פניני
תורה שלמה
מתורתו של הגאון הרב מנחם מנדל כשר, זכר צדיק וקדוש לברכה

פרשת בראשית ◆ כט' תשרי תשפ"ז ◆ גליון א

[א] "מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן" האם היה זמן קודם לעולמנו?

"אמר רבי יהודה בר סימון: יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב, מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן."
(בראשית רבה ג, ז)
תורה שלמה, בראשית א, אות תכ"ב

מעטים הם מאמרי חז"ל הקצרים הפותחים פתח לשאלה רחבה כל כך. אם הזמן עצמו הוא חלק מן הבריאה, מה פירוש דברי המדרש שכבר היה **"סדר זמנים קודם לכן"**? רבינו מקדיש לבירור מאמר זה דיון ארוך, המתחיל בבדיקת נוסח דברי המדרש ומגיע לשאלות של עצם מושג הזמן, התורה שקדמה לעולם, תתקע"ד הדורות, ולבסוף גם אל הממצאים שהועלו בזמנו כראיה לעתיקות העולם. **מה היתה קושיית המדרש?** ראשית מעמיד רבינו את דברי המדרש מול דברי הרמב"ם במורה הנבוכים. הרמב"ם הבין שחז"ל נתקשו בעצם הביטויים "יום אחד", "יום שני" וכו': קודם שנבראו המאורות ובטרם היתה תנועת הגלגל שעל ידה נמדד הזמן, במה נמדד "יום"? אלא שלדעת הרמב"ם אין מכאן מקום לומר שהיה זמן קודם לבריאה, שהרי: **"אבל הזמן נברא, כי הוא נמשך לתנועת הגלגל, והגלגל נברא." (רמב"ם, מורה הנבוכים, ב:ל)** הרמב"ם עצמו ממשיך ומסביר שהימים הראשונים יכולים להימדד על ידי האור והחושך שנבראו בראשית הבריאה, ואין צורך להניח מציאותו של זמן קודם לעולם.

רבינו מעיר, אולם, כי לפי נוסח בראשית רבה שלפנינו, לא זו היתה קושיית המדרש כלל. הדרשה אינה בנויה על המילים "יום אחד", אלא על שינוי לשון עדין: **"יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב." (בראשית רבה ג, ז)** כביכול, אילו היתה זו ראשיתה המוחלטת של מציאות הערב, היה ראוי לומר "יהי ערב"; הלשון **"ויהי ערב"** מרמזת למציאות שכבר קדמה. רבינו מביא אף נוסח מפורש יותר המצוי בפירוש המיוחס לרש"י על המדרש ובמדרש כתב־יד: **"והיה ערב אין כתיב, שיהא משמש להבא, אלא ויהי — לשעבר; מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן עד שלא נברא העולם." (פירוש המיוחס לרש"י לבראשית רבה ג, ז; וכן מדרש כת"י המובא שם אצל רב כשר)** מכאן הוא משווה לדרשות דומות על **"ויהי אור"**, שבהן עצם הלשון "ויהי" נדרשת כמרמזת לאור שכבר היה קודם לכן. ולכן הוא מסכם: **"מכל הנ"ל מבואר דהגירסא שלפנינו עיקר, א"כ מיושב תמיהת הרמב"ם על קושייתם."** אלא שהבעיה העיקרית עדיין עומדת. גם אם כך יש לקרוא את המדרש, **כיצד יכול היה להיות "סדר זמנים" קודם לבריאת העולם, אם הזמן עצמו נברא עם העולם? מתי יכול היה הזמן להתחיל?**

רבינו אוסף כמה דרכים שנאמרו בפירוש המדרש. דרך אחת מפרשת "קודם לכן" באופן מצומצם: לא קודם בריאת העולם, אלא קודם תליית המאורות ביום הרביעי. כבר קודם לכן היה שיעור של יום ולילה. רבינו מתקשה בפירוש זה, משום שאין בו הסבר מלא לדיוק "ויהי" דווקא ביום הראשון. אפשרות אחרת מחברת את מאמר רבי יהודה בר סימון אל המאמר המופיע מיד אחריו: **"אמר רבי אבהו: מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו." (בראשית רבה ג, ז)** לפי דרך זו, סדר הזמנים היה שייך לעולמות קודמים. הזמן אמנם נברא, כדברי הרמב"ם, אלא שהוא נברא כבר עם אותם עולמות שנבראו לפני עולמנו. מכאן פונה רב כשר אל כמה מסורות חז"ל על מה שקדם לעולם. הגמרא מונה את התורה בין **שבעה דברים שנבראו קודם שנברא העולם**: **"שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח." (בבלי פסחים נד ע"א; ועיין נדרים לט ע"ב)** ובבראשית רבה נאמר: **"שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם." (בראשית רבה ח, ב)** ומצד שלישי אומרים המלאכים למשה בעת מתן תורה: **"חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?" (בבלי שבת פח ע"ב)** האם שלוש המסורות הללו חלוקות זו על זו, או שמא הן מתארות בדרכים שונות אותה תקופה קדומה? רבינו מצביע על פירוש רש"י בשבת, המחבר את תתקע"ד הדורות אל אלף הדורות שבפסוק **"דבר צוה לאלף דור"**: התורה ניתנה לאחר כ"ו דורות מאדם עד משה, ואילו תתקע"ד הדורות הנותרים לא נבראו בסדר הרגיל. הוא מוצא חיבור מפורש עוד יותר בהקדמת **הלכות גדולות**, המחשב את אלפיים השנים ואת תתקע"ד הדורות זה כנגד זה ואף קובע כמה זמן עולה לכל דור: **"וכשאתה מחשב תתקע"ד דורות לשני אלפים שנה, נמצא כל דור ודור שתי שנים ותשעה עשר יום ואחת עשרה שעות ושני שלישים וארבעה עשר חלקים."**

לעילוי נשמת רבנו הגדול
הגאון רבי מנחם מנדל ב"ר יצחק פרץ כשר זצוק"ל
בעל ה"תורה שלמה" — נלב"ע כ"ז במרחשון תשמ"ד
לוקט, נערך ונתבאר בידי אליהו רפול, נכד לנכדת רבנו — ניו יורק
להערות ובירורים: EliyahuRaful@gmail.com

(הלכות גדולות, הקדמה; מובא גם בפירוש ר' יהודה ברצלוני לספר יצירה, פרק ה) בעיני רבינו, עצם הדיוק החשבוני חשוב. בעל הלכות גדולות אינו מתייחס ל"אלפיים שנה" ול"תתקע"ד דורות" כשני מאמרים אגדיים בלתי תלויים; הוא מתאם אותם למערכת אחת. אפשר היה אפוא להציע שהזמן עצמו החל כבר באותה בריאה קדומה של התורה.

אלא שכאן רבינו חוזר ומחזק דווקא את קושיית הרמב"ם. התורה שקדמה לעולם היא מציאות רוחנית. אין הכרח לומר שהמונחים "אלפיים שנה" או "תתקע"ד דורות" מתארים זמן פיזי במובנו הרגיל. לשיטת הרמב"ם, אפשר שאין מקום למושג הזמן במקום שאין בו חומר ותנועה. רבינו מנסח זאת:

"ענין זה של זמן הוא רק בכל הדברים הנמצאים תחת גלגל הרקיע... אבל בדברים הנמצאים למעלה מן השמים... אין מציאות לזמן." ומיד הוא מוסיף: **"והוא ענין דק מאוד אשר קשה לכאורה לאדם לצייר לעצמו ענין זה שלא יהי' מציאות לזמן, כיון שהאדם נברא בתוך הזמן."**

כשם שקשה לאדם לדמות מציאות שאינה תופסת מקום, כך קשה לו עוד יותר לחשוב על מציאות שאין בה "לפני" ו"אחרי". רבינו מתאר את גבול ההשגה האנושית בלשון חריפה: **"השכל אסור בעבותות של ברזל שאי אפשר לו להשיג כלל מבחינת ומצב הקדמון."** מכאן הוא מציע להבין מדוע הרמב"ם לא ראה במאמר על אלפיים השנים שקדמה התורה לעולם תשובה לקושייתו. גם אם התורה "קדמה" לעולם, אין הכרח שאותה קדימה היתה בתוך הזמן המוכר לנו.

רבינו בחיי: זמן שלא היה "כימי אנוש". כאן מוצא רבינו אצל רבינו בחיי מהלך שפותח אפשרות אחרת לגמרי: **"ויש לך להשכיל כי זמן קדימת התורה לעולם מבראשית עד יהי אור... ואף על פי שהזמן נברא וקודם הבריאה לא היה זמן, הזכיר זמנים על אותן ב' אלפים שנה, כי אין אותן הימים כימי אנוש, אבל יום מאותן הימים שמהם השנים שאין להם חקר." (רבינו בחיי, בראשית א, ג)** זהו בעיני רבינו חידוש מכריע. אין צורך להציב את אלפיים השנים **לפני** המילה "בראשית". רבינו בחיי ממקם אותן **"מבראשית עד יהי אור"** — בתוך ראשיתה של הבריאה עצמה. ההבדל יסודי. לפני "בראשית ברא" אין עדיין עולם נברא, ולכן שאלת הרמב"ם על עצם קיומו של הזמן עומדת במלוא חריפותה. אולם לאחר שכבר החלה הבריאה, ניתן לדבר על ראשיתה של מציאות זמנית — אף שעדיין אין זה הזמן האנושי המוכר לנו. ולכן מדגיש רבינו בחיי: **"אין אותן הימים כימי אנוש." (רבינו בחיי, בראשית א, ג)** אלו הן שנים **"שאין להם חקר"**.

רבינו רואה כאן אפשרות להעמיד בין "בראשית ברא" לבין "יהי אור" מרחב קדום שאינו נמדד בשנות האדם הרגילות: **"מבראשית שהוא היתה התחלת הבריאה עד דאמר יהי אור היה האלפים שנה ותתקע"ד דורות, ושפיר היה שייך בחינת זמן כיון שכבר נבראו שמים וארץ."** והוא מוצא לכך רמז מעניין גם בנוסח עתיק של הגמרא בשבת. בנוסח הרגיל אומרים המלאכים על התורה: **"חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם." (בבלי שבת פח ע"ב)** אולם רבינו מציין שב"ספרים הישנים" וכן בעין יעקב הופיעה הגרסה: **"שגנוזה לך משש ימי בראשית תתקע"ד דורות." (בבלי שבת פח ע"ב, נוסח ספרים ישנים ועין יעקב)** לדעתו, שלוש המילים **"משש ימי בראשית"** עשויות לתמוך בדיוק ברעיון של רבינו בחיי: תתקע"ד הדורות משתייכים כבר אל ראשית הבריאה, אף שאינם נמדדים במסגרת ששת הימים כפי שאנו רגילים להבינם. **האם תתקע"ד הדורות היו בני אדם ממש?** מכאן מקבל הדיון תפנית. התפארת ישראל הציע שאותם תתקע"ד דורות היו בני אדם שחיו בעולם קדום שקדם לעולמו של אדם הראשון **(תפארת ישראל, סוף סדר נזיקין, דרוש אור החיים)**. רבינו מקשה עליו קושיה חזקה. בגמרא חגיגה נאמר: **"אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו להיבראות קודם שנברא העולם ולא נבראו; עמד הקדוש ברוך הוא ושתלן בכל דור ודור, והן הן עזי פנים שבדור." (בבלי חגיגה יג ע"ב)** גם רש"י ומדרשים נוספים נוטים, כפי שמראה רבינו, להבנה שאותם דורות **עלו במחשבה להיבראות**, אך לא התקיימו כדורות ממשיים. רבינו בחיי עצמו אומר במפורש: **"כלומר נמחו במחשבה, לא שיצאו לידי פועל." (רבינו בחיי, בראשית א, ג)** אם כן, כיצד יכול התפארת ישראל לזהות את תתקע"ד הדורות עם בני אדם שחיו בעולם קדום?

ואז מוצא רבינו מקור שמשנה את התמונה. במדרש תהלים שנדפס מכתב־יד מופיע על הפסוק **"זרמתם שנה יהיו"**: **"אלו תשע מאות ושבעים וארבעה דורות שהיו קודם לבריאת העולם ונשטפו כהרף עין בשביל שהיו רעים... ואחר כך ברא אלהים את השמים ואת הארץ." (מדרש תהלים, מזמור צ, לפסוק ה, בנוסח כתב־יד שאינו בנוסח מדרש תהלים הנדפס הרגיל)** כאן אין הלשון "עתידים להיבראות" או "עלו במחשבה". נאמר **"שהיו"**, ואף שנשטפו **"בשביל שהיו רעים"**. רבינו מתרגש מן הגילוי: **"וראה דבר תימה שמצאתי מאמר חז"ל נפלא מאד..."** ומכאן הוא מסיק: **"ועפ"ז יש לקיים דברי הת"י הנ"ל, ומצוה לפרסם דברים אלו."** יש לדייק היטב בטענתו. רבינו אינו אומר שעתה הוכח שכך פירשו כל חז"ל את תתקע"ד הדורות. להפך: הוא עצמו הציג שורה של מקורות שלפיהם הם לא נבראו בפועל. חידושו הוא שנמצא **מקור מדרשי אחר**, שבו מתוארים במפורש דורות שהתקיימו ונמחו. **"דע מה שתשיב" — העולם הקדום והשאלות המדעיות** כאן מתברר מדוע כל הדיון אינו עבור רבינו פלפול מופשט בלבד. הוא מזכיר **חפירות עמוקות באדמה ובהרים, שרידי ברואים גדולים שנתאבנו, ברואים שנמצאו תחת שכבות קרח, וכן טענות שהוסקו מן הכוכבים, האילנות והאלמוגים**. מן הממצאים הללו ביקשו חוקרים להסיק שהעולם עתיק בהרבה מן הכרונולוגיה הפשוטה ואף שעבר תקופות קודמות של חורבן וחידוש.

רבינו אינו מקבל את שחזורי המדע כוודאות. הוא כותב: **"והאמת כי כל החקירות יסודן רק בהשערות לבד, וקצרה דעת ושכל האדם לעמוד ולהשיג מה מסוד וסדר הבריאה."** אבל דווקא משום כך הוא מבקש להראות שאין מן הממצאים הללו סתירה הכרחית למסורת. אם בתוך מקורות חז"ל עצמם קיימים מושגים של זמן קדום, שנים **"שאין להם חקר"**, תתקע"ד דורות, ואף מסורת על דורות ש"היו" ונשטפו — אין הכרח שכל גילוי של עבר קדום יערער את סיפור הבריאה. הוא מגדיר את מטרתו במפורש:

"ובאתי להעיר בזה כי לפענ"ד זה הוא בכלל דע מה שתשיב, לפתוח את עיני העורים הנלכדים באונס בפח דעות הנפסדות ע"י חקירות הנ"ל."

זהו אולי המפתח לכל האריכות של אות תכ"ב. רבינו אינו מציע כרונולוגיה מדעית חדשה, ואינו קובע כמה שנים חלפו לפני אדם הראשון. הוא גם אינו מנסה להפוך את כל מקורות חז"ל לשיטה אחת שאין בה מחלוקת. מטרתו מצומצמת יותר — ועמוקה יותר: להראות שמתוך המסורת עצמה קיים **מרחב של אפשרויות** רחב מכפי שנדמה. הזמן המוכר לנו אינו בהכרח כל הזמן שהיה; רבינו בחיי מאפשר למקם תקופה של שנים **"שאין להם חקר"** בין "בראשית" ל"יהי אור"; ובצד המקורות שלפיהם תתקע"ד הדורות לא יצאו לפועל, מגלה רב כשר מסורת אחרת שלפיה היו דורות קודמים ש"נשטפו כהרף עין". כך הופך אצלו דיוק בן מילים ספורות במדרש — **"יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב"** — לדיון רחב על מהותו של הזמן, גבולות ההשגה האנושית, קדמות התורה, ותולדות המציאות שלפני עולמו של אדם.

להרחבה: על עצם מושג הזמן הקדיש רבינו מאמר מיוחד, **"מושג הזמן בתורה, בספרי חז"ל והראשונים"**, שבו הרחיב הרבה מעבר לדיון שלפנינו: בשיטות הפילוסופיות השונות בהגדרת הזמן, ביחס שבין זמן, תנועה ובריאה, בדברי חז"ל והראשונים, ובהשוואתם לתפיסות המדע

החדש ובפרט לתורת איינשטיין. ראה: **מנחם מ' כשר, "מושג הזמן בתורה, בספרי חז"ל והראשונים", תלפיות, שנה ה, חוברות ג–ד, תשי"ב, עמ' 799–818.** מושג הזמן.

[ב] "בורא עולמות ומחריבן" — עולמות שקדמו לעולמנו ושמיטות העולם

"אמר רבי אבהו: מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו. אמר: דין הניין לי, יתהון לא הניין לי. אמר רבי פנחס: טעמיה דרבי אבהו — וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד; דין הניין לי, יתהון לא הניין לי."
(בראשית רבה ג, ז)
תורה שלמה, בראשית א, אות תכ"ג

בהמשך ישיר לבירורו באות תכ"ב על "סדר זמנים קודם לכן", רבנו נכנס כאן לשאלה גדולה יותר: מה הם אותם **"עולמות"** שהיה הקב"ה "בורא ומחריב"? האם חז"ל מתכוונים לעולמות שנבראו ממש קודם עולמנו, או שאין כאן אלא לשון על עולמות שעלו במחשבה ולא יצאו אל הפועל? רבנו מדגיש שכבר במקורות הקדומים עצמם מצינו את שני הפירושים: **"שני פירושים: א) דכוונת עולמות ממש; ב) דעלה במחשבה לבראות ולא בראן"**. נמצא שאין לנו הכרח מעצם לשון המדרש להכריע, אבל אם נפרש כפשוטו שהיו עולמות ממש, עולה מיד השאלה שהעסיקה אותו באות הקודמת: האם הדבר עומד בסתירה לאמונת חידוש העולם? כאן מביא רבנו יסוד גדול מרבי יהודה הלוי:

"ואם היה מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות בהיולי קדמון ועולמות רבים קודם העולם הזה, לא היה בזה פגם באמונתו, כי היה מאמין כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע ותחלת האדם אשר היו בו אדם וחוה."
(ספר הכוזרי, מאמר א, סז)

לדעת רבנו, דברי הכוזרי מיישבים היטב את עיקר התמיהה. "חידוש העולם" אינו מוכרח להתפרש שכל מציאות שנבראה אי־פעם התחילה דווקא עם העולם שבו אנו חיים. אפשר בהחלט לומר שהיו עולמות קודמים, ובלבד שגם הם לא היו קדמונים מעצמם אלא **נבראו ברצונו יתברך**, ולאחר שנחרבו נברא עולמנו בזמנו. רבנו מנסח זאת בבהירות: אם חז"ל אמרו שבורא עולמות ומחריבן כפשוטו, **"היינו מאין המוחלט הגמור ליש, ואח"כ החריבן, ועולם הזה שאנחנו בו הוא נברא בזמנו ובעתו ברצונו יתברך"**. ממילא, מציאותם של עולמות קדומים אינה סתירה לבריאה יש מאין. אדרבה, היא יכולה להיות חלק מתולדות הבריאה עצמה. ורבנו מחבר לזה גם את דברי חז"ל על העתיד: **"שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב"** — העולם עומד ששת אלפים שנה ולאחר מכן בא שלב של חורבן וחידוש. **(סנהדרין צז ע"א; ראש השנה לא ע"א)**. כלומר, עצם המושג של עולם שיש לו מחזור — בריאה, קיום, חורבן וחידוש — אינו זר כלל ללשון חז"ל. מכאן רבנו עובר למסורת גדולה של ראשוני המקובלים: **שמיטות העולם**. כשם שבתורה יש שבע שנות שמיטה ואחריהן יובל, כך פירשו מקובלים קדמונים שכל סדר העולם בנוי במחזורים גדולים של שבעת אלפים שנה. רבנו מביא את רבינו בחיי על פרשת בהר:

"והמספר השני רמז ליובל הגדול שהוא סוף כל ימי עולם, אשר הויתו ארבעים ותשעה... כי כל אחת מן השבע פועלת שבע אלפים, והנה הם מ"ט, וכשישלמו לעולם ארבעים ותשעה יהיה תהו ובהו וישוב הכל ליובל כמו שנאצל משם." (רבינו בחיי, ויקרא כה, ח)

ומעין זה רמז גם ספר החינוך בסוד היובל — **"כי בו נרמזו כל ימי עולם ושניו"** — ומזה התפתחה אצל מקובלים ראשונים תורה שלימה של "שמיטות", שכל אחת מהן היא תקופה של עולם. **(ספר החינוך, מצוה של).**

אלא שכאן מתחיל דבר מענין מאד: רבנו אינו מביא את תורת השמיטות כאילו היתה "קבלת חז"ל" פשוטה ומוסכמת. להפך. הוא מתחיל לברר מי באמת אמר מה, ומגלה שיש בזה שיטות שונות הסותרות זו את זו. בספר **התמונה** — שרבנו מדגיש שהוא **"מיוחס בטעות לר' ישמעאל כהן גדול, אבל הוא לאחד מן הראשונים"** — מבואר שעולמנו הוא **השמיטה השניה**, שמיטת הגבורה, והעולם שקדם לו היה שמיטת החסד. לעומת זאת, בספר **הקנה**, שגם יחוסו הקדום לדעת רבנו מוטעה, הדברים אינם מתיישבים בפשטות עם אותה מערכת.

בשלב זה מביא רבנו את הרמ"ק, שהקדיש בירור ארוך מאד לשיטת השמיטות ותקף בחריפות את בנינו של ספר התמונה. **(רמ"ק, שיעור קומה, סימן פג)**. הרמ"ק מציין שאין בזוהר גילוי ברור למערכת זו, ומקשה: אם אכן מדובר ביסוד גדול כל כך בסדרי הבריאה, כיצד **"נסתמה קבלה זו מעיני המקובלים האמיתיים — רשב"י וחביריו, רבי עקיבא, ספר יצירה, ספרא דצניעותא, ספר הבהיר"**? ובתוך דבריו הוא זורק אפשרות נועזת: **"לולי שלא אחשוב ממגלה פנים בתורה שלא כהלכה, הייתי דורש: ד' שמטות קדמו לנו ועתה אנו בשמטה חמישית." (רמ"ק, שיעור קומה, סימן פג)**

רבנו מדייק שאין זו "שיטת הרמ"ק" במובן של מסורת שקיבל, אלא הצעה שהוא מעלה בדרך ויכוח כנגד בנינו של ספר התמונה. ומצד שני, האר"י דוחה במפורש את השיטה שעולמנו הוא השמיטה השניה. **(שער הפסוקים, כי תשא; קדושים; שער מאמרי רשב"י)**. נמצא שלפנינו לא תורה אחת מסודרת של "גיל העולם", אלא כמה שיטות קדומות שונות. רבנו מסכם אותן כמעט כטבלת שיטות: לפי פירוש אחד בספר **לבנת הספיר** — אנו בשמיטה הראשונה; לפי פירוש אחר שם — בשמיטה האחרונה; לספר **התמונה** — בשניה; לפי האפשרות שהעלה הרמ"ק — בחמישית; ואילו האר"י חולק על עיקר הבנין שעל פיו עולמנו הוא השמיטה השניה. וכאן יש נקודה חשובה בדרכו של רבנו: העובדה שהוא רוצה להראות שיש מקום במסורת לעולמות קדומים אינה גורמת לו לטשטש את המחלוקות. להיפך, הוא כותב כנגד התפארת ישראל, שהביא בשם המקובלים שאנחנו ב"הקפה הרביעית", שאינו יודע **"באיזה מקום מבואר כן"**, ומעמיד כנגדו את השיטות השונות שמצא. **(תפארת ישראל, סוף סדר נזיקין, דרוש אור החיים)**.

ובתוך כל הדיון הזה פותח רבנו חקירה נוספת, אופיינית מאד לדרכו: מי בכלל חיבר את הספרים שעליהם בנויה תורת השמיטות? הוא קובע שספר התמונה אינו מרבי ישמעאל כהן גדול וספר הקנה אינו מרבי נחוניא בן הקנה. הרמ"ק עצמו כבר כתב על בעל התמונה: **"ולא ידענו מי מחבר ספר התמונה"**, אלא שמסר מסורת המקשרת אותו גם ל"אור זרוע", "מראות הצובאות", "ספר הגבול" ו"סודי רזיא". **(רמ"ק, שיעור קומה, סימן פג)**. רבנו מתחיל להשוות כתבי־יד וספרים, ומציע שכמה מן החיבורים הללו יצאו מבית מדרשו של ר' דוד בן ר' יהודה החסיד. הוא מגיע אפילו לאפשרות שגם ספר התמונה עצמו קשור למחבר זה; אלא שאז הוא מגלה קושי פנימי: **לבנת הספיר** המיוחס לר' דוד אינו מתאים לגמרי לשיטת ספר התמונה בשאלה איזו שמיטה היא שלנו. רבנו אינו מכריח את הזיהוי, אלא מסיים בפשטות: **"אך מסופקני... וצ"ע"**. יש כאן דוגמא יפה מאד כיצד גם כשהוא מוצא צירוף ביבליוגרפי מפתה, הוא אינו מעלים את העובדה שהשיטות עצמן אינן מתאימות. וכל זה מחזיר אותנו אל עיקר הנקודה. באות תכ"ב עסק רבנו בממצאים שהביאו החוקרים — שכבות הארץ, ברואים קדומים וכדומה — וביקש להראות שאין בהם סתירה הכרחית למסורת. באות תכ"ג הוא מרחיב את התמונה: **עצם הרעיון שעולמנו איננו בהכרח העולם הראשון שנברא נמצא בתוך מקורות חז"ל והראשונים עצמם**. אין פירוש הדבר שרבנו מקבל את כל החשבונות של ספר התמונה, או שמנסה להוציא מהם מספר מדעי מדויק לגיל היקום. אדרבה, הוא מראה שאפילו בין המקובלים אין חשבון אחד מוסכם. אבל הוא כן מערער על ההנחה הפשוטה כאילו התורה מחייבת לומר שכל ההיסטוריה של המציאות כולה מתחילה רק עם ששת אלפי שנות עולמנו. אם "בורא עולמות ומחריבן" הוא כפשוטו, ואם יש מסורות של

שמיטות ועולמות קודמים, הרי שיש בתוך בית המדרש עצמו כלים לחשוב על עבר קוסמי קדום לאין ערוך מן ההיסטוריה האנושית שלנו. ובזה החידוש הגדול של רבנו: אין הוא נבהל מן השאלה המודרנית על קדמות העולם, אלא חוזר אל המדרש, אל הראשונים ואל ספרי הקבלה, ומראה שהשאלה עצמה כבר עומדת, בצורה אחרת, בתוך מסורת ישראל — ובד בבד הוא נשאר זהיר, בודק מקורות, מפריד בין שיטה לשיטה, ואינו הופך אפשרות למסורת מוסכמת.

[ג] האם השבת חלה על המקום — או גם על האדם?

"מזמור שיר ליום השבת — ליום שלא שימשה עמו אפילה... אתה מוצא בכל יום ויום כתיב ויהי ערב ויהי בקר, ובשבת אין כתיב ערב."
(מדרש תהלים, מזמור צב)
תורה שלמה, בראשית פרק א, אות ת"ל

רבנו פותח במדרש נפלא: בשבת הראשונה לא החשיך העולם כלל. ששת ימי בראשית נחתמים ב"ויהי ערב ויהי בקר", ואילו בשבת לא נאמר ערב; האור של ערב שבת נמשך עד מוצאי שבת. (א.ה. ולפי זה יש להאיר את דברי הגמרא שאדם הראשון, כשראה חושך במוצאי שבת, נבהל שמא "העולם חשך בעדי", עד שזימן לו הקב"ה שני רעפים והקישן זה בזה ויצאה האור. **(פסחים נד ע"א)**. ומעודי תמהתי למה באמת לא נזקק אדם לאש בליל שבת הראשון? אלא שלפי מדרש תהלים הרי אותו ליל שבת כלל לא החשיך; מוצאי שבת היתה הפעם הראשונה שבה פגש אדם הראשון בחושך.) עצם המדרש מביא את רבנו לחקירה הלכתית מרחיקת לכת: אם שבת הראשונה התקיימה גם בלי לילה רגיל, שמא עצם קדושת השבת אינה תלויה לגמרי בזריחת החמה ושקיעתה במקום, אלא יש גם **חיוב המוטל על הגברא** להשלים את שביתת היום השביעי. וכאן רבנו מגלה פרט אישי נדיר בתוך פירושו:

"נתעוררתי בזה בעת אשר לפני שתי שנים נסעתי מאירופא למדינת אמעריקא ואח"כ מאמעריקא לארץ־ישראל."

בנסיעה מזרחה היום מתקצר, ובאחת מנסיעותיו נמצא ששבתו נתקצרה בכשעה. כלפי המקום כבר בא הלילה והשבת יצאה — אבל הוא עצמו טרם השלים כ"ד שעות מאז שקיבל שבת. האם מותר לו לעשות מלאכה? רבנו אינו מסתפק בתיאוריה: בתשובתו שנדפסה אחר כך ב**דברי מנחם** הוא מעיד: **"ולמעשה כאשר נסעתי בדרך זו הרבה פעמים, תמיד נהגתי להחמיר." (דברי מנחם ח"א, תשובות, סי' ג)**

הצד המחודש שלו איננו לומר שהאדם קובע לעצמו שבת כנגד המקום. ודאי שאם הגיע למקום שבו עדיין שבת, הוא אסור במלאכה ככל בני המקום. השאלה היא רק להיפך: אם המקום כבר יצא מן השבת, האם האדם שכבר נכנסה עליו שבת חייב עדיין להשלים **מעת לעת שלם**? ואם כן, הרי שבשבת יש שני רבדים: קדושת הזמן שבמקום, ובנוסף חיוב אישי של האדם שהשבת כבר חלה עליו. הדבר נעשה חריף הרבה יותר ביוה"כ — האם אדם הטס מזרחה יכול לקצר את תעניתו בכמה שעות רק מפני שהגיע למקום שבו כבר יצא היום?

רבנו מבקש להביא סמך לעצם האפשרות מן המדרש על יהושע. בפרקי דרבי אליעזר מבואר שיהושע העמיד את השמש בערב שבת כדי שישראל לא יבואו לידי חילול שבת. **(פרקי דרבי אליעזר, פרק נב)**. לכאורה מכאן משמע שהשבת תלויה בשקיעה בלבד: כל זמן שהשמש עומדת — לא באה שבת. אלא שרבנו הופך את הראיה. הרי מלחמת מצוה עצמה מותרת בשבת, וכמו שדרשו: **"עד רדתה — אפילו בשבת." (שבת יט ע"א)** אם כן, מדוע היה צריך לעצור את השמש? כאן רבנו עושה שימוש בלתי רגיל במקורות ההיסטוריים של ימי החשמונאים. במגילת חשמונאים ובמגילת אנטיוכוס מסופר על יהודים שבתחילת גזירות יוון נמנעו מלהילחם בשבת גם כאשר נשקפה להם סכנה. **(מגילת חשמונאים א, ב, כט–מא; ועי' מגילת אנטיוכוס, במעשה הנהרגים על שמירת השבת)**. אפשר אפוא, מציע רבנו, שיהושע חשש שהעם יימנע מן המלחמה כשתיכנס שבת, אף שמצד הדין מותר היה להם להילחם; לכן העמיד את השמש. ואם כן, עצם העובדה שהאור נמשך אינה מוכיחה שלא חלה שבת מבחינת מנין הזמן. אדרבה, הלשון בפרקי דרבי אליעזר שהשמש עמדה עד **"מוצאי שבת"** מעוררת את האפשרות ששבת עצמה עברה בתוך אותו אור ממושך. רבנו אמנם מסייג במילואים שאין הכרח שאותם יהודים החשמונאים חלקו על ההלכה שפיקוח נפש דוחה שבת; ייתכן שקיבלו על עצמם מסירות נפש גם במקום שבו מצד הדין היה מותר להילחם. אבל עצם השימוש במגילות הללו כדי לפרש מדרש על יהושע ומתוכו לברר חקירה הלכתית בת־זמנו — אופייני מאד לדרכו.

הבירור נעשה גם פרשה אישית של פנייה לגדולי הדור. רבנו מספר ששאל את **הסבא קדישא, רבי שלמה אליעזר אלפנדרי**, בירושלים, והוא הסכים שיש מקום להחמיר ולהשלים מעת לעת של כ"ד שעות. הוא שלח את השאלה גם ל**רבי יוסף ראזין, הרוגאצ'ובר**, ותשובתו נדפסה לאחר מכן ב*דברי מנחם*. **(דברי מנחם ח"א, סי' ג, עמ' קמט–קנא; תשובת הרוגאצ'ובר מי"ז אלול תרפ"ו, דווינסק)**. תשובת הרוגאצ'ובר מלאה כדרכו ברמזים למושגי בין השמשות, יום ולילה ורציפות קדושת השבת, אך למעשה אין בה הכרעה מפורשת וברורה לשאלת הנוסע; ואף בהערת המדפיס שם משמע שהתשובה שבידינו איננה משלימה לגמרי את הצד המעשי. רבנו עצמו הבין מתשובתו שיש בה נטייה לצד המחמיר.

כנגד זה הוא מביא סוגיא הנראית דוחפת לצד השני: **"היא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי." (שבת קיח ע"ב)** טבריא יושבת במקום נמוך וציפורי במקום גבוה, ולפיכך זמן השקיעה הנראה שונה ממקום למקום. אם אדם עובר ממקום למקום, לכאורה הוא הולך אחר המקום שבו הוא נמצא ולא אחר כ"ד השעות האישיות שלו. רבנו אף נכנס לשאלה הגיאוגרפית המעשית: כיצד ניתן לדבר על מעבר ביניהן כאשר באיכה רבה מבואר שהמרחק בין טבריא לציפורי גדול בהרבה מתחום שבת? לצורך כך הוא פנה ל**רבי משה קליערס, רבה של טבריא**, ובירר עמו את המציאות והמרחקים. נמצא ששאלה מופשטת על מהות הזמן והגברא מביאה אותו לבדוק גם גיאוגרפיה ממשית.

ולבסוף מתברר שלא היה זה חידוש של רבנו בלבד. **הבן איש חי**, בשו"ת *רב פעלים*, דן באדם שנקפצה לו הדרך ממקום שעדיין שבת בו למקום שכבר יצאה בו שבת, ומסיק בעיקר הדין שהולכים אחר **המקום**, ואין עליו חיוב להשלים כ"ד שעות אישיות. **(רב פעלים ח"ב, סוד ישרים סי' ד)**. לעומתו, **הראשון לציון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל** מספר שגם הוא נתקל בשאלה בנסיעותיו בים בין יפו לטריאסט, והחמיר למעשה לשמור כ"ד שעות שלימות לפי חשבונו, מלבד כל זמן שבו המקום שבו הוא נמצא עדיין בשבת. **(משפטי עוזיאל, מהדורה תניינא, או"ח סי' ל)**. נמצא שהחקירה שהחלה אצל רבנו מתוך מדרש תהלים ומתוך נסיעה אישית נעשתה מחלוקת מעשית בין גדולי הפוסקים.

והנה כאן מגיעה החקירה למקום שבו אי אפשר עוד לפטרה באמירה פשוטה "הכל הולך אחר המקום". מה יעשה יהודי הנמצא סמוך לקוטב, במקום שבו השמש אינה שוקעת במשך שבועות או חודשים? ואם יצא מכדור הארץ לגמרי — **האם אפשר שיהודי יהיה במקום שאין בו שבת כלל?** רבנו חוזר לשאלה זו שנים רבות אחר כך ב*האדם על הירח* וקובע: **"שמלבד חיוב מקום יש מן התורה גם חיוב גברא לשבות המעל"ע השביעי של כ"ד שעות." (האדם על הירח, פרק ה, עמ' נא–נה)**

כלומר, דווקא מקרי הקצה מגלים את עומק החקירה. כל עוד אדם חי במקום שיש בו זריחה ושקיעה יומית, קל לומר שהשבת הולכת אחרי המקום. אבל בקוטב, בקו התאריך, ובוודאי על הירח, נשאלת השאלה

מחדש: האם עם היעלמות הסימן המקומי נעלמת גם חובת השבת? אצל רבנו התשובה היא שלא; יש גם **שבת של האדם**, ולא רק שבת של המקום.

להרחבה: רבנו חוזר לסוגיא זו בכמה מקומות: *דברי מנחם* ח"א, תשובות סי' ג, עמ' קמט–קנא — שאלתו ותשובת הרוגאצ'ובר; *תורה שלמה* ח"א, השמטות ומילואים לאות ת"ל, עמ' קעט–קפ — תוספת דברי הסבא קדישא, טבריא וציפורי, ור' משה קליערס; *תורה שלמה* חט"ז, יתרו, שמות כ, ח, אות רכח, עמ' סה — חזרה לחקירת שבת בים וביבשה; מאמרו **"שבת בראשית ושבת סיני"**, *תלפיות* א, §יז, עמ' 617–618 — ניסוח מפורש יותר של היחס בין חיוב הגברא לחיוב המקום; *קו התאריך הישראלי*, שער ה, פרקים מה, נג, נו–ס — הרחבת הסוגיא לנסיעות, הקטבים והחלל; *האדם על הירח*, פרק ה, עמ' נא–נה — דין שבת על הירח; וכן מאמרו **"מושג הזמן בתורה וביהדות"**, *תלפיות*, עמ' 818, לענין היחס בין זמן, שבת והבדלי הזמן בעולם.

[ד] זנבו של אדם, הקופים ואצבעותיו של נח — האם צורת האדם השתנתה?

לפי שאמר לו אנוש לשת אבי מי אביך א"ל אדם ומי הוא אביו א"ל אין לו אב ולא אם אלא גבלו מן העפר הלך ולקח רגבי עפר ועשה צלם אמר לאביו זה אינו הולך ואינו מדבר א"ל הקב"ה נפח באפיו נשמת חיים הלך ועשה כן ונפה באפיו של צלם בא שטן ונכנס בו והיה דור אנוש טועה אחריו זהו הוחל חילל שם ה' בא הקב"ה והיפך דמותם לדמות קוף לדור הפלגה. (מדרש)

תורה שלמה, בראשית א: אות תשצ"ב; בראשית ב: אותיות ט"ז, קנ"ה; בראשית ד: אות קס"א; בראשית ה: אותיות ל"ג, ל"ו, ע"ט.

יש כאן מתח מרתק בדברי רבנו. מצד אחד הוא דוחה בחריפות את מי שרצה למצוא בדברי חז"ל רמז לתורת ההתפתחות. הגמרא מביאה דעה שה"צלע" שממנה נבנתה חוה היתה **זנב**. **(ברכות סא ע"א)**. היו שביקשו לראות בזה רמז לכך שהאדם התפתח מצורה חייתית קדומה. רבנו משיב שאין מכאן כל ראיה: חז"ל מתארים את הברואים כמי שנבראו **"בקומתן, לדעתן, בצביונן"**, כלומר כיצירה שלימה, והזנב של אדם הראשון — לשיטה זו — היה חלק מצורתו בראשית בריאתו והוסר מיד; אין כאן תהליך הדרגתי של התפתחות ממין למין.

אולם רבנו אינו משתמש בכך כדי לשלול כל שינוי גופני במסורת חז"ל. באות תשצ"ב הוא מביא מכתב־יד אוקספורד, דרך *חצי מנשה*, סיפור מופלא על דור אנוש, שבו בני אדם נענשו ופניהם נעשו כקופים; ובאות קס"א הוא מצרף מסורות נוספות על שינוי צורתם של אנשי דור אנוש. כשנוסח המקור ערבב כנראה את דור אנוש עם דור הפלגה, רבנו מביא תיקון שקיבל מידידו **ר' מ. זיידל מבולטימור**: יש לקרוא שהדבר אירע בדור אנוש, **"יוכן בדור הפלגה"**. פרט קטן בנוסח משנה כאן את כל הכרונולוגיה של המדרש.

אמנם החידוש הנועז ביותר נמצא באות ל"ג בפרק ה. חז"ל מספרים שבשנים שבהן פרש אדם הראשון מחוה הוליד **רוחין ושדין וליליין**; במדרש הגדול מופיעה גירסה נוספת: **"וקופין"** — קופים. רבנו מצרף לכך מסורת שמביא הרד"ק בשם רב שרירא גאון, ואת דברי הרמב"ם ב*מורה הנבוכים*, שלשונות של "שדים" עשויות לעיתים לתאר בני אדם חסרי דעת והתנהגות אנושית שלימה, ומציע בדרך אפשר שאותם **"קופין"** היו צאצאים חריגים מאותה תקופה, ומהם נתפתחו הקופים המצויים. הוא אף מוצא שוב את הנוסח **"קופין"** בחיבור התימני *חמדת ימים* לרי' שלם שבזי. אין כאן תורת אבולוציה במובנה המודרני — אדרבה, כיוון ההשתלשלות שהוא מעלה הוא מן האדם אל הקוף — אלא ניסיון נועז לחבר נוסח מדרשי חריג עם מקורות נוספים. ובהוספות הוא עצמו מביא תשובת גאונים המקשה על אחד השלבים שבהצעתו ואינו מעלים אותה. **(תשובות הגאונים, מהדורת ליק, סי' כה)**.

> **זה ינחמנו**. כל הנולדים קודם נח היו ידיהם אדוקות שלימות מבלי פירוד וחילוק אצבעות, כי לא היו צריכים לעבוד אדמה, ונח נולד עם חתוך אצבעות, ומזה הבין למך שיהיה זה צריך לכך לעבודת אדמה. (מדרש אבכיר).
>
> **תורה שלמה ה:עט**

גם אצבעותיו של נח מצטרפות לתמונה. בשם **מדרש אבכיר**, דרך *פענח רזא*, מביא רבנו שמתחילה היו ידי בני האדם ככף אחת בלתי מחולקת, ורק נח נולד עם אצבעות נפרדות. במסורת המובאת בשם **ר' יהודה החסיד** בפירוש התורה המיוחס לרא"ש, יש לכך אף נפקא־מינה מעשית: הראשונים יכלו לעבוד את האדמה בידיהם, ואילו נח, שידיו השתנו, נזקק לכלי עבודה ולכן המציא את המחרשה. רבנו אינו מסתיר שגם כאן קיימות נוסחאות אחרות המדברות על בני אדם קדומים שחרשו דווקא **"באצבעותיהם"**.

ובתוך כל זה מסתתר דיון פילוסופי אחר: רבנו מביא את **רב האי גאון** — ולא רב סעדיה — בשאלה כיצד נאמר שהקב"ה כביכול "נמלך" בבריות קודם בריאתן. רב האי דן באפשרות של צורות קדומות שעל פיהן נוצרים הדברים, כחותם המטביע מטבעות, אך דוחה אותה כאן ומעמיד את הדברים על הידיעה האלוקית מראש. רבנו אף מתקן טעות של מהדיר שייחס את דחיית רב האי לפירוש הלא נכון. **(תשובות הגאונים, מהדורת ליק, סי' כח)**. כל הקטע הזה מראה יפה את דרכו: הוא יכול לדחות שימוש בלתי מדויק בחז"ל לצורך תורה מדעית מודרנית, ובאותו זמן להיות פתוח מאד לכל שינוי מופלא שהמקורות עצמם מחייבים אותו לשקול.

[ה] למה לצוות על דבר שהטבע ממילא מבקש? — מצות פריה ורביה

"ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ" מתני' האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ר' יוחנן בן ברוקא אמר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו גמ'. מנא הני מילי א"ר אילעא משום ר' אלעזר ב"ר שמעון אמר קרא ומלאו את הארץ וכבשוה איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש. (יבמות סה):

תורה שלמה, בראשית א, אות תשצ"ג.

מדוע מצות **פרו ורבו** מוטלת על האיש ולא על האשה, והרי האיש אינו יכול לקיימה בלעדיה, ואף עצם הנישואין תלויים ברצונה? רבנו מביא את השאלה בלשון חריפה מספר **הקנה**. אלא שהוא אינו מסתפק בדרשה ההלכתית הקושרת את החיוב ל"וכבשוה", אלא שואל מה עומד מאחורי מבנה המצוה.

תשובתו נוגעת לעצם מהותה של מצוה. פריה ורביה היא פעולה שהטבע האנושי ממילא מושך אליה; ממילא הציווי אינו בא רק כדי לגרום לאדם להוליד ילדים, אלא כדי לקחת פעולה טבעית ולהפוך אותה לעבודת ה': **"לשם שמים מצד ציווי הבורא."** לדברי רבנו, חז"ל מתארים את האשה כמי שהנטייה לנישואין חזקה אצלה, ולכן אין צורך בציווי נוסף כדי להבטיח את עצם השתתפותה, ואילו החיוב הפורמלי הוטל על האיש כדי להפוך את המעשה הטבעי למעשה מצוה. עם זאת הוא מביא תשובת **רב נסים גאון**, שלפיה אף האשה יש לה מצוה ושכר במעשה, אף שאינה "מצווה ועושה" באותו גדר. נמצא שיש להבחין בין **השתתפות במצוה, ערכה הרוחני, והחיוב ההלכתי הפורמלי**.

וזו אולי הפנינה הגדולה כאן: התורה אינה מצווה רק על דברים שהאדם לא היה עושה מעצמו. לפעמים עיקר המצוה הוא לקחת את מה שהאדם

ממילא אוכל, נושא אשה, מוליד וחי — ולעשותו **לשם שמים מצד ציווי הבורא**.

[ו] האם לאדם הראשון היה רשות להרוג בעל־חיים?

ויאמר אלהים הנה נתתי לכם אר"י אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם וכשבאו בני נח התיר להם שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל יכול לא יהא אבר מן החי נוהג בו ת"ל אך בשר בנפשו דמו, לא תאכלו וכו' (סנהדרין נ"ט:)

תורה שלמה, בראשית א, אות תת"ח; ועי' אות תתי"א.

אם בשר כלל לא הותר לאדם הראשון, לשם מה נצרך איסור נוסף של **אבר מן החי**? רבנו מביא כמה דרכים בראשונים, אולם הוא נמשך במיוחד לדברי **היד רמ"ה**: כשאמרו חז"ל ש"לא הותר בשר לאדם הראשון", אין הכרח שנאמר לו איסור מפורש על אכילת בשר; "יתכן שפשוט **מעולם לא ניתנה לו רשות** להשתמש בחיי בעלי החיים לצרכיו. כשם שעבד אינו רשאי לקחת את נכסי אדונו עד שיינתנו לו, כך אין האדם בעלים מאליו על כל מה שברא הקב"ה.

רבנו מחבר זאת לדברי הרמב"ן על מעלתם של בעלי החיים, שיש בהם נפש חיה, רצון בטובתם ובריחה מן הצער והמוות. בדרך זו הוא מקרב את הדברים לגדר של **גזל**: האדם לוקח חיים שלא נמסרו לו. ממילא ייתכן הבדל בין הריגת בעל־חיים לבין אכילת בשר שכבר ניטלו ממנו חייו, ומובן מדוע עדיין יש מקום לדין נפרד של אבר מן החי.

כאן נכנסים גם בני דורו של רבנו לתוך התורה שלמה. הוא מביא את ידידו **ר' מאיר דן פלאצקי, בעל כלי חמדה**, שדן אם מותר היה לאדם להרוג בעל־חיים לצורך אחר שאינו אכילה, ודוחה את הניסיון להגביל את האיסור לאכילה בלבד. רבנו מסיים לו ממדרש האומר שהקב"ה לא ברא את הבריות הללו כדי שימותו. הוא מביא גם מ"ש ידידו **ר' מנחם זמבא (שליט"א) [זצ"ל הי"ד]**, בספרו *זרע אברהם* סי' ב, בדיון צדדי יותר בדיני בעלי חיים הכשרים לקרבן בני נח. מאידך, הוא משמר גם את דעת **הרמ"ע מפאנו**, המתיר הריגה לצרכים כגון רפואה או עורות, שאינה משתלבת בפשטות עם הבנין הרחב שהוא עצמו מפתח. ולצד כל החשבונות ההלכתיים הוא מביא את לשונו החריפה של **הרא"ש**, שלפיה לפני המבול עצם הריגת בעל־חיים היתה נתפסת אצל האדם כמעט כפי שהריגת אדם נתפסת אצלנו.

[ז] אש, מים, אויר ועפר — ומה עושים כשהמדע משתנה?

ת"ח אש, רוח, ומים, ועפר אלין אינון קדמאי ושרשין דלעילא ותתא, וכו' (זהר ח"ב כ"ד)

תורה שלמה, בראשית א, אות של"א.

רבנו אוסף את המקורות הקדומים המדברים על ארבעת היסודות — עפר, מים, אויר ואש — ובפרט על ה"אש" שמעל האויר. המלבי"ם מתקשה בתפיסה זו ומבקש להסביר את האש על פי הפיזיקה שבזמנו, באמצעות פעולת קרני השמש. רבנו מקשה עליו: הרי המקורות מדברים על אש עוד **לפני בריאת המאורות**, ואף דורשים את "שמים" כצירוף של אש ומים; כיצד אפשר אפוא לזהות את אותה אש דווקא עם חום הבא מן השמש? וזה לשונו הנוקב של רבינו

"ומה שהביא מהסכמת החוקרים האחרונים לנו בני ישראל המחזיקים בתורת ה' מורשה קהלת יעקב, דברי החוקרים אשר בנוים רק על השערות **אין בהם ממש לדחות קבלת חכז"ל** כמו שידוע בהרבה ענינים אשר חכמי הטבע החוקרים היותר גדולים בנו שיטות ויסודות בחכמת הטבע, והבאים אחריהם חקרו והחליטו שדברי הקודמים אינם אלא דברי הבלים וחלומות שוא ידברו, וכן בכל דור ודור מה שזה בונה זה סותר **ואף חוקים בחכמת הטבע שהי' נראים לכל החוקרים קבועים כיתדות שאין לזוז אותם נתגלה בזמנים האחרונים שבשקר יסודם ואין בהם ממש**, ומקצת חכמיהם כבר הודו שהטבע היא מלאה פלאי חכמה אשר קצרה שכל האדם מלהשיגה כי יד ה' עשתה זאת וכן הדבר בנידון דידן כי לפי מה שנתגלה בזמנים האחרונים כח "העלעקטערי" "והראדיום" אשר כח האש שלו ננוז בתוך האויר ובאבנים וכן חומר האש שבמים וכח האש היסודי הזה אינו מניצוצי האור א"כ שפיר י"ל דהכוונה שאמרו האש הוא למעלה היינו על כח האש הזה"

עד כאן לשון רבינו בלהבי אש. וכאן מתגלה יחסו המורכב של רבנו למדע. מצד אחד הוא מזהיר מפני דחיית פירושי הקדמונים בגלל תורה מדעית שיכולה להשתנות מחר. מצד שני הוא אינו מסתפק באמירה שהקדמונים צודקים והמדע טועה, אלא מחפש פירוש חדש ללשונם. החשמל והרדיום, שהיו מן התגליות המרעישות של תקופתו, מראים בעיניו שכוח של "אש" יכול להיות מצוי בדבר גם כאשר אין לפנינו להבה נראית. אין צורך לאמץ את הפיזיקה המסוימת שלו כדי לראות את החידוש שבגישה: **מקור קדום אינו מוכרח להתכוון דווקא לתמונה הפיזיקלית הפשוטה שאנו מציירים מן המילה "אש".**

[ח] מדוע נקרא "עץ הדעת טוב ורע"?

ועץ הדעת טוב ורע. א"ר פנחס בן יאיר העץ הזה עד שלא אכל ממנו אדם הראשון לא נקרא שמו אלא עץ בלבד כשאר כל העצים, אבל משאכל ועבר על גזירתו של הקב"ה נקרא שמו עץ "הדעת טוב ורע" על שם סופו, כמו שמצינו דברים רבים שנכתב שמם תחלה ע"ש סופם וכו' (מדרש תדשא פ"ז)

תורה שלמה, בראשית ב, אות קפ"ג.

בשם **מדרש תדשא, פרק ז**, מביא רבנו פירוש יפה מאד: העץ לא נקרא מראש "עץ הדעת טוב ורע" מפני שפירותיו הכניסו באדם שכל שלא היה לו קודם. הרי אדם הראשון כבר היה בעל דעת, ואף קרא שמות לכל בעלי החיים. אלא השם ניתן לו **על שם מה שאירע אחר האכילה**. אדם וחוה "ידעו" טוב ורע במובן של התנסות: הם למדו דרך חייהם מה פירוש לעבור על דבר ה', ומה הם העמל, הכאב והצרה שבאים בעקבות החטא.

ולמה נצטוו בכלל שלא לאכול מן העץ? רבינו כותב "העתקתי כל הפרק של המדרש תדשא, בענין זה כי לא מצאנו לחז"ל במקום אחר ביאור על ענין זה דעץ הדעת טוב ורע." ולפי אותו מדרש, בתוך גן מלא שפע צריך היה להישאר דבר אחד שאינו שלו. הגבול מזכיר לאדם שאף שהוא מושל בעולם — **יש עליו אדון**. האיסור אינו מכשול שרירותי אלא חינוך מתמיד לענוה ולקבלת עול. רבנו מצרף לכך את *מדרש אגדה*, המייחס למשה את קריאת השם בדיעבד, וחומר מקביל ב*בראשית רבתי*, ואף משתמש בהשוואת הנוסחים כדי לברר את הקשר בין מדרש תדשא לבית מדרשו של רי משה הדרשן.

[ט] "לא תוסיף" — הבעיה איננה לעשות סייג, אלא לקרוא לסייג תורה

ומפרי העץ וגו' לא תאכלו ממנו. אמר חזקיה מנין שכל המוסיף גורע שנאמר אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו. (סנהדרין כט.)

תורה שלמה, בראשית ג, אות י"ג והאותיות הסמוכות.

חוה אומרת לנחש שאסור לא רק לאכול מן העץ אלא גם **לגעת בו**. הנחש דוחפה אל העץ; היא נוגעת ואינה מתה, ומכאן הוא משכנע אותה שגם מן האכילה לא תמות. אבל הרי חז"ל עצמם ציוו: **"עשו סייג לתורה"**. מה היה פסול בהוספה של אדם?

בעקבות **החזקוני** רבנו מעמיד את הנקודה בדייקנות: הבעיה לא היתה עצם הסייג אלא שחוה אמרה עליו **"אמר אלהים"**. הגבול שנוסף לשם שמירה הוצג כאילו הוא חלק מן הציווי האלוקי עצמו. רבנו מחבר זאת לדברי הרמב"ם: בית דין רשאי לאסור בשר עוף בחלב כסייג — אבל אסור לו לומר שהקב"ה אסר עוף בחלב מן התורה **(רמב"ם, הלכות ממרים ב, ט)**. כלומר, גם לדבר נכון צריך לתת את **השם הנכון**. דווקא ערבוב המדרגות מאפשר לנחש לערער את הכל: אם "נפלה" הגדר, האדם חושב שנפל גם האיסור שעליו היא באה לשמור.

א.ה. היסוד שייך מאד גם לחינוך בזמננו. לבוש מסוים, מנהג קהילתי או סייג חברתי יכולים להיות חשובים מאד ואף להגן על חיי תורה; אבל אם מחנכים ילד שכל פרט כזה הוא **עצם התורה**, כשהוא מגלה יום אחד שהגבול החברתי אינו דין תורה הוא עלול לחשוב שגם התורה עצמה נפלה. דווקא כבוד אמיתי למסורת דורש ללמד מהו דאורייתא, מהו דרבנן, מהו מנהג ומהו סייג — ומה תפקידו של כל אחד מהם. זהו לענ"ד יישום בן־זמננו של היסוד, ולא דברי רבנו עצמו.

[י] על מה באמת רבו קין והבל? — מקום המקדש

ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו', ר"י דסכנין בשם ר"ל אמר שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינין, אלא זה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה, וזה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה, שנא' ויהי בהיותם בשדה ואין שדה אלא בהמ"ק המד"א (מיכה ג':י"ב) ציון שדה תחרש ומתוך כך ויקם קין את הבל וגו'. (בראשית רבה כ"ב)

תורה שלמה, בראשית ד, אות ס"ט; ועי' אות ע' ואות ל"ב.

בבראשית רבה מופיעה מסורת מופלאה שלפיה קין והבל נחלקו **בחלקו של מי ייבנה בית המקדש**. השאלה פשוטה: מדוע שני אחים בראשית העולם רבים על בית שייבנה אלפי שנים לאחר מותם?

רבנו מחבר את הדברים למקום שבו הקריבו את קרבנותיהם. לפי מסורות אחרות, המזבח שבו הקריבו אדם ובניו היה במקום המזבח העתידי, ובתנחומא משמע שמוקד המריבה היה אותו מקום שבו נתקבל הקרבן. ממילא אין כאן מאבק על בניין עתידי מופשט: המקום כבר התגלה להם **כמקום קבלת הקרבן לפני ה'**. נוסח *מדרש הגדול* מחדד עוד יותר: הבל מוכן להודות לקין, הבכור, בחלק גדול יותר מן הארץ — אבל אינו מוכן לוותר על המקום שבו נתקבל קרבנו. רבנו משתמש בנוסח זה גם כדי להציע תיקון בלשון התנחומא. והוא מצרף את דברי **הכוזרי**, הרואה במאבקם גם מאבק על ארץ ישראל ועל הירושה הרוחנית של אדם הראשון.

נמצא שהרצח הראשון אינו מתחיל רק ברכוש. דווקא מקום הקדושה, הקרבן והקירבה לאלוקים נעשה מוקד של קנאה. ויש כאן מוסר נורא: גם מריבה על **מי יזכה במקום המקדש** יכולה להסתיים בשפיכות דמים.

[יא] בן עזאי ורבי עקיבא — שינוי נוסח שמשנה את פירוש "ואהבת לרעך כמוך"

ואהבת לרעך כמוך (ויקרא י"ט:י"ח), ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה. (תו"כ קדושים פ"ד מי"ב)

תורה שלמה, בראשית ה, אות א; ובהוספות לח"ב, עמ' תקל"ב.

המדרש המפורסם מביא את רבי עקיבא: **"ואהבת לרעך כמוך — זה כלל גדול בתורה."** ובן עזאי אומר: **"זה ספר תולדות אדם — זה כלל גדול מזה."** בנוסח בראשית רבה הנדפס, סדר התנאים משתבש באופן שמקשה להבין את המשך המדרש. רבנו משווה את **הספרא**, **הירושלמי** ועדותו של **הרקנאטי**, ומציע להחזיר את הסדר הנכון. לאחר התיקון מובן ההמשך: אדם אינו רשאי לומר, "כיוון שביזו אותי — אבזה גם אני; כיוון שקיללו אותי — אקלל גם אני". ערכו של הזולת אינו נקבע לפי הדרך שבה נהגו בי, שהרי: **"בדמות אלהים עשה אותו."** "כמוך" עלול לכאורה להישען על האופן שבו האדם מעריך את עצמו; בן עזאי מעמיד יסוד עמוק יותר — כולנו בני אדם הראשון וכולנו נושאים צלם אלוקים. ובהוספות מביא רבנו פירוש יפה במיוחד **משו"ת ראב"ן, סי' לז**: אהבת הזולת יכולה להימדד באהבת אב לבנו. הרי אדם מסוגל לאהוב את בנו אפילו יותר משהוא אוהב את עצמו; נמצא שבן עזאי פותח אפשרות של אהבה החורגת אפילו מ"כמוך".

[יב] שד, אשת איש ותשובת מהר"ם מלובלין — מדרש כראיה להלכה

ויחי אדם וגו' ויולד בדמותו כצלמו, מכאן אמרו הבא על הרוחות אין לו עליו כלום ואינו זנות אע"פ שהוציא ש"ז כמקרה לילה דמיא כו' אבל הרוחות אין זו זנות. (תנחומא ישן בראשית א' כ"ז).

תורה שלמה, בראשית ה, אות ל"ו; ועי' בראשית ג, אות קע"ב.

רבנו מביא מדרש חריג מאד העוסק במסורות על אדם הראשון והשדים, ובתוכו מעשה בחסיד שסבר שנכשל עם אשה, עד שאליהו הנביא גילה לו שהיתה זו שידה. מן המדרש עולה גם מסקנה הלכתית: קשר כזה אינו בכלל **זנות** במובן האוסר אשה על בעלה. המקור מופיע ב**תנחומא בובר, בראשית סי' כז**, והוא מובא גם ב**אור זרוע ח"א, סי' קכד**.

וכאן רבנו עושה מהלך אופייני מאד למפעל *תורה שלמה*. ב**שו"ת מהר"ם מלובלין, סי' קטז** נשאלה שאלה על אשה שטענה שהיה לה קשר עם שד, והאם נאסרה על בעלה. מהר"ם התיר, ואילו בעל *נחלת בנימין* חלק עליו.

רבנו מעיר שפוסקים הללו לא ראו כנראה את המקור המפורש בתנחומא ואת הבאתו באור זרוע. כלומר: מדרש שנאסף במסגרת פירוש אנציקלופדי לבראשית הופך לפתע ל**מקור חדש בתוך מחלוקת הלכתית ממשית**. ועם כל החריגות שבנושא, לשונו האחרונה של רבנו זהירה במיוחד: את המעשה שעליו נשאל מהר"ם הוא מבין כנעשה **"בדמיון ולא בפועל"**. אין אפוא להפוך את הקטע להצהרה כללית של רבנו על מציאותם הגופנית של כל סיפורי השדים. (א.ה. ע"ע ב**בן יהוידע, גיטין סח ע"ב**, **שו"ת מחנה חיים ח"ג, אבן העזר סי' נה**.)