

יובל שרלו

## משקל פרקי הבריאה במשנתו של הרב סולובייצ'ק ומשמעותו

א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם ולמה התחיל מבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (ילקוט שמעוני תורה פרשת בא רמז קפז)

### מבוא:

דרשתו הידועה של רבי יצחק בפתיחה לתורה מתבארת על ידי הראשונים בדרכים שונות. דברי רבי יצחק כוללים בתוכם שאלה נסתרת (מפני מה לא פתחה התורה ב"החודש הזה לכם"), ותשובה ("משום כח מעשיו הגיד לעמו"). ברם, רבי יצחק עצמו לא ביאר מה הייתה קושייתו, ומדוע סבר כי ראוי לתורה לפתוח ב"החודש הזה לכם", ואף לא ביאר עד תום כיצד העובדה שכוח מעשיו הגיד לעמו מתרצת את השאלה. על לשוננו שגורה בדרך כלל פרישנותו של רש"י לשאלת רבי יצחק ולתשובתו. השאלה נובעת מההנחה כי עיקר התורה הוא המצוות, ולפיכך היה ראוי כי התורה תתחיל מעולם המצוות – החודש הזה לכם. בפסוקים אלה שבספר שמות נצטוו ישראל במצוות הראשונות כאומה, ולכן ראוי היה לכאורה כי בהם דווקא תפתח התורה. בתירוץ לא שינה רבי יצחק את נקודת ההנחה בדבר ראית עיקר התורה במצוות, כי אם העלה סיבה המבארת מפני מה יש לפתוח בבראשית, אף אם אין מדובר במצוות. פתיחה זו נועדה לבאר לעם ישראל את השתלשלות הקשר בינו ובין ארץ ישראל, כדי שיוכל להתמודד עם טענת הגויים "לסטים אתם".

ברם, הרמב"ן ביאר קושיה זו בצורה שונה, וניתן לומר שאף הפוכה מזו של רש"י. הרמב"ן ביאר כי רבי יצחק אינו תמה על המוטיבציה לעיסוק בפרשת הבריאה. להפך – אין דבר מה ראוי יותר לפתיחת התורה מאשר פרשת הבריאה ("ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלקים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל?"). שאלת רבי יצחק העלה נובעת מהפער שבין המוטיבציה והחשיבות לבין היכולת – כיוון שאין אנו יכולים להבין את פרשת הבריאה, שהרי היא מלאה סודות אין קץ, מה טעם יש לפתוח בה, ומוטב היה כי נעסוק בעניינים הקשורים בעולמנו שלנו, כמו המצוות. בתשובתו ממשיך רבי יצחק להניח כי עיקר התורה הוא אכן ספר בראשית, ואך מבאר כי אף על פי שלא ניתן לרדת אל שורשי פרשת הבריאה, יש משמעות נרחבת למה שכן כתוב. אנו כן מסוגלים להבין יסודות רבים מפרשת הבריאה כפי שהיא:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה בבראשית ברא אלקים וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול

בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לבדו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנזדמן להם:

אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלקים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם, ואינו ראוי שיירש מבחר מקומות היישוב, אבל יירשה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו. כלומר, שגירש משם מורדיו, והשכין בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם.

מפירושו של הרמב"ן לדברי רבי יצחק עולה כי אכן שורש התורה נעוץ בפרקי הבריאה. שם מתגלים הסודות הגדולים של האמונה, ושם ניתן לראות את בסיסה של התורה. מבחינה תוכנית ראוי היה כי תפתח התורה בספר בראשית, ואנו נסיק את מה שנוכל להסיק מפרקים אלה.

באיזו דרך התייחס הרי"ס לפרקי הבריאה? האם הלך בדרכו העקרונית של רש"י או של הרמב"ן? ראשית, יש לציין כי בדרך כלל לימד הרב כי יסוד לימוד דרכה של תורת ישראל הוא ההלכה: מחשבת ישראל בימי הביניים נארגה על ידי הוגים גאונים כהרמב"ם, רבי סעדיה גאון, רבינו בחיי ואחרים, וכולם היו מושפעים מי פחות ומי יותר מהפילוסופיה היוונית. מסיבה עקרונית זו עלינו לפנות אל אותם המקורות שבהם היהדות בטהרתה היא דומיננטית, ואלה הם מקורות ההלכה. על ההלכה היהודית המקורית אפשר וצריך לסמוך, היא הייתה מנותקת מן העולם החיצוני ולא הייתה מושפעת הרבה מגורמי חוץ. אנשי ההלכה היו מעין חבורה ייחודית לעצמה, ההשקפה היהודית באה לידי ביטוי ברור בהלכה דווקא (האדם ועולמו, עמ' 20).

בדברים אלה מעמת הרב שני סוגי מקורות מהם ניתן לשאוב את השקפתה של היהדות – ההלכה ומחשבת ישראל. הוא מבקר בעדינות את היכולת ללמוד את דרכה של תורת ישראל ממחשבתם של ראשוני ספרד, ומבכר על פניהם את ההלכה כמקור ללימוד דרכה של היהדות. ההלכה היא היהדות האוטנטית, הן מבחינת משקלה האמיתי, והן כיוון שלא התערבבו בה יסודות זרים.

ברם, עמדה זו אינה שוללת כלל ועיקר התייחסות למקורות נוספים, שאינם הלכתיים. המעיין בכתביו של הרי"ס, אפילו באופן שטחי, יראה כי הוא השתמש הרבה בפשוטי המקראות כדי לינוק מהם את דרכה של תורה. התנ"ך מוצא משקל משמעותי מאוד במשנתו, והוא אף ניסח זאת בצורה מפורשת:

בצער עלי לקבוע כי יהודים רבים אינם פונים אל התנ"ך בבקשת הדרכה, והריהם מתעלמים לגמרי מן המסר הרוחני של ספר זה, אשר אי-אפשר היום לאדם בלעדיו. גישתנו אל התנ"ך ואל פרשנותו היא לעיתים קרובות מידי דרשנית באופייה. זו גישתם של בית הכנסת ושל דוכן הדרשן העומד בו. ספר הספרים נעשה לאוסף של דרשות מלהיבות,

פתגמים פופולריים ואמרות עממיות פשטניות. ברם, הפן הנפלא ביותר של התנ"ך הוא תפישת עולמו והשקפתו הרוחנית על האדם ועל העולם גם יחד. התנ"ך נותן את דעתו על הטרגדיה האנושית והצלחותיה, על הסתירות שבקיום האנושי, על קטנות האדם ועל גדולתו, על ייעודה של החברה היהודית, על דירוג ערכיה הרוחניים, על ניצחונותיה וכישלונותיה, על דרכה הנפתלת המיוסרת והלולינית, על נפילתה ועלייתה, על תקוותיה ועל ייאושה... מציאת עצמך באדם של התנ"ך היא חוויה מלהיבה. היא מחזקת את רוחו של האדם ומרגיעתו מדאגותיו. זו מודעות גואלת ומרוממת רוח (אדם וביתו – הפתיחה).

דברים דומים כתב גם כאן:

התורה שלנו אינה צרור סיפורים סתם, אלא ספר של דבר חוק ומשפט לעם ישראל. התיאורים על בריאת האדם ושאר הבריות והמעשים בעולמנו – כולם הם מקור להלכה, ועלינו לחפש את השיטה הנכונה כדי לפענח את ההלכה הרמוזה בכל מילה ופסוק" (דברי השקפה תשנ"ב, עמ' 12).

הרי"ס למד את התנ"ך בעיקר בשתי דרכים: דרך אחת היא הטיפולוגיה – הוא עסק הרבה בדמויות מקראיות, ובעיקר ביוסף ובמשה רבינו, ודרך דמותם תיאר וביאר יסודות רבים בעולמה של תורה. לעיתים מצא את השתקפות גורלו האישי בדמותם של אנשי המקרא, ובעיקר בזו של יוסף הצדיק ומשה רבינו. מוקד שני הנפוץ מאוד בכתבי הרב הוא פרקי הבריאה, בהם ראה רבינו פרקים העוסקים בהלכה למעשה:

וכשהתורה האריכה בבריאת העולם וסיפרה לנו על עשיית שמים וארץ וכל צבאם, לא באה לגלות סודות קוסמוגניים ורזי עולם מטפיסיים, אלא להורות הלכה למעשה. פרשת מעשי בראשית היא פרשת הלכה קבועה לדורות, שגופי תורה כלולים בה, כמו פרשת קדושים או משפטים. אם התורה פתחה את מגילת היצירה לפני האדם, אז הלכה אחת מוכחת ממידה זו, כי חייב הוא להתעסק ביצירה ובחידוש הבריאה (איש ההלכה תשל"ט, עמ' 84).

הרי"ס אכן מלמד כי דבריו מבוססים על פרשנות הרמב"ן לדברי רבי יצחק: "...מאמרו של רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, מכון כלפי רעיון זה. תוכן המאמר הוא כי זקוקים אנו לפרשת היצירה בתורה הלכה למעשה, ועיין ברמב"ן שם (איש ההלכה, הערה 103). לפיכך עלינו לבחון מה הסיק הרי"ס מפרשת הבריאה בדרכו של הרמב"ן. למעשה מנסח הרי"ס בעצמו את הצעדים הראשונים שיש לעשות:

בפרשת בראשית אנו למדים, בראש ובראשונה, על האדם – נצחוננו. כישלוננו, מריו וגדלותו(האדם ועולמו עמ' 225).

לאור הנחיה זו נלך, ונבחן מהי ההלכה למעשה הכתובה בפרשת הבריאה.

### מה ברא הקב"ה ומה הותיר לאדם ?

"אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא" לא הותיר לכאורה מקום בעולמו לאדם. היות הקב"ה ממלא כל עלמין, העלתה שאלה של ממש בפני העוסקים בתורת האלוקות: כיצד ניתן לדבר על בריאה שהיא מחוץ ליישות האלוקית – שהרי לא ייתכן שיש דבר חוצה לו, והאמירה כי מציאות כזו קיימת, מובילה בהכרח לעמדה כי יש גבולות לאלוקים המגדירים "חוץ", ודבר זה לא יעלה על הדעת כלל. מעבר לשאלה המחשבתית שסוגיה זו מעלה, שתורת הסוד עסקה בה בהרחבה, יש לה משמעויות קיומיות – מה הותיר הקב"ה לאדם לעשות לאחר בריאת העולם. פסוקי הסיום של פרשת הבריאה מלמדים כי הקב"ה ראה את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, ולכאורה מדובר בעולם מושלם בו אין לאדם אלא להתהלך בו כאורח, ולהיזהר שלא לקלקל. ברם, תמונת העולם כפי שנצטיירה לרי"ס בפרשת הבריאה שונה לחלוטין:

... בששת ימי הבריאה לא סיים הבורא בכוונה תחילה את הכל במלאכת הבריאה. הבורא הניח את היסוד, צר את הצורה, נטע את הכוחות, קבע את חוקי הטבע; ואולם הוא השאיר פגימות ועניינים שעודם צריכים השלמה ותיקון. בעלי הקבלה אומרים בסוגיה זו כי בשעת הבריאה אירעה שבירת הכלים, ועל ידי כך נתפזרו בתוך היצירה כוחות הרסניים – "תולדין דתוהו". נאמר "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך" – ואולם את החושך עצמו לא ביטל לחלוטין... תעודתו של האדם בתורת יוצר היא להמשיך בתהליך ממקום שבו הופסק (ימי זיכרון 86-87).

החלל הקבלי אותו "פינתה" האלוקות, ובו איפשרה את בריאת העולם, הוא בעל משמעות מעשית. חלל זה הוא המקום בו נכנס כוח היצירה של האדם, בתור שותף עם הקב"ה במעשה בראשית, וכמי שהוטלה עליו המשימה המתמדת להשלים את העולם. ריבונו של עולם הבדיל בין האור ובין החושך, אך לא ביטל את מציאותו של החושך. תעודת האדם היא להמשיך במלאכת היצירה:

הוי אומר: הבורא עשה הכל יפה בעתו, ובמעשיו עצמם אין הרע ולא ייסורים ודמעות מצויים כלל. הרעות הרבות שבמציאות מקורן ב"העדרים", כלומר: בכוחות השליליים שהשאיר הקב"ה בעולמו, ושאותם חייב האדם לנצח ולבער מן העולם. אם נהרות איתן של מים אדירים עולים על הגדות ומציפים שטחים גדולים באביב ומחריבים יישובים פורחים – הרי מתפקידו של האדם לשפר את תנאי הסיבה ולווסת את זרמי הנהרות ולהגן על התרבות... עד היום אפשר להבחין בעקבות של מדרונים מעובדים בהרי יהודה, המעידים על כוח הסבל ועבודתם ללא ליאות של אבות אבותינו, שטרחו ויגעו במפעלי היצירה של בורא עולם... התורה תובעת מאת האדם פעולות דינאמיות של יצירה ובנייה. בכוונה לא ביטל הקב"ה לחלוטין את הרע, אלא כדי שיהא האדם פעיל. "בראשית ברא אלוקים את

השמיים ואת הארץ" – רק את ההתחלה עשה הקב"ה ואילו הגמר – הוא תפקידו של האדם (ימי זיכרון עמ' 88)

שיא השלמות המוסרית והדתית, שהיהדות שואפת להגיע אליו, הוא האדם בתור יוצר. הקב"ה כשברא את עולמו, הניח מקום ליציר ידיו – האדם, להשתתף ביצירתו. כאילו פגם הבורא את ההוויה כדי שבשר ודם ימלא את פגמותיה וישכללה. האלוקים מסר את מסתורין של הבריאה – ספר היצירה – לא רק לשם עיון בלבד, אלא לשם המשכת מעשה היצירה...תעודת האדם היא לצור ולחקק ולצרף וליצור, ולהפוך את הריקנות שבישות להוויה משוכללת ומקודשת, שצירופי שמות הקב"ה חרותים בה.

עמדה זו עשויה להתפרש עמדה אתיאיסטית, כאילו נטש הקב"ה את עולמו, והותיר את האדם לגורלו באופן מוחלט. פסוקי הפתיחה של פרשת הבריאה מתמודדים אף עם תפישה זו:

בראשית ברא אלוקים את השמיים ואת הארץ – פירושו של דבר הוא להודיע לבאי עולם כי ד' הוא אדון כל המעשים ולכן קיימת מחויבות מוסרית מצד האדם כלפיו. אין המדובר כאן על כך שיכיר האדם וידע, כי יכול הקב"ה להרוס עולמות ולבנותם מחדש, כי אם שצריך לשוב על הקב"ה במושגים של אדנות. הקב"ה רוצה שהאדם יכיר באדנותו זו, וכי היחסים ייקבעו לפי זה... (דברי השקפה עמ' 18).

ביסודו של דבר אפוא מופיעה שותפות בין האדם לבין האלוקים, הממשיך להיות מצוי בעולם: יש שפירשו את הפסוק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו במובן שותפותו של האדם עם בוראו כביכול, בעיצובו ובגיבושו של צלם אלוקים שבאישיות הרוחנית של האדם... (ימי זיכרון עמ' 110)

פירוש זה הוא פירוש נועז: הפניה "נעשה אדם" אינה אפוא למלאכים, כי אם לאדם עצמו. הוא נקרא להיות שותף ב"עשייתו". הוא המקבל את צלם אלוקים, ותעודתו הפנימית היא ליצור יחד עם ריבונו של עולם את צלם אלוקים הקיים בתוכו. ההקרנה המשמעותית העולה מפסוקי הפתיחה לתורה היא שעל האדם לראות את עצמו כיוצר עניו.

#### **מיהו האדם:**

פרשת הבריאה מלמדת אותנו אליבא דרי"ס כי האדם שייך לשלושה מעגלים שונים:

ראשון בהם הוא האדם הטבעי שכלל אינו מכיר את המתח הקיים בינו ובין הבריאה: "בקיצור, האדם הזה הוא יצור בלתי מעומת. אין הוא מודע לא בתפקידו כלפי דבר שהוא מחוץ לעצמו וכן אין הוא מכיר שום אחריות קיומית כיצור שנצטווה על ידי בוראו לעלות לגדולה טראגית (ממעמקים, בתוך דברי הגות והערכה עמ' 118). את דמותו של מעגל זה מצא הרי"ד בפסוקים "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח... ויצר ד' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים והיה האדם לנפש חיה".

הרב מדגיש כי אין מדובר כאן במעגל היסטורי, כאילו קדם האדם הפרימיטיבי והבלתי מעומת לשאר בני האדם, כי אם בחוויה קיומית עמוקה מאוד:

האדם המתואר בפסוקים אלה הוא בעל נטייה הדוניסטית ורודף תענוגות, כשארשותו המון אפשרויות של סיפוק החושים. לפניו משתרע גן עצום של עצים מעצים שונים, כמעט לאין קץ, נחמדים וטובים, מפתים, מושכים ומעוררים את הדמיון בלתי מוגבל בצבעיהם המקסימים (שם עמ' 120).

מעגל שני מבוטא בפסוקים המלמדים כי הקב"ה הביא את הבהמות אל האדם לראות מה שם יקרא להם. זהו האדם המעריך באופן ביקורתי את מעמדו כלפי ניסיונו. הוא עומד מודע מול סדר עולמי בלתי מובן, והוא עקור ממקומו. לא תמיד נענה האדם למשימה זו כי אם פעמים רבות הוא מתחמק ממנה. המעגל השלישי מצוי בפסוקים "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". כאן מדובר באדם במדבר, היוצר קשר, שאינו שקוע בעולמו האגואיסטי באופן ממכר, כי אם פועל בחלק מחברה. זהו האדם שאינו מחפש את עצמו בלבד, כי אם פורץ כלפי חוץ.

מהו החידוש בהתבוננות זו? ראשית, עצם העיסוק באדם. דרך כלל העיסוק באדם מתחיל בשאלת הציווי האלוקי, וחובת האדם להיענות לציווי זה. הרי"ס פותח באדם עצמו, ובהיכרותו עם עצמו. התורה עוסקת במעגלי הקיום של האדם, ואינה שוללת אף אחד מהם. זהו חלק מבריאת האדם ומתהליך גאולתו, והאדם מפלס את דרכו בעולם מהמעגל הראשון אל השלישי. מובן כי בשעה שניתנת תשומת לב לאדם, גם מתן מצוות שיבוא בעקבות הבריאה, לא יתעלם ממרכיבי האדם, ולא ישלול אף אחד מהם, כי אם יעניק להם את מקומם.

#### **כבוד האדם:**

הערך של כבוד הבריות הוא ציר בסיס אידיאי להלכות רבות, כגון: קבורה, כבוד המת, טומאת כהן, מת מצווה, אנינות, אבילות, זקן ואינה לפי כבודו, מלבין פני חבירו ברבים וכיוצא באלה. ואף ייתכן שכל המצוות בשבין אדם לחבירו מבוססות על הערך של כבוד

הבריות. הרמב"ן כבר פסק שכל העניין שבני נח מחויבים לקיים שבע מצוות יסוד, הוא תוצאה של השקפה הרבה יותר בסיסית, דהיינו צלם אלוקים.

בפירושו לפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו: מצביע הרמב"ן על הפסוק בתהילים (ח,ו), שם הוחלף הביטוי "בצלמנו כדמותנו" ובמקומו כתוב "וכבוד והדר תעטרהו"; "צלם אלוקים הומר אפוא בכבוד אלוקים, ותמורתו בלשון חכמים – על פי ההלכה – כבוד הבריות" (ימי זיכרון עמ' 9).

דרך כלל, אנו רגילים לראות בכבוד מידה מגונה. הקונוטציה השלילית של הכבוד באה לידי ביטוי במשנה באבות "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם". כבוד האדם נראה כמידה הנובעת מניפוח עצמי, מתחושת חשיבות מופרזת ומהתנשאות. מן העבר השני עומדת לעיתים סוגיה מצומצמת בהיקפה, העוסקת בחריגות הלכתיות הנובעות מהקפדה על כבוד הבריות.

פרקי הבריאה נתבארו במשנת הרי"ס כמוציאים את ערך "כבוד הבריות" משולי הדיון ההלכתי, ומביאים אותו למרכז. הרי"ס מציין כי ייתכן ומצוות בין אדם לחבירו כולן נובעות מערך כבוד הבריות. העובדה כי האדם נברא בצלם אלוקים היא המקור המרכזי לחובת שמירת כבודו. התביעה המוסרית שלא לרדוף אחר הכבוד מדברת על הכבוד המאוס, שעיקרו משקל יתר להערכת הבריות מול עשיית הדברים לשמם. בשעה שאדם פועל כתוצאה ממניעי כבוד הוא מוציא עצמו מן העולם. ברם, חובה מוסרית זו אינה פוגעת בחובה אחרת, והיא לנהוג בכבוד כלפי צלם אלוקים שבאדם, ולעיתים אף לדחות לא תעשה כחלק מחובה זו.

כאמור, המיוחד במשנת הרב שהוא רואה חלק ממצוות התורה שבאו להגשים אידיאל זה:

"סביב הרעיון הזה של כבוד האדם סובבות הרבה מצוות שבין אדם לחבירו, כגון: לא תגנוב, לא תלך רכיל בעמך, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, לא תעבוד בו עבודת עבד, לא ימכרו ממכרת עבד – כל המצוות האלה באות להגן על כבוד האדם, כמאמרו של רבי עקיבא חביב האדם שנברא בצלם. כבודו של האדם אינו יכול לבוא לכלל מימוש אלא אם כן הוא בן חורין ועצמאי. כאן מקומם של מדינת ישראל העצמאית ושל בניין הארץ... (שם).

מקורו של כבוד הבריות הוא בביטוי "צלם אלוקים" המופיע בפרשת הבריאה. הדבר מהווה הרחבה של איסור הלנת נבלת אדם על העץ "כי קללת אלוקים תלוי", שנתבארה במשנת חכמים כמצווה המונעת ביזוי שמו של הקב"ה. ישנו קשר רצוף והדוק בין דמות האדם כצלם אלוקים לבין כבוד שמיים, וכיוון שנקבע בספר בראשית כי דמות האדם נבראה בצלם אלוקים ניתנה תורה ומצוות המכוננים עיקרון זה במציאות.

## ה

**תעודת האדם:**

שאלת היסוד בכל התפישות הרוחניות היא שאלת תעודת האדם. ספר מסילת ישרים פותח במילים "יסוד היסודות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר לו לאדם מהי חובתו בעולמו". חובה זו היא הגדרת היסוד של האדם – מהי הציפייה הכוללת ממנו, ומהי נקודת ארכימדס של חייו.

הספרות הרבנית המסורתית התרכזה בעיקר בשני תחומים של ייעוד האדם. ראשון בהם הוא עשיית מצוותיו של הקב"ה. מצוות אלו נתבארו בתורה שבכתב, והן כוללות את כל חלקי התורה המוגדרת כמצווה. בדרך כלל מדובר במצוות שיש להן חלק באחד משלוש הביטויים הבאים – בין אדם למקום, בין אדם לחבירו ומצוות שצריך אדם לעשות לצורך השלמת נפשו. יש שלא נכנסו אל הגדרת המצוות עצמן כייעוד האדם, אלא הגדירו את ייעודו לאור המטרה והמגמה. אחד מספרי היסוד, מסילת ישרים, הגדיר את ייעוד האדם בהשגת העולם הבא. הגדרת מטרת האדם כהשגת חיי העולם הבא מביאה בכנפיה משמעויות מעשיות רבות. הרצון לזכות בעולם הבא מאפיל על משמעות החיים בעולם הזה, והם כולם נרתמים ונבחנו לאור השאלה האם הם מקדמים את האדם לעולם הבא אם לאו. מובן שאין מה לדבר על מגמת פיתוח העולם והשלמתו, ואכן הרמח"ל כלל אינו מזכיר עיקרון זה.

אחת המשמעויות העמוקות של ראיית העולם הזה כפרוזודור בפני העולם הבא היא העצמת תחושת הזרות והגרות בארץ. אין אדם כאן אלא עובר אורח, וכל דבר הנעשה בעולם משרת את המשימה העיקרית של קיומו בעולם הבא. על כורחו הוא נולד ועל כורחו הוא מת, ואין לו אלא לצלוח את פרוזודור החיים בדרך לחיי העולם הבא. יש להדגיש כי אין לקביעה זו קשר למחשבות אותן חושב האדם בשעת עשייתו את המצוות ולמגמה הממוקדת שבהן. מובן כי כדי לעבוד את הקב"ה "לשמה" אל לו לאדם לראות את שכרו בעולם הבא מול עיניו, אלא עליו לדבוק בקיום מצד האמת שבו. סוגיה זו נתבררה במשנת הרמב"ם בפרק העשירי בהלכות תשובה.

מוקד שני להגדרת ייעוד האדם תר אחר ההישג המקסימאלי של חיי האדם בעולם הזה. ניתן להעמיד השג זה, לדוגמה, כהישג אינטלקטואלי עמדה זו מופיעה בעיקר בדברי הרמב"ם וממשיכי דרכו. הם העמידו את תעודת האדם על השגת המושכלות, וקבעו כי זו תכלית האדם כולו. הרמב"ם מבאר כי מדובר בהשגת המושכלות האלוקיות, ובהסקת המסקנות העולות מהן. אין הכוונה לפיתוח האינטליגנציה לעצמו, כי אם בהכשרת האדם לדעת את ד'.

ביסוס תעודת האדם על פרקי הבריאה מלמד על מוקד אחר להגדרת ייעוד האדם. תעודת האדם היסודית כתובה בתורה עוד קודם למתן המצוות, ואף קודם למפגשו של האדם עם ריבונו של עולם. בפרק א בספר בראשית נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה. ורדו בדגת הים ובעוף השמיים ובכל חיה הרומשת על הארץ". המעיין היטב יראה כי מדובר כאן בייעודו הכללי של האדם. כאמור לעיל, ייעוד זה לא התבטל עם מתן תורה, כי אם הוא חלק בלתי נפרד מציווי התורה.



שאלת היסוד ביחס לפסוקים אלו היא כפולה: ראשונה בהן היא השאלה מה נאמר בהם. ניתן לפרשם בשני פירושים שונים. הראשון – המצמצם, יתמקד בשלטון האדם על גורמי הטבע, ובהבאת צאצאים רבים לעולם. הציוויים המעשיים לפיכך הם פרייה ורבייה, הרחבת ההתיישבות בארץ וכיבושה, ושלטון על גורמי הטבע. כיוון שמילא אדם את חובתו להמשך קיום העולם ולהתנהלותו הסבירה, יכול הוא לפרוש מייעודו זה ולהתרכז בדברים שהם אינם מיישבו של עולם. הפירוש השני – המרחיב – מתקשה לייחס משמעות כה מצומצמת לפסוק, בעיקר לאור העובדה שמילוי הציווי "וכבשה", מחייב הרבה מעבר לעשיית המינימום ההכרחי לקיום. כדי לפרות ולרבות יש לפתח מערכות רפואה וסוציאליות, פיתוחים מדעיים וטכנולוגיות המאפשרות פרייה ורבייה זו. כדי לכבוש עולם ולמלא את הארץ יש צורך בפיתוח תחבורה וכלכלה. כדי לרדות בדגת הים ובעוף השמיים יש צורך ברוחה חברתית, בנקיות אקולוגית, במחקר ביולוגי ובמציאת היסודות הגנטיים. קיצורו של דבר – הפירוש המרחיב רואה בברכה זו מניפסט כללי לפעילות האדם בכל המישורים. לא רק במדעי הטבע והחברה מדובר כי אם גם במדעי הרוח – רוחו של האדם היא חלק בלתי נפרד מההבנה המורחבת של הפרייה והרבייה. אין מדובר רק בפרייה ורבייה במושג הפיזי כי אם בהרחבת רוחו של האדם על כל מישורי המציאות.

שאלת יסוד שניה היא משקלם של פסוקים אלה – ואף כאן ניתן להציב שתי עמדות קוטביות. ראשונה בהן תמעיט מאוד במשקלם. היא תטען כי מדובר בציווי לאדם הפרימיטיבי והנמוך, קודם שפגש בריבונו של עולם וקודם שקיבל את ציוויו. אף אם נאמר שמדובר במשמעות הרחבה של הפסוק, עדיין היא מיועדת רק לבני האדם הרגילים שבשכבות האנושיות. ציווי זה נותר נחלת אומות העולם, שאין להם בעולם אלא פיתוח העולם וכיבושו במובן הטבעי והפשוט של המילה. לעומתם, קיבל עם ישראל את התורה במעמד הר סיני. לאחר שקיבלו את התורה לא נזקקו עוד לרמה כה נמוכה של קיום, שכן קיומו של העולם מושתת על יסודות רוחניים שונים לחלוטין. פעמים רבות צטטו גדולי ישראל את הפסוק "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמיים וארץ לא שמת", כמקור לציווי השונה והאחר המחייב את עם ישראל לתרום לקיומו של העולם בדרך שונה – לא על ידי כיבוש ורדיה של חוקי הטבע, כי אם על ידי שמירת תורה ומצוות וקבלת אחריות על העולם. עם ישראל יתקיים במישור הפיזי על ידי פעולתם של אחרים, "ועמדו זרים ורעו צאנכם". אם אכן זהו משקלו של הפסוק הרי שהחלוקה בין ישראל לעמים ברורה וחדה – הם יעסקו בפרקי הבריאה, ואילו אנו נעסוק בפרקים הגבוהים של המציאות, שעיקרם מעמד הר סיני, ולא נייחס משקל גדול לפרקים הראשונים, שהרי הם שייכים לגויים ולא לנו. התורה המעשית תפתח בסופו של דבר ב"החודש הזה לכם".

הרי"ס חידש שני חידושים עיקריים בפרשנות פסוק זה ובמשמעותו. ראשית, הוא נתן לפסוקים אלה משמעות רחבה בהרבה מזו שנאמרה לעיל. פרשנותו המרחיבה דיברה על תעודת האדם כפיתוח כל כשרונותיו. פיתוח העולם הוא בראש ובראשונה פיתוח האדם עצמו. כל כשרונותיו מצויים תחת הציווי הכללי שנאמר לאדם הראשון. אין מדובר בכישורים טכנולוגיים בלבד, ובדרכים בהן הוא יכול לשלוט בעולם שמחוצה לו. מדובר גם במיצוי מלא של כשרונותיו הפנימיים. האדם מצווה להוציא מן הכוח אל הפועל את כשרון המוסר שלו, יצירתו התרבותית, עולמו הרוחני וכדו'. התרבות והספרות, המיון והמחשבה האנליטית, פיתוחן של תיאוריות מתמטיות וחקר ההיסטוריה הם חלק בלתי נפרד מדמות האדם

וייעודו. במסגרת זו, מדובר אף על כישרון האמונה שבתוכו. החוויה הדתית הטבעית אף היא חלק בלתי נפרד מהיסודות הבריאתיים הרשומים באדם, וככזו הוא קרוא למצות את כישרון האמונה הטבעי שבו. הבורא ברא את האדם זכר ונקבה, וציווה אותם לכבוש את העולם - ורדו בארץ וכבשוה. איך אפשר לאנוש לכבוש את העולם, ואפילו משהו ממנו, אם לא על ידי תפיסת חוקי הטבע וניצולם לטובת האדם? התקדמות מדעית היא חלק מתעודת האדם בעולמו, שהתווה בעדו בורא עולם... (ובקשתם משם, עמ' 155).

הקב"ה בירך לא רק את האדם הגשמי אלא אף את האישיות הרוחנית בברכת פרו ורבו ומלאו את הארץ. כלומר: עלו והתפתחו במעלות הרוח, עלו לפסגות הגבוהות של המחשבה והרוח (ימי זיכרון עמ' 32).

עמדה זו משמעותית ביותר, ויש לה משקל כבד בהתוויית דרכה של תורה. כאמור לעיל, המקורות כמעט ואינם עוסקים בעולמו הפנימי של האדם, ובחשיבות המרכזית הניתנת לפיתוח העולם הזה. נהפוך הוא – רוב מוחלט של הספרות המבררת את דרכו של האדם בעולם רואה את העולם הזה כפרוזדור, שאין להשקיע בו יתר על המידה, כי אם רק במידה הנצרכת לקיומו של האדם בעולם. עמדתם של ראשונים אלה היא המשך לתפישת העולם הבא ולמקומו בעולמו של תורה. לעומתם העניק הרי"ס משקל של ממש לעולם הזה. אין האדם גר בארץ כי אם אזרח.

מעניין לציין כי את הרי"ס לא הטרידה השאלה רצף המסורת בתחום זה. הראי"ה קוק, לדוגמה, שאף הוא העניק משקל רב במשנתו לפיתוח רוח האדם וכשרונותיו, ייחד מאמץ מרובה בבירור העובדה שאין זו מסורת מאות השנים האחרונות של מחשבת ישראל ומוסרה, ותלה את הדבר בפער בין משנת גלות למשנת תורת התחייה של ארץ ישראל. הגלות מחייבת צמצום כוחות, ואילו עתה עת תחייה, ומדובר בהשבת כל כוחות החיים למקומם. לדבריו, העובדה שרוב הספרות התורנית נוצרה במאות השנים האחרונות שהיו שנות גלות וצמצום, היא שהביאה לפיתוחה של משנה שאינה מעניקה מקום של ממש לעולם הזה, ודוחה את מלוא ייעודו לעולם הבא. לפיכך, לא מופיעה במשנת הגלות חשיבות ההוצאה מהכוח אל הפועל של כל כשרונות האדם וכל עולמו הפנימי. עם שיבת עם ישראל לארצו והתחייה הגאולית, יוצא הכל לאור ולחרות עולם. עתה הפתיע השחר, ושבה למקומה תורת החיים, הקושרת בין עולם דרך הארץ הטבעית ובין התורה. עמדת הרב קוק מתבססת הרבה על מקורות קדומים בחז"ל, ובעיקר על האווירה הכללית שמקורה בתנ"ך, בו יש מקום נרחב לעולם הכשרונות של האדם. התנ"ך עוסק גם בעושרם של האבות וביופיים, בכינונה של מלכות ישראל וכיבושיה, ביצירה הרוחנית העצמית ובמזמורים אישיים לריבונו של עולם. עובדה זו מהווה ראייה שזו דרכה העיקרית של תורה, והגלות היא שלב בשיקום צד אחד של החוויה היהודית, אך אין לראות במשנת הגלות מורת דרך. כאמור לעיל, הרי"ס לא הוטרד משאלה זו, ולא עסק בבירור השינוי שחל בהשקפת עולמה של תורה. מדבריו עולה לכאורה כי זו הייתה דרכה של תורה לאורך כל ימיה, ולכל הפחות אין לראות בהדרכות של מאות השנים האחרונות סתירה למשנה העולה מפרקי הבריאה.

לפיכך, פרק א של ספר בראשית אינו פרקם של אומות העולם בלבד, כי אם גם הדרכה יסודית לדרכו של האדם מישראל. אף הוא חלק אינטגרלי מן האנושות, ואף כלפיו נאמר הציווי היסודי לאדם. אין הרי"ס

מסובך בניסיונות שונים להעמיד ראיות חותכות לכך שתרבות ואומנות מותרות, שחתירת האדם למיצוי כשרונותיו היא הדרך הראויה שיבור לו האדם, או שיש חשיבות להתפרנסות מעמל כפיים. זהו יסוד קמאי של דמות האדם כפי שמתבארת בפרקי הבריאה, והיא מהווה חלק בלתי נפרד מתעודתו. ואכן לא בולטת במשנתו התפלמסות עם העולם החרדי השולל חלק גדול מדברים שנאמרו לעיל.

החידוש השני בדבריו הוא במשקל הגדול שנתן לעובדה זו. פרק א הוא פרק בעל חשיבות עליונה במשנתו. לא זו בלבד שכמעט ואין מאמר שהרי"ס אינו מצטט את פרקי הבריאה, עוד מדובר בעיסוק אינטנסיבי ברוח זו כאחד הנושאים העיקריים במשנתו. הרי"ס טורח לחזור ולהדגיש כי אותו אדם מלא וגדוש הוא הרצוי בעיני ד', והוא המממש באמת את תעודתו בדרכה של תורה. בכך עיצב הרי"ד פרשנות אותנטית היונקת ישירות מפרקי הבריאה.

חלק בלתי נפרד מדמות האדם הוא היצירה שבו. הרי"ד חוזר ומדגיש כי היצירה העצמית והאותנטית, שלא נשחקה במטבעות לשון חסרות משמעות, היא הביטוי המלא ביותר של האדם:

האדם חייב להשלים מה ש"פגם" יוצרו. "אמר ר"ל: מה נשתנה שער של ראש חודש שנאמר בו לה' ? אמר הקב"ה: שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח". כנסת ישראל מביאה כפרה על הקב"ה, כביכול, שלא השלים את הבריאה כולה. בורא עולם מיעט את דמות היצירה ושיעור קומתה כדי להניח מקום ליציר כפיו ולעטר את האדם בכתר של בורא ויוצר (איש ההלכה עמ' 89).

משקלה הגדול של היצירה מופיע במשנת הרי"ס גם במקומות הנראים כרחוקים ביותר מעולמה של יצירה. בעיקר מכוונים הדברים כלפי כוח היצירה של חכמי התורה שבעל פה. כוח יצירה זה הוא אחד משלושת המקומות בהם נפגשות החוויות הדתית הטבעית והגילויית, ובו מוצא האדם מנוח לנפשו בעולם הסתירה שבין שתי החוויות:

המצע הוא גילוי חזוני, תורה שבכתב ושבעל פה ניתנו למשה בסיני – שיכולת הגוונים הזרועים עליון היא קוגניטיבית וטבעית. המחשבה האנושית, הכפופה לעקרונות הלוגוס העיזו לחזור לתוך רשות שאינה שלה ולהחזיק בה. חירות הדרישה והחקירה בשדה ההלכה עצומה וגדולה מאוד. החכם חייב לחדש דבר מתוך דבר, וליצור מושגים חדשים, מקוריים, מתודות מסוימות, ולציין רשויות מחשבה מיוחדות. העמקת ההשגה וגילוי אופקי הכרה חדשים, מקדימי לב, המה ממהותה של ההלכה. אין שינוי ותיקון בהלכה, ברם יש בה חידוש בלי מצרים. כשהחידוש נחלש נעקרת ההלכה. מנדנו אומרים: ההלכה מאובנת ר"ל, אין בה מפעולת היצירה. בני אדם אלה מעולם לא למדו דף גמרא ולא נהנו מזיו היצירה והחידוש בהלכה. לדעתם ר"ת לא חידש, הרמב"ם לא חידש, הרמב"ן לא חידש, הגר"א לא חידש, ר"ח איש בריסק לא חידש. כמה מגוחכת היא האשמה זו. אלה הראשונים והאחרונים יצרו עולמות חדשים מרהיבי עין ביופיים ובשגבם. המה היו המחדשים ביותר גדולים במחשבת ההלכה.... (ובקשתם משם עמ' 205).

לאמור: עולם ההלכה אף הוא מצפה ליצירתו של האדם. מדובר ביצירה הדומה לזה של חוקר הטבע – גם הוא אינו ממציא יסודות טבעיים חדשים, כי אם חושף דרכים יצירתיות הבונות מערכות שלמות עם הכוחות הקיימים. לומד ההלכה אינו אוטונומי לחדש ציוויים אלוקיים, אולם בן חורין הוא ובעל כוחות יצירה אין-סופיים, להעמיד יסודות אלה בדרכים שונות, להעניק להם פרשנות יוצרת ולחדש חידושים פנימיים רבים בעולמה של ההלכה. בכך בא כוח היצירה של האדם לידי ביטוי גם בעולמה של תורה.

סיכום:

תעודתו של האדם בעולמו, על פי היהדות, היא להפוך גורל ליעוד; קיום מופעל ומושפע לקיום פועל ומשפיע; קיום מתוך אונס מבוכה ואילמות – לקיום מלא רצון מעוף ויוזמה. ברכתו של הקב"ה ליציר כפיו ממצה את כל תפקידו: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". כבשו את הסביבה והדבירו אותה תחתיכם. אם לא תמשלו בה, היא תשעבד אתכם. היעוד מעניק לו לאדם עמדה חדשה בעולמו של הקב"ה; הוא נותן לו כתר מלכות, והאדם נהפך לשותפו של הקב"ה במעשה בראשית (קול דודי דופק, בתוך דברי הגות והערכה, עמ' 12).

ו

### **עולם התחושות של האדם:**

תעודת האדם אינה עוסקת בשאלת משימותיו בלבד, כי אם גם בעולם תחושותיו. שאלת מקומו של האדם בעולם במסגרת הטבע, משליכה על שאלות קיומיות רבות – למן שאלות תפקודו ומעורבותו בעולם, ועד שאלת בדידותו והזרות שהוא חש כאשר הוא נתון במסגרת שאר הבריאה. גם כאן, כמובן, מחלק הרב בין העולה מפרק א לבין העולה מפרק ב.

בפרק א האדם הוא חלק בלתי נפרד מן הטבע. הוא נברא באותה לשון שנבראו החיות ומבורך בברכות שחלקן קיים גם בעולם החיות. מקור החיים המשותף של כולם הוא דבר ד'. במסגרת זו מקבל האדם, כאמור לעיל, כחלק בלתי נפרד משאר ההוויה, את משימותיו. בשל כך, כמו הטבע כולו חי האדם בחיים של חוסר יציבות, חוסר ביטחון, חוסר ישע ופגיעות. מול האלוקים הנצחי עומד האדם שהוא קצר ימים ושבע רגז. כבריאה כולה הוא עומד נטוש, שכן ריבונו של עולם שבת מכל מלאכתו, והותיר את עולמו לניהול עצמי של הנבראים. כיוון שכך, האדם בודד מאוד, שכן אין הוא יכול ליצור קשר עם שאר אברי הבריאה.

מעבר לכך, אם לעיל הדגשנו את האדם היוצר יש להדגיש כי בפסוקים העוסקים במאכלו של האדם ובדרכי קיומו בעולם האדם שותף עם הבהמות. הן האדם והן החיות מתפרנסים מן הצומח בלבד - אדם הראשון לא הותר באכילת בשר ורק לאחר המבול נאמר כי מותר לאדם לאכול בשר. מובן כי כל אלה

אינו עומדים בסתירה למה שנאמר לעיל, בדבר היות פרק א פרק הייעוד והמשימה. להפך – דווקא חיי משימה הם חיי בדידות, כבדידותו של הרודה בנתיניו ושולט בהם.

לעומת זאת, בפרק ב של ספר בראשית האדם מנותק מן הטבע. בריאתו אינה דומה לדבר אחר. אמנם גם הבהמות נוצרו מן האדמה, אולם אין קשר בין בריאת האדם לזו של הבהמה. בבריאת הבהמות לא נאמר כי חלק ממרכיביהן הוא נשמת חיים, ואף הצד המשותף – העפר – שונה: הבהמות נבראו מן האדמה ואילו האדם נברא "עפר מן האדמה".

כאמור, מרכיב מרכזי הנלמד מפרשת הבריאה היא בדידותו של האדם. במחשבה הקיומית הבדידות היא יסוד מרכזי. זו אחת החוויות הקיומיות העמוקות ביותר, שכן היא אותנטית ולא מזויפת, והיא נובעת משורשי נשמתו הבלתי חדירה של האדם. אין האדם מצליח לפרוץ את מהותו הנשמית באופן מוחלט אף שהוא מקים חיים משפחה, ולעולם הוא נושא בחובו גרעין עצמי של אישיות שאינו יכול להיפתח לבריות אחרות. פרשת הבריאה מבטאת רעיון זה מעצם העובדה כי האדם נברא יחידי, כשארין לו בן זוג בשאר חלקי הבריאה. המשנה מדגישה את יחידאיות בריאת האדם הופכת למטבע מרכזית במשנת הרי"ס. אף כאן אין צורך להאריך, כיוון שסוגיה זו בוארה דיה במאמרים רבים העוסקים בבדידות במשנת הרב, ונצא ידי חובה בהבאת אחת הציטטות הפחות נודעות, התולה את הבדידות ביחידאיות בריאת האדם:

לפי זה נוכל להבין יותר את עניין הבדידות. למעשה מצטיין האדם בתרי אנפין: יש באדם הפן של הבדידות ויש בו בזמן הפן של לבדיות. בודד הוא האיש הכריזמטי - איש החברה שיש לו ממסר שאותו הוא רוצה להנחיל לחברה. לבדו הוא האיש שאינו רוצה כלל להיות מעורה בין הבריות ויש לו עולם פנימי משלו. אדם הראשון היה שרוי בלבדיות באשר נברא יחידי ותעה בעולם שהיה מלא אך חיות ועופות, דשאים ועצים. זה היה לפני שחווה באה לעולם... (האדם ועולמו עמ' 49).

## ז

### מידת הענווה:

ברוב מוחלט של המקומות בהם מתייחס הרי"ס לפרק א של סיפור הבריאה הוא מדבר על איש ההוד וההדר, עלמא דאיתגלייא, בה מביא האדם לידי ביטוי את הכוח היוצר שבו. האדם מופיע כמי שהאחריות לגורל העולם מוטלת על כתפיו, וכמי שיש לו את הכישורים והיכולת למלא אחר שליחות זו. צלם אלוקים שבו מבטא את יכולת העשייה והיצירה. ברם, גם בפרק א' לעצמו לא נעדר היסוד הדיאלקטי. בדברי התורה "בראשית ברא אלוקים" נקבעה תעודתו שלא להעמיד את עצמו במרכז כי אם את ריבונו של עולם, והוא נשלח גם לבשר את מציאות ד' ואת העובדה כי ברא את העולם. למעלה מכך, גם תורת המידות מצויה בפרק זה, ובו מצווה האדם אף על הענווה:

הרמב"ם כותב שבשמחת בית השואבה מופיעה הענווה של חשובי וגדולי ישראל. והנה בתורה כתוב "נעשה אדם בצלמנו", וכתב רש"י "ענוותנות של הקב"ה למדנו מכאן וכו'".

מידת הענווה – מקורה בדרכי ד' יתברך בששת ימי בראשית. בראשית היצירה השפיל הקב"ה כביכול את כבודו לברוא את האדם. גם חשובי העם השמחים בשמחת בית השואבה שמשפילים את עצמם לשם שמיים, הולכים בדרכי ד' מששת ימי בראשית – בדרך הענווה של הקב"ה. זוהי כוונת ר"נ באומרו ששמחת בית השואבה מצווה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית (שיעורים על מסכת סוכה עמ' רסט).

חשיבות פיסקה זו היא בהכנסת המגבלה והרתיעה – הענווה - גם למסגרות פרק א. ריבוננו של עולם הופיע בפרק זה לא רק כבורא עולם אלא גם כ'מתייעץ', ובכך קבע לדורות כי צלם אלוקים שבאדם מבטא גם את היכולת להאזין ולהקשיב, להקדים דברי אחרים לדבריו בתהליך ההתייעצות, ולא לייחס לעצמו את החשיבות המנופחת כדרכו הטבעית של מלך. ייתכן והשפה העברית מבטאת רעיון זה, בכך שהתואר "מלך" נובע גם מהפועל "להימלך" – להתייעץ. על אף היותו עומד בראש הפירמידה נתבע האדם המולך להימלך.

יסוד זה הוא בסיס לסוגיות רבות במשנת הרי"ס. היכולת הדיאלקטית להגיע כמעט עד הפיסגה ולסגת ממנה ברתיעה לאחור, גם מצד חובת מידת הענווה, הוא עיקרון בו משתמש הרב פעמים רבות. חלק מחוויותיו העמוקות ביותר מבטא האדם דווקא בתהליך הסתרת פנים והיראה להביט את הקודש, ובעמידה מרחוק. פינוי חלל פנימי שמפנה האדם בשעה שאין הוא רואה את חזות הכל באגואיסטיות שלו היא עצמה אחד הביטויים העמוקים ביותר לדמות האדם. המיוחד הוא שאף יסוד זה נעוץ בפרק א של הבריאה, ומקורו באורח בו ברא הקב"ה את העולם.

## ה

### האדם כיצור דיאלקטי:

אין צורך של ממש להאריך בהוכחת יסוד זה במשנתו של הרי"ס. הדמות הדיאלקטית של האדם נמצאת בכל מאמריו, והקשר המרכזי בינה לבין פרקי הבריאה הוא יסוד המאמר "איש האמונה". אלו דברים הגלויים לכל, וגם הם נתבררו במאמרים אין קץ על משנת הרב. לענייננו נדגיש שוב את הקשר בין ראייה זו לבין פרקי הבריאה. שורש הראייה הדיאלקטית מצוי בשתי פרשיות הבריאה: זו של פרק א המתארת את איש ההוד וההדר, וזו של פרק ב המתארת את איש האמונה. הנקודה המרכזית אותה יש להדגיש בהקשר זה היא העובדה שאין מדובר בשני בני אדם שונים, אלא בהתרוצצות פנימית הקיימת באדם עצמו:

הדיאלקטיקה המקראית יסודה בעובדה שהאדם הראשון, איש ההדר, השלטון וההצלחה, והאדם השני – איש האמונה הבודד, איש הציות והכישלון – אינם שני אנשים שונים הנמצאים בעימות חיצוני, כ"אני" מול "אתה", אלא איש אחד השרוי בעימות בתוך עצמו. "אני" האדם הראשון עומד מול "אני" האדם השני. בכל אדם מצויים שני אישים, האדם הראשון היוצר ובעל ההדר, והאדם השני הנכנע והעניו... כל אחד מאתנו חייב בעל כורחו

להזדהות עם אישיות כוללת הנושאת באחריות הן כיצור בעל הדר והן כיצור בעל ברית. האלוקים ברא שני סוגי ה"אדם", ונתן גושפנקה שלו לשניהם. אם נבוא לדחות צד אחד של האנושות ידמה הדבר כאילו אנו שוללים את התוכנית האלוקית של הבריאה, אשר עליה אמר האלוקים כי היא טובה. לאמיתו של דבר, זה עידן ועידנים כבר קיבלו עליהם אנשי האמונה את האדם הראשון... (איש האמונה עמ' 50).

במשפטים האחרונים הרב מחדד את מעמדו של האיש הראשון דווקא, ולמעשה מנהל פולמוס סמוי. אנשי אמונה לא יתקשו, כמובן, לקבל את דמותו של האדם השני כדמותו הראויה של האדם המאמין. ברם, דמות איש ההוד מצטיירת כמנוגדת לדמות המאמין, שכן אדם זה אינו מתמקד בציווי האלוקי (המופיע בפרק ב) כי אם בהוצאה מן הכוח אל הפועל את כשרונותיו, ובתפישת מקומו של הקב"ה כביכול. גם במישור הפרקטי עסוק האדם הראשון בפיתוח העולם ושכלולו, בהישגים המדעיים והתרבותיים, ולא בחתירה לחיים בגן עדן וללימוד תורתו של הקב"ה דווקא. על כן מדגיש הרב כי למעשה אנשי האמונה אינם רואים באדם הראשון דמות המנוגדת לאדם המאמין, והיא התקבלה כחלק אינטגרלי שלו. אין אני דן בשאלה האם הרי"ס צודק בהערכת המצב שלו, כי אם במשנתו של הרי"ס עצמו – דמותו של האדם הראשון היא חלק אינטגרלי מדמות האדם הכולל, אליה חותרת התורה.

לאחרונה יצא לאור הספר אדם וביתו בעברית, ושם אנו מוצאים ניסוחים נוספים העוסקים בדיאלקטיקה של האדם. הרב משתמש עם בביטוי אדם "נטורה" ששורשו בפרק א של ספר בראשית, ובאדם "פרסונה" ששורשו בפרק ב של הספר. הרי"ס מאריך לבאר את שני המינוחים, ואת ההבדלים הקיימים בין שני בני האדם, ומדבר באריכות על הדיאלקטיקה המתמדת שבין שתי הדמויות. ששתיהן הן אבני יסוד בדמות האדם.

דיאלקטיקה נוספת המצויה במשנת הרב נעוצה בשני מדרשים שבפרק ב עצמו:

הדיאלקטיקה של האדם ושל דמותו המוסרית מצאה ביטוי נאה בשני מדרשים שהובאו בפירוש רש"י לפסוק וייצר ד' אלוקים את האדם עפר מן האדמה:  
 באחד נאמר "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות וכו', דבר אחר: נטל עפרו ממקום שנאמר בו מזבח אדמה תעשה לי.

המדרש הראשון משמעו:

האדם נברא מעפרו של היקום. מכל פינות הארץ, מכל משעול נשכה צבר אלוקים את עפרו. הוא שייך לכל מקום. אין הוא זר לפינה מפינות היקום. בן לעיר קטנה ורדומה הוא בעת ובעונה אחת אף בן לפינות רחוקות ובלתי נודעות... (גאון וענווה, בתוך דברי הגות והערכה עמ' 213).

ואילו המדרש השני משמעו:

...לא מכל פינות היקום ניטל עפרו של אדם, אלא מנקודה בודדת בהר – מקום שבו הוקם המזבח שנים רבות לאחר מכן. כאמור לעיל, כל איש נברא מנקודה בודדת ואל מקורו זה

קשור הוא בטבורו, ללא מפלט. הוא כמה אל ביתו כאילו נמשך אליו בכוחה של אבן שואבת רבת עוצמה... (שם עמ' 216).

כאן אנו שבים אל חוויות האדם. כשם שראינו לעיל את הטיפול בחוויותיו הבסיסיות במסגרת העולם, אנו מוצאים כאן את העולם הדיאלקטי במגעו עם העולם.

עיקרון שתי הדמויות שבאדם אינו נותר במסגרת פרקי הבריאה בלבד, כי אם מתפרש הרבה מעבר להם. כיוון שנושא מאמרנו זה הוא פרקי הבריאה לא נרחיב בו, רק נציין לדוגמה את האדם המגולה והאדם המכוסה, המקבילים לגאולת תשרי ולגאולת ניסן:

"שתי מגמות יסוד בולטות בתכונות האדם, אשר הראשונה שבהן מבטאת את העלמא דאיתגליא, הוא עולם הנגלות, האישיות הפתוחה שבו. תכונה זאת נשקפת מתוך עיניו הסקרניות של האדם, והיא מגיעה לכלל ניסוח על ידי כוחה דיבור שבו ניחן. לכאן שייכת גם שאיפתו של האדם לחופש, לעצמאות ולחיי רווחה – השאיפה להגשים את רעיון כבוד האדם ביחסיו עם החברה... (ימי זיכרון עמ' 218)

מובן כי לכל זה מצוי גם היפוכו:

וקיימת מגמה שנייה, והיא קדושת האדם הנובעת מתוך עלמא דאיתכסייא, מתוך האישיות הטמירה, שאינה באה לידי ביטוי על ידי דיבור. אוצר הלשון שלנו חסר מילים כדי להביע כיאות את הרצון הפנימי. יש בני אדם גדולים החסרים את כוח ההבעה, ולכן אינם בולטים בלפי העולם החיצוני, ויש שהם אף לגמרי בלתי מובנים לרוב האנשים (שם 219)

הדיבור והקול שימשו ביד הרי"ס גם לבאר יסוד הלכתי, המבאר מפני מה חסימת בהמה בקול נחשבת כלאו שיש בו מעשה:

...שונה הוא דיבור מקול שכן עיקר תכלית הדיבור היא להביע מחשבות האדם ורעיונותיו השכליים שבעצם הם דברים שאין בהם ממש, ולכן נחשב איסור דיבור לאין בו מעשה. מאידך, בחסמה בקול, עיקר תכלית הקול היא לרבן ולחסם את הבהמה למעשה בזמן עבודתה, והקול פועל על ידי החוזק וכוח שבו, ובכך הוא בגדר מעשה כשאר המעשים שנעשים על ידי כוח הגברא, ולוקים עליו (רשימות שיעורים, נדרים א, קפד).

בהערת השוליים לדברים אלה מובא המקור לרעיון זה, המופיע פעמים רבות במשנת הרי"ס: עיין ברמב"ן לבראשית על הפסוק ויפח באפיו נשמת חיים, וזה לשון אונקלוס: אמה והוות באדם לרוח ממלא. נראה שדעתו כדברי האומרים שהם ב' נפשות שונות, וזאת הנפש המשכלת אשר נפחה ד' באפיו היה בו לנפש מדברת עד כאן לשונו...".

דברים אלה מתיישבים יפה עם דברינו, הרואים בפרק ב את הדיבור, ובפרק א את האלמות או את הקול והשלטון מכוחו של הקול, ללא עיסוק פרטי בתכני הדברים.

הקשר בין שתי דרכי הופעת האדם לפרשת הבריאה הוא קשר כפול. ניתן לדבר עליו כחלק בלתי נפרד מתיאורי בריאת האדם. ברם, הרב ראה בפרשת הבריאה מקור נוסף בו ניתן לדבר על שתי הדרכים, והוא



במצוות השבת. השבת מעוממת במשנת הרב עם ראש החודש, כאשר השבת היא העולם המתגלה בקדושתו ואילו ראש החודש הוא הקדושה הנסתרת. נציין מקום אחד בלבד מבין רבים: גם בקדושת האדם יש שתי בחינות: קדושה גלויה וקדושה נסתרת. מובן ששתיהן נובעות ממעמקי הנפש והאישיות הרוחנית. ברם, קדושה אחת מתגלה לעין כל, כמו קדושת שבת ויום טוב. דוחקת היא מפניה את כל המעצורים, הורסת את כל המחיצות ומתפרצת מן הפנים אל סביבות חול של האישיות הגדולה כמו מעין איתנים הבוקע את מעבה קליפת האדמה וזורם החוצה. קדושה זו מתגלמת בדרך החיים של האדם הגדול. הופך הוא אישיות שבתית ויום-טובית. פושט הוא עטיפת החול ולובש בגדי קודש... (בסתר ובגלוי, בתוך דברי הגות והערכה, עמ' 169).

## ט

### ריבונו של עולם:

נקודה עיקרית במחשבתו של הרב בסוגיות אלו נוגעת לצד השני של המטבע – ריבונו של עולם. נקודה זו עולה בחלק מהנושאים בהם דנו עד כאן, וכן בהמשך. פרקי הבריאה אמנם עוסקים בדרכים בהן ברא הקב"ה את העולם, ומוקד פרקים אלה הוא הבריאה. ברם, ריבונו של עולם הוא בורא העולם, ועל כן אנו יכולים ללמוד מפרקי הבריאה גם על דרכי התגלותו בעולם. פרקים א ו ב אינם רק פרקים של האדם הכפול, כי אם גם פרקים העוסקים בדרכים השונות של הופעת ד' בעולם. נקודת המוצא היא ההבחנה שבשמות האלוקיים המופיעים בפרקים. פרק א, כאמור, נכתב בשם אלוקים. לפרק ב צורף שם הוי"ה, וריבונו של עולם מכונה שם "ד' אלוקים". חז"ל היו ערים לתופעה זו, וביארו כי מתחילה היה רצון מלפני ד' לברוא את העולם במידת הדין (שם אלוקים), וכשראה שאין העולם יכול לעמוד במידת הדין עמד ושיתף את מידת הרחמים (שם הוי"ה) עם מידת הדין. שם אלוקים משמעו:

כולנו יודעים כי פרק א, סיפור הבריאה הראשון, עושה שימוש בכינוי "אלקים" ככינוי לבורא, בעוד שבפרק ב נוסך לו גם שם הווי"ה: "ד' אלוקים". הכינוי "אלוקים" מעמיד בפנינו את הרעיון בדבר היותו כול יכול, בורא ויותר, מהנדס העולם ואדריכלו, מקור כל כוחות היקום שאין להם שיעור... קשריו של האדם עם הא-ל בהופעתו כ"אלוקים" גובלים בבלתי אפשרי, כי מה הוא האדם בשבילי הקוסמוס הכבירים, אשר אי אפשר אף למפותם – כל ערכו כאין וכאפס...

...והנה שם הבריאה הוא אלקים, כמו שנאמר "בראשית ברא אלקים את השמיים ואת הארץ". אלקים הוא בעל הכוחות, וממנו לא יבצר שום דבר; כל יכול וכל פועל... (שיעורים לזכר אבא מארי, (תשמ"ה), ב, קעח).

לעומת זאת, בשעה שצירף הקב"ה לשם אלוקים את שם הוי"ה, מדובר על משמעות אחרת: התמונה כולה משתנה עם שילובו של הווייה בסיפור. שם זה מסמל את היחס המיוחד שבין האלוקים לבין האדם. שם זה מודיענו כי האלוקים פונה אל האדם ישירות, ולא באמצעות היקום. האדם פונה אל האלוקים לא כיצור קודמי אלא כ"אני", כאישיות אינדיבידואלית שפרשה מן האחדות הרצופה של התופעות הקוסמיות, כאישיות שחילצה את עצמה מן האחדות שבקיום האינסטינקטיבי והאנונימי, המורכב מגירוי ותגובה... (אדם וביתו עמ' 29).

הקב"ה מתגלה לאדם ופונה אליו ישירות גם לאחר מעשה הבריאה, ולא רק דרך הבריאה, כי אם דרך הדיבור האלוקי המופיע אליו בפרק ב'; הקב"ה מטיל על האדם משימות המביעות שותפות בין מעשי אדם למעשה אלוקים, כגון קריאת שמות הבהמות. הוא נטע למענו גן בעדן מקדם, העמיד בפניו אתגרים, ואף יצר כמיהה מתמדת אל הבלתי מושג. שני דברים בלתי מושגים בעולמו של האדם – החיים הנצחיים והידיעה הטוטלית, ושניהם מוגבלים – איסור האכילה מעץ החיים מבטא את העדר הנצחיות, ואיסור האכילה מעץ הדעת יוצר באדם כמיהה מתמדת אל הבלתי מושג והבלתי נתפש. ההתגלות האלוקית משפיעה גם על טיב הפניה אל האדם. בפרק א המילים הם "ויאמר" ו"ברך" לאמור – מדובר בדברים המשתלבים בעולמו הפשוט והטבעי של האדם. ואילו בפרק ב מדובר על ציווי, שאינו משהו אינטגרלי לו, כי אם מילה המדברת על כניעה ועל קבלת פקודה: "ויצו ד' אלוקים על האדם", נתפרש במשנת הרי"ס - "האלוקים ציווה את אדם הראשון דבר שעניינו באדם" (שם עמ' 33).

בהתגלות הקב"ה כזוכרתא ונוקבתא נדון בהמשך.

י

### **בריאת זכר ונקבה:**

לבריאת העולם בזכר ונקבה יש שתי משמעויות. ראשונה בהן שתידון בהמשך היא קיומו של העולם, הזוגיות, היציאה מהבדידות וכדו'. ברם, עוד קודם לכן יש להתייחס ל"זוכרתא ונוקבתא" המרכיבים את האדם.

זוכרתא נתבאר בלשונו כמשפיע. נוקבתא נתבאר כמקבל. על כן דמות האדם חייבת להיות מושפעת משני הכיוונים גם יחד:

...אף על פי שכל אישיות טבועה במטבע של שני היסודות, הזוכרתא והנוקבא, עדיין עליה להזדקק בהכרח לאישים אחרים כדי שתוכל להוציא עצמה לאור במילואה, כלומר: על זוכרתא שבכל אישיות להזדקק ליסוד הנוקבא שבחבירו, וכן על הנוקבא שבה להזדקק ליסוד הזוכרא שבחבירו" (ימי זיכרון עמ' 32).

כדי להדגיש את העובדה שאין שני יסודות אלו קשורים כלל לשאלת זכר ונקבה במשמע הפיזיולוגי, כי אם ליסודות פנימיים המצויים בכל אדם, נדגים את אחד היישומים של רעיון זה ביחסים שבין תלמיד ורבו:

הרבי היושב ומלמד את תלמידיו ושפתיו נוטפות להם דברי תורה וחכמה – הרי הוא היוצר, הדוכרא, ואילו תלמידיו המקשיבים, שהוא במחשבתו המבוטאת מפרה כעין זרע את מחשבותיהם ואת רגשותיהם – הם הנוקבא.... והנה לפתע קם תלמיד בעל ראש שממולח וחרוף ושואל שאלה לפני רבו – הרי שאלתו מעוררת את חשיבתו של רבו או שמחשבותיו מתחילות לנטות לכיוון חדש, ואור חדש מאיר אל פני הרבי. התלמיד הטיל ברבו גרעין קטן, שלפעמים עושה פרי ומתפתח לפרח נהדר, והרי אז מתחלפים ביניהם התפקידים: התלמיד, הנער הצעיר בעל העיניים השחורות והבעת פנים של סקרנות, נהיה בחינת דוכרא המשפיע, ואילו הרבי נהיה לפתע בבחינת נוקבא הנפעל ומקבל שפע....(ימי זיכרון עמ' 31).

ובמקום אחר:

שני כוחות נטע הקב"ה באדם. מחד גיסא, הכוח להיות יוצר עולמות, הכוח להיות רב ומורה וללמד את הזולת, להשפיע עליו, לשנות את אישיותו וליצור אותה מחדש. כוח זה הוא פלאי – הרב נוטל תערובת חסרת צורה של טוב ורע, של אור וחושך, של יצרים פרימיטיביים ורגשות נסתרים, ובאמצעות השפעתו הוא צר צורה של אישיות הרמונית נהדרת. מאידך גיסא, העניק הקב"ה לאדם כוח אחר – הכושר להיות תלמיד, ללמוד מהזולת, היכולת להיות מושפע ולהתמסר, בבחינת כחומר ביד היוצר, לקבל צורה. זכר ונקבה ברא אותם – פעילות וסבילות, יצירה וקליטה מושרשות באישיותו של האדם. אסור לאדם, אף לגדול שבגדולים, לחשוב כי תמיד הוא רבי ולא תלמיד, כי יודע הכל הוא ואין לו מה ללמוד מהזולת...(חמש דרשות, עמ' 46-47).

כאמור לעיל התגלות מיוחדת זו אינה מצויה רק בעולמו של האדם כי אם גם בדרכים בהם מתגלה הקב"ה לעולמו:

קישורה של הבריאה לבוראה מוסבר ומדומה על ידי חכמי הקבלה כעניין זיווג דוכרא ונוקבא. תפארת ויסוד – הן דוכרא, ואילו מלכות – היא נוקבא. ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם – לפי הסבריהם של חכמי הקבלה מהזוהר ועד התניא ונפש החיים, כוונת הכתוב לומר שהתגלות אלוקים בעולם היא באספקלריא של זכר ונקבה – מלכא קדישא (תפארת ויסוד) – דוכרא; ואילו מטרוניתה, חקל תפוחים, רעיא מהימנא, כלה – נוקבא (ימי זיכרון עמ' 34).

פרשת הבריאה מלמדת אפוא על כפילות החייבת להיות נטועה באדם, לא רק מצד חוויותיו האישיות, כי אם גם במסגרת מגעו עם העולם. האדם מכיל בתוכו שני כוחות – הכוח המאזין והמקבל, והכוח הנוטע והפועל כלפי חוץ. זכר ונקבה של פרקי הבריאה נמזגו לאישיותו של כל אדם, וראוי הוא כי יביא את שני הצדדים לידי ביטוי.

## יא

### בין זכר ונקבה:

משנת הרי"ד מבססת מערכה שלמה על ההבחנה שבין זכר ונקבה:

"ויברא אלוקים את האדם בצלמו, בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם" - פסוק זה כבר עורר את תשומת ליבם של חכמי המסורת הראשונים ושל חכמי הקבלה, וחשיבה רבה מאוד נתקשרה בהבהרת העניין. מצד אחד בצלם אלוקים ברא אותו, ומצד שני זכר ונקבה ברא אותם. חכמי הקבלה ביקשו להבין היטב את משמעותן של הרמיזות על הדו-מיניות של הבריאה כולה, וההשלכות הנובעות מכך. ברור היה שההבדל בין אדם וחוה, בין האיש והאישה, בא לידי ביטוי לא רק מבחינת הפן הביולוגי-פיסיולוגי, כי אם גם בשוני מבחינת האישיות. התורה מדברת לא רק על דו מיניות, כי אם גם על דו-אישיות. קיים מרחק מהותי בין האיש והאישה, והוא בולט בייחוד בתחום היחס הסגולי שלהם כלפי צאצאיהם ובתחום החוויות הפוקדות את האיש ואת האישה. גם בתחום המטפיסי שונים הם זה מזו... (האדם ועולמו עמ' 112).

במסה "אדם וביתו" ישנן ניתוח של ממש של ההבדלים בין זכר ונקבה:

הגבר והאישה מייצגים לא רק שני מינים השונים זה מזה באופן טבעי מבחינה אנטומית ופסיכולוגית, אלא גם שתי אידיאות שונות של אישיות. כמהויות הנבדלות זו מזו ביולוגית, הם קרויים "זכר" ו"נקבה", אך אין הם מאפיינים את הגזע האנושי בלבד. ההבחנה בין המינים היא תכונת היסוד של המורפולוגיה ושל מבנה ממלכת החיות ועולם הצמחים. המאפיין את עולמם של בני האדם היא העובדה שהמין כמרכיב פיזיולוגי נעשה למרכיב של אישיות, וניתן לדבר על אישיות גברית ועל אישיות נשית, כעל שתי מהויות ייחודיות ולהן חוויות קיומיות מיוחדות. המודעות ל"אני" כוללת את יסוד האישיות המינית: הזכר יודע שהוא קיים כגבר, והנקבה – כאישה. הם חשים את עצמם בממדים שונים. רטט הקיום מהדהד אחרת בגבר ובאישה (אדם וביתו עמ' 74).

הרי"ס אפיין את הזכר ואת הנקבה לאור פרשיות הבריאה. הוא בחן את התפתותה של האישה ואת חטאו של אדם, את המשימות שהוטלו עליו ואת אלה שעליה, את העונש שהוטל עליה בעקבות האכילה מעץ הדעת ואת העונש שעל הגבר, וכל אלה שימשו בידו מקור ללימוד אופיים היסודי של הזכר והנקבה. חשוב לציין כי הוא לא בנה את אפיון דמותם בסולם היררכיוני, כי אם כשני צדדים של מטבע הנזקקים האחד לשני. כך הם מתוארים בפרשת הבריאה, ואף שיש לדון במשמעות הביטוי "והוא ימשול בך" שבסוף סיפור האכילה מעץ הדעת, אין הסיפור מבטל את ההבחנה העמוקה בין השניים.

## יב

## זוגיות:

שני יסודות בונים את הבית היהודי. יסוד אחד הוא יסוד המשך הדורות. הברכה שנאמרה לאדם הראשון "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה" נתבארה בדברי הראשונים כמצווה. חלק בססו זאת על פרק א בספר בראשית, וחלק ביססו את דבריהם על התחדשות הציווי בפרק ט של הספר, בדברים שאמר הקב"ה לנח בעת יציאתו מן התיבה. מצוות פרו ורבו משמשת גם כבסיס העיקרי לביאור חובת הנישואין של האדם, חובת לידת הילדים, וקביעת מערכת היחסים שבין איש לאשתו. הנישואין הם נישואי ייעוד ותפקיד, והם חלק מתעודת האדם ושליחותו – פיתוח העולם והמשך קיומו.

אחת ההלכות המבטאות באופן בולט את יסוד לידת הילדים שבנישואין היא ההלכה הקובעת שאם לא נולדו לבני הזוג ילדים לאחר עשר שנות נישואין, עליהם להיפרד זה מזו. הלכה זו מלמדת על מרכזיות לידת הילדים בהקמת המשפחה, עד כדי העמדתו כערך עליו בנויים הנישואים, ובהיעדרו יש לפרקם:

מתני': נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל. גירשה - מותרת לינשא לאחר, ורשאי השני לשהות עמה י' שנים. ואם הפילה - מונה משעה שהפילה.  
 גמ': ת"ר: נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה. אע"פ שאין ראייה לדבר - זכר לדבר: מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען... (יבמות סד ע"א)

ברם, כבר במדרש אנו מוצאים התייחסות מורכבת יותר להלכה זו:

דבר אחר: נגילה ונשמחה בך, תמן תנינן נשא אדם אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל, אמר רבי אידי מעשה באשה אחת בצידן ששהתה עשר שנים עם בעלה ולא ילדה, אתון גבי ר' שמעון בן יוחאי בעיין למשתבא דין מדין אמר להון חייכון כשם שנזדווגתם זה לזה במאכל ובמשתה כך אין אתם מתפרשים אלא מתוך מאכל ומשתה, הלכו בדרכיו ועשו לעצמן י"ט ועשו סעודה גדולה ושכרתו יותר מדאי, כיון שנתיישבה דעתו עליו אמר לה בתי ראי כל חפץ טוב שיש לי בבית וטלי אותו ולכי לבית אביך, מה עשתה היא לאחר שישן רמזה לעבדיה ולשפחותיה ואמרה להם שאוהו במטה וקחו אותו והוליכוהו לבית אבא, בחצי הלילה נער משנתיה כיון דפג חמריה אמר לה בתי היכן אני נתון אמרה ליה בבית אבא אמר לה מה לי לבית אביך, אמרה ליה ולא כך אמרת לי בערב כל חפץ טוב שיש בביתי טלי אותו ולכי לבית אביך אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך, הלכו להם אצל רבי שמעון בן יוחאי ועמד והתפלל עליהם... (שיר השירים רבה א,ד).

במדרש זה מתגלה כבר פער בין ההוראה ההלכתית המשפטית לבין הדרך בה נהג רשב"י. רבי שמעון בר יוחאי הוביל את בני הזוג להבין כי הבעיה איננה בעיית ההולדה – זהו הסימפטום בלבד. בני זוג המוכנים

לנתק את הקשרים ביניהם בשל העובדה שהאישה לא ילדה מלמדים כי חסר להם אותו בסיס המחייב את המשך הנישואין. משום כך לא התפלל עליהם אלא לאחר שהחלטתם הייתה שלא להיפרד, שכן אין לה לאישה טוב יותר מאשר בעלה, ואף בעלה למד זאת על בשרו שלו שאין לו טוב ממנה. תפילתו אפוא באה כחלק בלתי נפרד מהשיעור שבני הזוג קיבלו. רשב"י לא הסכים להתפלל עליהם עד שהם עצמם ייגאלו גאולה עצמית, בהכירם כי יסוד הקשר הוא הקשר הנשמתי בין שניהם, ואין להעמידו על שאלת הלידה בלבד.

ברם, אין אנו מוצאים מקור מפורש לביסוס קשר הנישואין על דבר מה אחר מאשר מצוות פרו ורבו. הראשונים והאחרונים הדנים בשאלה האם יש מצווה להינשא סובבים בדרך כלל סביב שאלת הלידה והבאת הצאצאים בעולם. אחד ההסברים שהראשונים נתנו לעובדה שאין אנו מברכים על הנישואין מדגיש את העובדה כי יסודם במצוות פרו ורבו, ולא הנישואין הם המצווה כי אם ההולדה. לפיכך עולה השאלה על מה ניתן לבסס פסיקה הלכתית והנהגה המעמידה את הנישואין על מוקדים אחרים?

במשנת הרי"ס אנו מוצאים את מקורו של דין זה – פרק ב בספר בראשית.

הרי"ס מלמד כי יש שתי בחינות של חיי הנישואין. בחינה אחת היא אכן היסוד הפונקציונאלי, שבעיקרו בא לקיומו של העולם ולהמשכיות המין האנושי. זהו היסוד המבוטא בפרק א של ספר בראשית, בו נאמר לאדם "פרו ורבו". כאמור, פסוקים אלו היוו מקור בסיסי לדעת ראשונים רבים כי הנישואין עצמם אינם מצווה, והם חלק מדיני פרו ורבו. מובן שלשיטתם, גם אם אין הנישואין מצווה, הרי שזו המסגרת הראויה להקמת הדורות הבאים, ועל כן היא מבוטאת בדרך זו. יש להדגיש כי עמדה זו אינה שוללת את החשיבות המרובה של שלום בית, ואת דרשת חז"ל כי מחה הקב"ה את שמו על המים כדי להשכין שלום בין איש ובין אשתו. שיטה זו תבאר את השכנת השלום כתנאי הכרחי להמשך הולדת ילדים, אך לא כדבר העומד בפני עצמו.

לעומת זאת, בפרק ב ממבוססים הנישואין על יסוד שונה לחלוטין. הפתיחה לפרשת הנישואין היא "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". הנישואין באים לשרת את האדם. הם באים להוציא אותו מבדידותו, לספק את כמיהתו לקשר שיחזור לגרעין האישיות, לאפשר לו חיי קהילה בסדר גודל ראשוני ולממש בפועל את האהבה. כך כותב הרב על היחס בין שני הסיפורים:

כאשר אנו בוחנים את המחלוקת הזו לאור סיפור הבריאה שבתורה, מתברר לנו כי התורה מפעילה את שתי התפישות, זו האובייקטיבית-מוחצנת, וזו הסובייקטיבית-אימננטית. האיחוד הגופני של הזכר והנקבה, בסיפור הראשון על בריאת האדם, משרת מטרה אחת בלבד: פרייה ורבייה. האיש והאישה מצטווים לאמור "פרו ורבו". המשכיות הגזע היא גרעינו המכריע – אם לא הבלעדי של האיחוד הגופני.

אבל בסיפור הבריאה השני אנו עומדים בפני אטיולוגיה שונה לחלוטין. המפגש בין אדם הראשון וחווה, בין האיש והאישה, נגרם על ידי תחושה של בדידות ועל ידי הצורך הבסיסי בדידות – "ויאמר ד' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (אדם וביתו עמ' 48).

לפיכך גם מהות הנישואין של פרק ב שונה. אין הם מבוססים על מצוות פרו ורבו. עיקר ייעודם הוא להיות עזר כנגד האדם, ואיש המשלים את האישה, ושניהם יחד עוזבים את בית אביהם ואימם ודבקים האחד בשני. כאמור לעיל, יש לתפישו זה גם משמעות הלכתית, הנותנת משקל לעצם הקשר ביניהם, גם אם אין הוא מביא להמשך קיום המין האנושי.

הרב עצמו מפתח את המשמעויות של הנישואין העומדים על יסודו של פרק ב, ואת ההשפעה המעשית בחיי בני הזוג לאור ההכרה בשני הכיוונים, ובעיקר בחידושו העיקרי – נישואי הברית שבפרק ב. נישואין של ברית הם נישואים של הקרבה, ובד בבד יש בהם משקל גדול של הנאה "שני השותפים חייבים זה לזה לא רק נאמנות, אלא גם סיפוק מלא של צרכיהם הגופניים" (שם עמ' 61); מטרת הברית היא גם להגיע לפרייה ורבייה ("ודבק באשתו והיו לבשר אחד"), ועל כן כל אחד יכול לתבוע מהשני לעשות זאת. בכך דומים הנישואין של פרק ב לנישואין של פרק א, אולם יש לשים למעמד – בעוד שבפרק א היא המהות היחידה, בפרק ב היא אחת המשמעויות של הנישואין; מדובר בקהילה שיתופית – "אם האיש והאישה מצטרפים יחדיו כדי ליצור קהילה קיומית ומשתוקקים לחיות חיים של אחווה, הרי שחיים כאלה מותנים מראש בשבירת המחיצות הכלכליות החוצצות בין השניים" (שם עמ' 63). גם בכך יש חידוש של ממש, כיוון שבהלכה הקדומה לא דובר על שוויון כלכלי, אלא על מערכות חיוב הדדיות; החיבה וההערכה הם חלק בלתי נפרד מהנישואים של פרק ב – "האהבה באופן בסיסי מבטאת את עצמה במחויבות, ביחסי תלות; זוהי הבעת יחס חיובי כלפי יישות זרה, המתפתחת לכלל תשוקה לפרוץ אל מעבר ה"אני" (עמ' 65).

לפיכך, גם הגירושין נתפשים אחרת: "אותו עיקרון חל גם לגבי הגירושין (יש טעות במקור שתוקנה על ידינו בציטוט). אם הסכם הנישואין הופר ובוצע מעשה של ניאוף, מסתלקת לה קדושת הברית שבנישואין, ואלה ניתנים לפירוק. הגירושין הם אך ורק מתן התוקף הפורמאלי למעשה של חילול שהתרחש עוד קודם לכן. הם סיום תהליך של התפוררות מוסד הנישואין אשר נטל מהם את קביעותם ואת יציבותם. ביסודו של דבר, הגירושין מוצדקים רק במקרה של ניאוף..." (עמ' 72).

זה עוד אחד מחידושיו של הרי"ס. הגירושין נתפסים בעיניו כחותמים את הליך ההתפוררות, ולא כיוצרים אותו. הדבר מזכיר במידה את עמדת חז"ל ביחס לחורבן הבית. חז"ל לימדו כי עשר מסעות נסעה השכינה קודם שחרב הבית בראשונה, ובכך ביטאו את הרעיון כי בית המקדש חרב למעשה הרבה אחרי שרוחו הפנימית קרסה, ולמעשה הוא נותר בית עצים ואבנים בלבד שנים רבות לפני שנת החורבן הפיזי. רעיון דומה מצוי בדברי האגדה על חורבן בית שני, כשריבונו של עולם פונה לטיטוס ואומר לו כי החריב בית חרוב ושרף היכל שהיה שרוף מכבר. בכל המקרים מדובר במהלך פנימי של קריסה, הקודם בהרבה להופעתה החיצונית של הנפילה.

### הקשר בין אדם ואלוקים:

הקשר של אדם עם אלוקיו מצוי לרוב בשני צירים המנוסחים בצורות שונות. ניתן לדבר על כפילות של יחסי עבד – מלך ויחסי אב – ובן. כפילות זו מופיעה פעמים רבות בתפילה - "אם כבנים אם כעבדים", "אבינו מלכנו", וכדו'. דואליות זו היא חלק משתי מערכות של קשרי ריבוננו של עולם ובריאתו. בתורת הסוד אנו מדברים על מידת הדין ומידת החסד, ויש עוד ביטויים רבים המבארים את טיבו של קשר כפול זה.

דרכי ביטוי רבות יש לכפילות זו. היא תלויה בראש ובראשונה בתפישה בה תופש האדם את עצמו. הדברים קשורים בטיב האדם, כפי שעסקנו בו בפרק הראשון של מאמרנו. ברם, הכנסת הממד האלוקי לעולם האדם יכולה להיעשות בשני רבדים ובשתי דרכים. רובד אחד הוא הרובד המוכר לנו – ריבוננו של עולם מופיע על האדם ומתגלה לו, והאדם חייב להיענות לציווי האלוקי. הציווי האלוקי אינו תוצאה של דמות האדם כלל, לאמור: אין הוא משתלב דווקא עם עולמו המוסרי ועם תרבותו, עם עולמו הפנימי או תחושותיו. פעמים רבות גילוי זה מצווה על האדם להיות זר ומוזר, שונה מכל האחרים ומתנגד באופן מתמיד למה שנחשב בעולם כקידמה. האדם חייב לעשות את דבר ד', ואם לא יעשה הוא מכניס עצמו לפרשיות העונש של המקרא. ציווי של הקב"ה אינו בהכרח חלק מאושרו של האדם, ואין הוא משתלב בהכרח עם רגשותיו. יש להדגיש כי יסוד ה'עקידה' המופיע בדברי הרי"ס אינו בנוי על פרשיות העונש במקרא, וכמעט שהעבודה מראה במובנה המקובל אצל חכמי תנועת המוסר אינו מופיעה במשנתו. המעיין ממנו יונק הרי"ס את הנהגת ה'עקידה' הוא טיב הקשר שבין האדם לבין האלוקים. בקשר זה קיים ממד המגביל את האדם, מעצם קיומו של ציווי. ריבוננו של עולם אף פוקד על האדם כיצד לבטא את אמונתו ואת זיקתו לאלוקים, ואינו מותיר את עיצוב הדרכים לבחירתו החופשית.

ברם, חידושו העיקרי של הרי"ס הוא במשקל הגדול שהוא נותן לכוח השני, והוא החוויה הדתית הטבעית. הוא העניק משקל משמעותי לדרך בה בוחר האדם כיצד להביא לידי ביטוי את קשריו עם ריבוננו של עולם. כיון שצומחת האמונה גם מלמטה למעלה, יש לה מאפיינים רבים שאינם מצויים בחוויה הדתית הגילויית שעיקרה היענות לצו ד'. בין מאפיינים אלה: השתלבות במערכת אמונותיו ודעותיו של האדם; אינטרגציה פנימית בין תפישותיו החברתיות ומעמדו האישי לבין הציוויים האלוקיים; עיצוב עצמי של הדרכים בהן הוא מביא אמונה זו לידי ביטוי; דינאמיות מתמדת המביאה לשינוי דרכה של האמונה בכל עת בה מוצא האדם את עצמו במציאות מתחדשת; שילוב השגיו המדעיים והתרבותיים בעולמו האמוני וכדו'.

הקשר בין שתי החוויות הדתיות לבין פרקי הבריאה הוא קשר כפול. ראשית, שתי החוויות אינן נובעות דווקא מהאדם ועולמו, כי אם תלויות בדרכי התגלותו של הקב"ה. אנו מוצאים שתי בחינות להתגלות האלוקית – בחינת פרק א הרשומה בשם אלוקים, ובחינת פרק ב רשומה בשם ד' אלוקים. כאמור לעיל, בעולמה של תורה הסוד קרויה ההתגלות שבפרק א בחינת מידת הדין, ואילו זו שבפרק ב קרויה בחינת



מידת הרחמים. בעולמה של מידת הדין מופיע ריבונו של עולם כבורא עולם מוחלט. בעולם פרק ב האדם מעורב בתוך דבר ד' (ראה איש ההלכה עמ' 156-158). לכל זה השפעה על החוויה הדתית.

## יד

### על מקומו של הרע בעולם:

חידושו הנודע של הרי"ד במאמרו "קול דודי דופק" בסוגיית היחס הנכון אל הרע לעולם נלמד אף הוא בדרכים רבות, שאין לנו מה להוסיף בהן. לענייננו חשוב להוסיף ליסוד נודע זה את אחד המקורות לו. רעיון זה אף הוא נעוץ בפרק א של ספר בראשית, ובדרכים בהן ברא הקב"ה את העולם:

כדי להבין יפה את עניין הטוב, צריך תחילה לבוא במגע עם הרע. כדי להעריך נכונה את פלא הקדושה, צריך תחילה לטעום טעם החולין. כדי להרגיש בפרי היצירה צריך תחילה לבוא פנים אל פנים מול התוהו ובוהו הגדול. ערכים רוחניים דומים בהרבה לצבעים, שייתכן להבחין בין גווני גווניהם רק אם משווים אותם זה לזה – "זה לעמת זה עשה האלוקים". ריבונו של עולם, כביכול, עצמו נקט בשיטת השוואה הניגודים, כנאמר "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך". קודם לכן הייתה רוח אלוקים מרחפת על פני התוהו של טרם-יצירה, על פני התהום והחושך, כנאמר "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים", ורק לאחר מכן "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד".

כדי שיוכל האדם להזדהות לגמרי עם הטוב ויהא בו גם הכוח לחוות את החוויה של ראיית כל הטוב היפה והנעלה, היה הכרחי להשאיר את היצירה בלתי גמורה ובלתי מושלמת, היה צריך להתייחס לזמן מה בסובלנות כלפי הרע, לעטוף את העולם בתוך עורלה וקליפה של תוהו ובוהו. היה הכרחי שיתרחש כך כדי שיוכל האדם, מתוך השוואת ניגודים, להבדיל בין האור ובין החושך, בין הטוב ובין הרע. אילמלא כן אי אפשר היה לו לאדם, בשום אופן לפתח ולחדד את חוש הטוב שבו (ימי זיכרון עמ' 95).

דבריו של הרב אינם עומדים בניגוד לעמדתו הנחרצת בדבר חוסר היכולת לרדת אל שורשו של הרע. דבריו כאן מתייחסים למבט מטפיזי העוסק במבט הכולל של האדם ביחס לרע, והכרתו כי לרע יש תפקיד בעולם. תפקיד זה אינו נושא בחובו רק את בשורת העונש והכפרה - הוא עניין אימננטי בעולם, שכולו נובע מהבחנה בין ניגודים שונים. בריאת העולם משמעה הבחנה בין עולמות. חלק מפעולות הבריאה הן "ויבדל אלוקים". ההבדלה בראה עולם שבו הטוב והרע שבו מתחרים זה בזה, והניגודים שביניהם מהווים מקור עמוק להכרת האדם את הדרכים בהן יש להתמודד עם הרע.

עמדה זו אינה פילוסופית בלבד כי אם גם עמדה קיומית:

לכן הכריעה היהדות כי האדם השקוע במעמקי גורליות קפואה לשווא יבקש את פתרון בעיית הרע בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו. וודאי כי עדותה

של התורה על היצור שהוא טוב מאוד, אמיתית היא. אולם אין זה אמור אלא מבחינת ההצצה האינסופית של היוצר. בהסתכלות החלקית של האדם הסופי אין הטוב המוחלט שביצירה נחשף. הניגוד בולט ביותר ואינו נתפס בביטול. ישנו רע שלא ניתן לפירוש ולהבנה... (קול דודי דופק, בתוך דברי הגות והערכה, עמ' 11).

## ט

### הקהילה:

הרחבת מעגלו העצמי של האדם ממנו אל האישה נתבארה במשנת הרי"ס כחורגת מתחום המשפחה, ומדריכה גם את קיומה של הקהילה. אף עיקרון זה נעוץ בפרקי הבריאה:

...אולם האדם נברא בשנית. הוא נפל בתרדמתו כאיש בודד, ובקומו הוא מצא את חוה לצדו. ד' רצה שהאדם יתקיים בבדידות ויחוש בה. הוא גם רצה שהאדם ישבור את בדידותו, יתקרב אל ה"אתה" ויחלק עימו את החוויה הקיומית... במילים ספורות, כדי לממש עצמו חייב האדם להיות לבדו, אך בעת ובעונה אחת להיות עמית בקהילה" (קהילה, בתוך דברי הגות והערכה, עמ' 229).

לפיכך, מוטלת על האדם חובה מתמדת להרחבת עולמו הפנימי אל מעבר לגבולות נשמתו. חובה זו היא גם חובה חיצונית, שכן קיום העולם תלוי בה, אך גם חובה פנימית, שכן הוא נברא באופן כזה שבדידותו תעיק עליו, וחלק מחיפוש גאולת נפשו ממתח הבדידות טמון בהרחבה אל עבר הקהילה. הקהילה המינימאלית ביותר היא קהילת הנישואין, והאדם מרחיב אותה לרוחב החורג ממסגרת משפחתו. מנגד, אין הקהילה גואלת אותו באופן מלא, ולעולם יישאר האדם בודד במידת מה. רצון ד', הרשום בפרשת הבריאה, הוא שבדידות זו תהיה חלק מחוויית הקיום, שכן הוא ברא את האדם יחידי, ורצון ד' הוא גם שהאדם יפרוץ את מסגרת הבדידות, וייצור קהילות שונות.

פרשת הבריאה אינה כוללת בתוכה רק את עצם רעיון הקהילה, כי אם גם את התפקוד בקהילה:

משעה שהכרתי ב"אתה", והזמנתי להצטרף לקהילה, מיד נטלתי עלי אחריות כלפיו. הכרה זהה להתחייבות.

אף כאן אנו הולכים בדרכי הבורא. ד' ברא את האדם. ד' לא הפקירו, אלא גילה כלפיו דאגה ותשומת לב. ד' אמר לא טוב היות האדם לבדו, והעניק לו עזר כנגדו. ד' שיכנו בגן עדן והתיר לו ליהנות מפרי עץ הגן. אף לאחר שחטא האדם וגורש מגן עדן לא נטשו הקב"ה... כאמור לעיל, יחס דומה ראוי שיתקיים גם ביני לבין ה"אתה" שבו הכרתי ושעיימו יצרתי קהילה. אני נושא באחריות כלפי כל רע (בצירה) בקהילה, רע (בצירה) אשר לו הענקתי הכרה ושאותו מצאתי ראוי להיות עמיתי. במילים אחרות: ה"אני" נושא באחריות לרווחתו של ה"אתה" (שם עמ' 233).

כאן מצויה הרחבה ניכרת של עקרון והלכת בדרכיו. כיוון שאחת מדרכי ד' היא נתינת עזר כנגדו לאדם, מוטל על האדם ללכת בדרך זו ואף הוא צריך להעניק עזר כנגדו לקהילה הסובבת אותו. בכך הוא מבטא את אחריותו כלפי הקהילה, והוא ממשיך את פרשת הבריאה.

## טז

### מדינת ישראל:

מכיוונים שונים ניתן להתקשר למדינת ישראל. ניתן לראותה ככלי העיקרי למימוש מצוות ישוב ארץ ישראל; ניתן לראות בה את אחד מסימני הגאולה המובהקים – הקמה מחודשת של "יסוד כסא ד' בעולם", כלשונו של הרב קוק ביחס למדינת ישראל אידיאלית; ניתן לראות בה את הקהילה המורחבת, ולהתייחס אליה באופן מצומצם יחסית, כיונקת את מעמדה מדיני שבעה טובי העיר; ניתן לראות בה כלי המשמש להגנת יהודים וכחלק מדיני פיקוח נפש ותו לא, וישנן עוד הרבה דרכים בהן ניתן להכניס את קיומה של מדינת ישראל למסגרת תפישה דתית-רוחנית. באופן עקרוני ניתן לומר כי רוב הקשורים ב"מזרחי" רואים במדינת ישראל קשר למהלך גאולי. גם הרב ריינס, המתואר בדרך כלל כמי שקרוב לתפישה הריאלית והפרגמטית, דיבר על התנועה הציונית בשפה של גאולה, אם כי בצורה מתונה. הדיון בדבר יחסו של הרי"ס למדינת ישראל, והמקום בו היא תפשה בעולמו רחב מכדי לעסוק בו במסגרת זו. לענייננו עולתה השאלה האם ניתן לנעוץ חלק ממשנתו ביחס לארץ ישראל ומדינת ישראל בפרק א של ספר בראשית? האם גם לסוגיה זו מהווים פרקי הבריאה מקור?

רמז על כך מצוי בספר ימי זיכרון עמ' 219 שקטע ממנו צוטט לעיל. הרב עסק בסוגיית עלמא דאיתכסייא ועלמא דאיתגלייא, היונקת מפרקי הבריאה. במדינת ישראל ראה הרי"ס את חזון הגשמת האדם "דאיתגלייא". הוא לא נעץ את המדינה במצוות ישוב הארץ, או בתהליך הגאולה במובן המקובל של המילה, כי אם ביסוד דמות האדם בן החורין היונקת מתעודות האדם מעצם יצירתו.

כבודו של האדם אינו יכול לבוא לכלל מימוש אלא אם כן הוא בן חורין ועצמאי. כאן מקומם של מדינת ישראל העצמאית ושל בניין הארץ(שם)...

ובמבט אחר:

באידיאל זה דוגל המזרחי ומשתדל ליישם אותו בארץ ישראל. אל נשכח כי חברינו בארץ ישראל עוסקים בכיבוש כפול. מצד אחד עומדים הם ביחד עם יהודים אחרים בקווים הקדמיים וכובשים את הארץ במובן פיזי – כיבוש השממה; רדו בארץ וכבושה – בונים, נוטעים מניחים צינורות מים, הופכים מדבר שממה לישוב פורה. אולם באותה שעה מקיימים הם גם מצוות כיבוש אחרת – כיבוש השממה במובן הרוחני כיבוש הנפש כיבוש הלב (חמש דרשות עמ' 99).

מובן מאליו כי בראייה זו פעולת הכיבוש אינה ייחודית לארץ ישראל:

גם כאן באמריקה, אנו עוסקים בכיבוש. ישיבת ר' יצחק אלחנן הראתה נפלאות בשטח זה. היא כבשה וקידשה את הלבבות של אלפי צעירים. תמצאו את הצעירים הללו בכל תפוצות אמריקה (שם).

ייחודה של תפישה זו הוא בכך שמדינת ישראל אינה עומדת כמטרה לעצמה, ולא היא מהווה את היעד. להפך, מדינת ישראל משמשת כפלטפורמה בה מתאפשר ליהודי לממש את ייעודו הגדול. בלעדיה, אין הוא בן חורין, לא ניתנת לו ההזדמנות לכבוש את אתגרי העולם, והוא נאלץ לקצץ בכשרונותיו ולצמצם עצמו בד' אמות. כאמור, מבחינה זו, מדינת ישראל היא אחת האפשרויות, ואולי הטובה ביותר, אולם לא היחידה. יש להדגיש את האמור לעיל, שזו רק אחת ההתייחסויות של הרי"ס למדינת ישראל.

מכיוון אחר מפתח הרי"ד את יחסו למדינת ישראל ולמזרחי דווקא מתוך החשיבות הגדולה של עם ישראל. לעיל ראינו את החובה להיות הן מבחינת מקבל תורה (נוקבא) והן המשפיע תורה. את היחס לאחריות הכלל ישראלית נועץ הרב אפילו בפרשת הבריאה:

"ספר תולדות אדם הוא ספרה של תנועתנו. אנו מאמינים באדם בכלל וביהודי בייחוד. למרות כל האכזבות והעלבונות שהם מנת חלקנו, אומרים אנו בעקשנות בצלם אלוקים בראם, זכר ונקבה ברא אותם. לולא הפסוק זכר ונקבה ברא אותם, היה המזרחי ואנחנו כולנו בו הופכים לכת מבודדת מהצבור. היינו נעשים מיזנטרופים והיינו שונאים את הכל והכל היו שונאים אותנו... אם אני משתייך למזרחי הרי זה אולי כתוצאה מפסוק זה שהוא ה"שיבולת" של המזרחי. בלי הפסוק הזה לא היה המזרחי יכול להשתתף בממשלה או בכנסת ולהיות מסור בלב ונפש למדינת ישראל... (חמש דרשות עמ' 48).

#### אחרית דבר:

המקור של חשבון הנפש הוא לא רק הפסוק "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון – בואו ונחשבו חשבוננו של עולם", אלא גם פסוק אחר, בראשית התורה, כשהתורה מספרת את מעשה בריאת העולם, מדגישה התורה כי הקב"ה כביכול העיף מבט על היצירה שנוצרה: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. ביום השישי בין הערביים, כאשר כל היקום חדש ורענן השתרע לפני אדון העולם, שוב מעירה התורה "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד". רק אז קידש את יום השביעי ויברך אותו. בקיצור, חשבון הנפש משמעו מבט לאחור – רטרופקציה (חמש דרשות עמ' 65).

אין ראוי ביותר בסופו של בירור בדבר מעמד פרקי הבריאה במשנת הרי"ס מלהתבונן לאחור ולמקד את הדיון בשאלה מהי המשמעות הכוללת של המשקל שנתן הרי"ס לפרקי הבריאה, ועד כמה יש לה השפעה של ממש על הוויית האדם מישראל. התבוננות כזו מלמדת כי פרקי הבריאה כפי שנתבארו במשנת הרי"ס יוצרים משנה שלמה, המעניקה מעמד מהותי ליסודות הקיום האנושי, כבסיס לקבלת תורה, לאמור: בריאת העולם, שקדמה כ"ו דורות למתן תורה, היא המסד הנצחי לתורה, ומהווה בסיס לה. מה שנקבע

כיסוד הבריאה אינה מאבד את תפקידו משעת מתן תורה, כי אם ממשיך להיות חלק בלתי נפרד מן התורה. בניגוד לאחרים, שביקשו בטעות לתלות ברמב"ם (בפירוש המשניות לפרק גיד הנשה) עמדה השוללת את מעמדו של ספר בראשית, קובע הרב כי פרקי הבריאה של ספר בראשית הם המעצבים העיקריים של דמותה של תורה קודם שניתנה, והם מהווים חלק אינטגרלי מציווי התורה.

משנה רוחנית זו מהווה בסיס לכמה תפישות יסוד של קיומנו. בראש ובראשונה היא נותנת משקל של ממש לאדם – לעולמו, לתחושותיו, לבדידותו וכדו'. העובדה כי התורה פתחה בתיאור הבריאה מלמדת כי הבריאה היא העומדת במוקדה, ועל כן יש להתייחס כלפיה בכבוד הראוי לה. האדם – נזר הבריאה – הוא חלק ממנה, והתורה מכירה בכל מה שקיים בתוכו, ואינה תובעת ממנו להתכחש לעולמו הפנימי. להפך – עולם פנימי זה הוא המקום בו מתרחש המפגש הנאדר שבין אלוקים ואדם.

אין מדובר רק בהכרה כי אם בייעוד. פרקי הבריאה מעניקים לאדם ייעוד המתקיים בשני עולמות – לא רק בעולם ד' אמות של הלכה, כי אם גם בחלקו של האדם הראשון – בפרק א. אנו מוצאים בסיס של ממש לתפישת העולם הרואה ב"לא תהו בראה לשבת יצרה" לא רק מקור לחובת הולדת ילדים גם לאחר שקיים אדם מצוות פרו ורבו, כי אם בסיס רחב בהרבה לדמותו של עולם. במשנתו של הרי"ס אין מקום כלל להתלבטות בדבר היחס הראוי ללימודי חול, למעורבות בתרבות הכללית, למשא ומתן עם משניות אחרות, לאומנות, להתרחשויות הבינלאומיות וכדו'. אלה אינם תוספת לדמות האדם, כי אם חלק בלתי נפרד ממנו. החיפוש אחר "היתרים" לעיסוק במרחב הגדול של כשרונות האדם זר למשנת הרי"ס. להפך – מבחינה מסוימת האדם המתעלם מכל אלה ואינו קשור בהם זקוק להיתר מיוחד להתכחש לייעודו בתחום זה.

מכאן נובע גם יחסו של האדם לעצמו. האדם האידיאלי הוא האדם היוצר. הוא זה הנוטל אחריות על כתפיו, וממלא את המשימה הגדולה לפתח את העולם בכל מובני הפיתוח שלו. היצירה באה לידי ביטוי בעולם הפיזי והטכנולוגי, בעולם התרבותי והכלכלי, ובכל תחום בו יכול האדם למצות את כישוריו. היצירה באה לידי ביטוי גם בעולם התורני. לפיכך, דמות האדם עובד האלוקים אינה דמות מכונסת כוחות, אשר מכוחה של פרשנות מוטעית ביחס למידת הענווה, אינו נוטלת את משימת פיתוח העולם על עצמה, כי אם דמות היוצר והמפתח, המתקדם והמתעלה. מובן כי מידת הענווה, עטרת המידות כולן, מוצאת את מקומה אף בעולמו של האדם היוצר, והיא מתמזגת בעוזו של אותו אדם, ויחד מבססת דמות מלאה ושלמה. מול תפישות דתיות, הרואות בהכנעת האדם את כוחותיו כיסוד עבודת ד' בעולם, ניצבת משנת הרי"ס היונקת מפרקי הבריאה, ומעמידה את האדם הדו-סטרי כאידיאל – זה שיש בו כוחות יצירה ונסיגה, כיבוש ורתיעה לאחור, הכרה עמוקה ביכולתו וענווה עמוקה בעמידתו מול ד'.

עמדתו של הרי"ס מלמדת דבר מה מהותי גם על הזוגיות. דרך כלל, רבים סוברים כי אין לתורה בעולמה של המשפחתיות והזוגיות אלא דיני טהרת המשפחה וחובת פרו ורבו בלבד. שאלת הזוגיות, האהבה, הקשר האינטימי שבין בני הזוג, העושר וכדו' אינם מעניינם של תורה. אמנם, רבים מאמרי חז"ל המדברים בחובת האדם כלפי אשתו שכן דמעתה מצויה, ועל כן חייב הוא לכבדה יותר מגופו, אולם אלה אינם מאמרים של זוגיות הדדית כי אם מדגישים את האחריות והחובה. האהבה נעדרת מהשיח ההלכתי. בא הרי"ס ומשיב אותה למקומה, ומעמידה כאחד המרכזים של חיי הנישואין. אין מדובר רק במחיית שמו של הקב"ה על המים כדי להשכין שלום בין איש ואשתו, כי אם בהתלכדות משותפת לבניין העולם הנרקם

בין שניהם, שהקשר עצמו הוא בניין העולם ויסודו. משנה זו היא חיונית בעולם בו ההדדיות בחיי הנישואין היא חלק בלתי נפרד מתפישתנו את עולמנו, והרי"ס מהווה למעשה מורה דרך יחיד בעולם עדין זה.