

שותף למעשה בראשית פרק א'

סוד הגשם

במושג ה"גשם" טמון איזשהו סוד, אחרת לא ניתן להבין כלל את ההשוואה בין יום מתן התורה הקדושה לטפטוף הגשמים בחורף. אך הגמרא במסכת תענית עושה השוואה זו בצורה חד משמעית: "גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה"¹.

עוד יגדל הפלא כשנראה ביטויים אחרים בחז"ל, שהרחיקו לכת ואמרו שירידת הגשמים גדולה יותר ממתן תורה: אמר רבי תנחום בר חייא "גדולה ירידת הגשמים ממתן תורה..."². וכך אומר גם רבא במסכת תענית³.

מה מיוחד בכך שיורד גשם? נכון הוא, שמים נצרכים לפרנס בהם בני אדם, אך שמא אין זה כל גודלם? חז"ל רומזים לנו שוב ושוב שהגשם אינו עניין מטאורולוגי בלבד – ולכן הם משווים אותו לדברים העליונים והנשגבים שבעולם, כגון תחיית המתים, בריאת שמים וארץ, קיבוץ

* עריכה לשונית: רוני אברום.

** חלקו הראשון של המאמר פורסם בנתיבי מרחבים ו' ותשנ"ט.

1. תענית ז, א.

2. שו"ט תהילים ק, ז.

3. תענית ז, א.

שותף למעשה בראשית

גלויית ומתן תורה: "גדול יום הגשמים מתחייבת המתים"⁴; "גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ", "גדול יום הגשמים כיום קיבוץ גלויות"⁵.

כל כך עליין הוא סוד הגשם, שמפתחותיו שמורים בידי הקב"ה בלבד ולא נמסרו מעולם, לא לאדם ולא למלאך, כפי שאומרת הגמרא: "ג' מפתחות בידו של הקב"ה לא נמסרו ביד שליח"⁶. אחד מג' מפתחות אלו הוא מפתח הגשם (לצד מפתח היולדת ומפתח תחיית המתים)⁷.

ננסה לגעת מעט בענייניו של הגשם, אך את סודו במלואו נוכל לגלות רק באחרית הימים, כאשר אליהו, מלאך הברית, יפרש לעולם את הרוח העליין הזה, את מהות ירידת הגשמים. אומר המדרש: "אילו לא בא אליהו אלא לפרש מעשה ירידת הגשמים - דיו"⁸.

לכאורה דבר תמוה מאד, הרי אליהו הוא מלאך עליין המבשר את הגאולה השלמה באחרית הימים! מדוע מצטמצם תפקידו להסברת מעשה ירידת הגשמים בלבד?

מפגשנו הבא עם ענייניו של הגשם תמוה עוד יותר. הוא מתרחש בנקודת זמן ייחודית, ביום הכיפורים - בתוך קודש הקודשים. מתייצב הכהן הגדול שם לבדו, בשיאו של היום ומבקש בקשה כל כך פרוזאית לכאורה, את הגשם.

כמוס מאיתנו הוא סוד הגשם, טמיד ונעלם.

קשור הוא בסוד הבריאה, בתהליך הפעול החומר במציאות. לירידת הגשם משמים, לירידת עולם הגשם...

4 תענית ז, א.

5 ס"ט.

6 ס"ב.

7 ש"ס, ש"ס.

8 בר"ר, כב.

מתי נברא העולם?

לכאורה, עולה מפשט התורה שעולמנו נברא בששת ימי בראשית: ביום הראשון נבראו שמים וארץ, בשני נברא הרקיע, בשלישי נבראו הצמחים, ברביעי נבראו המאורות ובחמישי והשישי נבראו בעלי החיים והאדם.

אך עיון בחז"ל ובמפרשי התורה מעלה בפנינו תמונה בלתי צפיה לחלוטין. העולם כולו, על פרטיו וחלקיו, נברא ביום אחד בלבד – ביום הראשון של הבריאה, ולא בשישה ימים.

לא רק שמים וארץ נבראו ביום הראשון, גם אור וחושך, שמש ויח וכל צבא מרום, צמחים, דגים, ציפורים, חיות ובהמות, כולם בבת אחת נבראו, ומיד: "הוא אמר ויהי".

מקובל לחשוב שהפסוק "יהי מאורות ברקיע השמים"⁹ מעיד על היבראם ביום הרביעי. אך רש"י מפרש שהם נבראו ביום הראשון ולא ביום הרביעי. הבריאה כולה נבראה, לפי רש"י, ביום הראשון בלבד. "מיום ראשון נבראו, וברביעי ציוה עליהם להתלות ברקיע. כך כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום הראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו. הוא שכתוב את השמים – לרבות תולדותיהם ואת הארץ – לרבות תולדותיהם"¹⁰. וכן גם את הפסוק "אלה תולדות שמים וארץ"¹¹. רש"י מפרש: "ללמדך שכולם נבראו ביום הראשון"¹².

אם אמנם נברא הכל ביום אחד, אז מה התרחש בשאר ימי בראשית? מה נברא ביום השני, השלישי, או הרביעי? או שמא לא נברא בהם דבר?

9. בראשית א.

10. רש"י על האתר.

11. בראשית ב,ו.

12. רש"י על בראשית.

שותף למעשה בראשית

מדוע אם כן, מפרטת התורה כל יום שבו נבראה בריאה חדשה (למשל דשאים ביום השלישי, ודגים ביום החמישי?)

המהר"ל מתרץ קושיה זו בספרו "גור אריה".

"יש לתרץ דְּדָא אף הדגים והדשאים נבראו מיום ראשון, ומה שכתב 'תדשא' ו'ישרצו' – אינו בא לומר רק איכות יציאתן לפועל... ולעולם היו נבראים מיום ראשון"¹⁴. מהעובדה שהקב"ה אומר לארץ "תוצא" – סימן שכבר טמון בה משהו שצריך להציא, וכך ממשיך המהר"ל: "...אבל מן דבר הקב"ה שכתוב 'תוצא הארץ נפש חיה' – יש ללמוד: אחר שהקב"ה לא גזר עליהם רק הוצאה – ש"מ שכבר היה הכל פקוד ונברא עמה מיום הראשון..."

כלומר, הבריאה כולה נבראה ביום הראשון ואילו שאר ימי בראשית היו שלבי יציאתה לפועל של אותה בריאה.

ביום הראשון היתה המציאות כולה במצב אחדותי לגמרי. השמש, הירח, הים והיבשה, הצמחים והחיות, שמים וארץ היו כלולים זה בזה, מעורבבים זה בזה, מהווים עניין אחד, כדברי "אור החיים" הקדוש:

"גם בזה גילה ה' אופן הערבוב שהיו מעורבבין המקורות והיסודות נשעת בריאתם קודם שהבניס ה' כל אחד על משמרתו..."¹⁵.

תפיסת "הבריאה" כמהלך שהתרחש רק ביום הראשון ואילו שאר ימי בראשית היו ימי התגלות הפרטים השונים, מופיעה אצל מפרשים נוספים. כך למשל סובר הרמב"ם במורה הנבוכים:

"את השמים ואת הארץ – נרא עם השמים כל מה שבשמים ועם הארץ כל מה שבארץ וכבר ידעת מה שפירשו כי השמים והארץ נבראו יחד, לפי

13. מהר"ל נ"א א. א. יט.

14. שם.

15. אור החיים על בראשית.

שנאמר: "קרא אני אליהם יעמדו יחדו, אם כן שהכל נברא יחד ונבדלו כל הדברים ראשון ראשון"¹⁶.

האם הכוונה שהבריאה נבראה יחד כבלילה אחת גדולה? מהי אותה עירבוביאה?

מדברי הגמרא במסכת ראש השנה משמע לכאורה אחרת שלא היתה שום ערבוביאה: "מעשה בראשית לקומתן (בקומותן) נבראו, לדעתן נבראו, לצביונן נבראו שנאמר ויכלו השמים וארץ וכל צבאם. על תקרי צבאם אלא צביונם"¹⁷.

אם נבראו לצביונם מדוע אומר הרמב"ם שנבראו יחד ונבדלו רק אחד כך, מדוע מתאר "אור החיים" הקדוש בריאה זו כעירבוביאה?

יצא לכאורה, שאין בדעת המפרשים לומר שהבריאה ביום הראשון היתה הייה אחדותית ומעורבת באופן הגשמי, אלא, שהמציאות כולה, על כל פרטיה, הופיעה באופן פוטנציאלי בלבד. כל ההייה היתה במצב רעיוני, כל הברואים היו למעשה אידיאות... אחרת, היכן היו השמש והירח עד היום הרביעי?

היתכן שבתחילת הופעתם כל הברואים היו כלולים אחד בתוך השני, חסרי ציביון מיוחד, במצב תהוה. ובמשך ימי בראשית נפרדו זה מזה, קיבלו כל אחד את צורתו הייחודית?

כידוע, משמעותה של המילה "בריאה" - הוא המעבר מההעדר מחלט להיות ממשית. מעבר בלבד. "ברא" לפיכך פירושו - הופעת ה"יש", וליתר דיוק זוהי הופעת ה"יישיות" חסרת הממשות.

לפי הרמב"ן כך עולה ממשוטו של מקרא:

16. הרמב"ם מורה נבוכים ב, ל.

17. ראש השנה, יא, א.

"ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברד: הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקודש בהצגת היש מאין אלא לשון "ברא"... והציא מן האפס הגמור המוחלט – יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל והוא "החומר הראשון", נקרא ליונים הוילי, ואחד הוילי לא ברא דבר, אלא יצר ועשה כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן והחומר הזה שקרא הוילי, נקרא בלשון הקודש – "תוה", ודמלה נגורה מלשונם בתורה על הראשונות, מפני שאם בא אדם לגזור בו שם (להגדיר) – תוהה ונמלך לקרא בשם אחר, כי לא לבש צורה שיתפש בה שם כלל"¹⁸.

אומר הרמב"ן, אותו "החומר הראשון" – "אין בו ממש", אינו דומה לחומרים אותם אנו מכירים. הוא מדדגת ביניים בין האפיסה הגמורה להודיה הממשית. נקודה אמצעית בין האין ליש.

כדי להגדיר חומר זה משתמש הרמב"ן במושגים על דרך השלילה כגון "יסוד שאין בו ממש", או כפי שכותב בהמשך "התוה שאיננו דבר". אין ביכולתנו להגדיר מהות זו באופן פחיטיבי.

רק אחרי שהתוה התפצל, הופיע בתור אידיאה של החומר ובתור אידיה של החזק, ניתן למפרע לאמר עליו משהו לתת לו "שם", למשל שהוא "הנברא" או "התוה". ואם ננסה להגדיר את עצמות בריאה זו לפני פיצולה, בהכרח נטעה. אנו תמיד נקרא לו בשם אחר... "שם נא אדם לגזור בו שם – תוהה ונמלך לקרא בשם אחר"¹⁹.

אנו מסוגלים לקלוט רעיונות ואידיאלים כשכבר קיבלו צורה גשמית או שכלית. תוהו עצמו, הוא אידיאל מופשט, חסר צורה, וממילא בלתי נתפס עברנו. כדברי הרמב"ן: "כי לא לבש צורה שיתפש בה שם כלל"²⁰.

18. הרמב"ן על בראשית א. א.

19. שם.

20. שם.

9. מכאן חלואה הדברים שבסוגרים הם של המתבר.

מפרשים רבים סבורים שהמושג "בריאה" אינו מתייחס להופעתו של החומר במציאות, אלא לאותו מעבר בין אין ליש. כך למשל סבר הספורנו: ש"החומר הראשון" לא היה קיים בפועל במציאות: אלא היה נברא בלבד, התו: "ונקרא החומר של אותו המורכב הראשון "תו" לחיות מצד עצמו דבר כוחי בלבד, בלתי נמצא בפועל כאמור: "כי תו המו" (ש"א י"ב, כ"א), כלומר בלתי נמצא בפועל"²¹.

דומה לדעתם של רמב"ן וספורנו היא דעתו של הראב"ע האומר על בריאת התו "אין בו ממש"²².

והי גם דעת רבנו בחיי: "ודארץ אחרי הבריאה הזאת והתו תו כלומר חומר אין בו ממש"²³.

היתכן לומר, שלפי מפרשים רבים העולם הנברא לא היה קיים במציאות הגשמית כלל? שהיה נשגב ואידיאלי, אך לא בפועל, לא ממש, אלא סמיר ונעלם?

באיזה שעה החל לרדת גשם?

בעולם מהפרק הקודם, יומה הראשון של הבריאה לא היה גשמי, אם כן מתי התגשמה הבריאה ונתגלתה במציאות?

הוצאת העולם לפועל, הופעת ההווה הגשמית, אינה אירוע שהתרחש בנקודה מסוימת בזמן ונפסק. התגלות ההווה היא תהליך עצום, מורכב משלבים רבים של השתלשלות הדרגתית מלמעלה למטה, מעליונים לתחתונים, מדרגות מדרגות.

מעולם אצילות לעולם בריאה, מעולם בריאה לעולם יצירה, מעולם יצירה לעולם עשיה?²⁴

21 על בראשית א. ב.

22 על בראשית.

23 על בראשית א. ג.

24 הרב קוק אורות הקודש ב, תס. ע"ע "נפש החיים" ש"א, פ"ג.

שותף למעשה בראשית

גם בין העולמות עצמם ישנם אין ספור שלבי ביניים, קטנים וגדולים, עד להופעת החומר הגשמי בעולם העשיה. כל עולם ועולם כולל בתוכו גם עולמות אחרים (למשל עולם הבריאה מכיל את עולם האצילות של הבריאה, יצירה של הבריאה, עשיה של בריאה ואפילו בריאה של בריאה). מהות עולם האצילות אינה נתפסת בשכלנו, וגם על עולם הבריאה אין אנו יכולים לומר דבר, פרט לציון המעבר מאין ליש. עולם היצירה הוא עולם של אידיאות. הוא מופשט, עליון, ללא חומריות, ועם זאת הוא בעל תכנים מסוימים. את הופעתה המוחשית מקבלת הבריאה בפועל רק בעולם העשיה²⁵.

מתי בדיוק התרחש המעבר מהעולם העליון והמופשט של היצירה לעולם התחתון הממשי של העשיה? האם ניתן לדעת במדויק את היום והשעה שבהם הופיע העולם החומרי? מתי החל הגשם לרדת?

לפי דברי המהר"ל, זה היה ברגע המפגש בין אדם הראשון לבין עולם האידיאלים הנשגבים. נקודת המעבר מהעולם העליון לעולם התחתון, היתה ביום השישי של הבריאה.

המהר"ל מבסס את דבריו על דברי רב אסי במסכת חולין המתאר את רגע המפגש: "רבי אסי רמי: כתיב ותוצא הארץ דשא - בתלת בשבתא. וכתיב וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ - במעלי שבתא - מלמד שיצאו דשאים ועמדו על פתח הקרקע עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם רחמים וירדו גשמים. ללמדך שהקב"ה מתאווה לתפילתן של צדיקים"²⁶.

דבריו של רב אסי נשענים על הפסוק האומר שסיבת העודד הופעת הצמחים במציאות הריאלית, בארץ, נובעת מהעדר גורם שיקלוט הופעה זו, הוא האדם.

25 חוברת 'רוח הראייה' עמ' 46. ע"ע קנין תורה, עמ' עז.

26 חולין נט.

"וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המסיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה"²⁷.

המהר"ל רואה בסיפור ירידת הגשמים סמל לכל תהליך הופעת העולמות העליונים בתחתונים, כאשר האדם ממלא בו תפקיד מרכזי: הגשמת עולם התהו - חיבור עולם עליון עם תחתון:

"ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן העליונים שלא היה כאן חיבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה עד שהאדם, שהוא בין עליונים ותחתונים, הביא המטר מן עליונים לתחתונים, על ידי התפילה שהתפלל האדם, שהוא בתחתונים אל עליתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים ולא קודם"²⁸.

עולה, לכאורה, שעד המפגש בין עולם הצומח לבין האדם הראשון, היו הצמחים רק בפתחה של המציאות, לא בפועל. לפיכך, אם הצמחים לא היו במציאות החומרית, מה אכלו כל עוף למינהו ובהמה למיניה וכל רמש האדמה? ממה ניזונו עד יום המפגש בין הצמחים לאדם, ביום השישי?

אולי מכאן הראיה שגם בעלי החיים לא התקיימו בפועל עד לאותו מפגש בין האדם ובין עולם האידיאות? נראה שבמדרש רבה על ספר במדבר נרמז העניין.

"כשבניקש הקב"ה לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת אמר להם (בראשית ב') נעשה אדם בצלמנו, אמרו לפניו (תהילים ח') מה אנוכי כי תוכרנו, א"ל אדם שאני רוצה לבראות חכמתו מרובה משלכם. מה עשה? כינס כל בהמה חיה ועוף והעבירן לפניו. א"ל מה שמותן של אלו? לא ידעו. כיון שברא אדם העבירן לפניו, אמר לו מה שמותן של אלו? אמר, לזה נאה לקרות שור, ולזה ארי ולזה סוס ולזה חמור ולזה גמל ולזה נשר, שנאמר (בראשית ב') ויקרא האדם שמות"²⁹.

27 בראשית ב, ח.

28 מחר"ל, חידושי אגדות ה, נח.

29 במד"ר יט, ג.

שותף למעשה בראשית

המלאכים שייכים לעולמות העליונים, עולמות של עקרונות מופשטים. תפיסתם כללית בלבד. הם אינם מסוגלים להוריד את היצירה לעולם העשייה. אין ביכולתם להוריד את הגשם...

המעבר מעולם אידיאלי כללי של "בהמה", "חיה" ו"עוף", לעולם עשייה, למציאות הקונקרטית המיוצגת על ידי הפרטות ל"אריה", ל"שור" ול"נשר", יכול להתחולל רק על ידי האדם.

לכאורה, משמע מכאן, שעד היום השישי כל התרחשות מעשה בראשית היתה בכוח, בעולם היצירה, כהופעה רוחנית מופשטת בלבד ולא גשמית.

הרב שם-טוב גפן* כותב במאמרו "מעשה בראשית והאדמתנות":

"בששת ימי הבריאה, שצורות הזמן והמקום לא היו על אותו האופן שהגנו מכירים אותן עתה, אז גם הברואים כולם לא היו מתגלים באותו האופן שהם מתגלים עתה. ולפי שהברואים בצורותיהם העתיות הגנו קוראים אותם בשם "גשמים", עלינו על כן, לקרוא את הברואים בצורותיהם שהיו להם בששת ימי הבריאה בשם "רוחנים", כלומר, שאין לנו עתה, כל מושג מהם, על דרך האמת; והם מתראים, עתה, בעינינו כמו סתרי פליאות ונשגבות. וכפי המבטא של סיפור מעשה בראשית שבתורתנו, המצב הזה הוא מצב האדם הראשון בגן עדן"³⁰. מהו היסוד של הרב שם טוב גפן? על מה הוא מבסס את הרעיון הזה? נראה לומר שדבריו מתאימים לשיטתו של רמח"ל בדעת תבונות:

לפי רמח"ל פירות ועצים של גן עדן לא היו גשמיים וגם האדם שאכל את הפירות לא היה גשמי:

"...צדך שהפירות שהיו שם לא היו דברים גשמיים ונסים, כמו שהם הפירות של העולם הזה, אלא יותר דקים מאד וכערך האור

³⁰ רבי שם טוב גפן, הממדים הנבואה, מוסד הרב קוק, תשל"ד.

* הרב צבי יחזקאל קוק זצ"ל אומר על הרב שם טוב גפן שהוא "היה מין רבי אברהם בן עזרא של זורינו. אדם מיוחד, ענקי בחכמה, מלא נדלות של פילוסופיה אלהית... היה לי זכות להכיר ענק עולם אז". ושיחת הרב צבי יחזקאל 133.

לנבי העפר לפחות ... ותראה כי הנופניות של אדם הראשון קדם
הרטא היה בערך הרוחניות אשר לו עתה".³⁰

גם מדבריו של ספורנו משמע כך:

"אלה הצמחים ובעלי חיים שאמרנו היו תולדות השמים והארץ 'בכח',
שנמצא בהם משעה שנבראו, כי מאז נמצאו בהם כוחות פועלות ומתפעלות
להיות ההויים ונפסדים, כאמרם: "את השמים - לרבות תולדותיהם, ואת
הארץ - לרבות תולדותיה. אמנם יצאו לפועל ביום עשות ה' אלקים ארץ
ושמים, ביום שסידר הנהגת הארץ ותולדותיה מן השמים על סדר מתמיד
וזה אחר ששת ימי בראשית..."³¹

הספורנו סובר שהסיבה לכך שעד היום השישי לא היתה הבריאה
חומרית היא - משום שאין אדם לעבוד את האדמה: "...אמנם הטעם
שבהבראם נמצאו בכח ולא בפועל, באופן שכל שיח השדה עדיין לא היה
בארץ, וכן כל עשב השדה עדיין לא צמח, כי לא המסיר באופן שלא היה
החומר מוכן לזה בשלימות מחסרון מטר ועבודת הארץ"³². עבודת הארץ
על ידי מי? על ידי האדם.

על איזה יסוד נתמך בפירושו הספורנו? על מה הוא מסתמך? אולי ניתן
לומר שדבריו מבוססים על דברי רש"י, מהם משמע שעד היום השישי היה
עולמנו פוטנציאל בלבד? הבה נראה. אומר הפסוק:

"ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא
אל האדם ליראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא
שמו"³³.

דברי רש"י על הפסוק: "ויצר וגו', מן האדמה (חולין כו.) - היא יצירה
היא עשיה האמורה למעלה ויעש אלהים את חית הארץ וגו'. אלא בא
ופירש שהעופות נבראו מן הרקק, לפי שאמר למעלה מן המים נבראו וכאן

30. רמח"ל דעת ותבונות סימן ו, כ.

31. ספורנו על בראשית ב, ד.

32. שם.

33. בראשית ב, יט.

שותף למעשה בראשית

אמר מן האדמה נבראו ועוד למדך שבשעת יצירתך מיד בו ביום הביאם אל האדם לקרות להם שם. ובדברי אגדה 'יצירה' זו לשון רצוי וכבוש, כמו כי תצור אל עיר, שכבשן תחת ידו של האדם"³⁴.

לכאורה דבריו של רש"י תמוהים מאד: מתי בדיוק התרחש מעמד מתן שמות לבעלי החיים?

מובא בגמרא, במסכת סנהדרין, שהדבר התרחש ביום השישי בשעה השישית, וז"ל: "אמר רבי יוחנן בר חנינא שתיים עשה שעות הוי היום. שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו איבריו, רביעית נורקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, שישית קראו שמות, שביעית נודווגה לו חוה, שמינית עלו למיטה שניים ירדו ארבע, תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית סרת, אחת עשרה נדון, שתיים עשרה נטרד והלך לו שנאמר אדם ביקר כל יליך"³⁵.

לכאורה עולה סתירה מן המובא, לדבריו של רש"י שהרי בריאת האדם הייתה אחרי בריאת כל בעלי החיים (בשעה הראשונה של היום השישי, בהנף החמה), ומעמד קריאת השמות היה בחצות היום, (בשעת המעבר מבוקר לצהריים). כיצד יתכן, אם כן, שבעלי החיים והעופות, שנוצרו הרבה לפני האדם, באו אליו "מיד בשעת יצירתך" שהרי, כאמור, בשעת יצירתך האדם טרם נברא!

מדוע רש"י מדגיש כל כך את רגע המפגש: "שעת יצירתך, מיד בו ביום..." וכי רש"י אינו יודע שבו ביום שנבראו העופות, ביום החמישי, האדם לא היה קיים?

אולי אפשר לומר, שגם רש"י היה סבור שעד ל"שעה השישית" של היום השישי, היה עולמנו בכח בלבד, נטול גשמיות? אם כך, יוצא שכל אותן הבריאות שנבראו ביום הראשון קבלו את ממשותן רק מרגע מפגשם עם האדם. וזהו "שעת יצירתך בו ביום ומיד"! אם כך, יוצא שלפני כן, לפי רש"י, הן היו בעולם הבריאה בלבד... לא בפועל, לא בעולמנו!

34 רש"י על בראשית ב, יט.

35 סנהדרין לח, ב.

קריאת פסוקיו הראשונים של ספר בראשית טרם בריאתו של האדם מעלה בדמיוננו עולם קסום, מרהיב ביופיו, טהור, ראשיתי: אד עולה מן הארץ ומשקה את העצים והפרחים, השמים כחולים, ציפורים מציצות, גלים שוחים בים הגדול, והשמש זורחת.

אך כפי שראינו קודם, נראה שתיאור זה הינו דמיוני בלבד, כיון שעד בריאת האדם לא היה עולמנו קיים, כלל וכלל. הוא היה בכוח בלבד. ללא האדם אין שמש וירח וגם הציפורים אינם מציצות...

במילתא דבדיחותא ניתן לומר שאם היה עולה בדעת יצור מהחלל החיצון לבקר את כדור הארץ ביזמה החמישי של הבריאה, לא היה מצא משטח בחיתה לחלליתו... משום שביום החמישי עוד לא היה דבר שכה: "כדור הארץ"...

עיון במהלך מעשה בראשית מלמדנו עיקרון חשוב ביותר. המציאות שלנו אינה אובייקטיבית ואינה קיימת באופן אוטונומי. היא נבראה עבר האדם וקשורה אליו באופן מוחלט, וממילא אין לה שום קיום וממשות ללא אדם הקיים בתוכה.

עולמנו אינו תפאורה סטטית המהווה רקע לאדם המבצע את תפקידו. העולם הוא תוצאה ישירה של אינטראקציה בין עולם האידיאות לבין האדם המתייחס לאידאות אלו.

התורה, בפרשת בראשית, מגלה שמפגש זה בין האדם ובין אידיאל העולם התרחש בהדרגה, ולכן במהלך ששת ימי הבריאה משתלשלת ההזדה באופן מדורג ובשלבים מעולמות עליונים לתחתונים, ממצייאות כללית מופשטת להתפרטות קונקרטיית. למשל, השור הארי והגשד הם התפרטות של "בהמה חיה ועוף". בהמה חיה ועוף הם התפרטות מאידיאה עליונה וכללית יותר, המכונה בפי המקרא "נפש חיה". נפש חיה היא התפרטות של אידיאת ה"אדמה", הכוללת בתוכה את עולם החי ועולם

שותף למעשה בראשית

הצומח כאחד. ומהו אידיאל עליון יותר מאדמה? "הארץ", המכילה בתוכה את הים ואת היבשה. גם היא "הארץ" מהווה רק גילוי מסויים של אידיאה נשגבה עוד יותר, מקור שמים וארץ, וכך הלאה עד אין סוף.

כשם שישנן מדרגות רבות בעולם העליון, כך יש אינספור מדרגות בעולמנו התחתון.

המפגש בין האידיאות לאדם אינו יוצר את החומר באופן מייד, כל ההתגשמות מהאידיאה לעולם החומרי מתנהלת באופן מדורג.

אך נראה לכאורה שתחילת ההתגשמות, המעבר מיצירה לעשייה, התרחש בשעה השישית ביומה השישי של הבריאה. דווקא נקודת ההתחלה של התהליך כולו חשובה היא ביותר, שכן כמו שהריון הוא רק פועל יוצא מהעיבור, כך גם הבריאה כולה היא רק פועל יוצא של נקודת המפגש בין האדם ובין עולם התורה...

במי נמלך?

למי אמר הקב"ה "נעשה אדם", במי נמלך?

שאלה זו עולה שוב ושוב בדברי חז"ל ומפרשי התורה. גם משה רבינו תמה על כך בשעת כתיבת ספר התורה בהר סיני. מופתע היה לשמוע את הגיסוח "נעשה אדם", מפי הגבורה³⁶.

וכי יש עוד מישור העושה אדם? אל מי הוא יתברך, פונה עם הצעה

??

תשובות רבות לשאלה מצויות בחז"ל.

36. ב"ר ת. ח.

"רבי יהושע בשם ר' לוי אמר במלאכת השמים וארץ נמלך... רב שמואל בר נחמן אמר במעשה כל יום ויום נמלך... רא"ם אמר בלב נמלך"³⁷

"נמלך במלאכי השרת" אומר מדרש קהלת³⁸.

"בפמליא של מעלה נמלך"³⁹.

"עם התורה נמלך"⁴⁰.

לארץ אמר "נעשה אדם" אומר הרמב"ן.⁴⁰

אך ישנה דעה אחרת, מפתיעה מכולם, האומרת שמילים אלו "נעשה אדם", אמרם הקב"ה אל האדם עצמו – עם האדם נמלך. עם הצדיק שבו.

"ר' יהושע דסכנין בשם ר' שמואל אומר בנפשותיהם של צדיקים נמלך"⁴¹

המדרש אינו מובן, וההתייעצות מעלה תמיהות: כיצד ניתן להתייעץ עם מי שעוד לא נברא ועוד להתייעץ על עצם בריאתו?

נראה, שכוונת המדרש היא שנשמות הצדיקים קדמו להופעת האדם בעולם המעשה.

"האדם העליון", הצדיק, הוא צדו הנשמתי אידיאלי של האדם – בשד דם, הינו תכלית בריאתו. צדיק זה קדם לבריאת כל דבר: – קדם לבריאת הוויה כולה⁴², ואפילו קדם ליצירת גן עדן. כלשון בעל "מתנות הכהונה": "צדיקים היו עם הקב"ה ביצירה ונטיעת גן עדן"⁴³, אליהם פונה הקב"ה כאשר הוא אומר "נעשה אדם". אותם הוא רוצה "לעשות", להגשימם

37. בר"ד ת, ג.

38. קהלת רבה, ז, לב.

39. שמות רבה ו, א.

40. תדבא"ר לא.

40. הרמב"ן על בראשית פרק א, נו.

41. בר"ד ת,ז.

42. רות רבה ב,ג.

43. מתנות כהונה פירוש על מדרש רבה פ"ח, ו.

שותף למעשה בראשית

בעולם העשייה. וממשיך "מתנות הכהונה": "ובמאמר התחיה להרמב"ם מצאתי הגרסה שבהם נמלך הקב"ה וברא את העולם ועליהם נאמר 'נעשה אדם'⁴⁴.

מה מהותם של אותם צדיקים ומיהו אדם עליון?

הגמרא מספרת ששבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הם:

"תורה ותשובה, גן עדן וגיהנם, כסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח"⁴⁵,

ודק דבר אחד קדם לבריאתם של הדברים הללו: ישראל⁴⁶.

ישראל שהוא הראשית, האידיאה של האדם הראשון ונשמת הצדיקים, שלמענם נברא הכל. רק ישראל יכול היה להיות עם הקב"ה בנטיעת גן עדן, רק הם קרואים אדם⁴⁷.

תפקידו של האדם העליון ישראל להוציא לפועל, לגלות בעולם העשייה את האור האלקי האינסופי, וששת ימי בראשית הנם שלבי מפגש בין נשמתו של אדם עליון שקדמה לעולם, לבין עולם התוו שנברא כולו ביום הראשון של הבריאה.

ואפשר שכך, יום אחר יום, שעה אחר שעה, מאמר אחר מאמר, יוצא עולמנו לפועל בשלבים, עד אותו היום הגדול, היום היחידי שהקב"ה הוסיף לו אות ה' – ביום שבו פגש האדם את עצמו...

האדם ויהוה שהתווה יכול להתגלות לא רק כדומם, צומח וחי אלא גם כמדבר, דהיינו שנשמת האדם הראשון החליטה להופיע במציאות בתור "אדם". ואת ועוד:

44. טס.

45. נודים לס, ב.

46. בראשית רבה א, ת.

47. יבמות סא, א.

בריאית העולם לא התרחשה בחלל ריק, הקב"ה בראו למען מסרה מסוימת. לכל מהלך הבריאה יש "כתובת" אחת והיא - האדם. לפיכך אני רואים שלא נברא עולמנו במאמר אחד אלא בעשרה כדברי המשנה במסכת אבות:

*"בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר והלא במאמר אחד יכול להבראות? אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות ולתת שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות"*⁴⁸.

במסכת מגילה תודה הגמרא, שהרי רק תשעה מאמרות כתובים בפרשת בראשית, ומסבירה, שגם המילה "בראשית" הינה אחד מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. אם המילה "בראשית" בשביל האדם נאמרה, סימן שהיה קודם לכן, לפני ה"בראשית"!

האדם שומע את כל המאמרות, קולט אותם, מעבדם, ובהתאם לקליטתו הולך העולם ומקבל את צביונו.

כך מסביר המדר"ל: *"...מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית...ודרי חילוף וריבוי הגמצאים הם מצד המקבל..."*⁴⁹

האדם, ראשית הכל, הולך וקולט את הבריאה, מקבלה, נותן לה שמות ומוציאה אל הפרעל.

כשם שהאדם נותן שמות לכל בעלי החיים הוא נותן גם שם לעצמו ובכך יורד מעולם העליון לעולם התחתון - עולם העשייה. והיינו, הוא מקשר את מוחתו עם והופעה הגשמית ארצית, עם האדמה. לכן כששואל הקב"ה: *"ואתה מה שמך?" הוא עונה - "אני נאה לקרא אדם' שנבראתי"*

48. אבות ה, א.

49. מדר"ל, נצח ישראל פ"ג.

שותף למעשה בראשית

מן האדמת...⁵⁰. עד לאותו היום השישי של הבריאה לא היה האדם בפועל, במציאות הגשמית. אך בשעה השישית, במתצית היום, משתים עשרה בצדדים לערך, החלה האידיאה העליונה של האדם להתגשם.

וכן לכאורה מוסברים דברי רש"י שהאדם פגש את העופות ואת בעלי החיים מיד באותו יום ובאותה שעה שנבראו, וזאת בטרם בריאתו הוא. המפגש התקיים עוד בטרם הופעתו הגשמית של האדם, אך לא בטרם בריאת נשמת האדם. לפיכך התייצבות העופות והחיות היתה בפני האדם העליון, הצדיק שקדם לבריאה, והוא שנתן להם שמות ביום התמישי. לעומת זאת, סיפור התורה המתאר את בריאת האדם הגשמי התחתון, שנברא אחרי כולם, מתייחס ליום השישי.

כדברי המדרש:

"דאמר ריש לקיש: ורוח אלהים מרחפת על פני המים זו רוחו של מלך המשיח...אם זכה אדם אומרים לו את קדמת למלאכי השרת ואם לאו אומרים לו זבוב קדמך יתוש קדמך, שלשול זה קדמך"⁵¹.

מי קדם למלאכי השרת? נשמת האדם

מי נברא אחר היתוש? האדם, שהתגשם ביום השישי

לא רק את העופות וחיות השדה, לא רק את עולם הצומח, אלא את הבריאה כולה – דומם, צומח, חי מדבר, מוציא האדם לפועל. כל הדסטוריה, במשך ששת אלפים שנה, הולכת ומתגלה, הולכת ומתגשמת על ידי אדם עליון, צדיק, ראשית ישראל: *"כל מעשה השכינה והגדגתה תליא נהבל פיו של האדם, וכל הגדגת עולם הזה – בה. וכל נעשה על הארץ"*⁵².

50 בר"ד ז, צ.

51 בר"ד ת, א.

52 הג"א על תס"ז סל, ב דה כו"א, "זאד יעלה".

התפקיד המיוחד של ישראל בעולם, הוא לגלות את האדם במהך הבריאה ואת ערכו האין סופי. כותב הרב קוק זצ"ל:

"ההתגלות על דבר גדול ערכו של האדם על השפעתו הגדולה בשפעת החיים שלו, בגודל רוחו, ברצונו והופעת שכלו על הרוח, על כל הש, זאת היא חטיבה מיוחדת לישראל"⁵³.

האדם פוגש את הבריאה, מגלה את עולמו, מכיר את עצמו ואת הרוח כולה שהולכת ונחשפת, הולכת ומתגלה... על ידו.

כמובן שאין אנו טוענים שאכן כך הם הדברים. הרי פרשת בראשית כולה סוד, אין לה פשט. כי מי יכול לדעת מה היתה המציאות בימי בראשית? אך לפי חז"ל ומפרשי התורה ז"ל עולות שאלות רבות, שחשוב לתת עליהן את הדעת ולנסות להבין מה היתה כוונתם בפרשם את מעשה הבריאה לא כפשוטו של מקרא. מה ביקשו ללמדנו?

סוד תורת היחסות

זהו סודו הגדול של הגשם: עולם חומר שאינו סטאטי או "מת", אלא הוא רק דומם, שותק בינתיים. הוא גם אינו "מצב נתון" מסוים שבו אנו פועלים. אדרבה, מתוך פעולותינו ועל-ידי עבודתנו, מופיע העולם האלקי. לכן, אומרת הגמרא, חייב אדם לומר "כשנילי נברא העולם"⁵⁴, בשביל משימתי, בשביל עבודתי... לאדם יש תפקיד מכריע במהך הופעתו של העולם. בו תלוי איך תיראה הבריאה - באופן בו יגשים את העולם.

⁵³ הרב קוק, אורות הקדש ג, סה.

⁵⁴ סנהדרין ל"ג, א.

שותף למעשה בראשית

מסביר הרב קוק, שתורת ישראל רואה יחס ישיר בין מצבו המוסרי של האדם ובין קיום העולם כולו. לפי הרב, רעיון עליון זה, הוא הרעיון היסודי ביותר באמונתנו:

"תורת ישראל מבארת איך קיום העולם והמוסר האנושי הם תלויים זה בזה, וממילא מובן, ששכלול העולם בשכלול המוסר גם הוא קשור קשר של קיימא. זאת היא עיקר דעת אלקים הישראלית".

המדר"ל מסביר שלא רק בעלי חיים, עופות וצמחים, מקבלים את ממשותם מיחסו של האדם אליהם אלא כל הנמצאים כולם:

"וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם שהוא עיקר המציאות ולכך אמר חכמתו היא מרובה משלכם, חכמת האדם שמשיג אמיתת הדבר כפי מה שהוא..."⁵⁶

זוהי, מעיד הקב"ה, חכמתו של האדם העולה על זו של מלאכי השרת.*

גם האנושות מתקרבת אט אט להבנה עליונה זו אך עדיין לא הצליחה לגלות את רז החומר, את סוד הגשם. בפילוסופיה הכללית, עמנואל קנט, ובמדע המודרני – איינשטיין ונילס בוהר, שעסקו בפיסיקה הגרעינית דיברו על רעיון זה בהרחבה, ובכל זאת לא הצליחו להגיע לעומקו של סוד הגשם.

"האנושיות עוד לא התכשרה לזה, היא עדיין בחיתוליה עד שיתיר ישראל את מאסריה", כותב הרב קוק, וממשיך: "הגנו עומדים למעלה מכל היושנים, אפילו היותר מגוהצים ונאים, הגם רק טיח טפל. אפילו ישיבה אל קנט"⁵⁷ אינה חובקת אפילו את העלוק היותר קטן מעוזם של ישראל..."⁵⁸

55. הרב קוק, אורות הקודש ג, סה.

56. מהר"ל, תפארת ישראל צז.

57. "ישיבה אל קנט" – נסיון של פילוסופים לפני כ 120 שנה "לשפר" את תורתו של קנט.

58. הרב קוק, אגרת מר.

* ראה עמוד 130.

בהסברי המהר"ל על היחס בין האדם לבין עולם החומר היו מוצאים גם איינשטיין וקנט שלל רב:

"שמפני שהאדם הוא עיקר המציאות הזה כל הדברים ראויים שיהיו נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, וזה שאמר כי חכמתו יותר משלכם כי אף אם המלאכים משכילים ושכלם בפועל, מכל מקום השם, שהוא מורה על אמיתת הדבר, יותר קרוב אל האדם שאליו ראוי לקרוא שם"⁵⁹.

כך, כל דבר הנמצא במציאות הוא יחסי ונמדד בהקשרו לאדם. רעיון היחסיות הגו כה חשוב למהר"ל, עד כי הוא חוזר עליו שוב ושוב:

"כי האויר נגד מים נקרא חם, ונקרא קר בעד האש, שהוא חם יותר, וכן כל הדברים אשר הם מתייחסים אליהם. ונמצאים כולם הם מתייחסים אל האדם אשר עיקר בתחתונים. ולפיכך האדם קורא שמות כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, לא כפי אשר מתייחסים לדבר וזולת זה"⁶⁰.

בפנימיות התורה מדובר רבות על סוד הגשם. על כך שהחומר אינו כי אם פועל יוצא מהמפגש בין פוטנציאל מסוים של הבריאה לבין רוחו של האדם שקולט אותו ועל ידי כך מגשים אותו. ולפי חכמי הסוד אין בכלל "מציאות אובייקטיבית", מציאות ללא אדם.

"אמת הדבר" - ממשיך הרב - "שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה שכל הדברות האנושיות הינן סובייקטיביות ייחוסיות..."

ההבנה שאדם קולט את המציאות לא "כפי שהיא" אלא "כפי שהיא" עצמו, היתה פשוטה ומובנת מאליה לרב וצ"ל:

59. שם.

60. שם.

שותף למעשה בראשית

"והבנה הפשוטה והישרה, שכל מה שאנו רואים, שומעים, ומרגישים מכל הענינים וקל וחומר מענינים המוסריים והשכליים וכיורת מענינים האלקיים, הכל המה בתור מלבושים, שמות שתחתם נמצא תוך עצמי, ליותר קיים ויותר חי ואחדותי"

בהסבירו את סוד הגשם עובר הרב לשפת הקבלה מבית ישראל סבא: "זאת היא המלכות בנחיתת כלי, דלית לה מגרמא כלום"⁶¹ והיא בית הבטח⁶² או ירח⁶³ המקבלת מאורות...⁶⁴

וכשם שמהות הכלי בכך שאין לו מעצמו דבר, היינו כלי בלבד, כך הוא העולם הגברא, אינו בעל ציביון עצמאי כלשהו, הוא פוטנציאל בלבד. "כלי" שמקבל את צורתו רק לפי מצבו הרוחני של האדם, דהיינו על ידי "עבודתו".

לפי הרב וצ"ל האנושות אינה מבינה עדיין את תפקידו המרכזי של האדם בהופעת המציאות כולה. חושבים שהעולם הוא נתון קבוע ובתוכו פעל האדם במסגרת חוקי הטבע הקיימים: "רחוק רחוק מאד הוא העולם מוכרה זו. וכל חושבים שהאדם ניחם להמציאות הוא רק פסיבי, מושפע ולא משפיע, אבל הקטנה זו אין לה כל ערך באמת"⁶⁵.

גם לפי המהר"ל אין המציאות כשרה עדיין לקליטת רעיון טמיר זה, לגילוי סוד הגשם, ולכן מסתפק הוא ברמזים בלבד:

"ולפי זה הכל מתיחס אל האדם, שהוא עיקר הכל, ודבר זה ברור ואמת ואין כאן להאריך כי הוא דבר עמוק. עוד אולי יתבאר במקום אחר כי הוא מסודי התורה ומסודי הזכמה"⁶⁶.

חי לחכימא...

61. הרב ח"א רנז.

62. שם.

63. שם.

64. שם.

65. הרב סוק, אגרת מד.

66. שם.

יום שבו הגשם ירד

לאט לאט חלך האדם ונחשף לרעיון נשגב זה. מגלה הוא שלב אחד של את רח העולמים, את סודו של הגשם. לומד הוא להכיר שבכוחו להזריב את העולם, להזמין, לרדשו, או לחלופין - לתקנו, להעלותו ולהפכו לגן עדן. גן עדן ממשי, לא פוטנציאלי, גן עדן של חיים בשדה שברכו השם. כי הגשם תלוי בו, באדם. גשם של גופרית ומלח, גשמי מבול, גשם רדיאקטיבי או גשמי ברכה, גשמי נדב, יורה ומלקוש. אלו הן עומקן של ההבטחות לבני ישראל: "ונתתי גשמים בעתם ונתנה הארץ יבולה" ⁶⁸.

"והזרדתי הגשם בעת, גשמי ברכה יהיו" ⁶⁹.

העולם הזה כולו נועד לאדם. אם ידעו בני אדם להיות נאמנים לאידיאליות שלהם, לשמוע בקול השם שבתוכם - עולם הגשם כולו יצטרף להם. זהו אוצרו הטוב של השם יתברך - מפתח הגשם, דהיינו היכולת לקבוע את סדר הטבע לפי התוכן האידיאלי והנשגב של נשמת האדם. היה מהותה של ההבטחה האלקית: "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב, את השמים, לתת מטר ארצך בעתו" ⁷⁰.

דווקא המטר היורד מהשמים מבטא כל כך טוב את הרעיון של ירידת האורה העליונה לעולמות התחתונים. זוהי מטרת הבריאה כולה - לגלות

67. וייקרא כו, ד.

68. מטביר ה"משך חכמה" פסוק זה כך: "הענין והנהגה הניסיונית" - היא אינה תכליתית, שהיא ברא העולם שנתנהג באופן הטבע אשר היא בת אלקים ולשון מדה יחזקאל מה לו וכל יתבייל שמדתה יכול להיות באופן ברכה ונפרצה ואושר מרובה עד בלי די, רק באופן שאב יכיר האדם כי היא איננה רק השגחה פרטיית על כל פרט, והטבע הוא רק ניסים רצופים אשר מתרגל עין היוארה, וכאשר ילד האדם בדרכי השם במישור גם באופן טבעי יוכל להתברר ובהו נתברכו ישראל אם בחוקתי תלכו, אז גם חוקות שמים וארץ ילכו במישור כול דרכי הטבע לפי מה שסדרה אותם החכמה האלקית מכוונות ומגובלות לדרכי התורה המסבירה ולמען אשר לא יטעה האדם וישכח בורא ומסדר ומשגיח מהטבע ויחשוב לרוב הרגלו כי הטבע הוא בעצמה, להפרידה מיוצרה, לכן יש ניסים אבל אינם תכליתיים, והניסים הם רק להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה בהטבע, כי היא ידו והשגחתו הסתתרת ולכן הוא אמר הלל גדול בכל יום ושבת קטח: שמורה שראוי להודות רק על הנך פעולות של האומר ותלה לדוד בכל יום וברכות ד' שזה מדבר על מפעלות סודו הטבע, אשר כל יום כמבואר, מנובט שהוא בן העולם הבא."

69. יחזקאל לו, כו.

70. דברים כו, ט.

אור אין סוף בסוף. להפוך את האין סוף שבכוח לאין סוף שבפועל. להשלים את המגמה האלקית כדברי המדרש: "בשעה שברא הקב"ה את העולם התאוה, שידא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים..."⁷¹ גילוי סוד הגשם הוא גילוי העליון של אליהו, כאשר נראה כיצד הטבע, החומר הגס, מתאים עצמו על ידי האדם להיות דירה בתחתונים לגילוי אין-סוף בפועל, כדברי המדרש בתחילת הפרק: "אילו לא בא אליו אלא לפרש מעשה ירידת הגשמים, דיו"⁷².

כותב הרב קוק:

"הנני רואה בעיני, אור חיי אליהו עולה, כמו לאלהיו הולך ומתגלה, הקודש שבטבע פורץ גדריו, הולך הוא בעצמו להתאחד עם הקודש שלמעלה מן הטבע הגס, עם הקודש הלוחם בטבע... אליהו בא לבשר שלום ובנשמתה הפנימית של האומה זרם חיים של טבע מתפרץ והוא הולך ומתקרב אל הקודש... והננו כולנו הולכים ומתקרבים אל הטבע והוא מתקרב אלינו, הולך הוא ונכבש לפנינו ודרישותיו הולכות ומתאמות עם דרישותינו האידיאליות ממקור הקודש"⁷³.

כל ההסטוריה האנושית מבריאת העולם ועד לתחיית המתים לעתיד לבוא, אינה כי אם שלבים ומדרגות בתהליך עצום זה של גילוי אור אין סוף אלקי – בסוף, בחומר ובגשם...

ללא הופעתו של העולם במציאות הגשמית, לא היתה לו שום משמעות, הוא לא היה קיים למעשה. לכן כה גדול הוא יום הגשמים, אפילו מתן תורה וקיבוץ גלויות ותחיית המתים מהווים רק שלבים ודרגות ביניים בדרך לאותו היום, שהוא לא יום ולא לילה, יום שבו יתרחש המפגש המלא בין עליונים ותחתונים, יום שכולו שבת, אותו היום הגדול והנורא, יום ירידת הגשמים...

71. תנחומא, נשא פט"ז.

72. בר"ר כו.

73. הרב קוק, אורות עת.

פרק ב'

רעיא שטיא

לכאורה, ברור הדבר שצדיק הוא מי שמקיים את רצון השם, ומדקדק קלה כבחמורה. אך אם נתבונן היטב, נגלה שלא כל כך פשוט הדבר...

כמה זמן ניסה הקב"ה לשכנע את משה רבינו ללכת למצרים כדי לגאול את ישראל? רבע שעה? שעה? שעתיים? רש"י אומר שהיה שעה שהתקיים בין השם לבין משה, במעמד הסנה הבורע, נמשך שבע ימים מדוע צדיק עליון זה לא רץ מיד לעשות את רצון השם?

מדוע שמואל הנביא "עונה" לקב"ה כששולחו למשוח את דוד? - "אך אלך ושמע שאול ודרגתי"⁷⁵

האם יכולתו של שאול להרוג את שמואל אינה ידועה למקום? בדת שואל הנביא שאלות? מדוע אינו מבצע מיד את הנאמר לו?

גם אברהם אבינו ידע שהשם יתברך, חס על בריחתו, ואינו היצא לספות "צדיק עם רשע". אם כן, מדוע הוא מנסה להגן על הצדיק שבסדום? הרי ברור לאברהם ש"שופט כל הארץ" יעשה משפט. כך גם קורה למשה במעמד הר סיני. אומר לו השם: "...וד העד בעם פן ידע אל ה' לראות ונפל ממנו רב"⁷⁶. משה עונה: "לא יוכל העם לעלות אל ה' כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את הדי וקדשתו"⁷⁷, כברכה "מזכיר" לקב"ה שהעם כבר שמע שהיה הוא קדוש ואסור לעלות עליו.

74. רש"י על שמות ג.

75. שמואל א, טז.

76. שמות יט.

77. שם.

וכי משה אינו יודע שהקב"ה יודע שהעם יודע? ודאי, יודע גם יודע. אם כן, מדוע הוא עונה כך?

פעמים רבות אנו רואים, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, צדיקים ונביאים מדברים עם רבונו של עולם בצורה חופשית: שואלים שאלות, מקשים קושיות ולפעמים אף מתווכחים! וראה זה פלא, השם אינו טועס עליהם, ולפעמים אף "חוזר בו" ומודה להם! אומרת הגמרא: אמר רבי ישמעאל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאלהיו? דכתיב: "ואשר הרעותי"⁷⁸ מפרש רש"י: "שחזר והודה לאלהיו לדבריו. הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים."⁷⁹

יתירה מכך, ישנם מצבים שבהם צדיקים אחרים, המבצעים מיד את רצון הבורא או מצדיקים מעשיו, והם דווקא מעוררים את כעסו של הקב"ה. כך במקרה של נח, הנביא הושע רעי איוב ועוד...

חז"ל משווים את הנהגותיהם של נוח ושל משה, השונות זו מזו: "משה כשאמר לו הקב"ה 'עתה הניחה לי... ואעשה אותך לגוי גדול' אמר 'וכי בשביל טובתי אעזוב דינם של ישראל?' 'ויחל משה וגו'". ואילו נח, כיון שאמר לו הקב"ה שיציל אותו בתיבה, לא ביקש רחמים על העולם ונאבדו⁸⁰. ספר הזהר מתייחס להתנהגותו של נח בצורה חריפה ביותר: "מה השיב הקב"ה לנח כאשר יוצא מהתיבה וראה את העולם חרב והתחיל לנכות לפניו ואמר: 'רבונו של עולם, נקראת רחום, היה לך לרחם על בריותי!' השיבו הקב"ה: 'ואמר רעיא שטיא! השתא אמר דא? למה לא אמרת בשעתא דאמרית כי אותך ראיתי צדיק לפני וגו'... וא"כ: 'הגני מביא את המבול מים ואח"כ: עשה לך תיבת עץ גופר כלהא אתעכביית ואמרית לך בגין דתבעי רחמין על עלמא! ומכדין שמעתא דתשתויב תיבותא לא עאל בלבך למבעי רחמין על ישובא דעלמא ועבדת תיבותא ואשתויבת וכעאן דאתאביד עלמא פתחת פומך למללא לדמי בעיין

78. ברכות לא.

79. רש"י שם.

80. אורח"א סח.

פרק ב'

רעיא שטיא

לכאורה, ברור הדבר שצדיק הוא מי שמקיים את רצון השם, ומדוקק קלה בכחמורה. אך אם נתבונן היטב, נגלה שלא כל כך פשוט הדבר...

כמה זמן ניסה הקב"ה לשכנע את משה רבינו ללכת למצרים כדי לגאול את ישראל? רבע שעה? שעה? שעותיים? רש"י אומר שהח-סח שהתקיים בין השם לבין משה, במעמד הסנה הבורע, נמשך שבוע ימים⁷⁴. מדוע צדיק עליון זה לא רץ מיד לעשות את רצון השם?

מדוע שמואל הנביא "עונה" לקב"ה כששולחו למשוח את דוד? - "אך אלך ושמע שאול ודרגני"⁷⁵

האם יכולתו של שאול להרוג את שמואל אינה ידועה למקום? מדוע שואל הנביא שאלות? מדוע אינו מבצע מיד את הנאמר לו?

גם אברהם אבינו ידע שהשם יתברך, חס על בריותיו, ואינו חצה לספות "צדיק עם רשע". אם כן, מדוע הוא מנסה להגן על הצדיקים שבסדום? הרי ברור לאברהם ש"שופט כל הארץ" יעשה משפט. כך גם קורה למשה במעמד הר סיני. אומר לו השם: "...רד העד בעם פן יהיט אל ה' לראות ונפל ממנו רב"⁷⁶. משה עונה: "לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את דבר וקדשתו"⁷⁷, כביכול, "מזכיר" לקב"ה שהעם כבר שמע שהודר הוא קדוש ואסור לעלות עליו.

74. רש"י על שמות ג.

75. שמואל א, יז.

76. שמות יט.

77. שם.

וכי משה אינו יודע שהקב"ה יודע שהעם יודע? ודאי, יודע גם יודע. אם כן, מדוע הוא עונה כך?

פעמים רבות אנו רואים, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, שצדיקים ונביאים מדברים עם רבונו של עולם בצורה חופשית: שואלים שאלות, מקשים קושיות ולפעמים אף מתווכחים! וראה זה פלא, השם אינו כועס עליהם, ולפעמים אף "חוזר בו" ומודה להם! אומרת הגמרא: אמר רבי ישמעאל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאלהיו? דכתיב: "ואשר הרעותי"⁷⁸ מפרש רש"י: "שחזר והודה לאלהיו לדבריו. הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים.."⁷⁹

יתירה מכך, ישנם מצבים שבהם צדיקים אחרים, המבצעים מיד את רצון הבורא או מצדיקים מעשיו, והם דווקא מעוררים את כעסו של הקב"ה. כך במקרה של נח, הנביא הושע רעי איוב ועוד...

חז"ל משווים את הנהגותיהם של נוח ושל משה, השונות זו מזו: "משה כשאמר לו הקב"ה יצעתה הניחה לי... ואעשה אותך לגוי גדול" אמר 'וכי בשביל טובתי אעזוב דינם של ישראל? ייחל משה וגו'". ואילו נח, כיון שאמר לו הקב"ה שיציל אותו בתיבה, לא ביקש רחמים על העולם ונאבדו"⁸⁰. ספר הזהר מתייחס להתנהגותו של נח בצורה חריפה ביותר: "מה השיב הקב"ה לנח כאשר יוצא מהתיבה וראה את העולם חרב והתחיל לבכות לפניו ואמר: 'רבונו של עולם, נקראת רחום, היה לך לרחם על בריותיך! השיבו הקב"ה: "ואמר רעיא שטיא! השתא אמר דא? למה לא אמרת בשעתא דאמרית כי אותך ראיתי צדיק לפני וגו'... וא"כ: 'הנני מביא את המבול מים ואח"כ: עשה לך תיבת עץ גופר כלהא אתעכבית ואמרית לך בגין דתבעי רחמין על עלמא! ומכדין שמעתא דתשתויב בתיבותא לא עאל בלבך למבעי רחמין על ישובא דעלמא ועבדת תיבותא ואשתויבת וכעאן דאתאביד עלמא פתחת פומך למללא לדמי בעיין

78. ברכת לא.

79. רש"י שם.

80. אורח"א סח.

ותחנונים" ⁸¹ ("ואמר, רועה שוטה! עכשיו אתה אומר זאת? למה לא אמרת בשעה שאמרתי כי אותך ראיתי צדיק לפני וגו'... ואח"כ הנני מביא את המבול מים ואח"כ עשה לך תיבת עצי גופר... כל זה התעכבתי ואמרתי לך זאת כדי שתבקש רחמים על העולם. ומכיון ששמעת שתינצל לחיבה לא עלה בלבך לבקש רחמים על ישוב העולם ועשית תיבה וניצל. ועכשיו, כשהעולם נאבד אתה פותח פיך לדבר לפני ולבקש רחמים").

משחר ילדותנו הורגלנו להנחה, שאם אדם מצייט לרצון השם, הוא צדיק. אך דפי התנ"ך והגמרא מציירים לכאורה אנטי-תיזה להנחה זו. כפי שראינו במקרה של נוח. לכאורה, הוא ביצע בדיוק את מה שנאמר לו, מדוע השם גוער בו? מהו איפוא הקריטריון לצדיק במסורת ישראל? האם צייתנות לרצון האלקי אינה המאפיין העיקרי של הצדיק, מהו אם כן?

כיצד מעז גרוע, שופט ונביא בישראל, להעלות ספק בהשגחה ולומר: "ויש ה' עמנו, ולמה מצאתנו כל זאת?" ⁸² והוא גם מוסיף בצורה כמעט אירונית: "ואיה כל נפלאותיו...?" ⁸³. אך דוקא "העזה" זו מוצאת חן בעיני הקב"ה: "לך בכוחך זה" ⁸⁴ - אומר לו השם. ואילו, על הנביא הושע מקפיד ד' הקפדה גדולה, זאת למרות שהושע היה "לצידו" של הקב"ה, בכעסו על עם ישראל. מובא בגמרא: "אמרו לו הקב"ה להושע: 'בניך חטאו' ⁸⁵ ובמקום להגן עליהם אומר הנביא: רבונו של עולם! כל העולם שלך הוא, והעבדים באומה אחרת" ⁸⁶. אך השם אינו שמח ב"נאמנות" הנביא, והוא גוער בו: "אמר הקב"ה מה אעשה לזקן זה! אמר לו לך קח אשה וזנה וכו' (הושע א, יב).."⁸⁷

81. אחר, השמטות רנדב.

82. שופטים ה, יב ראה מלבי"ם במקום.

83. שם.

84. שם, י"ד.

85. פסחים כז, ב.

86. שם.

87. שם.

שותף למעשה בראשית

דגמא נוספת מהווה סיפורו של איוב, המרשה לעצמו להתווכח עם רבנו של עולם ולהתקומם על הנהגתו. איוב כופר באשמתו, וטוען לצדקתו לעומת השם: "צדקתי מא-ל"⁸⁸. ואילו רעי איוב, מצדיקים ומסבירים את מעשיו של הבורא, מגינים עליו. למרות דבריהם הנכונים, לכאורה, של אליפו וחבריו: "הנה אם כי אנוש יוכיחנו אלוה, ומוטר שדי אל תמאס"⁸⁹, כועס עליהם הקב"ה: "חרה אפי בך ובשני רעין כי לא דיברתם עלי נמונה כעבדי איוב..."

אין מנוס מלומר, שמצופה מאיתנו הרבה יותר מאשר ביצוע מידי של הצו האלוקי. עלינו מוטלת משימה מורכבת וקשה הרבה יותר מאשר להיות צייתנים וממושמצים.

התנין העיוור

במיתולוגיה היוונית הקלאסית רצון האל היה רצון מוחלט. אינו מתרשם מדבר, אינו מתחשב. מרבית תוכנן של הטרגדיות היווניות עוסק בהתנגשות בין רצון האל לרצון האדם, כשברור שרצון האל תמיד מנצח את רצון האדם. לאדם אין שום דרך להשפיע על רצון המוחלט. גם בפילוסופיה הגרמנית לפני כ - 150 שנה, טען שופנהאור שבעולמנו שולט רצון עליון מוחלט ועיוור, שאינו נתון להשפעה אנושית. רצון זה חופשי לגמרי ואין קשר בין רצון אבסלוטי ובלתי מוגבל זה, לבין נורמות מוסריות, שאיפה לטוב ומעשיהם של בני אדם. הרצון הוא ספונטני, עצמאי ומתנשא מעל הכל.

⁸⁸ איוב לה.

⁸⁹ שם.

הרב קוק קרא לסוג רצון זה "התנן העיוור", וטען שיש להלחם בתפיסה זו: "אצל חוקרים אחדים נתגלתה קליפת תנין עיוור בכל גזונים וצריכים קדושי לב להכירה כדי לנצחה"⁹⁰.

מדוע הרב וצ"ל אמר שחשוב לנצח את תפיסתו של שופנהאור? משום שהיא עלולה לחדור להשקפה היהודית. אנו עלולים לטעות ולייחס לקב"ה את אותו "רצון חופשי, מוחלט" המנותק מבני אנוש. לחשוב שרצון השם הוא "אוטונומי", בלא קשר עם האדם ו"עולם הנמלים", - כדברי שופנהאור. מנקודת מבט זו, ניצב "הרצון העליון" בפני האדם כדבר זה, חיצוני, המגיע אליו "מלמעלה" ומחייב אותו להישמע לו, ולציית. אצל אנשים רבים מתעוררת דחיה ואף סלידה כתגובה ל"השתלטות" זו של הרצון האינסופי עליהם, לפי תפיסתם.

הם חשים שהאדם אינו נמלה ואין הוא כלי שרת בלבד, לרצון האלקי. לאדם יש רצון משלו, ובכך הוא מתרומם ליוצרו. כל מהלך הבריאה נועד, למעשה, לגלות את הערך האינסופי שברצון האדם, ומסיבה זו, לרצונו של האדם תפקיד משמעותי במהלך בריאת העולם. שלא כמו התפיסה האלילית של שופנהאור, המבטלת את ערכו של הרצון האנושי, לעומת הרצון האלקי, היהדות שואפת לחשוף את הערך האלקי המתגלה ברצונו של האדם:

"דבך היותר חרש שיתגלה בעולם, לחדש את החיים בגאולה שלמה, הוא הערך הגדול שיש לרצון האדם בהוויה כולה, כשהוא משתלם בשלמותו הגמורה. ולזה אנו עורגים, כל מעשינו לשם כך מכוונים הם, לגלות את האלהות שברצון האדם"⁹¹.

לאדם מישראל יש תפקיד מרכזי בהופעה האלקית. דרכו היא מתגלה. *"זה האידיאל איננו נפסק מישראל, ואת היא עליית השכינה התרדית, שבכל יום אנו מכוונים לה בעבודתנו, עליית רצון האדם, עד כדי תפיסת*

90. הרב קוק, אורות הקדש ב, תפר.

91. שם, תוספה.

שותף למעשה בראשית

מקומו הנועד לו ברצון ההווה, ואו רצון ההווה כולה, אור הרצון של הופעת גילוי האלוהות המוחלטה מתגלה עליו"⁹².

הראיה היוזנית-אלילית על האדם היא פסימית במהותה. רואה היא את האדם רק כיצור משפיע מההשפעה האלקית, אך אינו משפיע על דבר, לא על חייו הפרטיים ולא על חיי המין האנושי בכללותו – כלומר, פאסיבי לחלוטין.

לפי הרב קוק, כשמשנתחררים מהקליפה גסה זו, רואים עד כמה מכריע הוא רצונו של האדם בהווה כולה, עד כמה מרכזי הוא בהופעת החיים:

"כשמשנתחררים מכל דמיון מהבל, הנותן אסוריו על השכל החופשי, משערים נאמנה את אחדות החיים, ואת פעולתו של הכח המרכזי של החיים, פעולת הרצון, שהוא היסוד המניע את כל גלגלי החיים, והאוצר הגדול של הרצון, הספון בנשמת האדם, כמה מכריע הוא, וכמה אחוז הוא עם הערך הבללי של החיים"⁹³.

בעתיד יתגלה, על ידי לימוד רזי תורה, מהו אותו הכוח המניע של רצון האדם במציאות כולה. כל הלימחיים המדעיים מכוונים יהיו לגילוי ערכו של הרצון האנושי: "עוד יתגלה בעולם גדול ערך הכח של רצון האדם, ומדרגתו במציאות כמה היא מכרעת, על ידי רזי התורה, וגילוי זה יהיה הבתר של כל המדע כולו, ויבוקש מכל העולם בישראל"⁹⁴.

אופן התגלותו של הרצון האלקי בהריה כולה, תלוי דווקא באדם, והוא שמוסיף לו תוקף ואומץ גדול.

"כח החיים הקדוש, האצור ברצון החפשי שלנו, כשהוא מתעלה בהוד נצח קודשו, הרי הוא מוסיף אומץ גדול לעושר הרצון שבהווה כולה"⁹⁵.

92. שם.

93. שם, ג, סא.

94. שם, שם, סג.

95. שם, ג, שסח.

מאידך, גם בתפיסתו של שופנהאור יש ניצוץ אמת. לטענתו, הרצון האלקי חופשי לחלוטין ואינו מושפע כהוא זה מרצונו של האדם. גם אני מסכימים שרצון השם אינו כבול על ידי שום עניין וחשבון כלל וכלל "מה, תתן לו או מה מידך יקח"⁹⁶. גם האדם כמו גם המלאך, אינם יכולים להגביל, ולו במעט, את רצון הבורא ובודאי, חלילה, להשפיע עליו. רצונו של הקב"ה חופשי לחלוטין. אם כך, המצב הוא פרודוקסלי. מצד אחד, אני מודעים לכך שרצונו של השם אינו מוגבל כלל, ומאידך, הטענה היא שרצונו של האדם משפיע על אופן התגלות העולם ומכריע לגבי התפעה המציאות, ואף מוסיף אומץ גדול לרצון האלקי שבהוויה כולה, הביצד:

כדי להתמודד עם הפרדוקס, עלינו להבין שהרצון האלקי העליון הנו אחד מהאידיאלים העליונים – על עולמיים.

כשם שכל האידיאלים האחרים, כגון השלמות האלקית או היכולת האלקית, הם מעשה אלקי ואינם נתפסים על ידינו, גם הרצון האלקי אינו נקלט בעולמנו במלואו ואינו ידוע לנו בשלמותו. זאת כשאר האידיאלים האלווקיים האחרים. גם הרצון האלקי מתחלק לשניים, ומופיע בעולמנו בפיצול. כ"רצון שמיימי" וכ"רצון ארצי". שני רצונות אלו מהווים תופעות שונות, פרצופים שונים של אותו אידיאל נשגב – הרצון האלקי העליון.

ברור שהרצון השמיימי הינו חופשי לחלוטין ובלתי מוגבל, אבל הוא מהווה רק פן אחד מסויים של האידיאל האלקי. גם הרצון הארצי, רצון האדם, הנו חלק בלתי נפרד מהרצון האלקי, מסתעף ממנו וקשור אליו, ואף נובע מזיו אורו, כלשון הרב קוק⁹⁷. שני רצונות אלו יחדיו מגלים את הרצון האלקי המקורי.

כך, למשל, אנו רואים במדרש המספר על חטא הארץ. בתחילה הקב"ה מצווה על הארץ להוציא "עץ פרי" – כשם שהפרי נאכל, אף העץ

96. איוב, לה ז.

97. אורות הקודש ג, כג.

שותף למעשה בראשית

נאכל⁹⁸. הארץ "חטאת" ומציאה רק עץ בלבד שעושה את הפרי. הפרי נאכל, העץ לא נאכל. אך השם יתברך לא כועס על הארץ, אלא, אדרבה, חאה את מעשיה באור חיובי: "וידא אלהים כי טוב", מעידה התורה⁹⁹. וכי הקב"ה אינו ידע שהארץ אינה מסוגלת להציא "עץ פרי"? מדוע היא נדרשת לדבר בלתי אפשרי עבורה? אלא, שכאן אנו רואים, שבציוד להציא עץ פרי, העמיד השם יתברך בפני הבראה אידיאל מסוים, נקודת שאיפה – את ה"רצון השמימי", אליו העולם צריך לשאוף ולהתעלות בסופו של דבר. וטעם העץ יהיה כטעם הפרי. אך הדרך להגשמת האידיאל הזה עוברת דווקא בתוך המציאות המצומצמת הארצית של "עץ עושה פרי".

מציאות מצומצמת זו של עץ עושה פרי, איננה בדיעבד, אלא מתאימה היא לרצון האלקי הארצי, וכפי שראינו קודם, הקב"ה חשבה לטובה. דווקא המפגש בין הרצון האלקי השמימי – "עץ פרי", לבין הרצון האלקי הארצי – "עץ עושה פרי", ומיזוגם, מאפשר לרצון האלקי המקורי להתגלות בעולמנו. התורה מעידה על כך ש"עץ עושה פרי" התאים לרצון המקורי: "ויהי כן"¹⁰⁰ אומרת התורה – "כמו שגור האל" – מסביר הרד"ק¹⁰¹.

ההבנה, שהרצון האלקי מתפצל לשניים בזמן הופעתו במציאות הגשמית, תעזור לנו להבין גם את החידה הנעלמה האחרת – כיצד יתכן שהקב"ה "חזר בו"? וכי יש שינוי לפני המקום? וכי אדם הוא ויתנחם?

לעשות רצון אבינו שבשמים

לא פעם אנו מוצאים בתנ"ך, בגמרא ובמדרשים ביטויים האומרים שהשם יתברך "חזר בו", או "שינה את דעתו", או "ניחם על מעשיו", או

98. בר"ד ה, ט.

99. בראשית א, יב.

100. שם, יא.

101. הרד"ק על האתר.

קיבל דעתו של אדם ה"חולק" עליו. למשל, מספר המדרש "בתחילה היתה הארץ שותה מן האד דכתיב: "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" חזר בו הקב"ה שלא תזיה הארץ שותה אלא מלמעלה" ¹⁰². דגמא נוספת, הקב"ה "מתעצב על לבו", ניחם כל כך על עשיית האדם, שמחליט למחותו: "וינחם ד' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ד' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה...כי נחמתי כי עשיתים" ¹⁰³. מסבירים המפרשים ז"ל, במקום: "שאכן הוא יתברך "מבטל פעולותיו", "מהפך מחשבתו" ¹⁰⁴.

אומרת הגמרא: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, מנין שחזר הקב"ה וזודה למשה? שנאמר "וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל" ¹⁰⁵. וכך גם נאמר שם שהקב"ה חזר בו והדהה לאליהו הנביא: "אמר רבי שמואל בר רבי יצחק: מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והדהה לו לאליהו?" ¹⁰⁶ ישנם מקומות רבים נוספים שבהם מסופר שהקב"ה "תחד בו". לפיכך, עולה השאלה – כיצד יתכן הדבר? הרי "לא איש אל ויחזב ובן אדם ויתנתם והוא אמר ולא יעשה, ודבר ולא יקמנה" ¹⁰⁷.

כדי להבין זאת, עלינו להתבונן על הסוגיה המפורסמת במסכת בבא מציעא, העוסקת בתגורו של עכנאי:

"תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה ארבע מאות אמה. אמרו לו אין מביאין ראיה מן

102. בר"ר יג ט.

103. בראשית ה, ו.

104. החזקוני למשל מסביר: על שלושה דברים הנחמח באה: בפשיעת הנידר ובקוצר יד הנידר או בהתחלף דעתו ושל הנידר) שתיים באדם, כמו בקוצר יד הנידר או בהתחלף דעתו, והשלישית נאמר בכמה מקומות אצל הקב"ה. וכן מסביר רש"י: "נחמתי מתשבתו לעשות". גם על המלכת שאול "מתנחם" הקב"ה, "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך".

105. ברכות לב, א.

106. שם לא, ב.

107. במדבר כג.

שותף למעשה בראשית

התשוב. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי אמת הגמים יוכיחו. חזרו אמת הגמים לאחוריהם. אמרו לו, אין מביאין ראיה מאמת הגמים. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו. המו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה סיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא! מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מדר סיני שאין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בור סיני בתורה אחרי רבים להטות. אשכחי רבי נתן לאליו אמר לו מאי עבד קוב"ה בהדיא שעתא? אמר לו קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני¹⁰⁸.

מדוע אין בת-קול מאשרת שהלכה כרב יהושע? הרי גם היא יודעת ש"אחרי רבים להטות". היתכן, חלילה, שבת-הקול אינה אומרת את האמת? או שמא ההלכה, אותה אנו חיים, היא בדיעבד ולא לפי האמת האבסולוטית? כלומר, האם חיינו אינם מונחים לפי האידיאל השמימי (ומיוצג על ידי בת הקול)? דאי שאין הדברים כך. אלא, כפי שנאמר קדם לכן, הרצון האלקי אינו מתגלה במציאות כפי שהוא, אלא מתפצל ומפיע בעולמנו בשתי בחינות שונות, שתיים שהן אחת. הרצון השמימי שבסיפור תנודו של עכנאי - מיוצג על ידי בת הקול, ואילו הרצון הארצי של "העולם הזה" - מיוצג על ידי רב יהושע וחכמים. למרות ששני רצונות אלו מנוגדים זה לזה, הם מהווים הפעות שונות ופרצופים שונים של אותו אידיאל עליון: "רצון ה'", אותו אין הפה יכול לומר והאוחז לשמוע.

דוקא באמצעות אינטראקציה בין רצונות אלו, מתגלה מימד נוסף של הפעת הרצון האלקי בהווה, הידיעה הגשגבה והנצחית ש"לא בשמים היא".

108. ב"מ, נס, ב.

התנגדותו של רבי יהושע לאותה בת קול נובעת מכך שהלכה אינה נפסקת בשמים, אלא על ידי תלמידי החכמים, בשר ודם, כאן בארץ. חס הגומלין בין הרצון השמימי לבין הרצון הארצי, מבררים את חשיבת תפקידו של האדם במהלך הופעת אידיאל אלקי: האדם הוא בתפקיד "הגיבור הראשי" בהופעה זו. החכמים אינם מבררים הלכה, או מכתובי אליה, אלא פוסקים אותה – קובעים אותה ממש! הם בעלי הזכרעה בשכר ובארץ. כך, למשל, מספרת לנו הגמרא על מחלוקת שנוצרה במתיבתא דרקיעא בין הקב"ה ומלאכי השרת. מי יכריע ביניהם? מי יכול להכריע במחלוקת שכזו? ... אמרו: רבה בר נחמני יכריע:

"קא מפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קודמת לשער לבן סמא, ואם שער לבן קודם לבהרת סהור ספק. הקב"ה אומר סהור וכולה מתיבתא דרקיעא אמרי סמא, ואמרי מאן נוכח? נוכח רבה בר נחמני"⁹⁹

דווקא האדם, בבחירתו החופשית, חושף את תוקף הרצון האלקי בחיים, מוסיף מימד ומגלה את הנצח: "נצחוני בני, נצחוני בני".

מסביר המהר"ל: "בלשון זה של 'נצחוני בני' רצו לגלות ענין נכבד מאד, להזהר ולהשמר שלא יאמר האדם מאשר רואה שיש שינוי מענין שיש כאן לפניו חזרה חס וחלילה לומר כך ולהרהר כי לא בן אדם הוא ויתגחם רק שיש כאן שני דברים והם שני בחינות: הבחינה האחת מצד הנותן והגחור עצמו, מבלי בחינת המקבל כלל, רק מה שראוי מצד המדה עצמה, והשני הוא מצד המקבל. וכאשר מצד המקבל יש בטול אל בחינה שהוא מצד הנותן נקרא זה 'נצחון'¹¹⁰

אין הכוונה לכך שר' יהושע וחכמים "נצחו", חלילה, את הרצון האלקי, אלא שדווקא מתוך ההתמחדדות מתגלה האידיאל העליון. זה "נצחוני" הגדול ביותר של הרצון האלקי המקורי. וממשיך המהר"ל: "ועל זה אמר הקב"ה 'נצחוני בני', שאני אומר שכך ראוי להם לעשות ומסכים

109. ב"מ, ט, א.

110. מהר"ל, באר הגולה נו.

שותף למעשה בראשית

אני עימדם אף כי אמרתי להלכה כרבי אליעזר – נצחוני בני. כמו האב שבניו מנצחים אותו והאב עושה רצונם עד שדאב רוצה וחפץ במה שחפץ בנו" ¹¹¹.

כך גם מסביר הרב קוק:

"וכל עוד שהרצון הבמותי (הרצון הארצי), שהוא תעודת היצורים, הולך הוא להרבות על ידה את תפוצת האורות של המקור האיכותי (שהוא הרצון השמימי), הרי הוא מיסוד מעשה צדיקים, הגדולים ממעשה שמים וארץ, אין זה קטרוגא דאמריהון, אלא השלמת החפץ ושכלול היצירה, שותפות לקביה במעשה בראשית, ושמחת הקב"ה אבינו שבשמים בבניו, לאמר נצחוני בני, נצחוני בני, יזמרו למי שנוצחים אותו ושמח" ¹¹².

חוקא התנגדותו של רבי יהושע לפסק ההלכה של בת הקול, והידיעה הברורה שעל-ידי כך מתגלה צדו העליון של הרצון המקורי, חושפת את שותפותו של רבי יהושע לקב"ה במעשה בראשית.

כך צריך להבין את דברי חז"ל באמרם ש"הקב"ה גזר גזירה וצדיק מבטלה" ¹¹³. היעלה על הדעת שבידי אדם לבטל גזירה אלקית? רחמנא ליצלן, ממחשבה שכוון. אלא, ברור שכוונת חז"ל היא שרצונם של הצדיקים מהווה חלק אינטגרלי-בלתי נפרד, מהרצון האלקי העליון. רק בהתגלות קיימת סתירה, אולם, בשורש הדברים, הכל מאוחד ושלם. למרות שהרצון השמימי האיכותי מצטמצם וקטן, ולפעמים אף מתבטל בפני "רצונו הארצי" של הצדיק, אין הרצון האלקי המקורי נפגם כלל וכלל, היח האידיאלי קשור ותלוי ברצונם "הגופני" של הצדיקים, כדברי הרב קוק:

111. ש.ס.

112. ש.ס, ד, ת.סו.

113. מועד קסו טו, ב.

"יסוד 'הקב"ה גזר גזרה והצדיק מבטלה' - הוא ההגנה הבמזתית של המציאות, התפשטות החיים והחסד של פרטים מרובים, אף על פי שהתקן והאיכות מתקטן, וזהו החפץ האלהי, המתגלה על ידי אותה המחשבה המצומצמת של הרצון האלהי, קשור בקשורים גופניים שהוא רצונם של הצדיקים. זהו חוט שני, עובר במערכת היש"י"¹¹⁴.

זהו "חוט השני", העובר גם בכל משנתו של הרב זצ"ל, המתגן אתנו תמיד לפעול עם אל...

צדק שופנהאור, באמרו שהרצון השמימי במהותו חופשי לחלוטין, ואינו מתחשב בהגבלות או בנסיבות. טעותו היתה בראותו את הרצון השמימי כפועל יחיד בהווה. שופנהאור מתעלם מהרצון הארצי המתייחס ומתחשב בבריאה, ולכן, הופך הרצון השמימי, לדידו, לרצון עיזו וסתמי.

"אין ההשקפה השופנהוירית על דבר הרצון רחוקה מצד עצמה, כל רעתה היא רק מה שתחת להבניה בתור אחד מחזיונות המציאות, יבין בעל השיטה עצמה אותה בתור כל המציאות וסתתה"¹¹⁵.

רק שיתופם של שני הרצונות יחד, מגלה את המימד השלישי, הרחב לנו על הרצון האלקי האידיאלי.

כאמור, אם מפרידים את הרצון השמימי מהרצון הארצי, ובכך מנתקים בין האדם לבין הרצון האלקי, בין שמים לארץ, מגיעים עד שער המוות של הכפירה מזו, ושל האלילות מאידך. לכן, כותב הרב קוק, שרצון האדם כלול הוא בתוך הרצון האלקי: "הרצון הפרטי" אינו דבר בודד. סעיף הוא מהרצון הכללי, משפע הרצון המתעה מעל לכל לדאש, משפעת הרצון המחולל כל, הבורא כל עולמים, המחודש בכל יום תמיד מעשה בראשית"¹¹⁶. מכאן, שכשאנו רואים שרצון אלקי מסוים לא יצא

114. שם, תסק.

115. הרב סיק, אורות הקודש ב, תפר.

116. הרב סיק, אורות הקודש ג, נר.

שותף למעשה בראשית

לפועל, ואינו מתגשם במציאות, עלינו להבין שלא היה זה רצון השם המקורי, המלא, אלא רק חלקו השמימי. יכולת הצדיק לשנות את רצון ד', או כאשר צו אלקי לא התממש במציאות, בפועל, מהווים עדות לכך שלא היה זה הרצון האלקי השלם.

רק כאשר נפסקת הלכה למעשה, או שדבר השם מתקיים במציאות, מתגלה הרצון האלקי המקורי המלא.

כך אנו רואים בסיפור על בריאת העולם. מספר המדרש: "בתחילה עלה במחשבה לבראותו במידת הדין ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת הרחמים ושותפה למדת הדין".

הרי היה ידוע מראש שאין העולם מתקיים במידת הדין, מדוע אם כן, לא שותפה מידת הרחמים במידת הדין לכתחילה? אלא, שכאן אנו נפגשים עם אותן שתי "בחינות" "הבחינה השמימית" – מידת הדין, ו"הבחינה הארצית" – מידת הרחמים, שמתחשבת בכוחו של המקבל. אם מידת הרחמים היתה מתגלה לבדה תחילה, ללא מידת הדין, כיצד היינו יודעים שיש תביעה בעולם לשאוף למציאות בעלת מדרגה עליונה יותר ממה שהיא כעת? שאנו נדרשים להתרומם למדרגת חיים עליונה וצרופה יותר? כיצד יכולנו לדעת שהתביעה האלקית דורשת מהעולם לעמוד בקריטריונים גבוהים יותר, של מידת הדין? לקראת מה יכול היה העולם לשאוף, אילולי ביקש הקב"ה בתחילה לברוא את העולם במידת הדין?

כך גם להיפך, אם מידת הדין היתה מופיעה לבדה, כיצד היינו למדים שהתגובה האלקית מותאמת לבריאה, ושהרצון האלקי אינו נכפה עלינו מלמעלה, אינו מתעלם מיכולת העולם, אלא, מציב לפנינו אתגרים המתאימים עבורנו, מחדדים בשקל הקודש?

רק מתוך ידיעתנו את עובדת שיתוף הרחמים עם מידת הדין, אנו מבחינים בין שתי בחינותיו של הרצון האלקי, היוצרות יחד רצון אלקי שלם.

שיתופה של מידת הרחמים אינו מבטל את מידת הדין, אלא מאפשר למידת הדין להופיע בהדרגה. העולם שנברא במידת הדין היה צריך להיות אידיאלי ומושלם מיד בהבראו "הוא אמר יהי", עולם נשגב עליון ורדיקלי, וללא פשרות. שיתופה של מידת הרחמים אינה פשרנות אב ביטולה של מידת הדין, (שהיא התביעה להופעת אידיאל מחולט באופן מיידי), אלא מתן אפשרות לאידיאל להתגלות בהייה. לפיכך, מידת הרחמים אינה בגדר ויתור על יישום האידיאל האלקי במציאות, אינה תוצאת ייאוש מהעולם, אלא אפשרות לגלות את השלימות בחיים במשך זמן, בשלבים. בריאת הזמן היא למעשה הופעת מידת הרחמים בהייה. על ידי בריאת הזמן מופיע האידיאל במשך ההיסטוריה, כעובר הגדל בחם. כך מצמיחים הרחמים את האידיאל ומגשימים אותו. דחוקא בשילובה של מידת הדין עם מידת הרחמים מתגלה הרצון האלקי העליון בהייה.

זוהי משמעותם העמוקה של דברי חז"ל המדריכים אותנו לעשות רצון אבינו שבשמים. דחוקא משום שרצון האדם הנו חלק אינטגרלי מרצון האינסופי¹¹⁷, רובצת על האדם אחריות עצומה לתקן ולהעלות את שאיפותיו ורצונותיו. כיון שעל ידי האדם מתגלה הרצון האלקי הטוב, במציאות.

והו תפקידו של הצדיק בעולם, להפיק את רצון השם ולאפשר לו להתגלות בעולם בצורתו הנכונה. זוהי גם משמעותם העמוקה של דברי חז"ל בפרקי אבות: "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו"¹¹⁸. אין הכוונה לעשייה עיוורת של רצון השם כדי לקבל פרס או כדי שגם רצונך ייעשה מ"שמיים" אלא הזדהות עם הרצון האלקי. הפיכת שני הרצונות - השמימי והארצי לענין אחד. לגלות את הרצון המקדי

117. כדברי הרב סוק, רצונו של האדם הוא קשור ברצון האלהים, והוא נובע מזיו אורו. רק כל זמן שאין האדם מגלה בעצמו את היחש הזה, אין מתגלה ברצונו אותה סגולה האלהית שבו אבל כל מה שהאדם משיג אל לבו לדעת, שאין לנו שום רצון אחר, כי אם התגלות טאר הרצון האלהי, לפי מידת גילוי הזה מתגלה כח הסגולה ברצונו להיות פועל, משהו, מחדש וגורר" והרב סוק, אורות הקודש ג נג.

118. אבות ב, ד.

שותף למעשה בראשית

בעולם, להוציאו לפועל, להפיקו במציאות. כדברי בעל "קול מבשר":
*"ויש לפרש: 'לעשות רצון אבינו', שאנחנו בני ישראל צריכים לעשות
ולברוא רצון שהיה בשמים עת רצון עבור כלל ישראל למטה, חזו לעשות
רצון אבינו שבשמיים"*¹¹⁹.

עשיית רצון השם אינה צייתנית, אלא הפקתו על ידי האדם... כדברי
משלי: *"ויפק רצון מאת ה'"*¹²⁰.

מדוע קרנו פניו של משהו

בעצם הפניה ממרומים לאדם טמונה האפשרות להתנגד ל"רצון
השמיים", שאחרת מדוע לפנות כלל אל ילוד אשה? ניתן היה להגשים
את הרצון האלקי במציאות גם בלי שיהיה צורך לדבר עם הבריות, וכולם
יעשו באימה וביראה את רצון קונם. ניתן אף להכריח את האדם לעשות
את הגדרש. מדוע אם כן מספרת לנו התורה, פעם אחר פעם, על פניות
לאדם משמים? מדוע בוחר השם יתברך, לדבר איתנו?

מהותו של דו-שיח הוא דיבור חופשי בין שני צדדים היכולים לומר
את רצונם ודעתם בלי לחשוש, גם אם אחד הצדדים אינו מסכים לדברי
השני ואף מתנגד להם. ללא יכולת דיבור חופשית זו אין דו-שיח.

כך למשל אנו רואים את פנייתו של הקב"ה למשה: *"הגיחה לי ויחזר
אפי בום ואכלם"* – האם השם יתברך מצפה ממשה לבצע את מה שנאמר
לז? נראה שלא. מסביר רש"י: *"עדיין לא שמענו שהתפלל משה עלידם
והוא אומר הגיחה לי. אלא כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו,
שאם יתפלל עלידם – לא יכלם"*.

תפקידו ואף חובתו של נביא, להפעיל את שיקול דעתו בהיפגשו עם
דבר השם. אם הנביא מבצע את הנאמר לו באופן אוטומטי ומיכני, הוא
מועל בתפקידו.

119. קול מבשר, ח"ג ראש השנה.

120. משלי יח, כב.

לכן, כאשר הקב"ה אומר למשה - הניחה לי, אסור למשה לציין לפקודה אלקית זו. עליו להבין שמילים אלו מבטאות רק פן מסוים של הרצון האלקי, את זה השמימי. (כיון שלפי מידת הדין ישראל היו ראויים לכליה ח"ו. לא לחינם נאמר מילות שזאה אלו...) מצד שני, משה ידע שלא יתכן שזה הרצון האלקי המקורי, לכן לקח על עצמו את אחריות הייצוג של הרצון הארצי של האינסוף "שדבר תלוי בו". הוא מבצע את תפקידו, ובמסירות נפש גמורה: הוא מתנגד לרצון השמימי. ואילכא מקרא מפורש לא היינו יכולים לומר זאת: *ועתה הניחה לי ויחז אפי בם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'*, אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי-אפשר לאומרו *מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את תבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניח עד שתמחול ותסלח להם*¹²¹.

האם הקב"ה רוצה שמשה יתנגד לו? ודאי שכן. התנגדותו של הנביא לציורי העליון אינה, חלילה, מרד. יתירה מכך, יתכן שדווקא האפשרות לחלוק על רצון השמימי מעידה על עומקו של הקשר בין האדם לקונו.

אנו מוצאים ביחסי הקב"ה ומשה רגעי קירבה גדולים. אך דווקא בעיצומה של הקירבה, לפעמים ישנם גם אלמנטים מסוימים של מתח בין הרצון השמימי, האיטופי-אבסלוטי, לבין הרצון הארצי, החסר והמוגבל המיוצג על ידי משה רבינו. מדוע דווקא ברגעים אלו, בהם בא לידי ביטוי הקשר העמוק ביותר בין הבורא לנברא, שורר מתח ואף מתקיים מאבק? כך למשל במעמד מתן לוחות הברית, כשמשה אווזו בלוחות בידיו, לפתע, "חזר בו" הקב"ה, ומבקש לקחתם בחזרה, עקב חטאו של העם בעגל. אך משה מתנגד להחזירם ומושכם בכוח אליו. הוא אינו מוכן לחזר עליהם. מסביר התלמוד הירושלמי: *"ר' שמואל בר נחמני אומר הלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים והיה משה תופס בטפחים והקדוש ברוך הוא טפחים וטפחים ריוח באמצע, וכיון שעשו ישראל אותו מעשה ביקש הקדוש ברוך לחטפן...*"¹²².

121. ברכות לב, א.

122. ירושלמי, תענית פ"ד, ה"ח.

שותף למעשה בראשית

ראינו שהתלמוד משתמש בביטוי החרף "לחטפן", ולא במונח מעודן יותר "לקחתן". נראה, שהבחירה במילה אינה מקרית. רבי שמואל בר נחמני חזמו לנו בביטוי זה על האוירה ששררה באותו מעמד – בהר סיני, אוירה של מאבק בין שני רצונותיו של האידיאל האלקי. אך המשך דברי הגמרא נראים תמוהים עוד יותר – במאבק זה על קבלת הלוחות ניצח משה, גברה ידו החזקה... וממשיכה הגמרא: "גברה ידו של משה וחטף ממנו..."¹²³, וראה זה פלא, הקב"ה שמח ב"חטיפה" זו, ואף משבחה: "הוא הכתוב משבחיו בסוף ואומר: ולכל יד החזקה ייא שלמא על ידה דגברת עליה מינא"¹²⁴.

מה פשר הדבר? למה מכוונים דברי הירושלמי? האם ייתכן שאדם, בשר ודם, גובר על רצון השם?

אלא, נראה שרבי שמואל בר נחמני מתייחס למשה רבינו כנושא כוח רוחני, "כוח המקבל", המכיל את "הרצון הארצי" של השם, לעומת "הכוח הנותן" – הרצון השמימי. גם בדוגמא זו מתגלים במציאות שני כוחותיו המנוגדים של הרצון האלקי המקורי.

האידיאל העליון (הכולל את שני הכוחות הללו גם יחד) רצה ש"הכוח המקבל" יתחזק ויגדל, שמצד המקבל תהיה השתוקקות עצומה ללוחות הברית, עד שיאבק למענם, לכן הוא מאפשר למשה "לחטפם". "ואמר שגבר ידו של משה על ימינו, כי משה היה בכח לקבל התורה, ולפיכך גברה ידו של משה במה שדבח אשר יש לו לקבל דבר ולצאת אל פועל המציאות, ובח הזה הוא יותר, במה שהוא לצאת אל המציאות, שהמציאות יותר נחשב... ולפיכך גברה ידו של משה, במה שכח משה להוציא התורה את המציאות"¹²⁵. כך, בסוף המאבק, מתגלה בעולם הרצון האלקי המקורי... על ידי נצחונו של משה.

123. שם.

124. שם.

125. מדר"ל, תפארת ישראל, ס"ג מה.

כשם שבהתמודדות בין רבי יהושע ובין בת הקול, מנצח דווקא הרצון הארצי את הרצון השמימי, גם כאן בנצחוננו של משה מתגלה במציאת מידת הנצח - ופניו של משה קרנו. מתי בדיוק קרנו פני משה? לפי ר' ברכיה הכהן בשם רבי שמואל פני משה קרנו בדיוק באמצעו של המאבק¹²⁶. משום שהיו אלו רגעי הקרבה הגדולים ביותר בין השרא לנברא, כדברי המהר"ל - דבקות מוחלטת, חיבור גמור בין ישראל לאביהם שבשמים: "ולכך אמר כי הלוחות היו טפחיים ביד של הקב"ה וטפחיים בידיו של משה וטפחיים ריוח באמצע. ודבר זה הוא החיבור הגמור ודיבור הגמור שיש לישראל עם הקב"ה..."¹²⁷.

ומה קורה ברגעי קרבה "רומנטיים" אלו? מתח, מאבק, כשניים האוחזין בטלית. לפי המהר"ל אין קרבה גדולה מזו - "ואי אפשר שיהיה מעלה יותר עליונה כמו זאת"¹²⁸.

דווקא בשיאו של המאבק, לא רגע לפני ולא רגע אחרי - "ואילו עדיין לא ניתנו הלוחות, הרי אין כאן החיבור, כיון שלא נתנו עדיין הלוחות ואין לישראל עדיין החבור, ואם כבר נתנו הלוחות, הרי כבר נתנו הלוחות ואין כאן דביקות של ה' יתברך, כי עיקר הדבקות כאשר נותן להם. בזה מתחבר להם"¹²⁹.

באותו הרגע, כאשר שניים אוחזים בלוחות, נעשה האדם-בשר חם לשותפו של הבורא - שותף גמור.

מסביר המהר"ל: "כי אלו שני טפחים חלק אשר ביניהם משותף בם נגותן והמקבל יחד דרך קמ"א לך: שנים אוחזין בטלית זה נוטל עד שידו מגעת חזה נוטל עד שידו מגעת והשאר חולקין אותו שביניהם

126. שמות רבה, פמ"ו.

127. מהר"ל, נצח ישראל פ"ב.

128. שם.

129. שם.

שותף למעשה בראשית

כאילו הם שותפין. וזהו החיבור והשיתוף הגמור"¹³⁰. ומחיבור גמור זה – קדנו פניו של איש האלקים...

להיות שותף למעשה בראשית

התפיסה הדתית הנמוכה אומרת – רק בידועי מה הקב"ה מצפה ממני, ומה עלי לעשות, אבצע זאת מיד! בבחינת "מה חובתי ואעשנה"¹³¹. אין פסול בנכונות זו, היא כשרה לחלוטין, רק שהיא עלולה להיוותר ללא "רומנטיקה" של אהבת השם, ללא "השירה" שבחדוות המצווה.

"דגש הדתי, שבא לבדו תחת האידיאה האלהית, תוריד את הגבורה העליונה האידיאלית אשר לנשמת האדם עשר מעלות בשפל. חדל הששון הפנימי, אפסה העצמה הרוחנית העליונה, המשווה את רגלי האדם כאילות, המנצחתו בנגינותיה ושירת-עזה, ויבא סגנון של פרושיות של 'מה חובתי ואעשנה' בעבדות קטנה מלאה זועה ורפיון"¹³².

אין הקב"ה רוצה "כבוד ומשמעת של עבדות כפופה מנתיניו-עבדיו"¹³³. לפי המהר"ל, הקב"ה אינו דומה למלך עריץ שדורש צייתנות ומשמעת, מבלי להתחשב בנתיניו ובאופן בו הם מקבלים את פקודותיו: "לא כמלך בשר ודם אשר גזר גזרה על עמו, לא יראה ולא ישגיח באיזה עניין הוא אל המקבלים וולת הבחינה שהוא מצד הנותן, לא יעשה הקב"ה דבר כי אם הוא ראוי ונכון אל המקבלים שלא יהיה דבר מתנגד בעולם"¹³⁴. המהר"ל, בדבריו על התחשבותו של הקב"ה בבני האדם, מלמדנו עניין עקרוני עמוק ויסודי הנוגע לעצם מהותו של העולם הזה. כל הבריאה, כל הופעת היש מאין, נועדה מתחילתה

130. ש.ס.

131. סוטה.

132. הראי"ה קוק, אורות, קיד.

133. הרב קוק, אצרות הראיה 919.

134. מהר"ל, חידושי אגדות ג, מד.

ליצור משהו שיכול להיות שותף למהלך התגלות האלקות בהיה. משה שברצונו החופשי ירצה לבחור בטוב. שותפות זו חייבת להיות חופשית מרצון. היא אינה יכולה להיות "בידי שמים", ולכן הקב"ה מתאווה לה כל כך: "אמר רב שמואל בר אמי מתחילת בריאתו של עולם נתאה הקדוש ברוך הוא לעשות שותפות בתחתונים"¹³⁵. רק אדם, בעל בחירה חופשית, יכול להעניק לקב"ה את אותה דירה, אותה שותפות בתחתונים אליה הוא כל כך "מתאווה".

ברוך, שבניגוד לתפיסה הנמוכה והמעוותת של יראת שמים, שותפה אמיתית אינה יכולה להתבסס על יסודות של רחנות ושתלטנות של צד אחד על חולתו.

"כל פעולותיו הפרטיות של האדם מתרכזות ביסוד הבללי, וכאשר זה משפט הבריאה כולה שחלקיה אחוזים ונצרכים זה לזה, על כן היא נעשה באמת שותף להקב"ה במעשה בראשית, שותף קבוע, שכל שיתו ושיתו וכל מעבריו, המה טובים על יסוד השלמת המצאות בשכלולה"¹³⁶.

אידיאל עליון זה, של שותפות למעשה בראשית, מתגלה במציאות בהדרגה. אותן הבחינות בקשרינו עם הבורא - עבד לפני רבו, נתינים לפני מלכם, ועוד, מהוות "שלבי הכנה" ליחסים של שותפות גדולה יותר של אב ובנו, רב ותלמידו, דוד ורעה. השלבים הראשונים מכשירים אותנו, מרוממים את הרגשותינו דמיוננו, דרגה אחר דרגה, ליכולת לקלוט באופן מזוכך יותר את גאון השם אדון הכל. אל לנו להתבלבל במחשבה ש"שלבי ההכנה" הם עצמם האידיאל העליון - "התנהגות האחרונה" בקשר שלנו עם הבורא יתברך, כיון שאו יצייר האדם לעצמו את הגילוי האלקי כ"איתן, קשה, תקיף, שליט ונצחון... שדווקא יכול להיות מרוצה על ידי שיבקשו ממנו בבקשות

135. בראשית רבה, ג. טו.

136. הרב סיק, מאורות הראייה שבועות, עמ' סזד.

ובתנונים משפילי נפש...¹³⁷ אך באמת לא כך הדבר, אלא – "תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי"¹³⁸.

מתוך אספקלריה זו, יובן, שיסוד קירבתו של האדם לאלקים אינו מושתת על עבדות כפופה וצנייתנות, אלא על דו-שיח. כך גם פועלת ההגנה האלקית הלכה למעשה: "המכסה אני מאברהם" ? מסביר רש"י: לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו"¹³⁹. ולפי הרשב"ם הקב"ה שואל: "...ואיך אחריב קרקע שלו או קרקע שכניו שלא מדעתו?". הרד"ק מסביר שלפי הדין יש צורך להודיע לאברהם על החרבת סדום: ואתר שבוכות הם עומדים הגה, הוא עיקר העולם, ודין הוא שאודיענו..."¹⁴⁰. ברוח, שכאן מדובר על יסוד אחר של יחסים, השונה מיחסי אדון ועבד... אלא "הביאני המלך חדריו"¹⁴¹.

גם כלפי פמליה של מעלה ישנה הנהגה בכבוד ובשותפות: "אמר רבי זונתן: לעולם אין הקב"ה עושה בעולמו דבר, עד שנמלך בבית דין של מעלה, מה טעם? ואמת הדבר וצבא גדול"¹⁴². ואומרת הגמרא דבר עמוק ביותר – בלי התייעצות עם ברואיו, בלי שותפות עימם, לא יתכן גילוי אלקי אמיתי – "אימתי חותמו של הקב"ה 'אמת' – בשעה שנמלך בבית דין של מעלה", ומי הם בית דין של מעלה? – משיבה הגמרא: אלו נפשות הצדיקים. נמצא, שבלעדי האדם אין חותמו של הקב"ה 'אמת', ולכן רק מהשותפות שבין הקב"ה לאדם מתגלה האור האלקי בעולם.

במה מתאפיינת שותפות זו השונה מיחסי עובד ומעביד? שכיר או עבד עמלים למען בעל הבית. תפקידם לעזור לו בהגשמת מטרותיו

137. הרב סוק, אצרות הראיה, 919.

138. השע ב, ח.

139. הרשב"ם בראשית.

140. הרד"ק על בראשית.

141. שיר השירים.

142. ירושלמי, סנהדרין ב, א.

שותפות האדם עם הבורא במעשה בראשית היא שותפות בענין שלם
הרי על העולם להיות מרכבה לשכינה, וידה בתחתונים, ולכן לאדם על
קטנותו ואפסיותו, תפקיד מכריע בכל מהלך הבריאה. הוא מתגלה משתף
מלא במהלך ההתגלות האלקית בבריאה. כך, למשל, מסביר הרמח"ל את
היחס הקיים בינינו לבין האינסוף ברוך הוא, בהשלמת הבריאה:

"והנה הקב"ה מחלק מעצם הנהגתו לכנסת ישראל, להיות שותפת עמו
בהשלמת הבריאה, שיהיה הוא יתברך מתקן מצד אחד, והיא מצד אחר,
ומיניה ומינה יסתיים התיקון השלם. ובבחינה זאת אמרו ו'ל במדרש
(שהש"ר ה, ב; וילק"ש שם): 'יונתי תמתי - תאומתי'. ומצינו בכתוב עין
שהתחבר ההשפעה והקבלה להשלמת הנמצאות, שאמר (ישעיהו מט, יג):
'אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחד,
שהשמים משפיעים והארץ מקבל, ואף על פי כן שניהם שקולים זה בזה,
מצד השתלם המציאות מבין שניהם. על כן אמרו במדרש הג"ל (ילק"ש
שם): 'ואף על פי כן לא אני גדול ממנה, ולא היא גדולה ממני'. ואמנם
יחס ענייני השפעה לימין, לפי שהיא שולטת, והצורך והקבלה לשמאל,
שהיא השפלה מן הימין"¹⁴⁸.

אין בכוחת הרמח"ל לומר, חלילה, שאדם ואלקים שווים, אך אם
המגמה האלקית היא לעשות לו שותף בתחתונים ולהוציא את אינסוף
שבכוח - לפועל, חייבת לשכון אחדות אמיתית בין הבורא לנברא.
לאדם חייב להיות חלק חשוב בשותפות, שאם לא כן כל מערכת היחסים
בין השם לבין האדם הינה סמלית בלבד, אינה ממשית.

הקשר שלנו עם הבורא אינו קשר "דידקטי", אלא קשר אמיתי שם
תרומתו של האדם למהלך הוצאת אינסוף לפועל חשובה ביותר ומרכזית.
אין כאן מהלך של "כאילו", ולכן תרומת האדם למהלך בריאת העולם
ממשית.

148. דעת תבונות ק"ג.

שותף למעשה בראשית

"ולכן אדם הלומד תורה, לא זו בלבד שינצל משגיאה וידע מעשה אשר יעשה ואשר ימנע ממנו, אף גם יכיר במעלות העובד השלם ופגם הבלתי עובד, וכמה מעלות טובות לעושי רצון הבורא, וממש במעשה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, בונה עולמות בסובתו ומחריבן ברעתו, כי כך חקק בורא עולם, שיהיה הכל נדון לפי מעשה אדם"¹⁴⁹.

הקב"ה ברא את העולם כך שהאדם, שותפו, הוא שעוסק בבנינו – בונה את ההווה ממש בפועל.

האדם מעלה את ההויה לדרגה עליונה מאד, למדרגת "עדן", דהיינו – מעדן אותה ממש.

לדברי הרב קוק: "העשיה בתור המגמה העליונה באה לא בתור מעשה ממצע איזה זיכרון ואיזו ידיעה, איזה תוכן סימבולי שעל ידו באים איזו זכירה, אלא זהו תוכן עליון הבא מתוך אותו הסידור האלקי שבו האדם בונה את העולם, נעשה שותף למעשה בראשית, מעדן את ההויה, מעלה אותה ומשפרה..."¹⁵⁰.

עדן חיים אלו עומד אחר כותלנו.

איזהו צדיק?

כפי שראינו קודם לכן, ישנם מצבים בהם הנברא פועל, לכאורה, נגד צידו המפורש של הבורא, ובכל זאת אין זה נחשב חטא בעיני השם, אלא, אדרבה... כך היה במעמד מתן לוחות הברית, במסירת הגפש של משה בזמן חטא העגל, עם רבי יהושע בתגורו של עכנאי ועוד. השאלה, מדוע מזמן הקב"ה דווקא לצדיקים מצבים קשים כאלה? מצבים פרדוקסליים במהותם, שבהם נדרש הצדיק לעשות מעשים הנוגדים, לכאורה, באופן שורשי ל"אני מאמין" שלו. עד כדי כך, שבמקרים יוצאי דופן נאלץ

149. יערות דבש א, דרוש א'.

150. הרב סוק זצ"ל, מאורות הראיה, שבעת קנד.

הצדיק, למען קידוש השם, להגיע לשפיכות דמים – כפי שעשה משה רבינו כשהרג את המצרי, לגילוי עריות – אסתר ויעל, ואפילו עבודה זרה כפי שמספרת הגמרא על דוד, שביקש לעבוד עבודה זרה¹⁵¹. השאלה היא, האם נשלחים לצדיקים נסיונות קשים בכוונה, או שמא בוחר הצדיק עצמו להתמודד עם המציאות הקשה בעוד האדם הפשוט אינו נכנס כלל למצבים מסובכים אלו?

אבותינו הקדושים, צדיקים ונביאים, ראו את עצמם כשותפים להתגלות אור עליון בהווה, כאחרים על תפקודו של העולם הזה. הם ידעו שבהם תלוי כיצד יראה העולם, ולכן היו מוכנים למסור את נפשם, להקריבה, אפילו להמחק מספר החיים למען הגשמתה של המטרה המשותפת להם ולקב"ה – הופעתה של השכינה בעולם בצורה מתוקנת ועליונה. אם במקרים מסוימים, יוצאי דופן, נוצרת מציאות מיוחדת הדורשת מהצדיק לעבור על חוקיו ומצוותיו של ד' למען אידיאל נשגב (כהצלת כלל ישראל או מניעת חילול השם הגדול בפרהסיא), הוא עושה זאת במסירות נפש גמורה "כאשר אבדתי"¹⁵².

מוכא בגמרא על דוד המלך: "ואמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד עבודה זרה שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים ואין ראש אלא עבודה זרה, שנמאר והוא צלמא רישיה די דהב סב"¹⁵³. הייתכן? מידת המלכות בטהרתה, צדיק עליון, דוד המלך – משיח השם – רוצה לעבוד עבודה זרה? מה יכול להיות מזעזע יותר מכך? ורק אם מבינים שהדבר לא ייתכן, דוד, קדוש וטהור, לא היה יכול לעשות זאת, יתבאר הדבר לאמיתו. יש אפשרויות רבות להסביר את בקשתו של דוד לעבוד עבודה זרה חוץ מאחת – שדוד אכן נפל, נכשל, חטא. ובאמת הגמרא מסבירה את הנסיבות בהן החליט דוד למסור את נפשו למען עניין משותף בינו לבין קונו כדי למנוע את העיוות הנורא שיכול להופיע בעולם, אם הוא לא יעבוד עבודה זרה. יש לזכור באילו נסיבות הולך דוד

151. סנהדרין קז, א.

152. מגילת אסתר.

153. סנהדרין לז, א.

שותף למעשה בראשית

ל"ראש"? כאשר אבשלום רדפו ומבקש נפשו. אם ייתפס - יהרג. דוד חושש שאם ייהרג על ידי בנו, ייגרם חילול השם נוראי. מה יאמרו הבריות על ההשגחה האלקית, על שכרם של צדיקים? קשה לשער מה היה מחולל רצח של צדיק זה על ידי בנו, איזה חילול השם והרס....

אבל, אם היה מתפרסם שדוד נכשל בעבודה זרה ולאחר מכן נהרג על ידי אבשלום, ניתן יהיה להסביר שדוד נהרג בחטאו, ועל ההנהגה האלקית לא היה עוררין. וממשיכה הגמרא: "וזהו לקראתו חושי הארכי קרוע כותנתו ואדמה על ראשו. אמר לו לדוד יאמרו מלך שכמותך יעבוד עבודה זרה! אמר לו מלך שכמותי יהרגנו בנו? מוטב יעבוד עבודה זרה ואל יתחלל שם שמים בפרהסייה"¹⁵⁴.

תשאל שאלה, האם גם לפתחו של אדם פשוט, שאינו נביא ואינו צדיק, מזדמנים מצבים שבהם עליו לקחת אחריות כדי לפעול באופן בלתי רגיל למען המטרה המשותפת לו ולאביו שבשמים? נראה שכן. לא רק לצדיקים מזדמנים נסיונות אלו, הם תמיד מוכנים ומזומנים במציאות. הצדיק הוא שלוקח את היחמה ועושה את המעשה הנדרש. עצם העובדה שאדם מוכן למסור את נפשו, למען האידיאל האלקי, היא העושה אותו לצדיק, לשותף.

הוא אינו אדם פרטי, הוא תמצית כל עם ישראל, וממילא פועל מטעם כשליח של כנסת ישראל. כיון שכך, רק לאדם המייצג את כלל ישראל יש תוקף והצדקה למעשים הנראים כחטאים. רק בשם כל ישראל, רשאי הוא לפעול בצורה לא שגרתית. שותפות זו מתבטאת באופן מיוחד דווקא במצבים הקשים ביותר, כשלא הכל ברור ואין עם מי להתיעץ, כאשר לא ניתן לקבל פסק, כשאינן לכך תקדים. הצדיק מודע לכך, שאם הוא טעה לא רק יאבד את חלקו לעולם הבא, (לפי הפתגם שהדרך לגיהנם סלולה מכוונות טובות), אלא, שהוא יהפוך לסמל של רשע, בגידה וכשלון. הרי מה היה נשאר בספרי וההסטוריה אם דוד היה אכן עובד

עבודה זרה ונהרג בידי אבשלום? מה היו מלמדים עליו בבית הספר?
שפעם היה צדיק וסרת בסוף ימיו!

ועל יעל? אילו התברר שטעתה ומעשיה היו מיותרים, איזו גיבורה
היתה זו? והוא הדין עם אסתר...

ברוב המצבים שבהם יש דין "עת לעשות לד'..."¹⁵⁴, לא ניתן לדעת
בוודאות שאכן המצב זוהה והוגדר כיאות, ושזה המעשה הנכון לעשותו.
מי ערב לו לאדם ששיקול דעתו נכון? אולי הוא טועה?

אך זוהי טבעה של שותפות. האפשרות לקחת אחריות, על כל
המשתמע מכך, ולפעול מתוך יחמה אישית למען אידיאל משותף בין
האדם לקונו. ושותפין בכי האי גוונא לא קפדי אהדדי...

לאור זאת, תתברר לנו גם מסירות נפשו של אהרון הכהן. שכן, מי
עשה את עגל הזהב? – אהרון הכהן, וכדברי הפסוק: "ויגוף ה' את העם
על אשר עשות את העגל אשר עשה אהרון" – צדיק יסוד עולם! כיצד
יתכן שהכהן הגדול יעשה עגל זהב? (העובדה שאיימו להורגו כשם שהורגו
את חור בן כלב, אינה פוטרת אותו מאחריותו במעשה העגל. לכאורה,
היה מצופה שימסור את נפשו ולא יכנע לדרישות הערב רב לעשות פסל
ומסכה. זה המקרה הקלאסי של: ייהרג ואל יעבור!).

אך התבוננותו של אהרון עמוקה יותר. בחכמתו הגדולה וברוח קדשו,
הבין, שהעם נמצא במצב רוחני מסוכן, ועלול הוא להידרדר לתהום
עבדות אלילים ממש. כדי למנוע מצב זה, מוכן אהרון הכהן לאבד את
חלקו לעולם הבא, לקחת על עצמו את כל האשמה ולהוכר לדורות עולם
כמי שחטא בעגל. כל זאת על מנת שעם ישראל לא ייענש ולא יינזק.
"מוטב שיתלה בו המרחון ולא בהם" – מסביר רש"י את מניעיו של
אהרון¹⁵⁵, וכך גם מסביר המדרש: "ידיא אהרון ויבן" – אמר אהרון: "אם

155. רש"י על כי תשא.

שותף למעשה בראשית

נונים הן אותו המרחון נתלה בהן. מוטב שיתלה החסרון כי ולא
בישראל¹⁵⁶.

נראה, שכך צריך להבין את מעשיהם של צדיקים עליונים במשך כל הדורות. צדיק הוא אדם המודע לאחריותו על כל העולם כולו. כל החלטותיו, בחירותיו, מעשיו ומחשבותיו נובעים ממדעות זו ומשפיעים על ההיה כולה בצורה ממשית. ומתוך מגמה זו הוא מתקן את העולם בחייו.

דברי הרמח"ל: "שהוא מתקן הבריאה בידי ומעביר החסרונות שבה ונעשה שותף כביכול להקב"ה בעולמו"¹⁵⁷. דווקא יכולתו של הצדיק לתפקד באופן עצמאי, מתוך אחריותו לאידיאל האלקי היותר נשגב, יקרה היא בעיני השם. וכדי להבשיר את הצדיק להיות מסוגל לפעול מעצמו למען האידיאל המשותף, ללמדו לסמוך על שיקול דעתו ועל רוח הקודש שלו, מעמיד הקב"ה את האדם הנעלה במצבים מורכבים מאד כדי לאפשר לו לגלות בעולם את בחירתו החופשית.

"והייתם כאלהים..."

דווקא כאן, בשאיפה העליונה הנשגבה לשותפות במעשה בראשית, טמונה סכנה גדולה ונוראה. השותפות מאפשרת לאדם עצמאות ולקחת יחמה. הסכנה היא בכך שהאדם עלול להרגיש את עצמו בדרגת אדון, בעל הבית על חייו ועל העולם. להחליט לפעול לפי ראות עיניו בלבד, ללא התחשבות במגמה האלקית הכללית, מבלי לקחת בחשבון את הרצון האלקי העליון. ליהפך בלתי תלוי לחלוטין ולנתק את קשריו עם מקור חייו.

156. ויקרא רבה ג.

157. רמח"ל, דעת תבונות צ" .. סכ"ה.

במצב זה השותפות מתפרקת והאדם הופך, לדידו, עצמאי לגמרי, אדון לעצמו – "אדון לכל". זה היה פיתויו של הנחש בגן עדן: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע"¹⁵⁸ – והו שורש חטאים רבים בעולם.

בהסטוריה כולה היו שהחליטו לפעול בעצמם במקום להיות שותפיו של רצון האלקי. הם רצו לקבוע לבד מהו טוב ומה הוא רע. כזה היה חטאם של דור הפלגה: "הבה נבנה לנו עיר ומגדל בראשו וראשו בשמים ונעשה לנו שם..."¹⁵⁹. רז"ל רואים את חטאם בשאיפה לעצמאות מהשם, בהפרדות ממנו: "כשם שהפרידו הם מה שהיה מחובר ומיוחד (הקשר בינם ובין קונם), כן השי"ת הפריד חבורם והפיץ אותם על פני כל הארץ..."¹⁶⁰. ובדברי החזקוני: "ונעשה לנו שם – מבצר חזק לעולם, להיזנו שלישים על כל הבריות..."¹⁶¹.

גם לחטא העגל היה אותו יסוד. רבי יהודה הלוי מסביר ששורש חטא העגל היה לא ברצון לעבוד עבודה זרה ולא בעשיית פסל ותמונה, שהרי בבית המקדש – בקודש הקודשים עצמו עמדו "פסלים" של כרובים מזהב, ומשה רבינו, עצמו, עשה פסל של נחש מנחושת. כל אלו נחשבו מצוות ה', ולא חלילה חטא. מהו ההבדל, אם כן, בין פסלים אלו לפסל העגל? הבדל אחד ויחיד, במקור המוטיבציה לעשייה. האם העשייה נובעת מרצון לשיתוף פעולה בין הרצון האלקי לבין הרצון האנושי כדי לבצע מצוות השם ולהוציא את הרצון העליון לפועל. או, כמו בחטא העגל, אותו יזמו ישראל כדי לעשות רצונם בלבד, ובכך ניתקו את עצמם מהחפץ העליון "חטאת העם היתה אפוא רק בזה שעשו להם תמונה, דבר שנאסר עליהם ובוה שייחסו כוח אלקי לדבר אשר עשו בידיהם ומרצונם, בלי אשר באה על כך מצוות האלקים. היה עליהם להוסיף ולהמתין למשה ולא לעשות

158. בראשית ג, ו.

159. בראשית יא, ד.

160. רבנו בחיי על האתר.

161. חזקוני על האתר.

שותף למעשה בראשית

להם סמל מדעתם ולקבוע מקום אליו יכוונו, ולא לבנות להם מזבח ולהעלות עליו קורבנות"¹⁶².

גם את חטאם של נדב ואביהו אפשר להאיר מזווית זו. נשאלת השאלה, מה הפסול באש זרה? הרי אש היא אותה האש בכל מקום. אך רק בגלל שהם לקחו אש בניתוק מהרצון האלקי, הפכה האש ל-זרה. כפירושו של "אור החיים" הקדוש: "אש זרה - אשר לא ציוה אותם לעשות כן, חיה היא זרותה"¹⁶³.

כך גם חטאו של עזה המבקש להחזיק את ארון השם ביחמתו, כאשר ברור לכולם, מראש, שאין זה חפץ השם שאדם יתמוך בארון הברית. אדרבה, המגמה האלקית היתה ללמד אותנו על ידי הנס שארון הנו "חי" הנושא את עצמו. ארון ה' אינו נופל מהעגלה, למרות שאין מחזיקים בו. עזה, בבואו לתמוך בארון, פעל בניגוד גמור למגמה האלקית.

כדברי ה"קול מבשר": "...כל מי אשר ערב לבו לגשת אל הקודש צריך לפלס דרכיו בהשכל ודעת וגם במעשים טובים אשר כוונתם שלמה לה' - שיכוון לרצון השייך. והנה מצאנו בעזה... שלא לרצון ה' סיעת עזה באחו בארון ה'"¹⁶⁴.

עזיהו המלך חטא כאשר החליט להכנס לקודש הקדשים ולהקטיר קטורת (למרות האיסור, שהרי אין הוא כהן, וקל וחומר שאינו כהן גדול). מה עמד מאחורי החלטתו לעשות זאת? אין ספק, שלא היו לו מניעים נמוכים ושפלים, והוא גם ידע מה יהיה בסופו. וכי לכבודו נכנס לקודש הקדשים?

מדרש תנחומא מביא את דברי אסף הנביא שאומר לקב"ה: "עזיה לא נכנס אלא לכבודך"¹⁶⁵, שהיה בטוח שכך הוא עובד באמת את השם, שכך

162. כוזרי א, צו.

163. אור החיים הקדוש על ויקרא י, א.

164. קול מבשר א, פ" .. ויקרא.

165. תנחומא ד קית.

"יביא" גאולה לעולם. הרי עזייה צדיק היה! ובכל זאת, טעה, ונצטרע. כיון שהחליט שהוא יודע לבד, מעצמו, מהו רצון השם.

ובאמת, ההבדל הדק כל כך שבין השותפות הבחירית ובין התנתקות, יכול להוביל בקלות לחשיבה מוטעית שכך הוא הרצון האלקי, שנהיה עצמאיים לגמרי. הרב קוק מזהיר שכאן מדובר על שורש האמונה, ושורש המרי ממש, וההבדל ביניהם הוא כחוט השערה. לכן מדקדקים בו מאד: "אבל כאשר 'תאות הכמות' (הצד הארצי) יורדת היא ובונה לה רשות לעצמה, מגדל ועיר, לעשות לה שם, הרי היא מתעכרת, יורדת ונשפלת... אל מחשכים אל הדינים הקשים, המאורות והקטרוגים המכחישים פמליא של מעלה, וכאן חוט המשקולת מעויין הוא ושורש האמונה ושורש המרי כמעט שמתנגשים, וחוט השערה מפסקת ביניהם, שהקב"ה מדקדק בה עם צדיקים, וסכיביו נשערה מאד"¹⁶⁶.

איזון עדין זה, בין עבדות כפופה ונמוכה בהתייחסותנו לעבודת השם ("מה חובתי, ואעשנה"), לבין עצמאות גמורה (והייתם כאלהים), הוא שנקרא שותפות לקב"ה.

שותפות נשגבה ואצילית כאשר לא רק האדם עושה את רצון קונו אלא גם השם יתברך עושה את רצון האדם: "צדיק גוזר והקב"ה מקיים"¹⁶⁷.

166. הרב קוק, אורות הקודש ד, תס.

167. אבות ב, ד.

פרק ג'

מה קיבל משה מסיני?

אותה תורה עליונה, שבה הסתכל הקב"ה, וברא עלמא, היא אינסופית, נצחית, ולכן לא ניתן לאדם לקבלה. במקומת רבים חזרת הגמרא ומציינת את העובדה שהתורה אינה ידועה לבני אדם בשל אינסופיותה, ולכן לא נמסרה לאיש. במסכת שבועות מפרשת הגמרא את הפסוק מאיוב: "לא ידע אנוש ערכה וגו'" – שאין אדם שיכול לדעתה כולה ממש¹⁶⁸. ברור כשמש שאין אחד בעולם שיכול לקלוט את התורה ולקבלה.

לכן, כותב המהר"ל, שלשון "קבלה" יכול לחול רק על תוכן מוגבל, לפי כוחו של מקבל, ואילו התורה היא מעל כוחותיו של האדם. ובאמת לא יתכן לומר שמישהו קיבל את התורה האינסופית:

"אמר אצל משה לשון 'קבלה', כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה"¹⁶⁹.

במקום אחר הוא מביא את דברי הזוהר הקדוש, האומר בחריפות, שכל מי שחושב שהתורה הידועה לנו היום, היא כל התורה כולה, ואינה רק לבוש מסוים לתורה העליונה – יפח נשמתו ואין לו חלק לעולם הבא..

"כל מלין דאורייתא מלין עלאין ורזין עלאין, תא חזי עלמא עלאה ועלמה תתאה. בחד מתקלא אתן לו: ישראל לתתא, מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב בהו 'עושה מלאכיו רחות' (האי באתר עלאה). בשעתא דנחתית לתת (אף על גב דנחתין), מתלבשי בלבושא דהאי עלמא. ואי לא מתלבשי בלבושא כגונא דהא עלמא, לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא

168. שבעות ה, א.

169. מהר"ל, דרך החיים יט.

סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אורייתא, דברא לה וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה, על אחת כמה וכמה. כיון דנחתת להאי עלמא אי לא דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא, לא יכיל עלמא למסבל. ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא אידו. מאן דחשיב דהאי לבושא אידו אורייתא ממש, ולא מלא אחרא, תיפת רוחיה ולא ידא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד 'גל עיני ואביטה נמלאות מתורתך'¹⁷⁰.

אם כן, מהי כוונתה של המשנה הראשונה בפרקי אבות, באמרה, שמשה קיבל תורה מסיני? אולי המשנה מתייחסת רק לפן אחד, לרובד מסוים של התורה העליונה.

ולכאורה על כך כותב המהר"ל ב"דרך החיים": "אי אפשרי לומר שקיבל משה כל התורה כולה אלא מקבל התורה מה שאפשר לקבל"¹⁷¹.

מכאן עולה השאלה, האם יתכן שמשה קיבל בהר סיני רק משהו חלקי, מוגבל, מצומצם, רק משהו "שניתן לקבל"?

מסביר הרב קוק, שלתורה שני רבדים: הידוע לנו, הרובד הגלוי, עליו אומרת המשנה "משה קיבל תורה מסיני", והרובד השני, העליון, שאינו גלוי לפנינו. זוהי התורה ב"ה" הידיעה – התורה האידיאלית, שלעת עתה אינה מוכרת לנו. שני רבדים אלו, התורה ותורה הנם הופעותיה השונות של אותה חמדה גנוזה, שקדמה לעולם. ואין הפה יכול לומר והאחזן לשמוע מה היא...

"משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע" לא כתוב שמשו קיבל את התורה מסיני. דדתורה, משמע: המיומנת שבתורה. כמו: 'עולה – עולה ראשונה' ו'דורך המיומנת שבירך', שהתורה הפנימית תהיה גלויה לעתיד לבוא"¹⁷².

170. מהר"ל, תפארת ישראל מו.

171. שם, דרך חיים, יט.

172. הרב קוק, מדבר שור, דרוש ד'.

שותף למעשה בראשית

משה קיבל תורה מסיני כדי לתקן את העולם, ועל ידי שמירתה וקיומה בחיים אלו, בעולם הזה, נוכח, לעתיד לבוא, להיחשף להתורה העליונה שקדמה לעולם.

"זה היה רק כפי הצורך לתיקון העולם עד זמן התיקון הראשון, על כן אמר 'תורה', בלא 'זה' הידיעה. ובהגדה אמר: 'אילו קרבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את 'התורה' העיקרית, שעל ידי שמירת התורה כפי שהיא בערכנו הנוכחי, נוכח לה לעתיד לבוא, שכבר שפרה לנו נחלתנו חיכה אותנו גם בה"¹⁷³. וכן אומרים חז"ל: "אפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מהתורה"¹⁷⁴.

תורתנו הקדושה, זו המוכרת לנו כיום, היא רק פן אחד, הופעה מסוימת של התורה העליונה שתתגלה באחרית הימים.

מה מיוחד בה, בהתורה העליונה – השונה בתכלית מאותה תורה שאנו מכירים בהווה? מה היא התורה, מה טבעה? האם הבוונה היא לתורה מיסטית, מופשטת, סודית וקבלית שמופיעים בה ספירות, עולמות, יחידים, פרצופים וגלגולים? לא. לא ניתן לומר זאת, כיון שאנו כבר יודעים שכל אלו כבר מצויים בתוך תורה זו שקיבל משה מסיני: פשט, רמז, דרש, סוד – וכל ההשגות השכליות עד סוף כל הדורות כלולים בה: *"מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כלן נאמרו למשה בסיני..."¹⁷⁵*

ואילו התורה הנשגבה, שלמענה נברא העולם, שונה היא בתכלית ממה שידוע לנו היום בתור "תורה", שונה באופן מהותי. אותה בשום פנים ואופן לא ניתן לקבל...

ממשיך הרב קוק: *"על כך, כשסדרו במשנה סדר הקבלה...לא דיבר כי אם על התורה המושגת לנו עכשיו, ואמר: 'משה קיבל תורה מסיני*

173. שם.

174. ירושלמי, פאה ד, א.

175. ויקר"ד כב, א.

ומסרה ליהושע" ולא כתוב שמה משה קיבל את התורה מסיני, דהתורה
משמע המיומנת שנתורה"¹⁷⁶.

מהגמרא, במסכת סוכה, עולה, שבמפגש בין שמיים וארץ, ישנו רובד
עליון, שטרם הופיע במציאות שלנו. לפי רבי יוסי, משה רבינו עלה
למרום רק עד רובד מסוים. משמעו, שגם קבלת התורה היתה מתאימה
לאותה הדרגה אליה הגיע משה רבינו. ואפילו את כסא הכבוד, שהוא למטה
מהתורה, היה צריך להוריד עבור משה למטה.

"ותניא ר' יוסי אומר שמעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה
ואליהו למרום שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'."

-ולא ירדה שכינה למטה? והבתיב: "ירד ה' על הר סיני"?

-למעלה מעשה טפחים

-והבתיב: "ועמדו רגליו ביום הווא על הר הזיתים"?

-למעלה מעשרה טפחים

-ולא עלו משה ואליהו למרום? והבתיב: "ומשה עלה אל האלהים?"

-למטה מעשרה

-והבתיב: "ויעל אליהו בסערה השמים"

-למטה מעשרה

-והבתיב: "מאחז פני כסאו פרשו עליו עננו" ואמר ר' תנחום מלמד

שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו - עליו"

-למטה מעשה

-מכל מקום "מאחז פני כסא" כתיב?

-אישתרבוני אשתרנב ליה כסא עד עשרה ונקט ביה"¹⁷⁷

176. הרב סק.

177. סוכה ה.

שותף למעשה בראשית

מדוע רואה רבי יוסי חשיבות רבה כל כך לפרש את הפסוקים בצורה ההפוכה, מהפשט, לכאורה? מדוע, לדעתו, טעות היא לחשוב שמשה עלה אל האלקים למעלה מעשרה, או שהשם ירד להר-סיני מתחת לעשרה? מה היא סברתו של רבי יוסי? ברור שמאחורי דבריו עומדים שיטה שלמה.

נראה לומר, שהוא מבקש להדגיש את הפער האינסופי בין עולמנו לבין העולם האלקי, וגם בין תורתנו – זו שקיבל משה בסיני, לבין התורה העליונה שמעולם לא ירדה מתחת לעשרה טפחים, וכדי להגיע עדיה היה צריך משה רבינו לעבור גם את השער החמישים, שכידוע, לא עברו¹⁷⁸. ואולי זאת כוונת המדרש האומר, שאותה התורה שאנו מכירים היום היא רק הבל לעומת התורה העתידיה, תורת העולם הבא, תורתו של משיח¹⁷⁹. "תורה שאדם לומד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח"¹⁸⁰. וכן אומר "ר' חזקיה בשם ר' סימן ברב זבדי אמר כל התורה שאת למד בעולם הזה הבל הוא לפני תורה שבעולם הבא"¹⁸¹.

ומאיך, לא ברורה כוונת המדרש ואיך ניתן לומר זאת? היתכן לקרוא לתורתנו הקדושה "הבל"?

ההבל

אין, ולא יכול להיות, תוכן כלשהו בעולם שלעומתו המתנה האלקית הנצחית תאבד את ערכה הסגולי. אין דבר שבעולם שלעומתו תורתנו הקדושה תקרא "הבל"!

אין לנו שתי תורות: תורה עכשווית ותורתו של משיח. הכל ענין אחד, עם הופעות שונות ותפקידים שונים: "התורה" ו"תורה" – הן מהות אחת, תורה אחת.

178. מהר"ל, אור חדש, קעז.

179. קהלת רבה, יא ז.

180. קהלת רבה, יא ז.

181. שם, ב, א.

התורה האידיאלית מופיעה בעולמנו בצורה כפולה, באמצעות זו שמשה קיבל בסיני, ובאמצעות ידיעתנו על קיומה של תורה עליונה על עולמית. התורה אידיאלית אינה מופיעה בעולמנו בצורתה השלמה (כמו כל האידיאלים שאינם מופיעים במלואם, אלא רק בגילויים החלקי). כל גילוי של התורה בפני עצמו אינו שלם. אם אותה התורה העליונה אינה מתגלה בשום צורה במציאות שלנו, מה התועלת שבה? מאידך, אם לתורה הגלויה והידועה לנו, לא היה מימד אינסופי, היא היתה מאבדת את כל ערכה והופכת ליצירת מופת ספרותית בלבד.

לכן, לא ניתן לומר על גילוי אחד של התורה שהוא חסר ערך, הבל, לעומת גילוי אחר שלה. מאחר, שבמהותה התורה אידיאלית היא, חטיבה אורגנית שלמה, הכוללת בתוכה את כל הדברים: "הארצי" - תורת העולם הזה - חוקים, משפטים, הלכות ואגדות, מנהגים, דברים שבכתב ובעל-פה, (כלומר, כל אותו אצד עצום שגלום בתורה אותה קיבל משה רבינו ביד סיני). וגם, את הדבר "השמימי" האינסופי הנצחי של תורת עולם הבא.

אם כן, מהי כוונת המדרש הקורא לתורתנו הקדושה - "הבל"?

"הבל" אינו דבר חסר ערך. הוא אינו "כלום". הבל הוא פוטנציאל, בכת, עדיין לא בפועל, אך ישנו וקיים במלואו. אמנם, ללא ההתגלות במציאות, לעת עתה הוא גנוח, אך יש בו ערך בפני עצמו, ערך גדול. הרב קוק מסביר, שההבל הוא אותו הדבר הנמצא בין ההעדר להייה, ולכן יש אפשרות לראותו כלא קיים, לצד האפשרות לראותו כנמצא במציאות לכל דבר: "אנו רואים שהדבר שהוא בכת, שהוא באמת אמצע בין העדר להייה"¹⁸².

בדברנו על הופעת עולם התווה במהלך הבריאה, נפגשנו כבר עם נקודה אמצעית זו, שבין ההעדר להייה, אותה אינטראקציה בין התווה לבין האדם. היא זו שהגשימה, בסופו של דבר, את העולם הזה ואפשרה לרצון האלקי להתגלות בעולם העשיה בצורה גשמית קונקרטיית.

182. הרב קוק מדבר שור, דרוש ד. על עולת ראיה א, קה, וכן עין איזה שבת ב, ט, צה.

שותף למעשה בראשית

גם התורה שקדמה לעולם צריכה להופיע בהויה בצורה ממשית, בפועל. דהיינו, שכל המציאות כולה, כל ההסטוריה האנושית וכל חיידם הפרטיים של בני האדם, יהפכו לכלי ביטוי של האידיאליות האלוקית הנשגבה. על המציאות כולה לגלות את האור האלקי העליון המבקש לו דירה בתחתונים.

עד אז נותר התוכן האלקי של העולם בכוח ולא בפועל, בפוטנציאל בלבד. זו כוונת המדרש בכנותו "הבל" את תורתנו הקדושה, מאחר שהיא עדיין לא יוצאת לפועל במלואה. לעומת זאת, תורתו של משיח, לעתיד לבוא, תצא כולה לאור ותגשם בחיים הריאליים במלואה. כשם שהעולם הזה התגשם באמצעות יחסי הגומלין בין התהו לאדם כך גם תתממש תורתו של משיח, על ידי הופעתה בהויה באמצעות האדם המקבל אותה ובונה את חייו על פיה.

ברור שהופעת התורה העליונה והאידיאלית בעולמנו אינה בגדר אירוע חד פעמי, אלא תהליך ארוך ומורכב ביותר. הוא מתנהל לכל אורכה של ההסטוריה האנושית במשך כל הדורות. אך נקודת פתיחת התהליך החלה במפגש האדם והתורה. נקודת המעבר ממצב של "חמדה גנוחה" למצב של "תורת חיים" – (תורתו של משיח), התחילה אז במעמד הר סיני, על ידי משה רבינו.

אולי זו אחת מכוונות המשנה: "משה קיבל תורה מסיני...." מסיני ואילך...

חמדה גנוחה

לפני שהקב"ה נתן תורה למשה, היא היתה כה אידיאלית ועליונה שאפילו מלאכי השרת לא הכירוה וגם לא יכלו לקבלה. לא הם ולא בריאה כלשהו. כאשר החליט הקב"ה לתת את התורה לעולם, אמרו לו מלאכי השרת, שאם אינסוף עומד להתגלות, אם התורה עומדת לדדת לתוך העולם הגמוך יותר אי צריכים הם, המלאכים, לקבלה, ולא בשר ודם.

אסור שתדך נמוך כל כך למטה. מספיקה הירידה לעולמם של המלאכים. הם רואים יותר מבני האדם לקבל תורה, מאחר שהם עליונים יותר, טוהרים יותר וקדושים.

וכך מזבא בגמרא:

"בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: 'רבש"ע מה לילוד אשה בינינו'?" אמר להן: 'לקבל תורה בא': אמרו לפניו: 'חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים" ¹⁸³.

אומרים מלאכי השרת להקב"ה: *"אשר תנה הודך על השמים",* כלומר, תן את ההוד שלך, את התורה, לנו, לשמים ולא לארץ. מענין שהקב"ה אינו מכריע את הריכוח ואינו עונה בעצמו למלאכים אלא פונה דוקא לילוד אשה, למשה, שיחזיר אותם בתשובה: *"אמר לו הקב"ה למשה: 'החזיר להן תשובה' אמר לפניו: רבש"ע מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם" ¹⁸⁴.*

משה רבינו אינו חושש מאש היוצאת מפיהם של המלאכים העלולה לשרוף אותו אלא מהבל פיהם. מאותה מציאות גנחה, שלעומתה ערכו של האדם, המוגבל והחסר, מבוטלת. הפוטנציאל של התורה הוא כה עצום ועיקרי שהפן הארצי והגלוי שלה עלול להבלע בתוכו כסיפה בים.

מסביר הרב וצ"ל מהו אותו "הבל" היוצא מפיהם של מלאכי השרת, שממנו כל כך פוחד משה רבינו: *"ההבל הוא בתוך הפה קודם שיצא הדיבור מרחבו אל הפועל" ¹⁸⁵.* משה ידע שמציאות גנחה יכולה להיות הרבה יותר עליונה ואידיאלית מאשר מציאות גלוייה, היוצאת לפועל "ואף כי ראה משה רבינו עליו השלום, שיש בידו הכוח להשיב להם תשובה

183. שבת פה, א.

184. שם.

185. הרב קוק מדבר שור, דרוש ד.

שותף למעשה בראשית

ניצות על פי טענתם הגלויה, אבל חושש היה שמא בפנימיות חכמתם יגלו לו דברים נפלאים כל כך שיהיו למעלה מהשגתו ותתבטל מציאותו על ידי זה כגור לפני האבוקה"¹⁸⁶.

מה הוא אותו ערך שמשו חושש לאבד נוכח הבל פיהם של מלאכים? כל ערכו, וממילא מציאותו של האדם, לעומת מלאך, מסתכם ביכולתו להגשים את התורה ולגלותה בעולם הזה. ולא מילתא ווטרא היא, יכולת זו, למענה נברא העולם כולו! אותה חושש משה לאבד, שמא רק במציאות הידועה והגלויה לנו ישנו ערך גדול ליכולת אנושית זו, ואילו במציאות הפנימית, הנצחית והאידיאלית, אין זה נחשב כל כך? שמא אותו הבל כה נשגב ומוחלט, שתרומתו של משה עלולה להפוך לחסרת משמעות ולא נצרכת, וממילא מבוטלת¹⁸⁷. ממשיכה הגמרא:

"אמר לו: אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה – שנאמר 'מאוז פני כסא פרושו עליו עננו'. ואמר ר' נחום: 'מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו'¹⁸⁸.

מהו אותו "כסא הכבוד", שעוחר למשה להתגבר על ה"הבל" של מלאכי השרת, על הצד הפוטנציאלי הבלתי משוער של עולם התורה? סייעתא דשמיא? התערבות אלקית? נראה שלא. כסא הכבוד הוא הפנימיות הנצחית והאינסופית של נשמת משה רבינו עצמו. אחיזה בכסא הכבוד היא אחיזה בשורש נשמתנו, במקור הויתו של האדם עצמו, בסיבת בריאתו. כסא הכבוד אינו מחוץ לאדם, כשם שנשמתו אינה מחוצה לו. לפי הרב קוק, כסא הכבוד היא התגלות "בפנימיות עוצם מעלת הויתו העליונה (של האדם) המוקרת סקירה בלתי גבולית על כל היש ועל כל העתיד להיות יש, על כל גנח כמו על כל נגלה... עד אחרית כל תכלה

186. הרב קוק, עין איה, שבת, ט צו.

187. ראה הרב קוק עין איה שבת עמ' 208 סעיף יב.

188. שם.

עד עדי עד" 189. כאשר אדם מתעלה בהבנת תפקידו בעולם, בהעמקת ההבנה על מהותו האינסופית שלו עצמו, זוהי משמעות אחיזה בכסא הכבוד. כאשר משה הבין שעובדת היותו חסר, חומרי ומוגבל, לעומת המלאכים, אין בה פחיתות, אלא יתרון. הוא נאחז בכסא הכבוד: "לא הזרידה היא האחיזה האנושית בתגוי הגופניות כ"א עליה, הארת השכינה המודדת עולמי עד במידדת ההגבלה, הזמנית ומקומית... כדי להבליט את הודם ונצחם את עליוניותם וחופש עצמותם, מרחבי טיטם ואין סופיות הערצת פאר קדושתם. מלמד שפירש שדי, האומר לעולמים די, את זיו שכינתו ועננו עליו" 190.

המגמה האלקית, המגבילה את המציאות האינסופית על ידי האמירה: "די", מעידה על הערך העצום בהופעת הצמצום וההגבלה בהויה. זה שורש הרצון הארצי - השם ש.ד.י., בו אווז משה, כאשר הוא מתחיל לענות למלאכי השרת האינסופיים.

תשובתו של משה הינה בעלת משמעות כפולה:

"אמר לפניו: דבוננו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה?

אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"

אמר להן: "למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה?

לא יהיה לך אלהים אחרים"

"בין עמים אתה שרויין שעובדין עבודת גלולים? - שוב מה כתיב בה?"

"זכור את יום השבת לקדשו"

"כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? - שוב מה כתיב בה?

189. חרב סוק, עין אייה שבת ט, צו.

190. שם.

שותף למעשה בראשית

"לא תשא" – "משא ומתן יש ביניכם? – שוב מה כתיב בה?"

"כבד את אביך ואת אמך"

אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה?"

"לא תרצח לא תנאף, לא תגנוב"

קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?"¹⁹¹

לכאורה, משה עונה למלאכים כך: אתם כל כך עליונים ונשגבים, שתוכלו להסתדר גם בלי תורה. הרי אין לכם יצר הרע, משא ומתן וקנאה – אין מה לתקן בכם. אתם "טובים" גם מבלעדי התורה. כלומר, אנו, ילודי אשה, צריכים תיקון ועילוי, לכן צריך לתת אותה לנו.

אך נראה לומר, שאין משה טוען טענת "נאבאך". אדרבה, בתשובתו למלאכים, הוא מדגיש את יתרונו לעומתם, את עליונותו – אנחנו מסוגלים להגשים את התורה! אנחנו יכולים אפילו לנהל משא ומתן על פי התורה, ואתם לא. אנחנו יכולים להפסיק לעבוד לפני השבת, ולא לעשות בה מלאכה, בגלל שכך כתוב בתורה, ואתם לא. רק למי שיש אבא ואמא יש אפשרות לקיים את מצוותיה של התורה. רק מי שיש לו יצר הרע יכול להתגבר עליו. על ידי נתינת התורה לארץ, היא תופיע במציאות, תתממש ותתגלה. דוקא אנחנו, ילודי אשה, מסוגלים להחיות את התורה העליונה והאינסופית, לתת לה להופיע בחיים, בעולם הזה.

העולם החומרי לא רק שאינו מעכב את האור האלוקי, אלא להיפך, מדברי המדרש:

"אמר הקב"ה למלאכים: אין התורה מתקיימת בכם. למה? שאין ביניכם פריה ורבייה, לא מתים ולא סומאה, ולא חול, אלא כלכם קדושים. וכתוב בתורה: 'אדם כי ימות באהל', זאת תהיה תורת המצורע, אשה כי

191. שבת פה, א.

תוריע', 'זאשה כי תהיה זבה, וכן 'את זה תאכלו' וכל הדברים האלה אין ביניכם. לכן נאמר 'לא תמצא בארץ חיים'¹⁹².

מדוע על מגת לקבל תורה, כל כך חשוב להיות מסוגלים למות, לאכול, לחלות, ללדת? כיון שזוהי המגמה העיקרית של התורה, להפיע בעולם החומר, במציאות עולם העשיה. והמלאכים מבינים זאת: "מיד הודו לו שנאמר: 'ה' אדונינו מה אדיר שמך' וגו' ואילו 'תנה הודך על השמים' - לא כתיב"¹⁹³.

קיים דמיון מסוים בין ההתמחדות של משה עם מלאכי השרת, לבין התמחדותו של אדם הראשון עם המלאכים, על היכולת לתת שמות לבעלי החיים. בשני המקרים, הקב"ה יחס את ההשוואה בין האדם למלאכים, ובשני המקרים האדם מנצח. בשניהם מדובר על היכולת להוריד גשם, דהיינו - להעביר את המציאות ממצבה המופשט, הרוחני והעליון, לעולם נמוך יותר, חומרי וקונקרטי. משמים לארץ.

גם במעמד מתן תורה, כמו במהלך ירידת הגשמים לעולם, לאדם יש תפקיד מכריע - הוא מקבל את המציאות הרוחנית והנשגבה, את התורה, ונותן לה ממשות, ביטוי בעולם הזה. זאת הודות לגשמיותו של משה. ('בשגם הוא נשד'¹⁹⁴ - אותיות "בגשם"), הודות לשייכותו לעולם החומר: "מיד כל אחד ואחד נעשה לו אודב ומסר לו דבר. שנאמר 'עלית למרום שבית שבי, לקחת מתנות באדם' - בשכר שקראך אדם לקחת מתנות"¹⁹⁵.

לא בכדי מזכירה הגמרא כאן את האדם, דווקא בגלל 'צן האדמיות' - משה מתעלה מעל למלאכים. כפי שאומר מהר"ל: "אל תשגיח באנשים

192. מדרש תחילים מזמור ח.

193. שבת פח, ב.

194. חולין קלט, ב.

195. שבת פח, ב.

שותף למעשה בראשית

אמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר ביארו חכמים... כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה"¹⁹⁶.

מעלתו של האדם גבוהה משל כל נברא כיון שרק הוא "בעל צלם אלקים", דרגה שאינה נמצאת אצל המלאכים: "...ולפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה, מיוחדת שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים..."¹⁹⁷ אפילו מלאך המות מבין, שרק דרך האדם יכולים עולמות עליונים, והוא בתוכם, לקבל את התורה.

"אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר 'יתן את הקסודות ויכפר על העם' ואומר 'יעמוד בין המתים ובין החיים' וגו' אי לא דאמר ליה, מי דזה ידע"¹⁹⁸.

כאמור, אדם הגו שותף לא רק בהופעת הגשמיות בעולם, אלא גם בגילוייה של התורה במציאות, במפגש בין רצון עליון לבין רצון תחתון. אותה תורה שמשה קיבל מסיני מהווה את עצמות המפגש בין "חמדה גנוחה" שקדמה לעולם, לבין נשמת האדם (הצדיק) - ישראל - שגם הוא קדם לעולם. למען מפגש זה נברא הכל¹⁹⁹.

תורת אמת

כאשר התורה יורדת לעולם היא משתנית מאד ומופיעה בהתאם ליכולת האדם לקבלה. מרגע מתן תורה היא מדברת "בלשונו של האדם"²⁰⁰. דהיינו, היא מאבדת, כביכול, את אינסופיותה בפועל

196. מוזר"ל, תפארת ישראל פל"ג, עמ' צו.

197. מוזר"ל, באר הגולה, צח.

198. שבת פח.

199. רש"י על בראשית א, א.

200. סנהדרין נו, א.

מצטמצמת ומתאימה את עצמה לתפיסתו המוגבלת של האדם. הרב קוק מסביר בזרעונים: "כשהאידיאלים הנשגבים (כתורה, אמת, נצח ועוד) עומדים במצב תודו, בשורש הנשמה ומקוד שאיפותיה, מתגבלים בגבול וגדר ידוע (ומקבלים צורתם המאוחדת על ידי פגישתם עם האדם, מיד הם מתקדרים ויורדים מתביון עוזם (מאינסופיותם). אמנם הם מקבלים יתרון מעשי ותפישת יד של פעולה, על ידי הגדרתם, אבל הטהר העליון שהיה להם לפני התגלומתם בגדר המאוחד – חדל מהם"²⁰¹.

אם כן, מעמד הר סיני היה למעשה משבר בלתי רגיל, זעזוע קוסמי שאין כמוהו, קטסטרופה עולמית ממש. התורה האידיאלית והשלמה היתה צריכה לרדת מתביון עוזה, לאבד את הטהר העליון, ולהצטמצם לתפיסות גשמיות ופרימיטיביות של בשר ודם! לרדת למחשכים, למקום כל כך נמוך! ממשיך הרב קוק: "נצטמצמה האורה, יורדת היא לפעמים מאד מחסנה ומגיעה עד מחשכים בצמצומה לצורך הערכת מהותה".

ודאי שזוהי ירידה לצורך עליה, אך תהליך הירידה קשה וכואב כלידה ממש.

מדרש רבה מתאר לנו אחת מהקטסטרופות הנוראות הללו: ירידתה של "האמת" ממרומים לעולם התחתון, לארץ. נראה, שהמדרש מקשר את השלכת האמת ארצה דווקא עם בריאתו של האדם.

"א"ר סימן: בשעה שבא הקב"ה לברא את האדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כתיים כתיים וחבורות חבורות, מהם אומרים 'אל יברא' ומהם אומרים 'ברא' הוא הוא דכתיב: 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו'. חסד אומר: 'ברא שהוא גומל חסדים', ואמת אומרת: 'אל יברא שכולו שקרים'. צדק אומר: 'ברא שהוא עושה צדקות'. שלום אומר: 'אל יברא דכוליה קסטנה'. מה עשה הקב"ה? היה נוטל אמת והשליכו לארץ הוא

201 הרב קוק, אורות קלב.

הוא דכתיב: 'ותשלח אמת ארצה'. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: 'רבון העולמים! מה אתה מבוה תכסיס שלך? תעלה אמת מן הארץ!' והא הוא דכתיב: 'אמת מארץ תצמח'²⁰².

האדם כולו שקרים? לכאורה, אין לך שקר גדול מזה. דאי היו וישנם אנשי אמת, צדיקים וישרים. ואלו שנכשלים בשקר, לפעמים, עלידם לא ניתן לומר "כולו שקרים". ומי אומר זאת? האמת המוחלטת והשלמה. אסור לה לנקוט "לשון גחמה", היא חייבת לד"ק. אם כן, מהי כוונת האמת, כאשר היא אומרת על האדם שהוא כולו שקרים? ברור, שאין אפשרות להסכים עם דברי האמת הללו.

נראה לומר, שאין בדעתה של האמת לומר זאת באמת, היא רק מציינת את העובדה שעד לבריאתו של האדם, היה העולם כולו אידיאלי ומוחלט, בשיא הטהרה והקדושה, ופתאום רוצה הקב"ה לברוא משהו שבהגדרתו - חסר, לא מושלם. בשפתה של האמת, מציאות שאינה אידיאלית ואבסלוטית נקראת "כולו שקרים".

אם כך, כיצד ניתן לברוא את האדם כשמלאך האמת, המלאך העליון ביותר, מתנגד לכך? "מה עשה הקב"ה? היה נוטל אמת והשליכו לארץ... הראה לכולם שיכולה להיות התגלות מלאה של אור אינסוף אפילו בעולם נמוך ומוגבל, בארץ.

שרק על ידי היווצרות העולמות התחתונים, דהיינו בריאת האדם, האידיאל המוחלט - "האמת", יתבטא במלואו. רק אז האמת תהיה שלמה וממשית, כיון שרק האדם מסוגל להוציא את האמת העליונה לפועל, לתת לה ביטוי בעולם החומר בארץ: והא הוא דכתיב: "אמת מארץ תצמח..."²⁰³

מכאן, שללא המפגש בין האמת לבין האדם החומרי, בארץ, לא תהיה שום אפשרות להופעת האמת בעולם. היא לא תוכל להתקיים במציאות.

202 תחילים מה, יב.

203 בר"ד ת, י.

מסביר המדר"ל: "ולפיכך היה בארץ בריאת האדם, אשר האמת אינו בארץ בפועל, רק שהוא אינו נמצא בארץ, צמח אחר כך מן הארץ. ואין כאן ביטול האמת, כאשר בסוף צמח האמת, כמו שאמר: 'אמת מארץ תצמח, מוכח שלא היה קודם זה אמת במציאות'" ²⁰⁴.

לשם מה שולח הקב"ה את האמת הרוחנית ארצה? כדי שתתאחד איתה. האמת השמימית והמופשטת תתאחד עם הדיה ארצית אנושית. כל אחת בפני עצמה (האמת והארץ) הינה פוטנציאל בלבד – הבל, ועל ידי איחודן, יתגלה ריצמח משהו אחר שלא היה קודם לכן. דווקא "הארץ", שהיינו נגשמיות עצמה, מסוגלת להוציא את האמת לפועל.

"...הארץ מוציא האמת לפעל לסלק השקר. ומסוגלת לזה הארץ ביוזת מה שהארץ הוא כמו נקודה באמצע העולם אינה נוטה מן היותר כלל לכך מסוגלת לזה הארץ להוציא האמת אל הפועל, ולפיכך כתיב אמת מארץ תצמח" כי הצמחה היא הוציאה לפעל זה ענין הארץ בפרט שמוציאה וכל אל הפועל כי הנברים נברא באמת ודא מוציאה אמת לפעל" ²⁰⁵.

והי תכונתה המיוחדת של הארץ, יכולת לתת תוקף וממשות. אך הבנה זו חסרה למלאכים, ולכן הם מתרעמים לפני המקום: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבון העולמים! מה אתה מבזה תבטיס שלך?" ²⁰⁶.

המלאכים לא הבינו שהשלכת האמת לארץ אינו ביטוי של מעשה ענישה, ביזוי או ביטול. אדרבה, זוהי האפשרות לאמת להתרומם, להתעלות ולצמות. הקב"ה שולח את האמת ארצה, נותן לה שליחות, תפקיד חשוב: "מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ והו"ד ותשלך אמת ארצה" ²⁰⁷.

204 מדר"ל נתיבות עולם, נתיב האמת.

205 שם.

206 שם.

207 שם.

גם במדרש זה, המספר על ירידת האמת לארץ, ניתן לראות דמיון למדרשים המספרים על מתן תורה ועל מתן השמות לבעלי-חיים. בשלושתם מתרחש מפגש בין המציאות המופשטת העליונה, לבין המציאות הארצית. והתוצאה בשלושתם היא קניין ממשות. מעבר מתודו ליש, מעולם העליון לעולם העשיה. מהעמידה בפתחו של עולם לצמיחה בארץ – בהאדמה...

רק אדם, בבחירתו החופשית, יכול לגלות את האידיאלים האלוקיים: *"עיקר האידיאל של המציאות היא המהותיות המוחלטת המתגלה בחופש הבחירה ואותה והתגלות המהותית בעמק תרומה, היא דווקא באה כפי אותה המידה שהבחירה החופשית מגלה את תכנה"*²⁰⁸.

כל ההווה כולה, כל צבא מרום, כל העולמות העליונים – מלאכים, שרפים וחיות הקודש, הולכים ומתגלים, הולכים ומופיעים במציאות, מקבלים חיים על ידי האדם.

תורת חיים

התורה העליונה רוצה להתגלות בחיים. לא בספרים בלבד ולא בישיבות ובבתי הכנסת בלבד, לא רק בין אנשי הקודש, אלא בחיים כולם. בכליותם של החיים – בטבע ובמערכות המדיניות, במוסיקה ובחקר החלל, בשירים ובתחרויות הספורט, בכל היש – בכלל ההווה כולה. כל הברואים, כולם, הופכים לכלי ביטוי של התורה האינסופית – מהיצורים הזעירים המיקרוסקופיים ועד ענקי הבריאה הקוסמיים – כולם נועדו לבטא ולגלות את התורה בעולם.

רק מאותו רגע שהתורה מתגלה בחיים, בבריאה, שלמותה יוצאת

208 חרב סוק, אגרת נח.

לפועל: "עיקר התורה הוא צורה שבה כלול גם כן כח הבריאה ברצונו
 "בתוך שמו, אבל היא חשובה מאד בפני עצמה, כשלא יצא לפועל בכחה,
 מכל מקום כל דבר שיש בו עניין פעולה בכח, הוא יותר שלם כשמוציא
 אל הפועל שלמותו"²⁰⁹.

רק מרגע יציאתה לפועל מתחילה התורה הנשגבה לקבל את שלמותה.
 לשם כך נברא העולם, כדי שהעולם כולו יהפוך למרכבה לשכינה,
 לדירה בתחתונים. הבריאה עצמה – הטבע והארץ, יהיו מלאים באור השם:
 "מלאה הארץ דעה את השם"²¹⁰. "על כן מצד חשיבות התורה רצה השי"ת
 להשלימה שתוציא שלמותה אל הפועל ממש, וזה שנברא העולם "כשכיל
 התורה" שתוציא התורה גם כן בפועל את השלמות שבה בכח, ותצא לאור
 על ידי היצירה"²¹¹.

רק חיי עולם הזה הופכים את ה"חמדה הגנוחה" לתורת-חיים,
 לאידיאל שיתגלה במציאות, שיתגשם.

"התורה תורת-חיים ובחירת בחיים... רוח חיים של עולם מלא אשר
 אין דבר מחוץ לו, הכל כלול בו, והכל אחוז באריגתו הגדולה, לא יחסר
 כל ב"²¹².

תורתנו הקדושה הולכת ומתגלית בחיים. ניתן לומר, שהיא הופכת את
 המציאות, משנה אותה ומתאימה אותה לאידיאל האלקי העליון. כל
 הבריאה ועולם החומר נועדו לבטא את התורה העליונה, ובלעדיה אין

209 הרב סוק, מדבר שור, יא.

210 ישעיה יא, ט.

211 הרב סוק, מדבר שור, יא.

212 הרב סוק, מאורות הראיה, שבעות ספר.

שותף למעשה בראשית

משמעות לעולם הגשמי: "הייתה הקב"ה עם מעשה בראשית... אם אין ישראל מקבלת את התורה בששה בחדש, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו"²¹³. עולמנו ללא התורה – הנו הבל בלבד. תוהו פוטנציאלי – "אלפיים שנות תוהו" – כך הוא העולם ללא התורה.

עם זאת, ללא העולם הגשמי התורה אינה שלמה. לכן לפי הגמרא, כל האומר "אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו"²¹⁴.

רק במיזוג התורה והחיים, רק בהתאחדם, יכולים להתגלות דרגתה העליונה של התורה ודרגתם העליונה של החיים. דרגה חדשה זו היא "תורת חיים". זוהי מגמתה של המציאות כולה: "אמר הקב"ה לישראל: בעולם הזה היתה רוח נותנת בכם חכמה. אבל לעתיד לבוא רוחי מחיה אתכם, שנאמר: צנתתי רוחי בכם וחיותם"²¹⁵.

הרוח האלקית המופיעה בחיים, מתמזגת איתם, כותב הרב: "הקדושה האלקית העליונה, צריכה היא להתמזג יפה עם הקדושה התולדתית, שבטבעו הקדוש של אור הדעת אשר נתן ד' לאדם. ועל ידי המיזוג העפלא הזה של שלמות התורה ושלמות הדעה, אור ד' מופיע בעולם התורה מתקיימת ומתקשרת בכל מילואם של כחות החיים המונהגים על ידה וכל העלוה עמדם ומסתעף מהם"²¹⁶.

213 מדרש חסידות וינירות פ. בראשית.

214 יבמות סט, ב.

215 שמות רבה מה, ג.

216 חרב סק, מאורות הראייה, שבועות ס.

לסיכום, אין תורתו של משיח תורה אחרת. היא התגשמותה של תורת משה. תורתו של משיח - הם החיים עצמם, בצורתם המתוקנת והאידיאלית. ולכן תורתנו הקדושה היא רק "הבל" לעומתם. דהיינו, פוטנציאל שעומד להתגלות בפועל בבריאה כולה. כל תיאורי חז"ל אודות העולם העתידי, תחיית המתים, עולם הבא - מתארים את החיים המתוקנים, מפותחים ושלמים, ואידיאלים, מתארים את התורה, ב"ה" הידיעה.

תורתו של משיח, תורת חיים, תורה בהתגלותה המלאה, מתקנת את חטא אדם הראשון, מאפשרת לו לאכול מעץ החיים ומעץ הדעת גם יחד, מהווה עצמה, מהחיים:

"והאורה המשיחית תשיב את חודר העליון של האדם לאיתנו, תהיה לכן גבוהה מכל התגלות אלקית שעד כה, עד שאפילו תורה שבעולם הזה הבל הוא כלפי תורתו של משיח, חודר עליון של אדם הראשון שואב את כל חיי קדושתו ואושרו מן הוהוה, ואינו נזקק לשעבר, ממעמקי הדעת והחיים, ולא מן הזכרון"²¹⁸.

אלה החיים שאדם יזכה להם. הם חיי הנצח, דהיינו חיי העולם הבא וחיי העולם הזה כאחד. הם הם עדן החיים: "אם תרצה, בן אדם, המתכל באור השכינה בכל היקום, המתכל בעדן החיים השמימיים, איך הם מתפלשים בכל פינה חיות שבחיים. הרוחניים וחומריים שנגד עיני בשרך ונגד עיני רוחך"²¹⁹.

"אשר הקב"ה לישראל בעבר תורה נתתי לכם. לעתיד חיים אני נתן לכם"²²⁰.

218 הרב סיק, אורות האמונה, 47.

219 הרב סיק, אורות הקודש א, עם 20.

220 הרב סיק, אורות הקודש ג, סלח.