

א בקדמון ברא יי ית
 עמיא ויה ארעא: ג
 וארעא ויה עריא
 וריקניא וזישוכא על אפי
 ודומא ודוחא בן קדם יי
 מושבא על אפי מלא: ג
 ואמר יי לוי גזורא ודוח
 גזורא: די וזא יי ית
 גזורא ארי סב ואפריש יי



פנינו תרגום יזכרתו

פרשת בראשית

חידושים ופנינים
 בפרשנות המקרא
 מתרגום יזכרתו בן עזיאל

הרב מאיר שמיד

**פניני תרגום יונתן
הרב מאיר שפריר זצ"ל**

מחבר הספר
"משמעות האותיות"



כל הזכויות שמורות
בכל ענייני הגיליון ניתן לפנות:

05832-628-54
0686762@gmail.com

לקבלת הגיליון במייל:
0686762@gmail.com

נשמח לקבל הארות והערות



☎ 050-412-452-4
✉ Kasetgraf@gmail.com



נידוני הפרשה בתרגום יונתן

בראשית ברא אלהים ♦ מה נברא קודם המים או השמים? ד
 יהי אור ♦ על איזה אור מדבר הפסוק אור גשמי או רוחני? ה
 ויקרא אלהים לאור יום ♦ מה משמעות קריאת השם לאור ולחושך? ז
 ויעש אלהים את הרקיע ♦ הרקיע נברא ביום הראשון או השני? ט
 ויצר יי ♦ שתי יצירות באדם, רוחניות או גשמיות? י
 עפר מן האדמה ♦ האם האדם נברא מעפר של אדמה מסוימת? יב
 והי האדם לגפש חיה ♦ במה האדם 'נפש חיה' יותר מכל הגברים? יד
 מן בעדן עקדם ♦ מה נברא קודם, העולם או גן עדן? טו
 ויצר החיים בתוך הגן ♦ ההבדל החזותי בין עץ החיים לעץ הדעת? טז
 ויקח יי... את האדם ♦ היכן היה האדם קודם שנלקח? יח
 לעבדה ולשמרה ♦ על איזה עבודה הופקד האדם? יח
 ויאמר האדם זאת הפעם ♦ הפעם היחידה שאשה נבראה מאיש? כ
 והיו שניהם ערומים... ולא יתבשו ♦ ערומים בדעת או ערטילאים מלבוש? כא
 ותרא האשה ♦ ראית העץ או ראיה אחרת? כב
 תאמר הוא לעיניי ♦ תאווה או רפואה? כג
 וידעו כי עירעם הם ♦ האם אדם וחווה קודם החטא היו ערומים מלבוש? כד
 ואמר כי עירם אנכי ♦ אדם הראשון פחד מהחטא או התבייש כי הוא ערום? כה
 הוא יושב ראש ואתה תשופני עקב ♦ במה תלויה האיבה, ויד מי על העליונה במלחמת האדם והנחש? כו
 ארורה האדמה בעבורך ♦ מדוע נתקללה האדמה בגלל חטאי האדם? כח
 ואכלת את עשב השדה בדעת אפיק תאכל לחם ♦ במה נתקלל האדם. שיאכל עשב או לחם ביגיעה? כט
 ואל עפר תשוב ♦ שיבה אל העפר בקבורה, או תשובה ביום הדין הגדול? ל
 כחנות גור וילבשים ♦ ה' עשה לאדם וחווה כותנות מהעור שהשיל הנחש! לא
 אשר לחם עשים ♦ לאיזה מקום בעולם הוחזר אדם הראשון? לג
 וישכן עקדם... את הגברים ואת להט החרב האתהפכת ♦ מה הם הכרובים ולהט החרב המתהפכת?... לד
 קנית איש את יי ♦ ממי נוצר קין, מאדה"ר, מהנחש או ממלאך? לו
 ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגו ♦ מה היתה המריבה שקדמה להריגת הבל? לח
 ואחות תנבל קין ♦ מדוע ייחס הכתוב את נעמה? מא
 הגפלים היו בארץ ♦ מי היו הנפילים? מב

פרשת בראשית

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים • מה נברא קודם המים או השמים?

(בראשית א, א) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

מה משמעות הלשון 'בראשית'?

רש"י כותב שאין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כי אם באת לפרשו כפשוטו נמצא שהפסוק מלמד **שהשמים והארץ היו ראשית הכל** ולא נברא דבר לפניהם. וזה לא יתכן כי הלא נאמר בפסוק הבא: 'והארץ היתה תהו ובהו ורוח אלוקים מרחפת על פני המים', והרי עדיין לא גילה הכתוב מתי היתה בריאת המים, ובהכרח שקדמו המים לבריאת העולם. ועוד שהשמים נבראו מאש ומים, ולא יתכן שהשמים נבראו לפני האש והמים.

ת"י מפרש את המקרא כפשוטו:

מִן אֲזוּלָא בָרָא יְיָ יֵת שְׁמַיָא וְיֵת אֶרְעָא:

[בתחילה ברא ה' את השמים ואת הארץ]

לדברי ת"י המילה בראשית משמעותה - **בתחילה**, והפסוק בא לומר שהשמים והארץ נבראו בתחילת הבריאה והם היו ראשית הבריאה.

את קושיית רש"י ניתן ליישב כמש"כ הרמב"ן שהבריאה היחידה שנבראה **יש מאין** היא בריאת השמים והארץ, שהחומר ההיולי שבהם נברא בתחילה וזהו 'תהו'. ובתחילת בריאתו לא היתה לו צורה, ובא הקב"ה ונתן בו צורה והיא הפרדת החומר לארבעת היסודות - אש מים עפר ורוח, וזהו 'בהו' - נתינת הצורה.

וכך יהיה פשט הכתוב: **בראשית** - בתחילה. **ברא אלקים** - יש מאין. **את השמים**, ו(כן ברא - יש



מאין) את הארץ. והארץ בהבראה היתה תהו - ללא צורה. וניתן בה צורה שהיא בהו - הפרדת החומר לד' יסודות. והם חשך הוא האש (שהאש היסודית חשוכה). על פני תהום - הם המים (שנקראו תהומות) והעפר שנגבל בהם. ורוח - הנושבת על פני המים והיא האוויר.

ונמצא לדבריו שאף המים נבראו ביום הראשון כאחד מהחומרים המרכיבים את הארץ, והם חלק מבריאת הארץ ולא קדמה בריאתם לבריאת הארץ.



יְהִי אֹר • על איזה אור מדבר הפסוק אור גשמי או רוחני?

(א,ג) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי אֹר.

מתי נברא האור? מחד גיסא - מפסוקנו נראה שנברא ביום הראשון, ומאידך להלן (פס' יד-יט) כתוב שהמאורות נבראו ביום הרביעי?

הדברים יובנו על רקע סוגיית הגמרא (חגיגה יב.) העוסקת בשאלה זו ונחלקו חז"ל ביישוב המקראות:

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

לפי דעת רבי יעקב, האור שנברא ביום הראשון אינו האור שמאיר העולם אלא אור רוחני עליון, ולדעת חכמים הוא האור הגשמי שאכן נברא ביום הראשון, אלא שלא נתלו המאורות עד היום הרביעי.

רש"י (להלן פס' יד) פירש כדעת חכמים שהמאורות נבראו ביום הראשון ונתלו ביום הרביעי, ו'אור' זה הוא האור הרגיל¹. גם הרמב"ן פירש כן, אלא שהוסיף כי המאורות האירו כבר מהיום הראשון, אך הרקיע שנברא ביום השני הסתיר את אורם, ולכן לא האירו לעולם עד שנתלו ביום הרביעי:

1. וזה סותר לדבריו בפס' ד, שם פירש כרבי יעקב, עיין בגור אריה להלן (יד) שהאריך בזה.

הנה האור נברא ביום ראשון ומאיר ביסודות, וכאשר נעשה הרקיע
בשני הפסיק באור ומנע אותו מהאיר ביסודות התחתונים. והנה
כאשר נבראת הארץ בשלישי היה בה חשך ולא אור, ועתה ברביעי
רצה הקדוש ברוך הוא שיהיו ברקיע מאורות מגיעים אור לארץ...
האור הראשון שמש שלשה ימים, וברביעי נאצל ממנו ונעשו בו אז
ממנו שני המאורות האלה.

בת"י מבואר שפירש אחרת:

וַיֹּאמֶר יְיָ יְהִי נְהוֹרָא לְאַנְהָרָא עֲלֵאָה (נ"א עֲלֵמָא)² וּמִן יַד הָיָה נְהוֹרָא.

[ואמר ה' יהי אור להאיר את העליונים, (נ"א העולם) ומיד היה אור]

יש להתבונן לאיזה צורך הוסיף ת"י את המובן מאליו, שהאור נועד להאיר? ומה הפירוש
"להאיר העליונים"?

ואפשר שדברי ת"י בדומה לדעת רבי יעקב, שהאור שנברא ביום הראשון הוא אור רוחני
שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, ולזה הוסיף "לאנהרא עילאה", היינו שהאור הזה לא
נברא בשביל להאיר העולם באופן טבעי, אלא להאיר העליונים³. ואילו ביום הרביעי נבראו
המאורות הגשמיים - השמש והירח.

אור רוחני זה שימש בתחילה להאיר את העולם, עד שגנזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא
כנאמר (פסוק ד): 'וירא אלקים את האור כי טוב' - וברש"י: 'ראהו שאינו כדאי להשתמש בו
רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא'.

וכך איתא בזוה"ק (ח"א ל:):

ויאמר אלוקים יהי אור זה הוא אור קדום עליון שהיה מלפני כן.
ומכאן יצא כל הכוחות והגבורות והארץ התבססה והוציאה כחה,
לאחר מכאן כיון שהאיר וירד היה מספיק אורו מסוף העולם עד

2. כן הוא בכת"י.

3. כן פירש האהבת יהונתן. ולפי הגירסא בת"י 'לאנהרא עילמא' - יש לומר להפך, שת"י הוסיף "לאנהרא עילמא"
לאפוקי מדעת רבי יעקב, ומפרש כדעת חכמים שהאור הזה נברא להאיר העולם, והוא הוא אור המאורות
שנתלו ביום רביעי.



סוף העולם, כאשר הסתכל (הקב"ה) ברשעי העולם נגזז האור ונעלם...

לפי זה יובן מה שהקשו המפרשים, מדוע בבריאת האור כתוב "ויהי אור" ולא "ויהי כן", כמו בדברים שנבראו בשאר הימים. וכמו שמבאר הזוה"ק (ח"א, רסד.) שהאור הנאמר כאן הוא אור הגנוז, ולכך לא נאמר בו "כן" לפי שלא נתקיים בעולם:

דאמר ר' מאיר, מאי דכתיב 'ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור', ולא
אמר ליה 'ויהי כן', מלמד שהאור ההוא גדול ואין כל בריה יכולה
להסתכל בו, גזוז הקדוש ברוך הוא לצדיקים לעתיד לבא.⁴

ולרש"י שפירש כדעת חכמים, יש לפרש שלא נאמר בו 'ויהי כן', לפי שלא נשלמה בריאתו עד היום הרביעי, שאז האירה הארץ מאור המאורות.



וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם • מה משמעות קריאת השם לאור ולחושך?

(א,ה) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה.

מדוע בשונה מכל הנבראים (השמש והירח וכו') קרא ה' לאור ולחושך שמות נוספים?

מכח קושיא זו פירש הרשב"ם שאכן לא היתה קריאה מיוחדת לאור ולחשך, אלא כך כתב משה רבינו: שכל מקום שאנו רואים בדברי המקום 'יום ולילה' כגון (להלן, ח, כב): 'יום ולילה לא ישבתו', הוא האור והחשך שנברא ביום ראשון, והקב"ה קורא אותו בכל מקום 'יום ולילה'.⁵

4. וכ"כ הרמב"ן כאן. ועיין ברבנו בחיי שהוסיף שלכך נאמר ויהי אור לומר שהוא האור שכבר היה במעשה בראשית ולא נוצר כעת.

5. אולם בחזקוני פירש שהאור והחשך הם משה דברים אשר קרא להם ה' שמות מכיון שעדיין לא היה אדם שיכול לקרוא להם.

ת"י סבור שאכן היתה 'קריאה מיוחדת' ומבאר את משמעותה:

**וְקָרָא יְיָ לְנִהוּרָא וּמָמָא וְעִבְדָּהּ לְמַפְלָח בֵּיה דְיִידֵי עֲלָמָא, וְלַחֲשׂוּכָא
קָרָא לִילְיָא וְעִבְדִּיהּ לְמֵינַח בֵּיה בְּרִיתָא.**

**[ויקרא ד' לאור יום, ויעשהו שיעבדו בו תושבי העולם, ולחושך קרא
לילה ויעשהו שינוחו בו הבריות]**

ממה שהוסיף ת"י להסביר את תכלית היום והלילה, אשר נראית מובנת מאליה⁶, משמע שפירש שבקריאה זו טמון ציווי ליום וללילה על תוכנם.

ונמצא שקריאת השם אינה נתינת שם גרידא, אלא היא 'עשיית הייצור והתאמתו לתפקידו', כעין מה שמצינו אצל בצלאל (שמות לא, ב-ד): 'ראה קראתי בשם בצלאל... ואמלא אותו רוח אלוקים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה' שאף שם קריאת השם היתה הכשרת תכונתו של בצלאל והתאמתו לתפקידו.

והנה בגמרא (פסחים ב.) מובאות שתי דעות במשמעות הלשון 'ויקרא' שבפסוקנו, לפי ההו"א זו קריאת שם: "למאיר ובא קראו יום" [למציאות של האור קרא הקב"ה יום]. אך לפי המסקנה, קריאה זו מלשון ציווי: "קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה". ופירש רש"י:

*האי ויקרא - לאו קריאת שם הוא וכו' אלא קרא לבריאה המאירה,
שברא מהוד מעטה לבושו. ופקדיה אמצותא דיממא - צוהו לשמש
ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה. קרא - כמלך שקרא לעבדו שיבא
לפניו.*

הרי שמסקנת הגמ' (כפירוש המובא בת"י) ש'ויקרא' בפסוקנו אינו קריאת השם גרידא אלא ציווי, והיינו שה' קרא לבריאת היום והלילה וציווה אותם על ענינם.

הפנים יפות מבאר לפי זה את סדר המקרא, מפני מה הקדים הכתוב את האור תחילה, הלא אם "ויקרא" היינו קריאת שם - ראוי היה להקדים את החושך תחילה, כדכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר', ואמרו בגמ' (שבת עז:): "כבריתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא". ואם נאמר שזהו לילו של יום שני, למה נכלל ביום הראשון? אלא כאמור שאין מדובר כאן בתיאור של היום והלילה כי אם בציווי עליהם.



6. ראה בספורנו שכתב שבזמן הבריאה לא היה זמן האור והחושך מתנהג על אותו האופן שמתנהג אצלנו הזמן שאנו קוראים עתה בשם יום ולילה.



וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ • הָרָקִיעַ נִבְרָא בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן או

השני?

(א,ז) וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ
וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן.

מה משמעות לשון העשיה שנאמרה בפסוק, הלא בריאת השמים היתה כבר
ביום הראשון?

רש"י מטעם זה מפרש שאכן לא היתה כאן עשייה חדשה, אלא ביום השני הועמד הרקיע על
מתכונתו. וכל תיקון הדבר על עמדו - היא עשייתו. וכן פירש הרמב"ן⁷.

ת"י סבור שהיתה כאן עשייה ממש:

וַעֲבַד יְיָ יתְּרָקִיעָא סוּמְכִיָּה תַלְתָּ אַצְבָּעָתָא, בִּינֵי סְטָרֵי שְׁמַיָּא לְמוֹזֵי
דְּאוּקְיָינוּס, וְאַפְדֵּשׁ בִּינֵי מַיָּא דְּמַלְדֵּעַ לָרָקִיעָא וּבִינֵי מַיָּא דְּלַעִיל
בְּקוּבְתָא דְּרָקִיעָא וְהָוָה כֵּן.

[ועשה ה' את הרקיע, עביו שלש אצבעות, בין צד השמים למי האוקיינוס,
והבדיל בין מים שמתחת לרקיע ובין המים שלמעלה, באהל הרקיע, והיה
כן].

בת"י מבואר שלשון העשיה אמורה על עובי הרקיע, שאמנם נברא ביום הראשון אך ביום
השני עשה ה' את עוביו שלש אצבעות, פעולה שאינה רק העמדת הרקיע על מתכונתו, אלא
שייך בה לשון עשייה.

כדברי ת"י בשיעור עביו של הרקיע נמצא במדרש (בר"ד, ה):

7. ראה בחזקוני שמכח הקושיא הנ"ל פירש את פסוקנו כלפי רקיע נוסף הנמצא מעל ראשי החיות. וראה באור
החיים שכתב ג' שלבים ביצירת הרקיע, ולדבריו פסוקנו מדבר על התקנת הרקיע בצורה של קובה כמבואר
בת"י להלן. אמנם לכאורה אין זה מבאר את לשון העשיה שבפסוק כי זהו רק אופן של התקנה.

כעוביה של ארץ כך עוביה של רקיע... א"ר אחא בשם רבי חנינא
כטס הזה, רבי יהושע בר ר' נחמיה אמר **כשתים ושלש אצבעות**⁸.

צורת הרקיע כאהל

דבר נוסף מבואר בת"י שאופן התקנת הרקיע להבדיל בין המים התחתונים למים העליונים
הוא בצורת קובה - אהל. וטעם הדבר מבואר באור החיים (כאן):

להיות שהשמים כדוריים הם ומשופעים... לזה חזר ואמר 'ויעש',
פירוש, תיקן סדר הערכתו כסדר תיקוני שמים שהם קערה הפוכה
לצד מטה ואחוריה למעלה, לטעמים ידועים לבזרא עולם...

וכך נמצא גם בברייתא דרבי ישמעאל⁹:

הרקיע עשוי כקובה, רחבה כאהל, ארכה כמשכן¹⁰.



וַיִּצֶר יְיָ ♦ שתי יצירות באדם, רוחניות או גשמיות?

(ב,ז) וַיִּצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וְגו'.

למה נכתב "ויצר" בשני יודי"ן?

רש"י מפרש שהיה כאן שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחית המתים. ובשפתי
חכמים פירש זאת על עצם הלז שנסארת באדם ואינה נרקבת נטחנת או נשרפת, כלומר
שישנו כח חיוני באדם, שגם לאחר תחית המתים יוכל לחיות.

8. בדומה לזה מובא בחגיגה (טו): "צופה הייתי בין מים העליונים למים התחתונים, ואין בין זה לזה אלא שלש אצבעות בלבד".

9. מובא באוצר המדרשים עמ' 542.

10. ראה לשון רמב"ן (פס' ו): אמר שיהיה רקיע מתוח כאהל בתוך המים, ויהיה מבדיל בין מים למים.



ת"י מפרש באופן אחר:

וּבְרָא יי אֱלֹהִים יֵת אָדָם בְּתַרְיִן יִצְרִין.

[וּבְרָא ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּשֵׁנֵי יִצְרִים].

ת"י מפרש שהכתוב רומז **לשני יצריו של האדם**. חלק זה הוא המהותי ביותר ביצירת האדם אשר הוא יצור המלווה יצרים מנוגדים, הפועלים עליו מכוח היותו בעל נשמה הנותנת בו את כח המחשבה הרצון הדיבור - עינים רואות ולב חומד וכו'. וכך אמרו בגמ' בברכות (סא):

דרש רב נחמן בר רב חסדא, מאי דכתיב 'וייצר ה' אלקים את האדם'
בשני יודין - **שני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא, אחד יצר טוב ואחד יצר רע**¹¹.

וכן כתוב במדרש (בר"ר יד, ד):

וייצר - **שני יצרים, יצר טוב ויצר הרע**, שאלו היה לבהמה ב' יצרים,
כיון שהיתה רואה סכין ביד אדם לשחטה היתה מפחדת ומתה, והרי
אדם יש לו ב' יצרים.

היכן נאמר לשון יצירה והיכן לשון בריאה?

יש לדקדק למה בפסוקנו נאמר בבריאת האדם לשון 'יצירה', ולעיל (א, כז) נאמרה בו לשון 'בריאה': **"וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ"**.

והנה מת"י עולה שהפסוק לעיל מדבר **בבריאת גופו של אדם**, דשם הוא תרגם:

וּבְרָא יי יֵת אָדָם בְּדִיוֹקְגִיָּה, בְּצַלְמָא יי בְּרָא יְתִיָּה, בְּמֵאֲתָן וְאֶרְבַּעִין
וְתַמְנֵי אֵיבָרִין בְּתַלְתְּ מָאָה וְשִׁיתִין וְחֲמִשָּׁא גִידִין, וְקָרַם עַלְוֵי מוֹשְׁכָא
וְמִלֵּי יְתִיָּה בְּסָרָא וְאִידָמָא. [וּבְרָא ה' אֶת אָדָם בְּדִיוֹקְנוֹ, בְּצֶלֶם ה' בָּרָא אוֹתוֹ,
בְּרַמ"ח אַבְרִים וְשֶׁס"ה גִּידִים, קָרַם עֲלֵיהֶם עוֹר וּמִילָא אוֹתוֹ בֶּשֶׂר וְדָם].

11. אך במסקנא הגמרא מפרשת באופן אחר.

ולאור זאת יש לומר כי בבריאה גשמית נקט הכתוב לשון 'בריאה', ובבריאה רוחנית (יצר לב האדם) נקט הכתוב לשון 'יצירה'¹².

אמנם רד"ק ורבנו בחיי (שם) כתבו שהפסוק לעיל מיירי בבריאת הנפש דוקא¹³. ולחד פירושא בגמרא ברכות הנ"ל, נראה שפסוקנו מיירי בבריאת הגוף, שפי' כי שני היודי"ן ב'ויצר' רומזים שאדם נברא בשני פרצופין:

אי נמי כדרכי ירמיה בן אלעזר, דאמר רבי ירמיה בן אלעזר, דו
פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון, שנאמר: 'אחור וקדם
צרתני' (תהלים קלט, ה). [שני פרצופין בראו תחלה, אחד מלפניו ואחד
מאחוריו, וצלחו לשנים ועשה מן האחד חוה, רש"י].

הרי שלדעת רבי ירמיה בר"א פסוקנו מיירי בבריאת הגוף ולא בבריאת הנפש. גם מפירוש רש"י על פסוקנו (להבנת השפתי חכמים הנ"ל) משמע שהפסוק מדבר על בריאת הגוף ולא בבריאת הנפש, וצ"ע.



עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה • האם האדם נברא מעפר של אדמה מסוימת?

(שם) ... עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה וגו'.

מה המכוון בלשון המקרא – 'מן האדמה' בה"א הידיעה?

בת"י מתבאר הדבר:

וְדָבָר עֶפְרָא מֵאֶתֶר בֵּית מִקְדָּשָׁא וּמֵאֲרֻבַּעַת רוּחֵי עֲלָמָא, וּפְתָכָא
מִכָּל מִימֵי עֲלָמָא.

12. אף שבסדר העולמות אבי"ע, בריאה גבוה יותר מן היצירה, וא"כ החלק הרוחני היה צריך להיות בריאה, ואילו החלק הגשמי יצירה.

13. לדעת רד"ק (שם) לשון 'יצירה' מתאים דוקא לדבר גשמי: "כי אין לשון יצירה נופל על הנפש כי איננה גוף אלא לשון בריאה".



[הביא (הקב"ה) עפר ממקום בית המקדש ומארבע רוחות השמים,¹⁴ וערב מכל מימי העולם].

ת"י מפרש שהאדם נוצר מהאדמה של מקום המקדש, ואולי דייק זאת מלשון 'האדמה' בה"א הידיעה, (וכדברי התורה תמימה להלן). בת"י להלן (ב, טו) מבואר שמקום המקדש היה גם מקום יצירת האדם (מלבד מה שנוצר מהעפר של מקום המקדש) ומשם לקחו ה' לגן עדן. ולהלן (ג, כג) הוסיף שאף לשם גורש לאחר שחטא, וזהו הנאמר: 'לעבוד את האדמה אשר לוקח משם'.

בדומה לדברי ת"י, שעפרו של אדם נלקח ממקום המקדש, מובא ברש"י על פסוקנו בפירושו השני - שהעפר נלקח ממקום המזבח. (כלומר שרש"י מוסיף מאיזה מקום בבית המקדש נלקח העפר - ממקום המזבח¹⁵) וכך מובא גם בירושלמי (נזיר פ"ז ה"ב):

אמר רבי יודה בן פזי, מלא תרווד אחד נטל הקדוש ברוך הוא ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון... הדא הוא דכתיב: "ויציר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה". וכתוב (שמות כ, כא): "מזבח אדמה תעשה לי", מה אדמה שנאמר להלן מזבח, אף כאן מזבח.

התורה תמימה (הערה כה) מסביר שהירושלמי דורש מה שנאמר: "מן האדמה" - בה"א הידיעה, משמע מן האדמה המיוחדת או מקום המיוחד שבאדמה.



14. "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה", רש"י.

15. רש"י גם מוסיף מה הטעם שהעפר נלקח ממקום זה: 'אמר הלוואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד'.

וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה • במה האדם 'נפש חיה' יותר מכל הנבראים?

(שם) ... וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

מה היתרון של 'נפש חיה' שנאמרה באדם, הלא אף בבהמה וחיה נאמר לשון זו?

אונקלוס מתרגם שהאדם נעשה 'לרוח ממללא' - והיינו כח הדיבור הוא שמבדיל בינו לבהמה. רש"י כותב שנפש האדם חיה יותר מכל הברואים בהיותו בעל דעה ודיבור.

ת"י מבאר באופן נוסף:

וְהָיָה נְשִׁמָּתָא בְּגוּפָא דְאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא לְאַנְהָרוּת עֵינָיו
וּלְמַצְתוֹת אוֹדְנָיו.

[והיתה הנשמה בגוף האדם לרוח מדברת, למאור העיניים ולשמיעת
האוזניים].

נראה שלדעת ת"י הנפש (שהוא מתרגם כנשמה) היא מקור הכוחות הרוחניים המתבטאים בגוף האדם, הלא הם הדיבור, הראיה והשמיעה. ולכן הוא מתרגם 'לנפש חיה' - על כוחות הדיבור, הראיה והשמיעה.

חלוקה דומה מצינו בנדה (לא). בין הגוף הגשמי של הולד, אותו נותנים האב והאם, לבין הכוחות הרוחניים (בהם אלו שהזכיר ת"י), אותם מביא הקב"ה:

שלשה שותפין יש באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו
מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו,
ולובן שבעין. אמו מזרעת אדם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור
שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים, וראיית העין,
ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוח רגלים, ובינה והשכל.



גן בעדן מקדם • מה נברא קודם, העולם או גן עדן?

(ב,ח) וַיֵּטַע יְיָ אֱלֹהִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם.

מלת "קדם" עשויה להתפרש בשני אופנים, או כ'זמן' (עבר), כמו: "מימי קדם" (איכה א,ז), או כ'מקום', כמו: "קדמה אל ארץ קדם" (להלן כה, ו). מה פירושה בפסוקנו?

בפסוקנו מצינו פירושים לשתי הדרכים הללו על "גן עדן מקדם", רש"י פירשו מענין 'מקום': "מקדם - במזרחו של עדן נטע את הגן."

ואילו ת"י (ואונקלוס) פי' מענין 'זמן':

וְאַתְּנָצִיב בְּמִימְדָּא דִּי אֱלֹהִים גִּינוּנִיתָא מֵעֵדֶן לְצַדִּיקָא, קָדָם
בְּרִיית עוֹלָם.

[וניטע במאמר ה' אלוקים¹⁶ גן מעדן לצדיקים, קודם לבריאת העולם].

לדברי ת"י גן עדן נברא מקדם לעולם, - לפניו. וכן מצינו בגמ' (פסחים נד, א ונדרים לט, ב):

תניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן, תורה,
ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של
משיח.

אמנם מצינו עוד דעה במדרש (בר"ר טו, ג), שבריאת גן עדם לא קדמה לבריאת העולם והלשון קדם' נאמרה מפני שקדמה לבריאת האדם:

מקדם, אמר רבי שמואל בר נחמן את סבור קודם לברייתו של עולם,
ואינו אלא קודם לאדם הראשון, אדם נברא בששי גן עדן בשלישי.



16. ת"י מתרגם כן כדרך התרגומים (יונתן ואונקלוס) להרחיק ההגשמה בכל מקום.

ועץ החיים בתוך הגן • ההבדל החזותי בין עץ החיים לעץ הדעת

(ב,ט) ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע.

מה בא הכתוב ללמדנו בכך שעץ החיים היה "בתוך" הגן? ומהו עץ הדעת טוב ורע, האם העץ יודע?

רש"י מפרש שעץ החיים היה באמצע הגן, ולפ"ז הפסוק בא להורות לנו על מיקומו של עץ החיים, אלא שלפ"ז צ"ב למה לא פירט הפסוק גם בעץ הדעת היכן מקומו?

בת"י מתבאר הדבר:

ואילן חייא במציעות גינוניתא דומיה מהלך חמש מאה שנין.
ואילן דאכלי פירותי ידעין בין טב לביש.

[ועץ החיים באמצע הגן, קומתו של עץ החיים גובהו מהלך חמש מאות שנים, ועץ שאוכלי פירותיו יודעים (להבדיל) בין טוב לרע].

והנה גם ת"י (ואונקלוס) תרגם את "בתוך" - באמצע¹⁷, שלא כדרכו בכל מקום לתרגם את "בתוך" - בגו (בפנים). והוסיף שגובהו של עץ החיים היה מהלך חמש מאות אמה. עוד הוסיף שעץ הדעת טוב ורע הוא עץ שאוכלי פירותיו יודעים להבחין בין טוב לרע.

וצ"ב מדוע לא כך תירגם גם את עץ החיים - עץ אשר אוכלי פירותיו חיים לעולם?

יתכן לפרש שרצה לומר כי עץ החיים ניצב במקום החשוב ביותר בגן, שכן 'אמצע' מורה על מקום חשוב, והטעם שהוצב במרכז הגן, הוא מפני שהיה האילן העיקרי בעצי הגן ועל כך גם מלמדנו גובהו שהיה כגובה הרקיע, ונקרא עץ החיים לא רק מפני שאוכליו חיים לעולם אלא מפני שהוא עץ שמתפשט על פני כל החיים, דהיינו על כל העולם, כי מהארץ עד לרקיע חמש

17. לשון רבנו בחיי: "באר הכתוב בעץ החיים שהיה "בתוך הגן" - באמצעו ממש, ולא יעשה כן בעץ הדעת כי לא פורש באיזה מקום היה מן הגן".

מאות שנה¹⁸. (כך דרשו במדרש - בר"ט, ד). משא"כ עץ הדעת היה עץ רגיל בחיצוניותו אשר האוכל מפירותיו היה יודע להבחין בין טוב לרע, אך לא בלט בחיצוניותו.

ולכן הדגיש ת"י רק בעץ הדעת שהאוכל מפירותיו יודע להבחין בין טוב לרע, כי זה היה ייחודיותו של עץ הדעת.

וכך נרמז במדרש הגדול כאן:

ר' יהודה אומר, כדרך שהקיטונות הללו פותחין לטרקלין, כך עץ החיים עומד באמצע הגן¹⁹, וכמה היה עוביו, ר"י אומר ארבע מאות שנה מהלך עץ החיים, ר"מ אומר מהלך חמש מאות שנה עץ החיים, ומכון כנגד גלגל חמה, מה גלגל חמה מהלך ת"ק שנה כך הוא מהלך ת"ק שנה, וכל פילוג מימי בראשית אין יוצאין מתחתיו.

בדומה לזה מצינו במדרש (בר"ר טו,ו):

א"ר יהודה בר אלעאי עץ חיים מהלך ת"ק שנה וכל מי בראשית מתפלגין מתחתיו, רבי יודן בשם רבי יהודה בר אלעאי לא סוף דבר נופו מהלך ת"ק שנה, אלא אפילו קורתו²⁰ מהלך ת"ק שנה.

אמנם להלן (גג) נכתב גם בעץ הדעת "תוך": ומפרי העץ אשר בתוך הגן אִמַר אֱלֹקִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וגו'. והסיק מזה הרמב"ן (כאן) ששני העצים היו באמצע הגן. ובגור אריה הביא בשם מדרש שעץ החיים ועץ הדעת צמחו משרש ועיקר אחד, והוא היה באמצע הגן. וכן פירש רבנו בחיי מנפשיה:

ואף על פי שהם שנים ואי אפשר לשני אילנות להיות באמצע ממש, היו בבאן למטה אחד ולמעלה שנים, כי חבורן אחד מלמטה והולכים ומתפרדים למעלה.



18. כמבואר בפסחים צד:.

19. "והדבר יהיה נשמר יותר באמצע המקום, מפני שהדברים שהם סביביו יהיו כחומה לו, והדבר החביב והנאהב לאדם ישימנו בתוך הדברים האחרים כדי שיהיו לו חומה ומשמרת" (רד"ק).

20. הדעות חלוקות אצל מפרשי המדרש האם ב'קורתו' הכוונה לעובי גזעו או לקומתו. ובת"י מפורש שהכוונה לקומה.

וַיִּקַּח יְיָ... אֶת הָאָדָם • היכן היה האדם קודם שנלקח?

(ב,טז) וַיִּקַּח ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם וְגו'.

מהי משמעות לשון הכתוב "ויקח"?

רש"י מפרש שה'ויקח' נסוב על אופן הכניסה לגן עדן, שהקב"ה לקחו בדברים נאים, ופתהו להיכנס. אמנם לא נתבאר מהיכן לקח את האדם?

בת"י מתבאר הדבר:

וְדָבָר יְיָ אֱלֹקִים יֵת אָדָם מִן טֹוֹר פִּלְחָנָא אֲתֵר דְּאַתְבָּרִיא מִתְמָן.

[ויקח ה' אלקים את אדם מהר העבודה, מקום שנברא משם].

אפשר שלכן הוסיף ת"י שלקחו מהר העבודה, הוא הר המוריה, כפי שמתברר מהמשך דבריו שבמקום זה נברא האדם²¹ ושם שהה עד שנכנס לגן עדן, ואף כשגורש מג"ע גורש לשם (כמבואר בת"י להלן).



לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ • על איזה עבודה הופקד האדם?

(שם) וַיִּנְחֵהוּ בֵּגֶן עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ.

ממה נצטווה אדה"ר לשמור את הגן?

המפרשים²² כתבו שהאדם הופקד להשקות את הגן, ולשמור עליו מדריסת הבהמות, ותמוה

21. וכן מפורש בת"י לעיל פס' ז, שנברא ממקום המקדש בהר המוריה.

22. ראה אב"ע, חזקוני.



איזה צורך יש לעבוד בגן עדן, וכלשון פרקי דר"א (המובא להלן): "ושמא תאמר כי יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה, ולא כל האלנות נצמחין מאליהן... ומה הלשון הזה לעבדה ולשמרה?"²³ עוד צ"ב למה כתוב 'לעבדה ולשמרה' - בלשון נקבה, הלא 'גן' לשון זכר?²⁴

בת"י מתבאר הדבר:

וְאֶשְׂרֵהּ בְּגִנוֹנֵי־תָא דְּעֵדֶן לְמַהּוֹי פֶּלַח בְּאוֹרֵי־תָא וּלְמִנְטָר פְּקוּדָהָא.
[הניחו ה' בגן עדן שיעסוק בתורה וישמור מצוותיה].

נראה שמתוך הקושיות הנ"ל עקר ת"י את 'לעבדה ולשמרה' מפשוטו, ופירשו לענין שמירת התורה וקיום מצוותיה.

כדבריו מפורש בפרקי דרבי אליעזר (פ"ב, ואפשר שמשם מקורו):

חבה יתירה חבב הקב"ה לאדם הראשון, שבראו **במקום טהור**
במקום - בית המקדש, והכניסו לאפדנו, שנאמר: 'ויקח ה' אלקים
 את האדם ויניחהו בגן עדן'. מאי זה מקום לקחו? **מבית המקדש**,
והכניסו לפלטין שלו - זה גן עדן, שנאמר 'ויניחהו בגן עדן לעבדה
 ולשמרה'. ושמא תאמר כי יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את
 האדמה, ולא כל האלנות נצמחין מאליהן... ומה הלשון הזה 'לעבדה
 ולשמרה'? **לא אמר לעבדה ולשמרה אלא לעסוק בדברי תורה ולשמור**
את כל מצוותיה, שנאמר לשמור את דרך עץ החיים, ואין עץ חיים
 אלא תורה, שנאמר (משלי ג, יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה'.



23. וכן באור החיים: 'למה יהיה צריך לשומרה אם מהגנבים זה הבאי הוא. ומה היה העבודה שהיתה צריכה הגן, ואם צריכה עובד, אם כן זה לה חמשת אלפים וחמש מאות שנה מי עבדה?.'

24. אמנם ראב"ע כתב ש'גן' יכול לסבול גם לשון נקבה.

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם • הַפֶּעַם הַיְחִידָה שֶׁאִשָּׁה נִבְרָאָה מֵאִישׁ

(ב, כג) וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת
יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ זֹאת.

למה נקט הכתוב "זאת הפעם" – שהיא לשון מיעוט? ומדוע כלל נכתבה המילה
'הפעם'?

רש"י מפרש: מלמד שבא האדם על כל חיה ובהמה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה.
אולם ת"י מפרש באופן אחר:

וַיֹּאמֶר אָדָם הִדָּא זְמָנָא וְלֹא תוֹב, תִּתְּבָרִי אֶתְתָּא מִן גְּבֵר הֵיכְמָא
דְּאֶתְבָּרִיאַת דָּא מִנִּי, גְּרָמָא מִגְרָמִי וּבָשָׂרָא מִבָּשָׂרִי.
[בפעם הזאת ולא שוב, תברא אשה מאיש כמו שנבראה זאת ממני, עצם
מעצמי ובשר מבשרי].

ת"י מפרש שהכתוב בא למעט כי רק בפעם הזאת נבראה האשה מהאיש, ומכאן והלאה האיש
נולד מהאשה. וכן פירשו רשב"ם וחזקוני (לשון החזקוני):

זֹאת הַפֶּעַם, כְּלוּמָר עֲכָשִׁי יֵצֵאָה אִשָּׁה מִן הָאִישׁ, אֲבָל מִכָּאן וְלֵהֲבֹא
אֵינוֹ כֵּן אֲלֵא הָאִישׁ יֵצֵא מִן הָאִשָּׁה.

דברים דומים נמצאים באבות דר"נ (נוסח ב פ"ח):

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מֵעֲצָמִי, [הַפֶּעַם הַזֹּאת] נִבְרָאת אִשָּׁה
מֵאִישׁ, מִכָּאן וְאֵילֶךְ אָדָם נוֹשֵׂא אֶת בִּתְּ חֲבִירוֹ וּמִצּוּהָ עַל פְּרִיָּה וּרְבִיָּה.



וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים... וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ • עֲרוּמִים בַּדַּעַת או ערטילאים מלבוש?

(ב, כה) וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ.

לשרש 'ערם' שתי משמעויות, א: **ערטילאי**, כמו "מי הגיד לך כי עירם אֶתָּה" (להלן גיא). ב: **חכם**, כמו "לִיתֵת לַפִּתְאִים עֲרָמָה" (משלי א, ד) [ערמה - ענין התחכמות, מצודת ציון]. ולפי פשוטו, פירוש "ערומים" שבפסוקנו היינו ערטילאים, כמו שתרגם אונקלוס: "והוּו תרויהון **ערטלאין** אדם ואתתיה ולא מתכלמין".

כמו כן 'ולא יתבוששו' הוא מלשון בושה - ולא התביישו. וכמש"כ רש"י והמפרשים.

ת"י מפרש באופן אחר:

וְהוּו תְּרוּיָהוֹן חֲכִימִין אָדָם וְאִנְתִּיתָיָה וְלֹא אִמְתִּינוּ בִּיקָרִיָּהוֹן.
[היו שניהם חכמים אדם ואשתו, ולא שהו בכבודם]²⁵.

ת"י תרגם "חכימין" - במשמעות של **חכמים**²⁶.

הטעם שפירש כך, אפשר שזה בגלל הסמיכות לפסוק הבא (גא): "וַהֲנַחֲשׁ הָיָה עֲרוֹם מִכָּל חַיָּת הַשָּׂדֶה", ושם בהכרח יתפרש **חכם** ולא כערטילאי, שהרי כל חיות השדה מעורטלות והנחש לא מיוחד בכך²⁷. ולכן גם בפסוק שלפני כן פירש ש'ערומים' היינו חכמים.

אכן לפירוש זה קשה המשך הפסוק "ולא יתבוששו" (לפי פשוטו מענין כלימה), מה ענין היותם חכמים לכך שלא התביישו? ואפשר שלכן פירש ת"י את "יתבוששו" במשמעות **המתנה**²⁸,

25. אלא חטאו מהר, כמו שכתוב בהמשך הפסוקים.

26. לפי המסורה, מ"ם הראשונה של ערומים - דגושה, וכתב המנחת שי שזה מורה כי הפירוש הוא ערטילאים, כי אם הפירוש 'חכמים', המ"ם צריכה להיות רפויה, "וסימן (לדבר) בין ערומים שהוא לשון ערמה ובין ערומים שהוא לשון ערטילאי, חכימין רפין, ערטילאין דחיקין (פ"י דגושים). וסימן אחר, דברי חכמים בנחת נשמעים".

27. ואכן שם גם אונקלוס תרגם את "ערומים" כחכם.

28. "יתבוששו" כמו 'בושש': "וַיֵּצֵא הָעָם כִּי בָשַׁשׁ מִשֶּׁה לְרַדֹּת מִן הָהָר" (שמות לב, א). גם בבראשית רבה (יח, ו) דרשו את "יתבוששו" במשמעות של המתנה - "שלא המתינו בשלותן שש שעות" [בשש' כמילה כפולה, בא-שש].

"ולא אמתינו ביקריהון", כלומר - לא נתעכבו בכבודם אלא מיד חטאו²⁹.



וְתֵרָא הָאִשָּׁה • ראיית העץ או ראייה אחרת?

(ג, ז) וְתֵרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכָל.

הלשון "ותרא... כי טוב העץ למאכל" צ"ב, כיצד אפשר "לראות" שהעץ טוב למאכל, הלא צריך להרגיש זאת בחוש הטעם?³⁰

בת"י מתבאר הדבר:

וְחִמַּת אֶתְתָּא יָת סְמָאֵל מְלֹאךְ מוֹזְתָּא וְדְחִילַת, וַיִּדְעַת אֲדוּם טָב
אֵילָנָא לְמִיכָל.

[ראתה האשה את סמאל מלאך המוות³¹ ונתייראה, וידעה כי טוב העץ
למאכל].

ת"י מפרש כי "ותרא" לא קאי על ראיית פרי העץ אלא על דבר אחר אותו ראתה באותה שעה, שראתה את מלאך המות, ודרש את 'ותרא' בשני פנים, מלשון ראייה ומלשון יראה, שראתה את מלאך המוות ונתייראה.

כלומר האשה הוזהרה מאכילת העץ, לא רק על ידי ציוויו של הקב"ה, אלא אף בשעת מעשה עמד מלאך המות כנגדה והפחידה, ומ"מ אכלה מהעץ היות וידעה (מכח דברי הנחש) כי טוב העץ למאכל, והידיעה גברה על הראיה.

29. לפי זה מבנה הפסוק מצביע על ניגודיות, למרות שהיו חכמים, לא עמדה להם חכמתם ונפלו ברשתו של הנחש. גם לפי אונקלוס מובעת הניגודיות בפסוק, למרות שהיו מעורטלים, לא אחזתם בושה מזה.

30. עיין בלקח טוב שפירש את 'ותרא' בהוראת הבנה, כמו "לְכִי רְאֵה הַרְבֵּה חֲכָמָה וְדַעַת" (קהלת א, ז), והכוונה כאן שחווה הבינה מדעתה שהפרי טוב למאכל.

31. כן מובא בזה"ק (ח"א לה:): שהנחש הוא סמאל הוא מלאך המוות.

פרט זה שראתה את מלאך המות מובא גם בפרקי דר"א (פי"ג):

והלכה האשה ונגעה בו באילן וראתה מלאך המות בא כנגדה, אמרה
אוי לי שנגעתי עכשיו אנכי מתה וכו'.



תַּאֲוָה הוּא לְעֵינַיִם • תַּאֲוָה או רְפוּאָה?

(שם) וְכִי תַּאֲוָה הוּא לְעֵינַיִם וְנַחֲמֵד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל.

הלשון "תַּאֲוָה - לעיניים" צ"ב, הלא משכן התַּאֲוָה הוא בלב, כמאמרם ז"ל
(מובא ברש"י במדבר טו, לט) עין רואה ולב חומד, ומהו תַּאֲוָה לעיניים? עוד קשה
בלישנא דקרא מהו "נחמד - להשכיל", מה ענין תַּאֲוָה וחמדה להשכלה?

בת"י מתבאר הדבר:

וְאֲרוֹם אִסּוּ הוּא לְנִהוּרָא דְעֵינַיִן. וּמְדַג אֵילָנָא לְאַסְתַּכְלָא.
[וכי מרפא הוא למאור העיניים. ונחמד העץ להסתכל בו].

אפשר שמטעם קושיות אלו פירש ת"י את תַּאֲוָה מלשון רְפוּאָה³², שהוא רְפוּאָה לעיניים.
וכ"ה באונקלוס ובמד"ר (י"ט,ה):

וכי תַּאֲוָה הוּא לְעֵינַיִם - מִכָּאן שֶׁהוּא יִפָּה לְעֵינַיִם (טוב לעיניים).

ולכן גם תרגם יונתן "ונחמד להשכיל" - "לאיסתכלא", כלומר נחמד למראה. ואותיות זסש"ץ
מתחלפות, וכאילו כתוב 'להשכיל', מלשון הסתכלות וראיה.



32. ואין לומר שהכוונה שהעץ נחמד למראה, כי לפי ת"י זהו תרגומו של "נחמד להשכיל". ועיין בתרגומא כאן
שהאריך למעניתו בקשר שבין תַּאֲוָה לרְפוּאָה.

וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרֹמָם הֵם • האם אדם וחווה קודם החטא היו ערומים מלבוש?

(ג,2) וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרֹמָם הֵם וּגו'.

מה הפירוש 'וידעו כי ערומים הם'?

לפי פשוטו, "וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרֹמָם הֵם" הכתוב בפסוקנו, מתקשר עם הכתוב לעיל (ב,כה): "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוֹמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ". כלומר, מתחילה הם היו עירומים אך לפני שאכלו - לא חשבו שזה חסרון, ואחרי שאכלו מעץ הדעת נפקחו עיני ליבם³³ והיו מודעים לכך.

אך זה ניחא לפי אונקלוס שתרגם את "עירומים" הכתוב לעיל כ"ערטילאין", אבל ת"י תרגם "עירומים" - "חכימין", לשון חכמה³⁴, ולפי זה ההקשר בפסוקנו צריך ביאור, מדוע האכילה היא שגרמה להם להבחין כי עירומים הם?

בת"י על פסוקנו מתבאר הדבר:

וַאֲתַנְהִינְהוֹן עֵינֵי תַדְוִיחוֹן וַיֵּדְעוּ אָרוֹם עֲרִטִילָאִין אֲנֹן, דְּאִתְעַדְטִלוּ מִן לְבוֹשׁ טַפְרָא דְּאִתְבְּרִיאָו בֵּיהּ וְהָיוּ חֲמִיזִין בְּהִתְתַּהוֹן.
[ותאודנה עיני שניהם, וידעו כי הם עירומים, כי נתעדטלו מלבוש הציפורן שנבראו בו והיו דואים מבושיהם].

ת"י הוסיף שאחר שאכלו מפרי העץ - איבדו את הלבוש בו נבראו, ובאותה העת נעשו ערטילאים ולא לפני כן.

ולפ"ז מיושב שאכן קודם האכילה כלל לא היו ערומים, ורק לאחר החטא נעשו ערומים.

33. לשון רד"ק: "ותפקחנה עיני שניהם - עיני לבבם, וזהו שאמר 'וידעו' ולא אמר ויראו, כי את אשר ראו עתה הוא את אשר ראו בתחילה" וכו'.

34. ראה ביאורנו שם.



כדעה זו מצינו גם בפרקי דרבי אליעזר (פ"ד):

מה היה לבושו של אדם הראשון, עור צפורן וענן כבוד המכסה עליו, וכיון שאכל מפירות האילן נפשט עורו וצפורן מעליו, ונסתלקה ענן כבוד מעליו וראה עצמו ערום.



וַאִירָא כִּי עִירָם אָנֹכִי • אדם הראשון פחד מהחטא או התבייש כי הוא ערום?

(ג') וַיֹּאמֶר אֶת קִלְךָ שִׁמְעֵתִי בִּגֵן וַאִירָא כִּי עִירָם אָנֹכִי וַאֲחֵבָא.

יש לדקדק בלשון הפסוק, "וַאִירָא (בגלל) כִּי עִירָם אָנֹכִי", הלא ערטילאיות היא סיבה לבושה, לא לפחד?

בת"י מתבאר הדבר:

וַאֲמַר יֵת קֵל מִימְרֵךְ שִׁמְעֵתִי בִּגְנוּנִיתָא וְדַחֲלִית אָרוּם עֲדִטִּילָאִי
אָנָא וּמִצִּוְתָא דְּפִקְדִּתִּנִי אַעֲבִדִּית מִנִּי וַאֲטִמְדִּית מִן פִּיסוּפָא.
[ואמר (אדם), את קול דברך שמעתי בגן ויראתי, כי עירום אני, ומצוותך שהודיתני - העברתי ממני, ונחבאתי מן הבושה].

ת"י מוסיף שערטילאי כאן משמעותו עירום מן המצווה היחידה שהיתה לו - שעבר עליה, ולכן היה ירא³⁵.

וכך מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פ"ד):

35. וכ"כ בלקח טוב: "ואירא כי עירום אנכי - מן המצוה". וכן פירש רש"י (לעיל ג,ז) על הכתוב "וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרִמָם הֵם" - מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה.

את קולך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא - ואחבא מפועלי
ואירא ממעשי כי ערום אנכי מצווי, שנאמר כי ערום אנכי...

ת"י בזה לשיטתו שפירש את שאלת ה' לאדם הראשון - 'איפה' לא כמו שפירש רש"י
שהשאלה נועדה בשביל להיכנס עמו בדברים, אלא אדה"ר נשאל היכן הם המצוות
שציוותיך? על כך השיב אדם הראשון שאת המצוות שהורתיני העברתי ממני.

בת"י משמע שמה שמסיים: 'ונחבאתי מן הבושה' היא בושה כפולה, גם מהחטא וגם ממה
שהיה ערום. ונמצא שהפחד היה מהחטא אך הבושה היתה משניהם.

ממכלול התרגומים של יונתן לשרש 'ערם' בפרשתנו, נראה שבכל מקום הוא מפרש לפי
הענין, לעיל (בכה) 'ויהיו שניהם ערומים' - פירשו מענין חכמה, משום הסמיכות ל'והנחש
היה ערום'. לעיל (גז) 'וידעו כי ערומים הם' - פי' מענין לבוש, וכאן פירש ערום מן המצווה³⁶.



הוא יְשׁוּפֹךְ רֹאשׁ וְאֶתָּה תְּשׁוּפְנוּ עֵקֶב • במה תלויה

האיבה, ויד מי תהיה על העליונה במלחמת האדם והנחש?

(ג,טו) הוא יְשׁוּפֹךְ רֹאשׁ וְאֶתָּה תְּשׁוּפְנוּ עֵקֶב.

מפשטות לשון הפסוק נראה שתחילה האדם יכה את הנחש ואז הנחש יחזור
ויכהו, והדבר תמוה כיצד יוכל הנחש להכות אחר שהוכה והומת. עוד יש להבין,
האם האיבה שהושתה בין הנחש לאדם היא תמידית ובעצם, או שהיא איבה
התלויה בדבר?

בת"י מתבאר הדבר:

וְיִהְיֶה כִּד יִהְיוּ בְּנֵהָא דְאַתָּא נְטָרִין מְצִיתָא דְאוּדִייתָא יְהוּיִן מִכְּוִנִין

36. גם הפרקי דרבי אליעזר הנ"ל ביאר משמעויות שונות בלשון ערום וכפי שהובא לעיל.



**וּמַחֲיִין יִתֵּן עַל רִישָׁהּ, וְכֵד שִׁבְקִין מִצּוֹתָא דְאֹדְרִיתָא תִּהְיִי מִתְּפֹן
וְנִבִּית יִתְהוֹן בְּעִקְבֵּהוֹן, בְּרִם, לְהוֹן יְהֵא אָסוּ וְלֹךְ לֹא יְהִי אָסוּ.**

**[כאשר בני האשה ישמרו את מצוות התורה - יהיו מכוונים³⁷ ומכים
אותך על ראשך, וכאשר יעזבו את מצוות התורה, תהיה אתה פונה ונושך
אותם בעקביהם אבל להם תהיה רפואה (מנשיכתך), ולך לא תהיה רפואה³⁸
(מן הקללה שנתקללת)].**

ת"י מפרש שהפסוק לא מדבר על אירוע אחד שהאדם והנחש מכים זה את זה, אלא הוא מחלק את הפסוק לשני אירועים, **אם האדם יקיים את מצוות התורה** הוא זה שיכה את הנחש, אבל אם יחדל, הנחש יכה אותו. ומתוך כך למדנו שהאיבה אינה בעצם אלא תלויה בדבר, וכך מובא במדרש אגדה:

*הוא ישופך ראש - בזמן שבני אדם עוסקים בתורה אין כח לנחשים
להזיק אחד מישראל, ויכולים ישראל להרגם. אבל בזמן שישאל
בטלים מדברי תורה נושך עקבם... שנאמר (במדבר כא, ו) וישלח ה'
בעם את הנחשים.*

וכך היה בזמן שהיו בני ישראל במדבר והוכו על ידי נחשים שרפים, ונתרפאו על ידי נחש הנחושת שעשה משה, ואמרו חז"ל 'וכי נחש ממית נחש מחיה, אלא כל זמן שישאל מסתכלים כלפי מעלה ומכוונים את ליבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים'.

ת"י מוסיף תוספת על עתיד האיבה בין האדם לנחש:

**וְעִתִּידִין אֲנֹן לְמַעַבְד שְׁפִיּוֹתָא בְּעִקְבָּא בְּיוֹמֵי מְלִכָּא מְשִׁיחָא.
[וְעִתִּידִים הֵם (הנחש והאדם) לַעֲשׂוֹת פִּיּוּס בְּאַחֲרִית הַיָּמִים³⁹, בִּימֹת הַמְּשִׁיחַ].**

37. באהבת יהונתן מבאר שת"י מתרגם את 'ישופך' ו'תשופנו' בכמה דרכים: א. מלשון כוונה ומגמה (יהוין מכוונין, כמו 'נָאֵל מְקוֹמוֹ שׂוֹאֵף זֹרֶחַ' (קהלת א,ה). ב. מלשון מכה וכתיבתה ('מחייין יתן על רישך'), כמו 'נָאֵפֶת אֶתוּ' (דברים ט,כא), ומתרגמין 'נִשְׁפִּיתִי יְתִיה'. פירוש נוסף יידון בחלקו השני של ת"י לפסוק.

38. ת"י רומז למדרש חז"ל (בר"ר כה,): "א"ר לוי לעתיד לבא הכל מתרפאין חוץ מנחש" וכו'.
39. כאן בא הפירוש השלישי ל'ישופך' - מלשון שלום והשקט ('ועתידין אינון למעבד שפיותא'), ומצינו כיו"ב

ענין הפיוס באחרית הימים מפורש בדברי קבלה (ישעיהו יא,ח): "וְשִׁעְשַׁע יוֹנֵק עַל חֵר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֵת צִפְעוֹנִי גָמוּל יָדוֹ הָדָה".



אַרְוֶרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָה • מדוע נתקללה האדמה בגלל חטאי האדם?

(ג,יז) ... אַרְוֶרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָה וּגו'.

מפשטות לשון הפסוק נראה שהאדמה נתקללה עבור האדם, וקשה: אם אדם חטא, אדמה מה חטאה?

בחזקוני מבאר שכאן נענשה האדמה על מה שלא עשתה כציווי ה' את טעם העץ כטעם הפרי, וראה באור החיים שביאר כיצד חטא האדמה השליך על חטא האדם.

ת"י מפרש שהיה על האדמה טענה אחרת:

לֹוֹטָא אֲרָעָא בְּגִין דְּלֹא חֲזִיאת לָךְ חוּבָךְ.

[ארורה האדמה בגלל שלא הגידה לך חטאך].

ת"י מפרש שהאדמה חטאה במה שלא התריעה בפני אדם טרם שאכל, וכן מובא בפרקי דר"א (פ"ד):

אם אדם חטא, מה חטא ארץ שנאררה? אלא על שלא הגיד[ה] את מעשיה - לפיכך נאררה, ובשעה שבני אדם חוטאין בעבירות הקלות, הוא מכה פירותיה של ארץ בעבור בני אדם, שנאמר ארורה האדמה בעבורך.

בלשון חז"ל (ב"מ טו.): "אנא איקום ואשפי", ופירש"י: "ואשפי - אשקיט, ודומה לו "על הר נשפה", דמתרגם על טורא שְׁלִיָא". והרי זה ממש היפוך משמעות ל"ואתה תשופנו עקב" לפי פשוטו.

יש המפרשים את "בעבורך" במשמעות שונה, לא 'בגללך' אלא 'בשבילך', כלומר קללת האדמה לא משפיעה עליה, אלא מה שהיא לוקה זו קללה לאדם, שהיא מוציאה לו קוצים ודרדרים, כלשון האב"ע בשיטה אחרת (פירוש): "כי האדמה אין לה דעת שתמרה, והקללה לא תזיקנה כי לא תרגיש"⁴⁰.



וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה; בִּזְעַת אַפֶּיךָ תֹאכַל לֶחֶם •
במה נתקלל האדם. שיאכל עשב או לחם ביגיעה?

(יח-יט) וְקוֹץ וְדֶרֶדֶר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה; בִּזְעַת אַפֶּיךָ תֹאכַל לֶחֶם.

קשה לכאורה שפסוקינו סותרים מיניה וביה, בפס' יח מפורש שאדם נתקלל לאכול את עשב השדה כחיתו ארץ, ואילו בפס' יט נאמר שיאכל לחם, כדרך האדם?

בת"י מתבאר הדבר:

(פס' יח): וְכֹבֵדִין וְאַטְדִין תַּצְמַח וְתִרְבִּי בְדִילָךְ וְתִיכּוֹל יֵת עֵשֶׂבָא דְעַל אַפֵּי בְרָא, עֲנִי אָדָם וְאַמֵּד, בְּבַעַז רַחֲמִין מִן קִדְמוֹד יִי, דְּלֹא נִתְחַשֵּׁב בְּבַעֲדֵיךָ דְנִיכּוֹל עֲסָבָא דְאַפֵּי בְרָא, נִיקוּם בְּעֵן וְנִלְעִי בְלִיעוֹת וְדִי וְנִיכּוֹל מִזֶּזֶן מִן מִזֶּזֶנָא דְאַרְעָא, וְכֵן יִתְאַפְּדֵשׁ בְּעֵן קִדְמוֹד בֵּין בְּנֵי אִינְשָׂא וּבֵין בְּנֵי בְעִידָא.

[קוצים ודרדרים תצמיח בשבילך, ותאכל את העשב שעל פני השדה.]

40. וכן דעת רש"י לפי רא"ם וגור אריה. פירוש נוסף - על פי עיקרון זה - מובא במלבי"ם ורש"ר הירש, שקללת האדמה היא בעבור האדם - לתועלתו, כי ע"י שיהיה טרוד בהוצאת מזונותיו מהאדמה לא יהיה פנוי לחטוא.

ענה אדם ואמר, אבקש רחמים מלפניך ה' שלא נחשב כבהמה ונאכל
עשב שעל פני השדה, נקום עתה ונתאמץ בעמל ידיים ונאכל ממוזון
האדץ, ובכך יהיה הפרש לפניך בין האדם לבהמה].

ת"י מישב זאת במדרש שמחלק בין הפסוקים, בתחילה אכן נתקלל אדם לאכול את עשב
השדה כבהמה (פס' יח), אבל הוא ביקש שיהיה מותר האדם מן הבהמה, ושקללתו תהיה
שבזענת אפו יוציא אכלו (פס' יט), אך יאכל לחם ולא את עשב השדה⁴¹.

כדברי ת"י מובא בגמרא (פסחים קיח.):

אמר רבי יהושע בן לוי, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם וקוץ
ודרדר תצמיח לך, זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו, רבונו של עולם, אני
וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם -
נתקררה דעתו.



וְאֵל עֶפֶר תָּשׁוּב • שיבה אל העפר בקבורה, או תשובה ביום הדין הגדול?

(ג,יט) עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֶפֶר אֶתָּה וְאֵל
עֶפֶר תָּשׁוּב.

קשה, כיון שאמר הכתוב "עד שובך אל האדמה", למה חזר ואמר "ואל עפר
תשוב"?

בת"י מתבאר הדבר:

41. חלוקה דומה מובאת בלקח טוב: ואכלת את עשב השדה - אמר רב אשי, נוח היה אם היה עומד בקללתו
שלא יהא טורח אחר הלחם, אלא אמר לו בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה, משמע ג"כ שקללה
שניה (בפס' יט) מבטל את הקללה הראשונה.



עַד דְּתִיּהְדֹדֹר לְעֶפְרָא דְּמִנֵּה אִיתְבְּרִיאת, אָדוּם עֶפְרָא אֲנִתּוּ וְלְעֶפְרָא
תְּתוּב, דְּמִן עֶפְרָא אֲנִתּוּ עֲתִיד לְמִיקוּם לְמִתֵּן דִּינָא וְחֻשְׁבָּנָא עַל כָּל
מָה דְּעֵבְדֵת בְּיוֹם דִּינָא רַבָּא.

[עד אשר תשוב לעפר ממנו נבראת, כי עפר אתה ולעפר תשוב. שמן
העפר אתה עתיד לקום וליתן דין וחשבון ביום הדין הגדול].

ת"י מפרש את סוף הפסוק על יום הדין הגדול, ולא על מיתת האדם - שהיא נכללת בראש
הפסוק, ומפרש 'תשוב' מלשון תשובה, שתצטרך לתת תשובה - דין וחשבון ביום הדין על כל
מה שעשית. ובזה מיושב שב' חלקי הפסוק מדברים על שלבים שונים.⁴²

וכן מצינו שחז"ל דרשו את סיום הפסוק לעתיד לבוא - באופנים שונים. במדרש (בר"ר כ"י, פי'
על תחיית המתים: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב, א"ר שמעון בן יוחאי, מכאן רמז לתחיית
המתים מן התורה. כי עפר אתה ואל עפר 'תלך' לא נאמר, אלא תשוב". ובגמרא (שבת קנב):
דרשוהו על שעה אחת קודם תחיית המתים, שאז כל הגופות - גם של הצדיקים - שבים לעפר.⁴³



כְּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם • ה' עָשָׂה לָאָדָם וְחוּהָ כוֹתָנוֹת מֵהָעוֹר שֶׁהָשִׁיל הַנָּחָשׁ!

(ג, כא) וַיַּעַשׂ יְיָ אֱלֹקִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם.

הקשו המפרשים⁴⁴ מנין היה עור לעשות הכותנות, הלא טרם ניצודה כל בהמה
בזמן ההוא?

42. ראה בתו"ש (הערה תנא) שהביא מהספר 'ציוני' שזה אחד מהעשר קללות שנתקלל אדם הראשון: 'שיהא
נדון תמיד ודינו מוכן לעתיד לבא', עיי"ש

43. ראה באור החיים שביאר את הכפילות בפסוק שמלבד אשר ישוב אל האדמה עוד יהיה נרקב גופו ויעשה
הוא עצמו עפר, והוכיח כן מהגמ' הנ"ל.

44. ראה חזקוני.

בגמ' (סוטה יד.) נאמרו שתי דרכים בביאור הפסוק:

כתנות עור - רב ושמואל, חד אמר, **דבר הבא מן העור, וחד אמר: דבר שהעור נהנה ממנו**⁴⁵.

רש"י (כאן ובסוטה) פירש שהכוונה ב"דבר הבא מן העור" **לצמר - שגדל על העור** [ולא עור בהמה ממש דעדיין לא נתפשטה אז שום בהמה, מהרש"א]. ומת"י נראה שפירש כמ"ד ד"דבר הבא מן העור", אלא שהוא פירש זאת על **עור ממש**⁴⁶:

וְעַבַד יְיָ אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאַנְתִּיתָהּ לְבוֹשִׁין דִּיקָר מִן מִשְׁךְ חַיִּיזָא
דְּאַשְׁלַח מִנִּיהָ עַל מִשְׁךְ בְּשָׂדֵיהוֹן חֶלֶף שְׂפָדֵיהוֹן דְּאַשְׁתַּלְחוּ
וְאַלְבִּישְׁנוּ.

[ויעש ה' לאדם ולאשתו מלבושי כבוד מעורו של הנחש שהופשט ממנו
- על עור בשדם, תחת מעטה ההדר שהופשט מהם, והלבישם].

ת"י מפרש שה' הלבישם בכתנות עור ממש, אך לא מעור בהמה אלא **מעור הנחש**. וזה מתאים לשיטתו לעיל (גיד) שהנחש נתקלל שעורו יופשט בכל שבע שנים, ונמצא שזה עתה החל ענשו, ומעור זה התקין הקב"ה מלבושים לאדם וחווה.

וכדברי ת"י מובא בפרקי דר"א (פ"כ):

ר' אלעאי אומר **מן העור שהפשיט הנחש, לקח הקב"ה ועשה להם כתנות עור וילבישם**.

וכן מובא בזוה"ק (תקו"ז צב):

בקדמיתא כתנות אור, ולבתר דחאבו כתנות עור, **מעור דאיהו**

45. וכאילו כתוב 'כתנות לעור', וכן משמע מאונקלוס שתרגם: "לבושין דיקר על משך בסרהון" (וראה תו"ת כאן הערה לא).

46. לדעת הכוה"ק זהו ג"כ פירוש הגמ' בסוטה.

משכא דחוייא, [בתחילה כתנות אור, ואחר שחטאו - כתנות עור,
מעור שהוא עור הנחש].

ובעומק הענין אפשר לראות קשר אדוק בין חטא עץ הדעת למלבוש מעור הנחש, מאחר
ודבקה באדם זוהמת הנחש, הוא ראוי ללבוש מעורו, תחת הכיסוי הנעלה שהסתלק
ממנו.



אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם • לאיזה מקום בעולם הוחזר אדם הראשון?

**(ג, כג) וַיִּשְׁלַחְהוּ יְיָ אֱלֹקִים מִגֵּן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח
מִשָּׁם.**

קשה לאיזה טעם נאמר בפסוק: "אשר לוקח משם" [שמשמעותו כי משם נברא],
הלא כבר נאמר לעיל (פס' יט) "עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ" וגו'.

בת"י מתבאר הדבר:

**וַתְּרַכֶּיהָ יְיָ אֱלֹהִים מִגֵּן־עֵדֶן וְאָזַל וַיִּתֵּיב בְּטוֹר מוֹדִיָּה לְמַפְלַח
יַת אֲדָמָתָא דְּאַתְבָּרִי מִתַּמֵּן.**

**[וגרשו ה' מגן עדן, והלך וישב בהר המודיה, לעבוד את האדמה אשר
נברא משם].**

מדברי ת"י נראה שהוא לא מפרש את "אשר לוקח משם" כציון כללי לכך שהאדם נוצר מן
האדמה וכלעיל, אלא כציון למקום מיוחד, המקום שמאדמתו קורץ אדם הראשון - הוא הר
המודיה⁴⁷. וכך איתא בפרקי דר"א (פ"כ):

47. כמפורש בת"י לעיל (בז).

ויגרש את האדם, גורש ויצא מגן עדן וישב לו בהר המזריה, ששער
גן עדן סמוך להר המזריה, משם לקחו ולשם החזירו במקום שגלוקח,
שנאמר ולעבוד את האדמה אשר לוקח משם.

בביאור עומק הענין מדוע הוחזר דווקא לשם, ומהו לעבוד את האדמה אשר לוקח משם.
עיין בכלי יקר (כאן).



וַיֵּשְׁכֵן מִקְדָּם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַכְּרֻבִּים וְאֵת לֵהט הַחֶרֶב הַמֵּתֶהֱפַכֶת • מה הם הכרובים ולהט החרב המתהפכת?

(ג,כד) וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם וַיֵּשְׁכֵן מִקְדָּם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַכְּרֻבִּים וְאֵת
לֵהט הַחֶרֶב הַמֵּתֶהֱפַכֶת לְשֹׁמֵר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים.

מה הפירוש 'וישכן מקדם לגן עדן'?

רש"י מפרש "מקדם לגן עדן" היינו מחוץ לגן עדן במזרחו של גן עדן, והכתוב מספר שה' גירש
את אדם מגן עדן, ושיכן מחוצה לו⁴⁸ את הכרובים אלו מלאכי חבלה, ולהט החרב המתהפכת
לשמור את דרך עץ החיים שהיא הדרך לגן עדן - לבל יבוא בה האדם.

ת"י מפרש באופן אחר:

וַיִּגְרֹשׁ יְהוָה אֶת אָדָם מִן דְּאֶשְׁרֵי יָקָר שְׁכִינָתוֹ מִן לְקִדְמוֹ, בֵּין הָעֵדִין
כְּרוּבִיא. קִדְּם עַד לֹא בָּרָא עֲלֵמָא בָּרָא אוֹדִייתָא, וְאַתְקִין גִּנְתָּא
דְּעֵדֶן לְצִדִּיקָא דִּיכְלוּן וַיִּתְּפִנְקוּן מִן פִּירֵי אֵילָנָא, עַל דִּי פִּלְחוּ
בְּחִייוֹן בְּאֵלְפִין אוֹדִייתָא בְּעֲלֵמָא הָדִין וְקִימוּ פְקוּדֵיא. אַתְקִין
גִּיהֶנָם לְרִשְׁעֵיא, דְּמִתִּילָא לְחֻדְבָּא שְׁנִינָא אֲכָלָה מִתְרִין סְטֵרִין,

48. ממזרח לו, לדעת רש"י (ומקורו בב"ר כא,ט).



אֶתְקִין בְּגִיזָה זִיקוּקִין דִּינֹד וְגִמְדִין דְּאִשְׁתָּא לְמִידֵן בְּהֹזֵן לְדְשִׁיעִיא,
דְּמִדְדוּ בְּחִייהֹזֵן בְּאַלְפֵן אֹדְיִיתָא. טְבַתָּא הִיא אֹדְיִיתָא לְפִלְחָה, מִן
פִּירֵי אֵילָן חִיָּא דְּאֶתְקִנְהָא מִימְד דִּי לְנִטְוֶדְהָא, דִּיחֵי קִיִּים וּמְטִיל
בְּשִׁבְלֵי אֶדְחָא דְּחִי לְעֶלְמָא דְּאֵתִי.

[ויגרש את האדם ממקום שהשרה בו את שכינתו מקודם, בין שני כרובים.
לפני שבדא את העולם - בדא את התורה, והתקין גן עדן לצדיקים,
שיאכלו ויתענגו מפירות האילן, בשכר שעמלו בחייהם בלימוד התורה
בעולם הזה, וקיימו מצוותיה. והתקין גהינם לדשעים, ומשולה לחרב חדה
האוכלת משני צדדיה (חרב פיפיות), והתקין בה ניצוצות וגחלי אש לדון בהם
את הדשעים שמדדו בחייהם בלימוד התורה. טובה היא התורה לעובדה,
מפירות עץ החיים שהתקין מאמר ה' למי ששומד מצוותיה, שיהא עומד
ומטייל בשבילי דרך החיים לעולם הבא].

ת"י מפרש את "מקדם" במשמעות של זמן [כשיטתו עה"פ לעיל (בז): "וַיֵּטֶע ה' אֱלֹהִים גֶּן
בְּעֵדֶן מְקֹדֶם" - שנברא הגן קודם בריאת העולם], ומתוך זה דורש את מלת "מקדם" על גן
עדן, ועל החרב המתהפכת (גהינם) ועל דרך עץ החיים (התורה) - ששלשתם קדמו לעולם⁴⁹.

ומצינו כמשמעות הדברים בכמה מקומות בחז"ל. בנדרים (לט:): נמנו התורה, גן עדן וגהינם,
בין שבעת הדברים שקדמו לבריאת העולם:

שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן: תורה, ותשובה,
גן עדן, וגיהנם, כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח.

וכן מצינו במדרש⁵⁰ שלהט החרב המתהפכת היינו גהינם:

ואת להט החרב המתהפכת - זו גיהנום, המתהפכת מוחמין לצונן
ומצונן לחמין על הרשעים וכו', ומי ינצל מדינה של גיהנום מי
שעוסק בתורה... שאין חרב אלא תורה.

49. קרוב לזה הדעה השניה בב"ר (שם), אלא שבמדרש קישרו את "מקדם" לכרובים - שהם נבראו לפני גן עדן.

50. מובא בתו"ש אות רלח.

לפי הפירוש ש'חרב המתהפכת' רומז לגהינם, אינו מתקשר להמשך הפסוק 'לשמור את דרך עץ החיים', ואכן ת"י דורשו בפני עצמו - על התורה, שמי שיקיים מצוותיה יזכה "לשמור" את דרך עץ החיים ולעמוד שם לעולם הבא, ולא יגיע לגהינם - החרב המתהפכת.

בדומה לזה מובא במדרש הגדול, שאחר שנמנע מן האדם לאכול מפרי עץ החיים, נתן לנו הקב"ה את תורתו שהיא עץ חיים למחזיקים בה, וז"ל:

לשמור את דרך עץ החיים - אותו עץ שהיה כל האוכל ממנו וחי,
הסתירו הקב"ה ונתן לנו תורתו הוא עץ החיים.



קְנִיתִי אִישׁ אֶת יִי • ממי נוצר קין, מאדה"ר, מהנחש או ממלאך?

(ד,א) וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר
קְנִיתִי אִישׁ אֶת יִי.

מה הפירוש 'והאדם ידע את חוה'?

על פי רוב, לשון התורה בקשר למעשי אישות היא 'ידע'⁵¹, וכך פירשו רש"י ורוב המפרשים שאדם בא על אשתו וילדה את קין. אמנם תמוה למה לא נאמר בסדר הפוך "וידע האדם" וגו' (כמו בשאר מקומות) ומדוע הקדים הפועל (האדם) לפעולה (וידע)?

בת"י מתבאר הדבר:

וְהָאָדָם יָדַע יֵת חַוָּה אִתְּתִיהּ דְּחַוָּה חֲמִידַת לְמִלְאָכָא, וְאַעֲדִיאַת
וִילִידַת יֵת קַיִן, וְאַמְרַת קְנִיתִי לְגִבְרָא יֵת מִלְאָכָא דִּיִּי.

51. דוגמת: וַיֵּדַע קַיִן אֶת אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וגו' (להלן פס' יז). וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וגו' (להלן פס' כה). וַיֵּדַע אֱלֹקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ (שמואל א א,יט).



[ואדם ידע את חוה אשתו שחמדה מלאך, והרתה (מהמלאך) וילדה את קין, ואמרה, קניתי לאיש את מלאך ה' (מולידו של קין)].

ת"י מפרש ש"ידע" האמור בפסוקנו הוא מלשון ידיעה, שאדם ידע כי חוה הרתה את קין למלאך, ואיננו בנו!

ומיהו אותו מלאך? נתבאר בפרקי דר"א (פכ"א) שהוא הס"מ⁵², שבא אליה רכוב על הנחש:

בא אליה רוכב נחש⁵³ ועברה את קין, ואחר כך בא אליה אדם ועברה את הבל, שנאמר והאדם ידע את חוה אשתו, מה ידע? ידע שהיתה מעוברת וראה את דמותו שלא מן התחתונים אלא מן העליונים.

וכן איתא גם בזוה"ק (ז"ח רות, לט.), ובזה פירש הזוה"ק את הפסוק (ישעיהו יד, כט): "כִּי מִשְׁרָשׁ נָחֵשׁ יֵצֵא צָפֵעַ" וגו', "כי משורש נחש דא נחש הקדמוני, יצא צפע - דא קין שיצא משרשו ומעיקרו".

ולפי זה מיושב למה ב'ספר תולדות אדם' (להלן פרק ה) לא נמנו קין ותולדותיו, מפני שקין לא היה מזרע אדם.⁵⁴

וכן מדוקדק להלן (פס' ב) מדברי ת"י עה"פ: "וְתִסְּף לְלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל", ובת"י: "וְאִסְיִפֶת לְמִילֵד מִן בְּעֻלָּה אָדָם יְתִימָתִיהָ יְתִי הָבֶל", [והוסיפה ללדת מבעלה אדם את תאומתו ואת הבל]. הרי ת"י הוסיף על הפסוק שחוה ילדה את אלו מאדם. ומה חידוש הוא? אלא שבא לרמז כי בניגוד לקין שנולד מהמלאך, אלו נולדו מאדם.

וכן להלן (ה, ג) נאמר: "וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֻּלְּד בְּדָמוֹתוֹ כְּצֶלְמוֹ". ובת"י שם: "והוליד את שת הדומה לאיקונו ולדמותו, כי מלפני כן ילדה את קין שאינו ממנו (מאדם) ואינו דומה לו..."



52. הריקאנטי מביא גירסת ת"י שכתב כן להדיא: "וכן תרגם יונתן בן עוזיאל ע"ה: **ואדם ידע את חוה איתתיה והיא מתעברא מן סמאל מלאכא**, ועדיאת וילידת ית קין, והוה דמי לעילאי ולא לתתאי". [אדם ידע את חוה אשתו שהיא מעוברת מהמלאך סמאל וילדה את קין, שהיה דומה לעליונים ולא לתחתונים]. ע"ש עוד בריקאנטי שקין נוצר בעירוב של זרע אדם וזוהמת הנחש.

53. הוא סמאל, כמבואר לעיל שם (פ"ב): "מה עשה סמאל לקח כת שלו וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו ולא מצא בהם חכם להרע כנחש, שנ' והנחש היה ערום, והיה דמותו כמין גמל ועלה ורכב עליו".

54. וראה בת"י שם (פס' ג) שהדגיש כי קין לא דמה לאדם, ואילו שת, שייחוסו לאדם נכתב בפסוק, דמה לו בדמותו וצלמו. ובטעם שהבל לא נזכר י"ל משום שמת בלא זרע, כמו שרמז בת"י שם.

וַיָּקָם קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ • מה היתה המריבה

שקדמה להריגת הבל? וכיצד הרג קין את הבל?

(בראשית ד, ח) וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בִּשְׂדֵה וַיָּקָם קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:

מה הפירוש 'ויאמר קין אל הבל אחיו' - מה אמר לו? ועל מה רבו קודם שקם עליו והרגו?

את 'ויאמר קין אל הבל אחיו' מפרש רש"י שהוא נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו. ומה היו דברי הריב? מצינו בזה כמה שיטות במדרש (רבה כב, ז):

וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם וּגו' (בראשית ד, ח). על מה היו מְדִינִים, אָמְרוּ בּוֹאוּ וְנַחֲלֵק אֶת הָעוֹלָם, אֶחָד נִטֵּל הַקֶּרְקָעוֹת וְאֶחָד נִטֵּל אֶת הַמִּטְלָטְלִין. דִּין אָמַר אֶרְעָא דְאַתָּה קָאָם עֲלֵה דִידִי, וְדִין אָמַר מַה דְאַתָּה לְבִישׁ דִּידִי, דִּין אָמַר חֲלִץ, וְדִין אָמַר פֶּרַח, מִתּוֹךְ כֶּף (בראשית ד, ח): וַיָּקָם קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּסַכְגִּין בִּשְׁם רַבִּי לִוִּי אָמַר שְׁנֵיהֶם נִטְלוּ אֶת הַקֶּרְקָעוֹת, וּשְׁנֵיהֶן נִטְלוּ אֶת הַמִּטְלָטְלִין, וְעַל מַה הָיוּ מְדִינִין, אֲלָא זֶה אָמַר בְּתַחוּמֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִבְנָה וְזֶה אָמַר בְּתַחוּמֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִבְנָה... יְהוּדָה בַּר אֲמִי אָמַר עַל חֲזָה הָרִאשׁוֹנָה הָיוּ מְדִינִין. אָמַר רַבִּי אִיבֹה חֲזָה הָרִאשׁוֹנָה חֲזָה לַעֲפָרָה וְעַל מַה הָיוּ מְדִינִין, אָמַר רַבִּי הוּנָא תֵּאוֹמָה יְתֵרָה נוֹלָדָה עִם הָבֶל, זֶה אָמַר אֲנִי נוֹטֵלָה שְׂאֵנִי בְכוֹר, וְזֶה אָמַר אֲנִי נוֹטֵלָה שְׁנוֹלָדָה עִמִּי, וּמִתּוֹךְ כֶּף וַיָּקָם קִין.

בת"י מצינו ביאור אחר ב'ויאמר קין אל הבל אחיו', ודעה נוספת מה היתה המריבה שקדמה אל הריגת הבל:

וַיֹּאמֶר קִין לְוֹת הָבֶל אַחֻוּהִי אֵיתָא וְנַפּוּק תְּדוּוּיָנָא לְבָרָא, וְהוּהּ בַּד נַפְקוּ תְּדוּוּהוֹן לְבָרָא, עָנִי קִין וַיֹּאמֶר לְהָבֶל, מִסְתַּכֵּל אֲנָא דְבְּרַחֲמִין אֲתִבְרִי

עלמא⁵⁵ אבל לא בפירי עובדין טבין הוא מדבר, ומתוב אפין אית
 בדינא, מן בגלל מה אתקבל קרבנך וקרבני מני לא אתקבל ברעוא.
 עני הבל ואמר לקין - ברחמין איתבדי עלמא ובפירי עובדין טבין
 הוא מדבר ומיסב אפין לית בדינא. ועל דהו פירי עובדי טבין
 מדידך וקדמין לדידך אתקבל ברעוא קרבני. עני קין ואמר להבל
 לית דין ולית דיין ולית עלם אחרן ולית למיתן אגר טב לצדיקיא
 ולית למפרעא מן רשיעיא. עני הבל ואמר לקין אית דין ואית דיין
 ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב לצדיקיא ואית למתפרע מן
 רשיעיא. ועל עיסק פתגמא האלון הוון מתנצין על אנפי ברא,
 וקם קין על הבל אחוהי וטבע אבנא במצחיה וקטליה:

[ויאמר קין אל הבל אחיו בא ונצא שנינו לשדה. ויהי כאשר יצאו שניהם
 השדה, פתח קין ואמר להבל דואה אני כי ברחמים נברא העולם אבל לא
 בפרי מעשים טובים הוא מתנהל, ומשוא פנים יש בדין מפני מה נתקבל
 קרבנך וקרבני ממני לא נתקבל ברצון ויען הבל ויאמר לקין ברחמים נברא
 העולם ובפרי מעשים טובים הוא מתנהל ואין משוא פנים בדין, ומפני
 שפרי מעשים שלי היו טובים משלך וקדמו לשלך נתקבל ברצון קרבני.
 ויען קין ויאמר להבל אין דין ואין דיין ואין עולם אחד ואין לתת שכר טוב
 לצדיקים ואין להפרע מדשעים. ענה הבל ואמר לקין, יש דין ויש דיין ויש
 עולם אחד ויש לתת שכר טוב לצדיקים ויש להפרע מדשעים. ועל עסק
 דברים האלה היו נצים על פני השדה. ויקם קין על הבל אחיו ויטביע אבן
 במצחו ויהרגהו].

מת"י עולה ג' חידושים: א. פשט חדש מהו 'ויאמר קין אל הבל אחיו' - שקין ביקש מהבל
 לצאת אל השדה, (וכן פירש הרמב"ן) ולמרות שת"י מפרש שהיתה מריבה שקדמה להריגת הבל
 מ"מ אין זה כפשט ב'ויאמר קין אל הבל'.

55. בת"י מבואר שקין האמין שהעולם נברא ברחמים, אולם בתרגום ירושלמי מבואר שכפר גם בזה. וקצת צ"ב
 לדעת ת"י מדוע הקדים הבל בתשובתו לקין שהעולם נברא ברחמים הלא קין הודה בזה.

ב. עוד מבואר בת"י שעסק המריבה ביניהם היה על **עניני אמונה**, שקיין מתחילה טען שיש משוא פנים בדין, ולבסוף כפר בהכל שאין דין ואין דין, ואין עוה"ב ואין שכר ועונש.

רבנו בחיי מפרש אף הוא בדרך זו ומוסיף: שכאשר ראה קין שלא שעה ה' אל מנחתו, התחיל להסתפק על ענין שכר ועונש, והקב"ה בירר לו ענין זה במה שנגלה אליו במראה נבואה ואמר לו: 'הלא אם תיטיב שאת' – אם תיטיב מעשיך אסלח לך, ואם לא תיטיב מעשיך אזי חטאיך שמורים ליום הדין הגדול. ובכל זאת **למרות ששמע כל זאת בנבואה מה' כפר בהכל**. והוסיף חטא על פשע במה שאמר 'השומר אחי אנכי' ועשה עצמו כאילו גונב דעת המקום ואין עין של מעלה רואה.

ג. עוד מתבאר בת"י שאופן ההריגה היה ע"י **שהטביע אבן במצחו**, בפירוש יונתן כתב רמז לזה ממה שנאמר להלן (פסוק כג) ביחס לקין 'כי איש הרגתי לפצעי' הרי שהרגו בצורה של פציעה ודבר הפוצע הוא אבן. (קצת צ"ב דאף שנראה בפסוק שהרגו דרך פציעה מנין שדווקא אבן ולא ברזל וכדומה וראה במדרש (ב"ר כב, ח) שנחלקו אם הרגו בקנה או באבן.⁵⁶) גם במדרש (תנחומא בראשית ט) מבואר שהרגו באמצעות אבן אך ממקום אחר:

*והיאך הרגו? עשה לו פציעות פציעות, חבורות חבורות באבן בידיו
וברגליו, שלא היה יודע מהיכן נשמתו יוצאת עד שהגיע לצוארו.⁵⁷*

וראה בזוה"ק (בראשית נד:) אופן נוסף.⁵⁸



56. רבן שמעון בן גמליאל אמר בקנה הרגו, שנאמר (בראשית ד, כג): וילד לחברתי, דבר שעושה חבורה. ורבנן אמרי באבן הרגו, שנאמר (בראשית ד, כג): כי איש הרגתי לפצעי, דבר שהוא עושה פצעים. רבי עזריה ורבי יונתן בר חגי בשם רבי יצחק אמר נתבונן קוין מהיכן שחט אביו אותו הפר, שנאמר בו (תהלים סט, לב): ותיטב לה' משור פר, ומשם הרגו, ממקום הצואר מקום הסימנין.

57. וכן מבואר בגמ' (סנהדרין לז:): "אמר רב יהודה בריה דר' חייא מלמד שעשה קין בהבל אחיו חבורות חבורות פציעות פציעות שלא היה יודע מהיכן נשמה יוצאת עד שהגיע לצוארו".

58. אמר רבי יצחק, תא חזי, בשעתא דקטיל קוין להביל, לא הוה ידע היך (נפיק) (ד"א יפיק) נשמתיה מניה. והוה נשיר ליה בשיניה פחויא. והא אוקמוהו חבריא. ביה שענתא לייט ליה קודשא בריה הוא. והוה אזיל לכל סטרי עלמא, ולא הוה אתר דמקבל ליה. עד דאטפח על רישיה וקבילת ליה ארעא במדורא לתתא.



ואַחֲזוֹת תּוֹבֵל קִין • מדוע ייחס הכתוב את נעמה?

(ד, כב) ואַחֲזוֹת תּוֹבֵל קִין נַעֲמָה.

תמוה מה ראה הכתוב להזכיר ייחוסה של נעמה, והרי אין זו דרך הכתוב לייחס נשים?

בת"י מתבאר הדבר:

ואַחֲזִיתִיהָ דְּתוֹבֵל קִין נַעֲמָה הִיא הָזֹת מִדַּת קִינִין וְזִמְרִין.

[ואַחֲזוֹת תּוֹבֵל קִין, נַעֲמָה - הִיא בַּעֲלַת קִינוֹת וְזִמְרִיּוֹת⁵⁹].

ת"י הוסיף את עיסוקה של נעמה שהיתה 'בעלת קינות וזמירות', וניתן לומר שבפסוק זה התורה מציינת את תולדותם של אלו שהביאו להתפתחות העולם מחד גיסא, ומאידך גיסא את אלו שבעטיים בא חורבן לעולם. ובפסוקנו נזכרו שני אלו. תובל קין שהיה הראשון ליצור כלי משחית, כמו שדרשו בבראשית רבה (כג.) את שמו: "רבי יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר, זה תבל עבירתו של קין, קין הרג ולא היה לו במה להרוג, אבל זה לוטש כל חורש נחושת וברזל". ולאידך, אחותו נעמה, שהייתה כנראה הראשונה לשיר קינות וזמירות.

כדברי ת"י מצינו במדרש בב"ר (כג.) דעה הדורשת את "נעמה" מלשון נעימות:

אָמַר רַבִּי אֲבָא בַּר כְּהֵנָא, נַעֲמָה אֲשֶׁתוֹ שֶׁל נֹחַ הָיְתָה, לָמָּה הָיָה קוֹרִין אוֹתָהּ נַעֲמָה, שֶׁהָיָה מַעֲשֶׂיהָ נְעִימִים. וְרַבְּנָן אָמְרִי נַעֲמָה אַחֲרַת הָיְתָה, וְלָמָּה הָיָה קוֹרִין אוֹתָהּ נַעֲמָה, שֶׁהָיְתָה מוֹנַעֲמַת בְּתָף לַעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים.



59. מדברי ת"י נראה שדורש את 'קין' ו'נעמה' מלשון קינות ונעימות.

הנפלים היו בארץ • מי היו הנפילים?

(ו,ד) הנפלים היו בארץ בימים ההם וגו'.

מי הם, ומדוע כך נקראו - 'הנפילים'?

רש"י פירש שהם ענקים ונקראו כך על שם שנפלו (נהרגו) והפילו את העולם.⁶⁰

ת"י מפרש באופן אחר:

שְׂמַחְזַאי וְעִזְאֵל⁶¹ הָנוּן נְפִילִין מִן שְׂמִיָּא וְהוּן בְּאַרְעָא בְּיוֹמֵיָא הָאֲנֹן וכו'.

[שמחזאי ועזאל היו נופלים מהשמים, והיו בארץ בימים ההם].

ת"י מתרגם את "נפילים" מלשון נפילה, ומביא דרש כי אלו שמחזאי ועזאל שנפלו משמים. וכן מובא בילקוט (רמז מ"ד):

כיון שעמדו דור המבול ועבדו ע"ז היה הקדוש ברוך הוא מתעצב,
מיד עמדו שני מלאכים שמחזאי ועזאל... אמר להם (הקב"ה) גלוי
וידוע לפני אם אתם שרויין בארץ היה שולט בכם יצר הרע והייתם
קשים מבני אדם. א"ל תן לנו רשות ונדור עם הבריות ותראה איך
אנו מקדשין שמך. א"ל רדו ותדורו עמהן. מיד קלקלו עם בנות
האדם שהיו יפות, ולא יכלו לכבוש את יצרן⁶².



60. הרמב"ן הביא בשם בעלי הלשון שפי' ג"כ מלשון נפילה - בענין אחר, שמפילים פחד על רואיהם. החזקוני פירש שנפילים היינו 'נפלאים' חסר אל"ף. וראה בהכוה"ק שמסביר שהם מופלאים בגובהם שלא כדרך הטבע: "כי כל דבר מובדל היוצא חוץ לטבע הרי הוא כאילו נפל מכלל הסדר הטבעי המתפשט על כל המציאות הטבעי".

61. עפ"י כת"י לונדון.

62. בגמ' (נדה סא.) מובא שסיחון ועוג היו מצאצאי שמחזאי: "סיחון ועוג אחי הו, דאמר מר: סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הו", וברש"י: "בני אחיה - שבא משמחזאי ועזאל, שני מלאכים שירדו בדור אנוש". ביומא (ז:.) מובא עוזא במקום שמחזאי: "תנא דבי רבי ישמעאל, עזאזל - שמכפר על מעשה עוזא ועזאל", וברש"י: "עוזא ועזאל - מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר ויראו בני האלקים את בנות האדם, כלומר, על העריות מכפר".