

פְּרָשָׁת נֹחַ

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ג

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תשע"ג - 2013

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:

שילה • ברכץ בית אל 02-9973875

ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירושי
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירושי
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

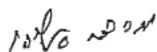
הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונו בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ר.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ו' חמון, תשס"ו
170/426-18-1

אגרת ברכה

ראיתי האי ספרא טביא דמריה ט"ב ששמו הטוב "בעקבות רש"י" אשר חיבר וערך כב' הרה"ג שאל ורוד ברג' שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבאר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, והועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ד שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורום נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו כחן וחסד על רבון ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נוכח לראות עין בעין בשוכה ה' שכות צמו ונחלתו בישועה וברחמים בכו"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,


שלמה משה עמאר

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הרב יהושע מאמאן שליט"א
חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)
מח"ס שו"ת עמק יזרעאל ג"ח ועוד

הסכמה מפוארה, וכרכה יקרה
כחדא, שריין.

אשכנזיטן. כו"ס. תשס"ה.

4.5.2005 תשס"ה

בטי"ד

הרוב לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (וצוק"ל וזיע"א), מסורה אצאצא יד לרבקה,
שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ב, מעוז
ומנדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מחוץ מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י
וצוק"ל על החזק, חיי רוחנו וגשמתנו, ודעתו רע"ל להמשיך להסביר בטוב סעם
ודעה, דברי רבנו רש"י וצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובוה נבין יפה יפה
מכאן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוט אשר רוח אלהים חופפת עליו, ,
ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור/כשמו כן הוא, נפת
צומים דב"ש וחלב חתת לשונך, (וב"ש ר"ח דוד שאול בוצקו שליט"א.)
ואני/ חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנך, שימשיך ללמנו וללמד .
ולהרביץ תורה כריכים, בתורה שנכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות
תורחנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מנן וצנה, בערו ובערנו, ובעד כל עם אש
ישראל אחינו, אמץ ואמן.

החז"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו"ס ניסן המשוב"ן, ש"ס התשס"ה, ליצירה, אצא
בא ס"י ובנו בחרת מכל עם ולשון עם הכולל לפ"ק. וצויי"מ וימ"ן,
ע"ה יהושע מאמאן גר"ו. י"ב ט"ז
בנו ותלמידו של אותו צדיק ימוד עולם,
הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא
קדישא, אבן הראשה, כקש"ח וכמוהו"ר
המלאך רפאל עמרם מאמאן וצוק"ל וזיע"א.

הרב שלמה חיים הכהן אבינר

ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

יישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו
לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על
הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס,
כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר.
כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה
שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית =
ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

אונקלוס

ט אֱלֹהֵי תוֹלְדֹת נַח נָח אִישׁ צַדִּיק
תָּמִים הָיָה בְּדִרְתּוֹ אֶת־הָאֱלֹהִים
הִתְהַלֵּךְ־נַח:
ט אֱלֵין תוֹלְדַת נוֹחַ נוֹחַ גְּבַר
זְכָאי שְׁלִים הָוָה בְּדִרוֹהִי,
בְּדַחְלָתָא דִּי הִלִּיךְ נוֹחַ:

— רש"י —

(ט) אֱלֹהֵי תוֹלְדֹת נַח נָח אִישׁ צַדִּיק. הואיל והזכירו סיפר בשבחו, שנאמר "זכר צדיק לברכה" (משלי י, ז). דבר אחר, למדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים:

— ביאור —

אֱלֹהֵי תוֹלְדֹת נַח נָח אִישׁ צַדִּיק. תולדותיו של אדם אלו צאצאיו, אך הנה פסוק זה פותח ומכריז "אלה תולדות נח", ובמקום למנות את בניו של נח הוא מתאר את אישיותו ואת מעשיו! על שאלה זו מציע רש"י שני הסברים. הסבר ראשון: תיאור אישיותו של נח הוא כעין 'מאמר מוסגר'. אכן "תולדות נח" הם בניו (וכפי שמובא בפסוק הבא), אך יש כאן מסר ורעיון חשוב נוסף: כאשר מזכירים אדם צדיק יש להזכיר את מעלותיו, כי סיפור מעלותיו של הצדיק ידרבן את השומעים ללכת בדרך טובים. הסבר שני: "תולדות נח" הם גם מעשיו הטובים, ועובדת היותו "איש צדיק תמים" הרי זו אחת מתולדותיו, כי "תולדותיו" של אדם אינם רק צאצאים בשר-ודם, אלא הם כל מעשיו אשר עשה בעולם.

— עיון —

אֱלֹהֵי תוֹלְדֹת נַח נָח אִישׁ צַדִּיק. יש לשים לב לעובדה מעניינת. המסר החשוב "שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" נאמר דווקא בעניינו של נח, ולא בהקשר לאבות הקדושים אברהם, יצחק ויעקב! הסיבה לכך היא שאכן בניו של נח הם ילדיו הביולוגים, אך הם אינם נושאים בתוכם את הערכים של האב, ומשום כך 'עיקר תולדותיו' הם המעשים טובים. אולם אצל אבותינו הקדושים - הגם שודאי עשו מעשים טובים בלא הרף, שהרי כל חייהם היא מסכת ארוכה של מעשים טובים - מכל מקום עיקר תולדותיהם הם בניהם יוצאי חלציהם, בני ישראל ההולכים בדרך אבותיהם בכל הדורות. רש"י מרמז לנו כאן בעדינות נפלאה על הבדל מהותי זה בין נח לבין האבות.

— רש"י —

בְּדִרְתּוֹ. יש מרבותינו דורשים אותו לשבת, כל שכן אילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר. ויש שדורשים אותו לגנאי, לפי דורו היה צדיק, ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכולם (תנחומא נח ו):

אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֵּךְ־נָח. ובאברהם הוא אומר "התהלך לפני" (להלן יז, א), "אשר התהלכתי לפניו" (להלן כד, מ), נח היה צריך סעד לתומכו, אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו (בראשית רבה פ"ל, י):

— ביאור —

הוא 'צדיק' ואינו נענש, אך אין הוא נחשב כאישיות מיוחדת רמת מעלה.

אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֵּךְ־נָח. המילה "את" פירושה 'עם', נח התהלך עם האֱלֹהִים. לעומת זאת באברהם התיאור הוא שהלך לפני האֱלֹהִים. מה עניינו של הבדל זה?

אברהם הוא אדם המוביל מהלכים. הוא יוזם מעשים ללחום נגד העבודה-זרה ולהשפיע על העולם, ומשום כך נאמר עליו שהוא מתהלך לפני האֱלֹהִים. לעומתו נח - וכפי שהגדרנו אותו לעיל - מחזיק מעמד כנגד העולם הרע בו הוא חי, ומצליח להתנהג כפי כללי המוסר ולא להפוך לרשע, אך הוא היה צריך עזרה מלמעלה כדי לשמור על הליכות דרכו.

בְּדִרְתּוֹ. המילה "בדורותיו" מיותרת לכאורה, שהרי ודאי נח חי היה בדורותיו ולא בדורות אחרים. מה באה מילה זו ללמדנו?

אומר רש"י שרבותינו עצמם נחלקו בפירוש עניין זה. יש שהסבירו שהתורה רוצה לשבח את נח בזה, ויש שהסבירו שהתורה רוצה כאן להמעיט בערכו.

לפי הפירוש הראשון, "בדורותיו" מעצים את זכותו של נח, שהיה צדיק אמיתי ופעל 'נגד הזרם'.

לפי הפירוש השני, "בדורותיו" בא למעט את התואר "צדיק". אין הכוונה לומר שהיה אדם מיוחד המחונן במידות תרומיות, אלא היה 'צדיק בדינו', כלומר שלא חטא כאנשי דורו ולכן לא נגזרה עליו מיתה. הם הרשיעו במעשיהם ולכן נידונות למיתה, אך הוא לא חטא ולכן

— עיון —

בְּדִרְתּוֹ. שני הפירושים מסכימים שמעלתו של נח פחותה מזו של אברהם, אלא שפירוש אחד מבטא זאת באופן חיובי והשני באופן שלילי.

בכך ממשיך רש"י את הקו שהתחיל בדיבור הקודם: נח הוא 'צדיק' בכך שאינו רשע, אך אין הוא סולל דרך רוחנית.

להלן בהמשך הפרשה יעמוד רש"י על נקודות נוספות המפרידות בין נח לבין האבות.

— רש"י —

הַתְּהַלֵּךְ. לשון עבר. זהו שימושה של ה"א בלשון כבוד משמשת להבא ולשעבר בלשון אחד: "קום התהלך" (להלן יג, יז), להבא, "התהלך נח", לשעבר, "התפלל בעד עבדיך" (שמו"א יב, יט), להבא, "ובא והתפלל אל הבית הזה" (מל"א ח, מב), לשון עבר, אלא שהו"ו שבראשו הופכו להבא:

— ביאור —

הַתְּהַלֵּךְ. ¹כאשר מופיע שורש ה"לך בבניין התפעל (=לשון כבוד) - "התהלך" - יש לו שתי משמעויות: א) לשון עבר - "התהלך נח". ב) לשון ציווי להבא - "קום התהלך", "התפלל בעד עבדיך". הפסוק האחרון שמביא רש"י - "ובא והתפלל אל הבית הזה" - מעורר לכאורה קושיא, שהרי ודאי עוסק בעתיד ואינו

בלשון עבר, וכמו כן ודאי אינו ציווי כי אינו פונה בהוראה אל אדם מסוים³. משום כך מסביר רש"י כי משמעות המילה "התהלך" בפסוק זה היא בזמן עבר, וכאפשרות הראשונה לעיל, אך וי"ו שבראשה הופכת אותה לזמן עתיד (וי"ו זו נקראת בלשון המדקדקים 'וי"ו ההיפוך').

— עיון —

הַתְּהַלֵּךְ. אמנם דברי רש"י הם הסבר לשוני-דקדוקי, אך עדיין אפשר ללמוד מכאן מסר נוסף בעניינו של נח. רש"י מדגיש כי נח התהלך 'בלשון עבר', ולא בהווה. התהלכותו של נח לא היתה מתמשכת אלא היתה לזמן מסוים בעבר. נח לא התחזק בעבודתו במשך כל חייו, אלא אדרבה, לאחר המבול ירד ממעלתו והשתכר, וכפי שיבואר להלן בהמשך הפרשה.

1. בדברי רש"י כאן רבו הגירסאות, ראה 'פשוטו של מקרא' לר' שמעון כשר לפסוק זה, הערה 30. פירשנו עפ"י גירסת גור אריה.
2. בניין התפעל נקרא 'לשון כבוד' משום שיש בו דגש חזק בע' הפועל (וכמו בבנינים פִּעַל ופָּעַל).
3. שהרי הפסוק מתאר בכלליות את תפקידו של בית המקדש, ומציין שכל אדם שיש לו צער יבוא ויתפלל בבית הקדוש הזה.

אונקלוס

י וְאֵלֶּיךָ נֹחַ תִּלְתָּא בְּנִין, י וְיֹלֵד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים אֶת־שֵׁם
 יֵת שֵׁם יֵת חָם וְיֵת יֶפֶת: יֵת אֶת־חָם וְאֶת־יֶפֶת: יֵת וְתִשְׁחַת
 יֵת וְאֶת־חַבְלַת אֶרֶץ קָדֶם יֵת וְאֶת־מְלִיאֵת אֶרֶץ
 חָטוּפִין:

— רש"י —

(יֵת) וְתִשְׁחַת. לשון ערוה ועבודה זרה (סנהדרין נו ע"א), כמו "פן תשחיתון" (דברים ד, טז), "כי השחית כל בשר וגו'" (להלן פסוק יב):

וְתִמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס. גזל (סנהדרין קח ע"א):

— ביאור —

וְתִשְׁחַת. התורה אינה מבארת בפירוש מה היה חטאו של דור המבול, ונוקטת רק בביטויים 'השחתה' ו'חמס'. על הביטוי השחתה חוזרת התורה בשני פסוקים אלה שלש פעמים. מהי השחתה זו?

מסביר רש"י ש'השחתה' עניינה עבירה על שני עוונות חמורים ביותר - עריות ועבודה זרה. השחתה במשמעות עבודה זרה למדנו מן הפסוק בפרשת ואתחנן: "פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל...". השחתה במשמעות עריות למדנו

מן הפסוק הבא: "כי השחית כל בשר את דרכו", וכפי שביאר רש"י להלן גם בעלי החיים 'השחיתו', ובודאי עוון של בעלי חיים שייך רק בענייני בשר, היינו עריות והפקרות מינית.

וְתִמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס. "חמס" עניינו גזל ולקיחת ממון, כפי שראינו בפסוק "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", וכן מצאנו בספר יונה שנאמר על אנשי נינוה "וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (יונה ג, ח).

— עיון —

וְתִמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס. אמנם בלשון חז"ל ישנו חילוק בין גזל לבין חמסן, ראה ב"ק סב ע"א, מכל מקום בתורה היינו גזל היינו חמס.

גזל מביא לאלימות, וסופה של אלימות להביא לשפיכות דמים. מכאן שדור המבול עברו על שלושת העבירות החמורות שאדם צריך למסור נפשו ולא לעבור עליהם: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

אונקלוס

יב וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה
נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר
אֶת־דֶּרֶכָּו עַל־הָאָרֶץ:
יב וַיַּחֲזֹא יְיָ יֵת אֶרֶץ וְהָא
אֶת־חַבְלָת, אֲרִי חָבִילוּ כָּל
בְּסָרָא אָנָּשׁ אֹרְחִיהָ עַל
אֶרֶץ:

— רש"י —

(יב) כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר. אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן (תנחומא נח יב):

— ביאור —

כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר. התורה 'כל האדם', מכאן לומד רש"י שגם בעלי
השתמשה בביטוי "כל בשר" ולא אמרה החיים התנהגו מינית נגד טבעם.

— עיון —

כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר. דברי רש"י כאן תמוהין, וכי יש לבעלי החיים בחירה אם
לחטוא או שלא לחטוא?
אלא נראה שרש"י רוצה ללמדנו שאיסורי עריות של דור המבול הפכו להיות מעין
דבר שבשיגרה, וכאילו היה זה דבר טבעי שאיש יזדקק לאמו או שאר תועבות. כלומר,
לא היתה זו חולשה רגעית והתגברות היצר שגרמו לאדם ליפול ולחטוא, אלא איסורי
עריות הפכו להיות עניין לגיטימי, וכביכול אף החיות בטבע נהגו כן.

אונקלוס

» וַיֹּאמֶר יי לְנוֹחַ קַצֵּא דְכָל
בְּסָרָא עָאֵל לְקַדְמֵי אֲרִי
אֶתְמַלִּיאַת אֶרְעָא חֲטוּפִין
מִן קָדָם עוֹבְדֵיהוֹן בִּישְׂיָא,
וְהָאֵנָּא מַחְבִּילָהוֹן עִם
אֶרְעָא:

— רש"י —

(יג) קץ כל-בשר. כל מקום שאתה מוצא זנות [ועבודה זרה] אנדרלמוסיא
באה לעולם, והורגת טובים ורעים (בראשית רבה פכ"ו, ה):

— ביאור —

קץ כל-בשר. מסתבר לומר שלא
כל בני האדם חטאו באופן חמור המחייב
אותם כליה אלא רק חלק מהם, אך מכל
מקום הקב"ה החליט למחות את כל
האנושות - "קץ כל בשר". מדוע?
מסביר רש"י שחטאי זנות ועבודה
זרה הם חטאים כלליים, וכשהם מופיעים
באופן נרחב הם מלמדים על ציבור שאיבד
את הערכים הבסיסיים שלו, וממילא גם
העונש מגיע על הציבור ככלל.

— עיון —

קץ כל-בשר. כאן מגלה לנו רש"י על אחת מדרכי ההשגחה הא-להית בעולם.
הנה, כידוע, יש לו לאדם בחירה חופשית לעשות טוב או רע, אך בחירה זו יכולה
להיות חופשית באופן מוחלט רק כאשר עניין השכר והעונש אינו גלוי בעולם. כאשר
הציבור מאמין בה' יתברך ומבקש את שכינתו אזי תהיה ההשגחה הא-להית קרובה
ונראית, ובה יהיה גלוי לכל שהרשע נענש והצדיק ניצל. אמנם כאשר הכפירה גוברת
בעולם ואין רצון מצד בני אדם לקבל משפט א-לוהי, אזי הקב"ה אכן מסתיר את
פניו ואינו משלם שכר ועונש על פי הדין, ושוב אין אבחנה בין צדיק ורשע, ונהרגים
טובים ורעים כאחד.

— רש"י —

כִּי־מִלֶּאָה הָאָרֶץ חָמֶס. לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל (סנהדרין קח ע"א):

— ביאור —

כִּי־מִלֶּאָה הָאָרֶץ חָמֶס. על אף הקב"ה מספר לנח על החלטתו אין הוא
שבני האדם חטאו בעריות ובעבודה זרה מזכיר אלא את עוון הגזל. מכאן שהגזל
והשחיתו את הארץ, מכל מקום כאשר הוא החטא שהכריע את הכף לחובה.

— עיון —

כִּי־מִלֶּאָה הָאָרֶץ חָמֶס. אם נתבונן בפסוקים המתארים את חטאו של דור המבול
ניווכח לראות שישנן שלש גירסאות שונות:

(א) תיאור התורה את החטא: "ותשחת הארץ... ותמלא הארץ חמס" - גם השחתה
(עריות ועבודה זרה) וגם חמס (גזל).

(ב) מה ראה ה': "וירא" את הארץ והנה נשחתה, כי השחית כל בשר את דרכו" -
השחתה בלבד.

(ג) מה אמר ה' לנח: "כי מלאה הארץ חמס מפניהם" - חמס בלבד.
החטא היה כפול - גם השחתה וגם חמס, אם כן מדוע ה' ראה רק את ההשחתה,
ומדוע ציין באזני נח רק את החמס?

החטא אמנם היה כפול. בני האדם השחיתו את דרכם האמונית ואת דרכם המוסרית.
אך הנה, בעיני בני אדם עבירות ה'השחתה' - קרי, עריות ועבודה זרה - אינן עבירות
המצדיקות את מחיית האנושות ואיבוד העולם, שהרי מה נזק יש במה שהאדם הפרטי
עושה לעצמו עבודה זרה, או שחוטא בעריות בהסכמה עם אשה מסוימת? זה כביכול
'לא מפריע לאף אחד'. לעומת זאת עבירות של גזל ופגיעה ברכוש של הזולת אלו
עבירות הנראות בעיני בני אדם כעבירות חמורות וכסיבה אמיתית להתערבות בבריאה.
מסיבה זו בחר הקב"ה לציין באוזני נח דווקא את עוון החמס והגזל כטעם העיקרי
להבאת המבול לעולם.

אך אמנם צריך להבין שהרקע האמיתי והסיבה האמיתית לעבירות של פגיעה
בזולת, כגזילה ורציחה, הם כאשר האדם מסיר מעליו עול מלכות שמים. "רק אין
יראת אלהים במקום הזה והרגוני", אומר אברהם אבינו (להלן כ, יא). עבודה זרה נוצרה
על ידי האדם על פי נוחותו. הוא יצר לעצמו אלוה במו ידיו ואיתו הוא כבר יסתדר.
גילוי עריות הוא יצר ששוכן באדם וכאשר אין עליו יראת אֱלֹהִים הותר הרסן והוא
נוטה ללכת אחרי יצרו. גם היום לצערנו אנו שומעים על מעשי רצח רבים 'על רקע
רומנטי', ר"ל. כאשר הקב"ה רואה את השחתת העולם הוא יודע שתועבות אלה הן
הסיבה האמיתית להתדרדרות האנושות, והן שגרמו גם לחמס ולגזל שיבוא, ומוכרח
היה החמס לבוא בעקבותיהן. אמנם גזר הדין נחתם על הגזל, אך זהו רק גילוי להשחתה
הרוחנית והערכית שהיתה בעולם והביאה לקלקולו.

— רש"י —

אֶת־הָאָרֶץ. כמו מן הארץ. ודומה לו "כצאתי את העיר" (שמות ט, כט), מן העיר, "חלה את רגליו" (מ"א טו, כג), מן רגליו.

דבר אחר, אֶת־הָאָרֶץ. עם הארץ, שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו (בראשית רבה פ"א, ז):

— ביאור —

אֶת־הָאָרֶץ. המילה "את" ודאי אינה מופיעה כאן במשמעותה הפשוטה הרגילה,⁵ שהרי "משחיתם" היינו 'משחית אותם', ואי אפשר לומר 'הנני משחית אותם את הארץ' כי אין שני מושאים ישירים לפועל אחד. רש"י מחדש שהמילה "את" כאן באה במשמעות 'מן', וזוהי משמעות נדירה למילה זו.⁶

בפירוש השני, על דרך האגדה, מפרש רש"י "את" במשמעות 'עם', והכוונה שגם הארץ הושחתה במבול עד לעומק ג' טפחים. אמנם משמעות זו למילה "את" היא משמעות רגילה ורווחת, אך רש"י אינו רואה זאת כפשט הפסוק, שהרי עיקר עונש המבול היה לבני האדם ולבעלי החיים ולא לארץ עצמה.

— עיון —

אֶת־הָאָרֶץ. פירוש האגדה הוא מוקשה מאוד, על אף שהוא אכן מסתדר היטב עם פירוש המילה והמשפט. נראה שהרעיון אותו רוצה האגדה לומר הוא שבני האדם נענשו בגלל שאיבדו את צלם אֱלֹהִים שלהם. כל לחלוחית של רוחניות אבדה מהם והם הפכו להיות ארציים לגמרי, מה שגרם להם לעשות את תועבותיהם, ומשום כך הם נמחו יחד עם הארץ.

5. כמושא ישיר אחרי פועל.

6. ראה ספר השורשים לד"ק (שורש: את) והדוגמאות שהביא שם.

אונקלוס

יְעֲשֶׂה לָךְ תַּבְתַּת עֲצֵי־גֹפֶר קָנִים
תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה וְכִפַּרְתָּ אֹתָהּ
מִבֵּית וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר:
— רש"י —

(יד) עֲשֶׂה לָךְ תַּבְתַּת. הרבה ריוח והצלחה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה, כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה ושואלין אותו: מה זאת לך, והוא אומר להם: עתיד הקדוש ברוך הוא להביא מבול לעולם, אולי ישובו (עיין תנחומא נח, ה):

עֲצֵי־גֹפֶר. כך שמו. ולמה ממין זה, על שם 'גפרית' שנגזר עליהם לימחות בו:

— ביאור —

עֲשֶׂה לָךְ תַּבְתַּת. מדוע בחר הקב"ה להציל את נח ובניו באמצעות בניית תיבה, הרי יכול היה להצילם בדרכים אחרות ורבות? עונה המדרש: מטרת בניית התיבה היתה כדי לתת לאנשי דור המבול הזדמנות לעשות תשובה. פעם אחת במקרא, והוא סוג של עץ. מדוע ציוה הקב"ה לבנות את התיבה דווקא ממין זה? מסביר רש"י שיש כאן רמז ליושבי התיבה שיידעו שגם הם צריכים היו להיות בגזירת המבול ולהינזק מן הגופרית שבו.

— עיון —

עֲשֶׂה לָךְ תַּבְתַּת. הקב"ה הוא אשר יזם את המעשה אשר עשוי לגרום לאנשי הדור לעשות תשובה ולהינצל. זוהי ראייה לכך שגישתו של נח היתה שונה מהותית מגישתו של אברהם, שעל אברהם נאמר שהיה מגייר את האנשים ושרה היתה מגיירת את הנשים. נח לא יזם פעולות להיטיב לבני דורו וללמד אותם את דבר ה'.

עֲצֵי־גֹפֶר. רש"י ממשיך את הקו בו הוא נוקט לאורך כל הפרשה: נח אינו 'צדיק' מושלם, אלא אדם חף מפשע שלא חטא, אך אין הוא ראוי לנס מיוחד שכזה. נח נבחר משום שהקב"ה רצה להציל את עולמו, ונח הוא היחיד שמצא חן בעיניו בכך שלא חטא כשאר בני דורו.

בנוסף למדנו מכאן יסוד מעניין. אותו הדבר עצמו יכול גם להגן וגם להרוג, והכל תלוי במעשיו של האדם. רעיון דומה למדנו מ'נחש הנחושת' אותו עשה משה במדבר כדי להציל את אלה שנשכחו על ידי נחשים.⁷

7. גם ב'נחש הנחושת' היה עניין של לשון נופל על לשון, כמו כאן גפר-גפרית (ראה רש"י במדבר כא, ט ד"ה נחש נחשת). וכך מובא במדרש הגדול: "ולמה עצי גופר? לפי שדור המבול נידונו בגפרית, ונח היה ראוי לידון עמהם בגפרית, ולפי שמצא חן בעיני האֱלֹהִים ציוהו שיעשה התיבה מעצי גופר כדי לכפר עליו".

— רש"י —

קָנִים. מדורים מדורים לכל בהמה וחיה (אונקלוס):

בַּכֶּפֶר. זפת בלשון ארמי, ומצינו בתלמוד 'כופרא' (שבת סז ע"א, ועוד). בתיבתו של משה, על ידי שהיו המים תשים, דיה בחומר מבפנים וזפת מבחוץ (בראשית רבה פל"א, ט), ועוד, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת (סוטה יב ע"א), אבל כאן מפני חוזק המים זיפתה מבית ומבחוץ:

— ביאור —

קָנִים. קן הוא 'ביתם' של העופות⁸. בהשאלה משמש 'קן' למדור, היינו כינוי לתאים בהם שוכנו החיות והבהמות בתיבה. התיבה "בחמר ובזפת", והסביר רש"י שם שאת הזפת שמה מחוץ לתיבה ואת החמר מבפנים⁹. מה הטעם לשינוי בין שתי התיבות?

רש"י מציע שני טעמים שונים: טעם ראשון - מי המבול ירדו בחוזקה ולכן היה צורך לאטום את התיבה של נח היטב, וזפת הוא חומר אטימה מעולה יותר מחמר. אצל משה המים היו חלשים (= 'תשים') ולא היה צורך לאטום כל כך את התיבה. טעם שני - ריחו של הזפת הוא רע, וציפוי מבפנים אינו נעים לאדם הנמצא בתוכה, ולכן אצל משה הצדיק לא שמה אמו זפת מבפנים.

בַּכֶּפֶר. "כופר" היינו זפת, שהוא חומר איטום למים, ונצטווה נח לצפות את התיבה בכופר הן מבפנים (= "מבית") והן מבחוץ.

רש"י עושה השוואה בין התיבה שעשתה אמו של משה (שמות ב, ג) לבין התיבה שעשה נח, שהרי גם משה וגם נח ניצלו מן המים על ידי תיבה. והנה נח ציפה את התיבה בזפת גם מבפנים וגם מבחוץ, ואילו אמו של משה ציפתה את

— עיון —

קָנִים. מעניין לשים לב לכך שהתורה השתמשה במילה המיוחדת ל'מדור עופות' כדי לציין את המדור של הבהמות והחיות שנכנסו לתיבה. נראה שנקטה התורה במילה זו משום שהקן הוא מדור שברירי ואינו בית של ממש, ואינו עומד בגשם וברוח מצויה, ובאמת כך היו החיים בתיבה, חיים של ארעיות, חיים שמורגש בהם שרק הא"ל הוא המגן עליהם.

בַּכֶּפֶר. ההשוואה בין נח ומשה רבנו מעניינת מאוד. שניהם הצילו את העולם מכליה - נח בכך שנמלט עם בניו מן המבול, ומשה בכך שהביא את התורה לעולם. הצלתו של משה מעולה יותר משום שהציל את העולם מבחינה רוחנית, ומשום כך היה לו בתיבה ריח נעים.

גם כאן רש"י מדגיש את ההבדל המובהק בין נח לשאר גדולי האומה הישראלית.

8. ראה למשל "כי יקרא קן צפור לפניך" (דברים כב, ו).

9. יש לפרש בדעת רש"י שמבחוץ היינו מחוץ לתיבה, וכמו שמשמע מרש"י כאן, ולא כמו שפירש תוספות (סוטה שם) שגם הזפת וגם החמר היו בתוך התיבה.

אונקלוס

טו ודין דתעביד יתה, תלת
מאה אמן ארפא דתיבתא
חמשין אמן פתיה ותלתין
אמן רומה: טז גיהור
תעביד לתיבתא ולאמתא
תשכללנה מלעילא ותרעה
דתיבתא בסטרה תשוי,
מדורין ארעאין תנגיין
ותליתאין תעבדנה:

טו וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֶתְּךָ שְׁלֹשׁ
מֵאוֹת אֲמָה אֶרֶךְ הַתֵּבָה חֲמִשִּׁים
אֲמָה רָחֳבָה וּשְׁלֹשִׁים אֲמָה
קוֹמָתָה: טז צֹהַר | תַּעֲשֶׂה לַתֵּבָה
וְאֶל-אֲמָהּ תִּכְלֶנָּה מִלְּמַעְלָה
וּפֶתַח הַתֵּבָה בַּצֶּדֶה תִּשֶׂה
תַּחְתִּים שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים תַּעֲשֶׂה:

— רש"י —

(טז) צֹהַר. יש אומרים חלון, ויש אומרים אבן טובה המאירה להם (בראשית
רבה פל"א, יא):

— ביאור —

אם לא נצטווה נח לעשות חלון? אלא
ודאי הציווי לעשיית החלון הוא בפסוק
שלנו - "צוהר תעשה לתיבה". כך סוברת
הדעה הראשונה.

אך לפירוש זה קשה, מדוע לא כתבה
כאן התורה בפירוש את המילה "חלון", כפי
שכתבה להלן? משום כך טוענת הדעה
השנייה שאין זה חלון אלא אבן טובה
שהניח שם נח כדי שתהיה מקור אור¹⁰.

צֹהַר. המילה "צוהר" אינה מופיעה
עוד במקרא ולא ידענו פירושה. אמנם
נראה שמשמעותה היא אור, כמו המילה
'צוהרים', או המילה 'יצוהר' שעניינה שֶׁמֶן
המשמש להפקת אור.

נחלקו חז"ל במשמעות מילה זו.
בהמשך הפרשה מסופר על חלון
שהיה בתיבה, אותו פתח נח לאחר שפסק
הגשם (להלן ח, ו). כיצד היה חלון בתיבה

— עיון —

צֹהַר. מחלוקת זו היא מחלוקת רעיונית. הנה לחלון בבית יש שני תפקידים: האחד,
לראות את הנעשה בחוץ ולא להיות מנותקים מן העולם החיצון. השני, להכניס אור
ולהאיר לאנשי הבית על מנת שיוכלו לראות את הבית.

השאלה העומדת כאן לדיון היא, האם נח צריך היה לדעת מה קורה בחוץ ולשמור
על קשר עם העולם, מתוך אחריות, שיש לו על העולם כולו? או שמא התיבה היתה
עולם חדש בפני עצמו, ובאה במקום העולם הישן, ושוב אין צורך כלל לשמור על
איזשהו קשר עם העולם החיצוני?¹¹

10. יש להזכיר שכנראה לא היה כלל אור שמש בחוץ, וכפי שכתב רש"י (להלן ח, כב): 'ששבתו כל ימות המבול,
שלא שימשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה'.

11. ראה גור אריה שהסביר לדעה זו באופן נאה כיצד שימשה התיבה כעולם בפני עצמו, והאבן הטובה היתה
במקום השמש.

— רש"י —

וְאֶל-אִמָּהּ תִּכְלָנָה מִלְמַעְלָה. כסויה משופע ועולה עד שהוא קצר מלמעלה ועומד על אמה, כדי שיזובו המים למטה מכאן ומכאן:

בְּצִדָּהּ תִּשָּׂים. שלא יפלו הגשמים בה:

תַּחְתֵּימָם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים. שלש עליות זו על גב זו, עליונים לאדם, אמצעים למדור בהמה, תחתיים לזבל (סנהדרין קח ע"ב):

— ביאור —

דווקא מן הצד ולא מלמעלה, וזאת משום שתיבה זו צריכה היתה להגן הן מן המים מלמטה והן מן המים היורדים מלמעלה.

תַּחְתֵּימָם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים. רש"י מפרש שהתיבה נחלקה לשלש קומות, ולכל קומה היה ייעוד מיוחד: קומה תחתונה (= "תחתיים") שימשה לזבל, קומה אמצעית (= "שניים") שימשה למגורי בעלי החיים, קומה שלישית עליונה (= "שלישים") שימשה למגורי נח ומשפחתו.

וְאֶל-אִמָּהּ תִּכְלָנָה מִלְמַעְלָה. גגה של התיבה לא היה שטוח אלא משופע, כדי שהמים היורדים מלמעלה לא יצטברו עליה אלא ייפלו למטה. אמנם בגג התיבה היה שטח מלבני ישר בגודל אמה על טפח, ומכל צלע של מלבן זה ירד גג משופע.¹²

בְּצִדָּהּ תִּשָּׂים. אל כלי שייט נכנסים בדרך כלל מלמעלה, כי כל החלק התחתון מיועד להגנה מן המים עליהם מונחת הספינה, אולם בתיבת נח פתח הכניסה היה

— עיון —

וְאֶל-אִמָּהּ תִּכְלָנָה מִלְמַעְלָה. על אף שכל עניין הצלתו של נח היה על ידי מעשה נסים מכל מקום לא נתבטלו לגמרי החוקים הטבעיים, ומשום כך היה צורך לבנות את הגג באופן מושכל כדי שהתיבה לא תינזק מן המים.

תַּחְתֵּימָם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים. חלוקה זו של הקומות מייצגת את ההשקפה שהאדם הוא נזר הבריאה ולכן מקומו בקומה העליונה, ואין הוא דר עם בעלי החיים באותה הקומה. על פי חלוקה זו לא ברור היכן איכסן נח את כמויות המזון הגדולות. נראה לומר שאת מזון בני האדם הניח בקומה העליונה ואת מזון בעלי החיים הניח בקומה האמצעית, כדי להבדיל באופן ברור בין בני האדם לבעלי החיים. בחלוקה זו יש תיקון לחטא של דור המבול בו גם האדם התיר כל רסן והפך להיות בהמי וחייתי.

הקצאת קומה מיוחדת לזבל באה להדגיש שהיתה בתכנון התיבה דאגה מיוחדת לניקיון והיגיינה לכל תקופת השהות הסגורה בתיבה, על מנת שהחיים בתוך התיבה יהיו חיים ואויים, חיים שיש בהם כבוד לאדם ואף לבעלי החיים.

12. יתכן ולא היתה אפשרות טכנית לעשות קצה מחודד ולכן היה צורך להשאיר שטח קטן ישר.

אונקלוס

יז וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת־הַמִּבּוּל
 מִיָּם עַל־הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל־
 בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת
 הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ יָגוּעַ:
 יח וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ
 וּבָאתָ אֶל־הַתֵּבָה אֲתָהּ וּבְנֶיךָ
 וְאִשְׁתְּךָ וְנָשֵׁי־בְנֶיךָ אִתְּךָ:
 י"ו וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת־הַמִּבּוּל
 מִיָּם עַל־הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל־
 בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת
 הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ יָגוּעַ:
 יח וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ
 וּבָאתָ אֶל־הַתֵּבָה אֲתָהּ וּבְנֶיךָ
 וְאִשְׁתְּךָ וְנָשֵׁי־בְנֶיךָ אִתְּךָ:
 וְנָשִׁי בְנֶיךָ עִמָּךְ:

— רש"י —

(יז) וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא. הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר
 "מה אנוש כי תזכרנו" (תהלים ח, ה). (בראשית רבה פל"א, יב):

— ביאור —

וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא. הפסוק מתחיל
 בו"ו החיבור, וכביכול מוסיף ומתייחס
 למה שנאמר כבר קודם.
 אלמלא דבריו המאירים של רש"י
 היינו מבינים שהקב"ה אומר לנח: 'אתה
 תבנה את התיבה, ואני מצידִי אעשה את
 המוטל עלי ואביא את המבול'. רש"י אינו
 מקבל פירוש זה, כי יש בו מעין השוואה
 בין נח לאלוקים, כעין חלוקת עבודה
 ושיתוף פעולה בין שוים.
 משום כך מפרש רש"י שהכוונה
 לדברים שנאמרו לקדוש ברוך הוא ע"י
 'בית דינו' לפני בריאת העולם. המלאכים
 טענו לפני הקב"ה שלא כדאי לברוא את
 העולם, וכמאמר הפסוק בתהלים "מה
 אנוש כי תזכרנו", כלומר, מה ערכם של
 בני האדם אותם אתה בורא ומתחשב
 בהם. כעת, לפני הבאת המבול, כביכול
 אומר הקב"ה: אני נאלץ להסכים עם אותה
 הגישה שהתנגדה לבריאת העולם והאדם,
 כי הוכח שהאדם פועל רעות בעולם ואינו
 ראוי להתקיים בו.

— עיון —

וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא. כמובן שהקב"ה לא התייעץ עם אף אחד, אלא שבדרך זו מביע
 רש"י את הסכנה הגדולה שהיתה בבריאת האדם. הקב"ה ברא בריה שצריכה להחליט
 ולבחור בעצמה את דרכה, אם ללכת בדרכים רעות או טובות. אם יצליח האדם לבחור
 בטוב ולהתעלות אזי יהיה הוא באמת נזר הבריאה, אך אם ייכשל אזי יגיע העולם
 לתועבות אין קץ, כפי שאכן קרה.

תהליך זה של בריאת אדם, קלקולו ומחייתו, כל זה מכשיר את הקרקע להכרת
 הצורך ליצירת עם ישראל, עם שתפקידו יהיה לגלות את אור ה' בעולם.

— רש"י —

מבול. שבלה את הכל, שבלבל את הכל, שהוביל את הכל מן הגבוה לנמוך. וזהו לשון אונקלוס שתרגם 'טופנא', שהציף את הכל והביאם לבבל שהיא עמוקה, לכך נקראת "שנער" (להלן י, י), שנעצרו שם כל מתי מבול (בראשית רבה פל"ז, ד):

(יח) וְהִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי. ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ויעפשו, ושלא יהרגוהו רשעים שבדור (בראשית רבה פל"א, יב):

— ביאור —

ובניך וכו". רש"י אינו מפרש כך. רש"י מבין שמשמעות "ברית" בכל מקום הוא התחייבות הדדית, בה כל אחד מן הצדדים ממלא את חלקו. משום כך מסביר רש"י ש"ובאת אל התיבה" הוא קיום חלקו של נח בברית, בה מסכים נח להיכנס אל התיבה במצות ה' כדי לאפשר את המשך קיומו של העולם. אך לפי זה לא נאמר כאן מהו חלקו של הקב"ה בברית! על כן אומר רש"י, שהקב"ה התחייב לנח לכך שיוכל לחיות ולהתקיים בתיבה, היינו על ידי האוכל שיכין לעצמו (כפי שנצטוו להלן בפסוק כא), וכן שלא יהרגוהו האנשים הרשעים שבדור. רשעים אלה ודאי עינם היתה צרה בפעולותיו של נח ובצדקתו, ולכך היה צריך שמירה ניסית מיוחדת.

מבול. רש"י דורש את המילה "מבול" בשלש משמעויות שונות: א) לשון בלה, השחתה וקלקול. ב) לשון בלל, בלבול. ג) לשון הובלה, העברה מגבוה לנמוך. רש"י מסביר שתרגום אונקלוס שתירגם 'טופנא' פירש כהבנה השלישית, שהציף את הכל והובילם לבקעה בבבל. ראיה נוספת לרעיון זה מביא רש"י מן המדרש שדורש את שם המקום "שנער" - ששם נעצרו והושלכו כל אותם שמתו במבול.

וְהִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי. מהי ה"ברית" בין הקב"ה ובין נח? לכאורה בקריאה פשוטה היינו מבינים שהברית היא הבטחה לנח שהוא ומשפחתו יינצלו מן המבול, וכהמשך הפסוק "ובאת אל התיבה אתה

— עיון —

מבול. מעניין לראות שהאירוע הגדול והמחריד של השמדת כל האנושות מכונה "מבול", שעניינו הובלה ובלבול בלבד. נראה לומר שהתורה רומזת לנו שבאמת אין כאן אירוע חמור של החרבת עולם, הואיל וכבר היה העולם חרוב, בבחינת 'עולם חרוב החרבת'. על ידי ההתנהגות האיומה של דור המבול כבר התהפכו כל הערכים וכבר לא היתה לעולם עוד משמעות, וכבר היה העולם מבולבל בטרם בא עליו הבלבול הגדול.

וְהִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי. לכניסת נח ומשפחתו לתיבה היו שתי מטרות: א) ההצלה הפרטית של נח. ב) לאפשר את קיום העולם לאחר המבול. הנה נח נכנס לתיבה כדי להציל את עצמו ולא כדי להציל את העולם, ואילו רצונו של הקב"ה היה הן להציל את נח והן להציל את האנושות. אילו היה נח נכנס לתיבה כדי להציל את העולם כי אז לא היה צריך לברית המבטיחה לו שיתקיים ולא ימות, אך הואיל וכל עניינו היה שיקול אנוכי ממילא היה צריך הבטחה מיוחדת כדי שישאר בחיים.

— רש"י —

אַתָּה וּבְנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּגו'. האנשים לבד והנשים לבד, מכאן שנאסרו בתשמיש המטה (בראשית רבה שם):

— ביאור —

אַתָּה, וּבְנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּגו'. איש ואשתו הם יחידה אחת, "אשתו כגופו", ואם כן מן הראוי היה לומר 'אתה ואשתך, ובניך ונשי בניך', וכפי שאכן נאמר להם בציווי ביציאתם מן התיבה (להלן ח, טו): "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך וכל בהמתך אשר עמך".

— עיון —

אַתָּה וּבְנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּגו'. הטעם לכך שנאסרו בתשמיש המיטה הוא משום שהעולם היה שרוי בצער ובאסון. אנו לומדים מכאן כי למרות שהעונש על העולם בא על שום שהיו רשעים מכל מקום יש להתחשב בצערם, ואי אפשר לצדיקים שניצלו להתנתק מהרגשת צער זו.

אונקלוס

יט ומְכַל־הַחַי מְכַל־בֶּשָׂר שְׁנַיִם
מְכַל תְּבִיא אֶל־הַתְּבָה לַהֲחִית
אֶתְךָ זָכָר וְנִקְבָּה יְהוֹי:
יט ומְכַל דְּחַי מְכַל בְּסָרָא
תְּרִין מְכֻלָּא תַעֲיִל לְתִיבְתָּא
לְקִימָא עֲמָד, דְּכָר וְנִקְבָּא
יְהוֹי:

— רש"י —

(יט) ומְכַל־הַחַי. אפילו שדים (בראשית רבה פל"א, יג):

שְׁנַיִם מְכַל. מן הפחות שבהם לא פחתו משנים, אחד זכר ואחד נקבה:

— ביאור —

ומְכַל־הַחַי. שדים הם כוחות הרע
הפועלים בעולם. הביטוי "מכל החי" בא
לרבות אף אותם כוחות שיש בהם חיות.
שְׁנַיִם מְכַל. כאן נאמר "מכל החי
מכל בשר - שנים מכל", ואילו להלן נאמר
(ז, ב): "מכל הבהמה הטהורה תקח לך
שבעה שבעה איש ואשתו" - לכאורה זוהי
סתירה. מסביר רש"י כי מה שנאמר כאן
"שנים מכל" היינו 'מכל מין לפחות שנים',
אך יהיו מינים שיקח מהם יותר משנים.
עוד מסביר רש"י: מה שנאמר "שנים"
אין הכוונה שני זוגות אלא זוג אחד, זכר
ונקבה.

— עיון —

ומְכַל־הַחַי. כאן מלמד אותנו רש"י שהמבול אינו מבטא את סוף ההתמודדות
עם הרע. אמנם האנשים החוטאים נמחו אבל הרע נשאר בעולם ואף ניצל יחד עם נח
בתיבה. הרע הוא חלק מן העולם ואין משמעות לקיום העולם בלעדיו, וחובת האדם
בעולמו היא להתמודד עם הרע ולמגרנו.

שְׁנַיִם מְכַל. המושג 'בהמה טהורה' ו'בהמה אשר לא טהורה' כבר היה קיים עוד
לפני מתן תורה, כי סימני הטהרה של חיות ובהמות הם סימנים שמגלים על מהות, כגון
שאינן חיות טרף, ומהות זו כבר היתה קיימת בם מבריאת העולם. את משמעות סימני
הטהרה נלמד בעז"ה בפרשת שמייני.

אונקלוס

בִּמְהֵרָא לְמִינָהּ וּמִן־הַבְּהֵמָה
לְמִינָהּ מִכָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה
לְמִינָהּ שְׁנַיִם מִכָּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ
לְהַחְיֹת:

בִּמְעוֹפָא לְזִנְוֵהִי וּמִן בְּעִירָא
לְזִנְהּ מִכָּל רַחֲשָׂא דְאַרְעָא
לְזִנְוֵהִי, תְּרִין מִכּוּלָּא יֵיעֲלוּן
לְזִנְוֵהִי לְקִימָא:

— רש"י —

(כ) מְהֵרָא לְמִינָהּ. אותן שדבקו במיניהם ולא השחיתו דרכם, ומאליהם באו, וכל שהתיבה קולטתו הכניס בה (תנחומא נח יב; סנהדרין קח ע"ב):

— ביאור —

מִינֵי בְעֵלֵי חַיִּים שֶׁלֹּא נַעֲשִׂיתָ בָּהֶם עֲבִירָה. וכיצד ידע נח להבדיל בין אותם שנעברה בהם עבירה לאותם שלא השחיתו דרכם? אלא ודאי כל תהליך הבאת החיות אל התיבה היה מעשה נס, שהרי כל בעלי החיים באו אל התיבה בכוחות עצמם וביוזמתם, ולא היה צריך נח לתור אחריהם ולחפש אותם (= 'מאליהם באו'), וכל אותם זוגות שהתיבה היתה קולטת ומכניסה סימן הוא שלא השחיתו דרכם.

מְהֵרָא לְמִינָהּ. ניתן היה להבין כי "למיניהו" היינו כל סוגי העופות למיניהם השונים באו לתיבה, וכמו שנאמר בבריאית העולם (לעיל א, כא) "ואת כל עוף כנף למיניהו". רש"י לא פירש כך, שהרי כבר נאמר "ומכל החי מכל בשר שנים מכל", ואם כן ודאי הביא נח מכל המינים, ואיזו תוספת משמעות יש כאן בציווי "למיניהו"? מסביר רש"י ש"למיניהו" היינו אותם

— עיון —

מִיְהֵרָא לְמִינָהּ. כידוע, אין לבעלי החיים בחירה חופשית וממילא לא שייך לדבר בהם על זכות או על חובה. אם כן מה משמעות יש להשחתת דרכם של בעלי החיים? אלא מכאן אנו לומדים שכאשר בני האדם חוטאים ומשחיתים את דרכם המוסרית הרי בהכרח כל הבריא והטבע נפגעים אף הם. האדם והעולם קשורים זה בזה והשחתת האדם פוגעת בבריא.

אונקלוס

כא וְאַתָּה סָב לָךְ מִכָּל מִיכָל
דְּמִתְאַכִּיל וְתִכְנֹשׁ לְוִתְךָ,
וְיְהִי לָךְ וּלְהוֹן לְמִיכָל:
כב וְעַבְדִּי נֹחַ, כָּכָל דְּפָקִיד
יְתִיבָה יְיָ בֵּין עַבְדֵּי:

כא וְאַתָּה קַח-לָךְ מִכָּל-מִאֲכָל
אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאַסְפֹּת אֱלִיד וְהִיָּה
לָךְ וּלְהֵם לְאֲכִלָּה: כב וַיַּעַשׂ נֹחַ
כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה אֱתֹו אֱלֹהִים בֵּין
עֲשֹׂה:

— רש"י —

(כב) וַיַּעַשׂ נֹחַ. זה בנין התיבה (בראשית רבה פל"א, יד):

— ביאור —

שכל מה שנאמר לנח לעיל על הבאת
בעלי החיים אל התיבה לא היה זה ציווי
מעשי, אלא היה זה חלק מהציווי על
בניית התיבה, כלומר, הקב"ה הסביר לנח
כי בניית התיבה באופן זה נעשית על מנת
שיבואו אליה כל בעלי החיים.

וַיַּעַשׂ נֹחַ. נח עדיין לא נצטווה להיכנס
אל התיבה, וציווי זה מופיע רק בפסוק
הבא. בהמשך אף ייאמר שוב "ויעש נח
ככל אשר ציווהו ה'" (ז, ה), אם כן על מה
נאמר כאן "ויעש נח"?
מסביר רש"י שהכוונה כאן היא על
עצם בניית התיבה. על פי זה צריך לומר,

אונקלוס

שני ז א וַיֹּאמֶר יְהוָה לְנֹחַ בְּאַ־אֲתָהּ
 וְכָל־בֵּיתְךָ אֶל־הַתֶּבֶה כִּי־אֲתֶךָ
 רֹאֲתִי צְדִיק לִפְנֵי בְּדֹר הַזֶּה:
 ב מִכָּל | הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקְחֶה־
 לָךְ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ
 וּמִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהוֹרָה
 הִוא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ:

— רש"י —

(א) כִּי־אֲתֶךָ רֹאֲתִי צְדִיק. ולא נאמר צדיק תמים. מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו וכולו שלא בפניו (בראשית רבה פ"ב, ג):
 (ב) הַטְּהוֹרָה. העתידה להיות טהורה לישראל, למדנו שלמד נח תורה:

— ביאור —

כִּי־אֲתֶךָ רֹאֲתִי צְדִיק. בתחילת הפרשה תיארה התורה את נח כ"איש צדיק תמים", ואילו כאן בדברי הקב"ה אליו הוא רק "צדיק". מכאן לומד רש"י שאין אומרים לאדם את כל מעלותיו אלא רק מקצתם.¹³

— עיון —

כִּי־אֲתֶךָ רֹאֲתִי צְדִיק. אין אומרים כל שבחו של אדם בפניו משום שזה עלול להביאו לידי גאווה, אלא יש לומר רק את מה שנצרך לאותו עניין. עובדת היותו של נח "צדיק" מספיקה כדי להסביר את הצלתו.

הַטְּהוֹרָה. קשה להבין איך ייתכן לומר שנח למד תורה כשזו עדיין לא ניתנה לישראל ולא ירדה לעולם?

אמנם יש לדעת שהתורה 'קדמה לעולם', כלומר היתה קיימת עוד לפני בריאת העולם, ולפני שניתנה לבני אדם בהר סיני. חז"ל אומרים שהקב"ה 'הסתכל בתורה וברא את העולם', או במילים אחרות: התורה היא התוכנית על פיה נברא העולם, ולכן העולם

◁

13. וכן כתב רש"י במדבר יב, ה ד"ה ויצאו שניהם, והזכיר את דבריו כאן.

— רש"י —

שִׁבְעָה שְׁבָעָה. כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו:

— עיון (המשך) —

במהותו פועל על פי ערכים של תורה. משום כך אפשר בהחלט להבין שאדם הנמצא במעלה רוחנית גבוהה יכול לדעת ולזהות מצוות של תורה על אף שלא ניתנה לו באופן מפורש. ואל יהיה דבר זה תמוה בעיניך, שהרי כל אדם יודע שאסור לרצוח או לגנוב גם אם לא למד שהדבר אסור (וכן מצאנו בקין שנענש על מעשה רציחה שעשה על אף שלא נאמר לו מראש שהדבר אסור). על פי זה מובן שאדם ברמה גבוהה יכול 'לנחש' ערכים נעלים כמו הפרדה בין בהמות טהורות לבהמות טמאות. עוד אפשר להסביר שנח זכה לגילוי אלוקי מיוחד, ובזכות רמתו הגבוהה גילה לו הקב"ה תורה שלמד.¹⁴

— ביאור —

שִׁבְעָה שְׁבָעָה. דברי רש"י כאן אינם עומדים לעצמם ויש לצרף להם דברים שכתב להלן (ה, כ) ביציאת נח מהתיבה: "ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה - אמר: לא ציוה לי הקב"ה להכניס מאלו שבעה שבעה אלא כדי

— עיון —

שִׁבְעָה שְׁבָעָה. מדוע דווקא שבעה שבעה?

נראה כי הבהמות הטהורות מייצגות את הטהור שיש בעולם, ואילו הבהמות הטמאות מסמלות את האלימות והרע שישנו בעולם. המספר שבע מייצג את הקדושה - יום השביעי בשבוע הוא יום קדוש, וכן השנה השביעית, שנת השמיטה, היא שנה שיש בה קדושה. אם כן מספר שבע ראוי לבהמות הטהורות ומהן ראוי להביא קורבן.

14. הביאור השני הוא על פי רבי יהודה הלוי ב'כוזרי' שמבין שהתורה היא על-שכלית.

אונקלוס

ג אף מעופא דשמיא שבּעא
 שבּעא דכר ונקבא, לקימא
 זרעא על אפי כל ארעא:
 ד ארי לזמן יומין עוד
 שבּעא אנא מחית מטרא
 על ארעא ארבעין ימין
 וארבעין לילון, ואמחי ית
 כל יקומא דעבדית מעל
 אפי ארעא:

ג גם מעוף השמים שבּעא שבּעא
 זכר ונקבה לחיות זרע על-
 פני כל-הארץ: ד כי לימים עוד
 שבּעא אנכי ממטיר על-הארץ
 ארבעים יום וארבעים לילה
 ומחיתי את-כל-היקום אשר
 עשיתי מעל פני האדמה:

— רש"י —

(ג) גם מעוף השמים וגו'. בטהורים דיבר הכתוב, וילמד סתום מן המפורש:
 (ד) כי לימים עוד שבּעא. אלו שבעת ימי אבלו של מתושלח הצדיק, שחם
 הקדוש ברוך הוא על כבודו ועיכב את הפורענות. צא וחשוב שנותיו של
 מתושלח ותמצא שהם כלים בשנת שש מאות שנה לחיי נח:

— ביאור —

כי לימים עוד שבּעא. מדוע צריכים
 להמתין שבעה ימים? למה הקב"ה אינו
 מתחיל את המבול היום או מחר?
 מסביר רש"י שאכן יש כאן עיכוב
 של תחילת הפורענות, ועיכוב זה נעשה
 בעקבות מותו של מתושלח שמת באותו
 היום, כדי שיתאבלו עליו שבעה ימים.
 מתושלח הוליד את למך כשהיה בגיל
 187 (שם פסוק כה), ולמך הוליד את נח
 כשהיה בגיל 182 (שם פסוק כח), כלומר
 מתושלח היה בן 369 שנה כשנולד נח
 (187+182). מתושלח חי בסך הכל 969 שנים
 (לעיל ה, כז), אם כן מתושלח מת כשהיה
 נח בן 600 שנה, וזוהי בדיוק השנה בה
 החל המבול (כמו שנאמר להלן בפסוק ו - "ונח
 בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ").

גם מעוף השמים וגו'. נח נצטווה
 כאן להביא מן העופות שבעה זוגות,
 ולכאורה הציווי הוא להביא שבעה זוגות
 מכל סוגי העופות, שהרי כאן התורה לא
 חילקה בין טמאים לטהורים כמו שחילקה
 לעיל בבהמות. אך באמת אין היגיון
 לחלק בעניין כמות הזוגות בין עופות
 לבין בהמות, אלא ודאי כשם שבבהמות
 נצטווה נח להביא שבעה זוגות רק מן
 הבהמות הטהורות - כך בעופות נצטווה
 נח להביא שבעה זוגות רק מן העופות
 הטהורים.

'ילמד סתום מן המפורש' היינו
 להשתמש בסברה הגיונית ולהשוות בין
 דין שלא נכתב בפירוש (=ס'סתום) לבין דין
 שנכתב בפירוש (=מ'מפורש').

— רש"י —

כִּי לַיָּמִים עוֹד. מהו עוד, זמן אחר זמן, זה נוסף על מאה ועשרים שנה:
אַרְבָּעִים יוֹם. כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריח ליוצרם לצור צורת ממזרים
 (בראשית רבה פ"ב, ה):

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי לַיָּמִים עוֹד שְׁבַעָה. אנו רואים מכאן מה רב כוחו של צדיק, ומתושלח בעצם
 נוכחותו בעולם הגן על כל בני דורו. חז"ל מוסיפים ואומרים (סנהדרין ק"ח ע"ב) שגם
 אבלות על צדיק שנסתלק מגנה על הדור¹⁵, ומסתבר שכאשר מתושלח נפטר בני דורו
 הצטערו על מותו, שהיה אהוב על כולם, וצער זה היה זכות לכל בני הדור.

— ביאור —

זמן ארך המבול? מכאן הבינו חז"ל כי יש
 למספר זה משמעות מיוחדת, ולא לחינם
 טרחה התורה לציין זאת.
 מסביר רש"י ש'ארבעים יום' אלה
 מסמלים את ארבעים הימים העוברים
 בין הפריית הביצית מן הזרע עד שנוצר
 העובר (כפי שמקובל בחז"ל)¹⁶. כידוע,
 שלושה שותפים לאדם - אביו, אמו
 והקב"ה. גבר ואישה שיוצרים ולד שהוא
 ממזר, כגון אשת איש השוכבת עם גבר
 שאינו בעלה, מכריחים, כביכול, את
 הקב"ה להיות שותף ביצירה פסולה שלא
 היתה צריכה להיווצר. דור המבול קילקל
 בעריות והטריח את הבורא ליצור ממזרים
 ופסולים, וכנגד זה נגזרו עליהם ארבעים
 ימי מבול.

כִּי לַיָּמִים עוֹד. רש"י כאן ממשיך
 את דבריו בדיבור הקודם. שבעת ימים
 אלה הם 'עֵיכּוֹב' בביצוע גזירת המבול,
 שהיה אמור המבול להתחיל מייד בסוף
 מאה עשרים שנה, אך נדחה בשבעה ימים
 בגלל ימי אבול של מתושלח.
 אלמלא דברי רש"י היינו מבינים שיש
 כאן בסך הכל תזכורת נוספת, שבוע
 ימים לפני תחילת המבול, כי יש להתכונן
 ולהתארגן לכניסה לתיבה. רש"י לומד
 מהמילה "עוד" שיש כאן תוספת זמן על
 מה שכבר הוקצב מראש.

אַרְבָּעִים יוֹם. מדוע החליט הקב"ה
 שהמבול יהיה דוקא ארבעים יום וארבעים
 לילה? ובכלל, מה צורך לנו לדעת כמה

— עיון —

כִּי לַיָּמִים עוֹד. כאשר הקב"ה דוחה ומאחר בכמה ימים את המבול יש בזה כעין
 קריאה לנח: 'הפורענות מתעכבת, יש כאן אפשרות לפעול ולהציל'. הקב"ה אינו בהול
 להשמיד ולהרוס את עולמו, אלא שנח לא הבין את קריאתו ה'. מבחינתו די היה לו
 לפעול לבניית התיבה ולהציל את בני משפחתו.

אַרְבָּעִים יוֹם. הנה בכל מקום בתורה המספר 'ארבעים' הוא מספר של דבר שלם:
 משה רבנו עלה להר סיני לתקופה של ארבעים יום לקבל את התורה - הכוונה תקופה

15. וראה עוד מ"ש בתוספתא סוטה פ"ה ה"א.

16. לפני יום הארבעים אין לו שם עובר לכל דבר, ואינו נחשב 'נפש' כלל.

אונקלוס

ה וַיַּעַשׂ נָח כָּכָל אֲשֶׁר-צִוָּהוּ יְהוָה:
ו וַנָּח בֵּין-שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וְהַמִּבּוּל
הָיָה מֵיִם עַל-הָאָרֶץ: ז וַיָּבֹא נָח
וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי-בָנָיו אִתּוֹ אֶל-
הַתֵּבָה מִפְּנֵי מֵי הַמִּבּוּל:

— רש"י —

(ה) וַיַּעַשׂ נָח. זה ביאתו לתיבה:
(ז) נָח וּבָנָיו. האנשים לבד והנשים לבד, לפי שנאסרו בתשמיש המטה, מפני
שהעולם היה שרוי בצער (תנחומא נח יא):

— עיון (המשך) —

שלימה לקבל כל התורה. בני ישראל תעו במדבר ארבעים שנה - תקופה שלימה של
גלות כהכנה לכניסה לארץ. גם כאן ארבעים יום הם כנגד הזמן להיווצרות ולד, כי עד
ארבעים יום העובר עדיין לא מספיק מפותח ולא נחשב עובר, ללמדנו שבני דור המבול
הרסו עולם שלם.

— ביאור —

וַיַּעַשׂ נָח. כבר נאמר לעיל (ו, כב):
"ויעש נח ככל אשר צוה אותו א־להים כן
עשה", ואם כן מדוע חוזרת כאן התורה
ואומרת "ויעש נח ככל אשר צוהו ה'?"
מסביר רש"י שהפעם הראשונה
מתייחסת לעצם בניית התיבה - "ויעש"
לשון עשייה ובנייה, ואילו הפעם השניה
מתייחסת לכניסה אל התיבה - "ויעש"
לשון ציות.

נָח וּבָנָיו. איש ואשתו הם יחידה אחת,
"אשתו כגופו", אם כן היינו מצפים שיהיה
כתוב "ויבוא נח ואשתו ובניו ונשי בניו".
מדוע שינתה התורה את הסדר הטבעי
וכתבה "נח ובניו, ואשתו ונשי בניו"? אלא
ללמדנו שנאסרו בתשמיש המיטה ולכן
צריכים לחיות בתיבה בנפרד¹⁷. הטעם לכך
הוא משום שהעולם שרוי בצער ובחורבן
ותשמיש המיטה עניינו שמחה ויצירה¹⁸.

— עיון —

נָח וּבָנָיו. בחיבור בין איש לאשתו ישנן שתי בחינות, האחת היא פעולה להמשכיות
העולם על ידי יצירת משפחה, והשניה היא השמחה וההנאה ההדדית שיש בחיבור זה.
שתי הבחינות הללו נאסרו בזמן המבול, משום שאין זה מן הראוי לייצר ולשמוח בזמן
החורבן. התורה מלמדת אותנו שאף שדור המבול היו רשעים גמורים, עד שהקב"ה
נאלץ למחות אותם מן העולם, מכל מקום היו אלה בני אדם, וצריך להצטער על סיבלם
הרב ועל הכישלון הגדול שהיה באותו הדור.

17. וראה מה דברי רש"י ומה שכתבנו לעיל ו, יח, ד"ה אתה ובניך ואשתך.

18. ולשון המדרש שם: 'שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבן העולם והוא בונה'.

— רש"י —

מִפְּנֵי מִי הַמְּבּוּל. אף נח מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין שיבא המבול, ולא נכנס לתיבה עד שדחקוהו המים (בראשית רבה פ"ב, ו):

— ביאור —

מִפְּנֵי מִי הַמְּבּוּל. התורה מדגישה שנח נכנס לתיבה "מפני מי המבול", כלומר שכביכול נכנס לתיבה על פי שיקול דעתו והחלטתו ולא מפני הציווי שנצטווה¹⁹. מסביר רש"י שנח השתהה מלהיכנס אל התיבה עד שהוכרח לכך על ידי המים הרבים. למדנו מכאן שאפילו נח לא האמין לגמרי שאכן המבול עתיד לבוא, ואף שבנה את התיבה כפי שנצטווה, והאמין שיהיה מבול, מכל מקום סבר שבכל זאת יש סיכוי שלא יהיה מבול. המציאות הוכיחה לו אחרת וכפתה עליו להיכנס אל התיבה.

— עיון —

מִפְּנֵי מִי הַמְּבּוּל. לכאורה דברי רש"י כאן סותרים למה שכתב בפסוק הקודם, שם ביאר את הפסוק "ויעש נח ככל אשר ציווהו ה'" היינו שנכנס אל התיבה על פי ציווי ה'! אך נראה כי באמת שני הדברים הם אמיתיים כאחד: נח אכן נכנס אל התיבה מייד כאשר ציווהו ה', אבל הקב"ה שיודע מטמוניותיו של אדם יודע שעשה זאת תוך חשבונות וספקות. בכניסתו הרהר נח ואמר לעצמו: 'אני לא בטוח שיהיה מבול, אבל אני נכנס אל התיבה על צד הספק שמא יהיה, כדי להציל עצמי ומשפחתי'. נמצא שכניסתו של נח אל התיבה היתה מפחד מי המבול ולא מפני הציווי, והספק קינן בו מרגע שנכנס עד שהחלו המים לרדת בזעף.

למדנו מכאן יסוד חשוב בקיום מצוות ה'. גם כאשר האדם מקיים את דבר ה' עליו לבדוק את עצמו, האם מקיים הוא את הציווי כדי למנוע ממנו אסון אפשרי או שעושה זאת בלב שלם.

19. על פי החזקוני.

אונקלוס

ח מן בעִירָא דְכִנְיָא וּמִן
 בְּעִירָא דְלִיתָהָא דְכִנְיָא,
 וּמִן עוֹפָא וְכָל דְרָחִישׁ עַל
 אֲרָעָא: ט תִּרְיִן תִּרְיִן עָאִלוּ
 עִם נוֹחַ לְתִיבְתָּא דְכָר
 וְנִקְבָּא, כְּמָא דְפִקְיִד יִי יִת
 נוֹחַ:
 ח מִן־הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן־
 הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינָנָה טְהוֹרָה
 וּמִן־הָעוֹף וְכָל אֲשֶׁר־רֹמֵשׁ עַל־
 הָאָדָמָה: ט שְׁנַיִם שְׁנַיִם בָּאוּ אֶל־
 נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה זָכָר וְנִקְבָּה כַּאֲשֶׁר־
 צִוָּה אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ:

— רש"י —

(ט) שְׁנַיִם שְׁנַיִם. כולם הושוו במנין זה, מן הפחות היו שנים:

בָּאוּ אֶל־נֹחַ. מאליהן:

— ביאור —

שְׁנַיִם שְׁנַיִם. הנה לעיל (פסוקים ב-ג) נצטווה נח להכניס מן החיות והעופות הטהורים שבעה שבעה זוגות, אם כן היאך נאמר כאן שבאו אל נח רק שנים שנים?
 מסביר רש"י שהתורה כתבה כאן את הצד השווה שבכולם, היינו שמכל מיני החיות הגיע לפחות זוג אחד.²⁰
 בָּאוּ אֶל־נֹחַ. לעיל נצטווה נח "ומכל החי... תביא אל התיבה" (ו, יט), "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה" (ז, ב), ולכאורה צריך היה נח לפעול על מנת להביא את החיות אל התיבה; אך כאן נאמר שהחיות "באו אל נח" ולא נאמר שנח הביא אותם בעצמו. מכאן למד רש"י שאכן החיות באו מאליהן בלי שהיה נח צריך לטרוח להביאן.

— עיון —

שְׁנַיִם שְׁנַיִם. כאן אנו רואים שגם אצל החיות הטמאות וגם אצל החיות הטהורות המכנה המשותף הוא זהה, ובכולם צריך זוג אחד לקיום המין. מה שנצטווה נח להכניס מן החיות הטהורות שבעה שבעה הוא כתוספת על הזוג הבסיסי. אולי מכאן למד נח (עפ"י רש"י לעיל) שמותר לו להקריב מן הבהמות הטהורות קרבן בצאתו מן התיבה, כי לקיום המין מספיק זוג אחד, ובודאי מה שנצטווה להוסיף עליהם אינו כדי לקיים המין בכמות גדולה אלא מסיבה אחרת.

בָּאוּ אֶל־נֹחַ. קשה לדמיין מה היה עושה נח אלמלא באו אליו החיות מאליהן. קשה מאוד לאסוף זוג מכל מין ומין בבעלי החיים. אין ספק שהצלה זו היתה ניסית

◀

20. וראה רש"י לעיל ו, יט ד"ה שנים מכל.

אונקלוס

וַיְהִי לְזִמְנָא שְׁבַע יוֹמִין,
 וּמִי טוֹפְנָא הוּוּ עַל אֲרָעָא:
 « בְּשַׁנַּת שִׁית מָאָה שְׁנִין לַחֲיִי
 נֹחַ בִּירְחָא תִּנְיָנָא בְּשַׁבַּעַת
 עָסְרָא יוֹמָא לִירְחָא, בְּיוֹמָא
 הָדִין אֲתַבְּזֵעוּ כָּל מְבוּעֵי
 תְּהוֹם רַבָּא וְכוּי דְשָׁמְיָא
 אֲתַפְּתָחָא:

וַיְהִי לְשִׁבְעַת הַיָּמִים וּמִי הַמָּבּוּל
 הָיָה עַל־הָאָרֶץ: « בְּשָׁנַת שִׁש־
 מֵאוֹת שָׁנָה לַחַי־נֹחַ בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי
 בְּשַׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם
 הַזֶּה נִבְקָעוּ כָּל־מַעֲיֵנֹת תְּהוֹם
 רַבָּה וְאֲרַבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ:

— רש"י —

(יא) בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי. רבי אליעזר אומר זה מרחשון, רבי יהושע אומר זה אייר
 (ראש השנה יא, ב):

— עיין (המשך) —

ואין אנו באמת יכולים להבין כיצד התרחשה. וכי יכולה התיבה להכיל את כל מיני
 בעלי החיים עלי אדמות? הרי אין להם מספר! על פי חוקי הטבע נראה כי הדבר בלתי
 אפשרי. רש"י כאן מדגיש ומלמד אותנו שעל אף שנה עשה פעולות הנדרשות על פי
 השכל האנושי, ובנה תיבה מתוכננת ומדוייקת כפי שנצטווה, מכל מקום הצלת העולם
 בימי המבול היתה בדרך של נס.

— ביאור —

בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי. מהו החודש השני? השני" הוא מרחשון, ורבי יהושע סובר
 כלומר, באיזה חודש נברא העולם בתשרי שהעולם נברא בניסן וה"חודש השני"
 או בניסן? נחלקו בזה תנאים: רבי אליעזר הוא אייר.
 סובר שהעולם נברא בתשרי וה"חודש

— עיין —

בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי. שורש המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע על תאריך בריאת
 העולם נעוץ בהבנת ההשגחה בעולם.

לפי רבי אליעזר העולם נברא בתשרי ולא בניסן. הקב"ה ברא עולם עם חוקים
 טבעיים ואין הוא מנהל אותו באופן פעיל. אמנם הקב"ה רואה את הכל ויודע את הכל,
 אולם רצונו שהעולם ינהג על פי חוקי הטבע ובני האדם ייטלו אחריות על העולם, ורק
 לעולם הבא כל אדם יקבל את שכרו ועונשו. רק במקרים מיוחדים בהם העולם בסכנה
 ויש צורך להתערב בהתנהלות הטבעית הקב"ה מתערב, וכגון הניסים שאירעו בניסן,
 החודש בו יצאו ישראל ממצרים.

— רש"י —

נבָקְעוּ. להוציא מימיהן:

תְּהוֹם רַבָּה. מדה כנגד מדה, הם חטאו ב"רבה רעת האדם" (לעיל ו, ה) ולקו ב"תהום רבה" (סנהדרין קח ע"א):

— עיון (המשך) —

לפי רבי יהושע העולם כולו נברא בניסן, כלומר, על אף שנראה שהעולם מתנהל על פי חוקי הטבע בלבד אין זאת אלא למראית עין בלבד, ולמעשה כל שנעשה בעולם בכל רגע ורגע הוא נס נסתר. הקב"ה בחר להסתיר את פעולותיו והשגחתו כדי להשאיר לאדם את בחירתו החופשית.

מלבד מחלוקתם העקרונית בעניין בריאת העולם, מצאנו שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע גם בעניין תאריכי המבול (ולא הניחו לנו להסיק זאת לבד).

לפי רבי אליעזר המבול הופיע בעולם בחודש השני שלאחר תשרי, כלומר גם המבול נבע מכוחו של 'חוק טבע' אותו חקק הקב"ה, והיינו הכלל של 'מידה כנגד מידה'. בעולם הזה רוע מייצר רוע וטוב מייצר טוב. כאשר העולם מתנהל בדרך מושחתת הוא בהכרח מביא את עצמו להשחתה, ואילו נח הצדיק שעשה רק טוב מביא את עצמו בסוף הדרך לידי הצלה. אמנם ברור שהמבול הוא התערבות של מערכת שהיא מחוץ לטבע, אך התהליך עצמו שקוע בטבע, ועולם שהרוע שולט בו בהכרח יביא את עצמו לידי הרס מוחלט.

לפי רבי יהושע המבול הופיע בעולם בחודש השני שלאחר ניסן. המציאות כולה מעידה כל רגע על מציאות האֵל שמשגיח על עולמו בכל עת. מהלך השמש והכוכבים בדרך כלל אינו משתנה, אך כשצריך הוא מביא את העולם לחורבנו בגלל ההשגחה האֵל־לוקית התמידית. כן הוא גם אצל כל אדם פרטי, המסובב בכל כך הרבה סכנות, עד שחיי ו הצלחת מעשיו הם בבחינת נס תמידי. המבול והצללת נח הם רק עדות והוכחה להשגחה התמידית, אבל מצד האמת אין הבדל בין הצלת נח לבין הפלא הגדול שאדם קם בבוקר בריא - הכל נובע מאותה השגחה מופלאה. המבול בא לעולם מתוך מערכת זו של ניסן.

— ביאור —

ומי התהום הציפו את פני האדמה ומחו אותה.	ומי התהום הציפו את פני האדמה ומחו אותה.	נבָקְעוּ. מי המבול לא היו רק מי גשמים שירדו מלמעלה אלא גם מי תהום שעלו מלמטה. כידוע, מתחת לפני האדמה ישנן כמויות גדולות של מים, שחלקם נובעים בדרך כלל במתינות דרך מעיינות. בזמן המבול נבקעה הארץ
תְּהוֹם רַבָּה. "תהום" הם מים רבים ועמוקים ²¹ , ו"תהום רבה" היינו המים היוצאים ממעמקי האדמה. ²²		

21. רש"י פירש "תהום" כמים שעל פני האדמה (ראה לעיל א, ב ד"ה "על פני תהום"), או ים (ראה תהלים קד, ו, ד"ה תהום כלבוש כיסיתו). כלומר, מקוה מים עמוקים נקרא תהום, ובעיקר החלק העמוק שבו.

22. ביטוי זה מוזכר גם בתהלים לו, ד "צדקתך כהררי אֵל משפטך תהום רבה".

אונקלוס

יְהוָה מְטָרָא נְחִית עַל יְבִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים
אַרְעָא, אַרְבָּעִין יָמִין יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה:
וְאַרְבָּעִין לַיְלָן:

— רש"י —

(יב) וְיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ. ולהלן (פסוק יז) הוא אומר "ויהי המבול", אלא כשהורידן הורידן ברחמים, שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה, וכשלא חזרו היו למבול:

— עיון (על עמוד קודם) —

נִבְקְעוּ. אותם מעיינות שיש בהם ברכה לבני אדם הפכו בן-רגע למזיקים ולאויבים. הברכה עצמה נהפכה לקללה, ללמדנו שכל ההולך בדרך רעה הופך את העולם מברכה לקללה.

תִּהְיוּם רְבָה. לכאורה מה מידה כנגד מידה יש כאן? מלבד המילה המשותפת "רבה" אין לכאורה קשר בין החטא ובין העונש! אכן רש"י אינו מבאר את סוג העונש אלא מדגיש את עוצמתו. עוצמת החטא, שהיתה רבה, גרמה לעוצמת העונש, ומכאן שהאדם על ידי חטאיו יוצר תגובה מתאימה.

— ביאור —

וְיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ. רש"י מצביע על סתירה בלשון התורה. כאן נאמר "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", ובפסוק יז נאמר "ויהיה המבול ארבעים יום על הארץ". מדוע כאן "גשם" ולהלן "מבול"? אלא כך היא דרכו של הקב"ה, גם כשמתחיל להעניש עדיין אינו מעניש בכל העוצמה, ונותן הזדמנות לרשעים לחזור בתשובה.²³

— עיון —

וְיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ. אנו רואים כאן עד היכן מגיעים רחמי הא-ל, שגם בשעת כעסו עדיין משאיר פתח לאדם לחזור בתשובה, ואם ישוב מייד ירחם עליו ויקבלו.

23. ראה גם דברי רש"י לעניין מהפכת סדום (להלן יט, כד, ד"ה המטיר): 'בתחילה מטר ונעשה גפרית ואש'.

— רש"י —

אַרְבָּעִים יוֹם וגו'. אין יום ראשון מן המנין לפי שאין לילו עמו, שהרי כתיב "ביום הזה נבקעו כל מעינות" (לעיל פסוק יא), נמצאו ארבעים יום כלים בכ"ח בכסלו לרבי אליעזר, שהחדשים נמנין כסדרן, אחד מלא ואחד חסר, הרי שנים עשר ממרחשון ועשרים ושמונה מכסלו:

— ביאור —

אַרְבָּעִים יוֹם וגו'. "ארבעים יום וארבעים לילה" היינו ארבעים ימים שלמים, ארבעים יממות. יום שלם בלשון תורה הוא לילה ואחריו בוקר, כמו שנאמר בבריאת העולם "ויהי ערב ויהי בוקר". אם כן הגשם ירד ארבעים יום שלמים, ערב ובוקר. אמנם לעיל (בפסוק יא) למדנו שהמבול התחיל ביום שבעה עשר לחודש השני²⁴ - "ביום הזה" - אך לא ירד בלילה שלפניו וממילא אין זה יום שלם, ואם כן

אי אפשר להתחיל למנות את ארבעים היום משבעה עשר במרחשון אלא רק משמונה עשר בו.

באיזה תאריך הסתיימו ארבעים ימי הגשם? אם יום שמונה עשר במרחשון הוא היום הראשון, אם כן נשארו 12 יום עד סוף מרחשון (שהיה 29 יום), ועוד 28 יום מכסלו, נמצא שהגשם הפסיק ביום כח בכסלו (ולשיטת רבי יהושע בכ"ח סיון)²⁵.

— עיון —

אַרְבָּעִים יוֹם וגו'. רש"י מדגיש שהיו אלה ארבעים יום שלמים כדי להדגיש שמדובר בהשמדה שלימה, כי כאמור המספר ארבעים מסמן שלימות.

24. רש"י מונה את החודשים כאן לפי שיטת רבי אליעזר, היינו שהתחיל במרחשון, ואף אנו נכתוב כך.

25. מפרשי רש"י הקשו סתירה בין מה שכתב כאן למה שכתב להלן ח, ג. וראה גור אריה כאן ומזרחי שם.

אונקלוס

» בְּכֶרֶן יוֹמָא הָדִין עָאֵל
 נֹחַ וְשֵׁם וְחָם וְיֶפֶת בְּנֵי נֹחַ,
 וְאַתָּת נֹחַ וְתַלְתָּ נָשִׁי בְנוֹהִי
 עֲמָהוֹן לְתִיבְתָּא: יד אָנוֹן
 וְכָל חֵיתָא לְזִנָּה וְכָל בְּעִירָא
 לְזִנָּה וְכָל רַחֲשָׂא דְרַחֲשִׁישׁ עַל
 אֲרָעָא לְזִנָּהוּ, וְכָל עוֹפָא
 לְזִנָּהוּ כָּל צֶפֶר כָּל דְּפָרַח:
 יג בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נֹחַ וְשֵׁם
 וְחָם וְיֶפֶת בְּנֵי-נֹחַ וְאַשְׁתִּי
 וְשִׁלְשֵׁת נְשֵׁי-בָנָיו אֹתָם אֵל-
 הַתְּבָה: יד הָמָּה וְכָל-הַחַיָּה לְמִינָהּ
 וְכָל-הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְכָל-הָרֶמֶשׂ
 הָרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְכָל-
 הָעוֹף לְמִינָהּ כָּל צֶפֶר כָּל-כָּנָף:

— רש"י —

(יג) בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. למדך הכתוב שהיו בני דורו אומרים: אילו אנו רואים אותו נכנס לתיבה אנו שוברים אותה והורגין אותו. אמר הקדוש ברוך הוא: אני מכניסו לעיני כולם, ונראה דבר מי יקום (ספרי האזינו שלו):
 (יד) צֶפֶר כָּל-כָּנָף. דבוק הוא, צפור של כל מין כנף, לרבות חגבים (כנף לשון נוצה, כמו "ושסע אותו בכנפיו" (ויקרא א יז), שאפילו נוצתה עולה, אף כאן צפור כל מין מראית נוצה):

— ביאור —

העופות, מה בא לרבות הביטוי "כל צפור כל כנף"? ובכלל, מה משמעות הביטוי "כל צפור כל כנף" ואיך יש לפסק אותו? מסביר רש"י שאין לקרוא "כל צפור, כל כנף" אלא "כל צפור-כל-כנף", כי המילה "צפור" סמוכה (=דבוק) למילה "כל כנף" (וכן הוא פיסוק הטעמים), ומשמעות הביטוי היא 'כל צפור של כל מין כנף', כלומר כל צפור בעלת כנפיים אף שאיננה 'עוף'.
 ביטוי זה בא לרבות חגבים (שאינם נכללים במין העוף) ושאר בעלי חיים שיש להם מעין כנפיים והם מתעופפים בהם, אך אין להם עצם כנף ואינם נחשבים 'צפור'.

בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. הביטוי "בעצם היום הזה" מופיע בכמה מקומות בתורה, אך לכאורה המילה "בעצם" מיותרת והיה אפשר לומר 'ביום הזה', כמו שנאמר לעיל בפסוק יא²⁶. אלא ודאי ביטוי זה בא להדגיש דבר מה.

מסביר רש"י כי מכאן למדנו שכניסת נח לתיבה נעשתה בעיצומו של יום, בריש גלי לעיני כל, כדי לסכור פיותיהם של הרשעים שהעיצו פניהם במעשיו של נח.

צֶפֶר כָּל-כָּנָף. אחר שכבר נאמר "וכל העוף למינהו", דהיינו כל מיני

אונקלוס

טו וַיֵּבְאוּ אֶל־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה שְׁנַיִם
שְׁנַיִם מִכָּל־הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ
חַיִּים: טז וְהַבָּאִים זָכָר וּנְקֵבָה
מִכָּל־בֶּשֶׂר בָּאוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה
אֹתוֹ אֱלֹהִים וַיִּסְגֹּר יְהוָה בַּעֲדוֹ:
יז בְּמִימְרֶיהָ עָלוּהִי:

טו וַיֵּבְאוּ אֶל־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה שְׁנַיִם
שְׁנַיִם מִכָּל־הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ
חַיִּים: טז וְהַבָּאִים זָכָר וּנְקֵבָה
מִכָּל־בֶּשֶׂר בָּאוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה
אֹתוֹ אֱלֹהִים וַיִּסְגֹּר יְהוָה בַּעֲדוֹ:

— רש"י —

(טז) וַיִּסְגֹּר ה' בַּעֲדוֹ. הגן עליו שלא שברוה, הקיף התיבה דובים ואריות והיו
הורגים בהם (תנחומא ישן נח יא).

ופשוטו של מקרא, סגר כנגדו מן המים, וכן כל "בעד" שבמקרא לשון כנגד
הוא: "בעד כל רחם" (להלן כ, יח), "בעדך ובעד בניך" (מלכים ב' ד, ד), "עור בעד
עור" (איוב ב, ד), "מגן בעדי" (תהלים ג, ד), "התפלל בעד עבדיך" (שמו"א יב, יט),
כנגד עבדיך:

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. במשך שנים רבות נתן הקב"ה לבני האדם להתנהג כרצונם,
וכיבד את החירות שלהם לחלוטין, עד שבני האדם חשבו בטעות כי גורלם בידם. אמנם
ברגע שהקב"ה החליט להתערב אזי "אין מידו מציל" - אין שום דרך למנוע ממנו
לעשות רצונו.

צִפּוֹר כָּל־כָּנָף. שים לב שהמילה "כל" חוזרת בפסוקנו שש פעמים! אין זאת אלא
כדי להדגיש שאכן כל סוגי בעלי החיים ניצלו מן המבול בלי יוצא מן הכלל.

— ביאור —

וַיִּסְגֹּר ה' בַּעֲדוֹ. לכאורה חסר בביטוי
זה מושא - את מה סגר ה'??²⁷
קושי זה הביא את המדרש לפרש
שאין כאן סגירת דלת פשוטה, אלא
כביכול הקב"ה סוכך והגן על נח בעצמו
(כלומר, באמצעות שליחיו).²⁸

על דרך הפשט מפרש רש"י את המילה
"בעדו" במשמעות 'כנגדו', שעניינה
חסימה ומניעת מעבר. כלומר, ה' מנע את
מעבר המים על נח.²⁹ על פי זה משמעות
המילה על פי הפשט ועל פי המדרש היא
זהה, אלא שעל פי המדרש ה' מנע מעבר

27. ראה למשל שופטים ג, כג: "ויסגור דלתות העליה בעדו"; מלכים ב' ד, ד: "וסגרת הדלת בעדך".

28. וכן הוא בתרגום אונקלוס.

29. וכן פירש רש"י על הפסוק (שמות לב, ל): "אולי אכפרה בעד חטאתכם - אשים כופר וקנוח וסתימה לנגד
חטאתכם להבדיל ביניכם ובין החטא".

— ביאור (המשך) —

וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו". רש"י מפרש שם: 'עור בעד עור - אבר בפני אבר. כן דרך בני אדם כשרואה החרב באה על ראשו מגין בזרועו לפניו', כלומר, אבר אחד מונע את המעבר אל האבר החיוני ממנו, והאדם יתן את כל אשר לו כדי להגן על גופו.

"ואתה ה' מגן בעדי" - לאחר שאמר דוד "ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי", הוא הוסיף ואמר שה' מגן עליו ומונע מכל אויביו להגיע אליו.

"התפלל בעד עבדיך אל ה' אֶלֶקִיךָ" - לאחר שבני ישראל דרשו משמואל שימנה להם מלך הוא מינה את שאול, אך הוכיח להם על ידי מופת של גשם ביום קיץ שלא טוב עשו לבקש מלך. בעקבות זאת פנו אליו בני ישראל וביקשו ממנו "התפלל בעד עבדיך". כאן לכאורה הפירוש המתאים הוא 'עבור' עבדיך, ואינו ראייה לדברי רש"י שאמר שבכל מקום המילה "בעד" פירושה 'כנגד'. משום כך מוסיף רש"י בסוף דבריו את המילים 'כנגד עבדיך', ורוצה לומר שבתפילותיו יעמוד שמואל בין העם לבין ה' על מנת לחסום ולמנוע את העונש המגיע להם מלהגיע אליהם.

של הרשעים שרצו לשבור את התיבה, ולפי הפשט ה' מנע את מעבר המים, שלא ייכנסו לתיבה ויטביעו את יושביה.

רש"י מביא כמה פסוקים כראיה לפירוש, ונסבירם אחד לאחד:

"כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך" - היינו ה' העניש את כל נשות בית אבימלך בכך שלא יוכלו לקיים יחסים כי ה' סגר את המעבר לרחם. "בעד כל רחם" היינו מנע את הכניסה לרחם.

"וסגרת את הדלת בעדך ובעד בניך" - אלישע עשה נס לאישה השונמית שרעבה ללחם, והצליחה למלא כדים רבים של שמן מכלי אחד. מעשה זה היה צריך להיעשות בסתר ובצניעות ולכן ציוה עליה הנביא לסגור את דלתות הבית "בעדך ובעד בניך", כלומר לחסום את המעבר אל הבית.

"עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" - השטן ביקש מה' לנסות את איוב ובקשתו נענתה. לאחר שאיוב איבד את כל ממונו ואת כל משפחתו ובכל זאת לא כפר בה' מבקש השטן להוסיף ולהביא אף מחלות ויסורים על גופו של איוב, כי סבל גופני אישי קשה יותר לסבול. את דבריו מנמק השטן במילים "עור בעד עור

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּסְגֹּר ה' בַּעֲדוֹ. האדם בחייו צריך להיזהר משני סוגי סכנה - מפגעי הטבע ומהתקפות בני אדם. המדרש והפשט מדגישים יחד שהאדם צריך שמירה על ידי ה' משני סוגי הסכנה.

אונקלוס

שלישי יז וַיְהִי הַמָּבּוּל אַרְבָּעִים יוֹם
עַל-הָאָרֶץ וַיִּרְבּוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ
אֶת-הַתֵּבָה וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ:
י וַיְהִי טוֹפָאן אַרְבָּעִין יוֹמִין
עַל אֶרֶץ, וּסְגִיאוֹ מַיָּא
וּנְטְלוּ יַת תֵּיבָתָא וְאַתְרַמַּת
מֵעַל אֶרֶץ:

— רש"י —

(יז) וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ. משוקעת היתה במים אחת עשרה אמה, כספינה טעונה המשוקעת מקצתה במים (בראשית רבה פ"ב, ט), ומקראות שלפנינו יוכיחו:

— ביאור —

וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ. סדר הפעולות בפסוק הוא: מבול ארבעים יום, אחר כך רבו המים, אחר כך התרוממה התיבה מעל הארץ. לפי זה משמע שהתיבה התרוממה מעל הארץ בשלב מאוחר מאוד. כיצד יתכן הדבר?
להלן (ח,ד) יוכיח רש"י שהתיבה היתה משוקעת במים אחת עשרה אמה, כלומר, חלקה התחתון של התיבה היה שקוע מתחת למים, כדרכם של גופים הצפים על פני המים. כאן משתמש רש"י במידע זה להסבר הפסוק. על פי רש"י סדר הדברים התרחש בדיוק כפי שמציין הפסוק, והתיבה הורמה מעל פני האדמה בשלב מאוחר לאחר ארבעים היום של המבול!³⁰

— עיון —

וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ. מה אנו למדים מכך שהתיבה לא זזה ממקומה בכל ארבעים הימים בהם ירד המבול?

בארבעים יום אלה מתו כל אנשי דור המבול. בכל אותה העת עגנה התיבה בנמל הבית, ועדיין היתה מונחת על פני האדמה. אילו היתה התיבה מתנתקת ושטה על פני המים היה בזה מעין התכחשות לכל מה שקורה בחוץ, ונראה היה כביכול שגורל העולם אינו שייך אליה. אך לא כך היו הדברים. נח ומשפחתו הם חלק מן הציבור, ומשום כך היו צריכים להרגיש שקרוביהם ואחיהם נהרגים, ולהרגיש את האחריות שלהם על מה שקורה שם בחוץ. רק לאחר שמתו כולם התרוממה התיבה ושטה על פני המים, ובכך סימלה שכעת הם כבר אינם מחוברים למציאות שבארץ, כי כבר אין עוד בני אדם על פני האדמה. עתה הם תלויים בין שמים וארץ, ותפקידם הוא להתכונן לחזור אל המציאות ולשוב וליצור עולם חדש.

30. וכך כתב גם האבן עזרא: 'זזה אות כי עד ארבעים יום לא זזה ממקומה'.

אונקלוס

יח ותקיפו מיא וסגיאו לחדא
 על ארעא, ומהלכא תיבתא
 על אפי מיא: יט ומיא תקיפו
 לחדא לחדא על ארעא,
 ואתחפיו כל טוריא רמא
 דתחת כל שמיא:

יח ויגברו המים וירבו מאד על-
 הארץ ותלך התיבה על-פני
 המים: יט והמים גברו מאד מאד
 על-הארץ ויכסו כל-ההרים
 הגבהים אשר-תחת כל-השמים:

— רש"י —

(יח) ויגברו. מאליהן:

— ביאור —

ויגברו. כבר נאמר בפסוק הקודם
 לאחר ארבעים היום של ירידת הגשמים
 "וירבו המים וישאו את התיבה", ואם כן
 מה שכתוב כאן "ויגברו המים וירבו מאוד
 על הארץ ותלך התיבה על פני המים" היינו
 מה שקרה לאחר מכן. כיצד יתכן שאחר
 שהגשם כבר פסק מלרדת גברו המים?
 מוכרחים לומר שהמים גברו מעצמם.

— עיון —

ויגברו. מדוע צריכה התורה להדגיש שהמים גברו אחר שכבר נמחה הכל מן
 הגשמים החזקים?

נראה שזוהי גזירה נוספת המתייחסת ישירות לנח וליושבי התיבה. ראינו שבזמן
 ירידת הגשמים לא הורמה התיבה מעל הארץ, כדי שנח ומשפחתו לא יהיו מנותקים
 ממה שקורה בארץ (כמו שכתבנו לעיל). עכשיו נגזר על נח להתנתק מן האדמה ולעבור
 שנה שלמה של נדודים על פני מים אין סופיים, והרי הוא כמי שנגזרה עליו גלות. לאחר
 שכבר מתו כל אנשי הדור וכל בעלי החיים עדיין צריך נח לעבור תהליך על מנת לכפר
 על עוון הניתוק שלו מן החברה, שגרם לכך שלא עלה בידו למנוע את האסון הגדול.

אונקלוס

כ חֲמִישׁ עֶשְׂרֵי אֲמָה מִלְמַעְלָה
 תְּקִיפוּ מֵיָא, וְאִתְחַפִּיאוּ
 טוֹרִיָא: כא וּמִית כָּל בְּסָרָא
 דְּרַחֲשִׁישׁ עַל אֲרַעָא בְּעוֹפָא
 וּבְבַעֲרָא וּבְחִיתָא וּבְכָל
 רַחֲשָׂא דְרַחֲשִׁישׁ עַל אֲרַעָא,
 וְכָל אֲנָשָׂא:

כ חֲמִישׁ עֶשְׂרֵה אֲמָה מִלְמַעְלָה
 גְּבִירוֹ הַמִּים וַיִּכְסּוּ הַהָרִים: כא וַיִּגְוֹעַ
 כָּל-בָּשָׂר | הָרִמָּשׁ עַל-הָאָרֶץ
 בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחִיָּה וּבְכָל-
 הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל-הָאָרֶץ וְכָל
 הָאָדָם:

— רש"י —

(כ) חֲמִישׁ עֶשְׂרֵה אֲמָה מִלְמַעְלָה. למעלה של גובה כל ההרים לאחר שהושוו
 המים לראשי ההרים:

— ביאור —

חֲמִישׁ עֶשְׂרֵה אֲמָה מִלְמַעְלָה. ההרים". כלומר, אחר שכוסו ההרים
 בפסוק הקודם נאמר "ויכוסו כל ההרים הגבוהים ביותר נוספו עליהם עוד מים
 הגבוהים", וכאן בא הפסוק ומוסיף: "חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכוסו

— עיון —

חֲמִישׁ עֶשְׂרֵה אֲמָה מִלְמַעְלָה. כאן אנו לומדים על ניתוק התיבה מן העולם, ויש
 בכך סמל למחיית העולם הישן ותחילתו של עולם חדש: ההרים כוסו במים גובה 15
 אמה, ואילו התיבה היתה שקועה במים 11 אמה (כמו שאמר רש"י בפסוק יז), אם כן התיבה
 היתה רחוקה מקצה ההר הגבוה ביותר מרחק של ארבע אמות. "ארבע אמות" בהלכה
 הוא ביטוי למקום חשוב (כגון: על טלטול ברשות הרבים מתחייב רק אם טלטל משך
 ארבע אמות, ולא פחות). אם כן, התיבה הורמה מן העולם והוגבהה ממנו מרחק של
 ארבע אמות, ובכך כביכול התנתקה מן העולם הישן.

אונקלוס

כב כל דְנִשְׁמַת רוּחַ חַיִּין כב כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים
בְּאִפּוּהִי מִכָּל דְּבִיבֶשֶׁתָּא בְּאִפּוּ מִכָּל אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה מֵתוֹ:
מֵיתוֹ:

— רש"י —

(כב) נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים. נשמה של רוח חיים:

אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה. ולא דגים שבים (סנהדרין קח ע"א; זבחים קיג ע"ב, עיי"ש):

— ביאור —

נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים. 'נשמה' עניינה יש הגורסים ברש"י 'נשימה של רוח
בדרך כלל הוא הצד הא־לוקי שבאדם, חיים'. לפי גירסא זו רש"י מסביר שיש
וכפי שפירש רש"י בפרשת בראשית כאן לשון סמיכות, והמילה 'נשמה'
(לעיל ב, ז). הבנה זו, כמובן, אינה שייכת שבפסוק פירושה נשימה, והיינו כל יצור
לכאן, משום שכאן מדובר גם בבעלי חיים שהוא נושם מת במבול.
למיניהם השונים ולא רק בבני אדם. לכן אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה. בעלי חיים המסוגלים
מפרש רש"י שהפסוק עצמו מסביר את לחיות במים לא מתו במבול (וגם לא נאספו
המשמעות של המילה 'נשמה', כלומר, אל התיבה).
פירוש המילה "נשמת" כאן היינו בעל חיים שיש לו רוח חיים.

— עיון —

נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים. לפי שני הפירושים שהבאנו בביאור יש לתמוה על המילה
"נשמת" הכתובה כאן, כי לכאורה עניין 'נשמה' שייך דווקא לאדם ומסמנת את הצד
הא־לוקי שיש בו.

נראה לומר שעל אף שכל בעל חיים באופן עצמי אינו אלא דבר חומרי מגושם, מכל
מקום הבריאה כמכלול שלם היא ביטוי של הא־לוקות וכאילו יש בה נשמה. הריסת
העולם הרי זו פגיעה בנשמתה של הבריאה.

אֲשֶׁר בְּחֶרְבָּה. התורה מדגישה כאן שעל אף שמצד אחד פעלה כאן מידת הדין
והכל נחרב, מכל מקום גם באותה שעה היתה מידת החסד נטויה, והקב"ה לא שלח ידו
אל הדגים, שבודאי נבראו לטובת האדם. מכאן אפשר היה להבין שגם אחרי החורבן
תהיה תקומה.

אונקלוס

כג וַיִּמַּח אֶת-כָּל-הַיְקוּם | אֲשֶׁר |
 עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה מֵאָדָם עַד-
 בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם
 וַיִּמָּחוּ מִן-הָאָרֶץ וַיִּשָּׂאֲר אֶדְנָה
 וְאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבָה: כד וַיַּגְבִּירוּ
 הַמַּיִם עַל-הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת
 יוֹם:

— רש"י —

(כג) וַיִּמַּח. לשון וַיַּפֵּעַל הוא, ואינו לשון וַיַּפְעֵל, והוא מגזרת ויפן ויבן. כל
 תיבה שסופה ה"א כגון בנה, מחה, קנה, כשהוא נותן וי"ו יו"ד בראשה נקוד
 בחירי"ק תחת היו"ד:

— ביאור —

וַיִּמַּח. כוונת רש"י לומר שהקב"ה
 (שהוא הנושא בפסוק) מחה את כל היקום
 באופן אקטיבי - 'וימח ה' את כל היקום'.
 בפסוקנו מופיע שורש מח"ה בשתי
 הופעות: "וַיִּמָּחוּ" ו"וַיִּמָּחוּ". רש"י מסביר
 שעל אף שמילים אלה נראות דומות יש
 ביניהן הבדל משמעותי: הראשון בבניין
 קל והשני בבניין נפעל. הבדל המשמעות
 בין הבניינים הוא לעניין סוג הפעולה -
 בבניין קל המעשה פעיל, אקטיבי (כמו
 ויפן, ויבן), ובבניין נפעל המעשה סביל,
 פסיבי.

— עיון —

וַיִּמַּח. פירוש זה של רש"י מדגיש את כעס ה' על עולמו, וכביכול הוא פועל בצורה
 אקטיבית להחריבו.

— רש"י —

אַךְ-נַח. לבר נח, זהו פשוטו.

ומדרש אגדה, היה גונח וכוהה דם מטורח הבהמות והחיות (ברייטא דל"ב מידות, מידה ב). ויש אומרים, שאיחר מזונות לארי והכישו, ועליו נאמר "הן צדיק בארץ ישולם" (משלי יא, לא). (תנחומא נח ט):

— ביאור —

אדם סובל: לפי הפירוש הראשון הכאב נובע מעבודה קשה של טורח הטיפול בחיות, ולפי הפירוש השני נח הוכה על ידי האריה בגלל שאיחר להגיש לו את מזונו, ולכן צעק בכאב.

ואם ישאל השואל: כיצד יתכן שנח, שטרם כל כך הרבה להאכיל ולפרנס את החיות במשך שנה שלמה, ילקה בגופו ויסבול על עניין כל כך פעוט? על כך עונה רש"י בלשון הפסוק במשלי "הן צדיק בארץ ישולם", כלומר, הצדיק מקבל את עונשו (= "ישולם") בעולם הזה (= "בארץ"), וכך נשאר בשלמותו ובצדקתו.

אַךְ-נַח. "אך" פירושה רק. רק נח ויושבי התיבה נשארו חיים מכל העולם. אך לכאורה המילה "אך" מיותרת, כי כבר הקדים הפסוק ואמר שכל בעלי החיים ובני האדם מתו, ומספיק היה לומר 'וישאר נח ואשר אתו בתיבה'.

משום כך נזקק רש"י לדברי אגדה. מדרש האגדה דורש בכל מקום את המילה "אך" כמיעוט. אך כאן המילה "אך" באה למעט את נח עצמו - זה לא נח שלם אלא נח 'חסר', שחלה מרוב עבודה וטיפול בחיות³¹. יתכן והאגדה גם שומעת כאן "אך" כצעת-כאב של

— עיון —

אַךְ-נַח. על פי הפשט, התורה מדגישה שרק נח ומשפחתו הקרובה נשארו בחיים, ולא זכה נח להציל אפילו נפש אחת נוספת. מתוך פירוש זה יוצאת האגדה - בתיבה ילמד נח סולידריות מהי, והוא יצטרך לטרוח ולהאכיל את כל החיות ואפילו עד זוב דם (לפי שני הפירושים). כל זה נועד ללמד את נח לקח שההתבודדות וההסתגרות אסורה אלא צריך להתחבר לשאר בני האדם, אך מאחר שבתיבה לא היו בני אדם צריך היה להתחבר במקום זה אל החיות, כדי שיידע להתנהג עם סביבתו לכשייצא מן התיבה.

31. וראה ברייתא שלשים ושתים מידות דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, מידה ב (מודפס בסוף מסכת ברכות בש"ס).

אונקלוס

ח א וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־נֶחַ וְאֶת
כָּל־הַחַיָּה וְאֶת־כָּל־הַבְּהֵמָה
אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתִּבְּהָ וַיַּעֲבֹר אֱלֹהִים
רוּחַ עַל־הָאָרֶץ וַיָּשָׁכוּ הַמַּיִם:

— רש"י —

(א) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים. זה השם מדת הדין הוא, ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים, ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין, שנאמר "וירא ה' כי רבה רעת האדם... ויאמר ה' אמחה" (לעיל ו ה-ז), והוא שם מדת הרחמים (בראשית רבה פל"ג, ג):

— ביאור —

לפני הקב"ה בעניין גזרת המבול נזכר דווקא שם הוי"ה, ואילו כאן בעניין הצלתו של נח מוזכר דווקא שם א־לֹהִים - הפוך מההגיון. על כך מתרץ רש"י יסוד חשוב: כאשר האדם מתמיד בדרך הרעה אזי גם מידת הרחמים מסכימה להעניש אותו, וכן הוא להיפך, כאשר האדם מתנהג ברחמים אזי גם מידת הדין מסכימה להצדיק אותו. בפסוק הקודם למדנו בדברי רש"י שנח מסר נפשו על החיות שבתבה, ומסתבר שבכך העיר את מידת הרחמים.³²

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים. כידוע, שם ה' מופיע בתורה בשתי הופעות: שם הוי"ה (המבוטא בשם אדנות), ושם א־לֹהִים. שם הוי"ה מתאר את מידת הרחמים, וכמו שנאמר "ה' א־ל רחום וחנון" (שמות לה, ו); ואילו שם א־לֹהִים מתאר את מידת הדין, ומשום כך שם זה משותף גם לדין ושופט, כמו בפסוק "אלהים לא תקלל" (שם כב, כז), או "עד האלהים יבוא דבר שניהם" (שם כב, ח). רש"י מעיר את תשומת ליבנו לכך שבתאור התורה על המחשבה שעלתה

— עיון —

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים. יש לדעת שאין כאן שתי מידות שונות, שהרי הקב"ה אחד ומידותיו אחד, וכמו שנאמר "ה' אלוֹקֵינוּ ה' אחד", אלא מידת הדין ומידת הרחמים הם אחד אצלו. כלומר, לא כמו ההבנה הפשוטה המסבירה שכאשר הקב"ה מתנהג בחסד עם בריותיו זהו גילוי של מידת הרחמים, ואילו כשמעניש זהו גילוי של מידת הדין. אין הדבר כן, אלא גם העונש הוא רחמים - כי הוא מונע ועוצר את התפשטות הרע בעולם, וגם ההצלה היא דין - כי היא שכר על מעשה טוב שעשה האדם וכך מגיע לו על פי דין.³³

32. פירשתי על פי מדרש רבה פל"ג, ג, עיין שם.

33. כך שמעתי מאבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל.

— רש"י —

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְגו'. מה זכר להם לבהמות, זכות שלא השחיתו דרכם קודם לכן (תנחומא ישן נח יא), **ושלא שימשו בתיבה:**

— עיון (המשך) —

אם כן, העולם נברא בשתי מידות אלה שהן אחת. נברא במידת הרחמים - שבלעדיה אין קיום לעולם, כי אם האדם יענש מייד בחטאו לא יהיה קיום לעולם ולא תהיה בחירה חופשית לאדם; ונברא במידת הדין - כי בלי מידה זו יתגבר הרע בעולם, והצדיקים יסבלו, והעולם ייראה כהפקר. לכן שתי מידות אלה אחת הן, ובזכותן יש קיום לעולם ויש בו גם צדק.

— ביאור —

שטיפל בחיות במסירות גדולה, אך איזו זכות היתה לבעלי החיים בתיבה שאפשר לכתוב עליה שהקב"ה זכר גם את כל החיה ואת כל הבהמה?
על כך מתרץ רש"י שהבהמות שנבחרו להיכנס לתיבה הן אותן אלה שלא השחיתו את דרכן לפני המבול, ולא הזדווגו עם בהמות שאינן בני מינן, וכמו כן בכל התקופה ששהו בתיבה נמנעו מתשמיש (וראה להלן פסוק יז). בהימנעות זו מהנאה בשעת חורבן העולם גילו בעלי החיים סולידריות עם הבריאה כולה, וזכות זו זכר להם הקב"ה.

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְגו'. מהי אותה זכירה המוזכרת כאן? אלמלא אורו של רש"י היינו מבינים שהקב"ה זכר את העובדה שנח והחיות נמצאים בתיבה, וכבר הגיע הזמן להוציא אותם משם. אמנם רש"י אינו מפרש כך, שהרי לא ייתכן להעלות על הדעת שהקב"ה ישכח להוציא את נח מן התיבה. משום כך מפרש רש"י שהזיכרון כאן פעל משהו חדש, משהו שבזכותו יוכלו יושבי התיבה לחדש את החיים.³³³

מסביר רש"י שהקב"ה זכר להם את מעשיהם הטובים. אך הנה בעניין נח מעשיו הטובים ידועים, שכבר למדנו

— עיון —

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְגו'. ואם תשאל, והרי לבעלי חיים אין בחירה, ומה שייך לזכור להם לטובה זכויות שעשו? ודאי שלא. אולם הפסוק מדגיש כי יש קשר מהותי בין נח ובין החיות בתיבה, ואומר: "ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה", כלומר, יש קשר סגולי בבריאה בין האדם והחיות. ידועה האמירה 'כלב רע יש לו אדון רע', וכן הבריאה כולה תלויה במעשה האדם. הבהמות שלא השחיתו את דרכן הן אות לכך שההשחתה בעולם לא היתה שלמה, וזה ודאי בזכות נח הצדיק. וכן מה שלא שימשו בתיבה ודאי היה בזכות נח ומשפחתו שאף הם לא שימשו בתיבה. אם כן יש כאן תקווה שמן התיבה ייצא עולם מתוקן יותר מאותו העולם שהיה לפני המבול.

333. וראה מה שכתב רש"י בסגנון זה להלן ל, כב, ד"ה ויזכר א-להים את רחל.

— רש"י —

וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים רוּחַ. רוח תנחומין והנחה עברה לפניו:

עַל-הָאָרֶץ. על עסקי הארץ:

וַיִּשְׁכֹּן. כמו "כשוך חמת המלך" (אסתר ב, א), לשון הנחת חמה:

— ביאור —

והעביר את הרוח שהביאה אותו להעניש את הארץ, ובמקומה עברה לפניו רוח של תנחומין והנחה. על פי זה גם "על הארץ" אינו מתפרש כפשוטו, אלא משמעו 'על ענייני הארץ'.

וַיִּשְׁכֹּן. 'הנחת חמה' היינו הרגעת הכעס.

עַל-הָאָרֶץ. בקריאה פשוטה ניתן היה להבין שהקב"ה העביר רוחות שנשבו על המים ועצרו אותם מלהתגבר על הארץ, ולפי זה צריך לפרש "על הארץ" היינו על המים שעל פני הארץ.³⁴ אמנם רש"י אינו מפרש כך, אלא מבין ש"רוח" כאן אינה עניין גשמי אלא עניין 'רוחני', כלומר, הקב"ה כביכול שינה את רוחו,

— עיון —

עַל-הָאָרֶץ. נראה לומר שפירוש אגדה זה אינו סותר את פשט הכתוב, ובוודאי משמעות הפסוק מדברת על רוח שנשבה במציאות ועצרה את המים, אלא רש"י התעמק ב'משמעותה הפנימית' של אותה הרוח. עצם העובדה שנושבות בעולם רוחות הרגעה זהו סימן שהשתנתה הגישה של הקב"ה כלפי העולם. הרוח החיצונית היא גילוי של שינוי הרוח הפנימית.

הנה כמובן אין אצלו יתברך שינוי כלל, אלא הכוונה היא שמאחר וכבר נמחה העולם ונתקיימה המחשבה, מעתה יש לדאוג ולהציל את הצדיקים שנשארו בעולם.

וַיִּשְׁכֹּן. ביטוי זה מצטרף לפירושו של רש"י בדיבור הקודם. גם כאן הגילוי החיצוני של רגיעת המים מלמד על רגיעת הכעס הרוחני ועל רוח תנחומין והנחה. אף המים, כביכול, כעסו והענישו, ועתה נחו מזעפם.

34. ואכן כך פירשו הרד"ק ועוד.

אונקלוס

ב וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנַת תְּהוֹם וְאַרְבַּת
 וְכוּי דְשִׁמְיָא, וְאַתְכְּלִי הַשָּׁמַיִם וַיִּכְלָא הַגִּשְׁשִׁים מִן־הַשָּׁמַיִם:
 מִטָּרָא מִן שְׁמִיָּא:

— רש"י —

(ב) וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנַת. כשנפתחו כתיב "כל מעינות" (לעיל ז, יא), וכאן אין כתיב 'כל', לפי שנשתירו מהם אותן שיש בהם צורך לעולם, כגון חמי טבריא וכיוצא בהן (סנהדרין קח ע"א; בראשית רבה פל"ג, ד):

וַיִּכְלָא. וימנע, כמו "לא תכלא רחמך" (תהלים מ, יב), "לא יכלה ממך" (בראשית כג, ו):

— ביאור —

לשון כליון), אלא היו עוד הרבה מי גשמים בשמים אך הקב"ה מנע את ירידתם לארץ הואיל וכבר לא היה בהם צורך. משמעות דומה מצאנו בתהלים: "אתה ה' לא תכלא רחמך ממני", כלומר, ודאי רחמך מרובים עד אין קץ, אלא תפילתי היא שלא תמנע אותם ממני. וכן כאשר ביקש אברהם אחוזת קבר מאנשי חברון נענה: "איש ממנו את קברו לא יכלה ממך", כלומר אף אחד מאיתנו לא ימנע ממך את האפשרות לקבור את מתך בחלקת קברו.

וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנַת. כשהחל המבול ונבקעו המעיינות נאמר "נבקעו כל מעיינות תהום רבה", ואילו כאן כשנסתמו נאמר "ויסכרו מעינות", אך לא נאמר שנסתמו כולם. מסביר רש"י שאכן לא נסתמו כולם, ונשארו כמה מעיינות פתוחים. מעיינות טבעיים אלה הם ברכה לעולם ומשום כך לא נסתתמו.

וַיִּכְלָא. אין לפרש שנגמרו וכלו מי הגשמים בשמים (וכמשמעות שורש כל"ה,

— עיון —

וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנַת. מדברי רש"י עולה שהמבול חולל שינוי בעולם. עד המבול היו כל המעיינות סגורים, וכשנצרכו בני אדם למים מן האדמה צריכים היו לחפור כדי להגיע אליהם. המבול הביא ברכה לעולם ופתח את המעיינות. מכאן אנו למדים שחסדי הקב"ה לעולמו פועלים גם בשעה של פורענות.

אך הנה במכות מצרים ראינו לכאורה רעיון הפוך. במכת הארבה נאמר שלא נשאר ארבה אחד בכל ארץ מצרים (שמות י, יט), והסביר רש"י שם שאפילו מן המלוחים שמלחו מהם לא נשאר, כלומר הקב"ה לא רצה שייהנו מן המכה שהיכה אותם! אלא החילוק הוא פשוט: כאן, במבול, הרשעים שחטאו כבר אינם, ושוב לא ייהנו מן הברכה, מה שאין כן במכת הארבה שם הרשעים עדיין חיים, ולכן לא רצה הקב"ה שהמצרים המשעבדים את ישראל ייהנו מן המכה שהכה בהם.

אונקלוס

ג וַיֵּשְׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלֹּךְ וַיָּשׁוּב וַיַּחֲסְרוּ הַמַּיִם מִקְצֵה חֲמִשִּׁים
וּמֵאֵת יוֹם: ג וַתָּבוּ מֵיָּא מֵעַל אֶרֶץ
אֲזִלִּין וַתִּבֵּין, וַיַּחֲסְרוּ מֵיָּא
מִסּוּף מֵאָה וַחֲמִשִּׁין יוֹמִין:

— רש"י —

(ג) מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם. התחילו לחסור, והוא אחד בסיון (סדר עולם רבה, פ"ד). כיצד, בעשרים ושבעה בכסלו פסקו הגשמים, הרי שלשה מכסלו, ועשרים ותשעה מטבת, הרי שלושים ושתים, ושבת ואדר וניסן ואייר מאה ושמונה עשר, הרי מאה וחמשים:

— ביאור —

מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם. התורה ממשיכה לתאר לנו את לוח הזמנים של המבול. לעיל (ז, יא-יב) נאמר שהמבול החל "בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש... והי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה". לפי רבי אליעזר החודש השני הוא חודש מרחשון, ואם כן ארבעים ימי הגשם הסתיימו בתחילת כח כסלו (כפי שכתב רש"י שם). המים גברו על הארץ למשך מאה וחמשים יום (שם, כד), וכאן מספרת התורה כי לאחר מאה וחמשים הימים החלו המים לחסור (לרדת).
רש"י מסביר שמאה וחמשים הימים הסתיימו בסוף חודש אייר, והמים החלו לחסור בא' בסיון. וכך הוא החשבון של מאה וחמשים היום: 3 ימים אחרונים של כסלו³⁵ (חודש כסלו היה מלא, עם 30 יום), 29 יום בחודש טבת, 30 יום בחודש שבט, 29 יום בחודש אדר, 30 יום בחודש ניסן, 29 יום בחודש אייר - סך הכל 150. נמצא שהמים החלו לחסור בא' בסיון.³⁶

— עיון —

מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם. לפי חשבון זה גאולת העולם החלה בראש חודש סיון, וזהו גם התאריך בו עתידים בני ישראל להגיע אל הר סיני על מנת לקבל את התורה. התורה היא רחמים לעולם, כי היא היא זו שתתן ערך לעולם ותציל את העולם מכיליון.

35. בבוקר יום כח בכסלו הסתיים הגשם, ובאותו היום גם גברו המים על הארץ, ומשום כך הוא נמנה גם כאן וגם כאן. בכך סרה הקושיא שהקשו על דברי רש"י כאן ממה שכתב לעיל (ז, יב).

36. לדעת האבן עזרא והרמב"ן 40 ימי הגשם נחשבים חלק מ150 הימים, עיין שם, אך רש"י לא פירש כך.

אונקלוס

וַיָּנַחַת תִּיבְתָא בִּירְחָא וַתֵּנַח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי
 שְׁבִיעָאָה בְּשַׁבַּעַת עֶסְרָא בְּשַׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל
 יוֹמָא לִירְחָא, עַל טוֹרִי הָרִי אֲרָרֹט:
 קָרְדוּ:

— רש"י —

(ד) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. סיון, והוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים (סדר עולם רבה פ"ד, בראשית רבה פ"ג, ז):

— ביאור —

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. אחר שהוכיח רש"י
 לעיל (פסוק ג) שהמים החלו לחסור בא'
 בסיון, וסיון הוא החודש התשיעי למניין
 החודשים מתשרי³⁷, מדוע מתייחסת
 התורה כאן לחודש השביעי?
 אלא מוכרחים לומר שהתורה מכנה
 את חודש סיון 'החודש השביעי', אך לא
 ברור שביעי לאיזה מניין - אם לחודשי
 השנה הוא התשיעי, אם לחודשי המבול
 (שהחל במרחשון) הוא שמיני!
 משום כך מסביר רש"י שהמניין כאן
 הוא לחודש כסלו, שבו פסקו הגשמים.

— עיון —

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. התורה הקפידה לכנות את החודש בו הופיעו הרחמים בעולם
 כ"חודש השביעי", על אף שאין הוא מתאים למניין הרגיל, בגלל הסמליות שיש בו.
 אם כן המבול עצמו ארך 'ארבעים יום', כלומר תקופה שלמה, בה כעס, כביכול,
 הקב"ה על עולמו. לאחר מכן כששה חודשים בהם נח מכעסו, כביכול. ולבסוף "בחודש
 השביעי", השבת של החודשים, הופיעו שוב רחמים לעולם.

37. על פי שיטת רבי אליעזר ש'החודש השני' הוא חודש מרחשון.

— רש"י —

בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם. מכאן אתה למד שהיתה התיבה משוקעת במים אחת עשרה אמה, שהרי כתיב "בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים" (פסוק ה), זה אב שהוא עשירי (למרחשון) לירידת גשמים, והם היו גבוהים על ההרים חמש עשרה אמה, וחסרו מיום אחד בסיון עד אחד באב חמש עשרה אמה לששים יום, הרי אמה לארבעה ימים, נמצא שבששה עשר בסיון לא חסרו אלא ארבע אמות, ונחה התיבה ליום המחרת, למדת שהיתה משוקעת אחת עשרה אמה במים שעל ראשי ההרים:

— ביאור —

היתה שקועה כמה אמות במים, ולכן נחה התיבה על ראש ההר לפני שנראו ראשי ההרים.

כמה אמות היתה שקועה התיבה? את החשבון ניתן לעשות כך:

המים החלו לרדת בא' בסיון, וראשי ההרים נראו בא' באב. במשך שישים יום אלה ירד מפלס המים שהיה בגובה 15 אמה, כך שכל ארבעה ימים ירד המפלס באמה אחת.

מא' בסיון עד יז בסיון עברו 16 יום, בהם ירד המפלס 4ב אמות. נמצא שהתיבה נחה על הרי אררט כאשר גובה המים היה 11 אמה - משמע שהתיבה היתה שקועה במים 11 אמה!

בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם. התורה לימדה אותנו כמה עובדות, ומהן אנו יכולים ללמוד כמה היתה התיבה משוקעת במים: (א) המים כיסו את ההרים בגובה 15 אמה (לעיל ז, כ).

(ב) המים החלו לחסור בא' בסיון (כמו שהוכיח רש"י בפסוק ג).

(ג) התיבה נחה על הרי אררט בשבעה עשר בסיון (כאמור בפסוק זה).

(ד) רק בראש חודש אב נראו ראשי ההרים (פסוק ה).

כיצד יתכן שהתיבה נחה על הרי אררט ימים רבים לפני שנראו ראשי ההרים? מוכרחים לומר שתחתית התיבה

— עיון —

בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם. גובה התיבה היה 30 אמה, והיו לה שלש קומות: קומה תחתונה לזבל, קומה אמצעית לבעלי החיים, והקומה העליונה לאדם (כך לימדנו רש"י לעיל ו, טז). חלוקה זו מלמדת אותנו מוסר, והוא שיש לראות את האדם כנזר לבריאה, ועליו להבדיל עצמו מן הבהמה ואל לו להתנהג כבהמה, ואף שבני האדם בתיבה מועטים היו מכל מקום הקצו קומה שלמה בשבילם. וכמובן, הזבל מקומו בתחתית התיבה, תחת האדם ובעלי החיים.

התיבה היתה משוקעת 11 אמה, כלומר, הקומה התחתונה כולה היתה משוקעת כל הזמן במים, וגם אמה אחת מן הקומה האמצעית. קומת הזבל ומקצת מקומת הבהמות היו משוקעות אך קומת האדם לא היתה משוקעת כלל. עובדה זו אף היא מלמדת אותנו עניין מוסרי: האדם צריך להפריש את הזבל שלו, להחביא אותו ולהתגבר עליו.

אונקלוס

ה וּמִיָּא הוּוּ אֶזְלִין וְחִסְרִין עַד הַיּוֹם הַזֶּה הָיָה הַלֹּךְ וְחִסְרָא עַד
 יִרְחָא עֲסִירָאָה, בְּעִסְרָאָה הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׁירִי בְּעִשְׂרִי בְּאַחַד
 בְּחֹד לִירְחָא אֶתְחַזִּיא וְיִשִּׁי לַחֹדֶשׁ נִרְאָו רָאשֵׁי הַהָרִים:
 טוֹרִיא:

— רש"י —

(ה) בְּעִשְׂרֵי נִרְאָו רָאשֵׁי הַהָרִים. זה אב, שהוא עשירי למרחשון שהתחיל הגשם. ואם תאמר הוא אלול ועשירי לכסלו שפסק הגשם, כשם שאתה אומר "בחדש השביעי", סיון, והוא שביעי להפסקה. אי אפשר לומר כן, על כרחך "שביעי" אי אתה מונה אלא להפסקה, שהרי לא כלו ארבעים יום של ירידת גשמים ומאה וחמשים של תגבורת המים עד אחד בסיון, ואם אתה אומר שביעי לירידה אין זה סיון. וה"עשירי" אי אפשר למנות אלא לירידה, שאם אתה אומר להפסקה והוא אלול, אי אתה מוצא "בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ" (להלן פסוק ג), שהרי מקץ ארבעים יום משנראו ראשי ההרים שלח את העורב, ועשרים ואחד יום הוחיל בשליחות היונה, הרי ששים יום משנראו ראשי ההרים עד שחרבו פני האדמה. ואם תאמר באלול נראו, נמצא שחרבו במרחשון, והוא קורא אותו "ראשון" ואין זה אלא תשרי, שהוא ראשון לבריאת עולם, ולרבי יהושע הוא ניסן:

— עיין (המשך) —

אמנם מן הבהמיות שבו הוא לא יכול להתנתק לגמרי, כי סוף סוף גם הוא בשר, אך הוא צריך להשתלט עליו ולשלוט בו, ואף להסתיר מקצת מבהמיותו לגמרי. אך באמת הן הזבל והן הבהמיות לא נעלמים לגמרי, הם שקועים ומוסתרים אך הם קיימים. משום כך מלחמת האדם ביצרו היא תמידית, ועליו ללמוד כיצד להיות תמיד בקומה העליונה ולנווט את עצמו נכונה.

— ביאור —

בְּעִשְׂרֵי נִרְאָו רָאשֵׁי הַהָרִים. מהו החודש ה"עשירי" הנזכר כאן? לכאורה ניתן לפרש זאת בשלושה אופנים:
 (א) חודש תמוז, שהוא עשירי לחודשי השנה מתשרי.
 (ב) חודש אב, שהוא עשירי למרחשון, החודש בו החלה ירידת הגשמים.
 (ג) חודש אלול, שהוא עשירי לכסלו, החודש בו פסקו הגשמים.
 רש"י קובע שהחודש העשירי המוזכר כאן בפסוק הוא חודש אב, כמבואר באפשרות השניה.
 על כך מקשה רש"י ('ואם תאמר'): הרי בפסוק הקודם קראה התורה לחודש סיון

— ביאור (המשך) —

לחודש חרבו המים מעל הארץ". תאריך זה הוא א' בתשרי, שהוא החודש הראשון. על פי החשבון תאריך זה בא 60 יום לאחר ה"עשירי באחד לחודש" המוזכר כאן, ואם כן 60 יום לפני א' תשרי הוא א' אב. נמצא שהחודש העשירי מוכרח להיות חודש אב, והוא עשירי לירידה.

חשבון 60 הימים: נח חיכה 40 יום עד שפתח את חלון התיבה (להלן פסוק ו). באותו היום שלח את העורב (ז). לאחר 7 ימים שלח את היונה פעם ראשונה, והיא חזרה לתיבה (ח-ט). לאחר 7 ימים נוספים שלח את היונה שנית (י), לאחר שהמתין עוד 7 ימים שלח את היונה פעם שלישית (יב), ואז פתח את התיבה. אם כן 40 יום, ועוד 21 יום אלה 60 ימים בין א' באב לא' בתשרי.

ואין לומר שמה שנאמר "בראשון באחד לחודש" היינו חודש מרחשון, שהיה הראשון לירידת הגשמים, משום שלא שייך לקרוא לו כך גם בשנה השניה, אלא ודאי זהו תשרי שהוא החודש הראשון לבריאת העולם (לשיטת רבי אליעזר).

"החודש השביעי", והסברנו שסיון הוא השביעי לכסלו בו פסקו הגשמים (ראה רש"י לעיל פסוק ד), ואם כן אף כאן מסתבר לומר ש"עשירי" הוא עשירי לכסלו, והוא חודש אלול! למה לומר שהתורה שינתה את הספירה מפסוק אחד לפסוק שני?

מתוך רש"י (אי אפשר לומר כן): פשט הפסוקים מכריח לפרש כן.

"החודש השביעי" הוא בודאי סיון, ואין אפשרות לומר שהוא אייר והוא שביעי למרחשון ('לירידה'), משום שעל פי לוח הזמנים שציינה התורה ב"ז במרחשון החלו 40 יום גשמים, ואחריהם באו עוד 150 יום בהם גברו המים. ימים אלה הסתיימו בא' סיון (כפי החשבון שעשה רש"י בפסוק ג), ואם כן "החודש השביעי" המוזכר בפסוק ד הוא בודאי חודש סיון, והוא שביעי לכסלו ('להפסקה').

לעומת זאת אי אפשר לומר ש"החודש העשירי" הוא אלול, שהוא עשירי להפסקה (כמניין הקודם), משום שיש עוד תאריך שצריך להתייחס אליו, והוא מה שנאמר להלן (ח, יג): "בראשון באחד

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּעֶשְׂרֵי נֶרְאוּ רָאשֵׁי הָהָרִים. רש"י הוכיח יפה ש"החודש השביעי" הוא שביעי להפסקה, ואילו "החודש העשירי" הוא עשירי לירידה, ולבסוף החודש "הראשון" שב ומתייחס לבריאת העולם. אך צריכים אנו להבין מדוע מנתה התורה בצורה שכזאת, ולא הקפידה על מניין קבוע?

נראה לומר שתחילת המבול (ירידת הגשמים) וסופו (חרבה הארץ ויבשה הארץ) נמנו לפי מניין החודשים המקובל, משום שהמבול בכללותו הוא אירוע היסטורי והוא מעוגן בתאריכים היסטוריים. אמנם התיארוך הפנימי של המבול הוא על פי תאריכים השייכים לאירועים האלה, כי בזמן המבול כביכול היתה התיבה מחוץ לעולם ומחוץ להיסטוריה.

אונקלוס

וַיְהִי מִסּוּף אַרְבָּעִין יוֹמִין, וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח
וַיִּפְתַּח נוֹחַ יָת כַּוֹת תִּיבָתָא נָח אֶת-חֲלוֹן הַתִּבָּה אֲשֶׁר עָשָׂה:
דַּעְבַּד:

— רש"י —

(ו) מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם. משנראו ראשי ההרים:

— עיון (המשך) —

מנוחת התיבה על ראשי ההרים קשורה להפסקת הגשמים, כי אחרי הפסקת הגשמים גברו המים על הארץ והחלו לעלות במשך 150 יום וכוסו כל ההרים, ולאחר 150 יום אלה העביר הקב"ה רוח על הארץ והמים החלו לרדת. בחודש השביעי מאז החל תהליך עליית המים הסתיים פרק זה במנוחת התיבה על ראשי ההרים. משום כך מניין החודשים למנוחת התיבה נמנה לכסלו, להפסקת הגשמים.

לעומת זאת ראית ראשי ההרים קשורה לירידת הגשמים, כי היא מסיימת את סיפור המבול ותכליתו. עשרה חודשים לאחר שהתחיל המבול לרדת הסתיים המבול, העולם שהיה נמחה ואיננו עוד ועולם חדש נראה ונתגלה. משום כך מניין החודשים לראית ראשי ההרים נמנה למרחשון, לירידת הגשמים.

— ביאור —

מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם. התורה אינה	אררט. רש"י, כדרכו, מבאר את הדברים
מבארת מאימתי מנה נח את ארבעים	על פי סדר הפסוקים, ומסביר שמניין
יש שפירשו שמניין זה מתייחס	זה מתייחס ליום בו נראו ראשי ההרים,
ליום בו החלו המים לחסור, ויש שפירשו	שהוזכר לפני כן בסמוך, כלומר ארבעים
שמתייחס ליום בו נחה התיבה על הרי	הימים החלו בא' באב.

— עיון —

מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם. ארבעים יום הללו הם כנגד ארבעים הימים של ירידת גשמים. כשם שירידת הגשמים היו תקופה שלמה של דין שהביא לחיסול העולם, כך עכשיו החל תהליך של חסד שיביא לתחיית העולם.

— רש"י —

אֶת־חֲלוֹן הַתֶּבֶה אֲשֶׁר עָשָׂה. לצֹהַר, ולא זה פתח התיבה העשוי לביאה ויציאה:

— ביאור —

אֶת־חֲלוֹן הַתֶּבֶה אֲשֶׁר עָשָׂה. שהחלון הוא הוא ה"צוהר" הנזכר לעיל, בבניית התיבה לא נאמר שנח בנה חלון, ואין הכוונה לפתח התיבה. אמנם כתוב שעשה "צוהר" וכמו כן עשה פתח מן הצד (לעיל ו, טז). מהו אם כן "חלון התיבה" המוזכר כאן? מסביר רש"י נראה שרש"י נוקט כאן כפירוש הראשון שהביא לעיל, שצוהר היינו חלון, ולא כפירוש השני שם שצוהר היינו אבן טובה.

— עיון —

אֶת־חֲלוֹן הַתֶּבֶה אֲשֶׁר עָשָׂה. לפי רש"י "צוהר" היינו חלון, ויש להבין מדוע נקרא בתחילה "צוהר" ולבסוף נקרא "חלון"? נראה לומר שלחלון ישנם שני תפקידים, האחד להכניס אור מבחוץ פנימה, והשני לאפשר לראות מבפנים החוצה. בזמן המבול תפקידו של החלון לא התייחס כלל אל העולם החיצון, והתיבה הייתה מנותקת מן העולם לגמרי³⁸, ומשום כך נקרא רק "צוהר". אמנם, לאחר שהסתיים המבול שימש צוהר זה כמקור פתיחות לעולם החיצוני, ומשום כך שוב נקרא "חלון".

אֶת־חֲלוֹן הַתֶּבֶה אֲשֶׁר עָשָׂה. בשלב זה עדיין לא הגיע הזמן לפתוח פתח בין נח לעולם אלא רק לפתוח חלון. בהדרגה מתחיל חיבור הקשר בין נח לעולם.

38. אף לא כנס דרכו אור מבחוץ, שהרי כתב רש"י להלן (פסוק כב, ד"ה ויום ולילה לא ישבותו) שלא שימשו המאורות כל ימי המבול.

אונקלוס

וַיִּשְׁלַח יְתָ עוֹרְבָא, וְנִפְקַּ
וַיִּשְׁלַח אֶת־הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יֵצוּא
מִפֶּקַּ וְתֵאִיב עַד דִּבְיִשׁוּ מִיָּא
וְשׁוּב עַד־יִבְשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל
מֵעַל אֶרְעָא:
הָאָרֶץ:

— רש"י —

(ז) יֵצוּא וְשׁוּב. הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך בשליחותו, שהיה חושדו על בת זוגו, כמו ששנינו באגדת חלק (סנהדרין קח ע"ב):

— ביאור —

בחוץ - מה תועלת היתה בשינוי השליח? כל שצריך היה נח לעשות הוא להתאזר בסבלנות עוד כמה ימים! משום כך מסבירים חז"ל בעלי האגדה שמעיון בפסוקים נראה שהעורב סירב להתרחק מן התיבה, ולא עשה את שליחותו כלל. רש"י מסביר שהסיבה לכך היתה שהעורב חשד בנח על בת זוגו³⁹. למשמעות העניין עיין בעיון.

יֵצוּא וְשׁוּב. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים שהעורב היה בא והולך, יוצא מן התיבה ושב אליה, כי ראה שהעולם עדיין חרוב ואין לו לאן ללכת. אמנם בעלי האגדה מבינים מאריכות הסיפור שיש כאן עניין עמוק יותר. קשה במיוחד העובדה שנח נאלץ לשנות את השליח, שהרי אם שליחותו של העורב נכשלה רק בגלל שלא היתה אפשרות לצאת ולחיות

— עיון —

יֵצוּא וְשׁוּב. אגדה זו מלמדת אותנו על הסכנה להתחיל חיים רגילים מחדש. האם בני אנוש ישכילו להקים עולם שונה מהעולם שנחרב? העורב סבור שזה בלתי אפשרי. לדעתו יצריזו של האדם כה גדולים שההשחתה שהביאה למבול עתידה לשוב ולהתחדש. עדיף, אם כן, להישאר בתיבה. ואכן, חששותיו של העורב יתממשו, כפי שנראה בהמשך בשתיית היין של נח, ובכך מאבד נח צלם אנוש. הגמרא מספרת שהעורב עצמו שימש בתיבה, כלומר, הוא לא הצליח להתגבר על יצריו אפילו בזמן המבול. העורב מסמל את השאיפה להנאה, ואם כן היציאה מן התיבה מסוכנת ביותר.

39. כלומר, חשד שיבוא עליה או חשד שירביע אותה עם עוף ממין אחר.

— רש"י —

עַד־יְבֹשֶׁת הַמַּיִם. פשוטו כמשמעו. אבל מדרש אגדה, מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו, שנאמר "והעורבים מביאים לו לחם ובשר" (מלכים א' יז, ו). (בראשית רבה פל"ג, ה):

— ביאור —

אחרת של העורב שתתרחש בעתיד: אליהו הנביא גזר שלא יירדו גשמים על ישראל למשך שלש שנים, כדי שבני ישראל יחזרו בתשובה. הוא עצמו התרחק מן החברה וחי בנחל, והיו אלה העורבים שכלכלו אותו והביאו לו לחם ובשר. "עד יבושת המים" היינו באותן השנים שיבושה הארץ והיתה בצורת ארוכה, ואף אליהו נאלץ לעזוב את הנחל ולחזור לחיות בחברה.

עַד־יְבֹשֶׁת הַמַּיִם. לפי הפשט העורב היה הולך ושב משום שהארץ עדיין לא היתה יבשה, ולא היה לו לאן ללכת. אמנם על פי האגדה שהביא רש"י לעיל העורב לא התרחק מן התיבה בגלל סיבה אחרת, ואם כן מה משמעות הטעם "עד יבושת המים מעל הארץ"? מסביר רש"י שאכן טעם זה אינו מתייחס לעניין התיבה והמבול, אלא מתייחס לשליחות

— עיון —

עַד־יְבֹשֶׁת הַמַּיִם. אליהו אף הוא התרחק מן החברה, כמו אנשי התיבה, ומזונותיו הובאו אליו בדרך ניסית. העורב, שאינו רוצה לעזוב את התיבה ורוצה להמשיך חיים של בדידות, הוא המתאים ביותר להביא לאליהו לחם ובשר בבדידותו. בדברי אגדה אלה ישנו רמז לביקורת על מעשיו של אליהו, שהתאכזר על בני דורו וגרם להם סבל של בצורת, ומשום כך דווקא העורב האכזרי הוא שמכלכל אותו.

היונה הולכת לקראת האחר ולקראת העתיד, ואינה מסתכלת לאחור על הזמנים הטובים שהיו ואינם, ואילו העורב חושש מהתקדמות זאת. משום כך העורב הוא אשר נשלח לכלכל את אליהו, כי גם הוא עצמו אינו מבין מהי הדרך הנכונה לטפל בעם הסורר, שעזב את הדרך של הדורות הקודמים שהיו נאמנים לה'. אליהו מנסה להחיות את העבר ואינו מתאים עצמו לקראת העתיד. שליחות זו של העורב תיפסק ב"יבושת המים", שגם אליהו עצמו לא ימצא מים להחיות נפשו ויהיה מוכרח לחזור ולחיות בחברת בני אדם.

אונקלוס

ח וַיִּשְׁלַח יְת יוֹנָה מְלוֹתִיָּה, ח וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מֵאֶתֶּר
לְמַחְזֵי אִם קָלוּ מֵיָּא מַעַל לְרֵאוֹת הַקָּלוּ הַמִּים מַעַל פְּנֵי
הָאֲדָמָה: אִפִּי אֲרַעָא:

— רש"י —

(ח) וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה. לסוף שבעה ימים, שהרי כתיב "ויחל עוד שבעת ימים אחרים" (להלן פסוק י), מכלל זה אתה למד שאף בראשונה הוחיל שבעה ימים: וַיִּשְׁלַח. אין זה לשון שליחות אלא לשון שילוח, שלחה ללכת לדרכה, ובזו יראה אם קלו המים שאם תמצא מנוח לא תשוב אליו:

— ביאור —

וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה. לכאורה מקריאת הפסוקים עולה שנח שלח את היונה מייד אחר סירוב העורב. רש"י מוכיח שאין הדבר כן, שהרי להלן, לאחר שליחת היונה בפעם הראשונה, נאמר: "ויחל עוד שבעה ימים אחרים", ומשמע מכאן שגם בפעם הקודמת, לפני ששלח את היונה בפעם הראשונה, המתין שבעה ימים. וַיִּשְׁלַח. לא נאמר וַיִּשְׁלַח שהוא לשון שליחות, אלא וַיִּשְׁלַח שהוא לשון גירוש. מטרתו של נח היתה שהיונה תצא ולא תשוב עוד, וכך יידע אם קלו המים מעל פני האדמה.⁴⁰

— עיון —

וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה. מדוע לא אמרה התורה בפירוש שנח המתין שבעה ימים והזדקקנו ללמוד זאת מדיוק הפסוקים? ולמה באמת המתין שבעה ימים, אם העורב לא הסכים לצאת לשליחות היה צריך לשלוח מייד את היונה! נראה לומר שהתורה מרמזת לנו כאן שהעובדה שהעורב לא היה מוכן לצאת היתה ביטוי גם להססנותו של נח עצמו, וכפי שהסברנו למעלה, ולכן הרגיש נח צורך להמתין שבעה ימים. כאן גם לא נאמר "ויחל" שהוא לשון המתנה וציפיה, משום שבשלב הזה נח לא היה להוט לצאת. רק לאחר ששלח את היונה חש נח את הצורך לצאת, אך זה עדיין לא היה אפשרי, ולכן ייחל וציפה לשלוח מחדש את היונה. וַיִּשְׁלַח. נח מעדיף שהיונה לא תחזור. הוא מבין שצריך לבנות את העולם מחדש ולא להסתכל שוב לאחור.

40. אמנם גם אצל העורב (בפסוק הקודם) נאמרה לשון זו, ובאמת גם שם יש לפרש באותה משמעות, אך כאן בא רש"י להוציא ממשמעות 'שליחות', כי ניתן היה לטעות ולהבין שליונה יש שליחות מוגדרת: "לראות הקלו המים מעל פני האדמה", ולכן כתב זאת רש"י דווקא כאן כדי להוציא מהבנה זו.

אונקלוס

ט וְלֹא־מִצָּאָהּ הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְכַף־
 רַגְלָהּ וַתֵּשֶׁב אֵלָיו אֶל־הַתְּבָה
 כִּי־מִים עַל־פָּנָי כָּל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח
 יָדוֹ וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל־
 הַתְּבָה: וַיַּחַל עוֹד שְׁבַעַת יָמִים
 אַחֲרֵים וַיִּסָּף שַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה מִן־
 הַתְּבָה:

ט וְלֹא־מִצָּאָהּ הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְכַף־
 רַגְלָהּ וַתֵּשֶׁב אֵלָיו אֶל־הַתְּבָה
 כִּי־מִים עַל־פָּנָי כָּל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח
 יָדוֹ וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל־
 הַתְּבָה: וַיַּחַל עוֹד שְׁבַעַת יָמִים
 אַחֲרֵים וַיִּסָּף שַׁלַּח אֶת־הַיּוֹנָה מִן־
 הַתְּבָה:

— רש"י —

(י) וַיַּחַל. לשון המתנה, וכן "לי שמעו וַיַּחֲלוּ" (איוב כט, כא), והרבה יש במקרא:

— ביאור —

רש"י פסוק מאיוב, שם מתאר איוב את
 מצבו המרומם לפני שהכתה בו יד ה',
 ומספר שהיה איש חשוב וכל האנשים
 שהיו שומעים דבריו היו מייחלים ומצפים
 מתי יתקיימו (עפ"י רש"י שם).

וַיַּחַל. יש שפירשו זאת מלשון
 התחלה, כלומר שנח החל למנות עוד
 שבעה ימים (ראה אבן עזרא). אמנם רש"י
 מפרש זאת לשון המתנה וציפיה, כלומר
 נח המתין מתי יסתיימו שבעת הימים כדי
 שיוכל לשלוח את היונה. לראיה מביא

— עיון —

וַיַּחַל. 'לייחל' אין משמעותה המתנה בלבד, אלא המתנה מלווה בציפיה מיוחדת,
 וכך היא המשמעות גם באיוב. ההמתנה של נח אף היא לא היתה סתם המתנה, אלא
 היתה זו ציפיה שכבר יגיע הזמן בו יוכל סוף סוף לצאת מן התיבה ולהקים את העולם
 מחדש (וראה מה שכתבנו בעיון לפסוק הקודם, ד"ה וישלח את היונה).

אונקלוס

יֵא וְתָבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לַעֲתָ עֶרֶב
וְהֵנָּה עַל־הַזַּיִת טָרֵף בְּפִיָּה וַיֵּדַע
נָח כִּי־קָלוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:
יֵא וְאֶתֶת לְוִתְיָהּ יוֹנָה לַעֲדָן
רִמְשָׁא וְהָא טָרֵף זִיתָא
תְּבִיר מַחַת בְּפִמָּה, וַיֵּדַע נֹחַ
אֲרִי קָלוּ מֵיָא מֵעַל אֶרֶעָא:

— רש"י —

(יֵא) טָרֵף בְּפִיָּה. אומר אני שזכר היה, לכן קוראו פעמים לשון זכר ופעמים לשון נקבה, לפי שכל יונה שבמקרא לשון נקבה, כמו "כיוני הגאיות כולם הומות" (יחזקאל ז, טז), וכמו "כיונה פותה" (הושע ז, יא):

טָרֵף. חטף.

ומדרש אגדה, לשון מזון. ודרשו בְּפִיָּה, לשון מאמר, אמרה: יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקדוש ברוך הוא, ולא מתקוין כדבש בידי בשר ודם (סנהדרין קח ע"ב):

— ביאור —

על דרך הפשט.
אמנם, כבר הסברנו לעיל את הקושי בביטוי "טרף בפיה" המשלב בתוכו לשון זכר ולשון נקבה כאחד. משום כך מציע רש"י פירוש נוסף על דרך האגדה. לפי פירוש זה "טרף" הוא שם דבר ופירושו 'מזון', ו"בפיה" אין הכוונה שהעלה היה בפיה של היונה, אלא עניינו דיבור הפה, אמירה. היונה אמרה (=בפיה) שהמזון (=טרף) שלה יהיה דווקא עלה זית. ורצתה לומר בזה שלמרות שהזיתים הם אוכל מר, מכל מקום זהו מזון שהיא מצאה בעצמה בעולמו של הקב"ה, להבדיל מן המזון שקיבלה בכל התקופה בה היתה בתיבה, מזון שניתן לה על ידי דאגתו של נח. היונה מעדיפה לזון על ידי הקב"ה בדוחק ולא על ידי בשר ודם ברווח.

טָרֵף בְּפִיָּה. רש"י מפרש "טרף" בבניין קל לשון זכר בזמן עבר⁴¹, ואם כן קשה היאך בביטוי "טרף בפיה" מופיעה היונה הן בלשון זכר והן בלשון נקבה. על כך עונה רש"י שהואיל ובכל מקום נקרא מין היונה בלשון נקבה (וכן הוא גם כאן לאורך כל הפרשייה), ואי אפשר לדעת אם מדובר ביונה שהיא זכר או נקבה, רצתה התורה לרמוז שהיונה ששלח נח היתה הזכר שביונים, ולכן כינתה אותה פעם אחת בלשון זכר.

טָרֵף. כאמור, רש"י נקט ש"טרף" הוא פועל בבניין קל בזמן עבר בלשון זכר. משמעות הפועל היא לשון חטיפה ומהירות⁴², וכל בעל חיים הנוטל מזונו בפיו והולך אל מקום אחר עושה זאת בחטף ובמהירות. כך פירש רש"י הביטוי

41. וכאילו נאמר טָרֵף.

42. וכן פירש רש"י בלשון המשנה ביומא (לט ע"א): 'טרף בקלפי' - פתאום, בטרפה וחטיפה.

— עיון (על עמוד קודם) —

טָרַף בְּפִיָּהּ. מדוע בחר נח יונה ממין זכר דוקא, ומדוע חשוב לתורה לציין זאת? תפקיד הזכר הוא לבנות את העולם, ולכן שלח נח דווקא ציפור ממין זכר. אמנם נח בחר דווקא 'יונה' בגלל שמין זה מכונה תמיד בלשון נקבה, ואפילו הזכרים שבו, כדי ללמדנו שהעולם החדש שייבנה יצטרך לחבר גם את ערכי הנקבה, היינו הערכים הפנימיים של העולם.

טָרַף. לכאורה פירוש האגדה נראה רחוק מאוד ממשמעות הפסוק. אמנם לפי דרכו של אבי מורי הרב משה בוצ'קו זצ"ל, אגדה זו היא ממש משמעות הכתוב. אבא הסביר שאין לדון דרשת חז"ל מתוך המקור המילולי שלה אלא צריך לראות את הפסוק כולו או את הפרשיה כולה, להתעמק בהם ולראות בהם את המסר שנאמר באגדה. הנה כאן אנו רואים יונה שבוחרת לעזוב את התיבה בה חיתה משך שנה תמימה, כשבפיה רק עלה של זית, ומוכנה בשביל כך לעזוב את כל המעדנים שהיו מנת חלקה בתיבה. כאן מלמדת אותנו היונה שיש להעדיף חופש עם מזון מועט ומר, מאשר לאכול מעדני עולם ולהיות תלוי בחסדי אדם.

אונקלוס

יב וַיִּיחַל עוֹד שְׁבַעַת יָמִים אַחֲרֵי
וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה וְלֹא־יָסֶפֶה
שׁוֹב־אֵלָיו עוֹד: יג וַיְהִי בְּאַחַת
וּשְׁש־מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד
לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ
וַיִּסַּר נֹחַ אֶת־מִכְסֵּה הַתְּבָה וַיֵּרָא
וַהֲנֵה חָרְבוּ פָנֵי הָאָדָמָה:
אִפִּי אֶרֶעָא:

— רש"י —

(יב) וַיִּיחַל. הוא לשון וַיִּחַל (לעיל פסוק י), אלא שזה לשון ויפעל וזה לשון ויתפעל. וַיִּחַל וימתין, וַיִּיחַל ויתמתן:
(יג) בְּרֵאשׁוֹן. לרבי אליעזר הוא תשרי, ולרבי יהושע הוא ניסן:
חָרְבוּ. נעשה כמין טיט, שקרמו פניה של מעלה:

— ביאור —

וַיִּיחַל. בפסוק י נאמר: "ויחל עוד שבעת ימים", וכאן נאמר: "וייחל עוד שבעת ימים", מה ההבדל בין וַיִּיחַל לַוַיִּיחַל? לפי ההקשר נראה שהמובן דומה והכוונה שנה המתין, אך למה הניסוח שונה? מסביר רש"י שאכן המשמעות דומה, אך הראשון פעיל והשני סביל, כלומר, בַּוַיִּיחַל הנושא הוא נח שהמתין, ובַּוַיִּיחַל הנושא הוא הזמן שהיה בהמתנה.
בְּרֵאשׁוֹן. שנת שש מאות ואחת

לחיי נח החלה בחודש הראשון באחד לחודש, שבו מתחילה השנה החדשה. אין מחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע על משך זמן המבול, אלא נחלקו באיזה תאריך החל ובאיזה תאריך הסתיים, שרבי אליעזר מחשיב את חודש תשרי כתחילת השנה ואילו רבי יהושע מחשיב את חודש ניסן.
חָרְבוּ. עיין הביאור על "יבשה" בפסוק הבא.

— עיון —

וַיִּיחַל. מדוע כתבה התורה את אותו העניין בשתי דרכים שונות? אלא באמת יש הבדל בין הניסוחים. וַיִּחַל הוא המתנה בסבלנות, ואילו וַיִּיחַל היינו המתנה מכורח המציאות אך ללא סבלנות. הבדל זה מבטא היטב את ההבנה שככל שהתקרב נח אל סוף תקופת השהות בתיבה כך רצונו לצאת ממנה הלך וגבר, ויצר העשייה שבו התפתח בעוצמה.
בְּרֵאשׁוֹן. שים לב שמניין השנים הוא לא לבריאת העולם אלא לשנות חייו של נח. נח הוא מרכז העולם החדש.

אונקלוס

יְד וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַשְּׁבָעָה וְעֶשְׂרִים יְד וּבִירְחָא תַנְיָנָא בְּעֶסְרִין
 יוֹם לַחֹדֶשׁ יְבִשָּׁה הָאָרֶץ:
 וְשִׁבְעָא יוֹמָא לִירְחָא,
 יְבִישֶׁת אֶרְעָא:

— רש"י —

(יד) בַּשְּׁבָעָה וְעֶשְׂרִים. וירידתן בחודש השני בשבעה עשר בחודש, אלו אחד עשר ימים שהחמה יתירה על הלבנה, שמשפט דור המבול שנה תמימה היה (סדר עולם רבה, פ"ד):

יְבִשָּׁה. נעשה גריד כהלכתה:

— ביאור —

יְבִשָּׁה. בא' בתשרי "חרבו פני האדמה" (פסוק יג) ובכ"ז במרחשון "יבשה הארץ". מה ההבדל בין זה לזה? מסביר רש"י ש"חרבה" היינו רק פני השטח - הקרום העליון - יבשו, אך האדמה עצמה היתה ספוגה במים ורוויה ואי אפשר היה לעמוד עליה. "יבשה" היינו האדמה חזרה להיות כשהיתה, ללא מים עודפים כלל. אין הכוונה שהאדמה התייבשה לגמרי והפכה למדברית, שהרי אם כן לא יוכלו צמחים לצמוח בה, אלא הפכה להיות "גריד" - אדמה רגילה הניתנת לגידול.

בַּשְּׁבָעָה וְעֶשְׂרִים. המבול החל "בחודש השני בשבעה עשר יום לחודש" (לעיל ז, יא), והארץ יבשה "בחודש השני בשבעה ועשרים יום לחודש", כלומר שנה ואחד עשר יום⁴³. מסביר רש"י שזוהי בדיוק שנת חמה שלימה, כי שנת חמה אורכת 365 ימים, לעומת שנת לבנה שאורכת 354 ימים, וההפרש ביניהן הוא אחד עשר יום. אם כן כל ימי המבול, מהכניסה אל התיבה והתחלת הגשמים עד יבושת האדמה והיציאה מן התיבה, היו בדיוק שנת חמה שלימה.

— עיון —

בַּשְּׁבָעָה וְעֶשְׂרִים. על פי מצוות התורה נמנים החודשים על פי ימי הלבנה, כי חידוש הלבנה הוא סימן בטבע למחזור החודשי. אמנם השנים נמנות על פי החמה, כי היא הקובעת את עונות השנה. אין משמעות טבעית לשנים עשר חודשי לבנה, משום כך 'שנה שלימה' היא דווקא שנה של מחזור השמש. רש"י מדגיש שהמבול נמשך שנה שלימה כדי לבטא את הסימן הטבעי לתקופה שלימה, תקופה שבאה למחוק לגמרי את העולם שקדם למבול, על מנת ליצור מציאות חדשה המנותקת לגמרי מן המציאות הקודמת⁴⁴.

43. השבעה עשר לחודש השני בשנה השניה נמנה כמובן לשאחריו.

44. וראה משך חכמה כאן פסוק יט.

אונקלוס

טו ומליל יי עם נוח למימר: רביעי ס טו וידבר אלהים אל-נח
 טז פוק מן תיבתא, את: לאמר: טז צא מן-התיבה אתה
 ואתתך ובנך ונשי בנך עמך: ואשתך ובניך ונשי-בניך אתך:

— רש"י —

(טז) אתה ואשתך וגו'. איש ואשתו, כאן התיר להם תשמיש המטה:

— ביאור —

אתה ואשתך וגו'. כשנכנסו הסדר - "אתה ואשתך ובניך ונשי בניך".
 לתיבה נאמר להם שייכנסו גברים לחוד מסביר רש"י שינוי זה בכך שבתבה
 ונשים לחוד - "אתה ובניך ואשתך ונשי נאסרו בתשמיש המיטה, ולכן היו הגברים
 בניך" (לעיל ו, יח), וכך נכנסו - "ויבוא נח לחוד והנשים לחוד, וכאן חזרה התנהלות
 ובניו ואשתו ונשי בניו אתו" (ז, ז). כאן, העולם לתיקנה כדי שיחיו איש ואשתו
 ביציאה מן התיבה, שינה הקב"ה את יחדיו.

— עיון —

אתה ואשתך וגו'. מדוע נאסר בתיבה תשמיש המיטה? בזמן המבול וההשחתה
 אסור היה לשמוח בשעה שכל העולם סובל. בנוסף, תקופת החיים בתיבה באה לתקן
 את הקלקול שהיה בעולם שלפני כן, קלקול והשחתה שגרמו למבול. הואיל ולפני
 המבול הזדווגו מין בשאינו מינו ועברו על כל איסורי עריות לכן באה תקופה זו של
 חיי פרישות למשך שנה שלימה כדי לתקן את העיוות הזה. עתה, ביציאה מן התיבה,
 חוזרים החיים לתיקונם, וצריך להקים את העולם מחדש. הקב"ה נותן אמון בבני האדם
 ומאפשר להם לקיים חיי אישות של איש ואשתו, מתוך אמונה שהתעוררות היצר לא
 תביא שוב לנפילת העולם. בכך מצווה הקב"ה את החיים לבני האדם שהפנימו את
 המסר שהיה במבול, ויחיו חיים נורמליים - לא אישות עם אישה אחרת, ולא פרישות
 גמורה, אלא חיי אישות של איש ואשתו.

אונקלוס

יִּכְלֵהְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה מְכַל־
בְּשָׂר בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־
הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ הוּצָא
(הִי־צָא) אֶתְךָ וְשָׂרְצוֹ בָּאָרֶץ וּפְרוּ
וּרְבוּ עַל־הָאָרֶץ:

— רש"י —

(יז) הוצא. הוצא כתיב היצא קרי (בראשית רבה פל"ד, ח). הִי־צָא, אמור להם שיצאו. הוּצָא, אם אינם רוצים לצאת הוציאם אתה: וְשָׂרְצוּ בָאָרֶץ. ולא בתיבה (בראשית רבה ל"ד, ח), מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש:

— ביאור —

הוצא. 'קרי וכתוב' פירושו שהמילה מופיעה בתורה בצורה אחת, אך על פי המסורת קוראים אותה כאילו היא כתובה בצורה אחרת. כאן כתובה המילה "הוצא", אך על פי המסורת אנו יודעים שצריך לקרוא "הִי־צָא". מבחינה פרשנית במקרה של קרי וכתוב ישנו מסר כפול, והן הקרי והן הכתיב שניהם אמות, ולכן יש להתייחס לשניהם. מסביר רש"י: "היצא" פירושו תבקש מהם לצאת ותגרום לכך שייצאו מרצונם.

"הוצא" פירושו תוציא אותם אתה אם לא ירצו לצאת.

וְשָׂרְצוּ בָאָרֶץ. 'לשרוץ' פירושו להתרבות. אם הקב"ה צריך לצוות על בעלי חיים להתרבות משמע שבתיבה לא הותר להם התשמיש. 'נאסרו בתשמיש' היינו שמנע מהם הקב"ה את יצר התשמיש, שהרי אין אפשרות לצוות ולאסור על בעלי חיים שאינם בעלי בחירה. ביציאה מן התיבה החזיר להם הקב"ה את תאוות התשמיש.

— עין —

הוצא. מכאן אנו לומדים שהקב"ה צוה ליוצאי התיבה להתחיל לבנות את העולם מחדש ולא להישאר בתוכה. הרצון העליון הוא שייצאו מעצמם מן התיבה, וכפי שנכתב בתורה, מתוך הבנה ורצון לבנות את העולם, אך אם לא ירצו לצאת לא יוכלו להישאר בתיבה ויש להוציא אותם.

הישיבות וה'כוללים' הם כעין תיבת נח. תקופה ארוכה וחשובה בה הזמן כולו מוקדש ללימוד תורה. מפסוק זה למדנו שתקופה זו היא מוגבלת. מוכרח לבוא הזמן בו האדם

אונקלוס

יח וּנְפַק נֹחַ, וּבְנוֹהֵי וְאַתְתִּיָּהּ וְנִשִּׁי
 וְנִשִּׁי בְנוֹהֵי עֲמִיה: יט כָּל
 חֵיתָא כָּל רַחֲשָׂא וְכָל עוֹפָא
 כָּל דְּרַחֲשִׁישׁ עַל אֲרָעָא,
 לִזְרַעִיתָהוּן נִפְקוּ מִן תִּיבְתָא:
 יח וַיֵּצֵא־נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וְנִשְׁי־
 בָנָיו אִתּוֹ: יט כָּל־הַחַיָּה כָּל־הָרֶמֶשׁ
 וְכָל־הָעוֹף כָּל רוֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ
 לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם יֵצְאוּ מִן־הַתֵּבָה:

— רש"י —

(יט) לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם. קיבלו עליהם על מנת לידבק במינן:

— עיון (המשך) —

מחוייב לצאת ולפעול בעולם. האדם צריך לעשות זאת מרצון, אך אם לא יעשה זאת מרצון הדבר ייכפה עליו מלמעלה.

וְשָׂרְצוּ בָאָרֶץ. שוב אנו רואים שהחיים בתיבה לא היו חיים טבעיים ונורמלים, אלא החיים בתיבה נעצרו. אי אפשר שכל העולם יהיה בחורבן וכאן תהיה התעלמות. על יושבי התיבה נגזרה הצלה אך לא התעלמות.

— ביאור —

לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם. וכי יש לבהמה שמכאן ואילך יתערבו בעלי החיים רק 'משפחה'? מסביר רש"י שהכוונה היא במינם.

— עיון —

לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם. עולם מגוון ברא הקב"ה וצריך לכבד את הגיוון הזה ולמנוע ערבוביה. גיוון זה קיים בכל המימדים של הבריאה, בסוגי בעלי חיים, בבני אדם, בקודש וחול, וצריך לדעת להבדיל ביניהם.

אונקלוס

כ וַיִּבֶן נָח מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח
מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה וּמִכָּל
הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ:
וּבִנָּא נֹחַ מִדְּבָחָא קֳדָם
יְיָ, וְנָסִיב מִכָּל בְּעִירָא דְכִנְיָ
וּמִכָּל עוֹפָא דְכִי וְאַסִּיק עֲלֹן
עַל מִדְּבָחָא:

— רש"י —

(כ) מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה. אמר: לא ציוה לי הקדוש ברוך הוא להכניס מאלו שבעה שבעה אלא כדי להקריב קרבן מהם (בראשית רבה פליד, ט):

— ביאור —

מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה. התורה לא סיפרה לנו מדוע הקב"ה ציוה על נח להביא מן הבהמות הטהורות שבעה זוגות ומן הבהמות הטמאות רק זוג אחד, וגם נח עצמו לא שמע הסבר לכך. ניתן היה לחשוב שהטעם לכך הוא שהבהמות

הטהורות מותרות לאכילה ולכן היה צורך להרבה מהן. רש"י דולה מן הפסוק שלנו טעם אחר, וזו גם הייתה ההבנה הגאוןית של נח: לא למטרת ריבוי אכילה נצטווה על כך אלא כדי להרבות בעבודת ה', להביא קורבנות מכל הבהמות הטהורות.⁴⁵

— עיון —

מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה. יש כאן מהפך בתובנה של נח. נח היה "איש צדיק", כלומר, איש שהתנהג במוסריות. עכשיו הוא מבין שהקב"ה מזמין אותו למשהו גבוה יותר, הוא מזמין אותו לשרתו ולעבוד את ה'. יש בכוחו של האדם 'לתקשר' עם הבורא באמצעות הקורבן. יכול היה נח להבין שנצטווה להוסיף בהמות טהורות רק כדי להרבות באכילה (כפי שכתבנו בביאור). אמנם בזכות הישיבה בתיבה, והקדושה והחסד והפרישות הכרוכה בה, מבין עתה נח שהאדם אינו רק גוף אלא גם נשמה, והקב"ה הזמין ברמז אל חוויית ההתקרבות.

45. מן המדרש משמע שלמדו זאת מן המילים "ויבן נח", ודרשו זאת מלשון התבוננות והבנה, עיין שם.

אונקלוס

כא וקביל יי ברענא ית
 קרבניה ואמר יי במימריה
 לא אוסיף למלט עוד ית
 ארעא בדיל חובי אנשא
 ארי יצרא לבא דאנשא
 ביש מזעוריה, ולא אוסיף
 עוד לממחי ית כל דחי
 כמא דעבדית:

כא וירח יהוה את־ריח הניחח
 ויאמר יהוה אל־לבו לא־אסף
 לקלל עוד את־האדמה בעבור
 האדם כי יצר לב האדם רע
 מנעריו ולא־אסף עוד להכות
 את־כל־חי באשר עשיתי:

— רש"י —

(כא) מנעריו. "מנערי" כתיב, משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע
 (בראשית רבה פל"ד, י):

— ביאור —

מנעריו. מן הפסוק משמע לכאורה שבאמת יצר רע מלווה את האדם מרגע
 שהאדם מקבל את יצר הרע בגיל הנערוּת. לידתו. יש לפרש את המילה "מנערי" מלשון התנערות, כמי שמתנער וקם ממקומו.
 לא־אסף... ולא־אסף. שבועה שלא היה בו קודם, על כן מסביר רש"י

— עיון —

מנעריו. פסוק זה קשה מאוד. מצד אחד הוא מתאר את התנהגותו הטובה של נח שהקריב קורבן, ומצד שני מוסיף ואומר שהסיבה שהקב"ה לא יחריב את עולמו היא בגלל היצר הרע הנטוע באדם מעצם לידתו! היה מתבקש לומר שהטעם להחלטה זו נעוץ במעשיו הטובים של נח!

אמנם שורש הדברים אחד הוא. אותו הכוח המביא את האדם לחטוא הוא הוא שגם מביא אותו להקריב קורבן לה' יתברך. האדם הוא יציר יוצר, ומשנולד נטועים בו כוחות של עשייה. היצר הוא חלק מהותי באדם, והוא הדוחף אותו לפעול וליצור, ואם האדם היה בלא יצרים לא יכול היה העולם להתקיים. זהו בדיוק מה שאומרת כאן התורה: אין ברירה - אם הקב"ה רוצה בריאה אמיתית, עולם שיכול להתקיים ולהתקדם, הוא מוכרח להשלים עם העובדה שהאדם הוא בעל יצר וכוחות. כוחות אלה יכולים להרוס את העולם ולהשחיתו, אך בכוחם גם לבנותו, לתקנו ולשכללו. הקרבת הקורבן על ידי נח היא היא ההוכחה לכך שהיצרים יכולים להביא את האדם למדרגה של קדושה והתעלות, והם גם יכולים לדרדר אותו.

— רש"י —

לֹא-אֶסְףָּ... וְלֹא-אֶסְףָּ. כפל הדבר לשבועה, הוא שכתוב "אשר נשבעתי מעבור מי נח" (ישעיהו נד, ט), ולא מצינו בה שבועה אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה, וכן דרשו חכמים במסכת שבועות (לו ע"א):

— עיון (המשך) —

ברור הדבר שאין כאן איזשהי 'תגלית' חדשה שגילה הקב"ה בטבעו של האדם אחר המבול, שהרי אין תמורה ושינוי אצל הבורא, אלא עכשיו היה זה נח שגילה את כוחות הטוב הטמונים ביצרים שבו, והגיע הזמן להפוך את היצירה לעובדה קיימת. בהחלטה זו של הבורא יש סכנה. אם העולם יתנהג מעתה בצורה גלויה על פי כללים טבעיים, והרשעים והצדיקים כאחד ייהנו מחום השמש וממי הגשמים, יתכן ולא יבחינו בין טובים לרשעים.

— ביאור —

ודאי הבטחותיו של הקב"ה צריכות להתייחס אל האדם. אם כן יש כאן שתי הבטחות דומות שלא להעניש את העולם, ומן הסתם לא באו אלא לחזק אחת את השניה ולהפוך לשבועה.

ראיה לכך שיש כאן שבועה לומד רש"י מן הפסוק בישעיהו, שם אומר הנביא בשם ה' שהוא נשבע על "מי נח" (=המבול), והרי לא מצאנו שנשבע הקב"ה אחר המבול! אלא מכאן ראיה שיש לפרש את הפסוק הזה כלשון שבועה.

עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ וְגו' לֹא

היא הבטחה שאינה תלויה בדבר, ויש בה התחייבות שאף אם בעתיד ישתנו התנאים מכל מקום ההבטחה תישאר על כנה ולא תשתנה. כדי לתת להבטחה תוקף של שבועה היא מופיעה כאן פעמיים בפסוק, ובכך מתחזקת ההבטחה והופכת לשבועה. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שיש כאן שתי הבטחות: האחת, שלא לקלל את האדמה, והשניה, שלא להכות עוד את כל חי. רש"י לא הסביר כך, כי אין באדמה או בחיות עניין לכשעצמם, ולא נבראו אלו אלא עבור האדם, ולכן

אונקלוס

כב עוד כל יומי ארעא, כב עד כל-ימי הארץ זרע וקציר
 זרועא וחצאדא וקורא וחומא וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה
 וקיטא וסתא ויימס ולילי לא יבטלון:
 לא יבטלון:

— רש"י —

(כב) עד כל-ימי הארץ וגו' לא יבטלון. שש עתים הללו שני חדשים לכל אחד ואחד, כמו ששנינו (בבא מציעא קו ע"ב): חצי תשרי ומרחשון וחצי כסלו – זרע, חצי כסלו וטבת וחצי שבט – קור;
 קר. קשה מחורף:

חרף. עת זרע שעורים וקטנית החרפין להתבשל מהר, הוא חצי שבט ואדר וחצי ניסן:

קציר. חצי ניסן ואייר וחצי סיון:

קיץ. חצי סיון תמוז וחצי אב, הוא זמן לקיטת תאנים וזמן שמייבשים אותן בשדות, ושמז' קיץ', כמו "והלחם והקיץ לאכול הנערים" (שמו"ב טז, ב): חם. הוא סוף ימות החמה, חצי אב ואלול וחצי תשרי, שהעולם חם ביותר, כמו ששנינו במסכת יומא (כט ע"א): שלהי קייטא קשי מקייטא:

— ביאור —

יבטלון. אנחנו רגילים לחלק את השנה לארבע עונות, אך התורה מבחינה כאן בשש עונות, וכולן מוזכרות בפסוק זה וכפי שמבאר רש"י. רש"י מסדר את העונות על פי סדר השנה (בשונה מסדר הפסוק שהציב כל עונה כנגד העונה ההפוכה לה), ומסביר מתי חלה כל עונה ומה משמעות כינויה:
 זרע – אמצע תשרי עד אמצע כסלו. זוהי תקופת הזריעה.
 קור – אמצע כסלו עד אמצע שבט. זוהי התקופה הקרה ביותר בשנה, וקרה יותר מן החורף.⁴⁶
 חורף – אמצע שבט עד אמצע ניסן. מלשון חריפות ומהירות, כי בתקופה זו זורעים את מה שצומח מהר.
 קציר – אמצע ניסן עד אמצע סיון. תקופת הקציר.
 קיץ – אמצע סיון עד אמצע אב. "קיץ" זו פעולת ייבוש התאנים, וגם שמן של התאנים המיובשות, כמו בפסוק "והלחם והקיץ לאכול הנערים" שהביא ציבא לדוד בשעה שברח מפני אבשלום.
 חום – אמצע אב עד אמצע תשרי.

<

46. יש הגורסים ברש"י כאן חורף לפני קור, וכפי הנוסחאות בגמרא שם. אנו הסברנו על פי הגירסה שלפנינו שנראית דבר המסתבר ומתקבל על הדעת, כפי שהסברנו בפנים, ו'חורף' אינו כלשון חורף של ימינו אלא מלשון צמיחה מהירה, וכפי שהסביר רש"י. וה' יצילני משגיאות.

— רש"י —

וַיּוֹם וַלִּילָהּ לֹא יִשְׁבְּתוּ. מכלל ששבתו כל ימות המבול, שלא שימשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה (בראשית רבה פל"ד, יא):
 לֹא יִשְׁבְּתוּ. לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן:

— ביאור (המשך) —

תקופה זו היא החמה ביותר בשנה, וחמה אף יותר מן הקיץ. זוהי משמעות הביטוי 'שלהי קייטא קשי מקייטא', כלומר 'סוף הקיץ קשה יותר מן הקיץ' בגלל החום הרב שבו, על אף שהימים שבו קצרים יותר מימי הקיץ.
 לֹא יִשְׁבְּתוּ. מובן הדבר שבזמן

— ביאור —

המבול לא היו עונות השנה הרגילות, אך לא ראינו שבוטלה המחזוריות של יום ולילה, ואם כן לכאורה אין צורך להבטיח באופן מיוחד שחלוקת היום והלילה לא יושבתו בעתיד. מכח שאלה זו מבין רש"י
 שבזמן המבול גם מחזוריות זו שבתה, וחזרה לסידרה רק אחר המבול, ובאה הבטחה שמחזוריות זו לא תיבטל עוד לעולם.
 וַחֲתָכָם. רש"י מציע שני פירושים

— עיון —

לֹא יִשְׁבְּתוּ. כאן אנו מגלים שתקופת המבול היתה תקופה של כאוס מוחלט, שקשה לנו להבין עד הסוף את משמעותו. לא מדובר רק בירידת גשמים והצפות אלא כל הבריאה כולה טולטלה ונשתנו חוקי הטבע לגמרי, ואין לנו בכלל מושג איך התקיים העולם בתקופה זו.

ידיעה זו חשובה ויש להדגיש אותה, כי שאלות רבות בעניין המבול מתעוררות ועומדות על הפרק, וכל העובדות שתיארה התורה נבחנות על פי כללי הטבע וההיגיון ומעוררות ספק: כיצד הכילה התיבה בגודל הזה את כל סוגי בעלי החיים, כיצד התקיימו במקום סגור במשך שנה שלמה, איך הספיק המזון לכולם ולא התקלקל. לא מצאנו תשובות ברורות לכל השאלות האלה. כאן אנו נרמזים שבעצם אין לשאול את כל השאלות האלה, אלא להבין ולהפנים שתקופה זו היתה מעל הטבע, ועיקר התיאור הוא תיאור ערכי יותר מאשר תיאור מציאותי, וכפי שניסינו בכוחנו הדל והמצומצם להסביר בעניין המבול.

אונקלוס

ט א וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־
בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֹאוּ
אֶת־הָאָרֶץ: ב וּמִזֶּרְעְכֶם וְחַתְכֶם
יִהְיֶה עַל כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל־
עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכָל־אֲשֶׁר תִּרְמָשׁ
הָאָדָמָה וּבְכָל־דֶּגִי הַיָּם בְּיַדְכֶם
נִתְּנוּ: וּבְרִיךְ יְיָ יֵת נֹחַ וְיֵת בְּנוֹהֵי,
וַיֹּאמֶר לְהוֹן פֹּשׁוּ וּסְגּוּ וּמְלֹו
יֵת אֶרְעָא: ג וְדַחֲלִתְכוֹן
וְאִימִתְכוֹן תְּהִי עַל כָּל
חַיַּת אֶרְעָא וְעַל כָּל עוֹפֵא
דְּשָׁמַיָא, בְּכָל דְּתִרְחִישׁ
אֶרְעָא וּבְכָל נוּנֵי יָמָא
בְּיַדְכוֹן מְסִירִין:

— דש"י —

(ב) וְחַתְכֶם. ואימתכם, כמו "תראו חתת" (איוב ו, כא).
ואגדה, לשון חיות, שכל זמן שהתינוק בן יומו חי אין אתה צריך לשומרו מן
העכברים, עוג מלך הבשן מת צריך לשומרו מן העכברים, שנאמר "ומוראכם
וחתכם יהיה", אימתי יהיה מוראכם על החיות, כל זמן שאתם חיים (שבת קנא
ע"ב; בראשית רבה פל"ד, יב):

— ביאור —

למילה "וחתכם":
(א) לשון אימה, פחד, והיא מילה
נרדפת למילה "ומוראכם" הסמוכה לה,
לשון מורא ופחד.
(ב) על פי האגדה אין זו מילה נרדפת,
אלא "חתכם" מלשון חיות, 'חיותכם',
ומשמעות הפסוק: כל זמן שאתם בחיים
אזי יהיה מוראכם על בעלי החיים, ואפילו
תינוק קטן בעלי חיים פוחדים ממנו.
לכם יהיה לאכלה. לאדם הראשון

— עיון —

וְחַתְכֶם. פסוק הזה והפסוקים הבאים אחריו באים להדגיש את ההבדל הגדול בין
בני אדם לשאר בעלי חיים. האדם הוא לא 'חיה מפותחת' יותר משאר החיות, אלא
האדם הוא בריה שונה משאר בעלי החיים באופן מוחלט. אך באמת כל זה הוא רק
כאשר האדם חי והנשמה פועמת בקרבנו. אדם מת אין הוא אלא גוף חסר ערך.

אונקלוס

ג כָּל־רֶמֶשׁ אֲשֶׁר הוּא־חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָה בִּירֶק עֵשָׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־ אֲדָבֶשֶׁר בְּנֶפֶשׁוֹ דָּמּוֹ לֹא תֹאכְלוּ:

ג כָּל רַחֲשָׂא דְהוּא חַי לְכוֹן יְהִי לְמִיכָל, בִּירוֹק עֶסְבָּא יִהְבִּית לְכוֹן יֵת כּוּלָּא: ד בָּרַם בְּסָרָא בְּנֶפֶשִׁיה דְּמִיה לָא תִיכְלוּ:

— רש"י —

(ג) לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָה. שלא הרשיתי לאדם הראשון לאכול בשר אלא ירק עשב, ולכם בִּירֶק עֵשָׂב שהפקרתי לאדם הראשון, נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־ (סנהדרין נט ע"ב):

(ד) בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ. אסר להם אבר מן החי, כלומר כל זמן שנפשו בדמו לא תאכלו הבשר: בְּנֶפֶשׁוֹ דָּמּוֹ. בעוד נפשו בו:

— ביאור —

ניתנה רשות לאכול מן הצמחים ומן העצים, שנאמר (לעיל א, כט): "הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע... ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאוכלה", אך לא ניתנה לו רשות לאכול מבשר בעלי החיים. כאן באה התורה והתירה לנח ובניו לאכול גם מבשרם של בעלי החיים, והפכה את בשרם למותר באכילה כמו הירקות - "כירק עשב".

בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ. אסור לאכול בשר כאשר "בנפשו דמו", כלומר כל זמן שהבהמה עודנה חיה ודמה זורם בגופה אסור לאכול את איבריה. כדי שיהיה מותר לאכול את בשר הבהמה יש להרוג את הבהמה לפני האכילה. איסור זה נקרא 'אבר מן החי', והוא נאסר גם לבני נח. בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ לֹא תֹאכְלוּ. רש"י

— עיון —

לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָה. פסוק זה ממשיך את המסר של הפסוק הקודם, בו ראינו שהאדם שולט על שאר בעלי החיים. הפסוק כאן מלמדנו שבעלי החיים אינם אלא גוף, ומותר להורגם לצורך אכילה. אמנם בדורו של אדם הראשון נאסרה לבני אדם אכילת בשר, אך עתה נשתנה הדבר. נראה שהתורה מכירה בכך שהחומרא המבקשת מן האדם לכבד את בעלי החיים הביאה לידי עיוות, והאדם לא הבין את ההבדל המהותי שישנו בין בעלי חיים לבני אדם.

— רש"י —

בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ לֹא תֹאכְלוּ. הרי אבר מן החי, ואף דמו לא תאכלו, הרי דם מן החי (סנהדרין נט ע"א):

— ביאור —

מסביר שיש בפסוק זה שני איסורים: עדיין זורם בבעל החיים. איסור אבר מן החי, ואיסור דם מן החי. "בשר בנפשו, דמו לא תאכלו" - ניתן לקרוא את הפסוק בשני אופנים: כלומר, כשהבעל חיים עדיין חי אסור "בשר, בנפשו דמו לא תאכלו" - לאכול את דמו. כלומר, אסור לאכול את הבשר כשהדם וְאֵךְ אֶת־דַּמָּכֶם. בקריאה פשוטה

— עיון —

בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ לֹא תֹאכְלוּ. מדוע התורה אסרה לדורות הראשונים לאכול בשר וחזרה והתירה זאת לדורו של נח? ומדוע לא התירה לגמרי אלא אסרה לאכול את הבשר בשעה שהבהמה עדיין חיה?

הנה תאנות האכילה היא אחד היצרים הגדולים של האדם. יש באכילה גם צורך פיסי וגם עונג. העונג והצורך יכולים להפוך את האדם להיות 'מכור' להנאות הארציות. מן האדם הראשון ובניו נדרשה דרגה גבוהה של קדושה, להסתפק באכילת הצמחים והפירות, ואילו אכילת בשר שגורמת שמחה ותענוג גדול נאסרה. אולם האדם לא יכול היה לעמוד בדרישות הגבוהות הללו, ובמקום להתעלות על ידן הוא ירד מטה מטה, והפך את הנהנתנות כתכלית החיים. עתה באה התורה והתירה לאדם ליהנות, ועל ידי כך להגיע לאיזון בין נפשו הבהמית ונשמתו הטהורה.

ברם, התורה לא שיחררה את הרסן לגמרי, וחייבה את האדם להגביל את עצמו כדי שלא ייהפך לבהמי. על דרך משל נאמר שהתורה הורידה את הרסן שחנק והכביד, אך השאירה במקומו את הרסן שמנתב ומוביל אל הדרך. רוצה לומר, התירה לאכול בשר בעלי חיים אך זאת רק לאחר שבעל החיים מת. כשיופיע עם ישראל בעולם תוסיף עליו התורה מעלות נוספות בקדושה, ושוב לא יוכל לאכול את כל מיני בעלי החיים, ויתחייב בשחיטה ובהלכות רבות נוספות השייכות באכילת בשר. כי האדם אין תכלית חייו ההנאה, אלא ההנאה היא פרט מחייו שמביא אותו אל האושר שיאפשר לו לעבוד את ה'.

אונקלוס

ה וְאֵךְ אֶת־דְּמָכְס לְנַפְשִׁיכֶם
 אֶדְרֹשׁ מִיָּד כָּל־חַיָּה אֶדְרֹשְׁנָהּ
 וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אָחִיו
 אֶדְרֹשׁ אֶת־נַפְשׁ הָאָדָם:
 ה וְבֵרַס יֵת דְּמָכוֹן לְנַפְשָׁתְכוֹן
 אֶתְבַּע מִיָּד כָּל חַיָּתָא
 אֶתְבַּעְנִיָּה, וּמִיָּד אֲנָשָׁא
 מִיָּד גְּבֵר דִּי־שׁוּד יֵת דְּמָא
 דְּאֲחֻהִי אֶתְבַּע יֵת נַפְשָׁא
 דְּאֲנָשָׁא:

— רש"י —

(ה) וְאֵךְ אֶת־דְּמָכְס. אף על פי שהתרתי לכם נטילת נשמה בבהמה, את דמכם אדרוש מהשופך דם עצמו:

לְנַפְשִׁיכֶם. אף החונק עצמו אף על פי שלא יצא ממנו דם:
 מִיָּד כָּל־חַיָּה. לפי שחטאו דור המבול והופקרו למאכל חיות רעות לשלוט בהן, שנאמר "נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מט, יג), לפיכך הוצרך להזהיר עליהן את החיות:

וּמִיָּד הָאָדָם. מיד ההורג במזיד ואין עדים אני אדרוש:
 מִיָּד אִישׁ אָחִיו. שהוא אוהב לו כאח והרגו שוגג, אני אדרוש, אם לא יגלה ויבקש על עונו לימחל, שאף השוגג צריך כפרה, ואם אין עדים לחייבו גלות והוא אינו נכנע, הקדוש ברוך הוא דורש ממנו. כמו שדרשו רבותינו ז"ל: "והאלהים אנה לידו" (שמות כא, יג), במסכת מכות (י ע"ב), הקדוש ברוך הוא מזמנן לפונדק אחד וכו':

— ביאור —

מעשה התאבדות, הן על ידי שפיכת דם והן על ידי מעשה חניקה בלא דם. לאחר מכן מופיעה אזהרה לחיות עצמן שלא יהרגו בבני האדם, ולבסוף אזהרה לאדם שלא להרוג אדם אחר, בין במזיד ובין מתוך רשלנות.

וכך יש להבין את לשון החלק הראשון של הפסוק:

א. "ואך את דמכם... אדרוש" - כלומר,

של הפסוק נראה שעניינו אחד: הקב"ה מודיע שהוא 'ידרוש' את דמו של הורג אדם, כלומר ינקום ויעניש אותו, בין אם ההורג הוא חיה (חלקו הראשון של הפסוק) ובין אם ההורג הוא אדם (חלקו השני של הפסוק).

אולם רש"י למד שיש כאן אזהרה נוספת - איסור איבוד עצמו לדעת.

אם כן, יש בחלקו הראשון של הפסוק שלש אזהרות: נאסר על האדם לעשות

— ביאור (המשך) —

א. "ומיד האדם... אדרוש את נפש האדם" - כלומר, אני אעניש את האדם שיהרוג במזיד. מוסיף רש"י שמדובר ברוצח במזיד שאי אפשר לעשות לו דין בידי אדם הואיל ולא היו שם עדים.

ב. "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" - כלומר, גם הורג בשוגג, שהחשיב את חברו כאח אלא שהתרשל והרגו, גם אותו אני אעניש על התרשלותו אם לא יצטער על מעשיו ויבקש מחילה (גם כאן מדובר במקרה בו לא היו עדים לרצח). אמנם לא מדובר כאן על עונש מוות, כי לא מגיע לרוצח בשוגג עונש חמור כל כך, שהרי לא עשה זאת בכוונה תחילה, אלא על עונש גלות. במקרה כזה אומר הקב"ה שהוא יגרום לכך שהרוצח ייענש כפי שמגיע לו. כיצד הדבר אפשרי? אלא, כפי שביארו חז"ל בגמרא, מסבב הסיבות יגרום לכך שאדם זה ירצח בשוגג שנית (והנרצח עצמו יהיה חייב מיתה על רצח אחר שביצע במזיד), והפעם יהיו עדים למעשה, ויועמד לדין ויחייבוהו בית הדין עונש גלות, כדינו.

בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ. הפסוק הקודם

אסור להרוג את עצמו על ידי שפיכת דם עצמו. "אדרוש" היינו שאדם זה ייענש בעולם הבא, שהרי לא שייך להענישו בעולם הזה שכבר נפטר מן העולם.

ב. "לנפשותיכם אדרוש" - כלומר, אעניש כל מי שהורג עצמו גם אם לא שפך דם, כגון שחנק עצמו.

ג. "מיד כל חיה אדרשנו" - גם לחיות אסור להרוג בני אדם, וחיה שתהרוג אדם תיענש. אך מאחר שלא שייך להתייחס לאזהרה ועונש לבעלי חיים, לכן מסביר רש"י שיש כאן חזרה לכלל שהיה נהוג בבריאה בתחילה. כלומר, מתחילה נבראו החיות באופן שיפחדו מבני אדם ולא יתקפום, אך לאחר שחטא דור המבול ובני האדם התנהגו כבהמות, שינה הקב"ה את טבעם של בעלי החיים והסיר מהם את האינסטינקט שגרום להם לפחד מבני האדם, ועל ידי כך תקפו אותם והרגו בהם. עתה הקב"ה החזיר על כנו את הכלל הטבוע בתחילת הבריאה שחיות לא יתקפו בני אדם.

בחלקו השני של הפסוק ישנן שתי אזהרות:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאֵךְ אֶת־דָּמָם. פירוש רש"י מבוסס על אריכות הלשון. יש לתת את הדעת על כך שבפסוק אחד נאמרו אזהרות כה רבות, אך שונות זו מזו: האיסור להתאבד בכל דרך שהיא, החזרת שליטתו של האדם על בעלי החיים, וההודעה על כך שהקב"ה בעצמו יידרש להעניש כל מי שפוגע בחיי אדם אחר. הצד השווה בכל איסורים אלה הוא הדגש על ייחודו של האדם שנברא בצלם. האדם איננו רק גוף כלה, אלא גוף שהוא מעטפת לנשמה אלוקית, והנשמה מתפתחת ועולה רק כשהיא נמצאת בתוך גוף האדם, והאדם מקיים את רצון ה'. מכאן נובע איסור איבוד עצמו לדעת, כי בנטילת חיי עצמו אין האדם פוגע רק בגופו הכלה, אלא הוא שם קץ לפעילות נשמתו, היכולה להתעלות גם בעת צרה ומצוקה אישית. חשיבות זו של האדם נעוצה בעובדה שהאדם איננו סוג של

אונקלוס

וְשִׁפְךָ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דְּמֹו
 וְדִישׁוּד דְּמָא דְּאִנְשָׁא
 בְּסִדְדִין עַל מִימַר דִּינִיָּא
 דְּמִיָּה יִתְאַשְׁד, אַרִי בְּצִלָם
 אֱלֹהִים עֲבַד יֵת אִנְשָׁא:
 אֶת־הָאָדָם:

— רש"י —

(ו) בְּאָדָם דְּמֹו יִשְׁפֹךְ. אם יש עדים המיתוהו אתם, למה, כי בצלם אלהים וגו' (אונקלוס):

— עיון (המשך) —

בעל חיים כשאר בעלי חיים, ולכן השליט הקב"ה בעולמו את האדם על בעלי החיים. בדור המבול חטאיו של האדם גרמו לכך שכבר לא היה הבדל בינו לבין בעלי חיים, כי התנהגותו פגמה ואיבדה את הצלם-אנוש האלוקי שבו. אחר המבול החזיר האדם לעצמו צלם אלוקים שבו, ושבה להתגלות עליונותו על בעלי החיים. הואיל ומעלת האדם היא כה גבוהה, מובן מאליו האיסור לפגוע בחיי אדם אחר, כי אין זו רק פגיעה בגוף אלא פגיעה בנשמה, ומניעתה מלהמשיך ולהתעלות בגוף האדם.

— ביאור —

עסק ברוצח בלי עדים, שאי אפשר להעמידו לדין, ולכן נזקק הקב"ה להיפרע ממנו בעצמו. כאן מדובר באדם שרצח בפני בני אדם אחרים, וניתן להעמידו לדין ולהורגו. "באדם" היינו בפני בני אדם⁴⁷. הפסוק קובע כי במקרה של רציחה מוטלת האחריות על החברה להרוג את הרוצח - "דמו ישפך". הפסוק מנמק מדוע רוצח חייב מיתה - "כי בצלם אלקים עשה את האדם". עֲשֵׂה אֶת־הָאָדָם. 'מקרא חסר'

— עיון —

בְּאָדָם דְּמֹו יִשְׁפֹךְ. כידוע, חז"ל לימדו אותנו על שבע מצוות בני נח, בהם מחוייבים גם שאינם יהודים, וכל העובר על אחת משבע מצוות אלה חייב מיתה. אמנם, בפסוקים עצמם הוזכר עונש מוות במפורש רק לעניין רציחה. אכן נראה שהקביעה כי 'בן נח חייב מיתה' על כל אחת משבע המצוות היא קביעה תיאורטית בלבד, ללא הוראה מעשית. כוונת הדברים היא לומר כי מצוות ואיסורים אלה הם יסודות כל חברה מתוקנת, ובלי שמירה עליהן אין לחברה אנושית קיום, אך אין הכוונה שיש להעניש ולהיפרע מכל חברה שאינה מקפידה על שבע מצוות אלה. לראיה, הנה דור המבול לא נדון לכליה אלא רק לאחר שהגדיש את הסאה והגיע למצב של "מלאה הארץ חמס מפניהם", וכן

<

— רש"י —

עָשָׂה אֶת־הָאָדָם. זה מקרא חסר, וצריך להיות 'עשה העושה את האדם', וכן הרבה במקרא:

— עיון (המשך) —

המצרים והפלשתים בימי אברהם ויצחק היו שטופים בעריות, אך לא נידונו לכליה. גם הכנענים הרשיעו כל ימיהם, עד שאברהם לא רצה להתחתן עמם, אך נידונו לעונש רק כשהגיעו למצב של "שלם עוון האמורי", ולא לפני כן. רק על מעשה רציחה כתבה התורה בפירוש שהעונש הוא מוות, כי הריגת אדם שנברא בצלם אלוהים היא העוון החמור ביותר, ועל החברה מוטלת החובה לטפל בנגע זה בחומרה רבה ובתקיפות. חשוב להפנים את גודל האיסור לפגוע בכל אדם, בין יהודי בין אינו יהודי, כי כל בני האדם נבראו בצלם, וחובה לכבד כל אדם. כך גם אומרת המשנה בפרקי אבות (פ"ג מ"ד): 'חביב אדם שנברא בצלם', ורק אחר כך אומרת: 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כלומר, אמנם רק ישראל קרויים 'בנים', אך כל בני אנוש נבראו בצלם.

— ביאור —

פירושו ניסוח שחסרה בו מילה ויש להשלימה על פי ההקשר. כאן בפסוק לא נאמר מי עשה את האדם, אך הקורא מבין שהפסוק מתייחס לאלקים והוא ה'נושא הנסתר' במשפט הזה, וכאילו נאמר 'עשה העושה את האדם'.	אפשרית אחרת של הפסוק, בפיסוק שונה מן הטעמים: 'כי בצלם, אלקים עשה את האדם', וכך כביכול יש נושא למשפט. רש"י טוען שאין לקרוא כך, אלא הביטוי הוא "בצלם אלקים", ויש להתייחס אל סופו של המשפט כמקרא חסר.
נראה שרש"י בא להוציא מקריאה	וְאֵתָם פָּרוּ וַיְרְבוּ. כבר אמר הקב"ה

— עיון —

עָשָׂה אֶת־הָאָדָם. מעניין לשים לב שגם רש"י עצמו לא השלים את הנושא החסר במקרא כ'אלקים', אלא רק 'העושה'. מדוע לא הציע רש"י להשלים 'עשה אלקים את האדם'? ומדוע הפסוק עצמו התנסח בלשון מקרא חסר ולא כתב בפירוש 'כי בצלם אלקים עשה אלקים את האדם'?

נראה שהטעם נעוץ במסר של הפסוק. פסוק זה, בניגוד לפסוק הקודם, בא ללמדנו על אחריות האדם והחברה, שעליהם מוטלת החובה לדאוג למשפט הרוצח ולעונשו, ולא להשאיר את העבודה לאלקים. מסיבה זאת העלים אלקים את שמו מן הפסוק. ניתן להוסיף ולומר שהנימוק "כי בצלם אלוהים עשה את האדם" לא בא רק להסביר מדוע צריך להרוג את הרוצח, שפגע במי שנברא בצלם אלוהים, אלא אף מסביר מדוע בני האדם הם האחראים על כך - והתשובה היא: כי הם נבראו בצלם אלוהים, ומכאן זה מוטלת עליהם האחריות לעשות משפט.

אונקלוס

וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרִצוּ בָאָרֶץ
וּרְבוּ בָּהֶ: חמישי ס ח וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
אֶל־נָח וְאֶל־בָּנָיו אִתְּוּ לְאִמְרָ: ^ז וְאַתֶּן פּוֹשׁוּ וּסְגוּ, אִתְּלִדּוּ
בָּאָרֶעָ וּסְגוּ בָּהֶ: ח וַיֹּאמֶר יי
לְנוֹחַ וּלְבָנָהּ עֲמִיה לְמִימֶר:

— רש"י —

(ז) וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ. לפי פשוטו, הראשונה לברכה, וכאן לצווי.
ולפי מדרשו, להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים (יבמות סג ע"ב):

— ביאור —

לנח לעיל (פסוק א) דבר זה, ושם נכתב:
"ויברך אלקים את נח ואת בניו, ויאמר
להם פרו ורבו..." ומדוע, אם כן, חוזרת
התורה ואומרת לנח: "ואתם פרו ורבו"?
רש"י מציע שני פירושים:
לפי פשוטו: הפסוק הראשון הוא
ברכה, כפי שנאמר בו בפירוש: "ויברך
אלקים..." ויאמר להם פרו ורבו⁴⁸, כלומר
הברכה היא היא האמירה "פרו ורבו";
והפסוק השני הוא ציווי, כפי שמשמע
מן מילת הפנייה "ואתם פרו ורבו", הרי

זו חובתכם.
לפי מדרשו: הפסוק הראשון הוא
ציווי, ומה שנאמר בו "ויברך אלקים את
נח" הוא עניין לעצמו, ברכה כללית, ואחר
כך מתחיל ציווי חדש: "ויאמר להם פרו
ורבו". הפסוק השני בא ללמדנו חומר
האיסור להימנע מפריה ורביה, ונסמך
עניין זה לאיסור רציחה כדי ללמדנו שכל
מי שאינו נושא אישה נחשב כרוצח.

— עיון —

וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ. לפי 'פשוטו' יש בעניין פריה ורביה גם ברכה וגם ציווי. לאחר
המבול, בו מחה הקב"ה את האנושות כולה, ולאחר שנה שלימה בה שהו נח ומשפחתו
בתיבה ונאסרו בתשמיש המיטה, זקוקה האנושות לברכה על פריה ורביה. ברכה זו
תוכיח שהקב"ה חזר בו ומעוניין שוב בקיום העולם. אמנם כדי שהברכה תוכל לחול
צריך האדם לעסוק בפריה ורביה, ולפעול למען הקמת משפחות ברוכות ילדים. אם כן,
ברכה לחוד אינה מספיקה ולכן ישנו צורך בציווי, ושני הדברים קשורים ואחודים זה
בזה - בזכות הברכה המעידה על רצון ה' יש אפשרות לדרוש מן האדם לשתף פעולה
עם רצון הא-ל.

המדרש מגלה את משמעותם העמוקה של הפסוקים. הדרישה של 'פרו ורבו' ודאי
נוגדת את נטילת הנפש איש מחברו, והיא מעין צד של 'עשה' כנגד ה'לא תעשה' של
איסור לא תרצח. רצון ה' הוא שניצור חיים בעולם, ולא שניטול חיים, חלילה.

אונקלוס

ט ואֲנִי הִנְנִי מְקִים אֶת־בְּרִיתִי
 עִמָּכֶם, וְעַם בְּנֵיכֶם בְּתֵרִיכוֹן;
 ט ואֲנִי הִנְנִי מְקִים יְתִימִי
 אֶתְכֶם וְאֶת־זֶרְעְכֶם אַחֲרֵיכֶם:

— רש"י —

(ט) ואֲנִי הִנְנִי. מסכים אני עמך. שהיה נח דואג לעסוק בפריה ורביה, עד שהבטיחו הקדוש ברוך הוא שלא לשחת את העולם עוד, וכן עשה באחרונה אמר לו: הנני מסכים לעשות קיום וחזוק ברית להבטחתה, ואתן לך אות:

— ביאור —

מסכים איתך ונענה לך - ומבטיח לו שלא יחריב עוד את העולם.
 'וכן עשה באחרונה' - לשונו של רש"י כאן מוקשה ונתקשו בה הפרשנים.⁵⁰
 יש מפרשים⁵¹ 'וכן עשה', היינו לאחר שהבטיח הקב"ה לנח שלא ישחית את העולם כרת עמו ברית על הבטחה זו, וזה מה שנאמר בפסוקנו, ו'ובאחרונה אמר לו' היינו שהקב"ה הוסיף לקיום ברית זו 'אות' והיא הקשת, המוזכרת בפסוקים הבאים. לפי פירוש זה יש לשים פסיק בדברי רש"י בין 'וכן עשה' ובין 'באחרונה'.

ואֲנִי הִנְנִי. הפסוק מתחיל בוי"ו החיבור, וכביכול מוסיף ומתייחס למשהו שקרה לפני כן.⁴⁹ רש"י מסביר שההתייחסות היא לציווי על פריה ורביה שנאמר לעיל בסמוך. ציווי זה לא התקבל אצל נח בקלות, והוא עורר בו חשש ודאגה שמא יביא הקב"ה שוב מבול על העולם, כי מי יכול להתחייב שבני האדם לא ישובו ויחטאו? ואם ודאי יחטאו, חלילה, נמצא שכל עמלם ויגיעם יהיה לריק ויילדו לבהלה. על כן נאלץ הקב"ה ליישב את דעתו של נח ולהרגיעו - "הנני", אני

— עיון —

ואֲנִי הִנְנִי. בהתבוננות אחר פסוקי הפרשה - על פי פירוש רש"י - נוכל להבחין בחמישה שלבים של ההבטחה שלא להחריב את העולם:
 השלב הראשון - אמירת ה' בלבו (ח, כא); השלב השני - פניית האדם (רש"י ט, ט);
 השלב השלישי - הבטחת ה' (שם, ט); השלב הרביעי - הברית (שם, יא); שלב חמישי - אות הקשת (שם, יב-יז).

◁

49. וראה רש"י לעיל ו, יז, ד"ה ואני הנני מביא.

50. יש מפרשים (על פי המזרחי) ש'וכן עשה' היינו מה שאמר ה' אל לבו לעיל "לא אוסיף לקלל עוד את האדמה" (ח, כא), ולפי זה 'ובאחרונה' היינו שעכשיו ה' חוזר ומתחייב על כך בפני האדם באופן מפורש, ולא אומר את הדברים רק בלבו, ואף נותן על כך 'אות', הלא היא הקשת המוזכרת להלן. לפי פירוש זה צריך לקרוא וכן עשה באחרונה בלי פסיק בין המילים.

51. על פי באר בשדה.

— עיון (המשך) —

הקורבן שהקריב נח מדעתו אחר המבול היה ביטוי של הכרה באדנותו של הקב"ה על העולם. נח לא הקריב את הקורבן כמעשה הודאה פרטי, אלא במעשה זה ייצג נח את האנושות כולה. האנושות הודיעה אחר המבול כי הקב"ה הוא אדון העולם, והוא לוקח אחריות על עולמו ומכלה את הרשעים ממנו. המבול הוכיח כי העולם אינו הפקר, ויש דין ויש דיין, וכאשר מעשי רשע מתגברים בו אזי מופעל כוח כנגדם.

הנה כבר בשלב הזה ניתן היה להבין שהקב"ה לא ימחה שוב את העולם, אלא יתערב ויפעל בו כדי לגדוע קרנם של רשעים. זוהי משמעות האמירה שאמר ה' בלבו "לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם", והטעם לכך הוא: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", כלומר, הואיל והאדם עלול להרשיע אין ברירה אלא להתערב בעולם ולעצור אותו. ואכן, אם נתבונן על מהלך ההיסטוריה ניווכח שמאז המבול ועד היום עמדו בעולם רשעים רבים, והקימו מעצמות רשע ופעלו ברשעות גדולה, אולם לרשע אין תקומה. כל המעצמות האלה קמו ולבסוף נפלו, כי הקב"ה החליט אחר המבול שהרשע לא יתקיים עד כדי השחתת גמורה, אלא כוחות של טוב יילחמו ויכריעו אותו. הנה רשע גדול כהיטלר ימ"ש, שעלה ועלה וכבש והצליח, נפל לבסוף במלחמה שנערכה מולו על ידי אנשים שהם בעלי ערכים. גם העולם הקומוניסטי הרע נפל אף הוא, וכן הלאה דוגמאות רבות על זו הדרך בכל מהלך ההיסטוריה. אמנם נח לא ידע זאת. הוא הכיר רק מציאות של רשע שהולך וגובר עד שכל העולם נשחת, ומי ערב לו שלא יקרה כך גם בעתיד? איך יקים עולם חדש אם גם הוא סופו שייחרב? משום כך שיתף אותו הקב"ה בהחלטה, והבטיח לו זאת באופן מפורש⁵², וזוהי ה'ברית' שהוזכרה בפסוק זה, שמשמעותה היא שהנהגה זו היא הנהגה תמידית שאינה ניתנת לשינוי.

על קיום הברית הוסיף הקב"ה אות. האות נצרכת לאדם בימי משבר, בהם תעלה על דעתו המחשבה כי הכל אבוד ויד הרשעים גוברת, או אז יראה את האות ותשוב ותתעורר בו התקוה שעוד מעט תבוא ההצלה והגאולה (על עניין האות נרחיב בהמשך). התהליך שקרה כאן בין הקב"ה והאנושות, בעקבות פנייתו של נח, עתיד לקרות מאוחר יותר גם בין הקב"ה ועם ישראל, בעקבות פנייתו של משה רבנו. לאחר שעשו ישראל את חטא העגל רצה הקב"ה להחליף את עם ישראל באומה אחרת, אומה חדשה שתצא ממשה רבנו - 'ואֶכְלֵם, ואעשה אותך לגוי גדול' (שמות לב, י), עד שעמד משה והתפלל וקבע עובדה ששוב לא יחליף הקב"ה אומה זו באומה אחרת. אמנם ישנו הבדל בין שני המקרים: כאן, אחר המבול, הקב"ה הוא שלקח את היוזמה, והוא אשר אמר תחילה בלבו ששוב לא ימחה את העולם, ואילו משה רבנו זכה להיות היוזם ולהציל את עם ישראל מכליה, ובכך הצילם לכל הדורות.

52. כך תירץ המזרחי הקושיה מדוע יש צורך בברית הזו, והרי ה' נשבע על כך כפי שראינו למעלה, אלא שכאן הוא משתף את האדם בהחלטתו.

אונקלוס

וְעַם כָּל נַפְשָׁא חֵיתָא , וְיָאֵת כָּל־נַפְשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר
 דְּעִמְכוֹן בְּעוֹפֵא בְּבַעֲיָא , אֶתְכֶם בְּעוֹף בְּבַהֲמָה וּבְכָל־חַיַּת
 וּבְכָל חַיַּת אֲרָעָא עִמְכוֹן , הָאָרֶץ אֶתְכֶם מִכָּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה
 מִכָּל נַפְקֵי תִיבְתָּא לְכָל חַיַּת אֲרָעָא :
 לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ :

— רש"י —

(י) חַיַּת הָאָרֶץ אֶתְכֶם. הם המתהלכים עם הבריות:
 מִכָּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה. להביא שקצים ורמשים:
 לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ. להביא המזיקין שאינן בכלל "החיה אשר אתכם", שאין
 הילוכן עם הבריות:

— ביאור —

חַיַּת הָאָרֶץ אֶתְכֶם. הפסוק מזכיר
 כמה סוגים של בעלי חיים: "החיה אשר
 אתכם בעוף ובבהמה ובכל חית הארץ
 אתכם", "מכל יוצאי התיבה", "לכל חית
 הארץ". לאלו בעלי חיים מתייחס כל חלק?
 מסביר רש"י כי "כל החיה אשר אתכם
 בעוף ובבהמה" אלו הם בעלי החיים אשר
 חיים עם בני האדם ואינם מְסַכְּנִים אותם,
 הן בהמות הן עופות והן חיות.
 "מכל יוצאי התיבה" הם השקצים
 והרמשים, שקצים הם עופות טמאים
 ורמשים הם בעלי החיים הנגררים על
 האדמה.
 "כל חית הארץ" אלו חיות הבר
 והטרף המסוכנות לבני האדם, ואינן חיות
 בקרבתם.

— עיון —

חַיַּת הָאָרֶץ אֶתְכֶם. העולם ממשיך להתקיים עם חיות ביתיות שלוות ועם חיות
 בר מסוכנות, והרי זה מעין משל לאדם עצמו שממשיך להתקיים בעולם כשבקרבו
 מציאות של כוחות טוב וכוחות רע. אנו לא נמצאים בעולם אידיאלי שכולו טוב אלא
 בעולם עם התמודדויות קשות, בדיוק כמו שהיה לפני המבול. השינוי שחולל המבול
 הוא לא שינוי בעולם אלא באדם.

הסברנו 'המזיקין' כמתייחס לחיות מזיקות, וכפי שמשמע מהמשך דברי רש"י
 'שאינן הילוכן עם הבריות' כבהמות ביתיות. יש מפרשים ש'המזיקין' הם בריאה רוחנית
 המזיקה לעולם, וגם לפירוש זה טמון כאן רעיון דומה, לומר שגם עם פתיחת התיבה
 והיציאה לעולם החדש לא נעלם הרע מן העולם.

אונקלוס

יֵא וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם
וְלֹא־יִכָּרֵת כָּל־בָּשָׂר עוֹד מִמִּי
הַמָּבּוּל וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד מָבּוּל
לְשִׁחַת הָאָרֶץ:

— רש"י —

(יֵא) וְהִקְמַתִּי. אעשה קיום לבריתי, ומהו קיומו, את הקשת, כמו שמסיים והולך:

— ביאור —

וְהִקְמַתִּי. בדרך כלל 'להקים ברית' היינו לכרות ברית, אולם כאן אי אפשר לפרש כן שהרי הקב"ה כבר כרת את הברית (בפסוק ט), אם כן מה מוסיף כאן הפסוק "והקימותי את בריתי"? על כן מבאר רש"י שכאן מדובר באות הקשת שניתנה לחיזוק וקיום הברית.

— עיון —

וְהִקְמַתִּי. לכאורה לא מובן, וכי הבטחתו של הקב"ה אינה מספיקה? מדוע צריך לחזק אותה ולהוסיף אות? ובכלל יש להבין, מה השתנה בהנהגת העולם? מדוע מעתה אם יחטא בני אדם לפני הבורא לא ישמידם, כפי שעשה לפני כן כשחטאו? הנה הרמב"ן ושאר מפרשים הסבירו שהקשת היא תופעה טבעית הנגרמת מהתערבות של אור וגשם. הגשם הוא שמאפשר את החיים הגשמיים עלי אדמות, והאור מרמז לנו על אור ה' המופיע בעולם. אות הקשת מסמלת את ההבטחה שהבטיח הקב"ה שלא ישאיר את העולם הגשמי והיצרי - ה"רע מנעוריו" - להתמודד לבד, אלא ישפיע מאורו כדי להציל את העולם מאבדון.

זוהי הברית הראשונה בתולדות האנושות, ברית בין ה' ובין כל העולם. ברית זו יש לה קיום על ידי אות הקשת המעידה שה' מאיר את אורו בעולם ומשגיח עליו שלא יגיע להשחתה גמורה. הברית השנייה שתהיה בהיסטוריה של העולם היא ברית בין הקב"ה לישראל, ברית המילה. בניגוד לקשת שהיא אות הנעשית בידי שמים, ברית המילה נעשית על ידי האדם. בזכות ברית המילה הקב"ה משפיע קדושה לעם ישראל כדי שלא יחטאו.

אונקלוס

יב וַיֹּאמֶר ייִדָא אַתְּ קַיִם דְּאַנָּא יְהִיב בֵּין מִימְרֵי וּבִינִיכּוֹן וּבֵין
 הַבְּרִית אֲשֶׁר-אַנִי נָתַן בֵּינִי
 וּבִינִיכֶם וּבֵין כָּל-נַפְשׁ חַיָּה אֲשֶׁר
 אֶתְכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם:
 לְדֹרֵי עֲלָמָא:

— רש"י —

(יב) לְדֹרֹת עוֹלָם. נכתב חסר, שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו, כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה, ודורו של רבי שמעון בן יוחאי (בראשית רבה פל"ב, ה, ע"י"ש):

— ביאור —

לְדֹרֹת עוֹלָם. המילה דורות נכתבת בדרך כלל עם שני וא"וים, אך כאן שניהם נעלמו. אומר רש"י שיש כאן רמז לשני דורות שלא היו זקוקים לאות, משום שהיו אלה דורות ברמה רוחנית גבוהה ולא היה בהם לרשעים כוח. על דורו של המלך חזקיהו מעידים חז"ל (סנהדרין צד ע"ב) שלא היה תינוק או תינוקת בכל ארץ ישראל שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, ועל רבי שמעון בר יוחאי נאמר בגמרא (סוכה מה ע"ב) שגם אם הצדיקים בעולם מועטים מאד הרי הוא ובנו אלעזר נמנים עליהם. כלומר, שהיה צדיק גמור ולכן אינו צריך אות.

— עיון —

לְדֹרֹת עוֹלָם. לכאורה דברים אלה קשים מאוד, שהרי לעניין דורו של חזקיהו מספרת הגמרא שם שלימוד התורה הגדול נגרם על ידי כך שהעמידו שוטרים, ונעצו חרב בפתח בית המדרש ואמרו שכל מי שלא ילמד תורה יידקר בחרב (עין שם)! וכן דורו של רבי שמעון בר יוחאי היה בדור שלאחר החורבן, והוא עצמו נאלץ לברוח מן הרומאים שרדפו אותו ואת בנו, וצידקתו האישית לכאורה לא מנעה שפל זה מישראל, ולא הביאה לבניין העולם מחדש!

אך באמת נראה לומר ששני גדולי עולם אלה, חזקיהו ורבי שמעון בר יוחאי, הביאו לעם ישראל, ודָּרְכוּ לעולם כולו, את אור ה' שמונע החורבן.

חזקיהו המלך שדאג שיהיה לימוד תורה לכלל האוכלוסיה עשה מהפך, והכניס את התורה אל כל משפחה ומשפחה בישראל, בכל גיל (ואפילו נשים - 'תינוק ותינוקת'), ובכך קנה לו זכות גדולה והנחיל תודעה עמוקה הנמצאת בעם ישראל בדבר חשיבות הלימוד לכל אדם. אמנם הוצרך לזה בזמנו להשתמש בכח, וגם לא מנע שבנו יהיה אחד מגדולי החוטאים והמחטיאים, אך מכל מקום הנחיל לישראל עניין נצחי הנשאר לעד. בדורות

אונקלוס

יג אֶת־קִשְׁתִּי נָתַתִּי בְּעֵנָן וְהִיתָה
לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:
יד וְהָיָה בְּעֵנָנִי עֲנָן עַל־הָאָרֶץ
וְנִרְאָתָה הַקִּשֶּׁת בְּעֵנָן:
יז יֵת קִשְׁתִּי יְהִי בֵּית בְּעֵנָנָא,
וְתִהְיֶה לְאֵת קִים בֵּין מִימְרֵי
וּבֵין אֶרְעָא: יח וְיִהְיֶה בְּעֵנְנוֹתֵי
עֲנָנָא עַל אֶרְעָא, וְתִתְחַזֵּי
קִשְׁתָּא בְּעֵנָנָא:

— רש"י —

(יד) בְּעֵנָנִי עֲנָן. כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם:

— עיון (המשך) —

רבים אחריו, בזמן האמוראים, כשיתקן יהושע בן גמלא תלמודי תורה לילדים מגיל צעיר, מעשהו יצליח בזכות מעשיו של המלך חזקיהו שהכשיר את העם לעניין הזה. רבי שמעון בר יוחאי הוא אבי ההפנמה שהתורה איננה אוסף של חוקים יבשים אלא היא עולם מלא, פנימי, ולכל דבר ודבר שבה יש טעם עמוק. עבודתו היא הכנסת האור של התורה בעולם, ולכן הוא וחזקיהו המלך הם האישים שפעלו שלא יהיה עוד צורך במבול לעולם, כי ארגון לימוד התורה לכולם, והפנמת הערך שבה, הם שני הגורמים שהתורה תנהיג את העולם בכל הדורות.

— ביאור —

מדובר כאן בענן רגיל במשמעות התופעה הטבעית, אלא במשמעות אלגורית של חושך והסתרה, כשם שהענן מכסה את האור ומחשיך את העולם. אם כן משמעות הביטוי "בענני ענן" היא תיאור מציאות, בה כשיחטאו בני האדם ויתחייבו בעונש חמור, ובעקבות כך תעלה מחשבה לפני הקב"ה להחשיך את העולם ולהחריבו, חלילה.

בְּעֵנָנִי עֲנָן. לפי משמעות הכתוב נראה לכאורה שמדובר בעננים כפשוטו, וכוונת הפסוק לומר שבכל פעם שיהיה ענן יש חשש שיהיה מבול, ואז תיראה הקשת להודיע שהעולם לא ייחרב. אולם רש"י סובר שאין לפרש כך את הפסוק, כי הנה בדרך כלל עננים מבשרים גשמי ברכה ושפע לעולם, ואין העולם יכול להתקיים ללא גשם. משום כך מסביר רש"י שלא

אונקלוס

טו וּדְכִירָנָא יְת קָמִי דְבִין
 מִמָּרִי וּבִינִיכּוֹן וּבִין כָּל
 נַפְשָׁא חִיתָא בְּכָל בְּסָרָא,
 וְלֹא יְהִי עוֹד מִיָּא לְטוֹפְנָא
 לְחַבְלָא כָּל בְּסָרָא: טז וְתִהִי
 קִשְׁתָּא בַּעֲנָא, וְאַחֲזִינָהּ
 לְדַכְרֹן קָם עָלֵם בֵּין מִמָּרָא
 דִּי וּבִין כָּל נַפְשָׁא חִיתָא
 בְּכָל בְּסָרָא דְעַל אֲרַעָא:

טו וּזְכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר
 בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ
 חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד
 הַמַּיִם לַמָּבּוּל לְשַׁחַת כָּל־בָּשָׂר:
 טז וְהִיתָה הַקֶּשֶׁת בַּעֲנָן וְרֹאִיתִיהָ
 לְזִכָּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים
 וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר
 אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:

— רש"י —

(טז) בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה. בין מדת הדין של מעלה וביניכם. שהיה לו לכתוב 'ביני ובין כל נפש חיה', אלא זהו מדרשו: כשתבוא מידת הדין לקטרג (עליכם לחייב אתכם) אני רואה את האות ונזכר (ראה בראשית רבה פ"ה, ג):

— ביאור —

בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה. בכל הפסוקים הקודמים (החל מפסוק יב) מדבר הקב"ה בגוף ראשון, בלשון נוכח: ויאמר אלקים זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם... את קשתי נתתי בענן... והיה בענני ענן... וזכרתי את בריתי...", ואף פסוק זה פותח בלשון נוכח: "והיתה הקשת בענן וזכרתייה", והנה באמצע הפסוק עובר

הניסוח לגוף שלישי "ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חיה", וצריך היה לומר 'ברית עולם ביני ובין כל נפש חיה'! מסביר רש"י, על פי המדרש, שברית זו מתייחסת אל מידת הדין, שכאשר מידת הדין מקטרגת על מעשיו הרעים של האדם ודורשת להענישו, אזי פועלת הקשת ומזכירה את הברית למנוע את הרס העולם.

— עיון —

בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה. כיצד פועלת הקשת? על פי מה שביארנו למעלה (בעיון לפסוקים ט ויא) נראה לומר שהברית אין עניינה 'שב ואל תעשה' בלבד, אלא הברית היא שה' ישלח אורו לעולם על מנת לפעול נגד כוחות הרשע. לא יתכן שתהיה הבטחה רק לא להחריב את העולם, וכי אפשר להשאיר את הרע בעולם לעשות כרצונו? אלא אומר רש"י 'אני רואה את האות ונזכר', כלומר אני מביא את האור לעולם, ומערב את האור עם הגשם הגשמי, ואז רואה אותו ואת פעולתו, ועל ידי כך מונע את החורבן.

אונקלוס

יִיאָמֵר אֱלֹהִים אֶל־נָח זֹאת
 אֶת־הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִי בֵּינִי
 וּבֵין כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:
 יִיאָמֵר יי לנח, דא את קים
 דאקמית בין מימרי ובין כל
 בסרא דעל ארעא:

— רש"י —

(יז) זאת אות־הברית. הראהו הקשת ואמר לו: הרי האות שאמרתי:

— ביאור —

זאת אות־הברית. מה בא פסוק לעיל! מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר
 זה לחדש? הרי כבר נאמרו הדברים שהקב"ה הראה את הקשת לנח.

— עיון —

זאת אות־הברית. לכאורה אין שום צורך להראות באצבע את הקשת, הרי היא
 דבר הנראה לעיניים ללא שום קושי בדבר, ומה יש ללמוד ממנה שמצריך הדגמה
 מיוחדת?

במקומות רבים דורשים חז"ל את המילה "זה" או "זאת" כהוראה באצבע - הרי
 זה לפניך. כך כתב רש"י בעניין קידוש החודש, על הפסוק "החודש הזה לכם - הראהו
 לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש" (שמות יב, ב); וכן בעניין
 מחצית השקל, נאמר "זה יתנו - הראהו לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל
 ואומר לו כזה יתנו" (שם ל, ג); וכן לעניין המנורה נאמר: "וזה מעשה המנורה - שהראהו
 הקדוש ברוך הוא באצבע לפי שנתקשה בה לכך נאמר וזה" (במדבר ח, ד). נראה לומר
 שגם בכל העניינים הללו הקושי לא היה קושי טכני, כי כל אדם יכול להעיד על חידוש
 הלבנה, וכן אין עניין מיוחד במטבע או בצורת המנורה, אלא נראה שהקושי הוא קושי
 רוחני.⁵³ גם כאן עניין הקשת הוא עניין רוחני, וכפי שביארנו לעיל הנמשל בעניין זה,
 שהוא ירידת האור האלוקי אל העולם הגשמי ופעולתו בו, ודבר זה קשה מאוד להבינו
 - כיצד תיתכן התערבות אלוקית בעולם מבלי שהתערבות זו תפגע בבחירה החופשית
 המוחלטת שניתנה לאדם? דבר זה אינו מובן כלל וכלל, ולכן צריך היה הקב"ה להראות
 לנח כיצד הקב"ה יאיר את עולמו ואף על פי כן העולם יישאר עולם האדם.

53. וראה מה שכתבנו על עניין 'כזה ראה וקדש', בפרשת בא.

אונקלוס

יח וְהוּוּ בְנֵי נֹחַ דְּנִפְקוּ מִן
 תִּיבְתָא שֵׁם וְחָם וְיֶפֶת, וְחָם
 הוּא אָבוּהִי דְכְנַעַן: יט תִּלְתָּא
 אֱלִין בְּנֵי נֹחַ, וּמֵאֱלִין
 אֲתַבְּדֵרוּ בְּכָל אֲרָעָא:

ששי פ יח וַיְהִיו בְּנֵי־נֹחַ הַיָּצְאִים מִן־
 הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וְיֶפֶת וְחָם הוּא
 אָבִי כְנַעַן: יט שְׁלֹשָׁה אֱלֹהִים בְּנֵי־
 נֹחַ וּמֵאֱלֹהִים נִפְצָה כָּל־הָאָרֶץ:

— רש"י —

(יח) וְחָם הוּא אָבִי כְנַעַן. למה הוצרך לומר כאן, לפי שהפרשה עסוקה ובאה בשכרותו של נח שקלקל בה חם, ועל ידו נתקלל כנען, ועדיין לא כתב תולדות חם, ולא ידענו שכנען בנו, לפיכך הוצרך לומר כאן וְחָם הוּא אָבִי כְנַעַן:

— ביאור —

וְחָם הוּא אָבִי כְנַעַן. פסוק זה מודיע לנו שתי ידיעות: (א) שם, חם ויפת הם בניו של נח. (ב) כנען הוא בנו של חם. את הידיעה הראשונה אנו יודעים זה מכבר. לעומת זאת הידיעה השניה תמוהה, שהרי אם באה התורה להודיע לנו על תולדותיו של נח היה מן הראוי לציין את שמותם של כל בני בניו. ואם בא לציין רק את שמות בניו של חם,

מדוע ציין רק את שמו של כנען שהוא בנו הרביעי?⁵⁴ מסביר רש"י שפסוק זה הוא מעין הקדמה לפרשיה הבאה, בה מתואר אירוע בו השתתפו שלושת בניו של נח ולכל אחד מהם היה תפקיד בסיפור, והואיל וגם כנען מוזכר בעקיפין בסיפור, שהרי בעקבות המעשה שהיה נח קילל את כנען, צריכים אנו לדעת מראש מי הוא וכיצד הוא מיוחס אל נח.

— עיון —

וְחָם הוּא אָבִי כְנַעַן. בפרשיה זו נלמד על מהותו של כל אחד מבניו של נח, והם הם אשר יעצבו את צביונו של העולם. שם, הוא האיש שבפרשיה זו יתגלה כמעולה ביותר, חם יתגלה כגס ביותר, ויפת נגזר אחרי שם. מלמדת אותנו התורה שגסותו של חם מסוכנת ביותר והיא עתידה שתוליד את כנען. עובדי עבודה זרה גסים ומסוכנים ביותר, משום שהאלילות שלהם מבקשת להשתמש ביצרים האפלים ביותר שבאדם.

אונקלוס

כ וַיַּחַל נַח אִישׁ הָאָדָמָה וַיֵּטַע כ וְיִשְׂרִי נֹחַ גִּבֹּר פֶּלֶח כָּרֶם: בְּאַרְעָא, וְנִצַּב כָּרְמָא:

— רש"י —

(כ) וַיַּחַל. עשה עצמו חולין, שהיה לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת:

אִישׁ הָאָדָמָה. אדוני האדמה, כמו "איש נעמי" (רות א, ג):

— ביאור —

התורה מבטאת כאן ביקורת קשה על נח על כך שנטע כרם, על אף שאין בענבים וביין צורך חיוני לאדם כחיטים מהם עושים לחם, אלא יש בהם צורך של הנאה בלבד. כאן אנו רואים שנח ירד ממדרגתו הגבוהה, ומעתה מה שחשוב לו בעדיפות ראשונה בעולם הוא הנאה משכרת.

אִישׁ הָאָדָמָה. "איש נעמי" פירושו הבעל של נעמי. לפי זה "איש האדמה" מבטא קשר הדוק בין נח לאדמה. הוא לא רק עובד את האדמה אלא הוא כאילו מתחתן איתה.

וַיַּחַל. "ויחל" פירושו התחיל, היינו פעולתו הראשונה של נח בעבודת האדמה לאחר המבול היתה נטיעת כרם. אולם לא נאמר בפסוק 'ויחל נח ויטע כרם', ואז היה הפועל "ויחל" מתייחס ישירות לנטיעה, אלא נאמר "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם", ולכאורה התואר "איש האדמה" מפסיק בין הפועל לבין מעשה הנטיעה. משום כך מפרש רש"י שכוונת הפסוק ללמדנו שמאיש אלוקים הפך נח להיות איש אדמה, וזאת פעולה בפני עצמה, ורק לאחריה נטע כרם, ולכן פשט הכתוב הוא "ויחל" במשמעות 'עשה עצמו חולין'.

— עיון —

וַיַּחַל. העוון הוא לא ברצון ליהנות ולשמוח, אלא בקביעת סדר העדיפויות. הפיכת עניין ההנאה לציר מרכזי בחיים היא בעייתית ביותר. בכך מקדים רש"י ומודיע לנו כי על אף שנראה במעשה הבא שנח הוא קורבן פאסיבי למעשה שעשה בו חם, על דרך האמת נח נושא באחריות לכך. התברר שנח הוא כבר לא אדם מכובד ונעלה, שאף אחד לא היה מעז לעשות לו משהו. הוא הקטין את עצמו ואת אישיותו והפך להיות איש זול ומבוזה שכל עניינו הנאות העולם, וממילא הכשיר את הקרקע לאחרים לזלזל בו. 'עשה עצמו חולין' הוא היסוד של כל ההידרדרות שבאה על נח.

אִישׁ הָאָדָמָה. דברי רש"י כאן הם המשך לדבריו בדיבור הקודם. רש"י כאן מסביר לנו עד היכן הגיעה ירידתו של נח. לא רק עשה עצמו חולין אלא הפך להיות כולו ארצי וכאילו התחתן עם האדמה.

— רש"י —

וַיֵּטַע כָּרְם. כשנכנס לתיבה הכנים עמו זמורות ויחורי תאנים (בראשית רבה פל"ו, ג):

— עיין (המשך) —

רש"י נוקט בגישה זו כדי לענות על התמיהה הגדולה: היאך ייתכן שאדם ענק שבענקים, שהציל בצידקתו את העולם כולו, הגיע לשפל המדרגה ועשה בשכרותו חטא כזה גדול? האם כך קורה לצדיקים שהם כל כך קרובים לחטוא ולהיכשל? לכן רש"י מסביר שבאמת ה' שומר רגלי חסידיו ולא יאונה לצדיק כל אוון, אבל נח החל תהליך התרחקות מהשם יתברך, וכבר לא היה במדרגה של צדיק כלל כאשר אירע לו מה שקרה.

— ביאור —

וַיֵּטַע כָּרְם. מהיכן היו לו לנח ענפים של עץ גפן כדי לנטוע כרם, הרי כל העולם נמחה במבול? מסביר רש"י שנה הכנים עמו לתיבה ענפי גפן ותאנה כדי לנטועם לכשייצא.

— עיין —

וַיֵּטַע כָּרְם. דבריו של רש"י כאן מגלים לנו עניין חשוב ביותר. לכאורה לא היה צריך כלל לשאול מהיכן השיג נח ענפי גפן, שהרי ראינו שהיונה מצאה עלה של זית בתום המבול, ומכאן משמע שלא כל העצים נמחו במבול, ואפשר היה לומר שנה מצא עצי גפן ומהם לקח זמורות.

רש"י נוקט שנה הכין זאת מראש. עוד לפני שנכנס לתיבה התכוון ל"יום שאחרי", וכבר אז תכנן לנטוע גפן ותאנה, המייצגים את עניין ההנאה והשכרות. הוא רצה להיות בטוח שתהיה לו האפשרות ליהנות גם לאחר המבול. לפי זה מתברר שהעוון אליו נפל עתה נח כבר היה טבוע בו לפני המבול, אלא שעתה יצא אל פני השטח והתגלה בעוצמה וללא מעצורים. יתכן שהפרישות הגדולה בה חי נח במשך שנה שלימה העירה בו את היצרים שהיו טמונים בו. הדיכוי של הצורך האנושי ליהנות הביא את נח לוותר על המעצורים, ומנע ממנו ליהנות כאדם סביר בתנאים נורמלים, אלא להסתער עליהם כאחוז בולמוס.⁵⁵

גישה זו של רש"י מתיישבת על פי הגישה שדרשה את נח לגנאי, וטענה שהיה צדיק רק לעומת אנשי דורו, אך לא היה צדיק שלם כאברהם, כי באמת אין תקוה לאנושות אם לא יקום בה עם קדוש שיילך בדרך ה'.

55. יתכן גם לומר שהיתה זו תגובה פסיכולוגית לצער הגדול שהיה לו על מותם של כל חבריו ומכיריו שנספו במבול. גם אצל לוט, שחווה את מהפכת סדום וחורבן כל מה שהכיר, מצאנו שהטביע את יגונו ביין [הערך העורך].

אונקלוס

כא וַיֵּשֶׁת מִן־הַיֵּין וַיִּשְׁכַּר וַיִּתְּגַל
כא וְשְׁתִּי מִן חֲמָרָא וְרוֹי,
בְּתוֹךְ אֶהְלָה: וְאַתְּגַלִּי בְּגוֹ מִשְׁכְּנִיָּה:

— רש"י —

(כא) וַיִּתְּגַל. לשון ויתפעל:

אֶהְלֹ. אהלה כתיב. רמז לעשרת שבטים שנקראו על שם שומרון שנקראת "אהלה" (יחזקאל כג, ד), שגלו על עסקי יין, שנאמר "השותים במזרקי יין" (עמוס ו, ו). (תנחומא ישן נח כ-כא):

— ביאור —

וַיִּתְּגַל. כלומר, הוא גילה את עצמו. הוא פעל ולא היה סביל.
אֶהְלֹ. לאחר מותו של שלמה המלך, בימי רחבעם בנו, נחלקה מלכות ישראל לשתי מדינות: יהודה וישראל. "ישראל" היתה המדינה הגדולה בצפון, מבית אל ועד דן, בה היו עשרת השבטים ועיר בירתה שומרון, ואילו "יהודה" היתה המדינה הדרומית, בה היו שבט יהודה ושבט בנימין ובירתה ירושלים. הנביא יחזקאל מתנבא על 'יהודה' ו'ישראל' בנבואת זעם על התנהגותן הרעה, ומכנה אותן בשמות: את ישראל הוא מכנה בשם "אֶהְלָה", ואת יהודה הוא מכנה בשם "אֶהְלִיבָה" - "שומרון אהלה וירושלים אהליבה".
כאן בפסוק נכתב "אהלו" עם ה"א במקום וי"ו - "אהלה". מסביר רש"י שיש כאן רמז לחטאה של מלכות ישראל, כדי ללמד שמה שגרם לגלות עשרת השבטים היא התמכרות לתאוות גופניות, כדוגמת חטאו של נח.

— עיון —

אֶהְלֹ. רש"י מלמד אותנו כאן שהחטא החמור של עבודה זרה, בו היו שטופות שומרון וישראל, לא היה שורש החטא, ולא הוא היה הסיבה לגלות. מה שהביא להתדרדרות המוסרית שהביאה בסופה לעבודה זרה היה עניין התאוות הגופניות הבלתי מרוסנות. תאוותיהם של ישראל הביאו אותם לכפור בתורה על מנת שיוכלו לממש את תאוותם באין מפריע.

ההשוואה בין נח לבין ישראל מלמדת אותנו על שני הצדדים: יש כאן ראייה ביקורתית ביותר כלפי נח. על אף שהיה צדיק ביחס לשאר בני דורו, מכל מקום היו טבועים בו כל השורשים שהביאו להידרדרות. ומאידך, ההשוואה של ישראל לנח מלמדת אותנו שאין שום אומה חסינה בפני התמכרות לתאוות, וכל שכן שאין אדם החסין בפני כך, והתמכרות מביאה לידי התדרדרות חמורה עד לשפל המדרגה, כי אין זו מעידה חד פעמית.

אונקלוס

כב וַיְחַזֵּא חָם אֲבוֹהֵי דְכַנְעָן יֵת כב וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן אֶת עֲרוֹת
עֲרִיתָא דְאֲבוֹהֵי, וַחֲוִי לְתֵרִין אָבִיו וַיֵּגֶד לְשְׁנֵי-אָחִיו בַּחוּץ:
אֲחוּהֵי בְשׁוּקָא:

— רש"י —

(כב) וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן. יש מרבתינו אומרים: כנען ראה והגיד לאביו, לכך
הוזכר על הדבר ונתקלל (בראשית רבה פל"ו, ז):

וַיֵּרָא אֶת עֲרוֹת אָבִיו. יש מרבתינו אומרים סרסו, ויש אומרים רבעו (סנהדרין
ע ע"א):

— ביאור —

שמעשה זה ודאי אינו ראוי, מכל מקום
אינו חמור כל כך עד שיצדיק קללה כל כך
קשה. גם מה שנאמר אחר כך "וידע את
אשר עשה לו בנו הקטן" מלמד שהיה כאן
גם מעשה ולא רק ראייה גרידא. משום כך
פירשו חז"ל שהתורה כתבה כאן בלשון
נקיה, ויש כאן רמז למעשה חמור שעשה
חם לנח. 'סרסו' היינו קטע את אבר מינו,
'רבעו' היינו ששכב אותו משכבי אישה.
שני המעשים האלה הם החמורים ביותר
והמגואלים ביותר לעשותם עם כל אדם,
וכל שכן עם אביו מולידו.

וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן. מדוע שוב
מזכירה התורה שחם הוא אבי כנען?
התשובה היא שכנען היה שותף לביזיונו
של נח בכך שראה ראשון את נח בנוולותו
והלך וסיפר לאביו על מצבו. עובדה זו גם
מסבירה מדוע כאשר קילל נח את מי שפגע
בו ייחד את קיללתו על כנען בנו של חם.

וַיֵּרָא אֶת עֲרוֹת אָבִיו. על אף
שהתורה כותבת רק לשון ראייה - "וירא
את ערות אביו" - חז"ל הבינו שאין הדבר
כפשוטו שראו את אביהם ערום, כי על אף

— עיון —

וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן. כאשר אדם חוטא, חלילה, מצוה לכבד אותו ולא לפרסם את
חולשותיו. אין ביזיון גדול יותר לאדם מכובד כפרסום חולשותיו.

וַיֵּרָא אֶת עֲרוֹת אָבִיו. שני המעשים האפשריים שנעשו כאן מבטאים בדרך רמז
את ההידרדרות הנוראה של נח. על אף שנח היה קורבן בסיפור ונעשה בו מעשה שלא
ברצונו ושלא מדעתו, הנה כבר כתבנו שהוא הביא זאת על עצמו בכך שעשה עצמו
חולין, וזלזל עצמו והתנהג כאחד הריקים, והשתכר וגילה עצמו ערום באהליו. מי שאומר
'סרסו' רומז שהואיל ונח חי חיי נהנתנות וכל עניינו היה רק בחיים עבור ההווה על כן
הוא סורס, כי לא ראה בחייו תכלית ואתגר. לא ראה בנייה לעתיד אלא רק נהנתנות
עכשווית, ומשום כך נלקח ממנו כח ההולדה. מי שאומר 'רבעו' רומז לכך שמעשי
הנהנתנות וההשתכרות של נח הפכוהו להיות כבהמה.

אונקלוס

כג וַיִּקַּח שֵׁם וַיִּפֹּת אֶת־הַשְּׁמֶלֶה וַיְשִׁימוּ עַל־שִׁכְם שְׁנֵיהֶם וַיִּלְכוּ אַחֲרָנִית וַיִּכְסּוּ אֶת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אַחֲרָנִית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ:

כג וַנְּסִיב שֵׁם וַיִּפֹּת יָת כְּסוּתָא וְשִׁיאוּ עַל כְּתָף תְּרוּיָהוֹן וַאֲזָלוּ מִחֲזָרִין וְכִסְיָאוּ יָת עֶרְיָתָא דְּאַבְוָהוֹן, וְאַפִּיָהוֹן מִחֲזָרִין וְעֶרְיָתָא דְּאַבְוָהוֹן לֹא חָזוּ:

— רש"י —

(כג) וַיִּקַּח שֵׁם וַיִּפֹּת. אין כתיב כאן ויקחו אלא "ויקח", לימד על שם שנתאמן במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו, שנאמר: "אתן לגוג מקום שם קבר" (יחזקאל לט, יא). וחם שבזה את אביו נאמר בזרעו "כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש, נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שתי וגו'" (ישעיה כ, ד). (תנחומא נח טו):

— עיון (המשך) —

חיפוש אחר תענוג רגעי בלי שום מעצור מוסרי הרי זה כאילו חזרה לחטאי דור המבול, דור שנח היה חלק מן החברה שבו ולא נותק ממנה לגמרי, והיצרים האפלים האלה התגלו לאחר יציאתו מן התיבה בכל עוצמתם. אנו רואים כאן עד כמה העולם זקוק לאבות הקדושים, שהם ייצגו נתק גמור בין החברה הכללית לבין הדרך בה הם בחרו ללכת. 'כל העולם מעבר אחד והוא מעבר אחד'.

— ביאור —

בפעולה זו הפך שם את הבגד לחפץ של מצוה. יפת, שנגרר בפעולתו אחרי שם, זכה לכך שִׁבְעָת מלחמת גוג, בה ישתתפו בניו של יפת עם אותם המתקיפים את ישראל וייגררו אחריהם, על אף שיענשו וימצאו שם את מותם מכל מקום יזכו לקבורה, ויש בכך מעין כיסוי דוגמת כיסוי הבגד שעשה אביהם. ואילו בני בניו של חם, מצרים וכוש, ייענשו, וגם להם תהיה מידה כנגד מידה - כנגד הגילוי שגילה את אביו ייצאו בניו חשופים בעת מלחמת אשור ("חשופי שתי" היינו גילוי ערוה).

וַיִּקַּח שֵׁם וַיִּפֹּת. מדוע נאמר "ויקח" בלשון יחיד הרי שני האחים לקחו ועשו את הפעולה יחדיו? אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שהואיל ועשו את הפעולה יחד, כאיש אחד, לכן היא נכתבה בלשון יחיד. לא כן מבין רש"י, אלא מסביר שמכאן למדנו ששם הוא יוזם הפעולה ואילו יפת נגרר אחריו. שם הוא אבי אביו של עבר, ועבר הוא סבא רבה של סבא רבה של אברהם אבינו. בזכות פעולתו של שם זכו בניו של אברהם וקיבלו את מצוות ציצית, כי

— רש"י —

וּפְנִיָּהֶם אַחֲרֵנִית. למה נאמר פעם שניה, מלמד שכשקרבו אצלו והוצרכו להפוך עצמם לכסותו, הפכו פניהם אחורנית (בראשית רבה פ"ו, ו):

— עיין (על עמוד קודם) —

וַיִּקַּח שָׁם וַיָּפֶת. שכרו של יפת תמוה, בניו מתים אך זוכים להיקבר. ובכלל, למה אמור להיות קשר בין מעשים שעשה אדם בשעה זו לבין מה שיקרה לצאצאיו דורות רבים בעתיד?

אלא באמת שלושת בניו של נח הם היסודות של החברה החדשה שקמה בעולם. שם הוא אבי הרוחניות, וכפי שמעיד שמו - שם, שהוא עניין מהותי-ערכי ולא מוחשי. אף שם אינו נגרר אחר החיצוניות אלא נמשך אל הדברים הפנימיים. לעומתו חם, כשמו כן הוא - חם מזג ויצרי. יפת אוהב את היופי, המדע שאיתו אפשר ליפות את העולם. אם כן, שתי הקצוות הם שם וחם, פנימיות מול חיצוניות, רוחניות מול יצריות. יפת נמצא בתווך מבחינה מוסרית. אמנם המוסר הוא לא עניינו המרכזי אבל גם אין עניינו בגסות שיש ביצרים חשופים בלי מעצורים. משום כך יפת נגרר פעם אחרי שם ופעם אחרי חם. מעונשו הטרגי של יפת, שמתו בניו במלחמת גוג, אנו לומדים שהאדם אינו יכול להסתפק באסתטיקה אלא הוא צריך לעסוק באתיקה, כלומר, אי אפשר להתעסק רק ביופיו של העולם ובפיתוחו המדעי בלי להתעסק בענייני מהות וכיוון ערכי. אך מכל מקום מכך שהובאו בניו לקבורה אנו לומדים כי גם לאסתטיקה יש מקום בעולם, וכפי שכותב רש"י במעשה המשכן: 'לימדה תורה דרך ארץ שיהא אדם חס על היופי'⁵⁶. הקבורה בכבוד מסמלת שמה שייצג הנפטר בחייו אינו נמחה, וכן ערכי יפת אינם נמחים. אבל אין מקום בערכינו בהסרת הרסן ליצרים, כי זה מביא את העולם לאבדון, כפי שהיה בדור המבול.

— ביאור —

מסביר רש"י שאמנם הם הלכו לאחור ופניהם היו מופנות אל הצד הנגדי, אבל ברגע שהתקרב אל נח היו צריכים להסתובב אליו כדי לכסותו בשמלה, וכשהסתובבו פניהם הופנו כלפי נח, ולכן היו צריכים להפנות את הראש אחורנית כלפי העבר השני.

וּפְנִיָּהֶם אַחֲרֵנִית. פעמיים נאמר בפסוק "אחורנית" - "וילכו אחורנית", "ופניהם אחורנית". ולכאורה קשה, אם הם הלכו אחורנית, כלומר פניהם היו מוסבות אל העבר השני מנח והלכו עם הגב אליו, מדוע היו צריכים לסובב את הפנים אחורנית, הרי הן היו מופנות לאחור כל הזמן!

— עיין —

וּפְנִיָּהֶם אַחֲרֵנִית. שם ויפת נזהרו מאוד בצניעותו של אביהם, ואפילו כשנתעסקו ממש בכיסוי ומותרים היו לכאורה להסתכל מה הם מכסים ומה לא, מכל מקום החמירו על עצמם ולא הסתכלו. הם הסבו את פניהם אחורנית בשעת הכיסוי כדי לכבד את אביהם.

56. שמות כו, יג, ד"ה יהיה סרוח.

אונקלוס

כִּד וַיִּקֶּץ נֹחַ מֵיִינוֹ וַיַּדַּע אֶת אֲשֶׁר-
עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן:
וַיִּדַּע יֵת דַּעְבַּד לִיהַ בְּרִיהַ
זַעֲרָא:

— רש"י —

(כד) בְּנוֹ הַקָּטָן. הפסול והבזוי, כמו "הנה קטן נתתיך בגוים בזוי באדם" (ירמיה מט, טו):

— ביאור —

"בנו הקטן"⁵⁷, ואם כן נוכל ללמוד מכאן שחם הוא הצעיר מכולם!

אך רש"י אינו מסביר כך. "קטן" כאן לא בא במשמעות של גיל, כי אין זה המקום ללמדנו ענייני גיל ותולדה, ולא היתה התורה מעירה על כך כאן. אלא ודאי "קטן" כאן מבטא עניין ערכי. ערכו של חם הוא קטן, הוא פסול ובזוי ואינו נחשב למאום.

בְּנוֹ הַקָּטָן. אין אנו יודעים את סדר הולדת בניו של נח. למרות שהתורה סידרה אותם בסדר: שם, חם, יפת, ולכאורה שם הוא הבן הגדול, מכל מקום רש"י סבור שדווקא יפת הוא הגדול (ראה להלן י, כא וברש"י שם). גם לאחר שידענו שיפת הוא הגדול אין אנו יודעים מי אחריו, האם שם ואחריו חם, או שמא חם נולד לפני שם. והנה כאן מכנה התורה את חם בתואר

57. רש"י הבין בפשטות ש"בנו הקטן" מתייחס לחם. אמנם יש מפרשים שכינוי זה מתייחס דוקא לשם, ראה חזקוני ועוד.

אונקלוס

כה וַיֹּאמֶר לִיט כְּנָעַן, עֶבֶד וַיֹּאמֶר אָרֹר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים
פֶּלַח יְהִי לְאַחֻהִי: יְהִי לְאָחִיו:

— רש"י —

(כה) אָרֹר כְּנָעַן. אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי לשמשני, ארור בנך הרביעי להיות משמש את זרעם של אלו הגדולים שהוטל עליהם טורח עבודתי מעתה (בראשית רבה פל"ו, ז).

ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו: אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם, ואבינו יש לו שלשה בנים ועודנו מבקש בן רביעי (שם פל"ו, ה):

— ביאור —

באפשרות שיהיה לנח בן רביעי, ולכן נח מקלל את בנו הרביעי של חם שיהיה נחות מכל ילדיו, וממילא הנאתו של חם ממנו תהיה מועטת.

רש"י גם מסביר מדוע חם עשה זאת. הוא הבין שמנח יוצאים הענפים העיקריים שיחלקו ביניהם את העולם ולכן הוא לא רצה מתחרה נוסף. פירושו של רש"י מבוסס על המדרש הטוען שגם סיבת המחלוקת בין קין והבל היתה על חלוקת העולם.

אָרֹר כְּנָעַן. כבר ראינו בתחילת הפרשה שחם הוא אבי כנען, ובמהלך הפרשה ביאר לנו רש"י שכנען היה שותף למעשה הביזיון, והוא שראה וסיפר לאביו, שבא ועשה מה שעשה. אם כן מובן מאילו שכנען ראוי לקללה, אך כיצד זה ניצל חם מקללה, הרי הוא זה שעשה את המעשה החמור! כדי לתרץ זאת נוקט רש"י כדעה הסוברת שחם סירס את נח, ומסביר שהקללה לכנען בעצם מופנית כלפי חם עצמו. חם פגע

— עיון —

אָרֹר כְּנָעַן. נשאלת השאלה, מדוע הקללה מוטלת על הדורות הבאים של כנען? במה חטאו? דע שיש קשר בין הדורות, בין האבות המולידים לצאצאיהם הנולדים להם. אין לו לאדם בעולם רק את שבעים שנות חייו, אלא הוא קשור לשרשרת הדורות המתחילה עם אבות אבותיו וממשיכה עם צאצאי צאצאיו. חם, אבי המשפחה, הראה שבמהותו טבוע יצר בהמי. תכונה זו תעבור אל צאצאיו, כי אין להם לבנים אלא מה שיש באב. התקוה של חם וצאצאיו והאפשרות שלהם שלא להידרדר היא רק אם יהיו עבדיו של שם, כלומר ישרתו את שם. ואכן, כך היה אליעזר עבד אברהם, שהיה כנעני, ובהיותו עבד לאברהם אבינו הגיע לרמות גבוהות מאוד.

אָרֹר כְּנָעַן. רש"י אינו רואה צורך להסביר את הדעה האומרת שחם 'רבעו', משום שמדובר ביצר מיני בהמי שנמצא באדם, ומסתבר שחם נשלט על ידי היצר ולא שלט

אונקלוס

כו וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁם כו וַיֹּאמֶר בְּרִיךְ יי אֱלֹהֵיהּ
וַיְהִי כִנְעַן עֶבֶד לָמוֹ: דְּשֵׁם, וַיְהִי כִנְעַן עֶבְדָּא
לְהוֹן: — רש"י —

(כו) בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם. שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו לתת להם את ארץ כנען:

וַיְהִי כִנְעַן עֶבֶד לָמוֹ. למס עובד:

— עיון (המשך) —

בו. אמנם המדרש שאומר 'סרסו' אינו מובן, כי מה הנאה יש לו לחם בסירוס אביו? על כן מסביר רש"י שעשה זאת כדי למנוע לידתו של בן רביעי.
ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהבן הרביעי הוא עם ישראל, שעתיד לקום מבני בניו של שם, אבל יהיה זהות חדשה ומיוחדת. בריאה זו רצה חם למנוע מלבוא לעולם.

— ביאור —

בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם. וכי ה' הוא רק אדונו של שם, הלוא הוא אדון כל העולם! לכן מפרש רש"י שאין כוונת הפסוק לומר ברוך ה' שהוא האלוקים של שם, אלא "ברוך ה'" של כל העולם, "א-לוהי שם" שדואג לשם ועתיד לתת לזרעו את ארץ כנען.

— עיון —

בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם. בדבריו של רש"י כאן נוכל למצוא פתרון לשאלה למי שייכת ארץ כנען - האם ארץ כנען שייכת לכנען אלא שמוטל על שם לקחת אותה ממנו, או שמא להיפך, ארץ כנען שייכת לשם והכנעני הוא אשר לקח את הארץ ממנו, וסופה לחזור לבניו של שם. מצאנו בזה מקורות סותרים, ועיין מה שכתבנו בפירושונו לפרשת לך לך. נראה שהתשובה שמציעה כאן התורה היא משולבת: הארץ היא של שניהם, גם של כנען וגם של שם, ובלבד שכנען יקבל את אדנותו של שם.

וַיְהִי כִנְעַן עֶבֶד לָמוֹ. כפי שכבר אמרנו לעיל, כנען לא נידון לכליה אלא לעבדות, ובכך הוא משרת הן את שם והן את כנען עצמו, כי בהיותו עבד לשם הוא משתמש בכוחות הפראים העצומים שלו לתועלת עניינים רוחניים. העובדה ששם עתיד לקבל דווקא את ארץ כנען ולא ארץ אחרת מלמדת שתפקידו של שם בעולם הוא להכניע את כוחות היצר אליו. אמנם אם כנען יסרב לקיים את התפקיד הזה ולא ייכנע לעליונותו

אונקלוס

כז יִפְתִּי יִי לִיפֹת וַיִּשְׁרִי
 שְׂכִינְתִּיה בְּמִשְׁכְּנִי שֵׁם,
 וַיְהִי כְנָעַן עֲבָדָא לְהוּן:
 כח וַחֲזָא נֹחַ בְּתֵר טוֹפְנָא,
 תִּלְתַּת מָאָה וַחֲמִשִּׁין שָׁנִין:
 כט וַהּוּ כָּל יוֹמֵי נֹחַ תִּשְׁעַ
 מָאָה וַחֲמִשִּׁין שָׁנִין, וּמִית:
 כז יִפְתִּי אֱלֹהִים לִיפֹת וַיִּשְׁכֵּן
 בְּאַהֲלֵי־שֵׁם וַיְהִי כְנָעַן עֲבָד
 לָמוֹ: כח וַיַּחֲזִינֵה אַחֲרֵי הַמַּבּוּל
 שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַחֲמִשִּׁים שָׁנָה:
 כט וַיְהִי כָּל־יְמֵי־נֹחַ תִּשְׁעַ מֵאוֹת
 שָׁנָה וַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וַיָּמָת: פ

— רש"י —

(כז) יִפְתִּי אֱלֹהִים לִיפֹת. מתורגם 'יִפְתִּי', ירחיב:
 וַיִּשְׁכֵּן בְּאַהֲלֵי־שֵׁם. ישרה שכינתו בישראל.
 ומדרש חכמים: אף על פי שיפת אלהים ליפת, שבנה כורש שהיה מבני יפת
 בית שני, לא שרתה בו שכינה. והיכן שרתה, במקדש ראשון שבנה שלמה
 שהיה מבני שם (יומא ט ע"ב):

— עיין (המשך) —

של שם הוא יידון לכליה. בהלכה מוטלת על עם ישראל חובה כלפי עמי כנען של "לא
 תחיה כל נשמה". חובה זו היא חובה כללית על האומה, אבל בן כנען פרטי שמקבל
 אדנותו של שם מתקבל. הוא גם יכול להתגייר ולהצטרף לעם היהודי.
 בכל אדם ישנם כוחות של כנען וכוחות של שם. צריך להכניע את כוחות כנען
 לרוחניות של שם, אך אין צורך לבטל כל תאוה אלא רק לרסנה ולהתוות לה דרך.

— ביאור —

יִפְתִּי אֱלֹהִים לִיפֹת. 'יפת' בארמית
 פירושו להרחיב, והתורה השתמשה כאן
 במילה ארמית כדי לשייך יִפְתִּי לִיפֹת,
 בקישוט של 'לשון נופל על לשון'. לפי
 פירוש זה 'יִפְתִּי' אין משמעותו לשון יופי.
 וַיִּשְׁכֵּן בְּאַהֲלֵי־שֵׁם. משפט זה הוא
 המשכו של המשפט הקודם: "יפת אלקים
 ליפת", ירחיב אלקים את גבולו של יפת,
 וגם: אלקים "ישכון באהלי שם". הנושא

המשותף של שני חלקי המשפט הוא
 אלקים (ולא יפת), ומשמעות הפסוק היא
 ברכה על כך שהקב"ה ישרה את שכינתו
 באהלי שם. לפי פירוש זה אין קשר ענייני
 בין שתי הברכות, והברכה ליפת אינה
 קשורה לברכה לשם.
 על פי המדרש המילה "יִפְתִּי" עניינה
 לשון יופי, ויש קשר ישיר בין שתי
 הברכות של יפת ושם. כוונת הפסוק לומר
 שעל אף שבית המקדש השני, שנבנה

— רש"י —

וַיְהִי כִנְעָן עֶבֶד לָמוֹ. אִף מְשִׁיגָלוּ בְנֵי שָׁם, יִמְכְּרוּ לָהֶם עֲבָדִים מִבְּנֵי כְנָעַן:

— ביאור (המשך) —

על ידי כורש מבני בניו של יפת, היה יפה אך לא שרתה בבית המקדש השני.
ומפואר יותר מאשר בית המקדש הראשון 'השראת שכינה' עניינה שניכר
שבנה שלמה, מכל מקום במקדש ראשון שהאלוקים משגיח במקום, וכל הבא אל
היתה מדרגה עליונה ושם שרתה השכינה, המקום מרגיש קירבה לאלוקים.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּשְׁכֵּן בְּאַהֲלֵי-שָׁם. לפי הפירוש הראשון התורה מלמדת אותנו את התכונה העיקרית של יפת, שהיא להתרחב ולהשתכלל בעולם החומרי, ואילו העולם הרוחני הוא באחריותו של שם ואחר כך של ישראל. לפירוש זה יש כאן אמירה ברורה על תפקידו של עם ישראל להגביר את הרוחניות בעולם.

לפי המדרש יש כאן יסוד חשוב הקובע כי גם הבניין הפיזי צריך להיעשות בקדושה כדי שיצלח. מקדש ראשון שבנה המלך שלמה בשעה שכל ישראל הלכו אחרי ה' היה לו מימד רוחני, מה שלא היה כן במקדש שני, שאמנם הצליח להיות המרכז הדתי של עם ישראל אך לא זכה להשראת שכינה. נלמד מכאן עד כמה הכלי עצמו חשוב שייעשה בקדושה ובטהרה כדי שיוכל למלא את ייעודו באופן מלא.

החיבור בין "יפת אלוקים ליפת" ובין "ישכון באהלי שם" מעיד שיפת וישראל אינם במלחמה הכרחית אלא יש אפשרות לשיתוף פעולה, כי הנה סוף סוף כורש מלך פרס הוא היה זה שאישר ועודד את בנין בית המקדש השני, שעל אף שלא היה מושלם היה בו לחזק את המרכז הדתי של ישראל.

— ביאור —

וַיְהִי כִנְעָן עֶבֶד לָמוֹ. הלא כבר של עבדות כנען לשם, שאפילו כאשר
נאמר בפסוק הקודם ביטוי זה בדיוק! יהיו בני ישראל בגלות בכל זאת יישאר
מסביר רש"י שיש כאן קביעה מהותית כנען עבד להם.⁵⁸

— עיון —

וַיְהִי כִנְעָן עֶבֶד לָמוֹ. רש"י מדגיש לנו שאין מדובר כאן בנבואה היסטורית האומרת שבני ישראל ימלכו ובני כנען יהיו להם לעבדים. אין הדבר כך אלא עמוק יותר. יש כאן קביעה מהותית על מעמדם ותפקידם של בני כנען. אם כנען חפץ חיים עליו לדבוק בבני שם ולשרתם, בכל מקום שהם. כי להבדיל מכנען, בני שם במהותם אינם עבדים, וגם כאשר הם גולים ממקומם ונשלטים בידי עמים אחרים עדיין הם בני חורין ברוחם, וממשיכים להנחיל לעולם ערכים ותועלת מרובה. לעומת זאת אם כנען ישלטו אזי הם יהיו סכנה לעולם, ואין להם שום תקנה אחרת אלא להתחבר לבני שם ולקבל את הנהגתם.

58. להבדיל מן היחס בין יעקב ועשו, עליהם נאמר: "ולאום מלאום יאמץ - כשזה קם זה נופל" (להלן כה, כג וברש"י שם).

אונקלוס

י א וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת בְּנֵי־נֹחַ שֵׁם
חַם וַיִּפֹּת וַיּוֹלְדוּ לָהֶם בָּנִים אַחֲרֵי
הַמָּבּוּל: ב בְּנֵי יִפֶּת גָּמַר וּמָגּוּג וּמְדִי
וְיוֹן וְתֹבֶל וּמִשְׁךְ וְתִירָס: ג וּבְנֵי
גָמַר אֲשַׁכְנַז וְרִיפֹת וְתֹגְרֵמָה:
ד וּבְנֵי יוֹן אֱלִישָׁה וְתַרְשִׁישׁ כְּתִים
וְדֹדָנִים:

— רש"י —

(ב) וְתִירָס. זו פרס (יומא י ע"א, עיי"ש):

— ביאור —

וְתִירָס. חז"ל זיהו את שמות כל בני
יפת עם האומות שהכירו בזמנם. רש"י לא
נזקק לפרש את כולן אלא רק את "תירס"
זו פרס. מדוע? נראה שהדגיש זאת

משום שהזכיר לעיל בסמוך, על הפסוק
"וישכון באהלי שם" (ט, כז) שכורש מלך
פרס הוא מבני יפת, ולכן ביאר כאן כיצד
ייחוס זה נוצר.

— עיון —

וְתִירָס. זיהוי זה הוא חשוב, ומדוע העלימה זאת התורה ולא כתבה בפירוש 'פרס'
כמו שכתבה את "יוון" ו"מדי", שאותן אנו מכירים ממהלך ההיסטוריה? הנה מעיון
בשמות האומות מבני יפת אנו מוצאים אומות שהיו מן הגרועות שבאויבי ישראל, כגון
יוון ומדי, והן מפורסמות לשימצה בתולדות עמנו. משמע שעל אף שתפקידו של יפת
הוא לשתף פעולה עם בני שם, במציאות בני יפת היו עוינים לישראל. אך הנה דווקא
האומה הפרסית, שגם היא גזרה גזרות קשות על ישראל, נזכרה לטובה בתולדות עמנו,
ובזכות כורש הצלחנו לבנות את בית המקדש השני. אם כן יש באומה זו שני צדדים,
חיובי ושלילי, ואולי אפשר לראות את הדואליות הזאת נרמזת בשם "תירס" - זו פרס:
סיום השם נשמר - "רס", אך תחילת השם השתנה, לומר לך ששתי פנים לאומה זו,
פרס ותירס, אחד לגנאי ואחד לשבח.

אונקלוס

ה מֵאֵלָה נִפְרְדּוּ אֵיִי הַגּוֹיִם
 בְּאַרְצָתָם אִישׁ לְלִשְׁנֵוֹ
 לְמִשְׁפַּחְתָּם בְּגוֹיָהֶם: וּבְנֵי חָם
 כּוֹשׁ וּמִצְרַיִם וְפוּט וְכַנְעֵן: ז וּבְנֵי
 כּוֹשׁ סִבָּא וַחֲוִילָה וְסִבְתָּה וְרַעְמָה
 וְסִבְתָּכָא וּבְנֵי רַעְמָה שְׁבָא וְדָדָן:
 ח וְכוֹשׁ יָלַד אֶת־נִמְרֹד הוּא הֵחָל
 לַהֲיוֹת גִּבּוֹר בְּאַרְרָן:
 ה מֵאֲלִין אֲתַפְּרִשׁוּ נְגוֹת
 עַמְמֵיָא בְּאַרְעֵתְהוֹן גִּבּוֹר
 לְלִישְׁנֵיהּ, לְזִרְעֵיתְהוֹן
 בְּעַמְמֵיהוֹן: וּבְנֵי חָם, כּוֹשׁ
 וּמִצְרַיִם וְפוּט וְכַנְעֵן: ז וּבְנֵי
 כּוֹשׁ סִבָּא וַחֲוִילָה וְסִבְתָּה
 וְרַעְמָה וְסִבְתָּכָא, וּבְנֵי
 רַעְמָה שְׁבָא וְדָדָן: ח וְכוֹשׁ
 אֹלִיד יֵת נִמְרוֹד, הוּא שְׂרִי
 לְמַהוּי גִבּוֹר בְּאַרְעָא:

— רש"י —

(ח) לַהֲיוֹת גִּבּוֹר. להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור הפלגה
 (ראה עירובין נג ע"א):

— ביאור —

לַהֲיוֹת גִּבּוֹר. המשמעות הפשוטה של הכתוב היא שנמרוד היה איש עם כוחות פיזיים רבים, והיה מסוגל לכופף אחרים תחתיו. רש"י מבין שלמשמעות זו יש תוספת משמעות, שהרי התורה אינה עיתון המספר סיפורי גבורה על דמויות שונות, אלא יש כאן אמירה מיוחדת. גבורתו הפיזית של נמרוד הביאה אותו למרוד נגד ה' יתברך.

— עיון —

לַהֲיוֹת גִּבּוֹר. משמעות הכתוב הפשוטה עם הדרש שדרש לה רש"י קשורים זה בזה. מתוך גבורתו ויכולתו של נמרוד להנהיג אנשים ואומות, החשיב את עצמו כאלוקים, וראה בקב"ה כביכול מתחרה שלו. כל אדם המחפש שררה עבורו הרי הוא במהות מורד בה' יתברך שהוא מלך העולם.

אונקלוס

ט הוא הוה גבר תקיף קדם
 יי, על בין יתאמר כנמרוד
 גבר תקיף קדם יי: ויהות
 ריש מלכותיה בכל וארד
 ואכד וכלנה, בארעא
 דבבל:
 ט היא היתה גבר-ציד לפני יהוה
 על-בן יאמר כנמרוד גבור
 ציד לפני יהוה: ויהי ראשית
 ממלכתו בכל וארד ואכד
 וכלנה בארץ שנער:

— רש"י —

(ט) גבר-ציד. צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום (בראשית רבה פל"ו, ב):

לפני ה'. מתכוין להקניטו על פניו:

על-בן יאמר כנמרוד. על כל אדם מרשיע בעזות פנים יודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר זה כנמרוד גבר-ציד:

— ביאור —

הערכית. הוא היה גם "גבור בארץ" ו"גבור ציד" - כפשוטו, שידע לצוד בעלי חיים רבים, אך הוא היה גם "גבור ציד לפני ה'" - ידע לצוד אנשים לשכנעם לדעתו, לצוד מלשון רמאות. "לפני ה'" - ביטוי זה מופיע בדרך כלל כביטוי חיובי. לכן מסביר רש"י שרשעותו של נמרוד לא נעשתה בסתר אלא בגלוי - לפני ה'. השיא של עזות הפנים הוא לדעת את ה' ולא להתחשב בו. משום כך הפך נמרוד למשל לכל אדם שהולך בדרך זו.

גבר-ציד. משמעות הפסוק הפשוטה היא שנמרוד היה חזק מאוד, ובכך היה גיבור שצד בהמות וחיות. אמנם רש"י אינו מפרש כך, שהרי כבר נאמר בפסוק הקודם שהוא היה גיבור ציד בארץ, וכבר שמענו על גבורתו, ומדוע צריך להוסיף שהוא היה גיבור ציד לפני ה'? משום כך מבין רש"י שיש כאן משמעות כפולה, ומעין 'לשון נופל על לשון'. נמרוד היה גיבור ציד, הן במשמעות החומרית והן במשמעות

— עיון —

גבר-ציד. קשה מאוד להבין את המושג 'מכיר את ריבונו ומתכוון למרוד בו', שהרי אם אדם מכיר שיש אל כל יכול היאך הוא יכול למרוד בו? הרי הוא יודע שבמאבק זה סופו להפסיד!

אלא יש לדעת כי ישנן שתי דרכים לבגוד בקב"ה - לתיאבון או להכעיס. 'לתיאבון' היינו בגלל היצרים והתאוות. האל דורש מן האדם לשמוע בקולו, אך לאדם זה לא

אונקלוס

יֵא מִן־הָאָרֶץ הָהוּא יֵצֵא אֲשׁוּר
וַיִּבֶן אֶת־נִינּוּה וְאֶת־רְחֶבֶת עִיר
וְאֶת־כַּלַּח:
יֵא מִן־אֶרֶץ הָהוּא הָהוּא נִפְק
אֶת־רָאָה, וּבָנָא יֵת נִינּוּה
וְיֵת רְחוּבוֹת קָרְתָא וְיֵת
כַּלַּח:

— רש"י —

(יֵא) מִן־הָאָרֶץ וגו'. כיון שראה אשור את בניו שומעין לנמרוד ומורדין במקום לבנות המגדל, יצא מתוכם (בראשית רבה פל"ז, ד):

— עיון (המשך) —

תמיד מתאים, והוא נכנע ליצריו ולתאוותיו. זהו חוטא רגיל, והוא מודע לכך שהוא לא בסדר, ומדי פעם אוזר כוחות ומצטער על מעשיו, ומשתדל לתקנם. 'להכעיס' היינו חוטא אידיאולוגי. לא מדובר בחולשה זמנית אלא בהשקפת עולם. אדם זה הוא חושב ומעמיק, והגיע למסקנה שאכן ישנו איזשהו כוח ראשון שברא את העולם, אך הוא סבור שלאחר שנברא ניתן העולם לבני האדם, ועליהם מוטל לקיים ולפתח אותו כפי הבנתם ורצונם. אדם זה אף עשוי לבנות מערכת ערכים שלימה, על פי השקפת עולם כפרנית זו, וכפי שעשו מארכס או מאו. אנשים אלה הם כביכול לא עבדים לתאוותם אלא אדונים להשקפת עולם, ובכך הם צדים את הבריות שמושפעים מהבנין הרוחני שלהם.

— ביאור —

מִן־הָאָרֶץ וגו'. מה באה התורה
ללמדנו במילים "מן הארץ ההיא יצא
אשור"? אלמלא דבריו של רש"י היינו
מבינים שזהו נתון סתמי, המלמד שאשור
יצא מארץ שנער ובנה מקומות נוספים,
אך באמת אין זה מלמד משהו משמעותי.
רש"י מסביר שאשור יצא מאותו איזור
כדי להתרחק מנמרוד ומתוכניותיו.

— עיון —

מִן־הָאָרֶץ וגו'. אשור הוא אחד מבניו של שם (להלן פסוק כב), והוא הניגוד של נמרוד (שהוא מבני חם), וניסה להתרחק ממנו. חז"ל זיהו את זכותו הגדולה של אשור שהתרחק מהשפעתו הרעה של נמרוד, אך הם גם התאכזבו ממנו קשות. באותו המדרש המציין את זכותו של אשור שנתרחק מן הרוע, ושכרו שקיבל על כך שבנה ארבע ערים, שם גם מואשם אשור על כך שהשתתף בחורבן בית המקדש, וסנחריב מלך אשור הגלה את שבטי ישראל. אם כן, ענף זה של צאצאי שם היה נושא תקוה שנכזבה. גם כאן עולה המסקנה כי התקווה האמיתית של האנושות תהיה ישראל, ואין לסמוך על אומות אחרות, וגם אשור לא יבוא להושיע את ישראל בעת צרה - "אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב" (הושע יד, ד), והוא אף יצטרף לאויבינו להרע לישראל - "גם אשור נלוה עמם היו זרוע לבני לוט" (תהלים פג, ט).

אונקלוס

יב וַיֵּת רֶסֶן בֵּין נִינוּה וּבֵין יב וַאֲתֶרְסֵן בֵּין נִינוּה וּבֵין כָּלֹחַ
כָּלֹחַ, הִיא קֶרְתָּא רַבְתָּא: הוּא הָעִיר הַגְּדֹלָה:

— רש"י —

(יב) הָעִיר הַגְּדֹלָה. היא נינוה, שנאמר "ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים" (יונה ג, ג). (יומא י ע"א):

— ביאור —

הָעִיר הַגְּדֹלָה. בפסוק מוזכרות שלש ערים: רסן, נינוה, כלח. על אחת מהן נאמר "היא העיר הגדולה", כלומר שהיתה עיר מפורסמת וידועה בגדלותה, אך לא ברור על איזו מהן. אמנם מצאנו במקרא שנינוה מכונה 'העיר הגדולה', ומשמע שהיתה ידועה ומפורסמת, ומסתבר לומר שאף כאן הפסוק מתייחס לנינוה. כזכור, נינוה היתה עיר גדולה שחטאה, ויונה הנביא נשלח אליה להתרות בתושביה שיעשו תשובה, ואכן כך עשו ועל ידי כך ניצלו מהשמדה.

— עיון —

הָעִיר הַגְּדֹלָה. לכאורה זיהוי זה תמוה, שהרי נינוה של ספר יונה היתה עיר גדולה מאות שנים אחר נינוה זו של אשור, ודרכו של עולם של עיר קטנה גדלה ואחר כך יורדת מגדולתה. אין זאת אלא שיש למצוא קשר פנימי בין פרשתנו לסיפור יונה הנביא. הנה פסוקנו נמצא בתווך - בין המבול לדור הפלגה. בתחילת הפרשה אנו רואים בני אדם חוטאים ונענשים על ידי ה', וכן קורה שוב בסוף הפרשה. האם יש תקווה לאנושות? כן! כך מלמדים אותנו פסוקים אלה על פי פירושו של רש"י. הנה אשור התרחק מנמרוד ותוכניותיו ובנה ארבע ערים, ביניהם נינוה שהיא מטרופולין גדול ועצום. גם מאות שנים אחרי בנייתה היא עדיין בגודלה ותפארתה, ואף שתושביה נופלים בחטא הם מסוגלים לחזור בתשובה והם ניצולים! מכך אנו למדים שהעולם לא ניתן לכליה, ויש בו עתיד ותקווה, ולא רק אנשים פרטיים מסוגלים להיות צדיקים אלא גם אוכלוסיות שלמות. ערים גדולות מסוגלות להימנע מרע, וזוהי הבשורה הגדולה לאנושות המבצבצת מבין פסוקים אלה.

אונקלוס

יג וּמִצְרַיִם יִלְד אֶת־לוֹדִים
וְאֶת־עֲנָמִים וְאֶת־לֶהָבִים וְאֶת־
נִפְתָּחִים: יד וְאֶת־פִּתְרָסִים
וְאֶת־כְּסֻלָּחִים אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִשֵּׁם
פְּלִשְׁתִּים וְאֶת־כְּפִתָּרִים:

— רש"י —

(יג) לֶהָבִים. שפניהם דומים ללהב:
(יד) וְאֶת־פִּתְרָסִים וְאֶת־כְּסֻלָּחִים, אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִשֵּׁם פְּלִשְׁתִּים. משניהם
יצאו, שהיו פתרוסים וכסלוחים מחליפין משכב נשותיהם אלו לאלו, ויצאו
מהם פלשתים (בראשית רבה פל"ז, ה, ע"י"ש):

— ביאור —

לֶהָבִים. כבר תמזהו מפרשי רש"י
מה ראה לפרש דווקא שם זה מכל שאר
השמות המוזכרים כאן בפסוקים⁵⁹. במקום
אחר פירש רש"י: "פני להבים פניהם -
אומר אני שפניהם צהובים ומאויימין
מאוד" (ישעיה יג, ח), כלומר שהיו אנשים
מסוכנים ומאיימים. רש"י מדגיש לנו זאת
כדי שנוכל ללמוד מכאן על שאר צאצאיו
של מצרים שהיו מסוכנים, ובעיקר ללמוד

על פלשתים שיצאו מהם.

וְאֶת־פִּתְרָסִים וְאֶת־כְּסֻלָּחִים,
אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִשֵּׁם פְּלִשְׁתִּים. "אשר
יצאו משם" הוא ביטוי מוזר ברשימת
יוחסין. ממי בדיוק נולד פלשתים? אלא
באמת אי אפשר לומר זאת, כי כל עניין
המשפחתיות היה מעורב שם.

— עיון —

לֶהָבִים. כוונתו של רש"י לפרש מדוע בהמשך ההיסטוריה הפלשתים יעמדו
כנגד ישראל. מסביר רש"י כי מהותם היא מציאות של אומה מאיימת ואלימה. על
פי זה אפשר להבין מדוע רש"י לא הביא את כל דברי חז"ל במדרש המפרשים את
שאר השמות שבפסוק זה, כי דווקא שם זה מתאר בצורה ברורה את הפוטנציאל של
ההתנגדות לישראל.

וְאֶת־פִּתְרָסִים וְאֶת־כְּסֻלָּחִים אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִשֵּׁם פְּלִשְׁתִּים. גם כאן מזמין
אותנו רש"י לראות איזה שפל מוסרי עומד בבסיסה של האומה הפלשתית, שעתידיה
לעמוד כנגד ישראל בבואם אל ארץ ישראל לאחר יציאת מצרים.

59. שהרי חז"ל דרשו את כל השמות האלה. ראה מזרחי, ועוד.

אונקלוס

ס^{טו} וּכְנַעַן יָלַד אֶת־צִידוֹן בְּכָרוֹ
 וְאֶת־חֶת: ס^{טז} וְאֶת־הַיְבוּסִי וְאֶת־
 הָאֱמֹרִי וְאֶת הַגְּרָגִשִׁי: י^{יז} וְאֶת־
 הַחִוִּי וְאֶת־הָעֲרָקִי וְאֶת־הַסִּינִי:
 יח וְאֶת־הָאֲרֹדִי וְאֶת־הָעֲמֹרִי
 וְאֶת־הַחֲמָתִי וְאַחֵר נָפְצוּ
 מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי: יט וַיְהִי גָבֹל
 הַכְּנַעֲנִי מִצִּידוֹן בְּאַכָּה גְרָרָה עַד־
 עֲזָה בְּאַכָּה סְדֵמָה וְעַמְרָה וְאֲדָמָה
 וְצָבִים עַד־לָשָׁע:

— רש"י —

(יח) וְאַחֵר נָפְצוּ. מאלו נפוצו משפחות הרבה:
 (יט) גָבֹל הַכְּנַעֲנִי. סוף ארצו. כל גבול שבמקרא לשון סוף וקצה:

— ביאור —

הכנעני המדויק, ואם כן הם לא נפוצו בכל
 הארץ אלא למקום מסוים. אלא, מסביר
 רש"י, הכוונה לא לפיזור גיאוגרפי אלא
 לריבוי האוכלוסין. ממשפחות הכנעני
 האלה נולדו משפחות רבות.

גָבֹל הַכְּנַעֲנִי. המילה "גבול" מופיעה
 כאן לראשונה בתורה, ורש"י מסביר
 משמעותה, והיא כפי שאנו משתמשים
 במילה זו היום.

וְאַחֵר נָפְצוּ. ניתן היה להבין שהפסוק
 מתייחס לפיזור גיאוגרפי על פני הארץ,
 ומתאר שאחר שנולדו כל משפחות בני
 כנען הם לא נשארו במקומם אלא התפזרו
 ונפוצו לכל עבר, וכמו שנאמר למשל
 אחר הפלגה "ומשם הפיצם ה' על פני
 כל הארץ". אמנם רש"י אינו מפרש כן,
 כי אם כן היה צריך לומר כאן רק 'ואחר
 נפוצו'⁶⁰, או 'נפוצו על פני כל הארץ'. ועוד,
 הרי התורה מתארת בפסוק הבא את גבול

— עיון —

וְאַחֵר נָפְצוּ. רש"י ממשיך להדגיש את הסכנות העומדות מול עם ישראל בעתיד.
 משפחות הכנעני הגרות בארץ כנען - הארץ המיועדת לבני ישראל - תתרבינה ותתחזקנה.

— רש"י —

בְּאֶכָּה. שם דבר. ולי נראה, כאדם האומר לחבירו גבול זה מגיע עד אשר תבוא למקום פלוני:

— ביאור —

המזרחי של כנען מתחיל מהכניסה של סדום ושאר הערים שם עד לשע. לבסוף מציע רש"י פירוש משלו למילה "באכה", ולפיו מילה זו היא אכן פועל, והיא כמו 'בואך', הביאה שלך⁶¹, ומשמעותה עד שתבוא. לפי פירוש זה סגנון תיאור הגבול הוא כדיבור אל אדם ההולך שם: אתה יוצא מצידון עד שאתה מגיע לגרר, ומשם לעזה.

בְּאֶכָּה. המילה "באכה" נראית כאילו היא פועל, ומשמעותה 'עד שתבוא'. אך פירוש זה לא ייתכן, כי הפסוק מתאר קווי גבול ולא הליכה של אדם. משום כך מבאר רש"י שאין זה פועל אלא 'שם דבר', ופירושו הכניסה של העיר, וכוונת הפסוק היא שגבול הכנעני הוא מצידון עד הכניסה לגרר (או פרוורי גרר), ונמשך עד עזה. בהמשך הפסוק הכוונה היא שהגבול

61. ראה רד"ק להלן יג, י.

אונקלוס

כ אֵלִין בְּנֵי חָם לְרַעְיָתָהוֹן
 לְלִישְׁנָהוֹן, בְּאַרְעָתָהוֹן
 בְּעַמְמִיָּהוֹן: כא וְלִשְׁם אֶת־לִיד
 אָף הוּא, אֲבוּהוֹן דְּכָל בְּנֵי
 עֶבֶר אֲחוּיָּהּ דִּיפֶת רַבָּא:
 כ אֵלֶּה בְּנֵי־חָם לְמִשְׁפָּחָתָם
 לְלִשְׁנָתָם בְּאַרְצָתָם בְּגוֹיָהֶם:
 ס כא וְלִשְׁם יֶלֶד גַּם־הוּא אָבִי כָל־
 בְּנֵי־עֶבֶר אָחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל:

— רש"י —

(כ) לְלִשְׁנָתָם בְּאַרְצָתָם. אף על פי שנחלקו ללשונות וארצות, כולם בני חם הם:

(כא) אָבִי כָל־בְּנֵי־עֶבֶר. הנהר היה שם:

— ביאור —

לְלִשְׁנָתָם בְּאַרְצָתָם. מפסוק ו עד לכאן מופיעה רשימה של בני חם וצאצאיהם, ומה מוסיף לנו הפסוק המסכם "אלה בני חם"? אלא ודאי הפסוק בא להדגיש זאת, כי היה מקום לחשוב שאין הדבר כן. מסביר רש"י כי על אף שנחלקו בני אומות אלה בלשונם ובתרבותם, וכביכול נראים כעמים שונים לגמרי, מכל מקום הם כולם צאצאי חם, וממילא נושאים הם את המכנה המשותף בין כולם - ארציות, חומריות, כפירה ומלחמה נגד האלוקות.

אָבִי כָל־בְּנֵי־עֶבֶר. כדי להבין את דברי רש"י כאן צריך לקרוא את דבריו בנשימה אחת עם הדיבור המתחיל: 'אבי כל בני עבר-הנהר היה שם'. רש"י מסביר ששם הוא אביהם של כל העמים השוכנים בעברו השני של הנהר. לפירוש זה המילה "עבר" אינה שם אדם (מצאצאי של שם, להלן פסוקים כד-כה), אלא היא שם-דבר - 'עבר הנהר'. רש"י מפרש כך משום שעבר היה נינו של שם, ואי אפשר לומר ששם הוא אביהם של בני עבר דוקא, אלא הוא אביהם של כל צאצאיו⁶².

— עיון —

אָבִי כָל־בְּנֵי־עֶבֶר. מה המשמעות לכך שבני שם היו מעבר הנהר? נראה שרש"י כאן בא ללמדנו שעל אף הקירבה בין יפת לשם, מכל מקום יפת מקורב יותר לחם, ושם ובניו מתבדלים מן השאר ונמצאים 'מעבר הנהר'. בני שם שונים בצורה מהותית משאר בני נח, והם נושאים על כתפיהם את האמונה באלוקים.

כאן נראה שרש"י הבין את הפסוק "אבי כל בני עבר" לומר ששם היה אביהם של כל בני שם הנמצאים בעבר הנהר, ו"עבר" אינו מתייחס לשמו של אדם מסויים. אמנם

◁

— רש"י —

אָחִי יִפֶּת הַגָּדוֹל. איני יודע אם יפת הגדול אם שם, כשהוא אומר "שם בן מאת שנה וגו' שנתים אחר המבול" (להלן יא, י), הוי אומר יפת הגדול, שהרי בן חמש מאות שנה היה נח כשהתחיל להוליד, והמבול היה בשנת שש מאות שנה לנח, נמצא שהגדול בבניו היה בן מאה שנה, ושם לא הגיע למאה שנה עד שנתים אחר המבול (בראשית רבה פל"ז, ז):

אָחִי יִפֶּת. ולא אחי חם, שאלו שניהם כיבדו את אביהם, וזה ביזהו:

— עיון (המשך) —

להלן בפסוק כה הבין רש"י את הפסוק כמשמעו, ששם הוא אביהם של בני האיש "עבר". יש לדעת שפעמים רבות כאשר רש"י מפרש פסוק שלא כפשוטו אין זה אומר שהוא שולל את המשמעות הנראית לכאורה לעין הקורא, אלא הוא רואה בפסוק מימד נוסף. כך גם כאן בפסוק "אבי כל בני עבר" - אין ספק שהתורה בחרה להשתמש במילה "עבר" במשמעות כפולה, כי אכן שם הוא המקור של עבר עצמו, אך הוא גם המקור והשורש של שאר בני המשפחה, שכולם הם מעבר אחד של העולם לעומת כל שאר הבריות. הביטוי "כל בני עבר" מדגיש שלא מדובר רק בצאצאיו של עבר, אך הבחירה לציין את כל בני שם באמצעות עבר מעידה שהוא היה המיוחד שבכולם.

— ביאור —

שנה, ואילו שם היה במבול רק בן תשעים ושמונה שנה⁶³.

אָחִי יִפֶּת. וכי לא ידענו ששם הוא אחיו של יפת? לשם מה ציינה זאת כאן התורה? אלא לאחר שאמרה התורה בתחילת הפסוק ששם הוא 'מעבר הנהר' ביחס לאחיו, הנמצאים מן העבר השני, חזרה והדגישה מייד כי מכל מקום ישנה קירבה מהותית בין יפת ובין שם. חם נפרד משני אחיו ברשעו.

אָחִי יִפֶּת הַגָּדוֹל. את הביטוי "אחי יפת הגדול" ניתן בשתי דרכים: א) 'האח הגדול של יפת', ולפי זה שם הוא הגדול. ב) 'האח של יפת הגדול', ולפי זה יפת הוא הגדול.

רש"י נוקט כאפשרות השניה, ומוכיח זאת מפסוק אחר. בפסוק להלן נאמר ששם הגיע לגיל מאה שנתיים לאחר המבול. הואיל ונח ילד לראשונה כשהיה בן חמש מאות שנה (לעיל ו, לב), והיה בן שש מאות שנה כשהחל המבול (לעיל ז, יא), נמצא שבמבול בנו הגדול היה בן מאה

— עיון —

אָחִי יִפֶּת הַגָּדוֹל. אם כן שם הוא אינו גדול האחים ואינו הבכור, על אף שהוא האכזרי מכל אחיו. אנו רואים גם כאן את התופעה המיוחדת, החורזת כחוט השני את

63. וראה רש"י לעיל ה, לב.

אונקלוס

כב בְּנֵי שֵׁם עֵילָם וְאַשּׁוּר, וְאַרְפַּכְשָׁד וְלוֹד וְאַרְם:
כג וּבְנֵי אָרַם, עוֹן וְחוּל וְגֵתֵר וּמֶשׁ: כד וְאַרְפַּכְשָׁד יֵת שָׁלַח, וְשָׁלַח אוֹלִיד יֵת עֶבֶר: כה וְלַעֲבָר אֶתִּילִידוֹ תְרִין בְּנִין, שׁוּם חַד פֶּלֶג אֲרִי בְיוֹמוֹהִי אֶתִּפְלִיגַת אֲרָעָא וְשׁוּם אַחוּהִי יִקְטָן:

— רש"י —

(כה) נִפְלְגָה. נתבלבלו הלשונות, ונפוצו מן הבקעה, ונתפלגו בכל העולם. למדנו שהיה עבר נביא, שקרא שם בנו על שם העתיד. ושנינו בסדר עולם (פרק א) שבסוף ימיו נתפלגו, שאם תאמר בתחילת ימיו, הרי יקטן אחיו צעיר ממנו והוליד כמה משפחות קודם לכן, שנאמר "ויקטן ילד" וגו' (פסוק כו) ואחר כך "ויהי כל הארץ" וגו'. ואם תאמר באמצע ימיו, לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, הא למדת שבשנת מות פלג נתפלגו:

— עיון (המשך) —

כל ספר בראשית, בה הבן שלוקח אחריות על קיום העולם בדרך ה' ומתנהג כבכור הוא דווקא אותו הבן שלא נולד ראשון. זה החל בקין והבל, המשיך בשם חם ויפת, והופיע גם אצל יצחק וישמעאל, יעקב ועשו, בני יעקב, ער אונן ושלה, פרץ וזרח, מנשה ואפרים.

אולי זוהי הסיבה שהפסוק מנוסח בדו משמעות, כי על אף שבאמת יפת הוא שנולד לפני שם, אך למעשה שם גדול ממנו, ועליו האחריות לדאוג לרמה הרוחנית של העולם.

— ביאור —

נִפְלְגָה. דברי רש"י נחלקים לשלש נקודות: א) לאיזה אירוע מכון הביטוי "בימיו נפלגה הארץ"? ב) כיצד ידע זאת עבר לפני שאירע הדבר? ג) מתי התרחש אירוע זה?
א) מה פירוש "נפלגה הארץ"? רש"י מסביר שלא מדובר כאן באיזה אסון טבעי כמו רעידת אדמה, אלא הכוונה לפילוג שקרה בעולם לאחר בניית מגדל בבל. תחילת תהליך הפילוג היה בלבול הלשונות, וסופו היה פיזור והתפלגות בכל העולם.

— ביאור (המשך) —

(ב) כיצד ידע זאת עבר? מכאן למדנו שעבר היה נביא, שכבר ידע על הפלגה שנים רבות לפני שהתרחשה. הכתוב מודיע לנו על ייחודו של עבר. בפסוק כא התורה מציינת כי שם הוא "אבי כל בני עבר", והנה מתברר כאן שהוא לא רק אביו של עבר אלא אביהם של חמישה בנים, ועבר הוא בכלל לא בנו אלא נינו! והוא הנין היחיד המוזכר כאן, ורק ממנו מספרים על תולדותיו. אם כן הכל מעיד על ייחודו וגדלותו, וכדברי רש"י שמוכיח

מהשם שנתן לבנו שהיה נביא. ג. מתי התרחש אירוע הפלגה? רש"י מסביר (על פי חז"ל ב'סדר עולם') שאנו יכולים ללמוד מן הפסוק מתי בדיוק אירעה הפלגה, שהרי הפסוק לא בא רק להעיד על נבואתו של עבר, ומוכיח שאירוע זה התרחש בסוף ימיו של פלג. אם נעשה את חשבון השנים על פי הפסוקים בפרק יא, נמצא שפלג מת 340 שנה לאחר המבול⁶⁴, וזו היתה השנה בה התרחשה הפלגה.

— עיון (על עמוד קודם) —

נְפִלְגָה. אירוע דור הפלגה לא גרם לכליון העולם כמו שגרם המבול, וגם עבר הנביא הגדול המשיך לחיות אחר הפלגה. בפרק הבא נראה שהפילוג שנגרם הביא דווקא להתפתחותו של העולם.

מעניין לדעת שאברהם אבינו כבר היה חי בזמן דור הפלגה, ועל פי חשבון הפסוקים הוא היה בן 48 בזמן הפלגה⁶⁵. נתון זה מתאים למה שלמדנו במדרשים שאברהם אבינו היה שותף בבניין המגדל.

נמצא אם כן שבזמן בניית המגדל של דור הפלגה חיו בעולם 3 עמודים חשובים: שם, עבר ואברהם. למדנו מכאן שחטאם של דור הפלגה לא היה מזוויע כחטאם של דור המבול, וכפי שנבאר בפרק הבא.

64. שנתיים אחר המבול נולד ארפכשד (פסוק י'), 35 שנה אחר כך נולד שלח (יב), 30 שנה אחר כך נולד עבר (יד), 34 שנה אחר כך נולד פלג טז, ופלג חי 239 שנים (יח-יט) - סך הכל 340 שנה.

מעניין לשים לב ששם ועבר חיו בזמן הפלגה - שם חי סך הכל 600 שנה, והיה בזמן המבול בן 98 (פסוקים י-יא), ואם כן היה בזמן הפלגה בן 538 וחי אחריה עוד 62 שנה. עבר חי סך הכל 464 שנה (פסוק יז), והיה בזמן הפלגה בן 273, וחי אחריה 191 שנה. גם נח היה עדיין חי בזמן הפלגה, שהרי חי סך הכל 950 שנה, וחי 350 שנה אחר המבול (לעיל ט, כח-כט), נמצא שמת 10 שנים אחר הפלגה.

65. פלג הוליד את רעו כשהיה בן 30 (יח), 32 שנה אחר כך נולד שרוג (כ), 30 שנה אחר כך נולד נחור (כב), 29 שנה אחר כך נולד תרח (כד), 70 שנה אחר כך נולד אברם - כלומר אברם נולד 191 שנה אחר לידת פלג.

— רש"י —

ויקטן. שהיה עניו ומקטין עצמו, לכך זכה להעמיד כל המשפחות הללו
(בראשית רבה פל"ז, ז):

— ביאור —

ויקטן. ליקטן היו 13 ילדים, ולפניו
לא היה מי שהוליד מספר כה רב של
משפחות (משום כך גם חזרה התורה
ואמרה (פסוק כט) "כל אלה בני יקטן",
כדי להדגיש שכולם נולדו מאיש אחד).
אך הנה שמו אינו מתאים לו, כי 'יקטן'
הוא לשון קטנות, ואילו הוא הוליד בנים
רבים והעמיד משפחות הרבה. משום כך
נזקק רש"י להסביר ששמו ניתן לו על שם
שהיה בעל מידת הענוה, והקטין עצמו
ביחס לאחרים, ודווקא משום כך זכה
להקים משפחה גדולה.

— עיון —

ויקטן. גם יקטן זכה לשמו בנבואה, שידע עבר שכך תהיה מידתו ולכן קרא לו
בשם זה.

אונקלוס

כו וַיִּקְטֵן אֶלֶּלִיד יֵת אֶלֶּמֹּדֶד
וַיֵּת שְׁלֹף, וַיֵּת חֲצֵרֻמוֹת
וַיֵּת יֶרֶח: כו וַיֵּת הַדֹּרֶם וַיֵּת
אוֹזֶל וַיֵּת דִּקְלָה: כז וַיֵּת
עוֹבֵל וַיֵּת אַבִּימָאֵל וַיֵּת
שָׁבָא: כט וַיֵּת אוֹפִיר וַיֵּת
חִוִּילָה וַיֵּת יוֹבֵב, כָּל אֵלִין
בְּנֵי יִקְטָן: ל וַהֲוֵה מוֹתְבֵהוֹן
מִמִּישָׁא, מָטִי לְסִפְרָ טוֹר
מִדְּנַחָא: לא אֵלִין בְּנֵי שֵׁם
לְזִרְעִיתָהוֹן לְלִישְׁנָהוֹן,
בְּאַרְעִיתָהוֹן לְעַמְמִיהוֹן:
לב אֵלִין זִרְעִית בְּנֵי נוֹחַ
לְתוֹלְדֵתָהוֹן בְּעַמְמִיהוֹן,
וּמֵאֵלִין אֶתְפָּרְשׁוּ עַמְמֵי
בְּאַרְעָא בְּתֵר טוֹפְנָא:

כו וַיִּקְטֵן יֵלֶד אֶת־אֶל־מֹדֶד
וְאֶת־שְׁלֹף וְאֶת־חֲצֵרֻמוֹת וְאֶת־
יֶרֶח: כז וְאֶת־הַדֹּרֶם וְאֶת־אוֹזֶל
וְאֶת־דִּקְלָה: כח וְאֶת־עוֹבֵל
וְאֶת־אַבִּימָאֵל וְאֶת־שָׁבָא:
כט וְאֶת־אוֹפִיר וְאֶת־חִוִּילָה וְאֶת־
יוֹבֵב כָּל־אֵלֶּה בְּנֵי יִקְטָן: ל וַיְהִי
מוֹשְׁבָם מִמִּישָׁא בְּאַכָּה סִפְרָה
הָרַק וְהַקֹּדֶם: לא אֵלֶּה בְּנֵי־שֵׁם
לְמִשְׁפַּחְתָּם לְלִשְׁנָתָם בְּאַרְצֵתָם
לְגִיָּהֶם: לב אֵלֶּה מִשְׁפַּחַת בְּנֵי־נוֹחַ
לְתוֹלְדָתָם בְּגוֹיָהֶם וּמֵאֵלֶּה נִפְרְדּוּ
הַגּוֹיִם בְּאַרְצָא אַחֲרֵי הַמִּבּוֹל: פ

— רש"י —

(כו) חֲצֵרֻמוֹת. על שם מקומו, דברי אגדה (בראשית רבה פל"ז, ח):

— ביאור —

חֲצֵרֻמוֹת. רש"י מביא את דברי האגדה ש"חצרמות" אינו השם המקורי של אדם זה כשנולד, אלא שם זה ניתן לו על שם שגר במקום שנקרא כך. פירוש זה הוא אגדה ואינו פשוט, משום שעל פי הכפשוט זהו שמו המקורי של האדם עצמו.

— עיון —

חֲצֵרֻמוֹת. המדרש שם מסביר מדוע נקרא מקום זה בשם "חצרמות", וזאת מפני שלאנשים שם היה אוכל וביגוד בצמצום רב, עד שחיי עוני אלה גרמו לאנשים הגרים שם להרגיש שהם נמצאים בחצרו של המוות.

רש"י העיר על שם זה מבין כל השמות משום שהשם "חצרמות" אומר דורשני. אנו לומדים מכאן שכבר בראשיתה של ההיסטוריה היו אנשים שגורלם היה קשה ומר, ומכאן רמז לבני האדם שעליהם לדאוג לשוויון.

אונקלוס

א וְהָיָה כָּל אֶרְעָא לִישָׁן חַד, יֵא א וְיִהְיֶה כָּל־הָאָרֶץ שְׁפָה אַחַת
וּמִמָּלָל חַד: וּדְבָרִים אַחָדִים:

— רש"י —

שְׁפָה אַחַת. לשון הקודש (תנחומא ישן נח כח):

— ביאור —

שְׁפָה אַחַת. רש"י מציין שהשפה היתה עברית, המכונה 'לשון הקודש', כי זו היחידה שהיתה בעולם לפני דור הפלגה. השפה בה ייתן הקב"ה את התורה לעולם.

— עיון —

שְׁפָה אַחַת. פרשיה זו של בניית המגדל ועונש הפלגה היא פרשיה קשה להבנה, כי לא מפורש בפסוקים מה היה חטאם של אנשי "דור הפלגה"⁶⁶. אנו יודעים שהיה כאן חטא רק מן העובדה שנענשו. רש"י, על פי חז"ל, יירד לעומקם של כל המילים והביטויים בהם תיארה התורה את מעשיהם ומחשבתם, ויפתח לנו פתח להבין את פשר החטא.

התורה הקדימה הקדמה לפרשיה זו של חטא דור הפלגה, וגילתה לנו שכל הארץ דיברה "שפה אחת". מהדגשה זו משמע שזהו הבסיס והמפתח להבנת החטא, ולכן העונש שיפתור את הבעיה הוא לבלבל את שפתם ולהפיצם, על מנת ששוב לא ידברו שפה אחת! חיזוק להבנה זו עולה גם מלשון הפסוקים להלן (פסוק ו): "הן עם אחד ושפה אחת וכולם, וזה החילם לעשות", משמע ששפה אחת גורמת לבעיה. אך הנה רש"י לא הולך בכיוון הזה, אלא אדרבה, הוא מעלה סברה מדוע לא יתכן שחטאו, שהרי דיברו בלשון הקודש!

אלא באמת יש כאן נקודה חשובה. רש"י יסביר בהמשך שלא כל הדור ההוא היה שותף לבניית המגדל אלא דווקא בניו של חם. להלן, על המילים "ויאמרו איש אל רעהו", יבאר רש"י כי היו אלה מצרים, כוש, פוט וכנען - כולם בניו של חם. וכן כבר למדנו לעיל שאשור עזב את חברתם של בני חם והלך למקום אחר. אם כן, דווקא בני חם חטאו במגדל ורק הם נענשו. רש"י כאן מפרש שמטרתו של העונש היתה למנוע מבני חם להמשיך ולדבר בלשון הקודש, שהיא במעלה רוחנית גבוהה והם אינם ראויים לה. הם עלולים להשתמש בכוח רוחני זה לרעה.

66. "מעשה דור המבול נתפרש, מעשה דור הפלגה לא נתפרש" (מדרש רבה פ"ח, ו).

— רש"י —

וּדְבָרִים אֶחָדִים. באו בעצה אחת ואמרו: לא כל הימנו שיבור לו את העליונים, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה.

דבר אחר, על יחידו של עולם.

דבר אחר, וּדְבָרִים אֶחָדִים. אמרו: אחת לאלף ושש מאות חמשים ושש שנים הרקיע מתמוטט, כשם שעשה בימי המבול, בואו ונעשה לו סמוכות (בראשית רבה פליח ו, עיי"ש):

— ביאור —

נקראים "דברים אחדים". שני הדברים הם: בני האדם הגיעו למסקנה שהעולם עשוי להיחרב כל מספר שנים קבוע (כל 1656 שנה), ומתוך כך הציעו עצה והחליטו לעשות מעשה על מנת למנוע את החורבן הבא.

המבול התרחש בשנת 1656 לבריאת העולם. מה החשבון?

על פי הפסוקים לעיל פרק ה: שת נולד כשאדם היה בן 130 שנה, אנוש נולד כששת היה בן 105, קינן נולד כשאנוש היה בן 90, מהללאל נולד כשקינן היה בן 70, ירד נולד כשמהללאל היה בן 65, חנוך נולד כשירד היה בן 162 שנה, מתושלח נולד כשחנוך היה בן 65 שנה, למך נולד כשמתושלח היה בן 187 שנה, נח נולד כשלמך היה בן 182 שנה, והמבול ירד לעולם כשנח היה בן 600 שנה. סך הכל 1656 שנה.

וּדְבָרִים אֶחָדִים. רש"י מבין שבביטוי "ודברים אחדים" טמון חטאם של דור הפלגה. אולם בביטוי זה התורה גילתה טפח וכיסתה אלף טפחים. מה פירוש "דברים אחדים"? רש"י מפרש שלושה פירושים, כולם על פי המדרש.

לפירוש הראשון "דברים אחדים" היינו עצה אחת, רעיון משותף לכולם, וכאילו נאמר 'דבר אחד'. הרעיון המשותף היה לקבל מקום בעליונים, שכביכול גם בני אדם הם אלים.

לפי הפירוש השני "דברים אחדים" היינו דיבורים כנגד "האחד", כנגד ריבוננו של עולם שהוא אחד. לפירוש זה לא מוסבר באיזה עניין התנגדו לריבון העולמים.

לפי הפירוש השלישי יש כאן באמת שני דברים ולא רק דבר אחד. שני הדברים קשורים ואחודים זה בזה ולכן הם

— עיון —

וּדְבָרִים אֶחָדִים. מה היה חטאם של דור הפלגה?

לפי הפירוש הראשון, בני האדם רצו להיות אדונים לא רק על העולם הפיזי, וכפי שציוה להם הבורא "מלאו את הארץ וכבשוה", אלא גם על העולם הרוחני. הם רצו להקים אקדמיה שתקבע את עולם הערכים, וזו משמעות הביטוי 'לא כל הימנו שיבור לו את העליונים'.

אונקלוס

ב וְהָיָה בְּמִטְלֵהוֹן בְּקִדְמִיתָא, שְׂבִיעִי ב וְיֵהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמָּצְאוּ
וַאֲשַׁכְּחוּ בְּקִעְתָּא בְּאַרְעָא בְּקִעָה בְּאַרְץ שְׁנַעַר וַיִּשְׁבוּ שָׁם:
דְּבָבֵל וַיְתִיבוּ תַּמָּן:

— רש"י —

(ב) וְיֵהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם. שהיו יושבים שם, כדכתיב למעלה "ויהי מושבם וגו' הר הקדם" (י, ל), ונסעו משם לתור להם מקום להחזיק את כולם, ולא מצאו אלא שנער:

— עיון (המשך) —

לפי הפירוש השני, הם רצו להתנגד ל'יחידו של עולם', כלומר לאחדות הבורא. התנגדו ל"ה' אלוקינו ה' אחד", שפירושו שרק הא-ל הוא אדון על העולם ואין שום כח בעולם בלעדיו, ואילו הם רצו להיות האדונים על העולם. לפי הפירוש השלישי, הם רצו לפתור כל בעיותיו של העולם על ידי המדע, ולכן רצו להקים 'אקדמיה למדעים' שתמצא פתרונות לכל הסכנות הטבעיות הרובצות על העולם. אלו הם ה'סמוכות' שימנעו מן השמים ליפול. לכל הפירושים מדובר בחטא הכפירה, בניגוד לדור המבול שם עיקר החטא היה חטאי היצר, אלימות והשחתה מינית.

— ביאור —

וְיֵהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם. "מקדם" אין שם. ומה שעזבו את הר הקדם ונסעו פירושו שנסעו ממזרח, אלא "מקדם" ממנו הוא מפני שהיה המקום קטן ולא הוא שם מקום, ומתייחס ל"הר הקדם" החזיק את כולם. שהוזכר לעיל כמקום מושבם של בני

— עיון —

וְיֵהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם. לכאורה פירושו של רש"י אינו מובן, שהרי לא כל בני נח גרו באיזור הר הקדם אלא רק צאצאיו של שם, ואילו בני חם התפרסו מצידון עד לשע, וגם בני יפת שכנו במקומות רבים, כמו שנאמר בעניינם (לעיל י, ה): "מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם איש ללשונו"⁶⁷.

צריך לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומקומות אלה נתפסו על ידיהם רק אחר מעשה הפלגה, והתורה תיארה כאן את העתיד. ראה לכך ניתן ללמוד מן הפסוק הנ"ל האומר "איש ללשונו", והרי השפות נשתנו רק לאחר מעשה הפלגה ולא לפני כן⁶⁸. להסבר נוסף בדברי רש"י עיין בדיבור המתחיל הבא, בביאור ובעיון.

67. כך הקשה הרמב"ן.

68. כך תירץ המזרחי.

אונקלוס

ג וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ הִבֵּה
נִלְבֵּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָּה
וְתִהְיֶה לָּהֶם הַלְבָּנָה לְאַבָּן וְהַחֲמֹר
הִזָּה לָּהֶם לַחֲמֹר:
— רש"י —

(ג) אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ. אומה לאומה, מצרים לכוש [וכוש לפוט] ופוט לכנען
(בראשית רבה פ"ח, ח):

הִבֵּה. הזמינו עצמכם. כל "הבה" לשון הזמנה הוא, שמכינים עצמן ומתחברים
למלאכה, או לעצה, או למשא. הִבֵּה. הזמינו, אפרייליי"ר בלע"ז [להיכון]:

— ביאור —

אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ. אף שכתוב כאן
"איש אל רעהו" בלשון יחיד מכל מקום
'בואו', אלא הכוונה היא פנימית יותר:
התכוונו והתמקדו למטרה מסויימת זו.⁶⁹

— עיון —

אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ. צריך לתת הדעת על כך שרש"י ציין כאן רק את שמות בניו של
חם.

נראה להסביר את דברי רש"י כאן ואת דבריו בדיבור הקודם, כנקודת המפתח
להבנת עניין חטא הפלגה. לשיטת רש"י המחלוקת בדור הפלגה היתה ויכוח ומלחמה
בין תפיסת החיים של בני שם עם זו של בני חם. מייד לאחר המבול, בתחילת דרכו של
העולם החדש, שם, ואחריו יוצאי חלציו, היו הנושאים של הערכים האמיתיים שהיו
נחלתו של נח. כנגד זה קם נמרוד, מבני חם, והחל להמריד את העולם נגד ה' יתברך,
ומשך אחריו את כל בני חם. הם מתקוממים נגד ה' ומצליחים לגרור אחריהם גם את
בני יפת וחלק מבני שם.

אם כן, עד הצלחה זו של בני חם, מקומם של בני שם היה מרכז העולם, ועל אף
שגרו במקומות שונים היה 'הר הקדם' המרכז העולמי. לאחר שמרדו בני חם בערכיו
של שם, ומשכו אחריהם רבים אחרים, עזבו את הר הקדם ונסעו משם לארץ שנער כדי
להתנתק מהשפעתו הרוחנית והתרבותית של שם.

הִבֵּה. כך היא דרכם של רשעים שמוסרים את כל כוחותיהם למטרתם השלילית.
במילה "הבה" מעידה התורה שלא היה מדובר כאן בחולשה רגעית של אדם שנופל
ברשת יצרו, אלא מדובר במשהו מתוכנן היטב שמטרתו היתה מוגדרת מראש.

69. יתכן וכוונת רש"י למילה הצרפתית APPAREILLER, שמשמעותה היום 'הכנת אוניה להפלגה', ורוצה
לומר שלשון "הבה" אינה סתם לשון הכנה והזמנה אלא הכנה ממוקדת לפעולה מסויימת.

— רש"י —

לְבָנִים. שאין אבנים בבבל, שהיא בקעה:
וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָּה. כך עושין הלבנים שקורין טיולייש בלע"ז [רעפים], שורפים
אותן בכבשן:
לְחֶמֶר. לטוח הקיר:

— ביאור —

לְבָנִים. רש"י מסביר מדוע היו צריכים
להכין לבנים לבניית המגדל ולא השתמשו
באבנים מוכנות מן הטבע. הטעם לכך הוא
שבבקעת שנער לא היו אבנים.
וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָּה. רש"י מסביר
ש"נלבנה לבנים" ו"נשרפה לשרפה" אין
שתי פעולות שונות אלא פעולה אחת:
היאך נלבנה לבנים? על ידי שריפה של
חומרים מסויימים בכבשן⁷⁰.

— עיון —

לְבָנִים. דברי רש"י נראים לכאורה מיותרים, וכי מה אכפת לי אם בנו המגדל
מלבנים או מאבנים, ומה הסיבה לכך? אלא באמת רש"י מדגיש כאן עניין חשוב:
לכאורה היינו מצפים שבניית מגדל שראשו בשמים תיעשה על ראש הר, במקום הכי
גבוה, ושם גם יש אבנים לבנייה! אלא ודאי אין להבין כפשוטו שרצונם היה להגיע עם
המגדל עד השמים, אלא רצו לבנות מרכז תרבותי שיתחרה, כביכול, עם האלקים, וכפי
שביארנו בדברי רש"י לעיל.

70. המילה בצרפתית עתיקה דומה למילה TUILE של ימינו, שתרגומה 'לבנה'.

אונקלוס

ד וַיֹּאמְרוּ הִבָּה | נִבְנֶה-לָּנוּ עֵיר
וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה-
לָנוּ שֵׁם פֶּן-נָפוּץ עַל-פְּנֵי כָל-
הָאָרֶץ: ה וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת אֶת-
הָעִיר וְאֶת-הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי
הָאָדָם:

— רש"י —

(ד) פֶּן-נָפוּץ. שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן:
(ה) וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת. לא הוצרך לכך, אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו
הנדון עד שיראו ויבינו. במדרש רבי תנחומא (נח יח):

— ביאור —

פֶּן-נָפוּץ. אלמלא דבריו המאירים
של רש"י היינו מבינים שמחשבתם של
הבונים היתה, שבזכות העיר הגדולה
שיבנו יהיה להם מקום לכולם, וכך לא
יצטרכו להתפזר וללכת אנה ואנה. אולם
רש"י אינו מסביר כן. להבנתו יש כאן
התרסה מול אֱלֹהִים: בזכות העובדה
שאנחנו ביחד, האֱלֹהִים לא יוכל לגבור עלינו.

— עיון —

פֶּן-נָפוּץ. אכן, האחדות היא כוח כל כך חזק עד שהוא יעיל, כביכול, גם כנגד ה'.
כבר לימדונו חז"ל את כוחה של האחדות, עד שבזמן אחאב, על אף שהיה עובד עבודה
זרה, ניצחו ישראל את כל אויביהם, וזאת משום שהיו באחדות. אנשי דור הפלגה רצו
לקבוע לעצמם את עולם הערכים שלהם ולא לקבל את מרותו של אֱלֹהִים, ולפתור
בכוח עצמם את כל הבעיות המתעוררות. הם הבינו שיוכלו לעשות כן רק אם הם
מאוחדים, כי האֱלֹהִים לא יתערב להם בחייהם. זוהי כוונת רש"י בדבריו 'שלא יביא עלינו
שום מכה', שבזכות האחדות לא יוכל האֱלֹהִים להכות בנו.

וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת. נראה שרש"י מבין שראייה זו אינה ראייה חיצונית, אלא היא הבנה
של המניעים שהניעו את בני האדם לבנות את המגדל, שהרי עצם בניית מגדל אין בה
עוון פלילי. מכאן נלמד שגם הדיינים אין להם להסתפק בראייה שטחית של המציאות,
אלא עליהם לחדור ולהבין את הדברים על בוריים, הן הדברים הגלויים לעין והן המניעים
העומדים מאחרי הדברים, ועל זה אמרו חכמים "הוו מתונים בדין" (אבות פ"א מ"ב).

— רש"י —

בְּנֵי הָאָדָם. אלא בני מי, שמא בני חמורים וגמלים? אלא בני אדם הראשון שכפר את הטובה ואמר "האשה אשר נתתה עמדי" (לעיל ג, יב), אף אלו כפרו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומילטם מן המבול:

— ביאור —

אלא זהו כינוי המתייחס לבניו של אדם הראשון עצמו, האיש המסויים הזה. בכך רוצה התורה לרמוז שאף דור פלגה זה כפר בטובתו של הקב"ה, שהצילם מן המבול, בדיוק כמו שעשה אדם הראשון, שכפר בטובתו של הקב"ה והאשים אותו בחטאו.

בְּנֵי הָאָדָם. בדרך כלל מכנה התורה את כלל האנושות בשם "האדם", כמו "ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה" (לעיל ו, א), "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (שם, ה). הביטוי "בני האדם" לא הוזכר, וגם כאן צריך היה, לכאורה, לומר 'אשר בנה האדם'. מסביר רש"י שאכן אין הכוונה בכינוי זה לכלל האנושות,

— עיון —

בְּנֵי הָאָדָם. הנה לכאורה תמוה לרמוז לאדם הראשון ולהתייחס רק לצד שלילי שבו, והרי במדרשי חז"ל אנו רואים גישה הפוכה, בה אדם הראשון נזכר לחיוב, כמו בביטוי 'אתם קרויים אדם', שבא ללמדנו שבני ישראל הם הממשיכים של אדם הראשון. רש"י רוצה ללמדנו שישנו קשר בין מעשה דור הפלגה לחטאו של אדם הראשון, ובשניהם יש מרד באלוקים. בבאורנו לפרשת בראשית הסברנו שחטאו של אדם הראשון היה למעשה חלק מתהליך בריאתו של האדם, תהליך בו האדם קנה את מעמדו כבְּרִיָּה עם בחירה חופשית שמסוגלת לומר 'לא' לאלוקים. כאן, לאחר ההצלה מן המבול, בני האדם חוזרים למתכונת דומה. הם רוצים להשתחרר מכבלי הכרת הטוב לאלוקים המונעים מהם לחיות חיים עצמאיים. רש"י ביאר את החטא בשלושה דרכים, אך הצד השווה בכולם הוא רצונם של בני אותו הדור להיות עצמאיים, לקבוע בעצמם את הערכים על פיהם יחיו, ולפעול בעולם על פי האינטליגנציה האנושית בלבד, תוך כפירה בכל-יכולתו של הא-ל. על פי זה החטא הזה הוא 'חטא טבעי', כלומר, זהו חטא המאפשר את התקדמות העולם. התפיסה המקובלת היתה שכל זמן שאדם הוא ירא אלוקים הוא אינו עצמאי, וממילא אינו יכול להתקדם. השילוב בין אדם מאמין שהוא גם פועל ומתקדם בעולם היה נראה בלתי אפשרי, עד שהופיע אברהם אבינו בעולם, והוכיח שאפשר 'להתהלך לפני האלוקים', ולהיות גם אדם שפועל בעולם וגם נאמן לאלוקים.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עִם אֶחָד וְשֹׁפֵה
אֶחָת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֶלֶם לַעֲשׂוֹת
וְעַתָּה לֹא־יִבְצֹר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר
יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת:

— רש"י —

(ו) הֵן עִם אֶחָד וְשֹׁפֵה אֶחָת. כל טובה זו יש עמה, שעם אחד הם ושפה אחת לכולם, ודבר זה החלו לעשות:

הַחֶלֶם. כמו אמרם, עשותם, התחילו הם לעשות:

לֹא־יִבְצֹר מֵהֶם וגו' לַעֲשׂוֹת. בתמיה. "יבצר" לשון מניעה, כתרגומו, ודומה לו "יבצור רוח נגידים" (תהלים עו, יג):

— ביאור —

לֹא־יִבְצֹר מֵהֶם וגו' לַעֲשׂוֹת. בקריאה רגילה של הפסוק היינו מבינים שהקב"ה כביכול אומר שלא יוכל למנוע מבני האדם לבצע את כל רצונם. אולם אי אפשר לפרש כך, כי ודאי הקב"ה הוא כל יכול ואין מניעה בידו למנוע כל אשר יחפצו בני האדם לעשות. לכן מפרש רש"י שיש לקרוא משפט זה בלשון תמיהה: 'וכי הם סבורים שאין בידי דרך למנוע אותם מלקיים את מזימתם?'

עוד מסביר רש"י כי המילה "יבצר" פירושה לשון מניעה, וכמו שתרגם אונקלוס 'יתמנע'. ראה לפירוש זה מביא רש"י מן הפסוק בתהלים: "יבצור רוח נגידים נורא למלכי ארץ", ומשמעות הפסוק היא שכאשר ה' ממעט (או מונע) את רוח הגאווה של האנשים החשובים אזי הוא מכובד על ידי המלכים.

הֵן עִם אֶחָד וְשֹׁפֵה אֶחָת. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שכוונת הפסוק לומר שהסיבה בגללה מרדו בני האדם היא היותם עם אחד ודוברי שפה אחת. רש"י אינו מפרש כך, כי להיות עם אחד ולדבר בשפה אחת הוא דבר טוב, ואין בזה סיבה אמיתית למרידה באלוקים. לכן מפרש רש"י שיש להבין את הפסוק כך: 'למרות הטובה הגדולה שעשיתי עמהם, שהם כולם מדברים בשפה אחת, לא הכירו לי טובה אלא אף החלו למרוד בי'. הטובה שקיבלו מגבירה את חומרת מעשיהם.

הַחֶלֶם. מילה זו אינה במשמעות סבילה, 'החלו אותם', אלא במשמעות פעילה, 'החלו הם' לעשות. כמו 'אמרם', אמרו הם.⁷¹

אונקלוס

וְהָבָה נִרְדָּה וְנִבְלָה שֵׁם שְׁפָתָם
 לִישְׁנָהּוֹן, דְּלֹא יִשְׁמְעוּן אֲנָשׁ
 לִישְׁנָן חֲבֵרִיהּ:

— רש"י —

(ז) הָבָה נִרְדָּה. בבית דינו נמלך, מענוותנותו היתירה:

— עיון (על עמוד קודם) —

לֹא־יִבְצֹר מֵהֶם וגו' לַעֲשׂוֹת. מדוע ניסחה התורה את הפסוק באופן שניתן לטעות בו ולקרוא אותו כאמירת עובדה ולא כלשון תמיהה? נראה לומר שבאמת יש כאן גם תמיהה וגם עובדה. בני האדם היו בתחילתו של תהליך בנייתו של מרכז תרבותי לעבודה זרה, ואם ה' לא היה מתערב ולא מפסיק את תהליך הבנייה בעודו באיבו הם היו ממשיכים בפעולתם זו ומממשים אותה, ואז אי אפשר היה להסתפק בעונש קל של בלבול השפות. יש בהתערבות מוקדמת זו משום חסד ה', שמנע מבני האדם לממש את רצונם למרוד נגדו, ובכך הציל אותם מעונש חמור.

— ביאור —

הָבָה נִרְדָּה. מהמילה "נרדה" למד רש"י שני דברים: (א) לשון רבים, היינו הקב"ה ובית דינו. (ב) מה צורך לקב"ה בירידה? והרי הוא יודע כל מה שמתרחש (וראה לעיל פסוק ה' "וירד ה' לראות")! אלא ירידה זו עניינה עיון ובחינה מדוקדקת בכל מה שקורה ובמניעים שהביאו לכך, וכמו שביארנו לעיל.

— עיון —

הָבָה נִרְדָּה. עניין 'הימלכות בבית דינו' ודאי אינו כפשוטו, שהרי הקב"ה אינו צריך להתיעץ עם זולתו, אלא גם כאן ישנו מוסר השכל לדיינים שעליהם להתייעץ ולא להישען על דעתם בלבד.

מה הוא 'בית דינו' של הקב"ה? נראה לומר שביטוי זה בא להדגיש את מורכבות ההחלטה להעניש את בני דור הפלגה, שהרי עדיין לא חטאו בפועל אלא רק תכננו לעשות כן; וכן לא היה זה חטא בין אדם לחבירו אלא כלפי שמיא, ובחטאים כאלה אין דרכו של הקב"ה להתערב ולהעניש⁷². על אף שיקולים אלה, החליט הקב"ה להעניש ולמנוע את בני האדם ממעשיהם, משום שההכרה בא-ל היא תנאי לקיום העולם, ואי אפשר לאפשר לבני האדם למרוד בבורא. מצד שני, לא נענשו בחומרה רבה משום שהיתה ביניהם אחוה ורעות, וכפי שמבאר רש"י להלן. מורכבות זו מצאה ביטוי ב'הימלכות הקב"ה בבית דינו'.

72. וכפי שהזכרנו לעיל את דורו של אחאב, שהיו חוטאים ושטופים בעבודה זרה, ואף על פי כן סייע הקב"ה בידם וניצחם במלחמות משום שהיו מאוחדים ביניהם.

— רש"י —

הָבָה. מדה כנגד מדה, הם אמרו "הבה נבנה" (לעיל פסוק ד), והוא כנגדם מדר ואמר "הבה נרדה" (תנחומא ישן נח כה):

וַנִּבְלָה. ונבלבל (תרגום אונקלוס). נו"ן משמש בלשון רבים, וה"א אחרונה יתירה כה"א של "נרדה":

— ביאור —

הָבָה. במקומות אחרים בהם ירד הקב"ה לראות את מעשי בני האדם לא נאמר "הבה". על דור המבול נאמר "וירא ה'" (לעיל ו, ה), בחטא אנשי סדום נאמר "ארדה נא ואראה" (להלן יח, כא), ואילו כאן כביכול מזרז הקב"ה עצמו ואומר "הבה נרדה". אם נעיין בפרשיה נמצא מילה זו פעמיים נוספות. בני האדם אמרו זה לזה: "הבה נלבנה לבנים" (פסוק ג) ו"הבה נבנה לנו עיר" (פסוק ד). שימוש התורה בביתו זהה זה, הן בדברי בני האדם והן בדברי ה', מלמד שיש קשר בין הדברים. מסביר רש"י שיש כאן 'מידה כנגד מידה', שהיא אחת מן המידות בהן הקב"ה דן

את בריותיו. כשם שבני האדם התכוננו והתמקדו בתוכניתם למרוד בה', כך גם ה', כביכול, מתכונן ומתמקד בכונתו להענישם.

וַנִּבְלָה. שורש המילה "נבלה" הוא בל"ל, ומשמעותה לשון בלבול ותערובת. האות נו"ן בתחילת המילה אינה מן השורש אלא היא מציינת לשון רבים, כמו נעשה, נבנה. התורה כותבת בלשון רבים שהרי נמלך הקב"ה בבית דינו, כמו שאמר רש"י בתחילת הפסוק. האות ה"א בסוף המילה נוספה ליופי הלשון, כמו במילה "נרדה" שלפניה.

— עיון —

הָבָה. 'מידה כנגד מידה' מלמדת אותנו שכאשר האדם עושה מעשה אזי נברא משהו בעולם הרוחני. אם היה זה מעשה טוב, כמו עשיית חסד ועזרה לזולת, אזי מידת החסד מתגברת בעולם, ומידה זו שהאדם העצים תחזור אליו לטובתו. וכן הוא חלילה להיפך. כאשר האדם עושה מעשה רע מתגבר בעולם כוח רע זה, וסופו שיבוא לרעתו של מי שהביא אותו לעולם⁷³. זהו 'חוק טבע' שטבע הקב"ה בבריאת העולם. על פי זה מובן, שהואיל ואנשי דור הפלגה יצרו בעולם עניין חדש של התמקדות ותכנון לעשיית רע, ולא היתה זו איזו נפילה רגעית של היצר, ממילא הם יצרו בעולם גם התמקדות של כוח העונש שלא יהיה רק עונש רגעי. העונש שיקבלו יהיה עונש תמידי שיישאר לדורות ולא עונש חד פעמי.

וַנִּבְלָה. כבר כתבנו לעיל כי חטאם של דור הפלגה היה חטא מורכב, ולכן היה צורך לקב"ה, כביכול, להימלך בבית דינו. שימוש בלשון רבים גם במעשה העונש מלמד שגם

73. וראה מה שכתבנו בעניין זה בפרשת יתרו (שמות יח, יא), ד"ה כי בדבר אשר זדו עליהם, בעיון.

— רש"י —

לֹא יִשְׁמְעוּ. זה שואל לבנה וזה מביא טיט, וזה עומד עליו ופוצע את מוחו
(בראשית רבה פל"ח, י, עיי"ש):

— עיין (המשך) —

בענישה היה, כביכול, שיתוף של בית דינו של הקב"ה. נראה שעניין זה בא ללמדנו
שהעונש היה מצד מידת הדין לבדה בלא שיתוף של מידת הרחמים. מידת הדין גברה,
בהשפעת 'בית דינו של הקב"ה', וכביכול לא יכול היה הקב"ה לפעול במידת הרחמים
כנגד דעתם. מכאן אנו לומדים שבכל מקום בו יש כפירה ומרידה בקב"ה אין מקום
להשתמש במידת הרחמים. יסוד חשוב זה אנו רואים גם ביחסה של התורה לעבירות
הקשורות לעבודה זרה ולכפירה בבורא, שעונשן הוא החמור ביותר - מוות בסקילה,
חמור יותר מאיסורי עריות או רציחה.

— ביאור —

לֹא יִשְׁמְעוּ. "לא ישמעו" אין הכוונה יבינו איש את שפת רעהו.
שלא יוכלו לשמוע באוזניהם, אלא שלא

— עיין —

לֹא יִשְׁמְעוּ. כיצד יתכן שחוסר הבנת השפה הביאה אותם לידי רציחה? אלא מכאן
ראיה שהאחזה שהיתה ביניהם לא היתה אמיתית. זו היתה אחדות שכל מטרתה להרע,
ולא אחדות המבוססת על אהבת הבריות.

אונקלוס

ח וַיִּפֶּן יְהוָה אֶתֶם מִשָּׁם עַל־פָּנָי
כָּל־הָאָרֶץ וַיַּחֲדְלוּ לִבְנֹת הָעִיר:
ח וּבִדְרַי יִתְהוֹן מִתְּמָן עַל
אִפִּי כָּל אֶרֶעָא, וְאַתְּמַנְעוּ
מִלְּמַבְּנֵי קִרְתָּא:

— רש"י —

(ח) וַיִּפֶּן ה' אֶתֶם מִשָּׁם. בעולם הזה (משנה סנהדרין פ"י מ"ג). מה שאמרו "פן נפוי" (לעיל פסוק ד) נתקיים עליהם. הוא שאמר שלמה "מגורת רשע היא תבואנו" (משלי י, כד):

— ביאור —

וַיִּפֶּן ה' אֶתֶם מִשָּׁם. דברי רש"י
נחלקים לשני חלקים: (א) ההפצה היתה
בעולם הזה. (ב) נתקיים בהם מה שחששו
ממנו.
את החלק הראשון נסביר יחד עם
דברי רש"י שבפסוק הבא.
נסביר עתה את החלק השני בדבריו.
"מגורת רשע היא תבואנו" היינו את
אותו הדבר ממנו מפחד הרשע הוא מביא
עליו בעצמו. דוגמא לדבר: אחי יוסף לא
רצו שחלומותיו יתקיימו, ומכרו אותו כדי
שלא יתקיימו, ואף לגלגו ואמרו "ונראה
מה יהיו חלומותיו", ודווקא מכירה זו היא
שסייעה והביאה לקיום חלומותיו.
אף כאן אנו רואים את אותו העניין:
דור הפלגה חששו לאחדותם ולא רצו
להתפזר אנה ואנה וללכת כל אחד לדרכו.
כדי להימנע מכך הם תכננו לבנות את
העיר והמגדל, אך דווקא בנייה זו היא
שגרמה לכך שיתפזרו ויפוצו לכל עבר.

— עיון —

וַיִּפֶּן ה' אֶתֶם מִשָּׁם. עובדה זו מעידה כאלף עדים על כך שהקב"ה משגיח בעולם.
האדם רוצה לברוח מרצון ה', אך תוצאות מעשיו הפוכות מרצונו, כי האדם שליט רק
על רצונותיו אך תוצאות מעשיו אינם בידו אלא ביד ה'.

אונקלוס

ט על פין קרא שמה בבל
ארי תמן בליל יי לישון כל
ארעא, ומתמן בדרנון יי על
אפי כל ארעא:
ט על-פין קרא שמה בבל
שם בלל יהוה שפת כל-הארץ
ומשם הפיצם יהוה על-פני כל-
הארץ: פ

— רש"י —

(ט) ומשם הפיצם. למד שאין להם חלק לעולם הבא (משנה סנהדרין פ"י מ"ג). וכי אי זו קשה, של דור המבול או של דור הפלגה? אלו לא פשטו יד בעיקר, ואלו פשטו יד בעיקר כביכול להלחם בו, ואלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם! אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, לכך נאבדו, ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם, שנאמר "שפה אחת ודברים אחדים" (לעיל פסוק א). למדת ששנוי המחלוקת וגדול השלום (בראשית רבה פ"ח, ו):

— ביאור —

ביאור החלק השני

ההשוואה בין חטא דור המבול לחטא דור הפלגה היא ברורה: אלה חטאו בין אדם לחברו והשחיתו דרכם, ואלה חטאו בין אדם למקום וכפרו בעיקר. כבר אמרנו לעיל שחטא של כפירה הוא החטא החמור ביותר, והקב"ה אינו מרחם על אלה שמורדים בו, ואם כן נשאלת השאלה: מדוע עונשם של דור המבול חמור לאין ערוך מעונשם של דור הפלגה?

מסביר רש"י שכאשר יש בין הבריות אהבה ואחוה אין הקב"ה מענישם ומכלה אותם, אלא אדרבה, אף עומד לימינם ומסייע להם (כמו שמצאנו בדורו של אחאב שניצחו מלחמותיהם על אף שהיו עובדי עבודה זרה, משום שהיתה ביניהם אהבה ושלום ולא הלשינו זה על זה למלכות).

ומשם הפיצם. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים: (א) לדור הפלגה אין חלק לעולם הבא. (ב) השוואה בין חטאם ועונשם של דור המבול ודור הפלגה.

ביאור החלק הראשון

דבריו של רש"י בחלק זה ממשיכים את מה שכתב בדיבור לעיל: "ויפץ ה' אותם משם" - בעולם הזה, "ומשם הפיצם" - שאין להם חלק לעולם הבא. בכך מתורצת הכפילות התמוהה בפסוקים ח-ט, שהרי כבר אמרה התורה בפסוק ח שהפיצם משם על פני כל הארץ, ומה הוסיפה בפסוק זה? ואין לומר שמשפט זה מבאר את השם "בבל", כי את זאת עשה המשפט שלפניו "כי שם בבל ה' שפת כל הארץ". מסביר רש"י שיש כאן שני עונשים שונים: האחד, שלא נתן להם להישאר יחד זה עם זה, בעולם הזה. השני, שאיבדו את חלקם לעולם הבא ולא יזכו לחיים הנצחיים.

— עיון (על עמוד קודם) —

ומִשֵּׁם הַפִּיצָם.

עיון החלק הראשון

לכאורה פירוש זה קשה, כי איך אפשר לפרש את המילים "ומִשֵּׁם הַפִּיצָם ה' על פני כל הארץ" כמתאייחסים לעולם הבא? אלא באמת זהו עומק הפשט, שהפיצם על הארץ וגרם לכך שכל מציאותם תהיה ארצית בלבד, ולא ערכית ורוחנית. כפי שביארנו לעיל, רצונם היה להתחרות עם אלוקים ולקבוע בעצמם את עולם הערכים שלהם, לשלול את יכולת האֵל להתערב בנעשה בתחתונים, ולנסות להנהיג את העולם כאילו אין אדון לבירה. אלה אינם חטאים של היצר המתגבר אלא הם חטאים המבוססים על הבנת גדלות האדם, ולכן העונש על חטאים אלה הוא שיהיו ארציים, חסרי תרבות אמיתית וערכים נעלים, וממילא אם יחיו חיים ארציים לא יהיה להם חלק לעולם הבא.

עיון החלק השני

על אף חטאם החמור של דור הפלגה הם לא נמחו מן העולם, ועל אף שחטא עבודה זרה וכפירה הוא חמור מכל העברות שיכול האדם לעשות, מכל מקום לא נענשו בכליה ובהשמדה. הטעם העמוק לכך הוא, מפני שכל זמן שיש כבוד בין אדם לחברו והחברה מתנהלת בתקינות ובמוסריות, אזי יש סיכוי לתיקון רוחני. החומרה בחטא עבודה זרה היא משום שיש בה שלילת האֵל וכפירה במציאותו, והרי הוא היסוד של כל היקום, אך אין בזה השחתת האדם עצמו. על אף שבמחשבתו אדם זה שולל את מציאות האֵל, מכל מקום הוא מוכיח שהאֵל שבתוכו פועל, שהרי הוא מכבד את חברו ומתנהג על פי כללי מוסר, וזהו סימן מובהק לכך שבתוכו קיים ניצוץ אלוקי שלא נכבה. לעומת זאת מי ששונא את חברו, וגוזל ורוצח, אף שבדעתו הוא מאמין במציאות האֵל, מעשיו מגלים שאין זו אלא רק ידיעה שכלית, אך התנהגותו היא כבעל חיים שאין בו נשמה ולכן הוא נדון לכליה.

כמה חשובים הם דברי רש"י שגדול השלום, וכמה אנו צריכים ללמוד מהם ולעשות הכל על מנת לשמור על האחדות בתוך עמנו, על אף שינויי ההשקפה הגדולים בין חלקי העם השונים.

אונקלוס

י אלִין תולִדֵת שֵׁם שֵׁם
 בַּר מָאָה שְׁנִין ואולִיד יֵת
 אַרְפַּכְשָׁד, תִּרְתִּין שְׁנִין בְּתֵר
 טוֹפְנָא: י וַחֲיָא שֵׁם בְּתֵר
 דְּאוֹלִיד יֵת אַרְפַּכְשָׁד חֲמִישׁ
 מָאָה שְׁנִין, ואולִיד בְּנִין וּבָנָן:
 יב ואַרְפַּכְשָׁד חֲיָא תִּלְתִּין
 וַחֲמִישׁ שְׁנִין, ואולִיד יֵת
 שְׁלַח: יג וַחֲיָא אַרְפַּכְשָׁד
 בְּתֵר דְּאוֹלִיד יֵת שְׁלַח
 אַרְבַּע מָאָה וּתְלַת שְׁנִין,
 ואולִיד בְּנִין וּבָנָן: יד וַשְׁלַח
 חֲיָא תִּלְתִּין שְׁנִין, ואולִיד יֵת
 עֶבֶר:

י אֱלֹהִים תּוֹלִדֵת שֵׁם שֵׁם בֶּן־מֵאָה
 שָׁנָה וַיֻּלֵּד אֶת־אַרְפַּכְשָׁד שְׁנַת־יָם
 אַחֲרֵי הַמָּבּוּל: יא וַיְחִי־שֵׁם אַחֲרֵי
 הוֹלִידוֹ אֶת־אַרְפַּכְשָׁד חֲמִשׁ
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיֻּלֵּד בָּנִים וּבָנוֹת: ס
 יב וַאֲרַפְכְּשָׁד חִי חֲמִשׁ וּשְׁלֹשִׁים
 שָׁנָה וַיֻּלֵּד אֶת־שְׁלַח: יג וַיְחִי
 אַרְפַּכְשָׁד אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־שְׁלַח
 שְׁלֹשׁ שָׁנִים וַאֲרַבַּע מֵאוֹת שָׁנָה
 וַיֻּלֵּד בָּנִים וּבָנוֹת: ס יד וַיְשַׁלַּח חִי
 שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיֻּלֵּד אֶת־עֶבֶר:

— רש"י —

(י) שֵׁם בֶּן־מֵאָה שָׁנָה. כשהוליד את ארפכשד שְׁנַת־יָם אַחֲרֵי הַמָּבּוּל (תרגום יונתן):

— ביאור —

ארפכשד, והיה זה שנתיים אחר המבול.
 רש"י מבאר כאפשרות השניה.
 טעמי המקרא מחזקים פירוש זה, כי יש
 אתנחתא אחרי "שם בן מאה שנה ויולד
 את ארפכשד", ומשמע שיש לחבר מילים
 אלה, ושם הוליד את ארפכשד כשהיה בן
 מאה, ולידה זו היתה שנתיים אחר המבול.

שֵׁם בֶּן־מֵאָה שָׁנָה. הפסוק מציין
 את גילו של שם, אך לא ברור לאיזה
 אירוע מתייחס פרט זה. אפשר להבין את
 הפסוק בשתי דרכים: (1) שם היה בן מאה
 שנה כשיצא מן התיבה, ושנתיים אחר
 כך הוליד את ארפכשד (בן מאה ושתיים).
 (2) שם היה בן מאה שנה כשהוליד את

אונקלוס

טו וַיְחִי-שָׁלַח אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ
 אֶת-עֶבֶר שְׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
 ס טז וַיְחִי-עֶבֶר אַרְבַּע וּשְׁלֹשִׁים
 שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-פֶּלֶג: יז וַיְחִי-
 עֶבֶר בְּתֵר דְּאוֹלִיד יֵת פֶּלֶג
 אַרְבַּע מֵאוֹת וּתְלָתִין שָׁנִין,
 וַאוֹלִיד בָּנִין וּבָנוֹת: יח וַיְחִי-
 פֶּלֶג תְּלָתִין שָׁנִין, וַאוֹלִיד
 יֵת רְעוּ: יט וַיְחִי פֶלֶג בְּתֵר
 דְּאוֹלִיד יֵת רְעוּ מֵאֲתָן וּתְשַׁע
 שָׁנִין, וַאוֹלִיד בָּנִין וּבָנוֹת:
 כ וַיְחִי רְעוּ תְּלָתִין וּתְרֵינִין
 שָׁנִין, וַאוֹלִיד יֵת שְׂרוּג: כא
 וַיְחִי רְעוּ בְּתֵר דְּאוֹלִיד יֵת
 שְׂרוּג מֵאֲתָן וּשְׁבַע שָׁנִין,
 וַאוֹלִיד בָּנִין וּבָנוֹת: כב וַיְחִי-
 שְׂרוּג תְּלָתִין שָׁנִין, וַאוֹלִיד
 יֵת נְחוּר: כג וַיְחִי שְׂרוּג בְּתֵר
 דְּאוֹלִיד יֵת נְחוּר מֵאֲתָן
 שָׁנִין, וַאוֹלִיד בָּנִין וּבָנוֹת:

טו וַיְחִי-שָׁלַח אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ
 אֶת-עֶבֶר שְׁלֹשׁ שָׁנִים וְאַרְבַּע
 מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת:
 ס טז וַיְחִי-עֶבֶר אַרְבַּע וּשְׁלֹשִׁים
 שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-פֶּלֶג: יז וַיְחִי-
 עֶבֶר אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ אֶת-פֶּלֶג
 שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה
 וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: ס יח וַיְחִי-פֶלֶג
 שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-רְעוּ:
 יט וַיְחִי-פֶלֶג אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ אֶת-
 רְעוּ תְשַׁע שָׁנִים וּמֵאֲתָנִים שָׁנָה
 וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: ס כ וַיְחִי רְעוּ
 שְׁתַּיִם וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-
 שְׂרוּג: כא וַיְחִי רְעוּ אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ
 אֶת-שְׂרוּג שְׁבַע שָׁנִים וּמֵאֲתָנִים
 שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: ס כב וַיְחִי
 שְׂרוּג שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת-
 נְחוּר: כג וַיְחִי שְׂרוּג אַחֲרָיִי הוֹלִידוּ
 אֶת-נְחוּר מֵאֲתָנִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד
 בָּנִים וּבָנוֹת:

אונקלוס

כד וַחֲיָא נַחֲוֹר עֶסְרִין וַתֵּשַׁע
שְׁנִין, וְאוֹלִיד יֵת תֶּרַח:
כה וַחֲיָא נַחֲוֹר בְּתֵר דְּאוֹלִיד
יֵת תֶּרַח מֵאָה וַתֵּשַׁע עֶסְרִי
שְׁנִין, וְאוֹלִיד בְּנִין וּבָנָן:
כו וַחֲיָא תֶּרַח שְׁבַעִין שְׁנִין,
וְאוֹלִיד יֵת אַבְרָם יֵת נַחֲוֹר
וְיֵת הָרָן: כז וְאַלֵּין תּוֹלְדֵת
תֶּרַח תֶּרַח אוֹלִיד יֵת אַבְרָם
יֵת נַחֲוֹר וְיֵת הָרָן, וְהָרָן
אוֹלִיד יֵת לוֹט: כח וּמִית הָרָן
עַל אִפִּי תֶּרַח אָבוּהִי, בְּאַרְעַ
יְלָדוּתִיהָ בְּאוֹר דְּכֶסֶדְאִי:

ס כד וַיְחִי נַחֲוֹר תֵּשַׁע וְעֶשְׂרִים
שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת־תֶּרַח: כה וַיְחִי
נַחֲוֹר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־תֶּרַח
תֵּשַׁע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמֵאָה שָׁנָה
וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: ס כו וַיְחִי־תֶרַח
שִׁבְעִים שָׁנָה וַיֹּלֶד אֶת־אַבְרָם
אֶת־נַחֲוֹר וְאֶת־הָרָן: כז וְאַלֶּה
תּוֹלְדֵת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת־
אַבְרָם אֶת־נַחֲוֹר וְאֶת־הָרָן
וְהָרָן הוֹלִיד אֶת־לוֹט: כח וַיָּמָת
הָרָן עַל־פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו בְּאַרְץ
מִלְכָּה בְּאוֹר כְּשָׂדִים:

— רש"י —

(כח) על־פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו. בחיי אביו.

ומדרש אגדה אומר: על ידי אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו, והשליכו לכבשן האש, והרן יושב ואומר בלבו: אם אברם נוצח אני משלו, ואם נמרוד נוצח אני משלו. וכשניצל אברם אמרו לו להרן: משל מי אתה, אמר להם הרן: משל אברם אני. השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו "אור כשדים" (בראשית רבה פל"ח, יג).

ומנחם בן סרוק פירש "אור", בקעה, וכן "בְּאַרְסִים כְּבָדוּ ה'" (ישעיה כד, טו), וכן "מאורת צפעוני" (שם יא, ח). כל חור ובקע עמוק קרוי אור:

— ביאור —

על־פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו. הפסוק הזה חשוב שנדע על מיתתו של הרן ועל מקום אומר דרשני. מה הוא בא ללמדנו? מדוע מיתתו?

— ביאור (המשך) —

- בקעת כשדים. לפירושו זהו שם מקום, ולפי פירוש זה התורה אינה רומזת כאן למעשה 'כבשן האש' אליו הושלכו אברהם והרן.

רש"י מביא שתי ראיות מפסוקים לפירוש זה של מנחם:

"על כן באורים כבדו ה'", פירושו שבזמן הגאולה גם אותם אלה המתחבאים בנקעים ובבקיעי הארץ (=באורים) יכבדו את ה' שהציל אותם.

"ושעשע יונק על חר פתן, ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה", פירושו שתינוק יונק ישתעשע על חורו של נחש פתן, ועל מאורה (=חור) של נחש צפעוני תינוק שנגמל (=גמול) יושיט את ידו.

רש"י מבאר את הפסוק בשתי דרכים, פשט ואגדה, המשלימים זה את זה. בסוף דבריו מביא רש"י ביאור נוסף לשם "אור כשדים", על פי הפשט, בנוסף לפירוש האגדה לשם זה.

על פי הפשט "על פני אביו" היינו בחיי אביו. על פי האגדה היינו על ידי אביו, כלומר בגללו ומחמתו. שני הפירושים אמת - הרן מת בחיי אביו ובגלל מעשי אביו, וכפי שמבאר רש"י את התרחשות האירועים.

השם "אור כשדים" פירושו האש של הכשדים, ומרמז על השלכת אברהם והרן אל כבשן האש.

מנחם בן סרוק⁷⁴ פירש "אור כשדים"

— עיון (על עמוד קודם) —

עַל-פְּנֵי תֵּרַח אָבִיו. לפי פירוש האגדה שמביא רש"י לפסוק זה יש משמעות חשובה מאוד, כי הוא מרמז על האמונה הגדולה של אברהם ועל הניסים להם זכה. כמו כן למדנו מכאן את העיקרון הגדול שגם המוסר נפשו על אמונת ה' אינו יכול לסמוך על נס, ואם יסמוך על הנס ודאי שהנס לא יקרה.

74. 'מנחם בן סרוק' היה בלשן ודקדקן שכתב מילון בו הוא מסביר מילים קשות שבתורה, ונקרא 'מחברת מנחם'. רש"י מזכיר את מנחם בן סרוק (או 'מנחם' סתם) ואת ספרו ה'מחברת' פעמים רבות בפירושו לתורה. לעיתים הוא מכנה זאת בקיצור 'ומנחם חֲבֵרו', כלומר: כך כתב מנחם בן סרוק ב'מחברת'.

אונקלוס

כט וְנָסִיב אַבְרָם וְנָחֹר לְהוֹן
 נָשִׁין, שׁוֹם אֶתֶת אַבְרָם שְׂרִי
 וְשׁוֹם אֶתֶת נָחֹר מֶלֶכָה
 בֶּת הָרֶן אֲבוּהָא דְמֶלֶכָה
 וְאֲבוּהָא דִּיסְכָּה: ל וְהָת
 שְׂרִי עֲקָרָא, לִית לָהּ וְלָד:
 מִפְטִיר כט וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחֹר לָהֶם
 נָשִׁים שֵׁם אִשְׁת־אַבְרָם שְׂרִי וְשֵׁם
 אִשְׁת־נָּחֹר מֶלֶכָה בֶּת־הָרֶן אֲבִי
 מֶלֶכָה וְאֲבִי יִסְכָּה: ל וְהָתִי שְׂרִי
 עֲקָרָה אֵין לָהּ וְלָד:

— רש"י —

(כט) יִסְכָּה. זו שרה, על שם שסכה ברוח הקודש, ושהכל סכין ביופיה. ועוד,
 "יסכה" לשון נסיכות, כמו שרה לשון שררה:

— ביאור —

מכאן למדו חז"ל שיסכה זו שרה, אך
 קשה מדוע לא נקראה בשמה בפירוש
 אלא בכינוי? על כך מתרץ רש"י שיש
 בשם זה רמז למעלותיה של שרה. שורש
 סכ"ה עניינו ראיה, ויש בכך רמז לכך
 ששרה היתה רואה ברוח הקודש, ושהיתה
 נראית על ידי אחרים מחמת יופיה הרב.
 פירוש נוסף מזהה את השם יסכה עם
 שורש נס"ך, לשון נסיכות ומנהיגות,
 ונמצא שעניין שם זה זהה לשם שרה,
 שהוא לשון שררה (ואף השם מלכה עניינו
 מנהיגות ומלוכה).

יִסְכָּה. הֵרֶן הוּא "אבי מלכה ואבי
 יסכה". את מלכה אנחנו נפגוש בסוף
 פרשת וירא: "הנה ילדה מלכה גם היא
 בנים לנחור אחיך" (להלן כב, כ). מלכה
 נישאה לנחור דודה, אחי אברהם, והיתה
 סבתא של לבן ורבקה. מלכה, אם כן, היא
 אישיות חשובה, ולכן יש לנו עניין לדעת
 את יחוסה, אך מי זאת יסכה, ומדוע
 התורה מספרת לנו שהיתה בתו של הרן?
 הרי היא אינה מוזכרת כלל במקום אחר,
 ואין דרכה של התורה להזכיר שמות נשים
 אלא אם כן יש לכך חשיבות.

— עיון —

יִסְכָּה. שלושת מידות אלה - רוח הקודש, יופי ומנהיגות - מאפיינות את תולדות
 חייה של שרה, כפי שסיסופר בפרשיות הבאות. בגלל יופיה פרעה ואבימלך רצו לקחתה.
 הקב"ה מצווה את אברהם לשמוע בקול שרה, שבקולה הנבואי ידעה לזהות בישמעאל
 סכנה ליצחק. היא מנהיגה ויוזמת ומצווה על אברהם לקחת את הגר לאישה, ובהמשך
 מענה את הגר כשזו מורדת נגדה, ומצווה את אברהם לגרש אותה ואת ישמעאל
 ולהוציאם מביתה.

אונקלוס

לא וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת־אַבְרָם בְּנוֹ
וְאֶת־לוֹט בְּן־הָרָן בֶּן־בְּנוֹ וְאֵת
שְׂרֵי כִלְתּוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ
וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאוּר כְּשָׂדִים לָלֶכֶת
אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ עַד־חָרָן וַיֵּשְׁבוּ
שָׁם:

— רש"י —

(לא) וַיֵּצְאוּ אֹתָם. ויצאו תרח ואברם עם לוט ושרי:

— ביאור —

וַיֵּצְאוּ אֹתָם. מדוע לא נאמר בפשטות
"וַיֵּצְאוּ", והיינו מבינים שכל ארבעת
האנשים המוזכרים בפסוק יצאו יחדיו
מאור כשדים: תרח, אברם בנו, לוט נכדו,
שרי כלתו. מסביר רש"י שיש בחבורה זו
שני יוזמים ושני נגררים. תרח ואברם יזמו
את ההליכה, ולוט הצטרף משום שהיה
ממשפחתו של תרח, ושרי הצטרפה משום
שהייתה אשתו של אברם. "וַיֵּצְאוּ" - לוט
ושרי, "אֹתָם" - עם תרח ואברם.

— עיון —

וַיֵּצְאוּ אֹתָם. אנו לומדים מדברי רש"י שלשה דברים:

תרח יזם את היציאה לחרן. עובדה זו מלמדת שעל אף שהיה תרח עובד עבודה זרה, כמו שכתב רש"י לעיל (פסוק כח), מכל מקום היה לו קשר נשמתי פנימי עם ארץ ישראל, שהיא הארץ המיועדת לבני שם. תרח היה מבני בניהם של שם ועבר, ורגליו הוליכו אותו אל הארץ המיועדת לזרעו. היותו עובד עבודה זרה לא עימעמה את הסגולה הטמונה בו, סגולה שהועברה לאברהם והתגלתה בו בכל תוקפה.

אברהם יצא אל ארץ כנען לא כנגרר אלא מרצונו וביוזמתו. על אף שעדיין הקב"ה לא ציווה עליו ללכת, ועל אף שהוא בנו של תרח שיצא לדרך, לא יצא אברהם כנספח ונגרר לתרח אלא הוא כבר הבין שזהו גם היעד שלו. בסופו של המסע אביו לא יגיע לארץ אלא יעצור בחרן, והוא ימשיך במסע עד שיגיע אל היעד.

לוט נגרר אחר תרח ואברהם, ואין לו הבנה על מהותה של ארץ ישראל. אמנם אין זה חיסרון גמור, ועל אף שאין הוא יכול להידבק בארץ כנען, שאינה מיועדת לו ולזרעו, מכל מקום הוא זכה להידבק באברהם אבינו. בהמשך יזכה לוט ותצא ממנו רות, שהתגיירה והתחברה לעם ישראל, וממנה ייוולד המשיח.

שרי דבוקה באברהם והיא תלך אחריו בכל מצב. היא הולכת אחריו לארץ ישראל, וכשהוא יירד למצרים היא תעשה את רצונו ותאמר שהיא אחותו. כך תעשה גם כשיילך לגור בארץ פלישתים, והיא אף תדאג שיישא את הגר כדי לאפשר לו זרע.

אונקלוס

לִב וְהוּ יוֹמֵי תֵּרַח מָאֲתָן לִב וְיֵהִינּוּ יְמֵי־תֵּרַח חֲמִשׁ שָׁנִים
וְחֲמִישׁ שָׁנִין, וּמִית תֵּרַח וּמֵאֲתָנִים שָׁנָה וַיָּמָת תֵּרַח בְּחָרָן: פ
בְּחָרָן:

— רש"י —

(לב) וַיָּמָת תֵּרַח בְּחָרָן. לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר מששים שנה, שהרי כתוב "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן" (להלן יב, ד), ותרח בן שבעים שנה היה כשנולד אברם (לעיל פסוק כו), הרי מאה ארבעים וחמש לתרח כשיצא אברם מחרן, עדיין נשארו משנותיו הרבה. ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו: לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרוים מתים, והצדיקים אף במיתתם קרוים חיים, שנאמר "ובניהו בן יהוידע בן איש חי" (שמואל ב' כג, כ). (בראשית רבה פל"ט, ז):

— ביאור —

שתרח חי 60 שנה נוספות לאחר שאברהם יצא מחרן⁷⁵, אך התורה כביכול רוצה לתת לקורא את הרושם שאברהם יצא מחרן רק לאחר מותו של תרח. מדוע?
רש"י נותן לכך שני טעמים המשלימים זה את זה: התורה רוצה להסתיר את העובדה שאברהם לא קיים מצות כיבוד אב. הטעם לכך שאברהם לא כיבד את אביו אלא הלך לו לארץ כנען הוא משום שאביו היה רשע עובד עבודה זרה, והוא למעשה נחשב כמת.

וַיָּמָת תֵּרַח בְּחָרָן. הביטוי "וימת תרח" הוא חריג, שהרי בכל הדורות מנח עד אברהם לא נאמר שמתו אלא רק צויין מספר שנות חייהם. ממשמעות הפסוקים נראה שהתורה מציינת את מותו של תרח בחרן כדי ללמדנו שתרח לא המשיך עם אברהם במסע אל ארץ כנען, אלא נשאר בחרן ומת שם. אם כן, במילים אלה מסיימת התורה את תקופתו של תרח על מנת להתחיל בסיפור חייו של אברהם. אך באמת אם נעשה חשבון נגלה

— עיון —

וַיָּמָת תֵּרַח בְּחָרָן. אם תרח היה רשע ואין מצוה לכבד הורים רשעים, חוזרת ומתעוררת השאלה: מדוע התורה הסתירה את העובדה שאברהם לא כיבד את אביו? יתכן ואפשר לומר שבאמת אין ללמוד מאברהם התנהגות זו. אברהם מתחיל עולם

75. תרח היה בן 70 כשנולד אברהם, ואברהם יצא מחרן בגיל 75, כשהיה תרח בן 145. נשארו לתרח 60 שנה עד שהגיע לגיל 205 בו מת.

— רש"י —

בְּחָרָן. הנו"ן הפוכה, לומר לך עד אברם היה חרון אף של מקום בעולם:

— עיון (המשך) —

חדש ועל כן הוא מוכרח להתנתק מן העבר, כפי שה' מצווה לו בתחילת פרשת לך-לך. לעומת זאת אדם רגיל בנסיבות רגילות אינו צריך להתנתק מן ההורים, אפילו אם הם רשעים.

'רשעים אף בחייהם קרוים מתים' משום שהם חיים רק חיים ביולוגיים ואין להם קשר עם הנצח ועם הא-ל, ואם כן אין לחייהם כל ערך. לעומתם הצדיק פעל פעולות טובות בחייו, ומעשיו ממשיכים להשפיע גם אחרי מותו, ונשמתו ממשיכה לחיות חיים רוחניים.

— ביאור —

בְּחָרָן. בספר תורה של רש"י היתה עיי"ש). בספרים שלנו אין כאן נו"ן הפוכה. נו"ן הפוכה בסוף הפרשה, כדוגמת הנו"ן ההפוכה בפרשת בהעלותך (במדבר י, לה-לו, חרון אף של הקב"ה בעולם. שיש כאן רמז להפסקת

— עיון —

בְּחָרָן. מכאן שעם אברהם מתחיל פרק חדש בתולדות העולם. עד אברהם אבינו לא היה אדם שהיה יכול להביא את דבר ה' לעולם. אברהם מתחיל תקופה חדשה שבשיאה תינתן התורה לעם ישראל.