

# משלי

## ספר הבהיר

לשון או תמונה

עבודת מחקר מורחבת  
במסלול הישיר לדוקטוראט

מוגשת: לפרופ' יהודה ליבס.

על ידי: אביגדור הנמן  
מספר זהות: 055744361  
ירושלים ר"ח אדר א' תשס"ח.

# תוכן העניינים

.3	מבוא
.7	השימוש במשלים אצל חז"ל
.10	משל ראשון: משל למלך שהשיא את ביתו לבנו
.14	משל שני: המבקשים לראות את פני המלך
.17	משל שלישי: הברכה הבריכה
.23	משל רביעי: הברכה והמעין
.25	משל חמישי: ים ודרום ירשה
.30	משל שישי העטרה לראש הבן
.35	משל שביעי האילן והשמים
.39	משל שמיני הארץ נבראה קודם לשמיים
.43	משל תשיעי בריאת האור
.47	משל עשירי איש מלחמה
.50	משל אחד עשר מהו ד'
.55	משל חמשה עשר משל שני בני אדם
.59	ראיית הקולות במעמד הר סיני
.64	כי לא ראיתם כל תמונה
.66	תמר כלת יהודה בבהיר
.75	סיכום
.81	ביבליוגרפיה

## מבוא

לפני כעשר שנים החילתי ללמוד בהיסוס את ספרי הקבלה. עד אז עסקתי בעיקר בתנ"ך תלמוד ומדרשים כאשר החלק ההלכתי העסיק את מרבית שנותיי. כאשר נכנסתי ללימוד הקבלה מפי מורי פרופ' ליבס חשתי שוני מהותי בין הלימוד הקבלי ללימוד ההלכתי. הדבר תקף אותי בעיקר בספר הבהיר<sup>1</sup> בו החילתי לעסוק לפני כעשר שנים. הייתה לי תחושה שאני קורא ספר חשוב, והטיעונים בו לא מובנים לי עד תומם. נמשכתי לעסוק בספר תוך כדי ניסיון לפרק אותו בדרך שתוביל אותי פנימה. נושא המשלים הרבים שבספר משך את תשומת ליבי. בסקירה חיצונית מצאתי כי המשלים הם ברוב המקרים "משל למלך". תופעה נוספת שבלטה כבר בשיעוריו של פרופ' ליבס הייתה אי ההלימה שבין משל לנמשל. מי שאמון על ספרות חז"ל ההבדל בולט מאוד. בעולם המדרש ניתן להעמיד משל מול נמשל ולסמן באופן מאוד ברור מהם קווי הדמיון שבין המשל לנמשל ומה אומר המשל רוצה לטעון במשלו. ניתן להתווכח עם מושל המשל, ניתן למצוא גם קווי שוני בין המשל לנמשל. ניתן גם להצביע על אי הלימה מלאה, אבל ככלל המשל מבהיר את הטענות של הממשיל אותו.

על הקושי בהבנת משלי ספר הבהיר כותב ג' שלום<sup>2</sup>:

"ראויה לציון בעיקר שיטת המשלים המיסטיים שספר הבהיר משתמש בה במקומות רבים. הספר הקטן מכיל לא פחות מחמישים משל, ולא מעטים מהם טבועים בחותם מוזר ופאראדוקסאלי מאוד. תכופות נאמר עיקר הרעיון במשלים בלבד, ומצד שני יש שהמשל עלול לערפל על הנמשל יותר מאשר להבהירו. המשל מסובך מן הנמשל! בספרות הרבנית וגם בספרות הקבלה שלאחר הבהיר אין דוגמא לשימוש כזה של משלים. מה נאמר למשל כזה: "למלך שהיה לו כסא לפעמים לקח אותו בזרועו ולפעמים על ראשו אמרו לו למה? [מפני] שהוא נאה וחס לישב עליו. אמר לו ואנה שמו על ראשו? אמר להם במ"ם פתוחה!". והתמוה ביותר יש והמשלים הללו אינם אלא עיבודים קלים של משלים הנמצאים בסמיכות אחרת לגמרי בתלמוד או במדרשים. ורק בבהיר הם באים לשמש לצרכי איזו סימבוליקה מיסטית או גנוסטית עמוקה, שלא תמיד מובנת לנו כל צרכה."

<sup>1</sup> לעניין נוסח ספר הבהיר עיין ג' שלום ראשית הקבלה (1150-1250) תש"ח עמ' 65-23. ל' וינשטוק במעגלי הנגלה והנסתר מחקרים בתולדות הפילוסופיה והמסתורין בישראל ירושלים תש"ל. עמ' 79-51. בהקדמתו של ד' אברמס למהדורתו עמודים 1-26. ח' פדיה שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר ספר היובל לשלמה פינס מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט' תש"ן עמ' 164-136. ר' מרוז מובאה המיוחסת לספר הבהיר 'קבלה' כתב עת לחקר המיסטיקה היהודית ז' (תשס"ב) עמ' 319-326.

לעניין תפיסותיו ומקורותיו של ספר הבהיר ומקומו של הגנוזיס במשנתו עיין ג' שלום ראשית הקבלה (1150-1250) תש"ח עמ' 65-23. ג' שלום ראשית הקבלה וספר הבהיר (ערכה ר' ש"ץ) ירושלים תשכ"ב. ג' שלום הערך הבהיר ספר באנציקלופדיה העברית.

Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, (translated from the German by A. Arkush), Philadelphia 1987  
מ' אידל לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו' (תשמ"ז) חוברות ג-ד עמ' 72-55.  
ר' מרוז אור בהיר הוא במזרח על זמנו ומקומו של מקצת ספר הבהיר דעת 49 כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה רמת גן תשס"ב עמ' 180-137.

<sup>2</sup> ג' שלום ראשית הקבלה (1150-1250) תש"ח עמ' 25-24.

בשנים האחרונות נכתב הרבה על המשל במדרשי חז"ל. נושא זה נחקר הן על ידי י' פרנקל<sup>3</sup> והן על ידי ד' שטרן<sup>4</sup>. בין חוקרי המדרש יש המדגישים את ערכו הדידקטי של המשל ויש את ההיבט הרטורי שלו. כדי שמשל יפעל את פעולתו הרטורית או הפרשנית הוא אמור להיות מובן בתוך עצמו. השומע את המשל אמור לראות בסיפור המשל סיפור מתקבל על הדעת. לעיתים המשל לקוח מחייו של האדם ולעיתים מחיי החיות. המשלים המתחילים במילים משל למלך מספרים לעיתים סיפור על הקורה במערכות השלטון. רק כאשר יש לי אמון במשל יכול הדובר ולהעביר אותי אל הנמשל. וגם במעבר זה יש הגיון. יש קווי דמיון בין המשל לנמשל. קווי דמיון אלו משכנעים את השומע שאותו דבר שקרה במשל אמור לקרא גם בנמשל.

בספר הבהיר לא פעם המשל אינו מתקבל על הדעת. לעיתים ישנה אי הלימה בין האמירות המקדימות את המשל ובין המשל. לעיתים המשל הולך ככרת דרך ארוכה מעבר למה שנאמר עד אליו. ופעמים המשל מתחיל למעשה עוד בטרם נאמרו המילים "משל ל...".

ברצוני לטעון כי הבהיר משתמש במשלים כדי להעביר אותנו משפה לשפה.

לצורך הבהרת השוני אשתמש בחלוקה לאינטליגנציות של גרדנר<sup>5</sup>.

החלוקה של גרדנר (gardner) מאפשרת לי להכניס את טענותי לקטגוריות שנידונו רבות במחקר החינוך. ברור שחז"ל לא חשבו על פי קטגוריות אלו. ואני מזכיר לעצמי לא להשליך תובנות מודרניות על חומר קדום<sup>6</sup>. ועדיין ברצוני לסמן הבחנה שבין סוגי חשיבה שונים.

עולם לימוד ההלכה של חז"ל הוא עולם שמתבסס בעיקרו על כישורים לוגיים. לפני החכמים ותלמידיהם קיים טקסט מקודש שהוא פסוקי התורה ובו הם עושים שימוש על פי שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת

<sup>3</sup> י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.

<sup>4</sup> ד' שטרן, המשל במדרש, (תרגום מאנגלית י' עמנואל), תל אביב 1995.

<sup>5</sup> על ריבוי האינטליגנציות ראה ה' גרדנר אינטליגנציות מרובות התיאוריה הלכה למעשה ירושלים 1996, ד' גולדמן אינטליגנציה רגשית תל אביב 2001 עמודים 51-54. שבע (יש המדברים על עשר) האינטליגנציות לפי גרדנר (gardner) מתוארים בטבלא הבאה מתוך י' הרפז, חינוך החשיבה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 2:

מספר	אינטליגנציה	מצבים מוגמרים	יכולת מרכזית	יוצרים מייצגים
1.	לוגית מתמטית	מדען מתמטיקאי	יכולת לחשוב להסיק לאתר מבנים לוגיים במהירות	אלברט איינשטיין
2.	לשונית	משורר עיתונאי	רגישות למשמעות ולמצלול של מילים רגישות לרבדים בשפה	ט.ס. אליוט
3.	מוסיקאלית	נגן מלחין	רגישות למגוון של טונים למקצב ולצורות הבעה מוסיקאליות שונות.	יהודי מנוחין
4.	מרחבית	נווט צייר	תפיסה חזותית תלת מימדית יכולת למקם אוביקטים במרחב.	פבלו פיקאסו
5.	גופנית תנועתית	רקדן אתלט	שליטה בגוף ובאברי הגוף רגישות לשפת הגוף טיפול מיומן בחפצים בעזרת אברי הגוף	מרתה גרהם
6.	בין אישית	תרפיסט פוליטיקאי	יכולת להבחין במצבי רוח תכונות ורצונות של הזולת ולהתייחס אליהם	מהאטמה גנדי
7.	תוך אישית	אדם בעל מודעות עצמית גבוהה	"חיבור" לרגשות ייצוג מדוייק של העולם הפנימי	זיגמונד פרויד

<sup>6</sup> בסמינר על שיטות מחקר במחשבת ישראל שנערך בשנת תשנ"ט ניהל פרופ' משה אידל ויכוח כנגד פרופ' גרשם שלום בעניין מחלת הנפש בה לקה שבתאי צבי. שולם טוען בספרו שבתאי צבי כי האיש לקה ב"מאניה דפרסיה". טענתו של אידל הייתה כי אי אפשר להטיל הגדרה של מחלות נפש שנעשתה במאה העשרים על תופעות קודמות לה וצריך לתאר אותם דרך ההגדרות שהיו רווחות אז כמו מרה שחורה ועוד.

בהם. החומר כולו פתוח וגלוי לפני כל המדיינים. כל משתתף רשאי להעלות טיעונים לכאן ולכאן. הנחה מובלעת היא שטיעון לוגי מוצלח הוא טיעון שכל בר דעת יודה בו. לכן ניתן לערוך דיון פתוח על פי הכללים המוסכמים "והאמת יורה דרכו".

בעולם לימוד האגדה אנו מוצאים בנוסף לטיעונים הלוגיים גם רגישות לשונית בלתי רגילה. הדרשנים רגישים לשפה לצליליה ולבנות צליל בתוכה. כך הם דורשים דרשות על הפסוקים לעיתים מתוך מצלול שווה או משהו בפסוק אחד המזכיר משהו בפסוק שונה. באגדה נמצא לא פעם הדיינות של שאלות ותשובות לוגיות, אולם ברור שיש לרגישות הלשונית מקום של כבוד ביצירה. משום כך אין מדרש האגדה חותר להכרעה. הדעות השונות יכולות לעמוד זו בצד זו כפנים שונות של הכתוב.

לדעתי בספר הבהיר יש נוכחות גם לאינטליגנציה המרחבית, זו של התמונות. נראה לי שיש לספר הבהיר נטייה לחשוב בתמונות ולארגן את חשיבתו במרחב. סוג זה של חשיבה מוביל אותו לנסח דברים אחרת מהדרך שבה מתנסחים בעלי ההלכה וגם בעלי האגדה. בעל ספר הבהיר לא זנח לחלוטין את החשיבה הלוגית והלשונית. הוא נטוע עמוק הן במסורת שקדמה לו והן בדרכי החשיבה שלה. אלא שיש חלק בחשיבתו שהוא מראה יותר מאשר טיעון לוגי.

תופעה זו של שיח שיש בו גם תמונות וצורות נוכחת לעניות דעתי גם בספרים אחרים ובראש ובראשונה בחלקים בספר הזוהר<sup>7</sup>. לא פעם תיאור המקום בו מתנהל הדיון יוצר תמונה המשוחחת עם הדרשה הנאמרת באותו מקום. אולם הבהרת תופעה זו דורשת מחקר נוסף וממוקד. תופעה זו לא אמורה להפתיע אם אנו רואים בקבלה המשך ופיתוח של המיתוס היהודי. במיתוס בניגוד לפילוסופיה אין רק חשיבה לוגית מתמטית. יש בו סיפור ויש בו גם היבט וויזואלי.

פרופ ליבס במאמרו על גלגולי המיתוס טוען<sup>8</sup>:

"אין הקבלה בעיקרה בריאה חדשה,

אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותו מיתוס, שהוא מימות עולם לב לבה של תורת ישראל. היסוד המיתי לא התפרץ בקבלה אלא קיבל בה ניסוח סיסטמתי והוכנס למסגרות נוקשות; ובכך אפשר לראות אפילו החלשה וריסון של המיתוס החי, האישי והספונטאני. עיבוד המיתוס העתיק לפי רוח הזמן אינו מייחד את הקבלה, שכן גמישות כזו היא מעצם טבעו של המיתוס, והוא מתגלגל ומשתנה לפי טעם הדורות, ונתון להשפעות גומלין מסובכות עם תרבות העמים השכנים, אך בלא לאבד את רציפותו, שכל שהוא גמיש כך הוא שמרני ומועבר במסורת ומתפתח דרך של פירוש כתבים קודמים".

<sup>7</sup> זאת למדתי בשעורי הזוהר הרבים ששמעתי מפי מורתי ד"ר מליה הלנר אשד. בשיעורים אלו שהיו חוויה לכל שומעיהם נפתחו גם בנפשי הפתחים לראייה יותר וויזואלית.

<sup>8</sup> ליבס יהודה De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים - תל אביב, תשנ"ד, עמ' 244.

המיתוס באופיו הוא מיתוס חי. הוא מייחס לאל תמונה, וחלוקה לחלקים אברים ותכונות נפש. גם במקרא יש לא מעט תיאורים וויזואליים. הן תיאורים של הקב"ה בעצמו. כמו: "ואראה את ה'"<sup>9</sup>, והן מחזות בהם ראו נביאים מלאכים ותמונות שונות. לא פעם נשאל הנביא "מה אתה רואה"<sup>10</sup>. הרושם העולה מספרות חז"ל<sup>11</sup> הוא שיש בה פחות מקומות של תיאורים וויזואליים ויותר טיעונים לוגיים או לשוניים.

דוגמא בולטת לכך היא שאלת פתרון החלומות. חלומות הם מיצג וויזואלי שחז"ל פותרים אותו בעזרת פסוקים והקשרים לשוניים. בדיון ארוך על חלומות ודרכי פתרונם במסכת ברכות אומרת הגמרא:<sup>12</sup> "הבא על אמו בחלום - יצפה לבינה, שנאמר +משלי ב'+ כי אם לבינה תקרא. הבא על נערה מאורסה - יצפה לתורה, שנאמר +דברים ל'+ תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אל תקרי מורשה אלא מאורשה. הבא על אחותו בחלום - יצפה לחכמה, שנאמר +משלי ו' ז/ו'+ אמר לחכמה אחתי את."

החולם ראה בחלום תמונה. התמונה מדברת בעד עצמה. הוא רואה את עצמו בחלום בא על נשים שיש לגביהם טאבו הלכתי וחברתי חמור. פתרון החלום רואה במתח הארוטי משיכה לחכמה לתורה ולבינה. הדרך בו מתבצע המהפך הזה היא העברת התמונה לטקסט. אימו של החולם, אחותו והנערה המאורסה הופכות להיות פסוקים. התמונה מתפרשת דרך מילים שונות לתמונה את משמעותה. גם אם נניח שיש במדרש זה ניסיון להרגיע את החולם המודאג. וליצור עידון של התחושות הארוטיות ולהסב אותם לשאיפות חיוביות, אי אפשר שלא להתרשם מן הדרך שבה נעשים הדברים. תמונות הופכות לפסוקים.<sup>13</sup>

בניגוד לדרך ספרות חז"ל ההופכת תמונות למילים טענתי היא כי ספר הבהיר מנסה לדבר את התמונה. כאשר ספר הבהיר אומר משל למלך הוא יוצר למעשה תמונה שדרכה הוא מלמד את תורתו. ולכן לא ניתן תמיד לנסח את הנמשל בדרך דומה למשל. שהרי לא שני סיפורים לפנינו אלא תמונה הבונה טיעון לוגי שניתן לנסח במילים. שני הנתיבים הללו יחד הם תורתו של ספר הבהיר.

#### <sup>9</sup> ישעיהו פרק ו

(א) בַּשָּׁנָה מוֹת הַמַּלְאָךְ עֲזָהוּ וְאָרְאָה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל פְּסָא רָם וְנִשְׂא וְשׁוּלְיוֹ מְלֵאִים אֶת הַהִיכָל:  
(ב) עֲרֻפִים עֲמָדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאֶחָד בְּשֵׁתִים יְכֶסֶה פָּנָיו וּבְשֵׁתִים יְכֶסֶה רַגְלָיו וּבְשֵׁתִים יְעוֹפֵף:  
(ג) וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְקֻנֵּךְ צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ:

<sup>10</sup> 1. ירמיהו פרק א פסוק יא 2. ירמיהו פרק א פסוק יג 3. ירמיהו פרק כד פסוק ג

<sup>11</sup> 4. עמוס פרק ז פסוק ח 5. עמוס פרק ח פסוק ב 6. זכריה פרק ד פסוק ב 7. זכריה פרק ה פסוק ב

גם כאן ייתכן ואנו שבוים בתפיסות של תקופת ההשכלה כמו בעניין המיתוס, ראה י' לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל-אביב תשס"ד. וביקורתו של ליבס י' 'להחזיר לאל את פניו', דימוי 25 (אביב תשס"ה), עמ' 50-53

<sup>12</sup> תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נו עמוד א

<sup>13</sup> תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נו עמוד ב "אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר הנני נטה אליה כנהר שלום, קודם שיקדמנו פסוק אחר - +ישעיהו נ"ט+ כי יבא כנהר צר. ". שים לב אין שום משמעות לשאלה איזה נהר ראית או האם הוא היה שוצף או נינוח. הנהר אינו אלא הפסוק העוסק בנהר. או הפסוק החיובי או השלילי.

לעבודה זו שלושה חלקים:

בחלק הראשון אני דן במשלים שונים מתוך ספר הבהיר. ובהם אני מנסה למצוא את הדרך בה המשל ממשיך את הנמשל.

בחלק השני יש התייחסות לפסוקים אשר לכאורה טוענים כי במעמד הר סיני לא היה מקום לוויזואליות. והדרך בה ספר הבהיר מטפל בהם.

בחלק השלישי אני מעוניין לתת דוגמא נוספת לראייה הוויזואלית של ספר הבהיר ומהם ההשתמעויות שלה.

## השימוש במשלים אצל חז"ל

דוד שטרן<sup>14</sup> פותח את ספרו המשל במדרש במילים הבאות:

"הספר הזה עוסק במפגש בין שתי דרכי הבעה: הסיפורת והפרשנות.

הצורה המיוחדת של הסיפורת היא המשל

הסוג המסוים של הפרשנות הוא המדרש".<sup>15</sup>

במילים אלו מעמיד אותנו המחבר על המתח הקיים בספרות חז"ל בין פרשנות הכתובים ובין היצירה העצמאית של המשל. המשל עומד מצד אחד בפני עצמו כסיפור קצר, ומצד שני הוא נמצא לרוב בתוך מדרש אשר מטרתו היא להסביר את הכתובים.

תפיסה זו של המשל במדרש מובילה את המחבר לתפוס בצורה מורכבת את יחסי המשל עם הנמשל.

הוא מעמיד שלושה דגמים אפשריים לתיאור היחס בין המשל לנמשל.

- א. "המשל כהמחשה. השקפה זו אודות המשל רואה את הצורה הספרותית הזאת כאמצעי מחוכם להמחשתם של רעיונות מופשטים על ידי דוגמאות סיפוריות, שהן קונקרטיות מוכרות ובשל כך מובנות ביתר קלות."<sup>16</sup> לדעת הכותב רק מעט משלים מוסברים בדרך זו.
- ב. "המשל כצופן. לפי השקפה זו המשל הוא צורת תקשורת איזוטרתית בהחלט אירוע מפרש המבדיל בין אלה שבפנים לאלה שבחוץ... ודבר זה מאפשר רק למעטים נבחרים להבין אותו."<sup>17</sup> לדעת הכותב הדגם הזה מייצג מעט מאוד מקרים בספרות חז"ל ונמצא רק בספרות הקבלה.
- ג. המשל כסיפור ריטורי. הסבר זה נראה למחבר כמבאר את רוב המשלים שבספרות חז"ל. הוא מנסח את התהליך בשפה תקשורתית של שולח המסר, מקבל המסר, והמסר. המספר יוצר סיפור

<sup>14</sup> ד' שטרן, המשל במדרש, (תרגם מאנגלית י' עמנואל), תל אביב 1995.

<sup>15</sup> שם עמוד 14.

<sup>16</sup> שם עמוד 55.

<sup>17</sup> שם עמוד 56.

שיש לו משמעות. כמו כן הוא מפרש פסוק וגם לפרשנותו יש משמעות. שתי המשמעויות שותפות יחדיו למסר הרטורי אותו המספר רוצה להעביר אל השומע או המקבל.<sup>18</sup>

גם יונה פרנקל בספרו של דרכי האגדה והמדרש<sup>19</sup> רואה במשל יצירה העוסקת גם בסיפור וגם בפרשנות. אולם בשונה משטרן אין הוא רואה בפרשנות וברטוריקה דבר אחד הבא ללמד מסר אחד. על פי פרנקל עוסק המשל של חז"ל אך ורק בפרשנות.

בשאלה עקרונית זו יש לדעתי יתרון לעמדתו של שטרן. כי כאשר אנחנו מצליחים להסביר משהוא באופן מוצלח הרי ממילא נוצר שכנוע של השומע לרעיון או לתמונה העולה מהסבר זה. ולכן נראית לי יותר עמדתו של שטרן הרואה בהרמנויטיקה משמעויות גם לרטוריקה.

פרנקל מנסה ליצור תהליך של פענוח המשל על כוונותיו הנסותרות מול הנמשל. דרך זו מורכבת מכמה שלבים<sup>20</sup>.

השלב הראשון הוא זיהוי דגם יסוד. דגם זה בא ליצור מציאות מובנת לשומע. הדגם מכתוב מערכת יחסים מצופה ממצב זה.

השלב השני הוא ביאור המשל כיצירה ספרותית עצמאית. לזהות את המתחים ואת החלקים הדרמטיים. בשלב השלישי עלינו לראות כיצד המשל מבאר את הנמשל. ובו זמנית חלקים במשל שנשארו סתומים מתבארים על ידי הנמשל.

בשלב הרביעי יש פריצה של דגם המשל. המשל לא רק מבהיר דברים בנמשל אלא הוא חושף את האזורים הלא מובנים ביחסי הקב"ה והאדם. ההשוואה המדוקדקת בין משל לנמשל מותירה שאלות לא פתורות. ודווקא שאלות אלו חשובות כי הם מצביעות על כך שלא ניתן להבין לגמרי את אופיו של הקשר בין אלוקים ואדם.

דומני שיש לדון מחדש במושג זה שטובע פרנקל. הרי משל ונמשל לא יכולים להיות לגמרי מתאימים. ודאי כאשר אנו ממשילים את מעשי האל למעשי האדם. ולכן פערים מסוימים בין משל ונמשל צפויים מראש. השאלה היא האם המשל מצליח להבהיר משהוא בנמשל שלא היה ברור לפני הבאת המשל.

על בסיס הבחנות אלו יש מקום לבדוק את משלי ספר הבהיר.

האם המשל בא לשכנע את השומע לקבל את דברי האומר?

האם המשל בא להבהיר נמשל ברור שהיה לפניו או שיבוא אחריו.

האם המשל בא להסתיר את מה שהדובר אומר וליצור קוד פנימי. ואז נאמר שהשימוש במשל בא כדי

לטשטש את הכוונה האמיתית ולגלות אותה רק לפני יודעי חן.

<sup>18</sup> שם עמודים 57-58.

<sup>19</sup> פרנקל יונה דרכי האגדה והמדרש עמודים 323-393.

<sup>20</sup> שם עמודים 333-338 ובמיוחד בסיכום עמוד 337.



שימוש רחב נעשה בספר הבהיר במבנה של "משל למלך".<sup>21</sup> שטרן רואה בצורה "משל למלך" סוג של נוסחא העומדת לרשות הדרשן כאשר הוא בא ליצור את המשל. הוא מראה את שכיחותה הגדולה של צורה זו. הן בצורתה השלמה "משל למה הדבר דומה? למלך..." והן בצורתיה המקוצרות "משל למלך" או "למלך". לדעתו של שטרן נוסחא זו מתחזקת והולכת בתקופת האמוראים. הוכחה לכך הוא מוצא בכך שמשלים שאינם עוסקים דווקא במלך גם הם מקבלים את הנוסחא "משל למלך". ולעיתים אותו המשל המנוסח בפי התנאים "משל לאדם" מנוסח בפי האמוראים בנוסח "משל למלך". לתהליך זה יש גם משמעות לגבי הרקע ההיסטורי של המשלים. איגנץ ציגלר<sup>22</sup> מביא בספרו דוגמאות רבות של "משל למלך" המתבארים יפה על רקע הקיסר הרומי ונציבו בארץ ישראל. ולדעתו יש לבאר את כל המשלים למלך על הרקע הזה. שטרן לעומתו טוען כי המשלים למלך בתחילתם היו על רקע ריאלי. אולם בימי האמוראים הפכו לסטריאוטיפ. כך שהדרשן יכול היה להשתמש במבנה הזה למרות שלא היה למשל שום רקע ריאלי.

ספר הבהיר כמו שהזכרנו מביא את רוב משליו בצורת משל למלך. האם יש איזו מציאות ריאלית שאותה ראה המחבר מול עיניו? האם ספר הבהיר נסחף אחר הסטריאוטיפים של תקופת האמוראים? או אולי השימוש במטבע לשון זו התאים לתוכן שרצה בעל ספר הבהיר להעביר.

ברקע הדברים עומדת שאלה נוספת והיא יחסו של בעל ספר הבהיר אל יצירתם האגדית של חז"ל. לאחרונה כתבה ר' מרוז:<sup>23</sup>

"עיגונו של ספר הבהיר במחשבת חז"ל הוא אחד ממאפייניו של ספר הבהיר, לא פחות מאשר המאפיין המנוגד לו והוא חידושו האידיאיים".

<sup>21</sup> מבין כל המשלים בספר הבהיר הפתיחה "משל למלך" משמשת ב 84% מבין כל המשלים. הטבלא הבאה שבה הממצאים המספרים נאספו בעזרת תוכנת החיפוש של פרויקט השו"ת מדגימה שמשלי "משל למלך" יחסית לשאר המשלים, מופיעים בספר הבהיר באחוזים גדולים לעין ערוך יותר מכל קובצי המדרשים המובאים כאן. המספרים אינם חשובים לעצמם אלא כדי להפגין את זה שהבהיר לא משתמש כמעט בכלל במשלים שאינם משל למלך בעוד שבשאר הקבצים מצויים לא מעט משלים שאינם "משל למלך". ברור לגמרי שבהכנסת כל מדרשי האגדה לקטגוריה אחת יש מידה רבה של חוסר דיוק.

המקורות	משל למה הדבר דומה	משל למה הדבר דומה למלך	אחוז משלי המלכים
מדרשי אגדה	442	223	50%
מדרשי הלכה	85	35	41%
תלמוד בבלי	35	8	23%
תלמוד ירושלמי	9	3	33%
חז"ל כללי	625	283	45%
הבהיר	45	38	84%

<sup>22</sup> I. Ziegler; Die konigsgeichnisse des midrasch, Breslau 1903 מובא אצל שטרן עמודים 30-33.  
<sup>23</sup> ר' מרוז מובאה המיוחסת לספר הבהיר 'קבלה' כתב עת לחקר המיסטיקה היהודית ז' (תשס"ב) עמ' 324.

נראה שלעיתים בעל ספר הבהיר נראה מצטט את המקורות החזליים. לעיתים הוא מתעלם מהם. ולעיתים יש הרגשה של דיאלוג סמוי בין דבריו ובין דברי חז"ל. בעבודתי אני מתאר את סוג הקשר שמצאתי בכל מקום.

## משל ראשון: משל למלך שהשיא את ביתו לבנו<sup>24</sup>

ג<sup>25</sup>. ומפני מה התחיל התורה בבי"ת כמה דאתחיל ברכה ומנלן דהתורה נקראת ברכה, שנאמר (דברים ל"ג כ"ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה, ואין ים אלא תורה שנאמר (איוב י"א ט) ורחבה מני ים, מאי ומלא ברכת ה' אלא כל מקום שנאמר בי"ת הוא לשון ברכה כדאמרין בראשית, ואין ראשית אלא חכמה שנאמר (תהלים קי"א) ראשית חכמה יראת ה', ואין חכמה אלא ברכה שנאמר ויברך אלהים את שלמה וכתוב (מלכים א ה כו) וה' נתן חכמה לשלמה, משל למלך שהשיא את בתו לבנו ונתנה לו בחתונה ואמר לו עשה בה כרצונך:

אם אנחנו קוראים את הקטע תחילתו נראית לנו כמו מדרש חז"ל. התורה מתחילה באות ב' שבה מתחילה המילה ברכה. וכך מצאנו במדרש רבה בראשית פרשה א פסקה י "ד"א ולמה בב' שהוא לשון ברכה ולמה לא באל"ף שהוא לשון ארירה ד"א למה לא באל"ף שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסין לומר היאך העולם יכול לעמוד שהוא נברא בלשון ארירה אלא אמר הקב"ה הרי אני בורא אותו בלשון ברכה והלואי יעמוד".

הראיה מן הפסוק "ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה" נראה מדרשי. למרות שלא מצאתי אף מדרש קדום הקושר פסוק זה עם התורה.

הבבלי דורש את הפסוק על הממלא כוס של ברכה:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נא עמוד א

אמר רבי יוחנן: כל המברך על כוס מלא - נותנין לו נחלה בלי מצרים,

שנאמר + דברים ל"ג + ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה.

רבי יוסי בר חנינא אומר: זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.

בהמשך הדברים רואה הבהיר את "המלא" <sup>26</sup> כישות ולא כתואר.

<sup>24</sup> הדיון במשלים על פי סדרם בספר.

<sup>25</sup> סעיף 3 אצל אברמס שלום.

<sup>26</sup> חוקרים רבים רואים במלא מושג הלקוח מן הגנוזיס. עיין ג' שלום, .

אפשר שזו הדרך בה קרא הבהיר את הבבלי.  
ומלא היא כוס מלאה לשם ברכת ה' ואז שכרו הוא ים ודרום ירשה  
יתכן אמנם שדרשת הבבלי קוראת את המילה "ומלא" כ"וממלא" ופירושו והממלא את כוס ברכת ה' אז  
יתברך בים ודרום ירשה.

הפסוק באיוב "ורחבה מני ים", נמצא בתוך הקשר המפאר את גדולת הקב"ה והשגחתו:  
ספר איוב פרק יא

(א) וַיַּעַן צֶפֶר הַנְּעֻמָּתִי וַיֹּאמֶר:

(ז) הַחֲקֹר אֱלֹהֵי תִמְצָא אִם עַד תִּכְלִית שְׂדֵי תִמְצָא:

(ח) גָּבְהֵי שָׁמַיִם מֵהַ תִּפְעֵל עֲמָקָה מִשְׂאוֹל מֵהַ תִּדְעֶ:

(ט) אֲרֻכָּה מְאֹרֶץ מְדָה וּרְחֹבָה מְנֵי יָם:

בפסוק באיוב כבר נעשה שימוש מדרשי כמדבר על התורה הבוראת את העולם.  
למשל<sup>27</sup> במדרש תנחומא בראשית פרק א

(א) בראשית ברא אלהים זה שאמר הכתוב ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג')

וכשברא הקב"ה את עולמו נתייעץ בתורה וברא את העולם

שנא' לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה (שם ח') ...

לפיכך דוד מקלס ואומר רחבה מצותך מאד (תהלים קי"ט)

ואומר ארוכה מארץ מדה וגו' (איוב י"א)

והיא היתה אומנת לכל מעשה בראשית שנאמר ואהיה אצלו אמון (משלי ח')

אל תקרי אמון אלא אמון

ובה נטה שמים ויסד ארץ שנא' אם לא בריתי יומם ולילה וגו' (ירמיה לג).

עד המשל כתובים דברים שאותם ניתן ללמוד מן המדרשים ומן הפרק במשלי על החכמה.  
התורה מתחילה בברכה, מי שמלא בברכת ה' יורש את התורה,

<sup>27</sup> כך גם במדרש תנחומא נח פרק ג

(ג) אלה תולדות נח נח

יתברך שמו של ממ"ה הקב"ה שבחר בישראל משבעים אומות כמ"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (דברים ל"ב)

ונתן לנו את התורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופרשום בתורה שבע"פ וגלה אותם לישראל

ולא עוד אלא שתורה שבכתב כללות ותורה שבע"פ פרטות

ותורה שבע"פ הרבה ותורה שבכתב מעט ועל שבע"פ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב י"א)

וגם במדרש רבה איכה הקדמה פסקה ח

(ח) רבי יצחק פתח (ירמיה ט') כי קול נהי נשמע מציון איך שודדנו וכי יש עצים בוכים ויש אבנים בוכות שאתה אומר כי קול

נהי נשמע מציון אלא ממי שהוא משרה שכינתו בציון איך שודדנו איך הות לן מבוזים (שם)

בושנו מאד כי עזבנו ארץ זו א"י דכתיב (דברים י"א) ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה (ירמיה ט')

וכי השליכו משכנותינו אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות

ד"א בושנו מאד כי עזבנו ארץ אלו ד"ת כמד"א (איוב י"א) ארוכה מארץ מדה

וכי השליכו משכנותינו אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות

ד"א בושנו מאד כי עזבנו ארץ זה בית המקדש כמה דאת אמר (יחזקאל מ"ג) ומחיק הארץ ועד העזרה התחוננה

וכי השליכו משכנותינו חורבן בית ראשון וחורבן בית שני כיון שחטאו גלו וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה:

גם מעשה בראשית נעשה בעזרת הברכה או החכמה הזו, והיא התורה.  
יש כאן דברים שכמותם נאמרו כבר במדרשי אגדה. הקב"ה ברא את עולמו בעזרת החכמה שהיא הברכה  
שהיא התורה.

המשל: "משל למלך שהשיא את בתו לבנו ונתנה לו בחתונה ואמר לו עשה בה כרצונך":  
נוגע בעניינים שלא נדונו כלל קודם.

היחס בין הקב"ה לחכמה הוא יחס של אב-בת.<sup>28</sup>

היחס של הקב"ה לישראל הוא יחס של אב-בן.<sup>29</sup>

החכמה שהיא הבת נמסרה לישראל שהם הבן בדרך של חתונה.<sup>30</sup>

מכאן ואילך יצאה החכמה מבית אביה (=הקב"ה) ונמסרה לידי בעלה(=ישראל).  
וישראל הם אלו שיעשו בחכמה זו כרצונם.

כאן המשל אינו מסביר את מה שנאמר בקטע אלא מוסיף עליו הוספה רבה.  
בקטע ידוע לנו שהאות ב' היא ברכה ולכן התחילה היא את התורה. המילה בראשית היא חוכמה וחוכמה  
היא ברכה. את החכמה, שהיא הברכה הזו נתן ה' לשלמה.

המשל מוסיף לנו ידע חדש לגמרי. הברכה או החכמה היא ביתו של הקב"ה. המשל לא מסביר את מה  
שנאמר קודם ולא מדגים אותו אלא ממשיך את קו המחשבה ומוביל אותו לדיון בקשר שבין החכמה  
לקב"ה. קשר זה הוא קשר בין אב לביתו.

גירסת המשל נתונה במחלוקת.

בכת"י מינכן בפנים כתוב שהשיא בתו לבנו, ועל הגיליון מתוקן לאוהבו.  
הבדל זה הוא בעל משמעות רבה. למי ניתנה החוכמה. או מי הם בני ישראל. אם הם בנו הרי זה המשך  
לתפיסה מקראית וחז"לית הבנויה על הפסוק "בני בכורי ישראל"<sup>31</sup>. ואז התפיסה העולה מכאן היא של  
הבת הניתנת לבן. דימוי מפתיע כי אלו קשרים בתוך המשפחה.<sup>32</sup>  
פרופ' ליבס מעלה את ההשערה שברקע הדברים עומד מנהג המלכים להשיא את בניהם לבנותיהם. כך  
נהגו מלכי מצרים ואולי יש לזה הד בדברי תמר האומרת לאמנון "כי לא ימנעני ממך" הגם ששם חז"ל  
מבארים בדרך אחרת.<sup>33</sup> ואולי יש כאן משל הממשיל את הנעשה למעלה במה שלא נעשה למטה.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> כיצד הבינו הפסוקים וחז"ל את הקשר בין החכמה-התורה ובין הקב"ה היא מעניינת. בכל אופן איני זוכר את הדימוי לבת.  
<sup>29</sup> רעיון זה מצוי במקרא ובחז"ל, ראה א' גושן-גוטשטיין, אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאים, עבודת-דוקטור,  
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.

<sup>30</sup> בהמשך הבת ניתנת לשלמה כי שמי כשמדך. כנראה שלמה מייצג את עם ישראל כולו.

<sup>31</sup> שמות פרק ד (כב) וְאִמְרָתָּ אֶל פְּרֻעָה פֹה אָמַר יְקִיָּק בְּנֵי בְכָרֵי יִשְׂרָאֵל:

(כג) וְאָמַר אֱלֹהֵי שְׁלֹחַ אֶת בְּנֵי וַיַּעֲבְדֵנִי וַתִּמְאֵן לְשַׁלְּחוֹ הַנֵּה אֲנִי הִרְגֵּאתָ בְּבָרְדִּי:

<sup>32</sup> לעניין עריות בתוך המשפחה כמו בין קין לאחותו או בין יעקב לרחל וללאה עיין בהרחבה מ' אידל, "פירושים לסוד  
העריות בראשית הקבלה", קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199

אבל אם נקבל את העמדה שהיא ניתנה לאוהבו של מלך, זה מעקר את שאלת העריות. במידה רבה משל זה מרחיק את בני ישראל מהתחום האלוקי.

בכת"י מינכן ונתנה לו במתנה ובד"ר ונתנה לו בחתונה.

כאן יכול להיות שאחת המילים היא טעות סופר בעקבות הדימיון הגראפי בין מ' ו-ה'<sup>35</sup>. לשתי האפשרויות יש מובן קרוב. שהרי גם לפי נוסח "מתנה" פרושו לאישה. אלא שהנוסח "בחתונה" מדגיש את הקשר האירוטי שבין החוכמה לבנו של המלך. ואילו המילה "במתנה" מדגישה את הבעלות שיש לבן על החוכמה.

ואמר לו עשה בה כרצונך כך במינכן ובד"ר. ובאור בהיר מביא בשם גיליון כת"י ג ועשה בה כרצוני. כאן ההבדל נראה גדול מאוד. האם היא ברשותו של הבן לעשות בה כרצונו או ברשות הבן לעשות בה כרצון האב.

יתכן אולי שהביטוי החריף כל כך "ועשה בה כרצונך" הוא זה שדחף את המגיה על גליון כת"י ג' להוסיף כרצוני. כמעין זעזוע שעבר עליו כאשר הוא קרא את המילה "כרצונך" במובן של כל מה שתרצה, ואפילו דברים רעים.

אולם ניתן לרכך את הניגוד ולראות במחלוקת הגרסאות שאלה של דגש. אם נעקוב אחרי דרכם של חז"ל נראה מצד אחד התורה ניתנה לישראל שיעסקו בה כפי הבנתם<sup>36</sup>. ומצד שני יש דברים שאסור לעשות בתורה. כמו המגלה פנים בתורה שלא כהלכה.<sup>37</sup> ההבדל בין הגרסאות יכול להיות במידת ההדגשה על אחד משני הקטבים. שאם נגרוס "כרצונך" הרי הקטע מדגיש את מקומם של ישראל בלימוד התורה. עד כדי כך שהתורה ניתנה להם לעשות בה "כרצונך". ואם נגרוס כרצוני הרי מודגש שמתנה זו שהיא התורה לא נתנה לכל חשק של האדם אלא לעשיית הטוב והישר בעיני ה' דרך לימוד התורה. ועדיין הדגש של ועשה בה כרצונך מצלצל מאוד מרחיק לכת.

<sup>33</sup> תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כא עמוד א ואמר רב יהודה אמר רב: תמר בת יפת תואר היתה, שנאמר +שמואל ב' י"ג+ ועתה דבר - נא (על) +מסורת הש"ס: אל+ המלך כי לא ימנעני ממך. ואי סלקא דעתך בת נישואין הואי - אחתיה מי הוה שריא ליה? אלא שמע מינה בת יפת תואר היתה.

רש"י שמואל ב פרק יג פסוק יג כי לא ימנעני ממך - שמותרת אני לך לפי שנתעברה בי אמי כשהיא נכרית יפת תואר שלקחה דוד במלחמה ומי שיש לו בן או בת מן שפחה אינו בנו לכל דבר: בין הפרשנים ר"י כספי מציע שתמר אמרה "כי לא ימנעני ממך" רק כדי להרגיע את אמנון למרות שיתכן והיא אסורה לו. בפרוש דעת מקרא הערה 6\* מובאת דעת הפרשנים שבעמים לא נהג איסור ערוה אלא באחות מן האם. ואילו באחות שהיא רק מן האב נהגו היתר.

<sup>34</sup> הערת פרופ' ליבס: אפשר שהבהיר נוקט במשליו, המכוונים כלפי מעלה, דווקא את הדרך הבלתי מותרת למטה, דרך העריות, והוא משליך זאת על מנהגי מלכים שלא היו ולא נבראו! אם כן הוא, הרי גם מכך אפשר ללמוד משהו על משלי הבהיר. והשווה בהמשך: "משום ששמך כשמי אתן לך את בתי". לא מצאנו מנהג לחפש חתן ששמו כשם חותנו. אדרבא, בצוואת ר' יהודה החסיד דווקא נאסר הדבר!, ראה מ' אידל, "פירושים לטוד העריות בראשית הקבלה", קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199.

<sup>35</sup> הערת פרופ' ליבס: "נתנת לו בחתונה" מזכיר את שימוש הלשון הלטיני: in matrimonium dare. ב'מתנת' יכול להיות 'תיקון' של מי שאינו מורגל בלשון זו.

<sup>36</sup> "לא בשמים היא" בבלי בבא מציעא נ"ט ע"ב.

<sup>37</sup> משנה אבות פרק ג' משנה י"א בבלי סנהדרין דף צ"ט ע"א.

המשל למעשה מכיל את עיקר החידוש של הקטע. ללא המשל אנו מכירים את הזיהוי חוכמה=ברכה. וכן את נתינת החכמה הזו לשלמה.

כל זה לא אומר שלחכמה יש מעמד עצמאי כמו של בת כלפי אביה  
 כך נראה גם בהמשך במשל הברכה שגם שם החכמה מקבלת מעמד עצמאי.  
 רק המשל מעמיד אותנו על תפיסה חדשה זו.

ניתן לראות כי המשל כאן אינו משל רטורי הבא לשכנע אותנו. אנחנו הרי לא מכירים אב שנתן את ביתו לבנו במתנה. גם אם היו תופעות שכאלה בקרב מלכים מסוימים הרי השומע האמון על חוקי העריות הכתובים בתורה אמור להזדעזע מאמירה שכזו.  
 המשל גם אינו יוצר הסבר של הפסוקים שהרי הפסוקים מוסברים היטב עוד קודם.  
 המשל בעצם אומר את האמירה כי ה"ברכה" היא דבר בעל ישות עצמאית.

שני הסברים ניתן להעלות על המשל הזה.

האחד כי הממשל מבין את החידוש שבדבריו ולכן עוטף את האמירה החדשנית בנוסחאות לשון שגורות ביותר. משלים מסוג "משל למלך" שגורים בפי חז"ל. ולכן בעל ספר הבהיר עוטף את חידושיו בעטיפה שמרנית. בזה הוא מרחיק את השומעים שאינם מבינים את הקוד הפנימי מהבנת הדברים. ובו בזמן פותח לפני המבינים את האמירה החדשנית.

הסבר נוסף אפשרי הוא כי לפנינו משל הנובע מתמונה. המחשבה על חכמה הניתנת לאדם איננה מוחשית. ואילו מלך הנותן את ביתו לבנו זו תמונה. מי שחושב בתמונות יעדיף ניסוח כזה על הניסוחים המילוליים.

בקטע זה דורש ספר הבהיר שתי דרשות בעקבות חז"ל. ב' של בראשית היא ברכה ו"רחבה מני ים" נאמר על התורה שהיא החכמה. אמנם המדרש השלישי על הפסוק "ומלא ברכת ה'" לא מצאנו במדרשים הקודמים אולם דרך הדרשה דומה למדרשי חז"ל.

## משל שני: המבקשים לראות את פני המלך

ד<sup>38</sup>. ומאי דהווא ברכה לישנא דברוך הוא דילמא לישנא דברך הוא דכתיב (ישעי' מ"ה כג) כי לי תכרע כל ברך, מקום שכל ברך כורע, משל למה הדבר דומה למבקשים לראות את פני המלך ואינם יודעים אנה ביתו, שואלים אנה בית המלך תחלה ואח"כ שואלים אנה המלך, לפיכך כי לי תכרע כל ברך ואפילו עליונים, תשבע כל לשון:

<sup>38</sup> אברמס, סוף סעיף 3

בפיסקה זו רבו הנוסחאות

בנוסח שלפנינו משמע שהשאלה מי אמר שברכה היא לשון ברוך אולי היא לשון ברוך, ומשמע שאינה לשון ברוך. ואילו בהמשך משמע שברכה הינה לשון ברוך.

בנוסח כת"י מינכן הדברים נשמעים יותר חלקים. "מאי משמע דהאי ברכה לישנא דברך" ומשמעו מניין לנו שברכה פרושה גם ברוך.

על פי המשל על פי דפוס ראשון השאלה היא על הבית של המלך

ואילו על פי נוסח כת"י מינכן: "שואלים ביתו של מלך תחילה ואחר כך שואלים אנה המלך" הביטוי "שואלים ביתו" יכול להתבאר "שואלים אנה ביתו (מלשון בית) של המלך". או "שואלים את ביתו (מלשון בת) של המלך"

לדעת פרופ' ליבס לא יתכן שכת"י מינכן ייצג את החיריק במלה ביתו בעזרת י' ולכן הקריאה העדיפה בעיניו היא ביתו מלשון בית (ב' בצירה).

מצד שני חסרון המילה אנה בולט יותר מחסרון המילה את.

בין אם מדובר בבית של המלך ובין אם מדובר על הבית של המלך יש כאן טענה מרחיקת לכת לא ניתן להגיע ישירות אל המלך. ניתן לכרוע לברכה ודרכה להגיע אל המלך.

בסוף הפיסקה "לפיכך כי לי תכרע כל ברוך ואפילו עליונים" כך במינכן ובדפוס מרגליות. ואילו בדפוס ראשון ואפים עליונים.

בתחילת הפיסקה מתחדש הקשר שבין ברכה לברך. הברכה אינה רק מקום מבורך אלא מקום שאליו כורעות הברכיים. מאמר כזה יכול להיות מובן במסגרת החזו"לית. גם שם פונים בכריעה ובתפילה למקומות המייצגים את הקב"ה בעולם. למשל לכיוון בית המקדש.

רבינו בחיי המצטט את הקטע הזה בבהיר מצטט את הקשר שבין ברכה לברך (=כריעה).

ורואה בדברי ספר הבהיר ראייה לכך שברכה היא צורך גבוה. אנחנו בני אדם מברכים את העליונים<sup>39</sup>:  
 "וע"ד קבלה וברכת את ה', אין הברכה צורך הדיוט בלבד וגם אינה הודאה בלבד אבל הוא לשון תוספת ורבו מלשון (שמות כג) וברך את לחמך ואת מימך:

...

ולכך אנו מזכירין בתפלתנו תתברך תתרום, וכן בלשון הקדיש יתברך וישתבח ויתפאר ויתרום ויתנשא.

ועוד מלשון בריכה וכריעה, מי שכל ברוך כורע לו,

<sup>39</sup> רבינו בחיי על דברים פרק ח פסוק י

וכן מצינו בספר הבהיר מאי משמע דהאי ברכה לישנא דברך הוא, שנאמר (ישעיה מה) כי לי תכרע כל ברוך, מי שכל ברוך כורע לו.

וכן מצינו בספר הבהיר מאי משמע דהאי ברכה לישנא דברייך הוא, שנאמר (ישעיה מה) כי לי תכרע כל ברך, מי שכל ברך כורע לו".

כלומר פתיחת הפסקה יכולה להתבאר בשתי דרכים. או דרך של ראיית הברכה כישות שממנה נובעת הברכה לעולם. וישות זו מייצגת את הקב"ה. או בדרכו של ר' בחיי לראות בברכה את המקום שלשם אנו נושאים את ברכותינו. בשתי הדרכים יש חידוש בדברים אולם המשל לוקח את הדיון צעד קדימה. המשל יוצר לראשונה את הבידול שבין הברכה והקב"ה. הברכה היא הבית של הקב"ה ואינה הוא. הפנייה אל הקב"ה דרך הברכה הכרחית. לא ניתן לפנות ישירות את הקב"ה. עלינו קודם כל לשאול איפה הבית של המלך.

הסיום של הפסקה מרחיק לכת עוד יותר. "לפיכך כי לי תכרע כל ברך ואפילו עליונים, תשבע כל לשון:" אפילו עליונים על הברכה גם הם כורעים ונשבעים בברכה. זוהי אמירה מרחיקת לכת מאוד. הברכה אינה רק ייצוג של הקב"ה אלא היא מושג בפני עצמו. נקראת ביתו של המלך. ואפילו עליונים כורעים לה. כיוון שהיא הנתיב היחיד לקשר עם המלך.

בדפוס ראשון הגירסא שונה מעט. "לפיכך כי לי תכרע כל ברך ואפיים עליונים, תשבע כל לשון:" כלומר גם הפנים העליונים <sup>40</sup> כורעים ברך לחכמה.

מי הם אותם העליונים הכורעים לביתו של המלך. האם אלו ספירות גבוהות ממנה או שמא אף הקב"ה בעצמו כורע לביתו. המבנה אותו רוצה הדרשן להעביר הוא מבנה הפוך. אנו רגילים לחשוב על "גבוה מעל גבוה" כלומר על מבנה היררכי שבו הגבוה יותר שולט על הנמוך ממנו. הדרשן הופך את המבנה הזה ומדבר על מצב בו החכמה מקבלת "עצמאות". מחמת עצמאותה היא הופכת את הסדר מלמעלה למטה, וגורמת לכך שהעליונים כורעים לה.

את החידוש הרב שיש בחלקו האחרון של הקטע ניתן לראות גם בכך שחלק זה לא מצוטט בספר המיועד לקהל הרחב. רבינו בחיי <sup>41</sup> המצטט את הקטע הזה בבהיר מצטט רק את הקשר שבין ברכה לברך

<sup>40</sup> ואולי זה מזכיר את הביטויים "אפי רברבי" או "אריך אנפין". (הערת פרופ' ליבס)



(=כריעה). הוא מדבר על היות הברכות צורך גבוה. ובזה מזכיר את תחילת הפסקה של ספר הבהיר המזהה את התורה עם הברכה. אולם הוא לא ממשיך ומצטט את הדברים שמרחיקים לכת יותר את המשל ואת הכריעה של העליונים לתחתונים.

המציאות אותה מספר המשל אינה מובנת מאליה. המבקשים לראות את המלך שואלים כרגיל היכן המלך. ואם המלך בביתו הרי הולכים לשם ואם המלך מחוץ לביתו מחפשים אותו במקום שהוא שם. הנורמאליות שבה שואלים קודם על בית המלך, נראית למתבונן לא הכרחית. גם אי הבהירות שנוצרת בין בית המלך המוזכר כאן, לביתו של המלך המוזכרת בקטע הקודם לא מוסיפה לבהירות של המשל. האם הברכה היא הבית של המלך או הבת של המלך. יתכן שאי הבהירות מכוונת. המידה הזו שהבהיר קורא לה חכמה היא הנמוכה שבספירות אבל גם המשמעותית שבהם. במידה רבה אי אפשר להגיע אל הקב"ה אלא דרכה. והיא ניתנת להם לישראל במתנה.

הפסוק אותו דורש הבהיר כמדבר על השכינה, ישעיהו פרק מה פסוק כג "בִּי נִשְׁבַּעְתִּי יֵצֵא מִפִּי צִדְקָה דְבָר וְלֹא יָשׁוּב פִּי לִי תִכְרַע כָּל בָּרָךְ תִּשְׁבַּע כָּל לְשׁוֹן:" נדרש על השכינה כבר בפסיקתא זוטרתיא (לקח טוב) שמות פרק לג "ד"א לראות פני. בקש לראות פני השכינה להסתכל בכבוד, ולא ניתן לו רשות, שכן כתוב כי לא יראני האדם וחי, כלומר ויחיה, הא בשעת מיתה של אדם רואים השכינה, שנאמר כי לי תכרע כל ברך (ישעיה מה כג):"

המשל כאן מתפקד לא כמשל ונמשל אלא כמקדם את האמירה עצמה. מדוע אם כן משתמש בעל הספר במשל? דומני שגם כאן ניתן לענות שתי תשובות. האחת זו דרך להסתיר אמירה חדשנית בתוך נוסחא ידועה "משל למלך". כך המבינים ידעו לקרוא מבעד לשורות והלא מבינים יישארו בחוץ. או שמא זהו המראה שראה בעל הספר. המלך שוכן בתוך ביתו ואי אפשר להגיע אליו אלא דרך החוכמה שהיא הברכה שהיא הבית של המלך. את המראה מנסח בעל הספר לאחר הפתיחה משל למלך.

### משל שלישי: הברכה הבריכה

ה.<sup>42</sup> ישב ר' רחומאי ודרש מאי דכתיב (דברים ל"ג כג) ומלא ברכת ה' ים ודרשה (מינכן-דרום) ירשה,

<sup>41</sup> רבינו בחיי על דברים פרק ח פסוק י המובא בהערה הקודמת.  
<sup>42</sup> אברמס סעיף 4.

אלא בכל מקום בי"ת מבורך הוא, כי הוא המלא  
 שנאמר ומלא ברכת ה'  
 ומשם משקה הצריכים,  
 ומן המלא נטלה עצה תחלה,  
 משל למה"ד למלך שרצה לבנות פלטרין שלו בסלעים חזקים  
 קצץ צורים וחצב סלעים ויצא לו מעין מים גדול מים חיים,  
 אמר המלך הואיל ויש לי מים נובעים אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם,  
 הה"ד (משלי ח' ל) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת,  
 אמרה תורה אלפים שנה הייתי בחיקו של הקב"ה שעשועים שנאמר יום יום,  
 ויומו של הקב"ה אלף שנה שנאמר (תהלים צ' ד) כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור,  
 מכאן ואילך לעתים שנאמר בכל עת,  
 והשאר לעולם שנאמר (ישעי' מ"ח ט) ותהלתי אחטם לך,  
 מאי ותהלתי דכתיב (תהלים קמ"ב) תהלה לדוד ארוממך,  
 מאי תהלה, משום דארוממך, ומאי רוממות' משום דאברכה שמך לעולם ועד:

בקטע שלפני המשל יוצר את הקשר בין האות ב' לבין הברכה ולבין המלא.  
 ניתן לחשוב שהמלא זהה לחוכמה ולתורה שהופיעו קודם.  
 על הקשר שבין המלא ובין הפילורמה בגנוזיס כתב שלום בהרחבה <sup>43</sup>.  
 המשל אינו רק מדגים את מה שנאמר קודם, אלא מוסיף דברים רבים אחרים.

הרעיון שהקב"ה ברא את התורה או החוכמה עוד קודם בריאת העולם מצוי הן בדברים על החוכמה  
 במשלי <sup>44</sup> והן במדרשי אגדה על בריאת העולם <sup>45</sup>.

<sup>43</sup> ג' שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר, ירושלים תשל"ט. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, (translated from the German by A. Arkush), Philadelphia 1987

<sup>44</sup> משלי פרק ח

(כב) יקנך קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז:

(כג) מעולם נסכתי מראש משדמי ארץ:

(כד) באין תהמות חוללתי באין מעינות נכפדי מים:

(כה) בטחם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי:

(כו) עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל:

(כז) בהכינו שמים שם אני בחוקו חוג על פני תהום:

(כח) באמצו שחקים ממעל בעוז עינות תהום:

(כט) בשומו לים חקו ומים לא יעברו פיו בחוקו מוסדי ארץ:

(ל) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת:

(לא) משחקת בתבל ארצו ושעשועי את בני אדם: פ

<sup>45</sup> בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א ד"ה א (א) בראשית

א (א) בראשית ברא אלהים וגו'. ר' אושעיא פתח ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים (משלי ח ל), ... [ד"א] אמון אמון התורה  
 אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת  
 אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופושפים, כך היה הקב"ה  
 מביט בתורה ובורא העולם, והתורה א' בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא תורה היך מה דאת אמר י"י קנני ראשית דרכו  
 וגו' (משלי ח כב).

גם הרעיון שהקב"ה ברא ברכה וממנה מושקה העולם הוא רעיון שנמצא כבר בדברי חז"ל. בבראשית רבה יש דרשה הקושרת בין ברכה ובריכה.

### בראשית רבה (וילנא) פרשה לט

והיה ברכה, קרי ביה בריכה

מה בריכה זו מטרת את הטמאים אף את מקרב החוקים ומטהרם לאביהם שבשמים,

א"ר בריכה כבר כתוב ואברכה מה תלמוד לומר והיה ברכה

אלא א"ל עד כאן הייתי זקוק לברך את עולמי מיכן ואילך הרי הברכות מסורות לך, למאן דחזי לך למברכא בריך

הדרשה בנויה על פסוקי הברכה לאברהם

### בראשית פרק יב

(א) ויאמר יקוק אל אברם לך מארץ וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך:

(ב) ואעשה לך גדול ואברכה ואגדלה שמך והיה ברכה:

(ג) ואברכה מברכיך ומקלליך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה:

המדרש קושר בין בריכה (=מקווה) לברכה. אברהם מקור הברכות הוא גם המקום שבו מטוהרים בני האדם. הרעיון הנוסף במדרש שאברהם הוא המברך כעת את העולם, מתחיל בעצם בפשוטי המקראות. הקב"ה מעניק לאברהם את הברכה ומוסיף שמי שיברך את אברהם יתברך ומי שיקלל אותו יקולל. רעיון זה סביר מאוד בהנחה שאברהם מייצג את הקב"ה בעולם. ולכן מי שמברך את אברהם מתברך על ידי הקב"ה. ומי שקלל את אברהם מתקלל על ידי הקב"ה.

המדרש צועד צעד קדימה ומדגיש מכאן ואילך אברהם עוסק בברכת האנשים בעולם ולא הקב"ה.

"אלא א"ל עד כאן הייתי זקוק לברך את עולמי מיכן ואילך הרי הברכות מסורות לך,

למאן דחזי לך למברכא בריך". (=למי שנראה לך ראוי לברכה ברכו).

המדרש מדגיש את עצמאותו של אברהם בעניין הברכה. התפקיד שהיה אלוקי והוא לברך את בני האדם נמסר לאברהם. אברהם לא רק מברך את האנשים אלא גם בוחר את הראויים לברכה. המילים "דחזי לך" מדגישים את האפשרות שהקב"ה ואברהם אינם חושבים בדיוק אותו דבר. שהרי אברהם אדם ולא אל. ובכל זאת ההכרעה את מי לברך נמסרת לאברהם.

יתכן וחיבור המוטיבים במדרש שהם ברכה היא בריכה ואברהם הוא מקור הברכות היה בסיס לדרשה של ספר הבהיר. הבהיר רואה בבריכה את מקור הברכה.

אולם כמה דברים בספר הבהיר שונים מן המדרש. הבהיר מדגיש את העצמאות של "המלא". לא רק שהוא עצמאי אלא הקב"ה בא להשתעשע בו הוא וכל העולם איתו.

הדגש השני במשל הוא עניין ההפתעה. המעיין שיצא בסלעים אינו חלק מתוכנית אלא הפתעה שבאה בצד תהליך מתוכנן.

המשל מדגיש את שני החידושים הללו. הוא הראשון שמדבר על הפתעה. התוכנית הייתה לבנות פלטין בסלעים חזקים. ובאופן מקרי "יצא לו מעיין מים גדול מים חיים". ורק לאחר שיצא המעיין "אמר המלך הואיל ויש לי מים נובעים אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם". כלומר נוצר כאן דבר שמתואר כלא מתוכנן. גם מקומו העצמאי של המעיין מודגש על ידי המשל.

המשל עצמו אמנם מוכר מן המציאות האנושית. לא פעם אדם מתכנן את מעשיו ופתאום מפתיע אותו דבר מה חדש בדרך. לעיתים הדבר החדש הוא בעל משמעות גדולה יותר מאשר התכנון.

הבאת המשל הזה ביחס לקב"ה זה עצמו חידוש. הקב"ה שנתפס כמתכנן הגדול היודע כל דבר עוד קודם שנעשה, גם הוא מופתע מן המציאות. ולאחר שהוא מופתע הוא משתמש בהפתעה כגורם נוסף לשם בריאת העולם.

אם לא די בכך אלא הקב"ה משתעשע באותו מעיין.

הרעיון שהקב"ה משתעשע בחוכמה מצוי אמנם במשלי.<sup>46</sup>

לשורש שעשע יש שש עשרה הופעות במקרא.<sup>47</sup>

האם המושג שעשוע מכיל את המשמעות הלא לגמרי רצינית של מושג זה בלשוננו או שמושג זה משמעו שמחה ותו לא. בקריאת הפסוקים ניתן לראות שיש כמה פסוקים המייחסים את השעשוע למעשה ילדים.

למשל

<sup>46</sup> משלי פרק ח

(ל) וְאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אִמּוֹן וְאֶהְיֶה שְׁעֵשְׂעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָת לִפְנֵי בְּכָל עַת:

(לא) מִשְׁחָקָת בְּתַבֵּל אֲרָצוֹ וְשְׁעֵשְׂעִי אֶת בְּנֵי אָדָם: פ

1. ישעיהו פרק ה פסוק ז כי כרם יקנן צבאות בית ישראל ואיש יהודה נטע שעשועיו  
2. ישעיהו פרק יא פסוק ח ושעשע יונק על חר פתו ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה:  
3. ישעיהו פרק כט פסוק ט התמהמהו ותמהו השתעשעו וישעו שקרו ולא יין נעו ולא שקר:  
4. ישעיהו פרק סו פסוק יב כי כה אמר יקנן הנני גטה אליה פנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים וינקתם על צד תנשאו ועל ברבים תשעשעו:

5. ירמיהו פרק לא פסוק יט הבן קיר לי אפרים אם ילד שעשעים כי מדי דברי בו זכר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד עַל כֵּן הִמּוּ מְעִי לֹא רָחַם

אֶרְחַמֶנּוּ נָאָם יְקֻנָּה: ס

6. תהלים פרק צד פסוק יט ברב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי:

7. תהלים פרק קיט פסוק טז בתקתיך אשתעשע לא אשכח דברך:

8. תהלים פרק קיט פסוק כד גם עדתיך שעשעי אנשי עצתי:

9. תהלים פרק קיט פסוק מז ואשתעשע במצותיך אשר אהבתי:

10. תהלים פרק קיט פסוק ע טפש כחלב לפם אני תורתך שעשעתי:

11. תהלים פרק קיט פסוק עז ובאוני רחמיך ואחנה כי תורתך שעשעתי:

12. תהלים פרק קיט פסוק צב לולי תורתך שעשעתי אז אבדתי בעניי:

13. תהלים פרק קיט פסוק כמג צר ומצוק מצאוני מצותיך שעשעתי:

14. תהלים פרק קיט פסוק קעד תאבתי לישועתך קנן ותורתך שעשעתי:

15. משלי פרק ח פסוק ל וְאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אִמּוֹן וְאֶהְיֶה שְׁעֵשְׂעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָת לִפְנֵי בְּכָל עַת:

16. משלי פרק ח פסוק לא מִשְׁחָקָת בְּתַבֵּל אֲרָצוֹ וְשְׁעֵשְׂעִי אֶת בְּנֵי אָדָם: פ

ישעיהו פרק יא פסוק ח : וְשַׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חַר פֶּתֶן.  
 ישעיהו פרק סו פסוק יב : כִּי כֹה אָמַר יְקֹנֵק הַנְּי נְטָה אֶלֶיָּהּ כְּנֶהֱר שְׁלוֹם וְכִנְחַל שׁוֹטֵף כְּבוֹד  
 גּוֹיִם וַיִּנְקָתָם עַל צַד תִּנְשְׂאוּ וְעַל בְּרָכִים תִּשְׁעֲשַׁעוּ.  
 ירמיהו פרק לא פסוק יט : הֲבֵן יִקִּיר לִי אֶפְרַיִם אִם יִלְדֵּ שְׁעֲשַׁעִים.

כאן ניתן להדגיש את האלמנט הלא רציני. בשאר המובאות לא ניתן להכריע לגמרי. בתשעה מקומות בתהילים דוד מעיד על עצמו שהוא משתעשע בתורה ובמצוות.  
 לא ניתן להכריע האם כוונתו לשמחה ורצון או גם לשעשוע במובן הילדוטי.

הפסוק העומד ברקע דרשת הבהיר הוא הפסוקים במשלי. פרק ח!  
 (ל) וְאֶהְיָ אֶצְלוֹ אֶמוֹן וְאֶהְיָ שְׁעֲשַׁעִים יוֹם יוֹם מְשַׁחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל עֵת :  
 (לא) מְשַׁחֶקֶת בְּתַבַּל אֶרְצוֹ וְשְׁעֲשַׁעִי אֶת בְּנֵי אָדָם : פ

את הפסוקים הללו ניתן לבארם לכאן ולכאן.  
 דומה שבפרשנות לפסוקים במשלי מצאנו את שתי הדעות.  
 דרך אחת לבאר את השעשוע היא שהחכמה משמחת ומשעשעת את בני האדם  
 וכך מבאר בעל מצודת דוד משלי פרק ח פסוק לא  
 (לא) משחקת - אני היא המשמחת אנשים בתבל ארצו ושעשועי היא עם בני אדם ר"ל המה שמחים בי  
 ואני בהם:

חז"ל מדגישים במושג השחק והשעשוע דווקא את החזרה למושגי השכר והעונש.  
 לדוגמא בבראשית רבה המשחק הוא בעצם סוג של מידה כנגד מידה.

#### בראשית רבה (וילנא) פרשה פה ד"ה ט ויאמר מה

וישלח יהודה וגו',  
 יהודה בר נחמן בשם ריש לקיש (משלי ח) משחקת בתבל ארצו משחקת לפניו בכל עת,  
 התורה שהיא משחקת על הבריות,  
 אמר הקב"ה ליהודה אתה רמית באביך בגדי עזים חייך שתמר מרמה בך בגדי עזים.

במדרש הבא המשחק הוא העונש שהתורה נותנת למי שמזלזל במצוותיה. העונש כאילו משחק על בני האדם. יש כאן קרבה למשמעות של משחק ילדים.  
 וכך משמע גם באגדת בראשית.

#### אגדת בראשית (בובר) פרק עו ד"ה [א] ויגש אליו

[ב] ד"א ויגש אליו יהודה. זש"ה ואהיה אצלו וגומר, משחקת בתבל וגו' (משלי ח ל לא),  
 כך גדל הקב"ה את התורה כל מי שמבקש לשחק בתורה היא משחקת עליו, שנאמר משחקת בתבל  
 וגומר,

אין לך חכם גדול משלמה ועל שבקש לבטל יו"ד מן התורה, ראה מה אירע לו, אימתי אלא כיון שמלך וישב על כסאו ונטל משנה תורה והסתכל, דכתיב והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר, כיון שראה לא ירבה לו נשים וגוי (דברים יז יח), אמר הריני מרבה נשים וזהב וסוסים (דברים י"ז/ יז), נשים מנין, שנאמר ויהי לו נשים שבע מאות ופלגשים שלש מאות (מ"א = מלכים א' = יא ג), סוסים מנין, שנאמר ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים וגוי (שם/מלכים א' ה ו) וכסף וזהב מנין, שנאמר ויתן המלך הכסף והזהב בירושלים כאבנים וגוי (שם/מלכים א' י כז), מיד עלתה תורה אצל הקב"ה, ואמרה לפניו רבשי"ע למה אני עוד ממתנת בארץ, אם שלמה חכם שבחכמים ביטלני, מי מקיימני עוד, אמר לה הקב"ה חייך אלף אלפים כשלמה בטלני, ויו"ד מן התורה אינו בטל, מה ביטל לא יו"ד ביטל, מעלה אני עליו כאילו ביטל את כלה, שנאמר ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחקותי (שם/מלכים א' יא יא), התורה שנקרא זאת, שנאמר וזאת התורה (דברים ד מד), עמך היתה, שנאמר והיתה עמו וגומר (שם/דברים/ יז יט), וכך עשית קרוע אקרע את הממלכה מעליך (שם/מלכים א' יא טו), למה, משחקת בתבל ארצו.

בדברי חז"ל המושג שעשוע קרוב יותר למשמעות של צחוק מאשר אצל הפשטנים. מי שצחק על התורה הרי היא מלגלגת עליו. כלומר שעשוע אינו רק שמחה אלא גם לגלוג או צחוק. למה התכוון בבהיר במילה "ואשתעשע". ההבנה המסתברת קרובה יותר למושג שעשוע שלנו. אולי גורם לכך המעיין עם הביטוי ואשתעשע. בשעשוע זה רואה פרופ' ליבס<sup>48</sup> את המימד הארוטי של המציאות. מעבר למידת הדין המתכננת והמנהלת, נמצא סוג של ארוס<sup>49</sup> ששותפים לו הקב"ה ובני האדם.

במשל זה המשל אינו רק ממשיל את מה שנאמר קודם. אלא מוסיף עליו הוספה ניכרת. המשל טוען שתי טענות ששתיהן לא נאמרו קודם לכן. הברכה היא דבר עצמאי שאפילו הקב"ה משתעשע בו. הברכה הזו התגלתה בהפתעה כאשר הקב"ה רצה לברוא פלטין. מצד שני משל זה מתאים מאוד למה שקורה אצלנו בני האדם. שהרי התמונה בה אדם מתכנן דבר אחד ופתאום יוצא לו דבר אחר היא שכיחה במחוזותינו. וכאן המשל יוצר הבהרה מסוימת של מה שהבהיר טוען. לא רק אצלנו בני האדם קיימת התופעה הזו אלא גם אצל הקב"ה מצויה הפתעה ומצוי שעשוע.

<sup>48</sup> הערת פרופ' ליבס: לדעתי, הברכה שיצאה מעצמה, הוסיפה לעולם ולאל, שמלכתחלה היה כולו תכנון מוקדם ומדת הדין את יסוד השעשוע, שכולו משחק, והנאה חוסר רצינות, ולפנים ממדת הדין. יש להביא בחשבון גם את הצד הארוטי הטמון במלה שעשוע, מן המקרא ועד לקבלת הרמ"ק והאר"י (לפי נוסח סרוק).  
<sup>49</sup> עיין י' ליבס "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

במשל זה מציג בפנינו תמונה צבעונית מאוד. בתמונה זו יש הרבה חיים ודרמה. הקב"ה רצה לבנות ארמון ויצאה לו בריכה וכיוון שכך הרי הוא וכל העולם משתעשעים בה. דומה כי תמונה זו נשמעת מיתית הרבה יותר מאשר פילוסופית.<sup>50</sup>

המחשבה כי המשל בא לטשטש את האמירה נשמעת בקטע זה פחות משכנעת. דווקא הבהירות של המשל גורמת לאנשים להבין. המחשבה שהמילים משל למלך בעצמם ייצרו מסך שדרכו מי שאינו מיומן לא יבין היא אפשרית. אולם לא לחלוטין משכנעת.

ביחסו של הקטע לדברי חז"ל ניתן להבחין בשני צעדים. הצעד הראשון ברכה היא ברכת מים ראינו שיש רקע במדרש. גם המחשבה שהברכה ניתנה לעולם או לאברהם מצויה כבר בדברי חז"ל. כמו שראינו גם עצמאותו של אברהם מודגשת. אולם שני הצעדים הבאים שעושה הבהיר שכרכה זו נוצרה בהפתעה ובה משתעשעים העולם והקב"ה הם אמירות שלא מצאנו את הרקע שלהם בחז"ל. ניתן אם כך לומר מקטע זה כי הבהיר צועד בעקבות חז"ל אולם לא נעצר שם אלא ממשיך ומפתח את רעיונותיו מעבר למה שמפורש בדברי חז"ל.

### משל רביעי: הברכה והמעייין

<sup>51</sup> ומאי ברכה,

אלא משל למה"ד למלך שנטע אילנות בגנו,

ואע"פ שירדו גשמים ושואב תמיד

וגם הקרקע לח ושואב תמיד (במינכן אין ושואב תמיד)

צריך הוא להשקותן מן המעיין

שנאמר (תהלים קי"א ו') ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם,

ואז (מינכן ואם) תאמר שהיא חסרה כלום

הרי אומר (שם) תהלתו עומדת לעד:

בחלוקה של שלום שהשתמש בה אברמס חלק זה אינו פיסקה לעצמו אלא המשך הפסקה הקודמת.

הדיון הוא על הברכה או המעיין שהתגלה תוך כדי בניית הפלטין.

<sup>50</sup> כוונתי במיתוס אינה לקצה המגשים את האל אלא לדרך בה הולך מורי פרופ' ליבס בהגדרת המיתוס בעיקר במאמרו 'הדות ומיתוס', דימוי י"ד (תשנ"ז), עמ' 6-15.

<sup>51</sup> אברמס סעיף 4

מה שהקטע לא אומר במפורש הוא היחס שיש בין התכנון הראשוני ובין מה שיצא. הברכה של הקטע הקודם אינה צורך שנבע מתכנון העולם. שהרי בשעת התכנון לא הייתה בריכה. אלא יש צורך בברכה לחיות את העולם באופן אחר.

המשל הוא למלך שנטע עצים והוא צריך להשקותם מן המעיין.

"ואע"פ שירדו גשמים ושואב תמיד

וגם הקרקע לח ושואב תמיד

צריך הוא להשקותן מן המעיין"

המשל נשמע ברור בהנחה שבאמת אין יכולת לעצים להיות מושקים ללא המעיין. אולם המשל מדגיש דווקא את היותה של הקרקע לחה וירדו עליה גשמים. משמע שהעצים מושקים די צרכם. ועד כמה שידוע לנו קרקע לחה שיררדים עליה גשמים אינה צריכה למעיין שישקה אותה.

התיאור שהיה קודם לחכמה שהיא הברכה שממנה מתחיה העולם כולו. עד המשל לא עלה על דעתנו שיש עוד גורמים היכולים לחיות את העולם.

המשל הזה מוזר מנקודת המבט של הבנתנו את העולם.

כמו כן הוא מפתיע מנקודת המבט של הנמשל שבו עסקנו קודם. עסקנו בברכה שהיא תהילתו של הקב"ה.

המשל היה יוצא מובן יותר אם היינו מדלגים על שתי השורות:

"ואע"פ שירדו גשמים ושואב תמיד

וגם הקרקע לח (ושואב תמיד)"

מה שעולה מתוך המשל הוא שאת האילנות (=העולם) משקים גם הגשמים ולחלוחית הקרקע וגם המעיין שהוא הברכה. הברכה אינה נגמרת והיא נקראת תהלתו של הקב"ה. אולם לא ברור מהם בנמשל לחלוחית הקרקע וירידת הגשמים.

אור הגנוז<sup>52</sup> מבאר שהגשמים זו ספירת בינה המחיייה את כל העולם, אולם בנוסף לה זקוק העולם להשקיה מספירת החכמה שהיא המעיין.

עולה מן המשל שיש עולם שהוא כביכול טבעי. שבו האילן מושקה ממי הגשמים ומן האדמה הלחה. עולם זה אולי מספק את צרכיו הגשמיים של האילן אבל לא מספיק לחיותו המלאה של האילן. ולכן יש להשקותו גם מן המעיין.

אולי רעיון זה ממשיך את רעיון הברכה. המלך רצה לבנות פלטרין בסלעים החזקים. ומחוץ לתוכנית יצא מעיין מים חיים. וכיוון שהוא יצא אמר המלך אשתעשע בו אני וכל העולם.

<sup>52</sup> הבהיר מהדורת מרגליות עמוד ה' סעיף ו'.



המשל אומר רעיון מרחיק לכת. המים המשקים את העולם באים מן המקור המתוכנן ומן המקור שאינו מתוכנן. המקור המתוכנן אינו מספיק לקיום העולם. המקור המתוכנן אולי זהה למידת הדין לסדר הקבוע ולחוקים של העולם הזה. המשל אומר שרק הסדר לא יוכל להעניק חיים (=השקיה) לעולם. כדי שהעולם יושקה מן העולם העליון יש צורך גם בסדר ובדין וגם בשעשוע ובהפתעה.

המשל אינו מסביר או משכנע בדבריו. אולם הוא יוצר תמונה מאוד חיה. בתמונה זו יש עצים יש מעיין ויש קרקע בוצית מגשם. את התמונה הזו מביא בפנינו בעל ספר הבהיר בעוצמה רבה. תמונת המעיין מאפשרת לו לומר שהמים הנובעים מן המעיין לא מחסרים אותו.

הדרשה הבאה אחרי המשל:

"שנאמר (תהלים קי"א ו') ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם,

ואז (מינכן ואם) תאמר שהיא חסרה כלום

הרי אומר (שם) תהלתו עומדת לעד: "

נובעת ישירות מן התמונה.

הדרשה הלשונית הבאה מן הפסוקים והתמונה העומדת ביסוד הקטע מולכים לאותה מסקנה. השפע הבא מן הבריכה שהיא המעיין שהיא החכמה הוא שפע תמידי ולא נפסק והוא משקה את העולם. התמונה משמשת כדי להסביר פסוק. השיחה הזו בין הכתוב ובין התמונה היא המשמעות המלאה של הבהיר.

אמנם יתכן לראות גם כאן סוג של הסתרה וקידוד בדרך הבאת הדברים. המילים "משל למלך" יכולות להטעות את הקורא הלא מיומן.

## משל חמישי: ים ודרום ירשה

ה. ז<sup>53</sup>. ישב רבי אמוראי ודרש

מאי דכתיב (דברים ל"ג כג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה,

כך אמר משה אם תלך בחוקותיו תירש העולם הזה והעולם הבא,

העולם הבא שהוא נמשל לים שנאמר (איוב י"א ט) ורחבה מני ים,

והעוה"ז נמשל לדרום שנאמר (יהושע ט"ו יט) כי ארץ הנגב נתתני ומתרגמינן ארי ארעא דרומא:

ו. ח<sup>54</sup>. ועוד למה הוסיף הקב"ה ה"א באברהם יותר משאר אותיות

אלא כדי שיזכו כל אבריו של אדם לחיי עולם הבא שהוא נמשל ליום,

<sup>53</sup> אברמס סעיף 5.

<sup>54</sup> אברמס סעיף 6.

כביכול בו נשלם הבנין דכתיב (בראשית ט' ו) כי בצלם אלהים עשה את האדם,  
 ואברהם בגמטריא רמ"ח כמנין אבריו של אדם:  
 ז. ט. מאי דכתיב (דברים ל"ג כג) ירשה רש היה לו לומר,  
 אלא אפ"ל הקב"ה בכלל, והיינו רש יה,  
 למה"ד למלך שהי' לו ב' אוצרות והקצה אחד מהם, לסוף ימים  
 אמר לבנו טול מה שיש בשני אוצרות הללו,  
 אמר הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה,  
 א"ל טול הכל,  
 והיינו דכתיב ים ודרום ירשה, ויה רש וינתן לך הכל  
 ולואי שתשמור דרכי:

יש לפנינו שתי דרשות על הפסוק ים ודרום ירשה. האחת על העולם הזה והעולם הבא. ועל פי דרשה זו ים  
 הוא העולם הבא ודרום הוא העולם הזה.  
 בדרשה השניה אנו דורשים שמי שמלא ברכת ה' זוכה לירש את י"ה.  
 מהו י"ה לכאורה זה מושג השונה מהעולם הבא.

המשל מדבר על אדם שאביו הבטיח לו שני אוצרות. את שניהם הוא הבטיח לבנו.  
 הבן אינו בטוח שהאב ימלא את הבטחתו. ולכן האב נותן לו מיד את שני האוצרות.  
 משל זה היה מובן אם היה מדובר על בנו של אדם שניתן לחשוד ביושרו. אבל כיון שמדובר בקב"ה מה  
 המקום לחשד "אמר הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה"  
 הבן מייחס במשל לאביו תכונות אנושיות מאוד. האב עלול להתנהג גם בדרך שאינה נראית לנו טובה  
 ויפה. האב המודע לחשדנות של בנו נענה לו ונותן לו מיד את שני האוצרות.  
 הסיומת "ולואי שתשמור דרכי"<sup>56</sup> מעמידה אותנו על נקודה חשובה בתפיסתו של בעל ספר הבהיר.  
 העולם הבא על פי ספרות חז"ל ניתן לאדם רק לאחר שהוא עמד במשימותיו כאדם, וזכה בו<sup>57</sup>.  
 עיקר משימתו של האדם לשמור את דרכיו ומצוותיו של הקב"ה.

<sup>55</sup> אברמס סעיף 7.

<sup>56</sup> מינכן: "ולואי שתשמור דרכי" ונחקק דרכיו ונכתב בין השורות מצותי.

דפוס ראשון "ולמי שתשמור דרכי".

מהדורת מרגליות: "ולואי שתשמור דרכי".

<sup>57</sup> למשל: משנה מסכת אבות פרק ה משנה יט

כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע ...  
 מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע  
 תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא  
 שנאמר (משלי ח') להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא  
 אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת  
 שנאמר (תהלים נ"ה) ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם ואני אבטח בך:  
 משנה מסכת עוקצין פרק ג משנה יב

אמר ר' יהושע בן לוי

עתיד הקדוש ב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות  
 שנאמר (משלי ח) להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא

הקב"ה בבהיר משמיט מידי את התפקיד של נתינת שכר ועונש לבני האדם ונותן להם מראש גם את העולם הזה וגם את העולם הבא.

כיצד עומדים דברים אלו מול מה שנאמר בתחילת הפיסקה שורה 2 שם מופיעה ההתניה "כך אמר משה אם תלך בחוקותיו תירש העולם הזה והעולם הבא".

הרי שהמשל עומד בסתירה עם הנמשל אותו הוא בא למשל.

אלא אם כן נקבל את גירסת דפוס ראשון שכל הדברים הללו נאמרו "ולמי שתשמו' דרכי".

גירסא זו אמנם מיישבת את הסתירה בין תחילת הדרשה לסופה אולם מצד שני יכולה להראות גם כתיקון שבא ליצור הרמוניה בין העמדה המסורתית לחידוש.

מהי משמעות הסתירה בין חלקי הבהיר השונים. דומני שלא ניתן לראות בכך סתירה ישירה אלא סוג של שתי נקודות מבט. מצד אחד נתינת התורה נתנה את הכוח לאדם. מכאן ואילך הוא אחראי לברכה ולמקור השפע של העולם. אולם מצד שני הוא תלוי לחלוטין ברצונו ובברכתו של הקב"ה.

שמר אדם את מצוותיו של הקב"ה הוא הופך להיות כביכול אחראי על ניהולו של העולם מכאן ואילך.

על איזו משתי הדרשות נסוב המשל. מצד תוכנו המשל היה נח לקרא אותו על העולם הזה והעולם הבא. כי העולם הזה הוא כאן והעולם הבא הוא לסוף ימים. אולם מקומו של המשל נוטה יותר לקריאה כי הוא ממשיך את ירושת י"ה.

ז. ט. מאי דכתיב (דברים ל"ג כג) ירשה רש היה לו לומר,

אלא אפי' הקב"ה בכלל, והיינו רש יה,

למה"ד למלך שהי' לו ב' אוצרות והקצה אחד מהם, לסוף ימים

אמר לבנו טול מה שיש בשני אוצרות הללו,

אמר הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה,

א"ל טול הכל,

והיינו דכתיב ים ודרום ירשה, ויה רש וינתן לך הכל ולואי שתשמור דרכי:

גם השורה המסיימת "והיינו דכתיב ים ודרום ירשה, ויה רש וינתן לך הכל" גם היא נוטה לכיוון הדרשה של רש-י"ה.

הדרשה על הפסוק הזה כמבטא שני עולמות נמצאת בבבלי:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נא עמוד א

אמר רבי יוחנן: כל המברך על כוס מלא - נותנין לו נחלה בלי מצרים,

שנאמר +דברים ל"ג+ ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה.

רבי יוסי בר חנינא אומר: זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.

תוספות לתלמוד בבלי מסכת ברכות דף נא עמוד א

זוכה לשני עולמות –

פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש

וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות

כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו').

על פי הרב רבי יוסף ממרשיליי"א המובא בתוספות הדרשה רש-י"ה גם היא מבטאת את ירושת העולם הבא. הדמיון בין דרשתו של הרב ר' יוסף ממרשיליי"א לדרשה של ספר הבהיר מרתקת. האם יש כאן שני דרשנים שונים שדורשים דרשה אחת. או שמא יש לבעל התוספות, ר' יוסף, את ספר הבהיר באחת ממהדורותיו.

ואם באמת יש לו את ספר הבהיר הרי דבריו יוצרים קשר הדוק בין שתי הדרשות על הפסוק ים ודרום ירשה. הדרשה רש-י"ה עוסקת גם היא בעולם הבא או במקורו של העולם הבא כמו דרשת "ים".

מהו רש-י"ה

אור הגנוז מסביר שזה חכמה ובינה. כי שלש ראשונות כח"ב נקראות י"ה.

הרמב"ן על הפסוק מצטט את דרשתו של הבהיר כאן:

רמב"ן דברים פרק לג פסוק כג

(כג) נפתלי שבע רצון - שהיתה ארצו שבעה כל רצון יושביה, לשון רש"י.

והנכון שהוא נמשך אל השם הנכבד, יאמר שבע ומלא רצון השם הנכבד וברכתו.

אבל במדרש של רבי נחוניא בן הקנה אמרו בכתוב הזה, אמר רבי אמורא מאי דכתיב ומלא ברכת

ה' ים ודרום ירשה, כך אמר משה אם תלך בחקותי תירש העולם הבא שהוא נמשל לים שנאמר

(איוב יא ט) ורחבה מני ים, והעולם הזה שהוא נמשל לדרום שנאמר (יהושע טו יט) כי ארץ הנגב

נתתני, ומתרגמינן ארעא דרומא. ומאי דכתיב ירשה, ירש היה לו לומר, אלא אפילו הקב"ה בכלל,

והיינו רש יה. למה הדבר דומה, למלך שהיו לו שני אוצרות והקצה האחד מהם, לסוף ימים רבים

אמר לבנו טול מה שיש בשני אוצרות הללו, אמר הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה,

אמר לו טול הכל, והיינו דכתיב ים ודרום ירשה יה רש, הכל נתון לך ולואי תשמור דרכיו.

ועוד אמרו, ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה, אין ים אלא תורה שנאמר ורחבה מני ים,

וכל המדרש שם: אם כן יהיה סוד הכתוב, נפתלי שבע הרצון הממלא ברכת ה' שהיא הים הכלולה

בכל מן הכל, כענין שכתוב (קהלת א ז) כל הנחלים הולכים אל הים,

והוא ביתו של מלך, משל למבקשים לראות את המלך שואלים אנה ביתו של מלך ואחר כך

שואלים אנה המלך, וגם העולם הזה הנגוב והיבש מן הרצון יירש בה, והמשכיל יבין:

הרמב"ן נותן פרשנות לקטע של הבהיר דרך הסברו את הפסוקים. לדעתו כל הדרשות הולכות אל מקום אחד. הים הוא התורה והוא הברכה. המלא שהכל שואב ממנו. ולכן הוא גם העולם הבא. וממילא כיוון שניתנה תורה לבני אדם ניתן להם גם העולם הבא.

עולה מן הדברים שינוי בתפיסתנו את מערכת היחסים בין הקב"ה לאדם. התפיסה הראשונית העולה מן המקרא היא של אדם תלוי לגמרי בקב"ה. אם ילך בדרך טובה יזכה לשכר ואם ילך בדרך רעה יקבל עונש. הכוח כולו מצוי בידיו של הקב"ה. וכאן בבהיר הוא מעמיד תפיסה אחרת הברכה שהיא הברכה ניתנה לאדם. היא ניתנה לאדם שעוד לא עמד במבחן. רק מתוך תקווה שהוא ישמור את דרכיו של הקב"ה. השאלה אם המצב הזה הוא תולדה של הליכה בדרכיו של הקב"ה או כדי שהאדם ילך בדרכיו של הקב"ה. כנראה שני הדברים נכונים. המצב הזה הוא תולדה של הליכה בדרכי ה'. לאחר מכן האדם הוא אחראי על הברכה ותקוותו של הקב"ה שהוא יעשה זאת בהגינות. המשל הוא זה שמבטא את ההיפוך הזה. המשל למלך הנותן את אוצרותיו לבנו. המשל יוצר תמונה אשר אומרת את הרעיון הזה באופן חריף. אם נראה את הקטע ללא המשל אמנם יש בו חלקים מחודשים ובעיקר המשפט המקדים את המשל "מאי דכתיב (דברים ל"ג כג) ירשה רש היה לו לומר, אלא אפי' הקב"ה בכלל, והיינו רש י", "אולם רק דרך המשל הרעיון החדש מובע עד תומו.

המשל מחדד את הבעלות שיש לאדם על עולמו של הקב"ה. הקב"ה השאיר בידי לא רק את העולם הזה אלא גם את העולם העליון המיוצג בשם י"ה.

דווקא במשפט שלפני המשל מובע הרעיון במלא עוצמתו. האדם יורש את הקב"ה. המשל יוצר הבהרה של הרעיון. האדם הוא בנו של הקב"ה אולם הקב"ה האב נתן לבן את האחריות על הכל ובעצם גם על האב עצמו.

המשל בקטע זה פועל יותר בדרך פרשנית ופחות בדרך מסתירה. האמירה החדשנית נמצא עוד קודם למשל. אלא אם נניח שהמשל מדבר בתמונות. ואז התמונה של בן המקבל את האחריות על נכסי המשפחה ובעצם על אביו עצמו היא זו שפועלת במשפט שלפני המשל ובמשל עצמו ביחד.

## משל שישי העטרה לראש הבן

יג. טז. 58

אמר ר' רחומאי האורה קדמה לעולם שענן וערפל סביביו  
שנאמר (בראשית א' ג) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור,  
אמרו לו קודם יצירת ישראל בנך תעשה לו עטרה,  
מינכן: בנך (ללא המילה ישראל)  
דפוס ראשון: ישראל בנך.

א"ל הן,

משל למה"ד למלך שהתאוה לבן

ומצא עטרה נאה קלוסה ומשובחת מינכן: וקלס משובח

שמח שמחה ואמר זה לבני לראשו כי לו נאה,

א"ל ויודע הוא שבנו ראוי, דפ"ר: ויודע הוא שבנו ראוי לה.

אמר שתוקי כך עלה במחשבה ונודע דפ"ר שתוקו כך במחשבה עלה ונודע

מינכן: אמר לו שתוקי כי במחשבה עלה ונודע

שנאמר (שמואל ב' י"ד יד) וחשב מחשבות וגו'.

בשורה הראשונה שמענו שהאורה קדמה לעולם. לא ברור לנו אם זה האור שנברא ביום הראשון או שמא  
אור שקדם לכל מעשה בראשית. בכל אופן זהו אור הקודם לעולם. על פי אור הגנוז זה אור שנתנה חכמה  
בבינה.

עד כאן המבנה הוא של דבר שקדם לעולם, ויש במדרשים עוד דברים שקדמו לעולם<sup>59</sup>.

על בריאת האור שהיא קודמת לבריאת שמים וארץ אנו מוצאים גם בשמות רבה.

58 סעיף 12 אצל אברמס

59 למשל: בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א ד"ה [בראשית ברא אלהים]

[בראשית ברא אלהים]

ו' דברים קדמו לבריית עולם,

יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות,

התורה וכסא הכבוד נבראו,

התורה דכת' י"י קנני ראשית (משלי ח כב),

כסא כבוד דכת' נכון כסאך מאז וגו' (תהלים צג ב),

האבות עלו במחשבה להבראות דכת' ככורה בתאנה בראשית ראיית אבותיכם (הושע ט ז),

ישראל עלו במחשבה דכת' זכור עדתך קניית קדם (תהלים עד ב),

בית המקדש עלה במחשבה דכת' כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו (ירמיה יז יב),

שם המשיח עלה במחשבה דכת' לפני שמש ינון שמו (תהלים עב ז),

ר' אהבה בר' זעירא אמר אף התשובה

הה"ד בטרם הרים וגו' (שם/תהלים/ צ ב) מאותה השעה תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו (תהלים צ' ג),

מדרש תנחומא (בוכר) פרשת נשא סימן יט

[יט] ויהי ביום כלות משה (במדבר ז א).

ילמדנו רבינו כמה דברים קדמו למעשה בראשית,

כך שנו רבותינו, שבעה דברים קדמו לעולם,

ואלו הן, כסא הכבוד, והתורה, ובית המקדש, ואבות העולם, [וישראל], ושמו של משיח, והתשובה,

ויש אומרים אף גן עדן וגיהנם.

שמות רבה (וילנא) פרשה טו ד"ה כב ד"א החדש

כב ד"א החדש הזה לכם  
 הה"ד (תהלים קד) עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו,  
 הרבה מעשים כתב משה בתורה סתומים עמד דוד ופירשם,  
 אנו מוצאין ממעשה בראשית משברא שמים וארץ ברא האור  
 שנאמר (בראשית א) בראשית ברא אלהים ואח"כ ויאמר אלהים יהי אור  
 ודוד פרשו מאחר שברא אור ברא שמים  
 שנאמר (תהלים קד) עוטה אור כשלמה והדר נוטה שמים כיריעה,  
 הרי למדנו משברא אור ברא שמים,  
 שלשה בריות קדמו את העולם המים והרוח והאש,  
 המים הרו וילדו אפלה,  
 האש הרה וילדה אור,  
 הרוח הרה וילדה חכמה,  
 ובשש בריות אלו העולם מתנהג, ברוח, בחכמה, ובאש, ובאור, ובחשך, ובמים,

עד כאן ניתן לחשוב מחשבה אוניברסאלית. האור קודם את העולם ככלל.  
 ההמשך: "אמרו לו קודם יצירת בנך תעשה לו עטרה".  
 מניח שאנו יודעים שעטרה זו מיועדת לבן. בין אם נגרוס כדפוסים "בנך ישראל" או "ישראל בנך" ובין  
 אם נקבל את גרסת כת"י מינכן "בנך" ברור שהעטרה אינה רק חלק מן העולם אלא יש לה תפקיד מיוחד  
 כלפי ישראל.  
 מי הם ש"אמרו לו"? מי שואל את השאלה הזו?  
 ומי הוא שעונה על השאלה "א"ל הן".  
 המחשבה הראשונית היא שהתלמידים שואלים את ר' רחומאי. אם כך התלמידים יודעים משהוא שכלל לא  
 נאמר בדבריו של ר' רחומאי. שהעטרה מיועדת לבן.

אם התלמידים שואלים את ר' רחומי היה מקום לשאול "קודם יצירת בנו עשה לו הקב"ה עטרה?" הפניה  
 "בנך" המגובה בכל הנוסחים אולי רומזת כי שורה זו היא חלק מן המשל.

לאומר המשל ברור שהעטרה מיועדת לבן. והמשל מעמיד אותנו על כך שלפעמים המשתוקק לדבר מסוים  
 מקדים את ההכנות אליו לפני בא אותו דבר שהוא משתוקק אליו.  
 בשפת ימינו היינו אומרים שקונים עריסה לתינוק עוד טרם לידתו.  
 המשל מדגים את העניין ב"מלך שהתאוה לבן". ואז "ומצא עטרה נאה קלוסה ומשובחת".

המילה מצא יכולה להתפרש חיפש ומצא. אולם במילה מצא יש משמעות או לפחות צליל של אירוע אקראי. הייתי מצרף ניסוח זה לדיון על הברכה<sup>60</sup> שיצאה. גם שם וגם פה יש תחושה של אירוע אקראי.

השאלה ויודע הוא שבנו ראוי מניחה הנחות יסוד שאינה קיימת בתיאור קודם. הראשונה שהעטרה מיועדת לעם ישראל ולא לעולם, והשנייה העטרה מיועדת לראש הבן רק אם הוא ראוי לכך. כלומר אין זה חלק מן הדברים הניתנים לישראל כחלק מבנייתו של העם. למשל תורה ניתנה לישראל לא בשל מעשיהם. אבל האורה כאן נתינתה תלויה בכך שהבן יהיה ראוי.

מניין יודע הממשל שהעטרה מיועדת לראש הבן?  
לכאורה מן השאלה "אמרו לו קודם יצירת ישראל בנך תעשה לו עטרה".  
האם לא היה ראוי שמשפט זה יופיע כאן בתוך המשל ולא בהקדמה.

ואז ההתפתחות מובנת.

מצד שני כל כתבי היד מעמידים את השאלה "אמרו לו קודם יצירת ישראל בנך תעשה לו עטרה". לפני המשל. אולי יש לפנינו תופעה של הלחמה בין המשל לנמשל. הדיון בנמשל אינו נפרד מן המשל. המשל מצוי ברקע הדברים והכותב מתייחס אליו קודם שהוא הובא. תופעה שכזו מתאימה להסבר על תמונה הנמצאת בראשו של הכותב.

רק המשל מביע את זה שהאורה מיועדת לישראל.

ולכן עולה השאלה האם ראוי לברוא את האורה קודם שנוצר עם ישראל.  
תשובת המשל כן כי המלך מתאוה לבן.

ואז נשאלת השאלה ויודע הוא שבנו ראוי?

בשאלה זו טמונה ההנחה כי רק בן ראוי מקבל את העטרה ואילו בן שאינו ראוי אינו זוכה לה.  
מניין נובעת הנחה זו?

דומה שביסוד הדיון מצויה האגדה על האור הראשון המצויה בתלמוד ובמדרשי האגדה<sup>61</sup>.

תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יב עמוד א

דאמר רבי אלעזר:

אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון - אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו,

כיון שנסתכל הקדוש ברוך הוא בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים - עמד וגנזו מהן, שנאמר +איוב ל"ח+ וימנע מרשעים אורם.

<sup>60</sup> סעיף 4 אצל אברמס משל שלישי בעבודה לעיל.

<sup>61</sup> ויקרא רבה (מרגליות) פרשה יא ד"ה [ז] ר' תנחומא

איתבון ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור (בראשית א, ג), אמ' להם אף היא אינה שמחה, לפי שלא זכה העולם להשתמש באותה האור. דאמ' ר' יהודה בר' סימון אור שברא הקב"ה ביום הראשון אדם צופה ומביט בה מסוף העולם ועד סופו, כיון שראה הק' דור אנוש ודור המבול שהן מקולקלין וגנזו מהם, ה"ד וימנע מרשעים אורם (איוב לח, טו). היכן גנזו, בגן עדן, אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה (תהלים צז, יא).



ולמי גנזו - לצדיקים לעתיד לבא שנאמר וירא אלהים את האור כי טוב,  
 ואין טוב אלא צדיק, שנאמר +ישעיהו ג'+ אמרו צדיק כי טוב.  
 כיון שראה אור שגנזו לצדיקים שמח, שנאמר +משלי י"ג'+ אור צדיקים ישמח.  
 כתנאי:

אור שברא הקדוש ברוך הוא ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, דברי רבי יעקב.  
 וחכמים אומרים: הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי.

יוצא שהבהיר בונה את כל מאמרו על מאמר אגדה שאינו מובא כאן. ההנחות שעולות ממדרש האגדה  
 שהאור או העטרה מיועדת לישראל כאשר הם צדיקים.

סיום הפסקה: " אמר שתוקי כך עלה במחשבה ונודע  
 שנאמר (שמואל ב' י"ד יד) וחשב מחשבות וגו'.

הביטוי שתוק כך עלה במחשבה מצוי בסיפור על ר' עקיבא:  
 תלמוד בבלי מסכת מנחות דף כט עמוד ב

אמר רב יהודה אמר רב:

בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות,  
 אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך?

אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל  
 קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

אמר לו: חזור לאחורך.

הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד,  
 אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתיישרה דעתו.

חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י?  
 אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

אמר לפניו: רבוננו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו,  
 אמר לו: חזור [לאחורך].

חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין,

אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה?

א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

רבינו בחיי על דברים פרק ה פסוק כו:<sup>62</sup>

מסביר שהמחשבה היא כינוי לחכמה. והחכמה שהיא למעלה מן השכינה בידה גם יראת השמים. החכמה היא התורה והיא התוכנית בה נבנה העולם. תוכנית זאת חורגת מתהליכי השכר והעונש. ולכן על פיה יכול ר' עקיבא להעניש בעוון מכירת יוסף.

ניתן לראות במילה שתוק רמז לתורת הגלגול שבה אדם נענש גם על חטאי גלגולו הקודם.<sup>63</sup>

וכך ניתן להבין גם את המילה שתוק בסיפורו של ר' עקיבא.<sup>64</sup>

במקרה זה המשל איננו ממשל את מה שנאמר קודם אלא מוסיף עליו דברים רבים. עד המשל אנו יודעים רק על האורה שקדמה לעולם. המשל אינו מתחיל במילה משל אלא כבר בשאלה "אמרו לו קודם יצירת ישראל בנך תעשה לו עטרה" שלדעתי פירושו אמרו עבדי המלך שבמשל למלך.

<sup>62</sup> רבינו בחיי על דברים פרק ה פסוק כו וע"ד הקבלה מי יתן והיה לבבם זה, יאמר השם המיוחד מי יתן ויעלה במחשבה הטהורה שייראו אותי כל הימים, ולמדך בזה שאין היראה בידו, וזהו ביאור הכל בידי שמים כלומר בידי המדה הנקראת שמים, חוץ מיראת שמים אך היא למעלה ממנה, ומה שאמרו רז"ל היה להם לומר אתה תן, באורו שיתפלל למעלה מזה. וזהו שאמרו חכמי האמת ז"ל במסכת תענית בענין רבי אלעזר בן פדת דהוה דחיקא ליה מלתא, אמר ליה קוב"ה ניהא לך דאחרביה לעלמא, אפשר דנפלת בשעתא דמזוני. מצורף לזה דרשו כשראה משה לר"ע שהיו מוכרין את בשרו במקולין אמר לפניו, רבש"ע זו תורה וזו שכרה, אמר לו שתוק שכך עלה במחשבה. ובאור זה כי כן חייבה החכמה במכירת יוסף. מצורף לזה תמצא בבראשית רבה בתחלתו, בפסוק (משלי ח) ואהיה אצלו אמון, התורה אמרה אני הייתי אומנותו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה מדעת עצמו אלא מדעת האומן, והאומן אינו בונה מדעת עצמו אלא דפתריות ופנקסאות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פשפושין והיאך הוא עושה עליות, כך הקב"ה היה מביט בתורה ובונה העולם, עד כאן. ובאור זה כי המשיל השכינה למלך בשר ודם, ושמו הגדול לאומן הפועל ועושה המלאכות, והחכמה לדפתריות ופנקסאות והם ספרים שבהם אותיות מחוקקות, ולכך משה שכתוב בו (דברים לג) וירא ראשית לו, נקרא מחוקק, כן בלשון הגמרא דפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ, ועוד בענין פרעה, הוציא פרעה דפתרא של אלוהות התחיל לקרות אלהי מואב אלהי עמון אלהי צידון. כל זה מבואר כי המלך יצטרך לאומן והאומן יצטרך אל החכמה, כי אין האומן פועל אלא כפי מה שיצייר שכלו, ואם כן החכמה ראשית הכל ובה נגמר הכל, וזהו סוד הכתוב (איוב כח) הן יראת אדני היא חכמה, באורו כי החכמה והיא המחשבה הטהורה היא יראת אדון העולם יתברך, וזהו סוד שכתוב (ישעיה ל) לכן יחכה ה' לחננכם ולכם ירום לרחמכם. ויש לך להתעורר בלשון יחכה ובלשון ירום, וזהו סוד הכתוב האומר (תהלים קמג) באמונתך ענני בצדקתך והאמונה בכאן היא החכמה, מן הכתוב שאמר (חבקוק ב) וצדיק באמונתו יחיה, וכתוב (קהלת ז) החכמה תחיה בעליה:

<sup>63</sup> הבהיר סעיף קצה. אברמס סעיף ... "מפני מה צדיק טוב לו צדיק רוע לו, מפני שהצדיק הזה כבר היה רשע לשעבר ועתה נענש, וכי מענישין על ימי הנערות, והאמר ר' סימון שאין מענישין בבית דין של מעלה אלא מבין עשרים שנה ומעלה, אמר ליה אנא לא בחיי אמרי, אנא דאמרי שכבר היה לשעבר אמרו לו חבירי עד מתי תסתום דבריך, אמר להם צאו וראו משל למה"ד לאדם שנטע בגנו כרם ויקו לעשות ענבים ויעש באושים, ראה שלא הצליח נטעו גדרו ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית ראה שלא הצליח גדרו נטעו אחר שנקה וראה שלא הצליח ועקרו ונטעו עד כמה, א"ל לאלף דור דכתיב (תהלים ק"ה) חזר צוה לאלף דור, והיינו דאמרו, תתקע"ד דורות חסרו ועמד הקב"ה ושתלך בכל דור ודור: "

<sup>64</sup> תלמוד בבלי מסכת מנחות דף כט עמוד ב

חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י?

אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

אמר לפניו: רבוננו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו,

אמר לו: חזור [לאחורך].

חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין,

אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה?

א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה לפני.

על ענין זה עיין במאמרו של פרופ' ליבס, 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים). משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים - תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297.

כלומר המשל לא מתפקיד רק בתהליך לשוני. אלא עומדת לפנינו תמונה שלמה המתחילה להיכתב אל תוך הטקסט עוד קודם שהמילים משל למלך מופיעות. לדעתי יש בתופעה זו חיזוק לעמדה שבעל ספר הבהיר חושב בתמונות.

המשל אומר את החידוש של הפיסקה. אותה אורה שנשמרה לצדיקים לעתיד לבוא אינה מסורה רק לצדיקים אלא לכל אדם. כי כל בני האדם יתגלגלו עד שיגיעו למעלת הצדיקים. במובן זה יתכן שיש במילים משל למלך גם רצון להסתיר את החידוש.

הרקע למשל הוא מדרש אגדה המופיע בתלמוד ובמדרש ויקרא רבה שהובאו לעיל. הדרשן בספר הבהיר מכיר לגמרי את הדרשות הללו. הוא מנהל פולמוס נגד העמדה המדרשית. לדעתו האורה היא עטרת לבן בין אם הוא צדיק או לא.

דומני שניתן לטעון על בסיס משל זה כי בעל ספר הבהיר מכיר את המדרש מתווכח איתו, ומניח שגם שומעיו מכירים אותו.

## משל שביעי האילן והשמים

כא. אמר ר' יוחנן בשני נבראו המלאכים  
 דכתיב (תהלים ק"ד ג) המקרה במים עליותיו  
 וכתיב (שם ד) עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש ליהט  
 ואמר ר' לויטס בן טברוס<sup>65</sup> הכל מודים ומודה ר' יוחנן דהמים כבר היו,  
 אבל בשני המקרה במים עליותיו, ומי השם עבים רכובו, ומי המהלך על כנפי רוח,  
 אבל שלוחים לא נבראו עד יום ה':  
 כב. ומודים הכל שלא נבראו ביום ראשון  
 שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה סודר באמצעיתו,  
 אלא אני ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי (ישעי' מ"ד כד) מי אתי כתיב  
 אני הוא שנטעתי אילן זה<sup>67</sup> להשתעשע בו כל העולם

<sup>65</sup> סעיף 14 אצל אברמס.

<sup>66</sup> יתכן שיש כאן שיבוש של הדובר במדרש בראשית רבה ר' לוליני בר טברי על פי מהדורת תיאודור אלבק או רבי לוליני בר טברין על פי מהדורת וילנא.

ר' לויטס איש יבנה מוזכר במשנה מסכת אבות פרק ד משנה ד'

(ד) רבי לויטס איש יבנה אומר, מאד מאד הוי שפל רוח, שתקנות אנוש רמה.

ברוב מדרשי חז"ל אינו מוזכר למעט פרקי דר' אליעזר ששם מוזכר שלוש פעמים.

בזהר מוזכר ר' לויטס איש כפר אונו. זוהר חלק ב דף קג/ב רבי לויטס איש כפר אונו, הוה חייך ומתלוצץ על אתתא דא, כד חמי

מאן דאזדווג בהדה, והוה אמר (משלי לא כה) ותשחק ליום אחרון כתיב, מאן דאתדבקת ביה באיש אחרון חיוכא אייה לבתר.

במדרש הנעלם ר' לויטס חוזאה. מדרש הנעלם מדרש איכה מאמר ואיבה אשית "רבי לויטס חוזאה פתח, ואיבה אשית בינך ובין

האשה ובין זרעך. דבבו סגי הוה מן יומא דאתברי עלמא, על עילה דעיסא דנחש", והשם ר' לויטס בן ... נמצא רק בבהיר ורק

במקום הזה.

<sup>67</sup> שלום גרשם ש"ץ רבקה (עורכת) ראשית הקבלה וספר הבהיר 163-169.

ורקעתי בו כל<sup>68</sup>

וקראתי שמו כל שהכל תלוי בו והכל יוצא ממנו,

והכל צריכים לו, ובו צופים ולו מחכין,

ומשם פורחים הנשמות בשמחה,

לבדי הייתי כשעשיתי אותו, ולא יגדל עליו מלאך לאמר אני קדמתי לך,

כי גם בעת שרקעתי ארצי שבה נטעתי ושרשתי אילן זה ושמחתי ביחד ושמחתי בהם,

מי אתי שגליתי לו סודי זה:

מז. כג. אמר ר' רחומאי<sup>69</sup> מינכן: אמורא

מדברך נלמד שצורך העולם הזה ברא הקב"ה קודם השמים,

א"ל הן, מינכן: אמ' לו הן

משל למה"ד למלך שביקש ליטע אילן בגנו,

השגיח בכל הגן

לדעת אם יש שם מעיין נובע מים

מיכן חסר נובע.

להעמיד אותו, ולא מצא,

מינכן: המעמיד.

אמר אחפור מים ואוציא מעין כדי שיוכל להתקיים האילן,

חפר והוציא מעין נובע מים חיים ואח"כ נטע האילן

ועמד ועשה פרי והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד מן המעיין:

המאמר הזה מצוטט בספר עבודת הקודש<sup>70</sup> ובספר תולעת יעקב דרוש שבועות<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> מושג הכל ככח המפעיל את העולם רווח בפילוסופיה הנאו אפלטונית.

<sup>69</sup> אברמס סעיף 15.

<sup>70</sup> (1) ספר עבודת הקודש - חלק א פרק ח

ובמדרשו של ר' נחוניא בן הקנה אמרו אני י' עושה כל נוטה שמים לבדי וגו', אני כשנטעתי אילן זה, להשתעשע בו אני וכל העולם, ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל, שהכל תלוי בו, והכל ממנו יוצא, והכל צריכין לו, ובו צופין, ולו מחכים, ומשם פורחים נשמות, לבדי הייתי כשעשיתי אותו ולא יגדל עליו מלאך לומר אני קדמתי לך, גם בעת שרקעתי ארצי שבו נטעתי והשרשתי אילן זה ושמחתיים ביחד ושמחתי בהם מי אתי שגליתי לו סודי זה. א"ר רחמאי, מדברך נלמוד שצורך העולם הזה ברא הקב"ה קודם לשמים, אמר לו הן. משל לה"ד למלך שבקש ליטע אילן בגן השגיח בכל הגן לדעת אם יש לו מעין מים המעמיד אותו ולא מצא, אמר אחפור מוצא מים ואוציא מעין כדי שיוכל להתקיים האילן, חפר והוציא מעין נובע מים חיים ואח"כ נטע אילן ועמד ועשה פרי והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד ששאב מן המעיין ע"כ:

האילן הזה הוא שאמרו עליו במדרש הזה, אילן אחד יש לו להקב"ה ובו שנים עשר גבולי אלכסונים. והוא שאמרו עליו במדרש שוחר טוב תנא עץ חיים מהלך חמש מאות שנה, וכל מימי בראשית מתפלגין תחתיו ע"כ. ואמר שנטעו להשתעשע בו כל העולם כי זולתו אין לו קיום, והוא שאמר שהכל תלוי בו, והכל ממנו יוצא, והכל צריכין לו וכו', וא"ר רחמאי מדברך נלמוד שצורך העולם הזה וכו', הרי בארו בפירוש שאצילות זה האילן היה צורך העולם, כי זולתו לא יברא ולא יתקיים. משל למלך שבקש ליטע אילן וכו':

מוצא המים הוא העדן שהוא המקור שמשם נאצל האילן, והמעין הוא הנהר היוצא מעדן המשקה את הגן לשיפרח ויצליח האילן

הזה בשרשיו, וירמוז ג"כ המשל לבריאת העולם וראה הקב"ה שאי אפשר שיתקיים בזולת שיוצא קודם מוצא מים להשקות האילן שהוא העולם, ואז חפר והוציא מוצא המים, כלומר האציל מאורו האצילות שיהיה כלי ברכה שבו יתקיים העולם, כי אי אפשר זולתו:

<sup>71</sup> ספר תולעת יעקב - סתרי חג השבועות

גרסינן במסכת ראש השנה פרק קמא (טז, א) מפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שבעצרת זמן פירות האילן, אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. האילן הוא אילנו של הקב"ה המוגבל בשנים עשר גבולי אלכסון, ופירותיו הם הנשמות שפורחות ממנו כענין שכתוב (הושע יד, ט) אני כברוש רענן ממני פריך נמצא: ובמדרשו של רבי נחוניא בן החנה (ס' הבהיר) אני ה' עושה כל (ישעיה מה, ז) אני הוא כשנטעתי אילן זה והשתעשע (מינכן להשתעשע) בו כל העולם, ורקעתי בו הכל, וקראתי שמו כל, שהכל תלוי בו והכל יוצא ממנו והכל צריכים לו ובו צופין ולו

עניין עץ החיים הוא עניין רחב.<sup>72</sup>

פתיחת המאמר הדנה מתי נבראו המלאכים מוכרת מבראשית רבה.

### בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א ד"ה ר' תנחומא פתח<sup>73</sup>

אימתי נבראו המלאכים,

ר' יוחנן אמר בשני נבראו הדה דכת' המקרה במים עליותיו וגו' (שם /תהלים/ קד ג) וכת' עושה מלאכיו רוחות (שם שם /תהלים ק"ד/ ד'),

ר' חנינא אמר בה' נבראו דכת' ועוף יעופף על הארץ (בראשית א כ) וכת' ובשתים יעופף (ישעיה ו ב),

ר' לולני בר טברי בשם ר' יצחק בין על דעתיה דר' חנינא ובין על דעתיה דר' יוחנן

הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא תאמר מיכאל היה מותח בדרום וגבריאל בצפון והקב"ה ממדד באמצע

אלא אני י"י עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי (שם /ישעיהו/ מד כד) מי אתי כתיב מי היה שותף עימי בבריית העולם.

הבהיר כאן מצטט באופן חלקי את מאמר בראשית רבה ומשמע שהוא מתייחס אליו כאל חומר ידוע ומוכר.

---

מכחין ומשם פורחים נשמות בשמחה (מינכן חסר בשמחה) לבדי הייתי כשעשיתי אותו ולא יגדל עליו מלאך לומר אני קדמתי לך. גם בעת שרקעתי ארצי שבו נטעתי ושרשתי אילן זה ושמחתים ביחד ושמחתי בהם, מי אתי שגליתי לו סוד זה. אמר רבי רחומאי (מינכן אמורא) מדברך נלמד שצורך העולם הזה ברא הקב"ה קודם לשמים, אמר ליה הן, משל למה הדבר דומה למלך שבקש ליטע אילן בגן, השגיח בכל הגן לדעת אם יש לו מעין מים המעמיד אותו ולא מצא, אמר אחפור מים ואוציא מעין כדי שיוכל להתקיים האילן, חפר והוציא מעין נובע מים (מינכן מוסיף חיים) ואח"כ נטע אילן ועמד ועשה פרי והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד ששאבו מן המעין, עד כאן. והנה חג השבועות זמן מתן תורה הנמשלה למים עת התיחדות האילן בגן, ואז הנהר יוצא מהמעין ומשקה נטיעות הגן והאילן מתברך מהמעין הנובע מים חיים, ועמד ועשה פרי סוד הנשמות, וכל זה בזכות שתי הלחם שבאים חמץ ומצה, כנגד תורה שבכתב ותורה שבעל פה שקבלו ישראל ביום זה, וכנגד רחמים ודין שנכללין ביום זה כאחד ושלוש בכל:

<sup>72</sup> זוהר חלק א דף קצג/א

ותא חזי כד בר נש אתתקף באילנא דחיי בהאי עלמא, אתתקף ביה לעלמא דאתי, דהא כמה דנשמתינן נפקן מהאי עלמא, הכי אתתקנן להו דרגין לעלמא דאתי, תא חזי אילנא דחיי איהו בכמה דרגין מתפרשן דא מן דא, וכלהו חד, דהא באילנא דחיי אית דרגין אליון על אליון, ענפין ועליון וקליפין וגופא דאילנא ושרשין, וכלא הוא אילנא. כגוונא דא כל מאן דאשתדל באורייתא איהו אתתקן ואתתקף באילנא דחיי, וכל בני דמהימנותא ישראל כלהון מתתקפין באילנא דחיי, וכלהו אחידין באילנא ממש, מנהון בההוא גופא דביה, מנהון אחידן בענפין, מנהון בעליון, מנהון בשרשין, אשתכחו דכלהו אחידן באילנא דחיי,

<sup>73</sup> בראשית רבה (וילנא) פרשה א ד"ה ג בראשית ברא

אימתי נבראו המלאכים

ר' יוחנן אמר בב' נבראו המלאכים, הה"ד (שם /תהלים/ קד) המקרה במים עליותיו וגו' וכתוב עושה מלאכיו רוחות,

ר' חנינא אמר בה' נבראו מלאכים, הדא הוא דכתיב ועוף יעופף על הארץ וגו', וכתוב (ישעיה ו) ובשתים יעופף, רבי לולני בר טברין אמר בשם רבי יצחק בין על דעתיה דרבי חנינא בין על דעתיה דרבי יוחנן, הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע, וגבריאל בצפון, והקב"ה ממדד באמצעו אלא (שם /ישעיהו/ מד) אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי וגו' מאתי מי אתי כתיב, מי היה שותף עמי בברייתו של עולם,

בסוף הציטוט הוא מזכיר עניין חדש והוא עניין האילן. האילן הוא דימוי שכביכול לקוח מן המשל. שהרי שם מדובר על אילן ומעיין.

אין צורך להכניס את האילן לתוך המשל. היה ניתן לדבר על כך שהשמיים נבראו כדי להשקות את הארץ. בריאת השמיים קדמה לבריאת הארץ לא מחמת חשיבותה. הארץ היא מרכז עשייתו של הקב"ה. והשמיים דומים למעיין שנחפר קודם נטיעת העץ.

אולם הבהיר עושה צעד נוסף קדימה וטוען שיש אילן קוסמי שדרכו עובר השפע ממקורם השמיים אל הארץ.

ניתן לתקן את הנוסח שלפנינו ולהקדים את פסקה 15 ל-14 ואם כך סדר ההשתלשלות הוא הבאת משל האילן, ולאחר מכן פיתוח המשל לכלל אילן בעל משמעות לעולם כולו. אולם אם נקבל את הסדר כמות הוא לפנינו, הרי יש כאן קושי. לאחר שדברנו על האילן כדבר ריאלי אנו חוזרים ומדברים עליו כמשל.

יתכן שתמונת המשל מצויה כבר בראשו של הכותב עוד לפני שהוא מביא אותה במשל. ואם כן יש כאן חשיבה בתמונות. התמונה העולה מן הפסקה היא של האילן הפוך. אשר שורשיו מצויים בשמיים ומשם הוא יונק. ואילו ענפיו ופרותיו זו הארץ.

מטרת האילן היא להשתעשע. ועיין לעיל בדיון על הברכה<sup>74</sup> כי לשעשוע יש גוון של משחק ואי כובד ראש.

אם באמת תמונת האילן מקדימה את התיאור המילולי משל למלך הרי לפנינו שוב חשיבה המונעת על ידי תמונות. התמונה קיימת והמילים משל למלך מדברים על תמונה הקיימת עוד לפני המשל. התמונה יוצרת את הטיעון הלוגי. וכדי להבהיר לנו שמדובר בתמונה אנו משתמשים בכותרת משל למלך. השאלה האם האילן מתחיל בשמיים או בארץ אינה מוכרעת באופן עיוני פילוסופי. ודומני שלאדם הרגיל עץ צומח מלמטה למעלה. בעל ספר הבהיר רואה וויזואלית את האילן הפוך ולכן מתייחס לאילן המתחיל בשמים ונגמר בארץ כדבר מובן מאיליו.

המשל אם הוא כולל גם את מה שנאמר לפניו הרי הוא אומר את החידוש תחת הפורמולה השגרתית: "משל למלך". ואם כך יש כאן גם מעין הסתרה. אולם אם נקבל את הנוסח כמו שהוא אז החידוש הגדול שהשמים הם צורך העולם הזה כבר נאמר. ואז משמש המשל יותר כהסברה והבהרה ופחות כמי שמסתיר את האמת מן הקורא הבלתי מיומן.

<sup>74</sup> המשל השלישי.

## משל שמיני הארץ נבראה קודם לשמיים

יז. כד.<sup>75</sup> אמר ר' ינאי הארץ נבראה קודם לשמים שנאמר (בראשית ב' ד) ארץ ושמים, אמרו לו והכתיב (בראשית א' א) את השמים ואת הארץ, אמר להם למה"ד למלך שקנה חפץ נאה ולא היה שלם ולא קרא עליו שם, אמר אשלימנו ואתקן כנו וחבורו, ואז אקרא לו שם הה"ד (תהלים ק"ב כו) לפני הארץ יסדת ואח"כ ומעשה ידיך שמים, ואומר (שם ק"ד ב) עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה המקרה במים עליותיו וגו', ואומר (שם ד) עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט, ואח"כ (שם ה) יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד, כשתיקן לה מכוון אז האמיץ בה שנאמר בל תמוט, ומה שמה ועד שמה ומכוונה עולם והיינו עולם ועד:

הבהיר מטפל בפסוק "יִסֵּד אֶרֶץ עַל מְכוּנֶיהָ בְּל תִּמוּט עוֹלָם וְעַד"<sup>76</sup>. שאלתו היא מהו אותו מכוון שעליו נוסדה הארץ. הביטוי מכוון במקרא מתייחס לרוב למכוון שעליו יושב הקב"ה. המכוון הוא לעיתים המקדש<sup>77</sup> השמיים<sup>78</sup> וכן הצדק והמשפט<sup>79</sup>. התמונה היא של בסיס שעליו שוכן הקב"ה. אם נסביר בדרך דומה את הפסוק שלנו הרי יש לחפש את מכוניה של הארץ מתחת לארץ. למשל הרד"ק<sup>80</sup> רואה במכוון שעליו עומדת הארץ את אמצע הגלגל. הבהיר טוען שהפסוקים הקודמים לפסוק זה<sup>81</sup> המתארים את השמיים הם המכוון שעליו עומדת הארץ. המשל יוצר תמונה הפוכה. האילן נטוע בשמים וענפיו מגיעים לארץ. ואם כך גם המכוון של הארץ יכול להיות בשמים.

הסתירה בין הפסוק הפותח את פרק א' "את השמים ואת הארץ" ובין הפסוק הפותח את הפרק השני "ארץ ושמים" בשאלה מה קדם הארץ או השמיים נידונה בהרחבה בבראשית רבה. ובנוסף דומה בויקרא רבה<sup>82</sup> וכן בבבלי במסכת חגיגה 83

<sup>75</sup> סעיף 16 אצל אברמס.

<sup>76</sup> תהלים פרק קד פסוק ה

<sup>77</sup> שמות פרק טו (יז) תבאמו ותטעמו בהר נחלתה מכוון לשבתה פעלת יקנוק מקדש אדני פוננו ידיד: מלכים א פרק ח (יג) בנה בניתי בית זבל לה מכוון לשבתה עולמים:

<sup>78</sup> מלכים א פרק ח (לט) ואתה תשמע השמים מכוון שבתה וסלחת ועשית ושם פסוקים מ"ג מ"ט.

<sup>79</sup> תהלים פרק פט (טו) צדק ומשפט מכוון פסאף חסד ואמת יקדמו פנייה:

תהלים פרק צו (ב) ענו וערפל סביביו צדק ומשפט מכוון פסאף:

<sup>80</sup> רד"ק על תהלים קד פסוק ה' "יסד ר"ל כי נתן בטבע הארץ להיות יורדת והמקום השפל הוא אמצעית הגלגל. והנה היא על מכוניה שלא תמוט עולם ועד.

<sup>81</sup> תהלים פרק קד (ב) עטה אור פשלמה נוטה שמים פניעה:

(ג) המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו המהלך על פני רוח:

(ד) עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט:

מדרש בראשית רבה פרשה א פסקה טו

(טו) בית שמאי ובית הלל

בית שמאי אומרים השמים נבראו תחלה ואח"כ נבראת הארץ

ובית הלל אומרים הארץ נבראת תחלה ואח"כ השמים

אלו מביאין טעם לדבריהם ואלו מביאין טעם לדבריהם

על דעתיהן דבית שמאי דאינון אמרין השמים נבראו תחלה ואח"כ הארץ

משל למלך שעשה לו כסא ומשעשאו עשה איפפורין שלו

כך אמר הקדוש ברוך הוא (ישעיה סו) השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו'

ועל דעתיהן דבית הלל דאינון אמרין הארץ נבראת תחלה ואח"כ השמים

משל למלך שבנה פלטין משבנה את התחתונים אח"כ בנה את העליונים

כך ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים

אמר רבי יהודה בר אילעי אף דין קרא מסייע לב"ה (תהלים קב) לפנים הארץ יסדת ואח"כ ומעשה

ידיך שמים

א"ר חנין ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל מסלקין אותו והארץ היתה כבר

היתה

<sup>82</sup> ויקרא רבה (מרגליות) פרשה לו ד"ה [א] לפנים הארץ

[א] לפנים הארץ יסדת וגו' (תהלים קב, כו). בית שמאי/בית הלל. בית שמאי א' שמים נבראו תחילה ואחר כך הארץ. ובית הלל א' הארץ נבראת תחילה ואחר כך שמים. אילו מביאין טעם לדבריהן ואילו מביאין טעם לדבריהן. על דע' דבית שמאי דאינון אמ' שמים נבראו תחילה ואחר כך הארץ, משל למה הדבר דומ', למלך שעשה כסא משעשאו עשה איפופודין שלו, כך כה אמר י"י השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישעיה סו, א). על דעת' דבית הלל דאינון אמ' הארץ נבראת תחילה ואחר כך שמים, משל למלך שבנה פלטין משבנה את התחתונים בנה את העליונים/העליונים/. דכת' אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים וגו' (ישעיה מח, יג). אמ' ר' חנינה אף הדין קרייא מסייע למה דאמ' בית הלל, לפנים הארץ יסדת ואחר כך ומעשה ידיך שמים (תהלים קב, כו). אמ' ר' יהודה ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל מסלקין אותו. על דעת' דבית שמאי דאמ' השמים נבראו תחילה ואחר כך הארץ, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (בראשית א, א). על דעת' דבית הלל דאמ' הארץ נבראת תחילה ואחר כך השמים, והארץ היתה תהו ובהו (שם/בראשית א/ ב), כבר היית. ר' יוחנן אמ' מש' חכמים ר' יוחנן אמ' אם לברייה שמים קדמו אם לשכלול הארץ קדמה. אם לברייה השמים קדמו, בראשית ברא אלהים (בראשית א, א). אם לשכלול הארץ קדמה, ביום עשות י"י אלהים ארץ ושמים (שם/בראשית ב, ד). אמ' ר' שמעון בן יוחי תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם בית שמאי ובית הלל על בריית שמים וארץ, שני א' שמים וארץ לא נבראו אלא כלפס וכסויה, ה"ד אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו (ישעיה מח, יג). אמ' ר' אלעזר בר' שמעון אם כדעת הזאת שאבא א', פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ופעמים שהוא מקדים שמים לארץ, בכל מקום הוא מקדים שמים לארץ ובמקום אחד הוא אומ' ביום עשות י"י אלהים ארץ ושמים (בראשית ב, ד) מלמד ששניהן שקולין כאחת. בכל מקום הוא מקדים משה לאהרן ובמקום אחד הוא אומר הוא אהרן ומשה (שמות ו, כו), מלמד ששניהן שקולין כאחד. בכל מקום הוא מקדים יהושע לכלב ובמקום אחד הוא אומר בלתי כלב בן יפנה הקניזי ויהושע בן נון (במדבר לב, יב), מלמד ששניהן שקולין כאחד. בכל מקום הוא מקדים כיבוד אב לאם ובמקום אחד הוא אומר איש אמו ואביו תיראו (ויקרא יט, ג), מלמד ששניהן שקולין כאחד. בכל מקום הוא מקדים תורין לבני יונה ובמקום אחד הוא אומר וכן יונה או תר לחטאת (שם/ויקרא יב, ו), מלמד ששניהן שקולין כאחד. בכל מקום הוא מקדים אברהם לאבות ובמקום אחד הוא אומר וזכרתי את בריתי יעקב (שם/ויקרא כו, מב), מלמד ששלתן שקולין זה בזה.

<sup>83</sup> תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יב/א

"תנו רבנן בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ שנאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים אמר להם בית הלל לבית שמאי לדבריהם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית שנאמר הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה

אמרו להם בית שמאי לבית הלל לדבריהם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי

וחכמים אומרים זה וזה כאחת נבראו שנאמר אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו ואידך מאי יחדו דלא משתלפי מהדדי

קשו קראי אהדדי

אמר ריש לקיש כשנבראו ברא שמים ואחר כך ברא הארץ וכשנטה נטה הארץ ואחר כך נטה שמים"



ר' יוחנן בשם חכמים אמר לבריאה שמים קדמו ולשכלול הארץ קדמה  
 אמר רבי תנחומא אנא אמרי טעמא לבריאה השמים קדמו שנאמר בראשית ברא אלהים  
 ולשכלול הארץ קדמה שנאמר ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים  
 א"ר שמעון בן יוחאי תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם בית שמאי ובית הלל על בריית שמים  
 וארץ  
 אלא שאני אומר שניהם לא נבראו אלא כאלפס וכסויה שנאמר (ישעיה מח) קורא אני אליהם  
 יעמדו יחדו  
 אר"א ב"ר שמעון אם כדעת אבא למה פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ופעמים שהוא מקדים  
 שמים לארץ אלא מלמד ששניהן שקולין זה כזה.

אם מנתחים את המדרש סביב השאלה מה בעל ערך יותר השמיים או הארץ, דומני שהמדרש אינו תואם  
 את עמדת הבהיר. בדברי בית שמאי יש הנחה כי הארץ הינה נחותה במעלתה לשמים. ההשוואה כסא  
 והדום רגליים נראית כאילו אומרת שהשמיים הם מקומו של הקב"ה והארץ נחותה בחשיבותה.  
 גם אצל בית הלל הטענים כי הארץ קדמה הם אינם אומרים שהארץ בעלת ערך רב יותר. טענתם היא  
 הארץ היא הקומה הראשונה בבניית היקום כולו. ומכיוון שהשמיים משמשים כעליה (=קומה שניה) על  
 גבי הארץ הרי סדר הדברים הוא בניית הקומה הראשונה ורק לאחר מכן בניית הקומה השנייה. קשה  
 בדברי בית הלל להכריע האם הקומה הראשונה היא בעלת ערך רב יותר או השנייה. ניתן לחשוב שמלא  
 קומתו של הבית היא דווקא בקומתו השנייה. אלא שאי אפשר לבנות קומה שנייה ללא קומה ראשונה.  
 אצל רשב"י ניתן לקרא זאת בשתי דרכים. או שהעשייה הבו זמנית מניחה כי יש לפנינו שלמות אחת שלא  
 ניתן להקדים את זה לזה. ואולי הדימוי קדרה וכיסויה מניח שהשמיים הם "רק" מכסה לסיר ולכן  
 חשיבותם פחותה.

בבהיר נראה שמטרת כל הקטע היא להגיד שהארץ היא במרכז ואילו השמים משמשים רק כבסיס לארץ.  
 דימוי זה הופך את הדימוי של בית הלל. אם אצל בית הלל הקומה השנייה לא יכולה לעמוד ללא קומה  
 ראשונה. אין קיום לשמיים ללא הארץ. בספר הבהיר הדימוי הוא הפוך. הארץ נבראה תחילה אלא שלא  
 היה לה בסיס. בריאת השמים יצרה את הבסיס שעליו עומדת הארץ. נראה שספר הבהיר הופך את  
 התמונה של בית הלל בבראשית רבה. בית הלל רואים את העולם מלמטה למעלה כדרך ראייתם  
 הראשונית של בני האדם. ואילו בבהיר רואים את העולם מלמעלה למטה. ואז הארץ תלויה כמו בחבל מן  
 השמיים. ואם אין לה שמים אין לה כן. זה ממשיך את דימוי האילן התלוי מן השמים לארץ.

השוואת דרך הבאת המשלים בין המדרש ובין ספר הבהיר גם היא מעניינת.  
 המשל שמביאים בית הלל מקורו בתפיסה ויזואלית של העולם. האדם המתבונן בעולם רואה את השמים  
 כמצויים מעל הארץ. ולכן הדימוי של קומה ראשונה ושנייה מתקבל על דעת השומע. יש כאן גם מידה של  
 רטוריקה. האם יתכן, שואלים בית הלל במשל שלהם, שהקומה השנייה תבנה לפני הראשונה.

המשל שמביאים בית שמאי גם הוא מתקבל על לב השומע. העומד בנקודה מסוימת בעולם ומעליו מרחב גדול של שמים. התחושה המולידה את המשל היא של מרחב ענק שיש בו הוד והדר. ולכן המחשבה על האל כשוכן שמיים היא טבעית. העולם שלנו נתפס כנקודה קטנה ביחס לשמיים. ולכן הפסוק "השמים כסאי והארץ הדם רגלי" יש לו הד בתודעת השומע.

גם משלו של רשב"י שהשמים והארץ הם כעין אלפס וכיסויה מוצא לו הד במחשבותיו של האדם הרואה עצמו מוקף בשמים וארץ יחדיו. וזה יכול להוליד את תמונת הסיר והמכסה.

מול שלושת משלים אלה עומד המשל בספר הבהיר. אין הוא מתחיל ממה שידוע לשומע. הדרך לראות את הארץ מחוברת בכך אל השמיים קיימת רק בתמונת עולם הפוכה. כאילו השמיים הם המצע ממנו צומחת הארץ. שורשי הארץ נטועים בשמיים. רק כך ניתן להבין את הדימויים "ואתקן כנו וחיבורו לו" או "ואתקן ואחברנו לו".

המשל לא נובע גם מפשט לשון הפסוקים בתהילים ק"ד. הדרשן דורש את המילה מכוניה שהם השמיים המתוארים קודם לכן. דומה שכאן הדרשן מניח תמונת עולם והמשל הוא הטיעון עצמו שכך נראה העולם. את הטיעון הזה לא אומר ספר הבהיר בפרוש אלא על ידי משל שהוא הדרך להבאת הרעיון החדש אלינו. המשל יוצר לנו תמונה, והתמונה היא הטענה המרכזית של הספר.

לפנינו עוד דוגמא שניתן להסיק ממנה כי ספר הבהיר חושב יותר בתמונות מאשר בטיעונים לוגיים. אמנם הוא תומך את ראייתו בדרשת הפסוקים. אולם עיון בפסוקים אינו מחזק את התמונה של ספר הבהיר. עלי לקבל קודם כל את התמונה של ארץ המחוברת בכך אל השמים ורק אחר כך יהיה מובן לדרך בה באר ספר הבהיר את הפסוקים.

הספר מתעלם מן הטיעונים שהעלו בית שמאי ובית הלל בבראשית רבה ובבבלי. מצד אחד הבהיר משתמש בכל חומרי היסוד של הדרשה במדרש. הן בסתירה בין פרק א' לב' בבראשית והן בפסוק מתהילים ק"ב ובכך הוא צועד בעיקבות המדרש. אולם הוא נוטל את אותם חומרים למקום אחר, ומוסיף עליהם את הדיון בתהילים ק"ד שלא היה במדרש.

קשה לי להניח כי בעל ספר הבהיר אינו מכיר את המדרש ורק בדרך מקרה טיפל באותם אבני יסוד בדרשתו. קשה גם להניח כי אינו מכיר מדרשים כל כך קדומים המיוחסים לבית הלל ובית שמאי. מדרשים אלו מופיעים הן בבראשית רבה הן בויקרא רבה והן בתלמוד הבבלי.

ההתעלמות של בעל ספר הבהיר יכולה להתפרש כרצון לא לחזור על דברים ידועים. ספר הבהיר מניח שקוראיו מכירים את המדרש, ולכן אין טעם לחזור עליו. ולכן יכול ספר הבהיר להעמיד את חידושו ללא התמודדות עם עולם המדרש.

יתכן שיש כאן רמז ליחסו של הבהיר למדרש שקדם לו. אין הוא חייב להביא את הדברים הקודמים ואין הוא חייב לדון בדברים הללו אלא אם כן הדיון מקדם את מטרות הספר.<sup>84</sup>

## משל תשיעי בריאת האור

יח. כה. <sup>85</sup> אמר ר' ברכיה

מאי דכתיב (בראשית א, ג) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור,

ולא והיה אור, המילה אור חסרה במינכן גליון מינכן: יהיה אור<sup>86</sup>

משל למלך שהיה לו חפץ נאה

והקצהו עד שזימן לו מקום ושמהו שם

הה"ד יהי אור ויהי אור שכבר היה:

על פי כת"י מינכן ועל פי הדפוס ברור שהדיון מוסב על שתי המילים האחרונות בפסוק "ויהי אור" על פי גליון כת"י מינכן ויהי אור מוסב גם כן על שתי המילים האחרונות. אלא שבמקום ההצעה של "והיה אור" הוא מציע "יהיה אור".  
ואולי בעל גליון כת"י מינכן מציע שאלה אחרת על שתי המילים הראשונות להחליף את ציווי הקב"ה "יהי אור" בלשון עתיד "יהיה אור". שאלה זו לא לגמרי מובנת שהרי כל ציוויי הקב"ה בפרק א' מתחילים בלשון ציווי.

גם הבנת השאלה כעולה על שתי המילים האחרונות בפסוק אינה מובנת לגמרי.  
מדוע במילים "והיה אור" מובע יותר שהאור נברא לאחר האמירה, ואילו במילים "ויהי אור" הדומות מבחינה דקדוקית ל"ויהי כן" זה מובע פחות טוב.

בעל אור הגנוז<sup>87</sup> מרגיש בבעיה בטמונה בשאלה וכך הוא מפרש:

"פ' לשון והיה משמע לעתיד כמו והיה ביום ההוא אבל ויהי משמע עבר. כאן עיקר דקדוקו מדקאמר קרא ויהי אור ולא כתיב ויהי כן כשאר הבריאות והיצורים או מדלא אמר והיה אור ש"מ ויהי שהיא מלת עבר".

בעל אור הגנוז רואה את מרכז השאלה בשינוי שיש בין תיאור בריאת האור לתיאור שאר הבריאות.

<sup>84</sup> שמעתי ממורי פרופ' ליבס כי הביטוי השכיח בזהר והא אוקימנא מופיע לעיתים כמחווה לפרושים קודמים שנאמרו על הפסוק. ומכאן ואילך משוחרר בעל ספר הזהר לדרוש דרשות אחרות. אם כך בעל ספר הבהיר לא נשתמש במחווה זו.

<sup>85</sup> סעיף 17 אצל אברמס.

<sup>86</sup> אברמס העתיק את הגליון בהערה 4 "בגליון: "יהי אור" (הערת פרופ' ליבס)

<sup>87</sup> על פיסקה זו עמוד יג במהדורת מרגליות.

ניתן לראות זאת ברור בטבלא המצורפת:

אמירה מספר	הפסוק	תאור האמירה ויאמר אלקים:	הפסוק	תאור המעשה
1.	ג	יהי אור	ג	ויהי אור
2.	ו	יהי רקיע	ז	ויעש אלקים את הרקיע
3.	ט	יקוו המים	ט	ויהי כן
4.	יא	תדשא הארץ	יא	ויהי כן
5.	יד	יהי מארת	טו	ויהי כן
6.	כ	ישרצו המים	כא	ויברא אלקים את התנינם
7.	כד	תוצא הארץ נפש חיה	כד	ויהי כן
8.	כו	נעשה אדם בצלמנו כדמותנו	כו	ויברא אלקים את האדם בצלמו

בעוד בשאר הבריאות כתוב ויהי כן (ארבע פעמים) או ויברא (פעמיים) או ויעש (פעם אחת ברקיע) הרי בריאת האור יוצאת דופן בזה שמתואר בה "ויהי אור".

על יסוד הבדל זה בין האור ובין שאר הבריאות דן ספר הבהיר בעניין גניזת האור.

קצ.<sup>88</sup> ומאי ניהו יראת ה', האור הראשון דאמר ר' מאי דכתיב (בראשית א' ג) ויאמר אלהים ויהי אור ויהי אור, ולא אמר ויהי כן, אלא מלמד שהאור ההוא היה גדול מאד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו גנזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא, והיא מדת כל סחורה שבעולם, והיא כח אבן יקרה שקורין סוחרת ודר, ועל מה היא מדת דר, אלא מלמד שלקח הקב"ה מזיווה אחד מאלפים ובנה ממנה אבן יקרה נאה ומקושטת וכלל בה כל המצות. ובא אברהם ובקש כח לתת לו ונתנו לו אבן יקרה זו, ולא רצה אותה, זכה ולקח מדתו החסד דכתיב (מיכה ז' כ) חסד לאברהם, בא יצחק ובקש כח ונתנו לו ולא רצה בה זכה ונטל מדת הגבורה דהיינו הפחד דכתיב (בראשית ל"א נג) וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, בא יעקב ורצה בה ולא נתנוה לו, אמרו לו הואיל ואברהם למעלה ויצחק תחתיו אתה תהיה באמצע ותטול שלשתן, ומאי ניהו אמצע, היינו שלום, והכתיב (מיכה שם) תתן אמת ליעקב, אמת ושלום חד הוי כד"א (אסתר ט' ל) דברי שלום ואמת, (מ"ב כ' יט) כי אם שלום ואמת יהיה בימי, והיינו דכתיב (ישעי' נ"ח יד) והאכלתיך נחלת יעקב אביך, דהיינו נחלה גמורה דאית ליה החס"ד והפח"ד והאמ"ת והשלו"ם ולפיכך אמר (תהלים קי"ח כב) אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה, אבן שמאסו אברהם ויצחק שבנו את העולם היתה עתה לראש פנה:

<sup>88</sup> סעיף 131 אצל אברמס.

הרמב"ן<sup>89</sup> כנראה רמז בפירושו למאמר הזה של הבהיר.

לדעתי שני מאמרים אלו של הבהיר לא עוסקים באותו דבר. בפסקה שלפנינו העיקר הוא לומר שהאור שברא הקב"ה קודם בריאת העולם חיכה לבריאת העולם כדי שימצא את מקומו בעולם. רק לאחר שהאור נקבע בתוך העולם אנו יכולים לומר "ויהי אור" לעומת סעיף ק"צ אשר דן בשאלה כיצד השתלשל האור מן האור העליון אל האור שמשמש בעולם הפיסקה שלנו דנה במקום שניתן לאור בתוך העולם.

הדרשן בפסקה שלנו אינו עונה ישירות על השאלה אלא מיד מתחיל במשל. המשל טוען שלעיתים המלך יש לו כבר חפץ נאה והוא מזמנו כדי להעמידו במקומו. המשל בא לענות על שאלה נסותרת מדוע מתואר האור רק לאחר בריאת שמים וארץ אם הוא היה עוד קודם לבריאת השמים. לאחר המשל הוא סוגר ה"ד יהי אור. הבהיר מתייחס כמובן מאליו כי האור קדם לעולם. ולכן בריאת האור ביום הראשון פרושה קביעת האור בתוך העולם.

לשאלה זו מתי נברא האור מוקדש דיון בבראשית רבה.<sup>90</sup>

(א) ויאמר אלהים יהי אור

רבי יצחק פתח (תהלים קיט) פתח דברך יאיר מבין וגו'

ר"י ור' נחמיה

ר"י אומר האורה נבראת תחלה

משל למלך שבקש לבנות פלטין והיה אותו מקום אפל

מה עשה הדליק נרות ופנסין לידע היאך הוא קובע תימליוסים כך האורה נבראת תחלה

ור' נחמיה אמר העולם נברא תחלה משל למלך שבנה פלטין ועטרה בנרות ופנסין.

כיצד קראו שני המתווכחים במדרש את הפסוקים.

הפסוק "בראשית ברא" יכול להתפרש בשתי דרכים.

<sup>89</sup> רמב"ן בראשית פרק א' פסוק ג'

ויהי אור - לא אמר "ויהי כן", כאמור בשאר הימים, לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית. ויש לרבותינו בזה מדרש בסוד נעלם. ודע, כי הימים הנזכרים במעשה בראשית היו בבריאת השמים והארץ ימים ממש, מחוברים משעות ורגעים, והיו ששה כששת ימי המעשה, כפשוטו של מקרא: ובפנימיות הענין יקראו "ימים" הספירות האצולות מעליון, כי כל מאמר פועל הויה תקרא "יום". והיו ששה, כי לה' הגדולה והגבורה, והמאמרים עשרה, כי הראשונות אין שם "יום" נתפס בהם. והפירוש בסדור הכתובים בזה נשגב ונעלם, ודעתנו בו פחות מטפה מן הים הגדול:

<sup>90</sup> מדרש רבה בראשית פרשה ג פסקה א מהדורת תיאודור אלבק. ובדרך דומה בילקוט שמעוני בראשית - פרק א - רמז ד ויאמר אלהים יהי אור רבי יהודה אומר האורה נבראת תחלה משל למלך שבקש לבנות פלטין והיה אותו מקום אפל מה עשה הדליק נרות ונכנס לידע היאך הוא קובע תמליוסין. ר' נחמיה אומר שמים וארץ נבראו תחלה משל למלך שבנה פלטין ועטרה בנרות.

כהקדמה לבריאת העולם כלומר כותרת לכל מה שיבוא אחר כך.<sup>91</sup>  
 אם כן האור נברא לפני כל שאר הבריאות.  
 או שהפסוק מתאר סוג של בריאה כללית.<sup>92</sup>  
 ואם כך האור הוא הדבר הראשון שנברא אל תוך העולם שכבר נברא.  
 דומה שאלו שתי הקריאות שיצרו את הוויכוח בין ר' יהודה ור' נחמיה.  
 ר' יהודה רואה בפסוק הקדמה ואילו ר' נחמיה רואה אותו כמתאר בריאה ממשית.

הבהיר הולך בדרך אחרת הוא מתפרש לאור ההנחה שהאור נברא קודם לבריאת שמים וארץ. הנימוק לכך אינו כמו במדרש לצורך בניית העולם, אלא היה אור קדום אלא שרק לאחר בריאת העולם נמצא לו מקום. הבהיר מסכים עם דעת ר' יהודה שהאור נברא לפני שנבראו שמים וארץ. ומצד שני המילים "ויהי אור" נאמרו לאחר בריאת שמיים וארץ. כלומר קריאת הפסוקים של הבהיר היא למעשה כמו ר' נחמיה.

גם טענתו של ספר הבהיר נשענת על שתי הטענות במדרש. מצד אחד האור קדם לעולם ולמעשה יצר אותו. מצד שני האור נקרא בשם רק כאשר הוא בא לידי ביטוי בתוך העולם.

הבהיר אמנם לא מצטט את המדרש אבל עושה רושם שהוא מכיר את הדעות שנאמרו בו. במידה מסוימת הוא משכין שלום בין שתי הדעות המובאות בו.

דרך הבאת המשל במדרש ובבהיר שונות לגמרי. אין המשל של ספר הבהיר נשמע כמו שני המשלים בבראשית רבה.

המשל של ר' יהודה לקוח מן החיים. אדם רוצה לבנות בית במקום אפל עליו להאיר קודם את המקום. גם המשל השני של ר' נחמיה מובן מתהליך בניית הבית. האור על פי משל זה אינו הכנה לבריאה אלא תוכן הבריאה. הוא מאיר את הבית מבפנים.

המשל של הבהיר לא נובע מתהליך בניית בית. הוא אינו יוצר אצל הקורא הזדהות עם הדעה המובעת בו. אם בבראשית רבה המשלים יוצרים קרבה אל הדעה שנאמרה. האדם מכיר את המשל מחייו. הוא מבין את שני המשלים מן התהליך המוכר של בניית בית. הוא גם מכיר את הפסוקים שמהם נבנו אותם משלים. הבהיר לעומתו משתמש במשל רק כדי לטעון טענה. האור קדם לעולם ולאחר בריאת העולם הושם בתוך העולם.

המשל הזה אינו מופרך. יש לעיתים שאדם יוצר דבר מה כדי להכניסו אל תוך בית שעוד לא נבנה. אבל אין כאן הסבר מדוע נהג כך המלך והקדים את יצירת החפץ הנאה לבריאת הבית.

<sup>91</sup> כך מפרשים רש"י אבן עזרא ורשב"ם. על בראשית א' א'.  
<sup>92</sup> רמב"ן שם.

שמא יש כאן הנחה אחרת שעיקר העשייה היא החפץ הנאה (האור הקודם לעולם) והעולם לא נברא אלא כדי להכיל את החפץ הנאה.

בהשוואה בין משלי בראשית רבה לבהיר ברור כי למשל של ספר הבהיר אין כוח שכנוע הנובע מן החיים. כוחו בא לו בזה שהוא אומר את הדבר ומעמיד תמונה המבהירה את הטיעון.

לגבי קשרי ספר הבהיר והמדרש ברור שספר הבהיר מכיר את המדרש על האור שקדם לעולם. וכך עולה גם מסעיף ק"צ. מדרש רבה שלפנינו העוסק בשאלה מה קדם העולם או האור לא מצוטט. וניתן להסביר את הבהיר ללא העמדת המדרש ברקע. אלא שהעמדת המדרש ברקע הבהיר פותחת שיחה מרתקת בין שני המקורות.

### משל עשירי איש מלחמה

יט. כו. <sup>93</sup> אמר ר' אמוראי מינכן: אמוראי.

מאי דכתיב (שמות ט"ו ג) ה' איש מלחמה,

אמר ליה מר רחומאי ברבי לא תבעי לך מילתא דפשיטא, מינכן: בר כיבי.

שמע לי ואמליכיןך,

א"ל למה"ד למלך שהיה לו דירות נאות

ושם שם לכל אחד ואחד מהם וכולן זו טובה מזו,

אמר אתן לבני דירה זו ששמה אל"ף,

גם זו טובה ששמה יו"ד משמע מאור הגנוז שבבהיר שלפניו אין שורה זו.

גם זו טובה ששמה שי"ן,

מה עשה אספן כל השלשה ועשה מהם שם אחד ועשה מהם בית אחד,

א"ל עד מתי תסתום דבריך,

א"ל בני אל"ף ראש,

יו"ד שני לה,

שי"ן כולל כל העולם,

ולמה שי"ן כולל כל העולם מפני שכתוב בה תשובה:

הפסוק שדן בו הבהיר "ה' איש מלחמה" מעורר בעיה פילוסופית של השוואת הקב"ה לאדם.

ובאמת פרשנים רבים ביארו את המילה איש כבעל. הקב"ה הוא בעל המלחמה והוא יקבע מי ינצח בה.

החל באונקלוס שמות פרק טו פסוק ג שתרגם: יי מארי נצחן קרביא

<sup>93</sup> סעיף 18 אצל אברמס. ועיין שם בעמוד 33 מהי גרסת הפסקה בציטוטים שונים.

וכך גם רש"י שמות פרק טו פסוק ג: ה' איש מלחמה - בעל מלחמות, כמו (רות א ג) איש נעמי, וכל איש ואיש מתורגמין בעל, וכן (מלכים א' ב ב) וחזקת והיית לאיש - לגבור:  
 וכך גם אבן עזרא - הפירוש הקצר שמות פרק טו פסוק ג: ואומר כי הוא איש מלחמה. ופ' איש כמו בעל, והנה כתוב איש לא נעדר (ישעיה מ, כו). והעקר, כל דבר שיש לו עצם יקרא איש.

חז"ל דורשים בכמה מקומות כי הקב"ה נקרא איש<sup>94</sup>.

#### תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מב עמוד ב

פלשתים באו בנצחוננו של גלית כו'. גלית - אמר רבי יוחנן: שעמד בגילוי פנים לפני הקב"ה,  
 שנאמר: +שמואל א' יז+ ברו לכם איש וירד אלי, ואין איש אלא הקב"ה, שנא': +שמות טו+ ה' איש מלחמה,

#### תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מח עמוד א

וישה אדם וישפל איש - שגורמין שפלות לשונאו של הקב"ה,  
ואין איש אלא הקדוש ב"ה, שנאמר: +שמות טו+ ה' איש מלחמה,

#### תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צג עמוד א

אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב +זכריה א'+ ראיתי הלילה והנה איש רכב על סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה [וגו'] מאי ראיתי הלילה? ביקש הקדוש ברוך הוא להפוך את כל העולם כולו ללילה, והנה איש רכב - אין איש אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר +שמות ט"ו+ ה' איש מלחמה ה' שמו,

#### תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צו עמוד ב

שלחו ליה: +משלי ז'+ כי אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק.  
ואין איש אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר +שמות ט"ו+ ה' איש מלחמה.

ספר הבהיר ממשיך את מסורת חז"ל ומסביר שהקב"ה הוא איש. אולם באמירה זו אין השוואה בין הקב"ה לאדם אלא המילה איש מופרדת לאותיותיה. הבהיר טוען כי יש שלש דירות (=מידות?) של הקב"ה המסומלות באותיות א.י.ש. בהתגלותו של הקב"ה על שפת הים נתגלו שלש הדירות הללו. ולכן נקרא בפסוק ה' א.י.ש. מלחמה.  
 בניגוד לפרשני התורה רש"י ואבן עזרא הבהיר מקבל את המילה איש כמו שהיא. אלא כאשר הוא הופך אותה לראשי תיבות בזה הוא מעדן את המימד של ההשוואה.

<sup>94</sup> עיין י' לוברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.



מיהם או מהם שלש הדירות המסומלות באותיות א.י.ש. ?  
הרקנטי על התורה - פרשת וארא מביא עניין שתי דעות:<sup>95</sup>

"י"י איש מלחמה י"י שמו. ספר הבהיר אמר רבי אמוראי מאי דכתיב י"י איש מלחמה משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו דירות נאות ושם לכל אחת ואחת שם וכולן זו טובה מזו אמר אתן דירה זו לבני ששמה א' גם זו טובה ששמה יו"ד גם זו טובה ששמה ש' מה עשה אספן כולן הג' ועשה מהן שם אחד ועשה מהן בית אחד אמרו לו עד מתי תסתום דבריך אמר להם בני אל"ף ראש יו"ד שני לו ש"ן כולל כל העולם ולמה כולל כל העולם שכתוב בו תשובה.  
הוקשה לו מלת איש הנאמרת בשם יתעלה ופירשה באותיותיה.  
ולפי זה המאמר האל"ף רומז לכתר עליון  
והיו"ד לחכמה השניה כמו שפירשתי בפרשת בראשית  
והשי"ן לתשובה שהיא הבינה  
ויש מפרשין כי היו"ד רמז לבינה  
והשי"ן לימוד ? (אולי ליסוד) עולם  
והראשון עיקר:

גם אור הגנוז<sup>96</sup> מפרש כמו הפרוש הראשון של הרקנטי.

בפרוש שמביא הרב מרגליות בשם "פרוש התורה כת"י לאחד הקדמונים"<sup>97</sup> רואה במילה איש ראשי תיבות של שלשת שמותיו של הקב"ה שם אלוקות א'. שם הוי"ה י. ושם שד"י ש.

בפיסקה זו ללא המשל לא נאמר כלום. אין אמירה אותה בא המשל להדגים. האמירה כולה מצויה במשל. המשל אינו בא ממקום ידוע בעולם. איננו מכירים אדם או מלך הנוהג להפוך את דירותיו השונות לבית אחד. המשל לא מנמק מדוע עשה המלך כך. הוא מתאר תיאור ויזואלי של הדברים אותם הוא מנסה לטעון. הדימוי הוויזואלי של דירות (מלשון מדור ואולי הכוונה חדר) שיחד הופכות לבית אחד הוא העומד כאן ללא שום כוונה לשכנע.

<sup>95</sup> פירושי הרקנטי ר' מנחם מרקנטי פרוש על התורה (אמנון גרוס-עורך) ירושלים תשס"ג שמות עמ' מח.  
<sup>96</sup> סימן כ"ו עמודים י"ג-י"ד במהדורת מרגליות. ושם "אל"ל עד מתי תסתום דבריך אל"ל בני אלף ראש פי"כ"ע יו"ד שני לו פי"חכמה. שי"ן כולל העולם כולו מפני שכתוב בו תשובה. פרוש כי ביוכל הגדול ישובו אל הבינה שנאמר ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשבו. ושם הוא אוצר הנשמות וגם הנחלות ישובו לבעליהן. נמצא שבכלל איש כל הו' ספירות ג"כ אשר נאצלו מבינה. והזכיר מלחמה רמז לעטרת. כאילו היא מקבלת אצילות האיש ושפע האיש ולכן ה' שמו ופי' גם העטרת נקראת בשם רבו ר"ל בשם יו"ד ה"א ו"ו ה"א.  
<sup>97</sup> הכוונה לפירוש התורה לר' אפרים בן שמשון, שהביא שלום, והביא גם אברמס את המקבילות משם וממקומות אחרים בעמוד 33. אבל אברמס העתיק בשיבושים גדולים, ואפילו בלבב את הכותרות מעל הטורים הטור האחרון הוא ממנחם ציוני ולא מר' אפרים, והטור השני הוא דווקא לר' אפרים וכו' (הערת פרופ' ליבס).

יתכן והמילים משל למלך באו לטשטש את האמירה המרכזית. "ה' איש מלחמה" אינה אמירה משווה ה' הוא "איש מלחמה" אלא אמירה מהותית על הקב"ה הוא אי"ש. ופירושו הוא מורכב משלש איכויות. הקריאה לשלש האיכויות הללו בשם דירות לא יוצרת פירוש ולא משכנעת קורא לא משוכנע. הביטוי: "לא תבעי לך מילתא דפשיטא" מעניין. המורה מניח שהדברים פשוטים ויש אפילו נימה של נזיפה בדבריו. כיצד אתם תלמידי שואלים שאלות כל כך פשוטות. מאין היו יכולים התלמידים לדעת שמדובר בחלוקה לאותיות ולא במילה שלמה. תלמידים שלמדו תנ"ך תלמוד ומדרשי חז"ל לא היו אמורים להעלות על דעתם פרוש מעין זה. המורה מניח שתלמידיו היו אמורים להסיק את הפירוש מן היסודות של תורתו שכנראה כבר הוא לימד אותם. היסודות הללו לא רק שהם נכונים אלא שהם אינם חידוש יותר. החשיבה המחלקת לספירות או לאיכויות היא מובנת מאליה. ולכן יש לנזוף בתלמידים ששאלו דבר כל כך מובן מאליו. לדעתי ניתן לנסח עקרון בספר הבהיר. אין הוא פותח דיאלוג עם עמדות שונות ממנו. אין הוא מתפלמס או מסביר לתלמידים שאינם מקבלים את הנחות היסוד שלו. אפילו תלמידים שלמדו תנ"ך תלמוד ומדרש אינם זוכים לדיאלוג הבא לשכנע אותם לקבל את עמדות ספר הבהיר. האמת מצויה במסורת שהספר מייצג. על התלמיד ללמוד ולהפנים את המסורת הזו. שאלות המעידות על כך שהתלמיד לא אימץ את הלך החשיבה הזה מביאות את המורה לידי כעס. ועיין בפרק הבא שבו הרחבנו על מקומו של כעס המורה בספר הבהיר.

### משל אחד עשר מהו ד'

כ. כז. <sup>98</sup> שאלו לו תלמידיו מהו דלי"ת,  
 א"ל מלה"ד לעשרה מלכים שהיו במקום אחד, וכלם עשירים,  
 ואחד מהם עשיר אך לא כאחד מהם,  
 אע"פ שעשרו גדול דל נקרא לגבי העשירים:

אור הגנוז (כז) מסביר שדלת זו השכינה. ונקראת דל כי כל הספירות מקבלות שפע ונותנות לספירות שאחריהן ואילו השכינה מקבלת ולא נותנת ולכן נקראת דל.

וכך מפרש גם ר' בחיי <sup>99</sup> והרקאנאטי <sup>100</sup>.

<sup>98</sup> מהדורת אברמס סעיף 19.

<sup>99</sup> רבינו בחיי על דברים פרק ו פסוק ד

וע"ד הקבלה שמע ישראל, כוף אזניך ושמע, בפסוק שמע ענין היחוד האמתי המקובל והמוצנע אצל יודעי האמת בסוד יחוד עשר ספירות שנתחייבנו ליחד את כלן ולחבר הכל כאחד אם ממטה למעלה אם מלמעלה למטה, ומלת שמע מלשון חבור, כענין (שמואל א טו) וישמע שאול, (תהלים יח) לשמע אוון ישמעו לי. ה', כמו (דברי הימים א כט) לך ה', שהוא כולל שלש המעלות העליונות. אלהינו, הגדולה והגבורה. ה', התפארת עד תשלום הבנין ואח"כ אחד.

שלום<sup>101</sup> בדיונו על סעיף זה טוען שהשכינה המופיעה כאן אינה בעלת הכח אלא להפך חסרת כח. כמו כן גם הדמות הנשית מתוארת כאן כ"בת" ולא כ"אישה".

גם במשל זה אין שום אמירה שהמשל בא בעקבותיה. רק לאחר קריאת המשל מתברר לנו כי ד' משמעה שכינה. דומה כי בעל ספר הבהיר מניח שאנו אמורים לדעת כבר את הטרמינולוגיה הקבלית. המחבר מתייחס לשאלה סמויה מדוע השכינה נקראת דלה ומשמע שבעיני השומע אין סיבה לקרא לה דלה. ועונה אמנם ככלל אין היא דלה אלא שדלה היא ביחס לשאר עשרת המלכים. המשל בעיקרו אינו ממשיל אלא טוען טענה האות ד' מייצגת מלך השייך לקבוצה של עשרה מלכים. כאשר הוא המלך הדל בניהם. אם היינו מעמידים כאן משל שהוא אנלוגיה. הרי זה רק כלפי האמירה שהתארים עשיר או עני אינם מוחלטים אלא יחסיים למה שאתה מודד.

ראיה זו שהטרמינולוגיה הקבלית היא מובנת מאליה ניכרת גם ביחסו של המורה לשאלות התלמידים בקטע הממשיך את הקטע שלנו.

כח.<sup>102</sup> אמרו לו מה ה"א,

כעס ואמר להם לא אמרתי לכם לא תשאלו לי על דבר אחרון ואח"כ על הראשון,

אמרו לו וה"א אחרון כתובה,

אמר להם ראוי הוא להיכתב גימ"ל ה"א

ועל מה נכתב גימ"ל דל"ת

מפני שהיה לו לכתוב דל"ת ה"א,

ומפני מה כתב גימל דלית,

אמר להם נחלפים הגימל במקום דלית בראשה

במקום ה"א דל"ת בקוצה מקום ה"א:

שאלת התלמידים הייתה תמימה. הם ביקשו לדעת מהי המשמעות הקבלית של האותיות.

ובת מלך היא דל"ת של אחד,

וכבר ידעת כי אות דל"ת משלים מספר עשרה,

ותמצא בספר הבהיר, מהו דל"ת,

משל למה הדבר דומה לעשרה מלכים שהיו במקום אחד וכלן עשירים,

ואחד מהם עשיר אבל לא כאחד מהם, אף על פי שעשרו גדול נקרא דל לגבי העשירים, עד כאן.

ועל כן צריך המיחד שיכלול כל העשר במלת אחד לפי שכלן אחדות גמורה הן.

<sup>100</sup> פירושי הרקאנטי ר' מנחם מרקנטי פרוש על התורה (אמנון גרוס-עורך) ירושלים תשס"ג פרשת ואתחנן עמ' טז

ספר הבהיר. שאלו תלמידיו מהו ד'

אמר להם משל למה הדבר דומה לעשרה מלכים שהיו במקום וכולם עשירים ואחד מהם עשיר אך לא כאחד מהם אף על פי

שעשרו גדול דל נקרא לפני העשירים. ...

<sup>101</sup> Origins of kabala page 177

<sup>102</sup> מהדורת אברמס סעיף 20.

שאלותיהם הולכות על פי סדר הא"ב הרגיל והשכיח הן במקרא<sup>103</sup> והן בדברי חז"ל<sup>104</sup>. המורה בספר הבהיר דורש מתלמידיו דרישה מופלגת. הוא רוצה שהעולם הקבלי יהיה מוטמע בתוכם עד כדי כך שסדר הא"ב יוכפף לסדר הספירות. יתרה מזו גם בעולם הספירות יש ה' שבאה אחרי ד'. וכך מסביר אור הגנוז: "כעס לפי שהיה סבור ששאלו על ה"א העליונה שהיא בינה ... אמרו לו והא אחרונה כתיבא פ' אין שואלין על הבינה רק על ה"א אחרונה של עטרת"<sup>105</sup> כך גם משמע מתוך זוהר משפטים<sup>106</sup>: כלומר גם בקריאה קבלית יש מקום גם לשאלת התלמידים.

הביטוי שבו משתמש המורה "וְאִמַּר עַל רֵאשׁוֹן רֵאשׁוֹן וְעַל אַחֲרוֹן אַחֲרוֹן", מופיע באבות<sup>107</sup>. כברייתא אבות דרבי נתן פרק שבעה ושלשים<sup>108</sup> ניתנות דוגמאות רבות מן התורה למי נהג כך.

אחת מהן היא ספר בראשית פרק כד

(כג) וַיֹּאמֶר בֵּית מִי אֶתְּ הַגִּידִי נָא לִי הַיֵּשׁ בֵּית אָבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלֶיֶן :

<sup>103</sup> הסדר של אותיות הא"ב ניתן ללמוד אותו מן הפרקים בתנ"ך העשויים באקרוסטיכון של א"ב כמו תהילים קי"ט (תמניא אפי) ועוד פרקים, משלי ל"א אשת חיל, איכה פרקים א-ד, ועוד.  
<sup>104</sup> שאלות על הא"ב מצויות כבר בתלמוד הבבלי. תלמוד בבלי מסכת שבת דף קד עמוד א' "אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי אתו דרדקי האידינא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו אל"ף בי"ת אלף בינה גימ"ל דל"ת גמול דלים מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים ומאי טעמא פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל דלימצייה ליה נפשיה ומאי טעמא מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל דליתן ליה בצניעה כי היכי דלא ליכסיף מיניה ה"ו זה שמו של הקדוש ברוך הוא. ..."  
התלמוד דן באותיות לפי סידורן שבא"ב. בהמשך הוא דן גם במשמעותם של סדרים אחרים של א"ב כמו א"ת ב"ש. וכן א"ל ב"מ.  
מכל הדיון בבבלי עולה שסדר האותיות היה ברור להם. הם דרשו סדר זה וסדרים נוספים הנשענים על הסדר הרגיל של הא"ב בדרכים רבות. נראה שלא היה עולה על דעתם לשאול על ה' לפני ד'.  
<sup>105</sup> אור הגנוז מהדורת מרגליות עמוד י"ד.  
<sup>106</sup> זוהר חלק ב דף קד/א  
היא דאשתרשת ביהודה, יה"ו ד"ה, ותעמוד מלדת, דהא לא אתתקנת. בקדמיתא דיוקנא דלעילא הוה כלא, ראובן, או"ר ב"ן, (בראשית א ג) ויאמר אלהים יהי אור, ימינא אור (בן).  
שמעון, שמאלא אור, בההוא סיגא דדהבא בהדיה שם עון, לוי, חבורא דכלא, לאתחברא מתרין סטרין.  
יהודה, נוקבא בהדי דכורא מתדבקת, יה"ו דא דכורא, ד"ה דא נוקבא דהות בהדיה, ד"ה, אמאי ד"ה,  
אלא ד' באתדבקותא דרע בהדה, איהי דל"ת מסכנא איהי, ואצטרין לאתבא בגלגולא, לאתעכלא הוא רע ולמתבלי בעפרא, ולבתר לצמחא בסטרא דטוב, ולנפקא ממסכנו לעתירו, וכדין ה', ועל דא יה"ו ד"ה.  
<sup>107</sup> משנה מסכת אבות פרק ה'  
(i) שְׁבַעַה דְּבָרִים בְּגִלְמֵם וְשִׁבְעָה בְּחֻמֵם. חֻמֵם אֵינוּ מְדַבֵּר בְּפִנֵי מִי שֶׁהוּא גְדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחֻמֵם וּבְמִנֵּי, וְאֵינוּ נִכְנָס לְתוֹךְ דְּבָרֵי חֲבֵרוֹ, וְאֵינוּ נִבְהַל לְקֹשִׁיב, שׁוֹאֵל כְּעֵנָן וּמְשִׁיב בְּחֻמֵם, וְאֵינוּ עֹלֵם עַל רֵאשׁוֹן רֵאשׁוֹן וְעַל אַחֲרוֹן אַחֲרוֹן וְעַל מֵה שְׁלֹא שָׁמַע, אוֹמֵר לֹא שָׁמַעְתִּי, וּמוֹדֵה עַל הָאֱמֶת. וְחֹלְפִיָּהוּ בְּגִלְמֵם.  
<sup>108</sup> במהדורה שבתלמוד בבלי הרגיל דף ל"ב: ובמהדורת שכטר עמוד 112.  
נוסחא א. (יג) ואומר על ראשון ראשון זה יעקב וי"א זו שרה  
נוסחא ב' ואומר על דבר שהוא ראשון ראשון ועל אחרון אחרון זו רבקה בת בתואל  
שנאמר ותאמר אליו גם תבן גם מספוא.

(כד) וַתֹּאמֶר אֵלָיו בֵּת בְּתוֹאֵל אֲנֹכִי בֶן מִלְכָּה אֲשֶׁר יִלְדָה לְנַחֲוֹר :  
 (כה) וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם תֵּבֶן גַּם מִסְפּוּא גַם רַב עֲמֵנו גַם מְקוֹם לָלוֹן :

רבקה עונה על שאלות העבד על פי סידרם. קודם כל עונה היא על שאלת בת מי את פסוק כ"ה, ורק אחר כך על שאלת היש בית אביך מקום לנו ללון בפסוק כ"ו.

מכל הדוגמאות הללו עולה ש"אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון" הוא סידורי. כאשר אדם נשאל כמה שאלות בזו אחר זו מן החכמה לענות על השאלה הראשונה ראשונה ועל השאלה האחרונה אחרונה.

הרמב"ם בפרוש המשנה נתן לדרישה לשאול על ראשון ראשון משמעות נוספת.

"והמעלה הג' (הכוונה בחכם) שיסדר תלמודו ויקדים מה שראוי להקדימו ויאחר מה שראוי לאחרו, שזה הדרך מועיל בלמוד מאד,

והוא אומרו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

ואלו כולם הם בגולם (=מי שיכולתיו גלמיות ולא מפותחות) בהיפך

מפני שהוא בלתי שלם כמו שביארנו ולא הגיע לזאת המעלה"<sup>109</sup>.

הרמב"ם רואה בדרישה לומר על ראשון ראשון לא רק עניין סידורי. אלא עניין של הבנה. מי שאומר על ראשון ראשון הוא מי שיודע לערוך את דבריו בסדר הגיוני. להקדים את הראוי להיות הקדמה לעניין אחר שראוי לאחר אותו.

בספר הבהיר לא קדמה שאלה לשאלת התלמידים. ולכן הם אינם משבשים את סדר השאלות שנשאלו.

המורה בספר הבהיר דורש מתלמידיו שידעו לערוך את שאלותיהם על פי סדר. הסדר אותו הוא דורש מאיתם אינו הסדר הקבוע של אותיות הא"ב. אלא סדר אחר סדר הספירות.

השימוש שעושה ספר הבהיר בביטוי ראשון ראשון חורג מן המשמעות הראשונית של הביטוי ומעביר אותו לכיוון של סדר לוגי כפרוש הרמב"ם. אולם הוא הולך עוד מעבר לרמב"ם בדרישתו להיות ממוקדים בסדר הקבלי ולא בסדר הנהוג של הא"ב.

מה שמטריד בקטע זה הוא מה הביא את המורה לתגובה של כעס. בין אם הספר מתאר דיאלוגים ממשיים

ובין אם כותב הספר יצר דיאלוגים לשם הנחלת תורתו, העובדה שהבהיר מתאר את המורה כועס היא

בעלת משמעות. בספרות חז"ל המורה אמור שלא להיות קפדן<sup>110</sup> כלפי תלמידיו ולא לכעוס עליהם.

<sup>109</sup> רמב"ם פירוש המשניות - מסכת אבות פרק ה משנה ז בתרגומו של אבן תיבון.

<sup>110</sup> משנה מסכת אבות פרק ב משנה ה

הוא היה אומר אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד ולא הביישן למד ולא הקפדן מלמד.

מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק טו

ואל תהא נוה לכעוס כיצד מלמד שיהא עניו כהלל הזקן ואל יהי קפדן כשמאי הזקן.

תלמוד בבלי מסכת שבת דף ל עמוד ב

"תנו רבנן: לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי". ומובאים שם שלושה סיפורים ובסופם:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף לא עמוד א

"לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד, אמרו: קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם, ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה."

דומני שברוב המקרים בספרות חז"ל רק כאשר חש המורה כי התלמיד עובר על דבריו או על דברי תורה הוא כועס. גם אז ההמלצה של חכמים היא לא לכעוס לגמרי אלא לנהוג במנהג "שמאל דוחה וימין מקרבת"<sup>111</sup>.

גם בסיפורי חז"ל שבהם מתואר כעס של הרב כגון במחלוקת שבין ר' יוחנן וריש לקיש מובעת מחאה חריפה נגד כעסו של הרב.<sup>112</sup>

מדוע אם כן כועס בעל ספר הבהיר על דבר שנראה בעינינו עניין של מה בכך. הסבר ראשון אפשרי הוא כי ניתן לראות בכך אות להשתרשות המוחלטת של הטרמינולוגיה הקבלית. עד שמי שאינו מדבר מתוך אותה טרמינולוגיה ננזף. ואם כן בעל ספר הבהיר חש עצמו כשמרן המשמר עמדות שעברו תהליך השתרשות.

מצד שני ניתן לראות כאן תגובה לא פרופורציונאלית. תגובה המעידה על חשש שמא הטרמינולוגיה אינה משכנעת את התלמידים. ולכן כל חשש שהתלמידים משתמשים בהלכי חשיבה אחרים מוציאה את המורה משלוותו. ואם כך הכעס הוא עדות על כך שבזמנו של ספר הבהיר החשיבה הקבלית עדיין מתמודדת על מקומה. אם היה לפנינו תיאור חיצוני של ההתרחשות עמדה זו הייתה אפשרית. אולם בבהיר המורה הוא זה שכתב או הכתיב את הספר. וקשה יהיה להניח שהוא השאיר עקבות כל כך ברורים לאי הביטחון בדרך.

דרך שלישית היא דרך התמונה. יתכן וכאשר המורה מסביר לתלמידיו את האותיות הוא רואה לנגד עיניו את הספירות ערוכות במבנה ויזואלי. אולי הוא רואה אותן ערוכות באותה דרך שראו אותן ישראל במעמד הר סיני. כמתואר בפרק על ראיית הקולות במעמד הר סיני. הוא עובר במבטו מספירה לספירה ומסביר אותה על פי האותיות. שאלה שלא במקומה משבשת את יכולת התיאור של המורה ולכן מביאה אותו לידי כעס. לכעס זה יש משמעות חינוכית, ולכן התיאור שלו נשמר בספר.

אם כך הרי הכעס מעיד על דרכי חשיבה שונות. בחשיבה לוגית כל טענותינו על סדר הא"ב במקרא ובחז"ל תקפות. בחשיבה מעין זו יש חשיבות רבה להבאת התלמיד ממקומו אל מקום חשיבתו של המורה. הנתיב שעליו ממליצים חז"ל הוא נתיב האמפטיה וההסבר. אולם כאשר הדברים נראים כעת בעיניו של המורה אין מקום להסבר ולשכנוע אלא רק להצבעה כך הם הדברים. אם אכן הדברים נראים לעיני המורה הרי שאלות המשבשות את המראה יוצרות הפרעה למורה המתבונן ואף יכולות להביאו לידי כעס.

<sup>111</sup> תלמוד בבלי מסכת סוטה דף מז/א

"תנו רבנן לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו". בשני המקרים מדובר בתלמיד שעבר על המצוות ועבר על הוראת רבו. בשני מקרים אלו ראו חז"ל דוגמא לכך שכעסו של הרב היה מוגזם. ולמרות שהתלמיד עשה דבר שאינו ראוי.

<sup>112</sup> תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף פד/א

דומה כי המסר המתנגד בחריפות למעשהו של ר' יוחנן מודגש בעוד מעשה אגדה.

תלמוד בבלי מסכת תענית דף ט/א

ותו אשכחיה רבי יוחנן לינוקיה דריש לקיש דיתב ואמר אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו יתיב רבי יוחנן וקא מתמה אמר מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא

אמר ליה אטו הא מי לא רמיזי והכתיב ויצא לבם ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלהים לנו דל עינייה וחזא ביה אתיא אימיה אפיקתיה אמרה ליה תא מקמיה דלא ליעבד לך כדעבד לאבוך.

## משל חמשה עשר משל שני בני אדם

לח. <sup>113</sup> ישב ר' אמוראי ודרש  
 מאי דכתיב (תהלים פ"ז ב) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב,  
 שערי ציון הם פתחי עולם,  
 ואין שער אלא פתח  
 כמד"א פתח לנו שערי רחמים,  
 כך אמר הקב"ה אוהב אני שערי ציון כשהן פתוחין,  
 למה, שהן מצד הרעה,  
 וכשישראל טובים לפני המקום וראוים להפתח לטוב  
 הקב"ה אוהבם מכל משכנות יעקב שהם כולם שלום  
 שנאמר (בראשית כה כו) ויעקב איש תם ישב אהלים:  
 לט. משל לשני בני אדם  
 אחד מזומן לעשות רעה ועשה טובה,  
 ואחד מזומן לעשות טובה ועשה טובה,  
 למי משבחין יותר  
 למי שרגיל לעשות רע ועשה טוב, אולי יעשה פעם שניה  
 הה"ד (תהלים פ"ז ב) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב שהן כולם שלום  
 שנאמר (בראשית כ"ה כו) ויעקב איש תם ישב אהלים:

הפסוק שאותו הספר דורש הוא (תהלים פ"ז ב) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב.  
 מהם שערי ציון?

הדרשן דורש שערי ציון הם פתחי עולם.

על שם הפסוקים בתהילים <sup>114</sup>

- (ז) שְׂאוּ שְׁעָרֵיכֶם וְהִנְשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיְבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:  
 (ח) מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יִקְנֶה עֲוֹנוֹ וַיְגַבֹּר יִקְנֶה גִבּוֹר מִלְחָמָה:  
 (ט) שְׂאוּ שְׁעָרֵיכֶם וַיִּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וַיְבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:  
 (י) מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יִקְנֶה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סְלָה:

ואין שער אלא פתח

כמד"א פתח לנו שערי רחמים,

<sup>113</sup> סעיף 26 במהדורת אברמס עמוד 131. מהדורת מרגליות עמוד י"ח.  
<sup>114</sup> תהלים פרק כד פסוקים ז-י

חז"ל דרשו פסוק זה על ההעדפה שיש לבתי מדרשות על בתי כנסיות:

"אמר ליה רבא לרפרם בר פפא:

לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא!

אמר ליה, הכי אמר רב חסדא: מאי דכתיב +תהלים פ"ז+ אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב –

אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות.

והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא

בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" <sup>115</sup>.

הצרוף "פתח לנו שערי רחמים" אינו מצוי לא במקרא ולא בספרות חז"ל.

הרב מרגליות <sup>116</sup> מעלה שתי אפשרויות לפיתרון.

האחת שזה עיבוד של הפסוק "פתחו לי שערי צדק" תהילים קי"ח ושערי צדק הם אמנם שערי דין אבל הם

עטופים ברחמים. וכמו שמתואר בזוהר ויקרא דף פ: <sup>117</sup>.

"ונראה יותר שהובאה ראייה דאין שער אלא פתח ממטבעת יוצר ליום הכיפורים ששם נאמר הפותח לנו

שערי רחמים" <sup>118</sup>

<sup>115</sup> תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ה עמוד א

<sup>116</sup> אור בהיר סימן ל"ח א' עמוד י"ח.

<sup>117</sup> זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת קדושים דף פ עמוד ב

קדושים תהיו כי קדוש אני יי', רבי יצחק פתח (ישעיה יח) הוי ארץ צלצל כנפים וגו' וכי בגין דהיא ארץ צלצל כנפים קנטורא ביה אשתכח דכתיב הוי ארץ אלא אמר ר' יצחק בשעתא דקודשא בריך הוא ברא עלמא ובעא לגלאה עמיקתא מגו מסרתא ונהורא מגו חשוכא הוו כלילין דא בדא, ובגין כך מגו חשוכא נפק נהורא ומגו מסרתא נפק ואתגליא עמיקא, ודא נפקא מן דא, דמגו טב נפיק ביש ומגו רחמי נפיק דינא, וכלא אתכליל דא בדא יצר טוב ויצר רע ימינא ושמאלא, ישראל ושאר עמין, חוור ואוכם וכלא חד בחד תלייא, תאנא אמר ר' יצחק אמר ר' יהודה כל עלמא כלהו לא אתחזי אלא בחד עטירא דקוטפא (ס"א דקזוטפא) בקיטרוי כד אתדן עלמא בדינא כליל ברחמי אתדן, ואי לאו לא יכיל עלמא לקיימא אפילו רגעא חדא, והא אוקימנא מלי כמה דכתיב (שם כו) כי כאשר משפטיך לארץ צדק למדו יושבי תבל, ותאנא בההוא זמנא דדינא תלייא בעלמא וצדק אתעטרא בדינוי כמה מארי דגדפין מתערי לקבלי מארי דדינא קשיא לשלטאה בעלמא פרסין גדפין מהאי סטרא ומהאי סטרא לאשתטחא (ס"א לאשגחא) בעלמא, כדן מתעריין גדפין למפרס לון ולאשתאבא (נ"א ולאשתתפא) בדינא קשיא ושאטין בעלמא לאבאשא, כדן כתיב הוי ארץ צלצל כנפים, אמר ר' יהודה חמינא בני עלמא בחציפותא בר אינון זכאי קשוט, ובגין כך כביכול כלא הכי אשתכח אתא לאתדכאה מסייעין ליה אתי לאסתאבא כמה דאוקימנא ונטמתם במ:

<sup>118</sup> מחזור ספרד ליום הכפורים - ברכות השחר

בשעה שהחזן אומר ברכו אומרים הקהל יתברך:

חזן ברכו את ה' המברך:

קו"ח ברוך ה' המברך לעולם ועד:

יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא ראשון והוא אחרון ומבצעו אין אלהים:

סלו לרוכב בערבבות ביה שמו ועליו לפניו. ושמו מרומם על כל ברכה ותהלה:

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:

יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם:

פותרין הארון:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם

הפותח לנו שערי רחמים ומאיר עיני המחפים לקליחתו

יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא את הפל:

אור עולם באוצר חיים אורות מאפל אומר ונהי:

סוגרין הארון:



פתרון זה גם הוא אינו חלק לפחות מבחינת הנוסח. מדוע השתנה "הפותח" ל "פתח". הרי אנו מדברים בברכת יוצר שבה אין בקשות אלא רק שבח.

מעבר לכך גולדשמיט<sup>119</sup> אינו מביא שום נוסח אחר למילה "הפותח".

הבאת ציטוט מתוך פיוט יוצר הנאמר רק בנוסח האשכנזי של תפילת ימים נוראים יכול אולי לשפוך אור על מקום חיבורו של ספר הבהיר.<sup>120</sup>

שערי רחמים מוזכרים במדרש<sup>121</sup>.

הפסקה רואה בהם פתחים של מידת הגבורה שיש בה גם דין וגם רחמים. במידה זו יש גם טוב וגם רע. כאשר פתח ציון פתוח הרי יש רחמים וכאשר מידת הרחמים ננעלת אין רחמים בעולם. המדרש דורש את המשוואה הבאה. שער = פתח = פתוח = ואז יוצאים בפתח זה הרחמים.

ההשוואה שעושה הבהיר היא בין מידת הגבורה "שערי ציון" ובין "משכנות יעקב". משכנות יעקב הם מידת התפארת או החסד. שערי ציון הם מידת הדין.

השאלה היא מדוע הפסוק מעדיף את מידת הדין על החסד או המידה הממוצעת מחסד ודין. התשובה שעונה הבהיר היא כי כאשר הטובה באה לעולם ממידת הדין התיקון גדול הרבה יותר.

כאן לראשונה אנו מוצאים משל ונמשל על פי הדגם השכיח אצל חז"ל. נדגים זאת בעזרת משל בו מטפל בהרחבה גם דוד שטרן<sup>122</sup>.

"ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה.

כתיב מזמור לאספ אלהים באו גוים בנחלתך (תהלים עט לא),

מזמור, בכיה מבעי ליה,

א"ר אלעזר משל למלך שעשה חופה לבנו, תיקן ביתו גיידה וסיידה וציירה,

פעם אחת הכעיסו וסתרה,

התחיל פדגוג יושב ומזמר,

א"ל המלך חרב ביתו ואתה יושב ומזמר,

אמר להו לכך אני מזמר ששפך חמתו על חופת בנו, ולא על בנו,

<sup>119</sup> ד' גולדשמיט (מהדיר), מחזור לימים נוראים: יום הכיפורים, ירושלים תש"ל, עמוד 99. ראה את הדיון של מרוז בסוגיה זו ההולך למקומות אחרים לגמרי. ואולי יש כאן זכר לפיוט לא ידוע. מרוז ר' אור בהיר הוא במזרח על זמנו ומקומו של מקצת ספר הבהיר דעת 49 כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה רמת גן תשס"ב עמ' 137-180.

<sup>121</sup> מדרש תהלים (בובר) מזמור ד"ה [ג] דבר אחר ר' חנינא שאל את ר' שמואל מאי דכתיב סכותה בענן לך מעבור תפלה (איכה ג מד), אמר ליה שערי תפלה פעמים פתוחים פעמים נעולים, אבל שערי רחמים אינן ננעלין לעולם, שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו (דברים ד ז). תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יב עמוד ב

איש יהודי היה בשושן הבירה וגו'... איש ימיני. מאי קאמר? אי ליחוסא קאתי - ליחוסיה ואזיל עד בנימין! אלא מאי שנא הני? תנא: כולן על שמו נקראו; בן יאיר - בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו, בן שמעי - בן ששמע אל תפלתו, בן קיש - שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו. עמוד 34 והלאה.<sup>122</sup>

כך אמרו לאסף, הקב"ה החריב את מקדשו, ואתה יושב ומזמר,  
אמר להם לכך אני מזמר ששפך הקב"ה חמתו על עצים ואבנים, ולא על ישראל,  
הה"ד ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה." <sup>123</sup>

לפנינו פסוק המעורר קושיה. מדוע פרק כל כך קשה <sup>124</sup> פותח במילים "מזמור לאסף".  
ברקע הדברים קיימת שאלה על התנהגותו של הקב"ה אשר עושה את המעשים המתוארים בפרק.  
תשובת המדרש ניתנת על ידי משל למלך.  
המלך כעס על בנו והרס את חופתו אולם לא פגע בבן.  
גם הקב"ה שפך חמתו על עצים ואבנים של בית החופה (=המקדש) ולא על בניו.  
יש כאן פסוק קשה, משל מלא, נמשל מלא, וקשרים ברורים בין המשל לנמשל. תוך כדי הדיון מתבאר  
הפסוק על ידי המשל והנמשל גם יחד. ההגיון במשל זה ברור. יש בו גם הצדקה של הקב"ה וגם פרוש  
מחודש לפסוק.

באותו אופן מתנהל גם המשל של הבהיר.  
יש קושיה על הפסוק מדוע "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב", הרי היה ראוי לאהוב יותר את  
משכנות יעקב. התשובה ניתנת באופן ברור כי שערי הרע כאשר הם נפתחים לטוב הם אהובים יותר  
משערי הטוב הפתוחים לטוב.  
המשל לקוח מן החיים מסיטואציה המוכרת לכל אב ולכל מחנך.  
זו מחשבה שעל ידי החיזוק החיובי אותו ניתן לזה שרגיל לעשות רע, נגרום לו לעשות טוב.  
דרך מחשבה זו שונה מהפעלת שיפוט אובייקטיבי על שני האנשים הללו. בשיפוט נטול כוונות חינוכיות  
דומני שנשבה יותר את מי שתמיד עושה טוב.  
הבהיר נוקט בלשון כוללת וסתמית: "למי משבחין יותר למי שרגיל לעשות רע ועשה טוב, אולי יעשה  
פעם שניה."  
התנסחות זו נשמעת מאוד חינוכית. זו עמדת מי שרואה את מטרתו בכך שהאיש הרגיל לעשות רע יעשה  
טוב גם בפעם השנייה.  
יתכן וההשוואה אינה ממצה את כל עומקו של הדיון. המצב בו ממידת הדין יוצאים חסדים הרי הוא מצב  
טוב כי במקום העימות שיש בין דין וחסד אנו מקבלים עולם שמכל צדדיו יש חסד. כלומר השבח לשערי  
ציון יכול לבא גם מכך שכאשר הם פתוחים לטוב סימן שמצבו של העולם טוב.

<sup>123</sup> איכה רבה (בוכר) פרשה ד ד"ה ויצת אש בציון

<sup>124</sup> תהלים פרק עט

(א) מזמור לאסף אלהים באו גוים בנתחלמה טמאו את היכל קדשך שמו את רוישלם לעיים:  
(ב) נתנו את גבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידים לתיתו ארץ:  
(ג) שפכו דמם פמים סביבות רוישלם ואין קובר:  
(ד) היינו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו:

גם כאשר ניתן לתקוע טריז בין משל ונמשל ולהצביע על אי התאמות בין משל לנמשל עדיין המשל ממלא את תפקידו הן כמבהיר את הטענה והן כפרשן של הפסוק.

יחידות של משל זה מפתיעה ואולי מחדדת עד כמה שונים המשלים האחרים.

## ראיית הקולות במעמד הר סיני

בהמשך לטענתי כי המראה והחשיבה הוויזואלית נמצאים בספר הבהיר במקום מרכזי ברצוני לדון במקומות בספר המתארים את מעמד הר סיני.

כה. מה. 125

1. אמר מר מאי דכתיב (שמות כ' י"ח) וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים,
2. וכי נראים קולות,
3. אלא וכל העם רואים את הקולות אותן קולות שאמר דוד (תהלים כ"ט<sup>126</sup> ג)
4. קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' גו'
5. קול ה' בכח ואומר (ישעיה י' יג) בכח ידי עשיתי, ואומר (שם מ"ח יג) אף ידי יסדה ארץ,
6. קול ה' בהדר ואמר קרא (תהלים קי"א ג) הוד והדר פעלו וצדקתו עומדת לעד,
7. קול ה' שובר ארזים (שם כ"ט ה) זה קשת שמשברת עצי ברושים ועצי ארזים,
8. קול ה' חוצב להבות אש (שם ד) זה שעושה שלום בין המים ובין האש, שחוצב כח האש ומונע אותו מללחוך המים וגם מונען מלכבותו,
9. קול ה' יחיל מדבר (שם ח) שנאמר (שם י"ח נ"א) ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם, יותר מן המדבר,
10. קול ה' יחולל אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כולו אומר כבוד (שם כ' ט),

<sup>125</sup> סעיף 29 אצל אברמס. מכאן ועד סוף סעיף 33 מועתק גם זוהר - תוספת כרך ב (שמות) דף רע עמוד ב +ואלה מוסיף על הראשונים אשר כבר היו לעולמים כי מקומות יש בספר הקדוש הזה ששייכים להם איזה מאמרים כמו מספר הבהיר ותוספתא ומדרש רות וכיוצא באלו שלא נדפסו בדפוס מנטובא ואולי יאמר האומר שלא נאמר בו כי טוב הואיל ואינו בשלמותו, והכל הולך אחר החתום, לכן הדפסנום בסוף הספר כדי שכל אחד ימצא מבוקשו+: +מספר הבהיר השייך לדף פב ע"א קודם אמר רבי שמעון+. סימן א

### <sup>126</sup> תהלים פרק כט

- (א) מְזֹמֹר לְדָוִד הִבּוּ לִיקְנֹק בְּנֵי אֱלִים הִבּוּ לִיקְנֹק כְּבוֹד וְעֹז:
- (ב) הִבּוּ לִיקְנֹק כְּבוֹד שְׁמוֹ הַשְּׁתַחֲוּי לִיקְנֹק בְּהַדְרַת קִדְשׁ:
- (ג) קוֹל יְקִנֹק עַל הַמַּיִם אֶל הַכְּבוֹד הַרְעִים יְקִנֹק עַל מַיִם רַבִּים:
- (ד) קוֹל יְקִנֹק בַּפֶּה קוֹל יְקִנֹק בְּהַדְרַת:
- (ה) קוֹל יְקִנֹק שֹׁכֵר אֲרָזִים וַיִּשְׁכַּר יְקִנֹק אֶת אֲרָזֵי הַלְּבָנוֹן:
- (ו) וַיִּרְקְדֵם כָּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וַיִּשְׁרִין כָּמוֹ בֶן רְאֵמִים:
- (ז) קוֹל יְקִנֹק חֹצֵב לְהַבּוֹת אֵשׁ:
- (ח) קוֹל יְקִנֹק יַחִיל מִדְּבַר יַחִיל יְקִנֹק מִדְּבַר קִדְשׁ:
- (ט) קוֹל יְקִנֹק יַחֲוֹלֵל אֵילֹת וַיַּחְשׂוּף יַעֲרֹת וּבְהִיכְלוֹ כָּלוּ אֲמֵר כְּבוֹד:
- (י) יְקִנֹק לַמַּבּוּל יִשָּׁב וַיִּשָּׁב יְקִנֹק מִלֶּהָ לְעוֹלָם:
- (יא) יְקִנֹק עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְקִנֹק יִבְרָךְ אֶת עַמּוֹ בְּשָׁלוֹם:

11. וכתוב (שה"ש ב' ז) השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה,
12. הא למדת שבשבע קולות ניתנה תורה,
13. ובכלם נגלה אדון העולם עליהם וראוהו
14. והיינו דכתיב וכל העם רואים את הקולות:

פסוק זה מעמיד בפנינו את הסתירה שבין שמיעה לראיה. אם מעמד הר סיני עיקרו שמיעה מדוע "רואים" ואם עיקרו ראיה מדוע "קולות".  
השאלה כיצד ניתן לראות קולות נשאלת על ידי חז"ל ופרשני ימי הביניים.

#### מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מס' דבחדש פרשה ט<sup>127</sup>

1. וכל העם רואים את הקולות.
2. רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי רבי ישמעאל;
3. רבי עקיבא אומר רואין ושומעין הנראה,
4. רואין דבר של אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות,
5. שנ' +תהלים כט ז+ קול ה' חוצב להבות אש.
6. וכל העם רואין [את הקולות, קול] קולי קולות ולפיד לפידי לפידי;
7. וכמה קולות היו וכמה לפידי היו,
8. אלא שהיו משמיעים את האדם לפי כחו, שנ' +שם שם /תהלים כט/ ד+ קול ה' בכח.

בשורה 3 "רבי עקיבא אומר רואין ושומעין הנראה" מתקן האיפת צדק<sup>128</sup> וכך מובא בשם הגר"א<sup>129</sup> "רואין ושומעין הנראה והנשמע".

על פי ר' ישמעאל בני ישראל שמעו קולות וראו לפידים.  
והביטוי "ראים את הקולות ואת הלפידים" שיעורו "וכל העם שומעים את הקולות, ורואים את הלפידים".  
ר' עקיבא חולק עליו וסובר שאת הדיבור ראו וגם שמעו. ראו דיבור של אש יוצא מפי הגבורה ונחצק על הלוחות.

מה ראו בני ישראל? על פי ר' ישמעאל הם ראו את הלפידים והתורה עצמה הועברה כמסר מילולי.  
בשיטת ר' ישמעאל הולכים פרשנים רבים אשר מנסים לבאר את הפסוקים בדרך שלא תסתור את מנהגו של עולם.

<sup>127</sup> מהדורת הורוביץ רבין עמוד 235.

<sup>128</sup> הערותיו של הורוביץ רבין לשורה 9.

<sup>129</sup> מהדורת המכילתא של המלבי"ם עמוד 318 הגהות הגר"א הערה א'.

אבן עזרא על שמות פרק כ פסוק טו

(טו) וכל העם רואים את הקולות - וכבר פירשתי טעם רואים את הקולות. כי כל ההרגשות מתחברות אל מקום אחד.

כלומר: שמעו קולות ולא ראו אותם. והחילוף נובע מכך שכל החושים מגיעים אל מקום אחד.<sup>130</sup>

רשב"ם על שמות פרק כ פסוק טו

(טו) רואים את הקולות - הברד והאבנים כדכתיב קולות אלהים וברד:

כלומר הם ראו את האפקטים החזותיים שנוספו לקול ה'.

רבינו בחיי על שמות פרק כ פסוק טו

(טו) וכל העם רואים את הקולות –

ראיה זו ענין השגה וכן (בראשית כז) ראה ריח בני, כי אין הקול והריח נראים.

או יאמר רואים לפי שהיה הקול בא באש, וכענין שכתוב (תהלים כט) קול ה' חוצב להבות אש,

והיו רואים את האש ועל כן אמר רואים את הקולות:

לרבינו בחיי שני באורים הראשון די דומה לאבן עזרא שראיה כאן אין משמעו שימוש בעין אלא

שימוש בהבנה או במרכז קליטת החושים של האדם.

הפרוש השני משתמש באותו פסוק שמשמש בו ר' עקיבא. "קול ה' חוצב להבות אש" ולכן ניתן

לפרשו כדעתו של ר' עקיבא שראו את הדיבור באש<sup>131</sup>. אם כי ניתן לבאר גם שהאש ליוותה את

הדיבור ולא שהדיבור היה של אש.

פירוש הרא"ש על שמות פרק כ פסוק טו

"וכל העם רואים את הקולות. פי' נהנים מן הקולות וחבירו חמותי ראיתי אור שר"ל נהנה

וכן כי ראה את ערותה שבריאיה(!)<sup>132</sup> בעלמא לא יתחייב מיתה אלא פי' נהנה."

משמעו שההנאה מכונה ראייה אולם לא הייתה שום ראייה וויזואלית של הקולות.

המשותף לכל הפרשנים הללו היא התפיסה שבני ישראל קיבלו מן הקב"ה מסר מילולי בתוספת וויזואלית.

אולם עיקר התוכן הועבר בכלים שמיעתיים.

על פי ר' עקיבא קולות התורה הועברו כמסר שמיעתי ובנוסף גם כמסר וויזואלי.

בשיטתו של ר' עקיבא הולכים פרשנים שונים למשל רש"י על שמות פרק כ פסוק טו

רואים את הקולות - רואין את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר (מכילתא):

את הקולות - היוצאין מפי הגבורה:

כלומר לקולות, למילים שיצאו מאת הקב"ה היה ביטוי וויזואלי.

<sup>130</sup> על דרך הפסוק קהלת פרק יא פסוק ז' "ומתוק האור וטוב לעינים לראות את השמש".  
וכך באר אבן עזרא גם את הפסוק "וירא יעקב כי יש שבר במצרים" אבן עזרא על בראשית פרק מב פסוק א "וירא יעקב - בעבור היות ההרגשות נחברות במקום אחד יחליפו זו בזו. כמו ראה ריח בני. ומתוק האור. וכן וירא יעקב. כי אחריו כתוב הנה שמעתי:"

<sup>131</sup> כך באר שעוועל את ר' בחיי ר' בחיי על התורה מהדורת שעוועל עמוד רו.

<sup>132</sup> כנראה כוונתו "שבראיה".

ראינו שתי עמדות בחז"ל. על פי ר' ישמעאל לא שינה העולם ממנהגו. על פי ר' עקיבא במעמד הר סיני הייתה חריגה מן הנהוג כאשר בני ישראל רואים את הנשמע, כלומר רואים אותיות היוצאות מפי הקב"ה נכתבות על הלוח.

הבהיר נותן לבעיה זו פתרון מפתיע. העם לא ראו את הקולות בהם נאמרו עשרת הדברות. אלא ראו "קולות" מסוג אחר לגמרי. הם ראו את שבע הספירות. אותם ספירות הרמוזות בתהילים בפרק כ"ט.<sup>133</sup> כלומר במעמד הר סיני זכו ישראל לראות באופן וויזואלי את שבע הספירות. מאמר זה מסיט את נקודת הכובד מן הדברים שאמר אותם הקב"ה אל המראה שראו בני ישראל את הקב"ה ברדתו על הר סיני. בני ישראל ראו את ספירותיו של הקב"ה וזה מה שגרם להם להתיירא.

וכך הוא מסיים את הפסקה:

"הא למדת שבשבע קולות ניתנה תורה, ובכלם נגלה אדון העולם עליהם וראוהו".

יחסו של הבהיר אל המדרש לא לגמרי ברור. הבהיר רחוק מתפיסתו של ר' ישמעאל האומר שבמעמד הר סיני שמעו קולות וראו לפידים, ואין רמז לשום דבר החורג ממנהגו של עולם. הבהיר מעמיד את הפסוק במקום אחר לגמרי, לדעתו הפסוק עסוק בראיית ספירותיו של הקב"ה. דבריו של ר' עקיבא נראים קרובים יותר לדברי הבהיר.

על פי ר' עקיבא בני ישראל ראו את הקול "יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות". ניתן להדגיש בדבריו של ר' עקיבא את ראיית הקול ממקורו (אולי בשמיים) עד שהוא מגיע אל הלוחות ונחקק עליהם. אם כך למרות שמדובר כאן על ראיית הקול יוצא מפי הגבורה את הגבורה לא ראו כלל. ואם כך הבהיר מרחיק לכת הרבה מעבר לדבריו של ר' עקיבא.

אולם אם נדגיש בדברי ר' עקיבא דווקא את הרגע בו הקול "יוצא מפי הגבורה" הרי אולי יש כאן רמיזה לכך שגם "הגבורה" נראתה תוך כדי כך. מעניין כי הפסוק מתהילים "קול ה' חוצב להבות אש" בו משתמש ר' עקיבא בדרשתו במכילתא הוא אותו פסוק המשמש את בעל ספר הבהיר בדרשתו על ראיית הספירות. ואם כך ניתן לראות בדרשתו של ר' עקיבא תשתית שממנה צמחה דרשת הבהיר. הבהיר טוען שלא רק הגבורה נראתה אלא כל שבע הקולות האמורים בפרק. ואם כן ניתן לראות בדברי הבהיר המשך יצירתי של דברי ר' עקיבא.

ההדגשה של וראוהו מעידה שלדעת הבהיר עיקרו של מעמד הר סיני הוא בראייה של שבע הספירות. אם כך הרי הבהיר נותן משקל רב יותר לראיית הקב"ה שהתרחשה במעמד הר סיני. יותר מאשר לדברים שנאמרו אז.

<sup>133</sup> על ההתאמה בין כל ספירה לפסוקים עיין אור הגנוז ובמקורות שמביא מרגליות באור הבהיר הערה ב'.

וכך גם בהמשך:

כח. מח. <sup>134</sup>

1. כתוב אחד אומר (שמות כ' טו) וכל העם רואים את הקולות,
2. וכתוב אחד אומר (דברים ד' יב) קול דברים אתם שומעים,
3. הא כיצד, בתחילה רואים את הקולות.
4. ומה ראו שבע קולות שאמר דוד.
5. ולבסוף שמעו הדיבור היוצא מבין כולם.

כלומר כדי לקבל את התורה יש קודם כל לראות את נותן התורה. ולכן ראיית הספירות קודמת על פי הבהיר לשמיעת הקולות. במובן זה יש כאן דגש שנמצא כבר בפשוטם של המקראות. שהרי כל ההקדמה למעמד הר סיני באה לשכנע את בני ישראל כי הקב"ה הוא המתגלה בהר. ורק אחר כך יש מקום לנתינת תורה.

אמנם ספר הבהיר אינו מסתפק בראיות לכך שהקב"ה מדבר, אלא הייתה ראייה של שבע הספירות שהם שבע הקולות שאמר דוד.

ראיית הקולות שאמר דוד קודמת לשמיעת הדיבור, והיא תנאי לשמיעה שתבוא אחריה.

הבהיר איננו מסתפק רק בהעמדת העיקרון של ראיית הספירות אלא מציג בפנינו תמונה מלאה של מיקום הספירות בעת מעמד הר סיני.

כו. מו. <sup>135</sup>

1. כתוב אחד אומר (שמואל ב כ"ב) ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו,
2. וכתוב אחד אומר (שמות י"ט כ) וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר,
3. וכתוב אחד אומר (שם כ' כ"ב) (אתם ראיתם) כי מן השמים דברתי עמכם,
4. הא כיצד.
5. אשו הגדולה היתה בארץ שהוא קול אחד ושאר הקולות היו בשמים
6. דכתיב (דברים ד' לו) מן השמים השמיעך את קולו ליסרך
7. ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש, ומאי היא הגדולה,
8. ומאין היה יוצא הדיבור
9. מתוך האש שנאמר (שם) ודבריו שמעת מתוך האש:

<sup>134</sup> פסקה 32 אצל אברמס.  
<sup>135</sup> פסקה 30 אצל אברמס.

## כי לא ראיתם כל תמונה

כז. מז. 136

1. ומאי ותמונה אינכם רואים זולתי קול (דברים ד' יב)
2. ההוא כדאמר להם משה לישראל (שם ט"ו) כי לא ראיתם כל תמונה,
3. תמונה ולא כל תמונה.
4. משל למה"ד למלך שעומד על עבדיו מעוטף כסות לבנה
5. לא די לאימת מלכות שיסתכלו במלבושיו,
6. ועוד רחוק היה המלך ושמעו את קולו, יכולים לראות גרונו, אמרת לא,
7. הא למדת שראו תמונה ולא כל תמונה.
8. והיינו דכתיב (שם) ותמונה אינכם רואים זולתי קול,
9. וכתיב (שם) קול דברים אתם שומעים:

הפסוקים עליהם נשען הקטע לקוחים מספר דברים.

### דברים פרק ד

(יב) וַיִּדְבֶּר יְקֹנֶק אֱלִיכָם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שֹׁמְעִים וְתִמּוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זֹלְתִי קוֹל:  
 (יג) וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֶם עַל שְׁנֵי לְחוֹת אֲבָנִים:  
 (יד) וְאֵתִי צִוָּה יְקֹנֶק בְּעַת הַהוּא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשׂוֹתְכֶם אֲתֶם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:  
 (טו) וַנִּשְׁמָרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֵׁיכֶם כִּי לֹא רִאִיתֶם כָּל תִּמּוּנָה בַּיּוֹם דְּבַר יְקֹנֶק אֱלִיכָם בְּחֶרֶב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ:  
 (טז) כֹּן תִּשְׁחַתּוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תִּמּוּנַת כָּל סִמָּל תִּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה:

קריאה ראשונית של הכתובים יוצרת רושם חד משמעי של התנגדות לכל דימוי וויזואלי של הקב"ה. האיסור לעשות "פסל תמונת כל סמל" מנומק בכך שגם במעמד הר סיני שבו התגלה הקב"ה לעמו לא היה שום דימוי וויזואלי אלא רק שמיעת קול. "קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים", "כי לא ראיתם כל תמונה". העדר התמונה במעמד הר סיני אינה מקרית. הקב"ה לא מתגלה אל בני האדם בדרך וויזואלית. הערוץ היחידי הפתוח בין הקב"ה לאדם הוא הערוץ השמיעתי.

האבן עזרא מוצא לנכון להדגיש לנו שאין שום וויזואליה בעניין כאשר הוא מחזיר אותנו לסוגיית "רואים את הקולות" ואומר<sup>137</sup> זולתי קול - ששמעתם, כי הקול איננו נראה בעין.

<sup>136</sup> סעיף 31 אצל אברמס.



וכבר פירשתי וכל העם רואים את הקולות (שם כ, טו):

אצל חז"ל כבר מוצאים ריכוך של האמירה. אמנם במעמד הר סיני לא ראיתם תמונה, אבל הנימוק לכך אינו כי הקב"ה לא מתגלה בתמונה בכלל. לעיתים הקב"ה דווקא כן מתגלה בתמונה. הפסוקים שלפנינו מתארים מצב בו הקב"ה לא התגלה בתמונה אלא רק בקול. על פי זה אין בפסוקים אלו נימוק לכך שתמיד אסור לעשות פסל או סמל.

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים פרשה ז ד"ה דרשו י"י בהמצאו<sup>138</sup>

1. דרשו י"י בהמצאו (ישעיה נה: ו), ודוד אמ' דרשו י"י ועוזו (תהלים קה: ד).
2. למה אמ' בקשו פניו תמיד (שם תהלים ק"ה),
3. ללמדך שהב"ה ית' שמו פעמ' נראה ופעמ' אינו נר',
4. פעמ' שומע ופעמ' אינו שומע, פעמ' נדרש ופעמ' אינו נדרש,
5. פעמ' מצוי ופעמ' אינו מצוי, פעמ' קרוב ופעמ' אינו קרוב.
6. כיצד נר' למשה, שנ' ודבר י"י אל משה פנים אל פנים (שמות לג: יא),
7. חזר ונעלם ממנו, כשאמ' לו הראני נא את כבודך (שמות ל"ג יח).
8. וכן נר' ליש' בסיני. שנ' ויראו את אלהי יש' (שמות כד: י), ומראה כבוד י"י כאש אוכלת (שמות כ"ד יז),
9. חזר ונעלם מהם, שנ' ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד: טו),
10. ואו' קול דברי' אתם שומעי' וגו' (דברים ד' יב),

על פי הדרשן בפסיקתא הקב"ה נראה לעיתים בדרך וויזואלית. אלא שבמעמד הר סיני התגלה הקב"ה בקול ולא בדרך וויזואלית.

הדרשה של הבהיר על הפסוק הזה מרשימה בנועזות שלה. הפסוק שכפשוטו אומר שלא נראתה שום תמונה "כי לא ראיתם כל תמונה" נדרש כאומר לא ראיתם את כל התמונה. ראיתם תמונה במעמד הר סיני אולם לא ראיתם את כולה אלא רק חלק ממנה. ולכן אין מקום לעשות תמונה או סמל כי לא ראיתם את הכל.

זו דרשה נועזת. היא דורשת פסוקים שקריאה ראשונית שלהם משמעה שלא היה שום היבט וויזואלי למעמד הר סיני. יתרה מזו זה הנימוק לאי עשיית פסל וויזואלי להמחשת נוכחות הקב"ה. דווקא את הכתוב הזה דורש ספר הבהיר כאומר שהייתה תמונה אולם לא תמונה שלמה.

<sup>137</sup> אבן עזרא דברים פרק ד יב

<sup>138</sup> אותו מדרש בשינויים קלים נמצא גם ב מדרש תנחומא (ורשא) פרשת האזינו סימן ד

הדרשן ממשיך את הדרך בה צעד המדרש. גם הוא טוען כמו המדרש כי לעיתים הקב"ה מתגלה בדרך וויזואלית. אלא שהוא ממשיך צעד נוסף קדימה. אפילו הפסוקים המתארים לכאורה התגלות לא וויזואלית, דווקא הם מתארים את ההתגלות הוויזואלית.

דומני שניתן להסיק משני המקורות הללו כי לבעל ספר הבהיר יש נטייה לחשיבה וויזואלית. הוא דורש באופן מפתיע בשני מקומות כי בני ישראל ראו את הקב"ה במעמד הר סיני. ולא רק שמעו את קולו. כנראה חשוב לבעל הספר להדגיש שהתגלותו של הקב"ה עוברת בהכרח גם דרך הערוץ החזותי.

דומני כי דרשות אלו מצטרפים לטענה כי בעל ספר הבהיר חושב גם בתמונות ולכן ברור לו שבכל התגלות אלוקית תהיה גם ראייה בצידה של השמיעה.

היחס בין המדרשים לספר הבהיר:

בשני המקרים ראינו כי המדרש נע מן המשמע הראשוני<sup>139</sup> של הכתובים. כך ר' עקיבא בדרשתו על רואים את הקולות. וכך פסיקתא דרב כהנא על האפשרות לראות את הקב"ה. בשני המקרים הבהיר מחדש אולם באותו כיוון שכבר המדרש הצביע לעברו.

## תמר כלת יהודה בבהיר

בפרק זה ברצוני להדגים את חשיבתו הוויזואלית של ספר הבהיר. חשיבה זו אינה סותרת חשיבה לוגית או פרשנית. אלא באה להוסיף את המימד הוויזואלי. במימד זה יש תפיסה שלמה של כל התמונה לפני שיש דיון בפרטים המרכיבים אותה. שלא כמו בחשיבה האנליטית ההולכת מן הפרט אל ההכללות. בתפיסה וויזואלית ראיית המכלול קודמת לעיון בפרטים. כך שראיית המכלול אינה נובעת מן הפרטים אלא משוחזחת איתם שיחה רבת רבדים.

בסופו של ספר הבהיר<sup>140</sup> מובאת הפסקה הבאה:

- 1 "ישב ר' אמורא ודרש מפני מה זכתה<sup>141</sup> תמר ויצא ממנה פרץ וזרח מפני שהיה שמה תמר.
- 2 והיא תמר אחות אמנון, היא היא דעבידא לכך.
- 3 מאי טעמא איקרי פרץ וזרח, אלא פרץ איקרי על שם הלבנה וזרח על שם החמה.

<sup>139</sup> המושג פשט הכתובים הוא מושג טעון אשר נזקק להגדרה והגדרה זו גם היא תהיה נתונה לויכוח. דוגמא לכך היא הוויכוח המפורט סביב פשוטו של מקרא ברש"י, עיין ש' קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים 2000. אני מעדיף להשתמש בביטוי "המשמע הראשוני של הכתוב". ובו כוונתי כיצד יבין קורא סביר את הכתוב בפעם הראשונה בה הוא קורא אותו.

<sup>140</sup> עמוד 221 פסקה 138 העתקת כת"י מינכן במהדורת אברמס, ההשוואה לכת"י וטיקן בעמוד 233-234 במהדורה זו. ודפוס ראשון על פי תצלומו בעמוד 285 במהדורתו זו של אברמס. כמו כן דן אברמס בעיבודים קבליים לסעיף 138 בעמודים 38-39 של ספרו. במהדורת הרב מרגליות שבהוצאת מוסד הרב קוק עמוד צ' פסקה קצ"ז.  
<sup>141</sup> כת"י וטיקן: זנתה.

- 4 פרץ איקרי על שם הלבנה, שהלבנה נפרצת לעיתים ונבנית לעיתים.
- 5 וזרח איקרי על שם החמה שהחמה זורחת תמיד בענין אחד.
- 6 וזרח איקרי על שם החמה והא פרץ הוא הבכור וחמה גדולה מן הלבנה.
- 7 לא קשיא דהא כתיב ויתן יד וכתוב ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח.
- 8 דהוא הוה ליה להיות בכור,
- 9 מפני שמחת הקב"ה שצפה שעתיד לצאת ממנו שלמה, שעתיד לאמר שיר השירים החזירו." (בפסקה הבאה <sup>142</sup>)
- 10 "ומאי טעמא איקרית תמר ולא שאר שמות, מפני שהיא נקבה.
- 11 נקבה ס"ד אלא מפני שהיא כוללת זכר ונקבה,
- 12 דכל אלני תמרים כלולים זכר ונקבה.
- 13 והיאך שהלולב הוי זכר והפרי מבחוץ הוי זכר ומבפנים הוי נקבה, והיאך בגרעיני התמרה שהיא סדוקה כענין אשה וכנגדה כח הלבנה מלמעלה".

#### ביאור הפיסקה:

הפסקה מדברת על שני בניה של תמר ויהודה. שניהם מייצגים לבעל ספר הבהיר שתי ספירות, ספירת הזכר שהיא התפארת ומידת הנקבה שהיא העטרה או המלכות. מערכת היחסים בין שתי ספירות אלו מובעות על ידי שני התאומים. זרח הוא התפארת והוא השמש הבכירה והיציבה. פרץ מייצג את הלבנה שהיא המלכות ולכן ממנו יוצאת מלכות בית דוד, וכן שלמה אשר יצר בשיר השירים שיר הלל למלכות.

בעצם היה ראוי שזרח יקדם לפרץ שהרי הוא הספירה הקודמת בסדר. אלא מתוך חביבות המלכות קדם בסופו של דבר פרץ לזרח. כך פרשו את דבריו הרמב"ן <sup>143</sup> ומקור נוסף. <sup>144</sup>

<sup>142</sup> פסקה 139 במהדורת אברמס ופסקה קצ"ח במהדורת מרגליות.

<sup>143</sup> בדרך דומה לזו הלך גם הרמב"ן בראשית ל"ח פסוק כ"ט על פי מהדורת שעוועל עמוד רי"ח. הכותב:

1. "ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה יזכיר סוד באלו היילודים.
  2. אמרו אקרי זרח על שם החמה שהיא זורחת תמיד, (מתאים לשורה 4 בציוטט הבהיר)
  3. ופרץ על שם הלבנה הנפרצת לעיתים ונבנית לעיתים. (שורה 5 שם)
  4. והרי פרץ הוא הבכור וחמה גדולה מן הלבנה. (שורה 6 שם)
  5. לא קשיא דהא כתיב ויתן יד וכתוב ואחר יצא אחיו. (שורה 7-8 שם)
  6. והנה לדעתם היה שם הלבנה לפרץ מפני מלכות בית דוד. (שורה 9 שם)
  7. והיו תאומים כי הלבנה מותאמת בחמה.
  8. והנה פרץ תאום לזרח הנותן יד והוא בכור בכח עליון. וכמו שאמר אף אני בכור אתנהו.
  9. וזהו מאמרם בקדוש החודש דוד מלך ישראל חי וקיים והמשכיל יבין".
- <sup>144</sup> בכת"י ירושלים 1073 דף 44ב' המובא על ידי אברמס בעמוד 38, ישנם תוספות ובאורים על דברי הרמב"ן.
1. "במדרשו של ר' נחוניא בן הקנה יזכיר סוד בשם אלו היילודים פרץ זרח
  2. אמרו אקרי זרח על שם החמה שהיא זורחת תמיד כי מידתן וכוחן מן תפארת
  3. ופרץ על שם הלבנה שנפרצה לעיתים ונבנית לעיתים וכוחו מן הע' כי הלבנה מכח ושפע הע'
  4. והרי פרץ הוא הבכור וחמה גדולה מן הלבנה וכן במידות העליונות
  6. והנה היה שם ההלבנה לפרץ מפני מלכות בית דוד שהע' כוחם
  7. והיו פרץ זרח תאומים כי ההלבנה מותאמת בחמה כי הע' כלולה מן התפ'
  8. והנה פרץ תאום לזרח הנותן יד והוא כבוד בכח עליון כי השפעתן היתה מן התפ' כמו שאמ' גם אני כבוד <sup>144</sup>אתנהו
  9. וזהו מאמרם בקדוש החודש דוד מלך ישראל חי וקיים כאילו הוא הע' כעניין האבות הן הן המרכבה ועל זה נאמ' ובקשו את ייי (התפ') ואת דוד (הע') מלכם"

תמר אימם הצליחה ללדת אותם מפני שהיא עצמה הייתה כלולה בשתי מידות אלו. ולכן שמה תמר מעיד על היותה גם זכר וגם נקבה. ואמנם עץ התמר מבחינה בוטנית מכיל גם פרחים זכריים וגם נקביים<sup>145</sup>.

בשורה האחרונה של הפיסקה מקבלת העובדה שתמר הוא עץ זכרי ונקבי מימד מאוד ויזואלי. הלולב הוא זכר ונראה שהדמיון הויזואלי הוא המגדיר אותו כזכר. פרי התמר הינו זכר. גרעין התמר הוא נקבה משום המראה הסדוק שלה. אינני זוכר עוד מקומות בו מתוארים אברי המין של זכר ונקבה באופן כל כך ברור. בהרבה מקומות שהדיון ההלכתי דורש ביטוי לביאה ממש הביטוי הוא "כמכחול בשפורפרת"<sup>146</sup>. דימוי זה הוא יחסית כללי ולא מפורט. גם בספר שיר השירים אשר יש בו את תיאורי הגוף המפורטים ביותר אין שום תאור של אברי ההולדה<sup>147</sup>. גם אופן התיאור של שיר השירים מעוזן ואינו יורד לפרטים. למשל "אפך כמגדל הלבנון" הינו תאור מטפורי ולא ריאליסטי.

בעל ספר הבהיר לא הסתפק רק באמירות על פרץ זרח אלא הוסיף עליהם מימד ויזואלי ברור. הוא רואה במילה תמר את העץ העומד מאחוריה. את לולביו את פירותיו ואת הגרעין של הפרי. מבט זה מבטא באופן ברור זכרות ונקבות.

מהלך זה מנוגד כמעט לגמרי למהלך שעושה הבבלי בברכות עם החלומות. הבבלי הופך חלום ויזואלי למילים ולפסוקים. הבהיר הופך שם של אישה לתמונה של עץ התמר ורואה בו שלש תמונות נפרדות כאשר שתיים מהם זכריות ואחת נקבית.

הבהיר מודע כי אין כאן משוואה השם תמר הוא תמיד זכר ונקבה. שהרי אחות אמנון נקראה תמר ולא היו בה תכונות אלו.

מעניין לשים לב כי המצטטים את הפסקה, הרמב"ן וכת"י ירושלים 1073<sup>148</sup> לא מצטטים את הפסקה הבאה בה מתוארת תמר כזכר ונקבה על בסיס התבוננות ויזואלית למרות שפסקה זו נותנת רקע וחיזוק לתפיסת זרח ופרץ כזכר ונקבה. לדעתי הבאים אחר ספר הבהיר היו מחוברים יותר לחשיבה הלוגית והלשונית ופחות לחשיבה הויזואלית. ויתכן כי הויזואליות שבקטע זה לא הייתה נוחה לחלק מן המצטטים את ספר הבהיר.

דמותה של תמר העולה מן המקרא ומדרשי חז"ל:

התמונה שמצייר ספר הבהיר מנהלת דיאלוג עם הדמות של תמר כפי שהיא עולה מן המקרא וממדרשי חז"ל. האמירה שתמר היא זכר ונקבה עונה על שאלות פתוחות שנשארות בקריאת הפרשה ומדרשי חז"ל.

<sup>145</sup> האנציקלופדיה העברית ערך תמר. כרך ל"ב עמוד 929.

<sup>146</sup> למשל בבלי מכות ז'. לדעת אב"י ור"ב שואלים עדים על איסור ערווה האם ראיתם כמכחול בשפורפרת.

<sup>147</sup> בשיר השירים ז' פסוקים 1-6 ישנו תאור מפורט אשר מתאר על ידי מטאפורות רחוקות. "שררך אגן הסהר אל יחסר המזג בטנך ערמת חיטים סוגה בשושנים". (שם פסוק 3).

<sup>148</sup> ראה לעיל הע' 143, 144.

תמר בדרך בה היא מוצגת בתורה שונה מרוב הנשים. אשת יהודה מוצגת כ"בת שוע" ואין אנו יודעים מהו שמה הפרטי. תמר לעומתה נקראת רק בשמה הפרטי ואין אנו יודעים מיהו אביה. חז"ל מזהים את אביה של תמר. לדעתם זהו שם בן נח. ושמו הנוסף הוא "מלכי צדק מלך שלם" כלומר למרות שאביה איש ידוע בתורה, אין היא מוזכרת על שמו.

לאחר שתמר מגלה כי "גדל שלה והיא לא ניתנה לו לאישה"<sup>149</sup> היא מתחילה בסדרת פעולות אשר תכליתן פיתויו של יהודה. יש לה מודיעין המגלה לה מהם תנועותיו של יהודה. "ויגד לתמר לאמר הנה חמיך עולה תמנתה לגוז צאנו"<sup>150</sup>. היא פועלת בנחישות רבה ומתחפשת לזונה. היא נוטלת על עצמה סיכון אישי רב כי הרי יתכן שיהודה יתעלם ממנה, יתכן והוא יכיר אותה ויוציאה להישרף בטרם יבוא עליה כלל. גם אם התוכנית תתגשם באופן המוצלח ביותר, מי אמר שתמר תצליח להתעבר <sup>151</sup>. וגם אם תתעבר אולי הוא תישרף ויהודה לא יודה.

תמר מנהלת משא ומתן ארוך עם יהודה לפני שהוא בא עליה.<sup>152</sup> את המשא ומתן הזה אותו היא מנהלת בקור רוח רב. בתחילה היא דורשת את שכרה. אחר כך היא אינה מאמינה לו ודורשת עירבון. בשלב השלישי אין יהודה מציע עירבון אלא נותן לה לקבוע מה יהיה העירבון. כאן חל למעשה היפוך תפקידים כאשר יהודה שהיה עד כה בתפקיד הגבר התובע והיוזם, הופך להיות תלוי בדרישותיה של הזונה. מעניין לשים לב כי בשני הפסוקים הראשונים תמר שואלת שאלות ויהודה הוא ההחלטי. ואילו בפסוק השלישי הוא שואל אותה שאלה והיא ההחלטית.

העירבון שהיא דורשת הוא משמעותי מאוד. את הדברים המעידים יותר מכל על אישיותו וזהותו של האדם. לאחר שהיא נוטלת ממנו את זהותו היא נוטלת ממנו את ההמשכיות שלו. עד כה תואר האיש יהודה כיוזם ופועל. הוא לוקח אישה, והוא מוליד בנים. הוא לוקח להם אישה. הוא מצווה על אונן לשאת את אשת אחיו המת. המקרא אינו מפרט מה הייתה דעתו של אונן לגבי נישואין אלו. ובהמשך נראה שהוא לא התלהב מכך. אולם יהודה הוא המחליט ואין איש שמסוגל להתנגד לו. ואילו בעומדו מול תמר הוא הופך להיות הססן. הוא אינו מציע עירבון. תמר קובעת מה יהיה העירבון באופן הכי מתאים למטרותיה.

גם בהמשך כאשר יהודה מכריז "הוציאוה ותישרף" היא מגיבה בקור רוח מוחלט. היא מוציאה את העירבון ואומרת: "לאיש אשר אלה לו אנכי הרה" ומוסיפה "הכר נא למי החותמת והפתילים והמטה האלה"<sup>153</sup>. היא דוחפת <sup>154</sup> את יהודה להודות ולומר "צדקה ממני".<sup>155</sup>

<sup>149</sup> שם פסוק 14. בכך היא מפסידה את יכולתה להוליד הן מבית יהודה והן מאדם אחר כיוון שהיא מוצגת כ"אישה קטלנית" אשר היא אשמה במות בעליה. בניגוד לעמדת הכתוב האומר "ויהי ער בכור יהודה רע"

<sup>150</sup> שם פסוק 13.

<sup>151</sup> חז"ל מחריפים בעיה זו בהנחתם כי "אין אשה מתעברת בביאה ראשונה" יבמות ל"ד:

<sup>152</sup> ספר בראשית פרק לח

(טז) וַיֵּט אֱלִיָּה אֶל הַדָּרָה וַיֹּאמֶר הֲבָה נָא אָבוֹא אֵלַיךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָלְתָהּ הוּא וַתֹּאמֶר מֶה תַּתֵּן לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי:

(יז) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי עִזִּים מִן הַצֹּאן וַתֹּאמֶר אִם תַּתֵּן עִרְבוֹן עַד שְׁלֹחַךְ:

(יח) וַיֹּאמֶר מֶה הָעִרְבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן לָךְ וַתֹּאמֶר חֲתָמָה וּפְתִילָה וּמִטָּה אֲשֶׁר בְּיָדְךָ וַיֵּתֶן לָהּ וַיָּבֵא אֱלִיָּה וַתַּהַר לוֹ:

<sup>153</sup> שם פסוק 25.

<sup>154</sup> שתי מגמות יש בחז"ל בתפיסת דברי תמר הכר נא. בסוטה דף י: מתואר כאילו היא השאירה את ההודאה לטוב ליבו של יהודה. "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן ואל ילכין פניו חברו ברבים. מנלן מתמר הכר נא". תפיסה שניה קיימת

תמר אם שאינה רעייה:

כיצד נמשכה מערכת היחסים בים תמר ליהודה. הכתוב אומר: "ולא יסף עוד לדעתה"<sup>156</sup>. בפרוש המלה יסף ישנם שני באורים.

הגמרא בסוטה דף י: "כיון שידעה שוב לא פסק ממנה. כתב הכא ולא יסף עוד לדעתה וכתב התם קול גדול ולא יסף".

על פי באור זה יהודה ותמר המשיכו לחיות כבעל ואישה. אולם לדעתם של רוב הראשונים<sup>157</sup> פירושו ולא הוסיף עוד לבא עליה. וכן תרגם אונקלוס "ולא אוסיף עוד למדעה". דומני כי פרוש זה הוא המרכזי. איננו יודעים על עוד בנים שהיו לתמר, למרות שאין לה קושי להוליד ילדים. אם הכוונה לכך שלא פסק מדוע אמרה את זה התורה. אילו הפרוש הוא ולא הוסיף יש לדבר מקום בהדגשה שיהודה האלמן לא חיפש את תועלתו והנאתו אלא לאחר שנולדו הבנים, שהם הקמת שם לער ואונן, לא הוסיף עוד יהודה לחיות עם תמר כלתו.

עולה מן הפסוקים כי תמר חייה את חייה כזכר ונקבה גם יחד. אין היא רעייה. ובמקום היחיד בו היא מפתה את יהודה היא נוהגת הן כנקבה שמפתה, והן כזכר הקובע ומחליט כיצד יעשו הדברים.

ספר הבהיר רואה את פרץ וזרח כממשיכים בנפרד את שני חלקיה של אמם. זרח ירש את חלק הזכר שבתמר, ופרץ ירש את חלק הנקבה. בתמונה זו יהודה אינו גורם המשפיע על הגדרתם של בניו. גם במגילת רות מברכים הזקנים את בועז במילים: "ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה"<sup>158</sup>. תמר היא הראשונה המוזכרת כאן. כאילו פרץ הוא בנה של תמר ואגב כך גם בנו של יהודה.<sup>159</sup>

אולי עומדת כאן תפיסה כי תמר היא האם. ויהודה הוא הכלי שעל ידו ילדה תמר. אין הוא קובע מהי מהותם של בניו. אלא תמר היא המעצבת את גורל בניה.

בבראשית רבא עמ' 1045: "והיא שלחה אל חמיה ביקש לכפור אמרה ליה שלך ושל בוראך הם". את עמדתי ביססתי על דברי הבראשית רבא, הנראים לי תואמים יותר את רוח הכתוב.  
<sup>155</sup> אולי מתוך אותה תפיסה של תמר כבטוחה מאוד בעצמה צמח המאמר בבראשית רבא עמוד 1044 " ולא סוף דבר והנה גם הרה לזנונים? אלא מלמד שהיתה מטפחת על כריסה ואומרת מלכים וגואלים אני מעוברת".  
<sup>156</sup> בראשית ל"ה 26.  
<sup>157</sup> רשב"ם רמב"ן והאברבנאל כאן.  
<sup>158</sup> רות ד' 12.  
<sup>159</sup> ישנם קווי דמיון רבים בין מגילת רות ופרשת יהודה ותמר. פסוק זה הוא קשר גלוי אולם קיימים גם קשרים סמויים. למשל העיסוק המרכזי בנושא הייבום. הפיתוי של גבר כדי לבצע את הגאולה. דומה וגם חז"ל הלכו בדרך זו והוסיפו קווי דמיון. למשל טענתם כי בועז מת מיד לאחר הריונה של תמר. הוא מזכיר את מעמדה של תמר שלא המשיכה להיות רעייה ליהודה. עיין עוד בעניין זה יאיר זקוביץ אביגדור שנאן מעשה יהודה ותמר (להלן זקוביץ-שנאן) עמ' 224-226.

יתכן כי עמדת ספר הבהיר היא כי תמר לבדה נתנה את השמות לבניה <sup>160</sup>. שם קובע את מהותו של האדם. פרץ הוא נפרץ וזרח הוא זורח. ספר הבהיר טוען אם כך שתמר לבדה נתנה לבניה את מהותם היא שמה תמר שהוא זכר ונקבה. ובניה הוגדרו על ידי האחד כזכר והשני כנקבה.

חטא ער ואונן

אין המקרא מפרט מה היה חטאו של ער. "ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ד' וימיתוהו ד'" <sup>161</sup>. לעומתו חטא אונן מפורט יותר. "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע והיה אם בא על אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתון זרע לאחיו" <sup>162</sup>. אנו יודעים כאן שני דברים שאיננו יודעים על ער. הראשון המוטיבציה לחטא "כי לא לו יהיה הזרע". ומהו החטא "והיה אם בא על אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתן זרע לאחיו".

כל הפרשנים המתארים באופן מפורט את חטאו של ער מתארים חטא בתחום המיני. בספרות החיצונית: היובלים מ"א 2, צוואת יהודה י' 3, מוזכר כי ער לא בא על תמר.

הגמרא ביבמות ל"ד:

1. "אמר ליה רבא לרב נחמן והא תמר בביאה ראשונה איעברא
2. אמר ליה תמר באצבע מיעכה
3. דאמר ר' יצחק כל מועכות של בית רבי תמר שמן
4. ולמה נקרא שמן תמר על שם תמר שמעכה באצבעה
5. והא הוּו ער ואונן
6. ער ואונן שמשו שלא כדרך
7. מיטיבי כל עשרים וארבע חודש <sup>163</sup> דש מבפנים וזורה מבחוץ דברי ר' אליעזר
8. אמרו לו הללו אינו אלא כמעשה ער ואונן <sup>164</sup>
9. כמעשה ער ואונן ולא כמעשה ער ואונן
10. כמעשה ער ואונן דכתיב והיה אם בא על אשת אחיו ושחת ארצה
11. ולא כמעשה ער ואונן דאילו התם <sup>165</sup> שלא כדרכה והכא כדרכה
12. בשלמא אונן דכתיב ביה ושחת ארצה אלא ער מנלן

<sup>160</sup> מי נתן את השמות פרץ וזרח? מצד אחד כתוב ויקרא שמשמעו אולי יהודה. ומצד שני השמות נתנו על שם ארועים שארעו במושב היולדת שהוא מקום בו לא נמצאים גברים. ויתכן לפרש ויקרא הקורא שמו פרץ. ואז יתכן שזו הייתה תמר.

<sup>161</sup> בראשית ל"ח 7.

<sup>162</sup> שם פסוק 9.

<sup>163</sup> הכוונה לעשרים וארבע חודשים שלאחר הולדת תינוק, שבהם אמו מניקה אותו, ואם היא תתעבר הרי יסתכן התינוק. ולכן אנו מנסים למצוא פתרונות למניעת הריון.

<sup>164</sup> עד כאן ציטוט הברייתא, ומשמע ממנה כי ער ואונן דשו מבפנים וזרו החוצה, ולא חטאו בביאה שלא כדרכה.

<sup>165</sup> תרוץ הגמרא הוא ער ואונן באו על תמר שלא כדרכה ובוזא אינם דומים לתיאור שבבריתא שבה מדובר על דש מבפנים וזורה מבחוץ.

13. אמר רב נחמן בר יצחק דכתיב וימת אף אותו אף הוא באותה מיתה מת<sup>166</sup>

14. בשלמא אונן משום לא לו יהיה הזרע אלא ער מאי טעמא עבד הכי

15. כדי שלא תתעבר ויכחיש יופיה".

הגמרא מבארת את חטא ער ואונן מתוך שתי הנחות:

א. חטאו של ער הוא בדיוק חטאו של אונן. ומוכיחה זאת מן המילים "וימת גם אותו". גם הוא מת באותה מיתה, והכוונה מחמת אותו עון.

ב. תמר הייתה בתולה כאשר יהודה בא עליה.

ולכן לא יתכן שער "דש בפנים וזרה בחוץ". כלומר בא על תמר אולם את הזרע הוציא מחוץ לגופה, כי אם עשה כך היא אינה בתולה. אלא ער ואונן באו עליה שלא כדרכה. פרוש הדברים שבאו עליה דרך פי הטבעת.<sup>167</sup>

הדרשן בבראשית רבא כנראה אינו מסכים עם שתי ההנחות של הבבלי. לדעתו חטאו של אונן הוא "דש מבפנים וזרה מבחוץ"<sup>168</sup>. כלומר תמר לא נשארה בתולה. ואלו חטאו של ער הוא "שהיה חורש בגנות"<sup>169</sup>. וזה וודאי שונה מן הנאמר על אונן.

מהי חרישה בגנות. פרוש מנחת יהודה<sup>170</sup> רואה זאת כלשון נקיה לביאה שלא כדרכה.

יתכן לפרש ביטוי זה כמצווה את האישה שמיד אחר התשמיש תרוץ ברגליה ועל ידי כך הזרע לא ייקלט. על פי דעתם של חז"ל שאם האישה תתהפך מיד לאחר התשמיש, הרי לא תכנס להריון. באופן דומה יש שבארו את הירושלמי,<sup>171</sup> האומר כי המצווה על אשתו שתהא "ממלא ומערה לאשפתות" פירושו שתעשה כמעשה ער. גם הירושלמי אינו ברור כל צרכו אולם יתכן שזהו פירושם של שני מקורות ארץ ישראלים אלו.<sup>172</sup>

האבן עזרא בפרושו<sup>173</sup> מתעלם מן התלמוד ואומר: "ושחת ארצה היה משחית זרע הקרי ושופך

לחוץ בארץ. ואתמה מכן תמים המזרחי<sup>174</sup> שפ'י ושחת ארצה שעשה לה שלא כדרך הנשים

בעבור שלא תהר והנה שחת הארץ שלה, כי עליו היא יושבת בארץ. וזה פי' שיגעון וחלילה חלילה להתגאל זרע הקודש בטינוף הטינוף".

<sup>166</sup> באותה מיתה כוונתו מאותו חטא.

<sup>167</sup> עיין בהרחבה תוספות שם ד"ה ולא כמעשה ער ואונן הדין בשאלה האם מותר לאדם לבא על אשתו שלא כדרכה. הוא מביא מקור תלמודי בנדרים דף כ: שמשתמע ממנו כי הדבר מותר. תוספות עונה שתי תשובות. האחת מותרת ביאה שלא כדרכה רק ללא הוצאת זרע. והשנייה היא כי אסור לבא שלא כדרכה באופן קבוע אלא לעתים. כך שהאדם יוכל לפרות עם אשתו.

<sup>168</sup> בראשית רבא פרשה פ"ה ה' עמ' 1039 במהדורת תאודור אלבק.

<sup>169</sup> שם ס"ק ד עמ' 1037 במהדורת תאודור אלבק.

<sup>170</sup> פירושו של יהודה תאודור עד עמוד 752 ומשם פרש חנוך אלבק. המלווה את מהדורת תאודור אלבק.

<sup>171</sup> כתובות פרק ז' הלכה ה' דף לא ע"ב.

<sup>172</sup> ראה גם את הדיון של זקוביץ-שנאן עמוד 51.

<sup>173</sup> בראשית ל"ח ט'.

<sup>174</sup> מעניין מדוע האבן עזרא מביא פרוש זה בשם בן תמים ולא בשם התלמוד. אולי זה בגלל שבן תמים עיגן זאת בכתוב "שחת ארצה". מקור זה מצטרף לדיון השואל מהי מידת שליטתו של האבן עזרא בתלמוד.



ראינו שהבבלי פרש את חטא ער ואונן כביאה שלא כדרכה. ביאה שלא כדרכה נעשית באותו אופן שבו נעשה משכב זכור. יתכן ועמדה מדרשית זו עומדת גם היא ברקע דברי ספר הבהיר כי תמר היא זכר ונקבה. ומפאת היותה "זכר" לא באו עליה בעליה כדרך נקבה אלא כדרך זכר.

מדוע עשו ער ואונן את מה שעשו.

הבבלי יבמות ל"ד: המובא לעיל מתייחס לכך:

14. בשלמא אונן משום לא לו יהיה הזרע אלא ער מאי טעמא עבד הכי

15. כדי שלא תתעבר ויכחיש יופיה".

תשובה אחרת עונה הבכור שור לדעתו ער לא רצה בטורה גידול ילדים.

שתי התשובות אינם מניחות את הדעת. הרי הרצון להוליד כל כך חזק במקרא. לא נראה שאדם יירתע מלהוליד בגלל סיבות שכאלה.

על פי חז"ל הייתה בימי קדם תופעה של לקיחת אישה רק להנאתו של הבעל ללא הולדת ילדים. תופעה זו הייתה לדעתם אצל עדה וצילה נשות למך<sup>175</sup>. כאשר עדה (=עדויה הריון) הייתה אישה לצורך הולדת ילדים, וצילה (=צל) הייתה האישה שנועדה להנעים את זמנו של בעלה<sup>176</sup>.

יתכן שגם לשאלה זו מציע ספר הבהיר פתרון. תמר אינה אישה רגילה אלא דמות שהיא גם זכר וגם נקבה. ער חושש מדמות זו ולכן מעדיף להותיר אותה בתפקיד נקבה שאינה אם. כאם יבואו לידי ביטוי שני צדדיה של תמר. אולם ער מפחד מכך ולכן מעוניין להותירה בתפקיד נשי מובהק. כלומר תפקיד האישה המיועדת אך ורק להיות בת זוג לבעלה, ולעולם לא להיות אם.

אם כך הרי כל המאבק הוא על הזרע. תמר אינה מסוגלת להזריע את עצמה. אולם מהרגע שיהיה לה זרע היא עצמאית, ואינה זקוקה יותר לבעלה. היא עצמה הרי מכילה גם זכריות וגם נקביות.

יתכן שזוהו בדיוק מה שגם ער ידע ולכן הוא עושה את הכל כדי לא להפרות את תמר. גם אונן ממשיך את הקו הזה. ולמרות שאולי הוא מעוניין "לתת זרע לאחיו", אין הוא רוצה להפקיד זרע זה בידי תמר. תמר מבינה שאין לה ברירה אלא להוציא את הזרע מיהודה בעל כורחו. היא מצליחה בכך וכך הופכת להיות אימה של המלכות.

הבבלי יבמות לד: המובא לעיל עונה על השאלה כיצד התעברה תמר מביאה ראשונה, הרי אין אישה מתעברת בביאה ראשונה.

1. "אמר ליה רבא לרב נחמן והא תמר בביאה ראשונה איעברא

<sup>175</sup> בראשית ד' 19-24.

<sup>176</sup> בראשית רבא פרשה כ"ג ב' עמוד 222 במהדורת תאודור אלבק. "כך היו אנשי דור המבול עושין היה אחד מהם לוקח ב' נשים אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש. זו שלפריה ורביה הייתה יושבת כאלמנה בחייה. וזו שלתשמיש משקה כוס עיקרין שלא תלד והיתה יושבת לפניו כזונה". נעיר רק שבסיכומו של דבר גם לצילה היו ילדים.

2. אמר ליה תמר באצבע מיעכה
3. דאמר ר' יצחק כל מועכות של בית רבי תמר <sup>177</sup> שמן
4. ולמה נקרא שמן תמר על שם תמר שמעכה באצבעה".

ופרש רש"י: "באצבע מעכה, קודם ביאה ופתחה פתוח והוי לה כב' ביאות".

"כל מועכות של בית רבי, המשירות בתוליהן באצבעותיהן תמר שמן".

לפנינו תאור מעניין של השרת הבתולים על ידי האישה עצמה. חשוב להדגיש כי מעמדם של הבתולים במקרא ובהלכה הוא מרכזי מאוד. הטענה של הבעל "לא מצאתי לבתך בתולים" <sup>178</sup> יכולה להביא לעונש מוות של הבת בעוון ניאוף. ואילו האב בוודאי שמר על השמלה אשר עליה היו בתולי ביתו. המשנה <sup>179</sup> מתקנת תקנה קבועה לשאת בתולה רק ביום רביעי כדי שחתן שלא מצא לכלתו בתולים ישכים למחרת לבית דין להתלונן על כך. ובכך למנוע את האפשרות שכלתו תפייס אותו עד מושב בית הדין <sup>180</sup>. כלומר יש לנו אינטרס ציבורי לתת לבתולים ערך רב מאוד. המחשבה לגרום בכוונה להשלת הבתולים היא יוצאת דופן. אצל תמר זה מנומק ברצונה להוליד מיהודה כבר בביאה הראשונה. אולם המועכות בית רבי מה טעם נהגו כך. ומדוע ראו הן את תמר כדגם שאותו ניסו לחקות ונקראו על שמה.

על פי חז"ל אין לבתולים תפקיד הלכתי בלבד אלא גם תפקיד רגשי. כשרוצים הם לבטא את הקשר המיוחד של האישה לבעלה הראשון אומרים הם <sup>181</sup> "אשה גולם היא (רש"י כלי שלא נגמר קרוי גולם) ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (כלומר לבעלה בפעם הראשונה). שנאמר כי בועליך עושיך ד' צבאות שמו".

כלומר השרת הבתולים על ידי הבעל גורם לתלות רגשית (=כורתת ברית) של האישה בו. תמר אם כך נוטלת על עצמה את האחריות על בתוליה, ואינה מותירה זאת לבעל. היא כאילו באה על עצמה ביאה ראשונה כך שביאתו של יהודה היא הביאה השניה. כלומר היא נוטלת על עצמה תפקידים זכריים מובהקים. בבית רבי יש נשים הרוצות להתדמות לתמר. הם גם כן נוטלות בעצמם את בתוליהן. יש במעשה זה מעיין התרסה נגד התלות של האישה בבעלה. כנראה רק בבית הנשיא הרשו לעצמן נשים לנהוג כך. מקובל לראות את הנשיאים צאצאי הלל הזקן כמתייחסים לבית דוד. ודוד הרי הוא מבניו של פרץ <sup>182</sup>. אם כך הרי המועכות של בית רבי נקראות על שם אם המשפחה תמר, ועושות כמעשה.

<sup>177</sup> פרופ' ליבס מציע כי דווקא בבית רבי שנזוהר מאוד בשמירת הברית ולא הכניס ידו מתחת לאבנטו, (בבלי שבת קי"ח עמוד ב') שם הנשים משירות את בתוליהן כדי שביאה ראשונה של בעליהן לא תהיה כעין הוצאת זרע לבטלה.

<sup>178</sup> דברים כ"ב 19-13. עיין עוד במשנה בכתובות פרקים א-ב ובבבלי כתובות דפים ט"ג-ט"ז דיונים נרחבים מאוד סביב "טענת בתולים".

<sup>179</sup> כתובות פרק א' משנה א'.

<sup>180</sup> משנה כתובות פרק א' משנה א'. ובבלי שם דף ב.

<sup>181</sup> בבלי סנהדרין כ"ב:

<sup>182</sup> בפיוט לכה דודי הוא נקרא "בן פרצי", "על יד איש בן פרצי".

אולי ניתן לומר כי גם לכך התכוון ספר הבהיר באומרו כי תמר היא זכר ונקבה. היא נוהגת בעצמה כזכר בכך שהיא נוטלת אחריות על גופה ועל בתוליה. מעניינת גם ההשוואה הלשונית בין שורה 4 בתלמוד "ולמה נקרא שמן תמר". לשורה 10 בספר הבהיר "ומאי טעמא איקרית תמר ולא שאר שמות".

ראינו כי בעל ספר הבהיר מטפל בתמר האישה דרך ראייתו את עץ התמר פרותיו וגרעיניו. הדרך הוויזואלית שלו אינה מנותקת מן הסיפור המקראי כולו. להיפך המימד הוויזואלי שופך אור חדש ומעניין על שאלות גדולות שפרשה זו משאירה אותן פתוחות. הבהיר מעלה פתרונות מעניינים גם לשאלות העולות בדברי חז"ל וכאילו מתכתב איתם. לא בטוח שהכל נעשה מתוך מודעות שלמה אלא התמונה של בעל ספר הבהיר הביאה לשיחה המרתקת שבין כל המקורות השונים.

## סיכום

בבדיקה של שנים עשר המשלים אותם בדקנו נמצא אחד המתאים לדגם של משל למלך אצל חז"ל. זהו משל מספר 15 שבו יש גם שאלה על הפסוק המשל מוכר מן החיים ויש לו קשר סביר אל הנמשל. המשל מסביר את הפסוק "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב". הוא שואל מדוע ה' מעדיף את שערי ציון הרי משכנות יעקב עדיפים. תשובתו בנויה על משל מחיי המחנך. המעדיף לשבח את התלמיד העלול למעוד לפני שהוא משבח את התלמיד שהוא תמיד טוב. שלושת החלקים שמנה שטרן במשל התלמודי נמצאים כאן. הראשון משל סביר שהשומע מכיר אותו מחייו. או שהוא נראה בעיניו אפשרי בחיי אחרים. השני יש קשר בין המשל לנמשל. הקב"ה נוהג כדרך שנוהג מחנך טוב. החלק השלישי הוא כי משני הדברים יחד עולה הפרוש לפסוק הקשה. בעל ספר הבהיר יודע להשתמש בדגם המשל החזלי. הוא יודע לדרוש פסוקים בדרך דומה לדרך שבעלי האגדה דרשו פסוקים. ולמרות זאת כל המשלים האחרים אינם בנויים בדגם הזה.

במשל הראשון סיפור המשל אינו ברור. "משל למלך שהשיא את בתו לבנו ונתנה לו בחתונה ואמר לו עשה בה כרצונך". אנו איננו מכירים מלך שהשיא את בתו לבנו. המשל יוצר אפילו זרות בין השומע ובין המשל. השומע האמון על חוקי העריות מופתע לשמוע משל שמתאר גילוי עריות. לאחר שהובא המשל הדימוי לברכה ולישראל נראה סביר. ה' נתן את הברכה שהיא ביתו לישראל או לשלמה. כך גם מתבאר באופן עמוק יותר הפסוק וה' נתן חכמה לשלמה. אין זו רק נתינה לשם מתנה אלא נתינה לשם נישואין. הפסוק מקבל אור חדש על ידי המשל והנמשל. אם הדברים מתארים מראה הרי הדברים מובנים יותר.

במשל השני המשל אינו יוצר ניכור, אך גם לא יוצר קרבה בין השומע למשל. יש לא מעט תיאורים על הברורקטיה המקיפה את המלך. אולם החיפוש דווקא אחר הבת של המלך אינו מוכר. המשל אינו קשור

לנמשל באופן מלא. כריעת התחתונים לשכינה מובנת כי זו היא הדרך היחידה להגיע אל הקב"ה אבל כריעת העליונים לשכינה מובנת פחות מן המשל ואולי היא עולה מן הפסוק כי לי תכרע כל ברך. אם זהו מראה הדברים מובנים יותר.

במשל השלישי המשל מוכר מן החיים הרגילים. קורה שאדם מתכנן דבר אחד ויוצא לו משהו מפתיע שעליו הוא לא חשב קודם לכן. לעיתים דווקא הדבר שהוא לא תכנן פורה יותר מן הדברים אותם הוא תכנן. אולם קשה להכיל את הקשר בין משל לנמשל. אם האדם ואפילו המלך האנושי יכול להיות מופתע מתוצאות מעשיו, ויכול לנצל אותם לדברים אחרים. הרי הייחוס של הפתעה לקב"ה קשה יותר. כמו כן הייחוס של השעשוע לקב"ה גם הוא לא מובן מאליו. התמונה העולה מן המשל עזה וצבעונית. התמונה של המעיין שבו משתעשע הקב"ה והעולם מרשימה בנועות שלה. הפסוק המובא בהקשר למשל זה אינו מתבאר בהקשר של המשל אלא בעניין שהתורה היא שעשועיו של הקב"ה. עניין ההפתעה והברכה לא באים לידי ביטוי בפרוש הפסוק.

במשל הרביעי המשל עצמו אינו מובן מן החיים. אם יש קרקע לחה והמקום שואב תמיד הרי שיש די מים כדי חיותם של העצים. הקשר בין המשל והנמשל יותר מובן. כמו שאת האילנות משקים שני מקורות כך העולם מתחיה משני מקורות אלוקיים. משל זה ממשיך את רעיון הבריכה. והוא ממשיך ומתאר את המקורות השונים לחיי העולם. התמונה הזו משוחחת גם אם תמונת האילן ששורשיו בשמים.

במשל החמישי יש חלק לא מפוענח. אם האב נתן לבנו שני אוצרות אוצר אחד היום ואוצר אחד לסוף ימים, כנראה שהייתה סיבה לנהוג כך. החשש של הבן שמא לא יתן לו את מה שהקצה לא מוסבר. למה שהמלך לא יעמוד בדיבורו הרי יש בידו את מלוא העוצמה. בנקודה זו גם לא ברור הקשר שבין המשל והנמשל. מדוע שינה הקב"ה את דרכו ונתן לבן גם את העולם הזה וגם את העולם הבא? מדוע שהבן יירש גם את הקב"ה. במשל זה גם המשל לא מפוענח עד סופו וגם הקשר בין המשל לנמשל לא שלם. יש כאן אמירה. האדם אחראי גם על המערכת הארצית וגם על העולם הרוחני. שניהם ניתנו לו. יש כאן אמירה שאותה אומר המשל יותר ממה שהוא בא להמשיל. כאן התמונה לא עולה מאליה.

במשל השישי המשל עצמו מובן. יש לעיתים שאדם מקדים את ההכנות לבוא הדבר שאליו מיועד הדבר. משל זה בא להדגים שהאורה נבראה לצורך ישראל למרות שקדמה להם. אם בזה היה נגמר המשל היה זה משל פשוט ומובן. אולם הכנסת השאלה אם הבן ראוי משבשת את ההבנה. שהרי עיקר הטיעון שהאורה ניתנה לבן גם אם אינו ראוי. לזה אין שום רקע במשל. המשל אומר את זה ולא ממשיך את זה.

במשל השביעי המשל מוכר מן החיים. לעיתים גנן מארגן את מקורות לפני שהוא נוטע את האילן. הנמשל הוא השמים הם מקור החיים של הארץ ולכן נבראו קודם נטיעת האילן שהוא הארץ.. כל זה על פני

השטח. למעשה עיקר המשל היא התמונה של העולם הדומה לאילן מהופך ששורשיו יונקים מן השמים ונופו הוא הארץ.

במשל השמיני המשל מובן רק לאחר שאנו מניחים תמונת עולם שבה השמים משמשים בסיס לארץ. לאחר הבנה זו ניתן להבין את המשל האומר שהארץ שנבראה קודם לא נקראה בשמה עד אשר חוברת היא לשמים שנבראו אחר כך. גם כאן המשל מסביר את הפסוק את השמים ואת הארץ. התמונה העולה היא של כן בשמיים ועליו מיוסדת הארץ. כאילו תפקידו של המשל לשנות את תמונת העולם הרגילה הרואה את הארץ כבסיס לשמיים, ולצייר עולם שבו השמיים הם הבסיס לארץ.

במשל התשיעי המשל אפשרי בחיים. יש מי שיש לו חפץ נאה ואינו קובע אותו במקומו אלא לאחר שארגן לו מקום. אמנם לא ברור מתוך המשל מדוע נברא החפץ לפני שהיה לו מקום. הנמשל הוא האור שנברא קודם העולם ונקבע בתוכו ביום הראשון. וזהו פרוש הפסוק "ויהי אור" אותו אור שכבר היה. המבנה כאילו נשמר על כל חלקיו אולם המשל לא משכנע את השומע כי לא ברור לו מה הסיבה לבריאת האור קודם שנברא העולם. אולם הוא יוצר תמונה של יצירת אור לטובת הארץ והאדם.

במשל העשירי המשל עצמו נראה לא מובן. מדוע שיהיו למלך שלש דירות. מדוע שהמלך יעשה מהם דירה אחת. אמנם הנמשל מובן יותר יש שלש מידות ששלושתם ביחד נקראות אי"ש. המשל והנמשל מסבירים יחדיו את הפסוק "ה' איש מלחמה". אלא אם כן יש בראשו של הממשיל תמונה של המערכת האלווקית מסודרת כדירות.

במשל האחד עשרה יש לכאורה אמירה פשוטה. עני ועשיר הם מושגים יחסיים. כולנו מכירים טענה זו מחיינו. כל אדם במעמד בינוני יהיה עשיר מופלג על יד אביוני העולם השלישי, ויהיה עני מופלג על יד עשירים גדולים. ניתן לצורך כך להעמיד עשרות משלים. אולם הדיבור על עשרה מלכים ועל מלך אחד מתוכם שהוא דל מצייר את עולם הספירות. ולכן נראה שעיקר המשל אינו היחסיות של המושגים עני ועשיר אלא ציור עולם הספירות.

עולה מן המשלים שקשה לקרוא את כולם דרך המבנה של משלי חז"ל. המשלים אינם באים לשכנע אלא טוענים טענות מפליגות. הם אינם נשאבים מן המציאות המוכרת לאדם אלא מציירים מציאות. ספר הבהיר טוען כי כך נראית המציאות האלווקית. אין הוא מסביר או מתפלמס באופן ישיר עם תפיסות אחרות. הוא מדבר כמי שרואה את הדברים לנגד עיניו. הוא מעביר את המראה לתלמידיו ולכן הוא דורש מהם שילכו לאורך השבילים שאותם הוא מתאר. כל סטייה מדרכים אלו מביאה את המורה לידי כעס. ספר הבהיר מכיר את הדגם של משלי חז"ל ומשתמש בו לפחות פעם אחת באופן מושלם. בשאר המקומות ניכר לפחות שימוש חלקי בדגם. נראה לי כי המראה מכניס למשל אלמנטים חדשים ובכך מערער את המבנה השלם של המשל החז"לי.

בבואו לסכם את צורתם של משלי ספר הבהיר כותב שטרן:<sup>183</sup>

"נוכל להבין בצורה הטובה ביותר את הגלגול שמתגלגל המשל המדרשי הקלאסי בספר הבהיר לכלי ספרותי של תורה אזוטריית אם נשים לב למה שעושה הספר לנמשל. ...  
"ספר הבהיר" תעודה אזוטריית המהססת לגלות את סוד משמעותה בצורה מפורשת, מסלק את הנמשל לגמרי, כשהוא משמיט אותו מן המבנה של המשל. כתוצאה של השמטה זו אין המשלים בספר הבהיר בהכרח מסתוריים לגמרי או מחוסרי קשר עם מה שסביבם. פעמים רבות מקדימה את המשל דרשה או הצהרה העוזרת ליצור מעין הקשר למשל. במקרים אחרים ניתנים מפתחות למשמעות המשל על ידי הקשרו. אבל הקורא של ספר הבהיר נותר תמיד במידה מסוימת מבלי לדעת הכול ובכוונה תחילה. היעדרו של נמשל פורש מין שכבה חוסמת על המשמעות הכמוסה של המשל המאפילה עוד יותר על מה שמוסתר כבר ממילא."

ובהמשך הוא כותב:<sup>184</sup>

"היעלמותו של הנמשל היא הסימן הברור ביותר למהפך שעובר המשל בספר הבהיר. אבל אין זה הסימן היחיד. מערכת הדימויים של המשל הסמליות שלו וקווי העלילה שלו כולם נעשים יותר ויותר חידתיים ומוזרים. עיינו למשל במשל הבא המופיע בהקשר סיפורי הדומה לזה של הטקסט הקודם, ושמשמשים גם בו כאמצעי מכוון להסתרה יותר מאשר להבהרה".

כדוגמא לכך מביא שטרן בעקבות שלום<sup>185</sup> את המשל על פתח קטן<sup>186</sup>. על משל זה כתבה רונית מרוז<sup>187</sup> שהוא ניתן להבנה על רקע הכרת הניקוד הבבלי. הכרת דרך הניקוד והביטוי הבבלי. הכרה של הניקוד הבבלי הופכת את המשל למובן יותר.

טענתו של שטרן היא שספר הבהיר בא בכוונת מכוון לערפל את עצמו. ולכן המשלים של ספר הבהיר באים ליצור חיץ בין אלו שמבינים את עולם הקודים של התורה האזוטריית שלו לבין אלו שאינם מבינים. המשל מוסיף ידע למי שמבין את הקודים, ומבלבל בכוונה את מי שאינו מבין אותם. דרך זו הינה חלק מן המסורת הגנוסטית שבספר הבהיר. וכך הוא כותב:<sup>188</sup>

"בקוראינו משל זה ואחרים כמותו בספר הבהיר אפשר להעריך עד כמה באמת מחקים משלי חז"ל את המציאות האנושית. בספר הבהיר ננטש החיקוי הזה של המוכר לגמרי למען כניסה לעולמו של העיון הגנוסטי. ככל שעיוניו של ספר הבהיר נעשים קרובים יותר לבלתי מושג נעשית גם הסמליות של המשלים יותר מעורפלת מנוכרת בעלת סתירות פנימיות."

<sup>183</sup> ד' שטרן, המשל במדרש, עמ' 197. הדיון המלא שלו במשלי ספר הבהיר נמצא בעמודים 197-202.

<sup>184</sup> ד' שטרן, המשל במדרש, עמ' 199-200.

<sup>185</sup> ג' שלום ראשית הקבלה (1150-1250) תש"ח עמ' 24-25. הבאתי את דבריו במבוא.

<sup>186</sup> אברמס סעיף 25.

<sup>187</sup> מרוז ר' אור בהיר הוא במזרח על זמנו ומקומו של מקצת ספר הבהיר דעת 49 כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה רמת גן

תשס"ב עמ' 137-180.

<sup>188</sup> ד' שטרן, המשל במדרש, עמ' 200.

שטרן מקבל ללא עוררין את עמדתו של גרשם שלום<sup>189</sup> על השפעה המרכזית שיש לגנוזיס על ספר הבהיר. השפעה זו לדעת שטרן קבעה גם את דרכי הביטוי. משלי ספר הבהיר מנסים להסתיר את החכמה ממי שאינו מכיר את הקודים.

משה אידל מערער על מרכזיותו של הגנוזיס בספר הבהיר במאמרו<sup>190</sup> ובהקדמתו למהדורת אברמס<sup>191</sup>.

לדעתי הטיפול במשלים מעלה תמונה שונה מהתמונה של שטרן. ספר הבהיר בא ללמד את התורה לתלמידיו. העובדה שהוא משוחח עם תלמידים בין אם אלה תלמידים אמיתיים או ספרותיים, מראה שהוא מנסה להבהיר משהו לקהל שומעיו. ראינו שיש לבעל ספר הבהיר מובן מאליו שאינו תואם את המובן מאליו של לומד תנ"ך ותלמוד. ועדיין לא נראה לי שמטרת המשלים היא לבלבל את מי שאינו מכיר את השפה שלו.

דווקא העמדת התמונה כעומדת ברקע המשל מאפשרת לנו להבין מדוע השתמש הבהיר במשל, מדוע לא הביא את הנמשל, וגם מדוע הדברים נשמעים עמומים. כאשר אנחנו מנסים לפרש את ספר הבהיר רק בכלים לשוניים ומתעלמים מן המימד הוויזואלי אין בידינו את מלוא המפתחות להבנת משליו של הספר. הצורך להעביר תמונה במילים מקשה מאוד על דרך הביטוי. אין בתיאורי ספר הבהיר משל ונמשל אלא הוא בא לתאר את העולם העליון בדיוק כמו שהוא נראה. המשל הוא עצמו גם הנמשל.<sup>192</sup> וכך מתארת זאת רונית מרוז:

"אכן במפורש אין הנמשל מוצג, אך חלקו קיים בכל זאת ברמז. המונח עטרה שייך לשני השדות הסמנטיים של המשל ושל הנמשל. מחד גיסא אין העטרה אלא חלק מן המשל לכאורה אינה אלא אחד מקישוטיו של המלך, בדומה למילן. מאידך גיסא היא היא הנמשל העטרה אחד מרבדיו של העולם העליון מן השמים הושלכה אפוא ארץ שהיא עטרה. בקצרה, הטקסט מרקד בין מצב והיפוכו. הטקסט יוצר מצוקה הרמנויטית בכך שהוא נמנע מהבאת הנמשל, ויחד עם זאת הוא מפיג מצוקה זו בכך שהוא נוטע את אחד ממרכיבי הנמשל במשל עצמו ומספק אמצעי לפענוח המשל".

לדעתי צודקת רונית מרוז בביקורתה על שטרן. אלא שיש להרחיק יותר לכן בעמדתה שלה. חסרונו של הנמשל אינו "תקלה" שיש במשל. אלא המשל אינו זקוק כלל לנמשל. המשל הוא מעין תמונת אילוסטראציה לדבריו של הרב. לאילוסטראציה אין צורך בנמשל. היא עומדת לבדה ומבהירה את דברי הבהיר. אין לקרא את המילים "משל למלך" ולצפות שהן יפעלו כמו במדרשי חז"ל. המלך הוא עצמו הנמשל. ולכן אין כאן משל למלך אלא ציור של המלך. העובדה שהנמשל חודר למשל היא היא הראיה כי אנחנו מדברים בשפה אחרת, שפת המראה הוויזואלי.

<sup>189</sup> ג' שלום פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה ירושלים תשל"ו עמ' 96. ובעוד מקורות.

<sup>190</sup> מ' אידל לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו' (תשמ"ז) חוברות ג-ד עמ' 72-55.

<sup>191</sup> מ' אידל דברי מבוא הקדמה לספר הבהיר לוס אנג'לס תשנ"ד עמודים א'-ו'.

<sup>192</sup> מרוז ר' אור בהיר הוא במזרח על זמנו ומקומו של מקצת ספר הבהיר דעת 49 כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה רמת גן תשס"ב עמ' 156.

מן הדיונים המקומיים עולה כי לבעל ספר הבהיר יש הכרות עמוקה של אגדות חז"ל.<sup>193</sup> לעיתים הוא מתייחס אליהם כמובן מאליו. לעיתים מנהל איתם דיאלוג. ולעיתים אף מתעלם מאגדות העוסקות באותו עניין ולא מקדמות את הטענות שבעל ספר הבהיר מעלה. הוא נוהג באופן יצירתי באגדות ומעבד אותם מחדש על פי רוחו והשקפתו.

בשני הפרקים האחרונים של העבודה עולה המרכזיות שיש לתמונה בעולמו של ספר הבהיר. הפסוקים שיש בהם התנגדות למראה במעמד הר סיני, דווקא הם נדרשים כתמונה של הקב"ה במעמד זה. כנראה בעל הספר מייחס מקום חשוב לתמונה בהתגלות האלוהית. בפרק האחרון ראינו דיון רחב הבנוי על תפיסות ויזואליות של עץ התמר ושל חלקיו השונים.

האם יהיה פורה לשים את המראה ככלי בהבנה רחבה יותר של ספר הבהיר. לשם כך דרוש מחקר רחב יותר שיעסוק בכל משלי הספר ויתרחב גם לחלקים נוספים שלו. בהמשך כדאי לבדוק האם יש לפנינו עוד ספרים הכותבים את המראה והאם נוכל למצוא שבילים להבנה מעמיקה יותר של מקורות שיש ברקע הלשון תמונה.

<sup>193</sup> השאלה עם אלו מסורות של מדרש יש לו הכרות טובה ועם אלו הכרות פחות טובה זקוקה למחקר נוסף.



## ביבליוגרפיה

ספרי מקור:

אברמס ד' ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים לוס אנג'לס תשנ"ד  
מרגליות ר' ספר הבהיר הנקרא מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה ירושלים תשנ"ד.  
עם פירושו של הרב מרגליות "אור בהיר" ופרוש אור הגנוז.  
מקרא ופרשניו תלמוד בבלי מדרשי אגדה וזוהר על פי פרויקט השו"ת ובהשוואה למהדורות  
המדעיות.

אברמס ד' לחקר תולדות נוסח ספר הבהיר ועריכותיו הקדמה לספר הבהיר לוס אנג'לס תשנ"ד עמודים 1-  
26.

אידל מ' לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו' (תשמ"ז) חוברות ג-ד  
עמ' 55-72.

אידל מ' דברי מבוא הקדמה לספר הבהיר לוס אנג'לס תשנ"ד עמודים א'-ו'.

אידל מ', "פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה", קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199  
גולדמן ד' אינטלגנציה רגשית תל אביב 2001 .

גולדשמידט ד' (מהדיר), מחזור לימים נוראים: יום הכיפורים, ירושלים תש"ל.

גושן-גוטשטיין א', אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאים, עבודת-דוקטור, האוניברסיטה העברית,  
ירושלים תשמ"ז.

גרדנר ה' אינטלגנציות מרובות התיאוריה הלכה למעשה ירושלים 1996  
הרפז י', חינוך החשיבה, ירושלים תשנ"ו.

וינשטוק י' במעגלי הנגלה והנסתר מחקרים בתולדות הפילוסופיה והמסתורין בישראל ירושלים תש"ל.  
זקוביץ י' ושנאן א'. פרשת יהודה ותמר

לורברבוים י', צלם אלהים, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.

ליבס י' 'להחזיר לאל את פניו', דימוי 25 (אביב תשס"ה), עמ' 50-53.

ליבס י' 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

ליבס י' יהדות ומיתוס, דימוי י"ד (תשנ"ז), עמ' 6-15.

ליבס י', 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים),

משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב

ז"ל, ירושלים - תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297.

מרוז ר' מובאה המיוחסת לספר הבהיר 'קבלה' כתב עת לחקר המיסטיקה היהודית ז' (תשס"ב) עמ' 319-  
326.

מרוז ר' אור בהיר הוא במזרח על זמנו ומקומו של מקצת ספר הבהיר דעת 49 כתב עת לפילוסופיה

יהודית וקבלה רמת גן תשס"ב עמ' 137-180.

פדיה ח' שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר ספר היובל לשלמה פינס מחקרי ירושלים במחשבת  
ישראל ט' תש"ן עמ' 136-164.  
קמין ש', רש"י פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא ירושלים 2000  
פרנקל י', דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.  
שטרן ד', המשל במדרש, (תרגום מאנגלית י' עמנואל), תל אביב 1995.  
שלום ג' ראשית הקבלה (1150-1250) תש"ח.  
שלום ג' ש"ץ רבקה (עורכת) ראשית הקבלה וספר הבהיר.  
האנציקלופדיה העברית ערך תמר. כרך ל"ב.

Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, (translated from the German by A. Arkush),  
Philadelphia 1987  
Ziegler I.; *Die konigsgeichnisse des midrasch*, Breslau 1903