בעזרת עמלו של האדם לדברים המאפשרים את קיום ציווי הבורא בפועל, במובן הרחב של המושג ההלכתי של "מכשירי מצווה".<sup>438</sup>

קיים הבדל מהותי בין האדם ובין אותם דברים. הוא מישהו, הוא פרסונה, והם משהו, דבר בלתי פרסונלי. יש כאן תרתי דסתרי: הפרסונלי והבלתי פרסונלי. העברי טוען טענה פשוטה: אל אחד ויחיד ברא את שניהם, ברא את הפרסונלי ואת הבלתי פרסונלי. מקור אחד לשניהם, גם אם שניהם נראים הופכיים לחלוטין. העברי מוסיף וטוען שדרך מעשה המצווה, הוא מגלה בפועל שאכן מקור אחד לשניהם, משום שכאשר הוא מקיים מצווה כלשהי, הוא הופך את הדברים הנחוצים לקיום אותה מצווה למכשירי מצווה. אנחנו מגיעים כאן לתשובה השנייה והעמוקה ביותר לשאלה ששאלתי: איך אפשר לדבר על 'סוף דְּבָר'. ההסבר הוא פשוט: סוף הדבר בתור דבר, בתור משהו, משום שעמלו של האדם המקיים את צו הבורא, מעלה את הדבר מן המדרגה של סתם "דבר" למדרגה של מכשיר המצווה, מן המדרגה של משהו למדרגה של מישהו.

יתרה מזו, האדם המקיים את ציווי הבורא מאחד את שני הצדדים - הצד

437 האדם אינו שכל טהור או תבונה טהורה. לכן הוא כל הזמן באינטראקציה עם הסביבה שלו וכך הוא פועל. אין לו אפשרות פעולה בלי אינטראקציה עם סביבתו. אפילו כדי לדבר, הוא זקוק לאברים מגופו, לאוויר הסובב אותו וכו'. גם כדי לחשוב הוא זקוק למוחו. האדם נמצא כל הזמן, בכל רגע ורגע באינטראקציה עם דברים (מתוך השיעור).

438 כמובן בגבולות ההלכה הקובעת מה כשיר להיות מכשיר מצווה או לא. חכמת ההלכה היא חכמה מדויקת. היא חכמת החיים באמת. תכליתה לבחון מה ראוי לשמש את האדם בעמלו (מתוך שיעורי הרב על הכשרות).



הפרסונלי והצד הבלתי פרסונלי, כאשר הצד הבלתי פרסונלי הופך להיות אף הוא פרסונלי. זהו הפשט העמוק של הביטוי 'סוף דָּבָר'.

במעשה זה, העברי מגלה שהוא בפועל מונותאיסט אמתי. הוא מתייחס לאותו דבר שהוא בלתי פרסונלי, ל"משהו" כאל "מישהו", שאף הוא נברא על-ידי הבורא שהוא אחד ויחיד. הכרתו היא שבורא אחד ברא אותו וגם את הדברים הסובבים אותו והוא חווה הכרה זו במעשיו, ובמיוחד כאשר הוא עסוק במעשה מצוותי. הוא לא רק חווה אלא פועל בהתאם להכרתו. אז הוא מביא את הדבר לסופו והוא מגלה בו את הממד של "הכול". הוא מביא את המשהו לתכליתו. הוא שומע את קול בוראו המצווה אותו לגלות בכל משהו את מהותו האמתית. אני בריה וגם כל הדברים הסובבים אותי הם בריות. אל אחד ברא את הכול. מתי אפשר לדבר על 'סוף דָּבָר'? כאשר 'הפֶּל נְשָׁמַע', כאשר האדם שומע את קול ה' ומגלה בפועל, במציאות, דרך עמלו, את ממד הכול. 'פִּי זֶה כָּל הָאָדָם'.

עליי לציין שהכרה זו היא מעבר לגבולות השכל הרציונלי, משום שהיא מזהה בהפכים גמורים מקור אחד: אל אחד שברא בוזמנית את הדברים והאדם. לומר שיש ללוגוס הבלתי פרסונלי לחלוטין<sup>439</sup> - לדברים, ולנפש, לפרסונה מקור אחד, והוא האל הבורא, האל החי וקיים, הוא דבר בלתי מתקבל על הדעת בשביל התבונה הרציונלית, בשביל הרציו. אבל זה מה שקִּהַלְתָּ רוצה שנפנים: אמנם הביטוי 'סוף דָּבָר' מתייחס לשני דברים לכאורה סותרים: מצד אחד הכוונה היא לדברים הבלתי פרסונליים, הלוגוס, ומן הצד האחר גם לדיבור פרסונלי המכוון את גורלו האישי, הפרסונלי לחלוטין של האדם. אבל עבור העברי, מקור אחד לדבר ולדיבור. 'הפֶּל נְשָׁמַע ... פִּי זֶה כָּל הָאָדָם' - כי יש בכוחו של "זה", האדם לאחד את הכול, להאניש דרך המצוות את הכול, כל הדברים.

זהו החידוש שיש בדברי שלמה המלך. מעשה המצווה במציאות נותן, מקנה את משמעותו לעולם כולו. הוא מקנה ל"דבר" את תפקידו הרם. כאשר

---

439 הלוגוס הוא מחשבה בלתי פרסונלית. המילה לוגוס ביוונית מורה על מספר דברים: דיבור או כתב, מחשבה, דעה, נימוק הגיוני, יחס מתמטי. הפילוסוף הרקליטוס, בן המאה החמישית לפנה"ס, הפך את הלוגוס לישות-על מופשטת שאחראית להיווצרות היקום וניהולו, והיא גם הביטוי לסדר בו. אצל אפלטון והפילוסופים הנאראפלטוניים המתבססים על תורת האידאות של אפלטון, הלוגוס הוא מעין ישות אידאית, רוחנית, שהיא הבסיס לקיום כל הדברים - ממנה נגזרים כל הדברים. יש להדגיש שגם בכתבי הנצרות, כדוגמת האוונגליון של יוחנן, הפסוק הראשון של התורה מתורגם בראשית היה הלוגוס וכו', ותרגום זה אינו תואם כלל וכלל את הנאמר בעברית באותו פסוק.

אני מקיים את המצווה, אני מרשה לעצמי להשתמש בדברים מסוימים כדי לקיים אותה, משום שאני יודע שכמוני, הדברים הם בריאה של אותו בורא אשר ברא אותי ויש להם תפקיד, תכלית בכלכלה האלוקית. אחרת, מי התיר לי להשתמש בדבר כלשהו? איזה יתרון יש לי על פני דבר כלשהו?

מעשה המצווה נועד לפתור את האנטינומיה הקיימת בין שני הקטבים - הקוטב הפרסונלי והקוטב הבלתי פרסונלי. אנטינומיה זו תעמוד לעד עבור התבונה הרציונלית הטהורה אבל לא עבור העברי. תודעה רציונלית טהורה לא תבין לעולם את משמעות מעשה המצווה והיא תישאר ללא מענה מול אנטינומיה זו, כאשר התודעה העברית מתעלה מעליה כדי לגלות את האיחוד שמסתתר מאחורי כל דבר. כדי להגיע להבנה זו, להסתכלות זו על המציאות, נדרשה הכנה ארוכה מאוד וזה מה שהתורה מספרת בחלקה הראשון, דרך הסיפורים על האבות, עד שהיא הופכת להיות בעיקר נושא התגלות אותן מצוות. נדרש זמן ארוך כדי להכין את הזהות העברית, אותה זהות מיוחדת שמסוגלת לראות מעבר למציאות של הריבוי, שמסוגלת לזהות את המקור האחד והיחיד, ובכך להקנות משמעות לעמל האישי של האדם ולהיסטוריה האנושית כולה.<sup>440</sup>

"ר' אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו". ר' אבא בר כהנא מוסיף נקודה מהותית ביותר: מעשה המצווה נוגע לא רק לעולם הדברים, לצד הבלתי פרסונלי, אלא גם לעולם האדם עצמו, משום שהאדם יכול לתקן דרך המצוות, את כל המציאות כולה, את שני הצדדים, ולהקנות לה משמעות. משמעות להימצאות אותם דברים בעולמו של האדם ומשמעות לגורל האדם עצמו. זה מה שקורה עם אברהם אשר מקנה משמעות לכל הבריאה כולה, כפי שמסבירים זאת חז"ל במדרש: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם - אל תקרי בהבראם אלא באברהם, בזכותו של אברהם".<sup>441</sup>

440 המילה אנוש מציינת את ממד הפרט, לא בתור אחד מתוך ריבוי הפרטים אלא בתור פרסונה ייחודית. המילה אנוש מציינת את כבודו העצמי של הפרט, של הפרסונה. במישור החברתי, הסכנה היא בניית חברה פונקציונלית שאינה נותנת מקום לאישיות של כל אחד, חברה בלתי פרסונלית שבולעת את כבוד העצמי של הפרסונות. זה האתגר של החברה המודרנית. האם האדם הוא רק אדם או גם אנוש? אדם שהוא גם אנוש, פרסונה, יכול לפנות לקב"ה ולומר לו "אתה". הוא יכול כי הוא גם "אני". רבי יהודה הלוי שם את הדגש על נקודה זו ואפשר למצוא אותה גם בספר של לוינס "כוליות ואינסופיות", מאחורי הקלעים. הכוליות במובן של סך הייחודיות של הפרסונות: אחת ועוד אחת וכן הלאה (מתוך שיעורי הרב על אל נכר).

441 ב"ר ידו: 'את האדם' בזכותו של אברהם. א"ר לוי: האדם הגדול בענקים זה אברהם. למה קורא אותו גדול? שהיה ראוי להבראות קודם לאדם הראשון אלא אמר הקדוש

מרגע אימות מידתו של אברהם, העולם מוגן. הוא יצא מכלל תוהו ובוהו והבריאה מתחילה לקנות את זכות קיומה.<sup>442</sup> מאז בריאת האדם ביום השישי של ימי המעשה, התנה הקב"ה תנאי עם בריאתו: אם האדם מקבל עליו את החוק של התורה, החוק המוסרי בתכלית, אזי יש הצדקה לקיום העולם ואם לאו... ח"ו.<sup>443</sup> מדוע? כי אז הוא מצדיק את מעשה הבריאה עלידי הבורא. הוא נותן לו משמעות. הכול מתחיל עם אברהם ומה שהוא עושה מאפשר לאנושות כולה לפתוח דף חדש, אחרי כל סדרת הכישלונות מאדם הראשון עד אליו. הוא ההתחלה של עידן חדש.

"שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה שמעון בן זומא אומר: לא נברא כל העולם כולו אלא לצוות לזה". מעשה המצווה אינו רק מגלה את מהות יחסנו ל"דבר". הוא אינו רק מגלה שבידי האדם המפתח לתיקון כל ההווה כולה, על שני צדדיה. הוא גם מגלה את מהות יחסנו לריבונו של עולם. המצווה אינה בגדר של נימוסים סתמיים שיש לקיים כדי שהחברה האנושית תוכל להתקיים. המצווה היא חלק מתורת ה'. היא חלק מרצונו, מגילוי רצונו.

יחסנו למצווה איננו יחס חומרי, מטריאליסטי. הוא גם איננו יחס מגי. קיום המצווה דורש חכמה, חכמה הנוגעת למישורים שונים - למישור הסוציולוגי, למישור הרגשי, ובעיקר לעצם הכרתנו כצאצאי האבות, כעברי, כאדם המכיר שיש בורא אחד שברא את הכול, שברא אותי - הסובייקט המקיים את המצווה, וגם את הדבר שהוא נושא המצווה עצמה. הדבר הוא האלת-ראגו שלי בקיום המצווה. בלעדיו אין מצווה. בלעדי אין מצווה. האדם לבדו אינו יכול לקיים שום מצווה. הוא תמיד זקוק לאלמנט חיצוני כדי לקיים מצווה כלשהי, גם אם אותו הדבר איננו דבר גשמי. האדם חי בסימביוזה עם סביבתו ותכלית חכמת התורה, תכלית חכמת קיום המצוות, פשוטה: לאפשר

---

ברוך הוא: שמא יקלקל ואין מי שיבא לתקן תחתיו אלא הרי אני בורא את האדם תחלה שאם יקלקל יבא אברהם ויתקן תחתיו...  
ב"ר יב-ט: אמר רבי יהושע בן קרחה: בהבראם, באברהם, בזכותו של אברהם. ראה גם מנחות כט ע"ב.

442 סנהדרין צז ע"א: תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח.  
אברהם אבינו נולד בשנת א'תתקמ"ח (1948) לבריאת העולם, ואתו מסתיים עידן התוהו ומתחיל העידן של אלפיים שנות תורה.

443 שבת פח ע"א. ראה דברי רש"י בד"ה "מלמד שהתנה": הששי משמע הששי המיוחד במקום אחר כדאמרין בעלמא (חולין דף צא ע"א) הירך המיומנת, אף כאן ויהי ערב ויהי בקר של גמר בראשית תלוי ביום הששי והוא ו' בסיון שנתנה בו תורה מריבוי דה' דריש ביה נמי הא.

לאדם לגלות שיש משמעות בכל מעשה שהוא עושה. לא רק עבורו, לא רק עבור סביבתו, אלא עבור כל הבריאה כולה. כדי לעשות זאת, האדם צריך להכיר את עצמו כאדם, כנברא. בדרך להכרה זו, יש לעברי פריווילגיה מסוימת כי, כצאצא של האבות,<sup>444</sup> הוא כבר מבחינת "אתם קרואים אדם".<sup>445</sup> אני יכול לדעת מי אני - אני בריה וחברי בריה, אני בריה וגם כל הדברים הסובבים אותי הם בריה. אני גם יכול לדעת שבורא העולם גילה לי את רצונו וללמוד איך להפוך את רצונו לאמת של המציאות.

הבסיס הוא מעמד הר סיני. הבסיס הוא התורה שבכתב, אבל צריך להודות על האמת ולומר בפירוש שחכמה זו איננה יכולה להילמד ישירות מן הפסוקים. היא כל כולה חכמה שנמסרת בעל פה, מדור לדור, מרב לתלמיד, מפה לאוזן. היא אינה נמצאת בספרים, היא אינה נמצאת בספריה, גם אם הספריות שלנו מלאות בספרים. היא שייכת לזהות העברית והיא מועברת תוך דקדוק, תוך הקפדה, מרב לתלמיד, ובכל דור היא מקבלת את תרגומה המעשי בהתאם לצרכי הדור, בהתאם לסכנות העומדות לפני הדור, בהתאם לאתגרים החדשים המתגלים בדור מסוים. זאת כל מהותו של הברור ההלכתי של התורה שבעל פה. הכול מתחיל מן הגילוי האלוקי בהר סיני ובא לידי ביטוי מעשי בשאלות הנוגעות לסירים שלנו, לחגים, לדרך שבה מולידים ילדים וכו'. הכול בא לידי ביטוי בחיי היום-יום. באותם מעשים קטנים שכל אחד מאתנו מבצע במהלך חייו. הכול יכול לקבל את משמעותו באותם מעשים קטנים.

קיימת תלות בין אותה חכמה ובין זהותנו העברית וזו נקודה חשובה ביותר. ננסה לדמיין לעצמנו חברה המאמצת את התורה כחוק שלה, למשל היוונים. התרגום המעשי של צו התורה 'וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ',<sup>446</sup> יהיה שונה לחלוטין מן הביטוי המעשי שצו זה קיבל בחכמת ישראל. הוא יהיה קרוב מאוד לביטוי בנצרות. מדוע? כי הזהות היוונית שונה מן הזהות העברית. שאלת ה"איך" תלויה בשאלת ה"מי". ה"מי" של קהילת יעקב אשר קיבלה את התורה שונה מן ה"מי" של כל קהילה אנושית אחרת. הזהות שלנו שונה מכל זהות אנושית אחרת. לכן כדי לתת ביטוי אותנטי, אמיתי לחכמה שקיבלנו

444 העניין איננו רק תורשתי. אם זה היה המקרה, תוך ארבע דורות הכול היה נעלם. כל אחד, אם הוא מחליט להתגייר, יכול להצטרף ואז מעמדו אינו שונה מן המעמד של כל יהודי אחר. כל אחד יכול להיות כ"אברהם" (מתוך השיעור).

445 יבמות סא ע"א. ראה בדברי התוספות ד"ה "ואין" וגם ב"ק לח ע"א ד"ה "אלא האדם" דבר ר"ת: דיש חילוק בין אדם להאדם.

446 ויקרא יט-יח

בירושה מאבותינו במהלך הדורות, בלי לסלפה, עלינו קודם כול לגלות מתוכנו בחזרה את זהותנו העברית. מסורת האומה היא שתוך כדי ליבון ההלכה וקביעתה למעשה, אנחנו לומדים את רצונו של הבורא ואנחנו מכניסים את האינסופיות של רצונו ית' בד' אמות של ההלכה ובתוך תודעתנו.

התודעה האנושית, כאשר היא מודעת לעצמה, כאשר היא מגלה את שאלת הייעוד, מתמודדת עם שתי שאלות עיקריות: שאלת ה"מה" ושאלת ה"מי": מה עליי לעשות ומי מבקש זאת ממני. מיד, בהתחלה, במעשה בראשית עצמו, התורה מגדירה את העיקר, דרך שני הצווים הראשוניים שניתנים לאדם הראשון: מה עליו לאכול - 'הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָה', ואיך להוליד ילדים - 'פְּרוּ וּרְבוּ'.<sup>447</sup> איך האדם צריך לבנות את הנפש הפרטית שלו, ואיך הוא צריך להבטיח את המשך היסטוריית האנושות, את המשך זהותו דרך התולדות, עד הגמר המוצלח. שתי מצוות אלו הן המפתח להצלחת ה"מי" הפרטי של האדם והצלחת ה"מי" הקולקטיבי של בני האדם. משימת האדם היא לשנות את הדבר ל"מי", להעלות את ה"מה" ממדרגתו הנוכחית למדרגת ה"מי", דרך מעשיו היום-יומיים.

העולם ניתן לנו בצורה של דברים - נבראים בלתי פרסונליים, ודרך אכילתנו, במובן הרחב של המילה, אנחנו הופכים אותם דברים ל"מי", וברזמנית דרך אותה אכילה, אנחנו בונים את הנפש הפרטית שלנו.<sup>448</sup> אנחנו אוכלים את העולם הבלתי פרסונלי. אנחנו משנים את צורת העולם הנברא, מעולם בלי אדם, למישהו שהוא האדם עצמו. זאת מהות האנשת הדברים. כדי להצליח במשימה זו צריך חכמה מדויקת - החכמה של הטרנספורמציה של ה"מה" ל"מי", משום שזו מהות מעשה המצווה. חכמת החיים, חכמת הקיום. זו מהות חכמת ההלכה. מעשה מסוים בונה את הנפש בתנאי שאותו מעשה הוא מדויק. דרך אותו מעשה, אני הופך לאט לאט

447 בראשית א, כח-כט

448 דרך שינוי, האדם אוכל את העולם. דרך חושיו, האדם צורך את העולם. הוא מעכל דברים, את ה"מה" של העולם ואותו "מה" מעוכל הופך להיות חלק מדמו, מבשרו. כך הוא בונה את נפשו. בלי אוכל, אחרי זמן מה, האדם מפסיק להיות מודע לעצמו. הלכות הכשרות באות לקבוע איך היהודי צריך לבנות את נפשו, ממה מותר לו לבנות את נפשו, מה יכול להזיק לבניית נפש בריאה וכו'. הלכות הכשרות שייכות לתחום של "בין אדם לעצמו". זה לא עניין דתי, רליגיוזי, כפי שרגילים לומר. העניין אינו עניין דתי אלא עניין של בניית הנפש (מתוך שיעורי הרב על הכשרות).

להיות בן האדם, בנו המוצלח של האדם הראשון. לשם כך צריך התרגלות וזה מה שאנחנו מבקשים בתפילה: ותרגילנו בתורתך ותדביקנו במצוותיך.<sup>449</sup> צריך התרגלות כדי להפוך את המצווה, שהיא בהתחלה דבר חיצוני לאדם, לחלק ממנו: 'פִּי הַמְצִיחַ הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּךָ ... בְּפִיךָ וּבְלִבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ'.<sup>450</sup> אם המעשה של המצווה הוא אמת, האדם המקיים אותה והמצווה עצמה הופכים להיות אחד. אז האדם הופך להיות הכלי של קיום רצון הבורא והוא אינו חש יותר בשום צד של חיוב.<sup>451</sup> אותו מעשה הופך להיות חלק מהנפש שלו, מהפרסונה שלו. האמונה העברית היא שזה אפשרי. יתרה מזו, אנחנו טוענים שזה נעשה בפועל בעזרת אותה חכמה תיאורטית ומעשית של התורה שבעל פה.

היחס של העברי לדבר חיצוני בא לידי ביטוי בשפה העברית, בהעדר פועל המתאר בעלות על דבר מסוים: אין מקביל בעברית ל-j'ai בצרפתית או I-have באנגלית. העברי אומר "יש לי". היחס עובר דרך היש שלי, משום שבסופו של דבר, דרך המעשה, הדבר הופך להיות חלק מן האני שלי. אם הוא נשאר חיצוני, היחס הוא יחס של בעלות. זהו מעשה אלים, ספק מוסרי, ספק לא מוסרי.<sup>452</sup> אז היחס אליו הופך להיות יחס חשבונאי. כמה יש לי. זהו ההבדל בין יעקב ובין עֶשָׂו. כאשר הם נפגשים, יעקב נותן מתנות לאחיו והוא מציג את עצמו כמסרב לקבלם באומרו: 'וַיֹּאמֶר עֶשָׂו יֵשׁ לִי רֵב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר לְךָ'.<sup>453</sup> היחס של עֶשָׂו לדברים הוא כמותי, חשבונאי. זהו גם היחס של התרבות הרומית וממשיכי דרכה. מונים כמה מצוות עשיתי. אין לכך קשר עם מה שרבותינו הפרושים לימדו אותנו. ההקבלה שהם עושים בין מניין המצוות - תרי"ג המתחלקות לשתי קבוצות, רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, ובין רמ"ח אברים שס"ה גידין של האדם, מדברת בעד עצמה.<sup>454</sup>

449 מתוך ברכות השחר.

450 דברים ל, יא-יד

451 מעיד הרב אשכנזי על אביו הרב דוד אשכנזי ז"ל שהיה מחמיר בתחומים רבים. כאשר שאל את אביו מדוע הוא מחמיר, ענה לו שהוא מחמיר בכל אותם תחומים שהוא אינו חש יותר בצד החיוב וזה חסר לו.

452 להרחבת הנושא, ראה את פירושו של הרב אשכנזי למשנה הראשונה של מסכת קידושין "האישה נקנית". ראה גם סוד מדרש התולדות, חלק ו, "העצם והנפש".

453 בראשית לג-ט

454 מכות כג ע"ב: דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנוא: מאי קרא? (דברים לג) תורה צוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.

תכלית המצווה היא לקנות את עולמו של האדם, כלומר את נפשו, את היש שלו.

מהות המצווה היא קניית היש. תכליתה קניית זכות הקיום. תכליתה לאפשר ל"מי" להתקיים. מעשה המצווה קשור תמיד ל"דבר" כלשהו וגם אותו "דבר" צריך לקנות את זכות הקיום שלו, וזה נעשה דרך האדם. ביכולת האדם לעלות את כל הבריאה, כל ה"דברים" למדרגה של "יש", של "מי". כדאי לשים לב שמצוות רבות מנוסחות בתורה בלשון עתיד, למשל 'לא תִרְצַח'.<sup>455</sup> זו הבטחה, לא רק ציווי. כלומר, אם האדם מתנהג כך, התוצאה תהיה בהכרח שהוא לא יוכל יותר להתנהג אחרת. מדוע? כי חל בו שינוי זהותי. לא רק שהוא הופך להיות מה שהוא עושה אלא הוא הופך להיות אִמְתִּי, מתאים למחשבת הבריאה, והוא פועל בהתאמה מלאה עם מי שהוא באמת. אז מתגלה התאמה מלאה בין דמותו לצלמו.

## בְּצֵלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־

ברצוני להסביר את עניין הצלם וההבדל בין הצלם ובין הדמות, משום שהרבה טועים בהבנת הנושא הזה. אתחיל עם הפסוק המתאר את בריאת האדם: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצֵלְמוֹ בְּצֵלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם'.<sup>456</sup> מסיפא דקרא אנחנו למדים שהאדם נברא דו־פרצופי, זכר ונקבה. אם אנחנו אומרים שמשמעות הביטוי בצלם אלוקים היא שיש דמיון בין הבורא ובין האדם הנברא, עלינו להסיק שיש גם אצל הבורא צד של זכר וצד של נקבה. הייתכן לומר דברים כאלה? אי אפשר לדבר על דמיון בין האדם ובין בוראו מבחינה זו. לא רק מבחינה זו אלא מכל בחינה שהיא: 'וְאֵל

---

ראה גם זוהר פרשת וישלח, חלק א, קע ע"ב: בגין דאית בבר נש רמ"ח שייפין, לקבל רמ"ח פקודין דאורייתא דאינון למעבד אתיהבו, ולקבל רמ"ח מלאכין דאתלבשת בהון שכינתא ושמא דלהון כשמא דמאריהון, ואית בבר נש שס"ה גידין, ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהיבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא, והא תשעה באב חד מנהון, דאיהו לקבל סמא"ל, דאיהו חד מאינון שס"ה מלאכין (נ"א יומין), ובגין כך אמרה אורייתא לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, א"ת לאסגאה תשעה באב, דלא אכלין ביה ולא שתין, ובגין כך חזא קב"ה כלא, ונרמז בהון רמז ליעקב. ויאבק איש עמו, בכל יומי שתא ובכל שייפין דיעקב, ולא אשכח בר ההוא גיד הנשה, מיד תשש חיליה דיעקב, וביומי שתא אשכח יום תשעה באב, דביה אתתקף ואתגזר דינא עלנא, ואתחרב בי מקדשא, וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאילו אכיל גיד הנשה.

455 שמות כ-ב

456 בראשית א-כז

מי תְּדַמְיוּנִי וְאֶשְׁוֶה יֵאמֶר קְדוֹשׁ'.<sup>457</sup> גם הרעיון שיש לבוורא דמות אינו מתקבל על הדעת. אי אפשר להבין את הפסוק, את המילה בְּצַלְמוֹ כאילו כתוב שהאדם נברא בצלם ה'. הוא אחד ויחיד והאדם הוא דורפרצופי. אי אפשר לומר שהאדם דומה כביכול במשהו לבוראו.

גם הטעמים בפסוק מונעים מאתנו קריאה מעין זה. עלינו לקרוא את הפסוק בצורה הבאה: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים' וכאן יש טעם "פֶּסֶק" הבא להבדיל בין הבורא ובין הנברא, 'אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ', זו יחידת קריאה בפני עצמה, ומשמעותה היא בצלמו של האדם. כלומר, יש במחשבת הבריאה דגם של מה אמור להיות אדם הראוי לשם זה - תבנית של אדם אמת<sup>458</sup>, 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ' בצלמו של האדם, בהתאם למחשבת הבריאה עבור האדם, ואז מגיע ההסבר מהו אותו צלם, מהי אותה מחשבה 'בְּצַלְמֵם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ', האדם הוא בעל כל הכוחות כולם, כפי שמסביר זאת רבי חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים"<sup>459</sup>, ואותו אדם שונה לחלוטין מבוראו כי 'זָכַר וְנִקְבְּהָ בָרָא אֹתָם', אותו אדם שייך לעולם הריבוי. הוא אינו אחד. משמעות הביטוי צלם אלוקים היא התבנית, הדגם של האדם אצל בורא

457 ישעיהו מ-כה

ראה פירוש המלבי"ם בד"ה "ואל מי": אומר הנה כל מה שהתוכחתי עמכם עד הנה במ"ש ומה דמות תערכו לו הפסל נסך חרש, כאילו יצוייר לתת לו דמות, רק שהדמות אשר תערכו לו, לא ידמה אליו, וכן מה שדמיתיו כנשגב יושב בשמים או על המרכז, כ"ז דברתי לפי קוצר שכלכם, אשר לא יצייר כח מופשט מחומר, ולא יצייר נבדל, רק לפי מה שהורגלו חושיו וכח דמיונו, שלפ"ז ידמה גם האין סוף כיושב ושוכן וחונה ומעתיק במקום וממקום, כאילו לו כלי הגוף ומשיגי התנועה, אבל באמת "הקדוש" והנבדל מכל גשם ומכל דמיון, הוא מצד עצמו יאמר "אל מי תדמיוני ואשורה", הלא אין לי דמות ודמיון כלל, ויש הבדל בין ההדמות וההשוואה, כי ידמו גם הדברים הבלתי שוים, כמו שיאמר דומה דודי לצבי, שר"ל בקלות מהירותו. וגם זאת רק בדמיון להמשיל ולהסביר. אבל ההשוואה היא בדברים השווים בכמה או באיך. יאמר ה', התוכלו לדמות אותי אל דבר ואשורה לו באמת, הלא אומר אני נסו נא.

ראה גם דברי "הפרדס רימונים" לרמ"ק שער ג פרק א, שער כב פרק ב ושער כז פרק יג. ראה פירושו של רש"י בד"ה בצלמנו "בדפוס שלנו" וגם בד"ה ויברא אלוקים את האדם בצלמו: "בדפוס העשוי לו, שהכל נברא במאמר והוא נברא בידיים, שנאמר ותשת עלי כפכה. נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם שקורין קוֹיֵן בלעז (coin) וכך הוא אומר תתהפך כחמר חותם".

459 שער א, פרק ג: זהו ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים גו'. כי בצלם אלוקים עשה וגו'. שכמו שהוא ית' שמו הוא האלוקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם. ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כאלו הוא ג"כ הבעל כח שלהם כביכול.



העולם - איך צריך להיראות אדם. האדם איננו הצלם של ה' ית'. חלילה וחס לומר דברים כאלה. הוא נברא בהתאם למחשבת הבורא עבורו. מחשבה זו נקראת בפסוק "צלם אלוקים". היא נקראת אצל רש"י "דפוס". "בדפוס העשוי לו". ישנה כוונה מיוחדת מצד הבורא כאשר הוא בורא את האדם.

**שאלה:** בתרגומים מתרגמים צלם ב-image. האם זו טעות?

**תשובה:** כן, הבריאה היא גשמית. יש לכל בריה צורה. האם יש צורה לריבונו של עולם? "אין לו דמות הגוף ואינו גוף"<sup>460</sup>. כאשר רצה הקב"ה לברוא את האדם, הוא תיאר לעצמו איך צריך להיראות אותו אדם וכך ברא אותו. המילה "צלם" מתארת את האדם האמיתי, המשיח. המילה המתארת את האדם המציאותי היא "דמות". משמעות המילה דמות היא משהו שדומה, דומה למה שהוא אמור להיות. דומה למה שהוא כבר במחשבת הבריאה. בעולם הבריאה (וזה נושא הפסוק "ויברא אלוקים"), האדם הוא כבר בצלם. הוא מתחיל את ההיסטוריה שלו בעולם העשייה במדרגה אחרת לגמרי: 'זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אֲדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אֶדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ'.<sup>461</sup> האדם נעשה בדמות אלוקים, לא בצלם אלוקים.

**שאלה:** מה מיוחד באדם שהוא בצלם אלוקים? מדוע זה לא נאמר לגבי

שאר הנבראים?

**תשובה:** העולם הנברא הוא עולם הריבוי. ריבוי הצורות, ריבוי הערכים. לא רק ריבוי אלא גם סתירה בין הערכים. על האדם לאחד את הכול. זה המיוחד בו: הוא יכול לאחד את כל ההפכים, את כל הניגודים, את כל הקטבים. בכך הוא דומה לאלוקים, לא לה'. זה מה שרבי חיים מוולוז'ין רוצה להדגיש. אלוקים - לשון רבים. הוא בעל כל הכוחות. אבל ה' הוא האלוקים.<sup>462</sup> הוא אחד ויחיד והוא מתגלה לנו באופנים שונים. האדם הוא ריבוי אבל יש בו, ורק בו, היכולת לאחד את הכול. זה ההבדל בינו ובין שאר הנבראים. יש באדם עיקרון האחדות. משימת האדם היא לאחד את כל הערכים שיש בעולם הנברא. אם הוא מצליח, הוא בצלם, ואם הוא אינו מצליח, הוא בדמות. האדם נתון להיסטוריה כדי להוכיח מהו: בצלם או רק בדמות. זו המשימה, זו אחריותו וזה גם חופש הבחירה שלו.<sup>463</sup>

460 ע"פ הפיוט יגדל אלוהים חי.

461 בראשית ה-א

462 דברים ד-לה: אַתָּה הָרְאִיתָ לְדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מְלַבְדּוֹ.

463 טעות נפוצה היא לייחס את הביטוי 'בְּצַלְמֵנוּ בְּדַמּוֹתֵנוּ' להקב"ה עצמו. מקור טעות זו בתרגומים השונים של התורה שלא הבינו את כוונת הפסוק. אני נזכר בדברים של המגיד

אסביר עוד פסוק: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ עַל הָאָרֶץ'.<sup>464</sup> השאלה המתבקשת היא מדוע עשיית האדם היא בלשון רבים.<sup>465</sup> שאלה זו כבר נשאלה על-ידי המינים: כמה אלהות בראו את העולם?<sup>466</sup> מעניין לראות שהפסוקים המובאים על-ידם במדרש מתייחסים בעיקר לבריאת האדם. בריאת האדם היא הבעייתית, משום שיש באדם סתירה מובנית: מצד גופו הוא שייך לעולם הריבוי אבל מצד נשמתו הוא שייך לעולם האחדות. מעבר לתשובת המדרש לשאלת המינים, המדרש מביא עוד הסבר והוא שהקב"ה דיבר עם מלאכי השרת לפני שברא את האדם.<sup>467</sup> למדנו כבר את

מדובנא השואל: "כלום יש חלילה צלם ודמות לקב"ה? הרי עיקר גדול הוא, שאין לבורא ית' לא גוף ולא דמות גוף. סבורני שהצלם מכוון לבחירה שיש לאדם, מה שאין לשום נברא אחר" (מתוך שיעורי הרב על פרשת בראשית).

ראה המשך דברי המגיד ב"כתבי המגיד מדובנא", חלק ב, צלם האדם: ... אמנם כל הברואים עובדים את ה' ועושים רצון קונם, אלא שאין עבודתם נעשית על-ידי בחירתם ורצונם, אלא הם פועלים תמיד בכוח טבעם שניתן להם מבראשית, כדרך שהאש שורפת מבלי דעת ורצון, והמים מכבים והקור מצנן, כך כל בעלי החיים ממלאים את תפקידיהם שניתן להם מששת ימי בראשית, אף כל צבא השמים אין להם בחירה לעשות שום דבר כרצונם. לא כן האדם, שמעשיו הם במחשבה תחילה והוא שואל בעצת שכלו ושומע בקול רצונו ולפי בחירתו ילך. וזהו בצלם אלקים עשה את האדם - רצה לומר, יש באדם כוח הפועל לרצונו: רוצה הוא שורף, רוצה הוא מכבה. אין האש והמים טבועים בטבעו, אלא הם מסורים לרשותו לעשות בהם כרצונו מבחינה זו אדם נחשב בצדק ראש וראשון לנבראים ולהנהגתו מסור העולם.

464 בראשית א-כו

465 ראה גם דברי בעל התורה תמימה - אות נט (וגם אות ו): לשון כבוד וגדולה.

466 ב"ר ח-ט: שאלו המינים את רבי שמלאי: כמה אלהות בראו את העולם. אמר להם: אני ואתם נשאל לימים הראשונים ה"ד (דברים ד) 'כי שאל נא לימים ראשונים למן היום אשר ברא אלהים אדם', אשר בראו אין כתיב כאן אלא אשר ברא. חזרו ושאלו אותו. אמרו לו: מה הוא דין דכתיב 'בראשית ברא אלהים'? אמר להם: בראו אלהים אין כתיב כאן אלא ברא אלהים. אמר רבי שמלאי: בכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינין אתה מוצא תשובה בצדה. חזרו ושאלו אותו. אמרו לו: מה הוא דין דכתיב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'? אמר להון: קראון מה דבתריה: ויבראו אלהים את האדם בצלמיהם לא נאמר אלא 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'. וכיון שיצאו אמרו לו תלמידי: רבי לאלו דחית בקנה, לנו מה את משיב? אמר להם: לשעבר אדם נברא מן האדמה, חוה נבראת מן האדם, מכאן ואילך בצלמנו כדמותנו, לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלא שכינה. חזרו ושאלו אותו. אמרו ליה: מה דין דכתיב (יהושע כב) אל אלהים ה' וגו'. אמר להם: הם יודעים אין כתיב כאן אלא הוא יודע. אמרו לו תלמידי: לאלו דחית בקנה, לנו מה אתה משיב? אמר להם: שלשתן שם אלהים הן, כאינש דאמר בסילוגוס קיסר אגוסטוס קיסר. חזרו ושאלו לו. א"ל מה הוא דין דכתיב (שם כג) 'כי אלהים קדושים הוא'? אמר להן: קדושים המה אין כתיב אלא קדושים הוא.

467 ב"ר ח-ד: ר' חנינא לא אמר כן אלא בשעה שברא את אדם הראשון נמלך במלאכי

מהות הוויכוח שהיה בפמליא של מעלה.<sup>468</sup> הנקודה שאני מבקש להדגיש כעת היא שהקושי העיקרי, הן עבור המינים, הן עבור מלאכי השרת, הוא עיקרון האחדות הקיים באדם. טענתם היא שמהות האדם מעלה את שאלת הפוליתאיזם. אי אפשר להסביר את מהות האדם על-ידי עיקרון אחד, ולכן הוא נועד לכישלון, במיוחד, אם הוא גם בעל בחירה חופשית. אבל הקב"ה אינו מוותר למלאכי השרת והוא מודיע להם שביחד 'נַעֲשֶׂה אָדָם'. הקב"ה אופטימי. הוא רוצה בהצלחת הבריאה, בהצלחת האדם. הוא יהיה מסוגל לאחד את כל ההפכים. לכן כאשר הם שואלים מה יהיה טיבו של אותו אדם, הוא עונה להם שהוא יהיה 'בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ'. כאן צריך לדייק: לא כתוב בצלמנו בדמותנו אלא בצלמנו כדמותנו עם כף הדמיון. אי אפשר להיות בִּרְזַמְנִית בצלם ובדמות. זה תרתי דסתרי. או שהאדם הוא בצלם ואז הוא הצליח, או שהוא בדמות, עדיין רק בדמות. כאן טמונה חופש הבחירה של האדם. מבחינת הפרויקט, במחשבת הבריאה, הוא כבר בְּצַלְמֵנוּ. במציאות הוא יהיה רק כְּדְמוּתֵנוּ בתחילת דרכו. רק דומה. לכן הוא יהיה נתון למאמץ. מאמץ קניית הצלם שלו. מאמץ מוסרי. זה מה שהקב"ה מסביר למלאכי השרת.

לשון אחר: להיות בצלם, זה להיות צדיק. מה זה להיות צדיק? זה להיות תואם. אם האדם תואם את הצלם שלו, הוא צדיק. להסתפק להיות בדמות, זה להיות רשע. אדם הראשון אינו תכלית הבריאה. בנו כן, אם הוא מצליח. אבל בנו הראשון, קֵן, נכשל והוא הרג את אחיו הָבֶל. אז נולד שֵׁת, בנו השלישי. לגביו נאמר 'וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֻּלְדַּת בְּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת'.<sup>469</sup> שֵׁת נולד עם יתרון חשוב: הוא בדמותו של אדם הראשון שנברא כְּצַלְמוֹ. זה לא נאמר לגבי קֵן או הָבֶל, גם אם רבי יהודה הלוי אומר בספר הכוזרי שגם הָבֶל היה בצלם.<sup>470</sup>

אדם הראשון היה במדרגה גבוהה מאוד כְּצַלְמוֹ, לא בְּצַלְמוֹ, כי אחרת הוא היה בעצמו המשיח ולא הייתה שום היסטוריה. שֵׁת יורש מדרגה זו מאביו

---

השרת ואמר להן נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. אמרו לו אדם זה מה טיבו? אמר להן: צדיקים עומדים ממנו הדא הוא דכתיב כי יודע ה' דרך צדיקים, כי הודיע ה' דרך הצדיקים למלאכי השרת. ודרך רשעים תאבד איבדה מהם גילה להם שהצדיקים עומדים ממנו ולא גילה להם שהרשעים עומדים הימנו. שאלו גלה להם שהרשעים עומדים הימנו לא היתה מדת הדין נותנת שיברא.

468 ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, "המשמעות האנושית של משך הזמן".

469 בראשית ה-ג

470 ראה מאמר א, פסקה צה.

והוא יכול להיות כבר המשיח, אם הוא יצליח להתעלות למדרגה של בְּצַלְמוֹ. זה דורש ממנו להעלות את כל האנושות, האנושות של קֵן, ממדרגת הנמוכה למדרגה גבוהה יותר, אבל בגלל הפער הקיים, הוא אינו מצליח. וכך זה נמשך דור אחרי דור, כישלון אחרי כישלון, עד שבא אברהם אבינו ומתחיל לסלול דרך חדשה, בדרך להצלחה.

אוסף עוד נקודה כדי לקשור בין שני הנושאים: הצלם והמצווה. המצוות הן המכשיר שהקב"ה מציע לאדם כדי להשוות את נפשו, שהיא רק בגדר של דמות, לצלמו, כלומר לדגם האדם כפי שהוא כבר קיים במחשבת הבורא, המכונה בפסוק 'בְּצַלְמוֹ, בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־ו'. מימוש מחשבת הבריאה נעשה במישור האנתרופולוגי-היסטורי ותכליתו לאחד את כל הערכים המוסריים שהבורא רוצה לראות מיושמים בעולמו של האדם. שני המישורים, המישור האנתרופולוגי-היסטורי והמישור התאולוגי-מוסרי חד הם עבור העברי. הם תמונת ראי, זה של זה. דרך התנהגותו, האדם מגלה מיהו ובמה הוא מאמין. אם התנהגותו מוסרית, הוא מגלה שהוא אכן מאמין באל אחד ויחיד. אין זה מספיק לומר "אני מאמין". זה עדיין בגדר של "דבר". זה עדיין לא מחייב אותי. אני מגלה שאני אכן מחויב כאשר בפועל, אני עושה, כאשר אני עושה את מה שהבורא ציווה עלי לעשות - להיות אדם. 'סוף דְּבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֵת מִצְוֹתָיו שְׁמֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'.