

# פניני תרגום יזכר

חידושים ופנינים בפרשנות המקרא מתרגום יונתן בן עוזיאל

גיליון מספר: 205

## פרשת בראשית

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 אוֹר • על איזה אור מדבר הפסוק אור גשמי או רוחני?**

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

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

הדברים יובנו על רקע סוגיית הגמרא (תגינה 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.

**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 אֲוֵלָא בָּרָא יי ית שְׁמַיָא וַיֵּת 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 היולתי 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.

לפי זה יובן מה שהקשו המפרשים, מדוע בבריאת האור כתוב "ויהי אור" ולא "ויהי כן", כמו בדברים שנבראו בשאר הימים. וכמו שמבאר הזה"ק (ח"א, רסד). שהאור הנאמר כאן הוא אור הגנוז, ולכן 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, גנוז הקדוש ברוך הוא לצדיקים לעתיד לבא.<sup>4</sup>

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 ולחושך, אלא כך כתב משה רבינו: שכל מקום שאנו רואים בדברי המקום 'יום ולילה' כגון (להלן ח, כב): 'יום ולילה לא ישבתו', הוא האור והחושך שנברא ביום ראשון, והקב"ה קורא אותו בכל מקום 'יום ולילה'.<sup>5</sup>

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

וַיִּקְרָא יי לְנֹהָרָא וּמִמָּא וְעַבְדָּהּ לְמַפְלַח בִּיה דְּיִידִי עֲלִמָּא, וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וְעַבְדָּהּ לְמִינַח בִּיה בְּדִיִּיתָא.  
[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 מאליה<sup>6</sup>, משמע שפירש שבקריאה זו טמון

רש"י (להלן פס' יד) פירש כדעת חכמים שהמאורות נבראו ביום הראשון ונתלו ביום הרביעי, ו'אור' זה הוא האור הרגיל'. 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:

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:

וַאֲמַר יי יהי נְהוֹרָא לְאִנְהָרָא עֲלִיָּה (נ"א עֲלִמָּא)<sup>2</sup> וְיִמֵּן יַד הָהוּא 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 העליונים<sup>3</sup>. ואילו ביום הרביעי נבראו המאורות הגשמיים - השמש והירח.

אור רוחני זה שימש בתחילה להאיר את העולם, עד שגנוז 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 בזה"ק (ח"א ל:):

ויאמר אלקים 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 סוף העולם, כאשר הסתכל (הקב"ה) ברשעי העולם נגזר האור ונעלם...

1. וזה סותר לדבריו בפס' ד, שם פירש כרבי יעקב, עיין בגור אריה (יד) שהאריך בזה.  
2. כן הוא בכת"י.

3. כן פירש האהבת יהונתן. ולפי הגירסא בת"י 'לאנהרא עלמא' - יש לומר להפך, שת"י הוסיף 'לאנהרא עלמא' לאפוקי מדעת רבי יעקב, ומפרש כדעת חכמים שהאור הזה נברא להאיר העולם, והוא הוא אור המאורות שנתלו ביום רביעי.  
4. וכ"כ הרמב"ן כאן, ועיין ברבנו בחיי שהוסיף שלכן נאמר ויהי אור לומר שהוא האור שכבר היה במעשה בראשית ולא נוצר כעת.  
5. אולם בחזקוני פירש שהאור והחושך הם משה דברים אשר קרא להם ה' שמות מכיון שעדיין לא היה אדם שיכול לקרוא להם.  
6. ראה בספורנו שכתב שבזמן הבריאה לא היה זמן האור והחושך מתנהג על אותו האופן שמתנהג אצלנו הזמן שאנו קוראים עתה בשם יום ולילה.

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"ן<sup>7</sup>.

ת"י סבור שהיתה כאן עשייה ממש:

וְעָבַד יְיָ יְתֵּן דְּקִיעָא סוּמְכִיָּה תַּלְתָּ אֲצַבְעָתָא, בִּינֵי סְטָרֵי  
שְׁמֵיָא לְמוֹזֵי דְּאוּקְיָנוֹס, וְאַפְרֹשׁ בִּינֵי מֵיָא דְּמִלְרֵעַ  
לְדְּקִיעָא וּבִינֵי מֵיָא דְּלֵעִיל בְּקוּבָתָא דְּדְּקִיעָא וְהָיָה 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 העשייה 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):

כְּעוּבִיָּה שֶׁל אֶרֶץ כַּךְ עוּבִיָּה שֶׁל רְקִיעַ... א"ר אחא  
בשם רבי חנינא כִּטְסָה זֶה, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּרֶךְ נַחֲמִיָּה  
אמר כַּשְׁתִּים וּשְׁלֹשׁ אֲצַבְעוֹת<sup>8</sup>.

## 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):

לְהִיּוֹת שֶׁהַשָּׁמַיִם כְּדוּרִיִּים הֵם וּמְשׁוּפָעִים... לְזֶה חָזַר  
וְאָמַר 'וַיַּעַשׂ', פִּירוּשׁ, תִּיקֵן סֹדֶר הָעֶרְכָּתוֹ כְּסֹדֶר תִּיקוּנֵי  
שָׁמַיִם שֶׁהֵם קֶעֱרָה הַפּוּכָה לְצַד מִטָּה וְאַחֲזִירָה לְמַעְלָה,  
לְטַעֲמֵם יְדוּעִים לְבוֹרָא עוֹלָם...

וכך נמצא גם בברייתא דרבי ישמעאל<sup>9</sup>:

הַרְקִיעַ עָשׂוּי כְּקוּבָה, רַחְבָּהּ כְּאַהֲלָה, אֲרַכָּהּ כְּמִשְׁכָּן<sup>10</sup>.

## 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 לבוש.  
ופקדיה אמצותא דיממא - צוה 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.



## וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ • הַרְקִיעַ

נברא ביום הראשון או השני?

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

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

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 העשייה שבפסוק כי זהו רק אופן של התקנה.

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.

## וַיִּצְרֶן יְיָ • שְׁתֵּי יצירות באדם, רוחניות או גשמיות?

(בז, ו) וַיִּצְרֶן יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וְגו'.

למה נכתב "וייצר" 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.

ת"י מפרש באופן אחר:

וַיִּצְרֶן יְיָ אֱלֹהִים יֵת אָדָם בְּתֵרִין יִצְרִין.

[וברא ה' אלוקים את האדם בשני יצרים].

ת"י מפרש שהכתוב רומז לשני יציריו 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 (א.ס):

דרש רב נחמן בר רב חסדא, מאי דכתיב 'וייצר ה' אלקים את האדם' בשני יודי"ן - שני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא, אחד יצר טוב ואחד יצר רע<sup>11</sup>.

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 בְּצִלְמוֹ".

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

וַיִּבְרָא יְיָ יֵת אָדָם בְּדִיוקְנִיה, בְּצִלְמָא יְיָ בְּרָא יְתִיָה, בְּמִאֲתָן וְאַרְבָּעִין וְתַמְנִי אֵיבָרִין בְּתַלְתָּ מָאָה וְשִׁיתִין וְחֻמְשָׁא גִידִין, וְקָרַם עֲלֹזִי מוֹזְשָׁא וְמִלִּי יִתְיָה בְּסָרָא וְאִידָמָא. [וברא ה' את אדם בדיוקנו, בצלם ה' ברא אותו, ברמ"ח אברים ושס"ה גידים, קרם עליהם עור ומילא אותו בשר ודם].

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

אמנם רד"ק ורבנו בחיי (שם) כתבו שהפסוק לעיל מיירי בבריאת הנפש דוקא<sup>13</sup>. ולחד פירושא בגמרא ברכות הנ"ל, נראה שפסוקנו מיירי בבריאת הגוף, שפי' כי שני היודי"ן ב'וייצר' רומזים שאדם נברא בשני פרצופין:

אי נמי כדרבי ירמיה בן אלעזר, דאמר רבי ירמיה בן אלעזר, דז 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 וְגו'.

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

בת"י מתבאר הדבר:

וְדָבָר עֲפָרָא מֵאֲתֵר בֵּית מִקְדָּשָׁא וּמֵאֲרַבְעַת רוּחֵי עֲלָמָא, וּפְתָחָא מִכָּל מִימֵי עֲלָמָא.

[הביא (הקב"ה) עפר ממקום בית המקדש ומארבע רוחות השמים,<sup>14</sup> וערבו מכל מימי העולם].

11. אך במסקנא הגמרא מפרשת באופן אחר.

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".

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



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:

שלושה שותפין יש באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, 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 גֶּן עֵדֶן 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':

וַאֲתַנְצִיב בְּמִימְדָּא דִּי אֱלֹהִים גִּינוֹנִיתָא מַעְדָּן לְצִדִּיקָא, קָדָם בְּרִיית עוֹלָם.

[וניטע במאמר ה' אלוקים" גן מעדן לצדיקים, קודם בריאת 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,

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,ט) 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 המזבח<sup>15</sup>) 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: "וייצר 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.



## 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 כה הדיבור הוא שמבדיל בינו לבהמה. רש"י כותב שנפש האדם חיה יותר מכל הברואים בהיותו בעל דעה ודיבור.

ת"י מבאר באופן נוסף:

וְהָיָה נְשִׁמַתָּא בְּנוֹפָא דְאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא לְאַנְהָרוּת עֵינָיו וּלְמַצְתוֹת אוֹדְנָיו.

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

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

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

ובית המקדש, ושמו של משיח.

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

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



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

(בט) 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 גינניתא דומיה מהלך חמש מאה שנים. ואילן דאכלי פירותי ידעין בין טוב 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" - באמצע<sup>17</sup>, 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 מאות שנה<sup>18</sup>. (כך דרשו במדרש - בר"ר טו, 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 שהקיסנות הללו פותחין לטרקלין, כך עץ החיים עומד באמצע הגן<sup>19</sup>, 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 גופו מהלך ת"ק שנה, אלא אפילו קורתו<sup>20</sup> מהלך ת"ק שנה.

אמנם להלן (ג,ג) נכתב גם בעץ הדעת "תוך": ומפרי העץ אֶשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן אֱמֹר 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 בכאן למטה אחד ולמעלה שנים, כי חבורן אחד מלמטה והולכים ומתפרדים למעלה.



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".

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.

זכר?<sup>24</sup>.

בת"י מתבאר הדבר:

וְאִשָּׁרָה בְּגִנְיֹתָא דְעֵדֶן לְמַחְוֵי פִלָּח בְּאוֹרֵיתָא וּלְמִנְטָר  
בְּקוֹדֵשָׁא.

[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 ויניחוהו בגן עדן'. מאי זה מקום לקחו? מבית המקדש, והכניסו לפלטין שלו - זה גן עדן, שנאמר 'ויניחוהו 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'.

## ויקח יי... את האדם • היכן היה האדם קודם שנלקח?

(ב,טז) ויקח ה' אלקים את האדם וגו'.

מהי משמעות לשון הכתוב "ויקח"?

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

בת"י מתבאר הדבר:

וְדָבָר יִי אֱלֹקִים יִתְּ אָדָם מִן טוֹר פִּלְחָנָא אֲתֵר דְּאֲתִבְרִיא  
מִתְּמִין.

[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 האדם<sup>21</sup> ושם שהה עד שנכנס לגן עדן, ואף כשגורש מג"ע גורש לשם (כמבאר בת"י להלן).

## ויאמר האדם זאת הפעם • הפעם היחידה שאשה נבראה מאיש

(ב,כג) ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת.

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:

## לעבדה ולשמרה • על איזה עבודה הופקד האדם?

(שם) ויניחוהו בגן עדן לעבדה ולשמרה.

ממה נצטווה אדה"ר לשמור את הגן?

המפרשים<sup>22</sup> כתבו שהאדם הופקד להשקות את הגן, ולשמור עליו מדריסת הבהמות, ותמוה 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?"<sup>23</sup> עוד צ"ב למה כתוב 'לעבדה ולשמרה' - בלשון נקבה, הלא 'גן' לשון

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

22. ראה אב"ע, חזקוני.

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.

ת"י מפרש באופן אחר:

וְהוּוּ תְרוּיָהוֹן חֲכִימִין אָדָם וְאַנְתִּיָּה וְלֹא אֲמַתִּינוּ  
בִּיקְרִיָּהוֹן.

[היו שניהם חכמים אדם ואשתו, ולא שהו בכבודם<sup>25</sup>].

ת"י תרגם "חכימין" - במשמעות של חכמים<sup>26</sup>.

הטעם שפירש כך, אפשר שזה בגלל הסמיכות לפסוק הבא (ג,א): "וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיִּית הָעֵדָה", ושם בהכרח יתפרש כחכם ולא כערטילאי, שהרי כל חיות השדה מעורטלות והנחש לא מיוחד בכך<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>, "ולא אמתינו ביקריהון", כלומר - לא נתעכבו בכבודם אלא מיד חטאו<sup>29</sup>.



## וְתָרָא הָאִשָּׁה • ראיית העץ או ראייה אחרת?

(ג, ו) וְתָרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל.

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

בת"י מתבאר הדבר:

וְחָמַת אֶתְתָּא יָת סְמָאֵל מְלָאךְ מוֹתָא וְדָחִילָת, וִידַעַת  
אַדּוּם טָב אֵילָנָא לְמִיכָל.

[ראתה האשה את סמאל'ל מלאך המוות<sup>31</sup> ונתיידאה,

וְאָמַר אָדָם הָדָא זְמַנָּא וְלֹא תוֹב, תִּתְבָּרִי אֶתְתָּא מִן גְּבַר  
הִיכְמָא דְאֶתְבָּרִיָּת דָּא מְנִי, גְּרָמָא מְגֻרְמִי וּבִשְׂרָא  
מִבְשָׂרִי.

[בפעם הזאת ולא טוב, 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):

זאת הפעם, כלומר עכשיו יצאה אשה מן האיש, אבל  
מכאן ולהבא אינו כן אלא האיש יצא מן האשה.

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

ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי, [הפעם  
הזאת] נבראת אשה מאיש, מכאן ואילך אדם נושא  
את בת חבירו ומצוה על פריה ורביה.



## וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עָרוֹמִים... וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ • ערומים בדעת או ערטילאים מלבוש?

(ב, כה) וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עָרוֹמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא  
יִתְבָּשְׁשׁוּ.

לשרש 'ערם' שתי משמעויות, א: ערטילאי, כמו "מִי הַגִּיד  
לָךְ כִּי עֵרֹם אָתָּה" (להלן ג,א). ב: חכם, כמו "לִתֵּת לַפִּתְאִים  
עֲרֻמָּה" (משלי א,ד) [ערמה - ענין התחכמות, מצודת ציון].  
ולפי פשוטו, פירוש "ערומים" שבפסוקנו היינו ערטילאים,  
כמו שתרגם אונקלוס: "והוּוּ תְרוּיָהוֹן עֲרִטְלָאִין אָדָם וְאִתְתִּיה  
וְלֹא מִתְכַּלְמִין".

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

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 "ערם" כחכם.

28. "יתבוששו" כמו 'בושש': "וַיֵּרָא הָעָם כִּי בִשָּׁשׁ מִשָּׁה לְרֹדֶת 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].

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 "וְלִבִּי רָאָה הִרְבֵּה חֻכְמָה וְדַעַת" (קהלת א,טז), והכוונה כאן שחווה הבינה מדעתה שהפרי טוב למאכל.

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





## וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם • הָאִם אָדָם וַחֲוָה קוֹדֵם הַחֹטָא הֵיוּ עֲרוּמִים מִלְבוּשׁ?

(ג,ז) וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם וּגו'.

מה הפירוש 'וידעו כי ערומים הם'?

לפי פשוטו, "וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם" הכתוב בפסוקנו, מתקשר עם הכתוב לעיל (בכה): "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וַחֲוָה וְלֹא יִתְבַּשְּׁשׁוּ". כלומר, מתחילה הם היו עירומים אך לפני שאכלו - לא חשבו שזה חסרון, ואחרי שאכלו מעץ הדעת נפקחו עיני ליבם<sup>32</sup> והיו מודעים לכך.

אך זה ניחא לפי אונקלוס שתרגם את "עירומים" הכתוב לעיל כ"ערטילאין", אבל ת"י תרגם "עירומים" - "חכימין", לשון חכמה<sup>34</sup>, ולפי זה ההקשר בפסוקנו צריך ביאור, מדוע האכילה היא שגרמה להם להבחין כי עירומים הם?

בת"י על פסוקנו מתבאר הדבר:

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם וּגו' -  
דַּאֲתַעְרְטְלוּ מִן לְבוּשׁ טַפְרָא דַּאֲתַבְרִיאוּ בֵּיהּ וְהָיוּ חֲמִיִּין  
בְּהַתְתָּהוּן.

[ותאורנה עיני שניהם, וידעו כי הם עירומים, כי נתערטלו  
מלבוש הציפורן שנבראו בו והיו רואים 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.

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

מָה הִיָּה לְבוּשׁוֹ שֶׁל אָדָם הָרָאשׁוֹן, עוֹר צִפּוֹרֶן וְעֵנָן  
כְּבוֹד הַמַּכְסָּה עָלָיו, וְכִיּוֹן שֶׁאָכַל מִפְּרִי הָאֵילָן נִפְשַׁט  
עוֹרוֹ וְצִפּוֹרֶן מֵעָלָיו, וְנִסְתַּלְקָה עֵנָן כְּבוֹד מֵעָלָיו וְרָאָה  
עַצְמוֹ עָרוּם.



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.

פרט זה שראתה את מלאך המות מובא גם בפרקי דר"א (פ"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 "תאווה - לעיניים" צ"ב, הלא משכן התאווה הוא בלב, כמאמרם ז"ל (מובא ברש"י במדבר טו, לט) עין רואה ולב חומד, ומהו תאווה לעיניים? עוד קשה בלישנא דקרא מהו "נחמד - להשכיל", מה ענין תאווה וחמדה להשכלה?

בת"י מתבאר הדבר:

וְאָרוּם אָסוּ הוּא לְנִהוּדָא דְעֵינַיִן. וּמְדַגְגָּא אֵילָנָא לְאַסְתִּכְלָא.

[וכי מרפא הוא למאור העיניים. ונחמד העץ להסתכל בו].

אפשר שמטעם קושיות אלו פירש ת"י את תאווה מלשון רפואה<sup>32</sup>, שהוא רפואה לעיניים. וכ"ה באונקלוס ובמד"ר (יט,ה):

וכי תאווה הוא לעיניים - מכאן שהוא יפה לעיניים  
(טוב לעיניים).

ולכן גם תרגם יונתן "ונחמד להשכיל" - "לאיסתכלא", כלומר נחמד למראה. ואותיות זסס"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 תאווה לרפואה.

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.

לבוש, וכאן פירש ערום מן המצווה<sup>36</sup>.



**הוא ישופך ראש ואתה תשופנו  
עקב • במה תלויה האיבה, ויד מי תהיה על  
העליונה במלחמת האדם והנחש?**

(ג,טו) הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.

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:

ויהי כד יהון בנהא דאתא נטרין מצותא דאודייטא  
יהון מכונין ומחין יתך על רישך, וכד שבקין מצותא  
דאודייטא תהיו מתבון ונכית יתהון בעקבהון, ברם, להון  
יהא אסו ולך לא יהי אסו.

[כאשר בני האשה ישמרו את מצוות התורה - יהיו  
מכוננים<sup>37</sup> ומכים אותך על ראשך, וכאשר יעזבו את  
מצוות התורה, תהיה אתה פונה ונושך אותם בעקביהם  
אבל להם תהיה רפואה (מנשיכתך), ולך לא תהיה רפואה<sup>38</sup>  
(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

**ואירא כי עירם אנכי • אדם הראשון  
פחד מהחטא או התבייש כי הוא ערום?**

(ג,י) ואמר את קלך שמעתי בגן ואירא כי עירם  
אנכי ואחבא.

יש לדקדק בלשון הפסוק, "ואירא (בגלל) פי עירם אנכי",  
הלא ערטילאיות היא סיבה לבושה, לא לפחד?

בת"י מתבאר הדבר:

ואמר ית קל מימרך שמעית בגגניטא ודחלית ארום  
ערטילאי אנא ומצותא דפקדנני אעברית מני ואטמורית  
מן פיסופא.

[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 ירא<sup>35</sup>.

וכך מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פ"ד):

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 (ג,י) 'וידעו כי ערומים הם' - פי' מענין

35. וכ"כ בלקח טוב: "ואירא כי עירום אנכי - מן המצווה". וכן פירש רש"י (לעיל ג,י) על הכתוב "וידעו כי עירום הם" - מצווה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה.

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

37. באהבת יהונתן מבאר שת"י מתרגם את 'ישופך' ו'תשופנו' בכמה דרכים: א. מלשון כוונה ומגמה (יהוין מכונין, כמו "נאל מקומי שואף זרח" (קהלת אה), ב. מלשון מכה וכתיתה ('מחין יתך על רישך'), כמו "נאכלת אתו" (דברים טכא), ומתרגמין "ושפית יתיה". 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'.

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

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"<sup>40</sup>.



**וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה; בְּזַעַת  
אִפְיֶךָ תֹאכַל לֶחֶם • בְּמָה נִתְקַלַּל הָאָדָם.  
שִׂיאֲכָל עֵשֶׂב אוֹ לֶחֶם בִּיגִיעָה?**

(יח-יט) וְקוֹץ וְדֶרֶדֶר תִּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב  
הַשָּׂדֶה; בְּזַעַת אִפְיֶךָ 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 וְאִטְדִין תִּצְמַח וְתִדְבִי בְּדִילָךְ וְתִיכּוֹל יִתְּ  
עֵשֶׂבָא דְעַל אִפִּי בְּרָא, עֲנִי אָדָם וְאָמַר, בְּבַעֲזֵי דְחִמִּין מִן  
קְדָמָךְ יִי, דְּלֹא נִתְחַשֵּׁב בְּבַעֲדִיא דְּנִיכּוֹל עֵסְבָא דְּאִפִּי  
בְּרָא, נִיקוּם כְּעֵן וְנִלְעִי בְּלִיעוֹת יְדֵי וְנִיכּוֹל מִזֶּזֶן מִן מִזֶּזֶנָא  
דְּאִרְעָא, וְכֵן יִתְאַפְּרֵשׁ כְּעֵן קְדָמָךְ בֵּין בְּנֵי אִינְשָׂא וּבֵין  
בְּנֵי בְּעִירָא.

[קוצים ודרדרים תצמיח בשבילך, ותאכל את העשב  
שעל פני השדה. ענה אדם ואמר, אבקש רחמים מלפניך  
ה' שלא נחשב כבהמה ונאכל עשב שעל פני השדה, נקום  
עתה ונתאמץ בעמל ידיים ונאכל ממזון האדן, ובכך יהיה  
הפרש לפניך בין האדם לבהמה].

להרגם. אבל בזמן שישראל 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 הנחוששת שעשה משה, ואמרו  
חז"ל 'וכי נחש ממית נחש מחיה, אלא כל זמן שישראל  
מסתכלים כלפי מעלה ומכוונים את ליבם לאביהם שבשמים  
היו מתרפאים'.

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

וְעִתִּידִין אֲנֹן לְמַעַבְד שְׁפִיזָא בְּעִקְבָא בְּיוֹמֵי מַלְכָּא  
מְשִׁיחָא.

[ועתידים הם (הנחש והאדם) לעשות פיוס באחרית הימים<sup>39</sup>,  
בימות המשיח].

ענין הפיוס באחרית הימים מפורש בדברי קבלה (ישעיהו יא, ח):  
”וְשָׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֵר פֶּתֶן וְעַל מְאוֹרֵת צִפְעוֹנִי גְמוּל יְדוֹ הָדָה”.



**אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ • מְדוּעַ  
נִתְקַלַּלָה הָאֲדָמָה בְּגַלֵּל חֲטָאֵי הָאָדָם?**

(ג, יז) ... אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ וְגו'.

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:

לִוְטָא אֲרַעָא בְּגִין דְּלֹא חִוִּיאת 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):

39. כאן בא הפירוש השלישי ל"ישופך" - מלשון שלום והשקט ('ועתידין אינון למעבד שפיוזא'), ומצינו כיו"ב בלשון חז"ל (ב"מ טו.): "אנא איקום ואשפיי", ופירש"י:  
"ואשפי - ואשקט, ודומה לו 'על הר נשפה', דמתרגם על טורא שְׁלִיזָא". והרי זה ממש היפוך משמעות ל"ואתה תשופנו עקב" לפי פשוטו.

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

שלבים שונים.<sup>42</sup>

וכן מצינו שחז"ל דרשו את סיום הפסוק לעתיד לבוא - באופנים שונים. במדרש (בר"כ, כז) פ"י 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.<sup>43</sup>



## פְּתֻנוֹת עוֹר וְיִלְבָּשִׁם • ה' עֲשֵׂה לָאָדָם וְחֹה כוֹתֵנוֹת מֵהָעוֹר שֶׁהָשִׁיל הַנַּחֲשׁ!

(ג, כא) וַיַּעַשׂ יְיָ אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ פְּתֻנוֹת עוֹר וְיִלְבָּשִׁם.

הקשו המפרשים<sup>44</sup> מנין היה עור לעשות הכותנות, הלא טרם ניצודה כל בהמה בזמן ההוא?

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

כתנות עור - רב ושמואל, חד אמר, דבר הבא מן העור,  
וחד אמר: דבר שהעור נהנה ממנו.<sup>45</sup>

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<sup>46</sup>:

וַעֲבַד יְיָ אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ לְבוּשֵׁי דִיקָר מִן מִשְׁךְ  
חִיָּוָא דְאִשְׁלַח מִנִּיהּ עַל מִשְׁךְ בְּשָׂרֵיהוֹן חֲלָף שְׂפָרִיהוֹן  
דְּאִשְׁתַּלְחוּ וְאִלְבָּשֵׁנוּ.

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

ת"י מפרש שה' הלבישם בכתנות עור ממש, אך לא מעור

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 שבזעת אפו יוציא אכלו (פס' יט), אך יאכל לחם ולא את עשב השדה.<sup>41</sup>

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 באכוס אחד? כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם - נתקרה דעתו.



## וְאֶל עֵפֶר תָּשׁוּב • שִׁיבָה אֶל הָעֵפֶר בְּקִבּוּרָה, או תשובה ביום הדין הגדול?

(ג, יט) עַד שׁוֹבֶךְ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עֵפֶר אֶתָּה וְאֶל עֵפֶר תָּשׁוּב.

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

בת"י מתבאר הדבר:

עַד דְּתִיהַדּוֹר לְעִפְרָא דְּמִנָּה אִיתְבְּרִיאת, אָרוּם עִפְרָא  
אַנְתָּ וְלְעִפְרָא תִתּוּב, דְּמִן עִפְרָא אַנְתָּ עֲתִיד לְמִיקוּם לְמִתָּן  
דִּינָא וְחֻשְׁבָּנָא עַל כָּל מָה דְּעִבְדְּתָּ בְּיוֹם דִּינָא דְּבָא.

[עד אשר תשוב לעפר ממנו נבראת, כי עפר אתה ולעפר תשוב. שכן 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

41. חלוקה דומה מובאת בלחץ 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.

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.

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.



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 המוריה<sup>47</sup>. וכך איתא בפרקי דר"א (פ"כ):

ויגרש את האדם, גורש ויצא מגן עדן וישב לו בהר המוריה, ששער גן עדן סמוך להר המוריה, משם לקחו ולשם החזירו במקום שנלקח, 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).



## וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַכְּרֹבִים וְאֵת לֵהט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת • מֵהֶם הַכְּרוּבִים וּלְהַט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת?

(ג, כד) וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַכְּרֹבִים וְאֵת לֵהט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת 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 לו<sup>48</sup> את הכרובים אלו מלאכי חבלה, ולהט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים שהיא הדרך לגן עדן - לכל יבוא בה האדם.

ת"י מפרש באופן אחר:

וַיִּטְרַד יֵת אָדָם מִן דְּאִשְׁדִּי וְקָר שְׂכִינְתִּיה מִן לְקַדְמִין, בֵּין תַּרְדִּין כְּרוּבִיא. קָדָם עַד לֹא בָרָא עֲלֵמָא בָרָא אוֹדִיִּיתָא, וְאַתְקִין גִּנְתָא דְעֵדֶן לְצִדִּיקָא דִּיכְלֹן וְיִתְפַּנְקֹן מִן פִּידִי אֵילָנָא, עַל דִּי פִלְחוּ בְחִיִּיהוֹן בְּאֶלְפִן אוֹדִיִּיתָא בְּעֲלֵמָא הַדִּין וְקִיִּימוּ פְקוּדֵיא. אַתְקִין גִּיהֶנֶם לְרִשְׁיָעִיא, דְּמִתִּילָא לְחַדְבָּא שְׁנִינָא אֲכָלָה מִתַּרְדִּין סְטֵרִין, אַתְקִין בְּגוּזָה וְיִקוּקִין דִּינֹד וְגִמְרִין דְּאִשְׁתָּא לְמִידֵּן בְּהוֹן לְרִשְׁיָעִיא, דְּמִדְּדוּ בְּחִיִּיהוֹן בְּאֶלְפִן אוֹדִיִּיתָא. טְבַתָּא הִיא אוֹדִיִּיתָא לְפִלְחָה,

בהמה אלא מעור הנחש. וזה מתאים לשיטתו לעיל (ג, יד) שהנחש נתקלל שעורו יופשט בכל שבע שנים, ונמצא שזה עתה החל ענשו, ומעור זה התקין הקב"ה מלבושים לאדם וחוה.

וכדברי ת"י מובא בפרקי דר"א (פ"כ):

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

וכן מובא בזוה"ק (תקו"ז צב):

בקדמיתא כתנות אור, ולבתר דחאבו כתנות עור, מעור דאיהו 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 • לַאִיזָה מְקוֹם בַּעוֹלָם הוּחָזַר אָדָם הָרִאשׁוֹן?

(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 שׁוֹבָבָה אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ" וגו'.

בת"י מתבאר הדבר:

וְתַרְבִּיָּה יְיָ אֱלֹהִים מִגְנָתָא דְעֵדֶן וְאֶזְל וִיתֵיב בְּטוֹר מוֹדִיָּה  
לְמַפְלַח יֵת אֲדָמָתָא דְאַתְבָּרִי מִתַּמָּן.

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

47. כמפורש בת"י לעיל (ב, ז).

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

מִן פִּירֵי אֵילָן חַיִּיא דְּאַתְקִנְהָא מִימְד דִּי לְנִטְוֶדְהָא, דִּיהִי קוּיָם וּמִטִּיל בְּשִׁבְלִי אֶרְחָא דְחַיִּי לְעִלְמָא דְאַתִּי.

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

ת"י מפרש את "מקדם" במשמעות של זמן [כשיטתו עה"פ לעיל (ב.ז): "יִיטַע ה' אֱלֹהִים גֵּן בְּעֶדֶן מִקְדָּם" - 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 לעולם<sup>49</sup>.

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 במדרש<sup>50</sup> שלהט החרב המתהפכת היינו גהינם:

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

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 חוּה 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'<sup>51</sup>, 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:

וְאָדָם יָדַע יֵת חוּה אֶתְתִּיה דְּהוּת חֲמִידַת לְמִלְאָכָא, וְאַעֲדִיאַת וִילִידַת יֵת קַיִן, וְאַמְדַת קְנִיתִי לְגִבְרָא יֵת מִלְאָכָא דִּי.

[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, ואינו בנו! ומיהו אותו מלאך? נתבאר בפרקי דר"א (פכ"א) שהוא הס"מ<sup>52</sup>, שבא אליה רכוב על הנחש:

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.

51. דוגמת: וַיֵּדַע קַיִן אֶת אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר בּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וְיָדַע אֶדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וְיָדַע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ (שמואל א א,יט).

52. הריקאנטי מביא גירסת ת"י שכתב כן להדיא: "וכן תרגם יונתן בן עוזיאל ע"ה: וְאָדָם יָדַע אֶת חוּה אִתְתִּיה דְּהִיא מַתְעַבְרָא מִן סַמָּל מִלְאָכָא, וְעַדִּיאַת וִילִידַת יֵת קַיִן, וְהוּה דְּמִי לְעִילָא וְלֹא לְתַתָּא". [אדם ידע את חוה אשתו שהיא מעוברת מהמלאך סמ"ל וילדה את קין, שהיה דומה לעליונים ולא לתחתונים]. עי"ש עוד בריקאנטי שקין נוצר בעירוב של זרע אדם וזוהמת הנחש.

מצינו בזה כמה שיטות במדרש (רבה כב, ז):

וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם וְגו' (בראשית ד, ח), עַל מָה הָיוּ מִדְּיָנִים, אָמְרוּ בּוֹאוּ וְנַחֲלֵק אֶת הָעוֹלָם, אֶחָד נָטַל הַקֶּרְקָעוֹת וְאֶחָד נָטַל אֶת הַמִּטְלָטְלִין, דִּין אָמַר אֶרְעָא דְאַתָּה קָאָם עֲלֵה דִידִי, וְדִין אָמַר מַה דְאַתָּה לְבִישׁ דִּידִי, דִּין אָמַר חֲלִיץ, וְדִין אָמַר פֶּרַח, מִתּוֹךְ כֶּף (בראשית ד, ח): וַיָּקָם קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ. רַבִּי יְהוֹשֻעַ דְּסַכְנִין בִּשְׁם רַבִּי לִי אָמַר שְׂגִיָּהֶם נָטְלוּ אֶת הַקֶּרְקָעוֹת, וְשְׂגִיָּהֶן נָטְלוּ אֶת הַמִּטְלָטְלִין, וְעַל מָה הָיוּ מִדְּיָנִין, אֲלֵא זֶה אוֹמֵר בְּתַחוּמֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִבְנְהָ וְזֶה אוֹמֵר בְּתַחוּמֵי בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִבְנְהָ... יְהוּדָה בַּר אֲמִי אָמַר עַל חוּהַ הָרָאשׁוֹנָה הָיוּ מִדְּיָנִין. אָמַר רַבִּי אִיבּוֹ חוּהַ הָרָאשׁוֹנָה חֲזָרָה לַעֲפָרָה וְעַל מָה הָיוּ מִדְּיָנִין, אָמַר רַבִּי הוֹנָא תְּאֻמָּה יִתְרָה נֹלְדָה עִם הָבֶל, זֶה אוֹמֵר אֲנִי נֹטְלָה שְׂאֲנִי בְכוֹר, וְזֶה אוֹמֵר אֲנִי נֹטְלָה שְׂנוֹלְדָה עָמִי, וּמִתּוֹךְ כֶּף וַיָּקָם קִין.

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

ואמר קין לזות הבל אחוזי איתא ונפוק תריונין לברא, וזהו בד נפקו תריוהון לברא, עני קין ואמר להבל, מסתכל אנא בדברחמין אתברי עלמא<sup>53</sup> 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 איתברי עלמא ובפירי עובדין טבין הוא מדבר ומיסב אפין לית בדינא. ועל דהו פיריה עובדיי טבין מדידך וקדמין לדידך אתקבל ברעוא קרבני. עני קין ואמר להבל לית דין ולית דין ולית עלם אחרן ולית למיתן אגר טב לצדיקא ולית למפרעא מן דשיעיא. עני הבל ואמר לקין אית דין ואית דין ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב לצדיקא ואית למתפרע מן דשיעיא. ועל עיסק פתגמא האלן הוּו מותנצין על אנפי ברא, וקם קין על הבל אחוזי 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 בדחמים נברא העולם אבל לא בפרי מעשים טובים הוא מתנהל, ומשוא פנים יש בדין מפני מה נתקבל קרבנך

בא אליה רוכב נחש<sup>53</sup> 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 נָחַשׁ יֵצֵא צִפְעָה" 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.<sup>54</sup>

וכן מדוקדק להלן (פס' ב) מדברי ת"י עה"פ: "וַתִּסָּף לְלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל", ובת"י: "וְאוֹסִיפֶת לְמִילֵד מִן בַּעֲלָהּ אָדָם יֵת תְּיוֹמְתֶיהָ וַיֵּת הָבֶל", [והוסיפה ללדת מבעלה אדם אתאומתו ואת הבל]. הרי ת"י הוסיף על הפסוק שחווה ילדה את אלו מאדם. ומה חידוש הוא? אלא שבא לרמז כי בניגוד לקין שנולד מהמלאך, אלו נולדו מאדם.

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



## 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 בִּהְיוֹתָם בְּשִׂדָּה 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?

53. הוא סמא"ל, 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, שני' 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.

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.

וְהַיֵּאֱמָר הֲרֹגוּ? עֲשֵׂה לֹא פְּצִיעוֹת פְּצִיעוֹת, חֲבוּרוֹת  
חֲבוּרוֹת בְּאֶבֶן בִּידֵיו וּבְגִלְיוֹ, שְׁלֹא הָיָה יוֹדֵעַ מֵהֵיכָן  
נִשְׁמָתוֹ יוֹצֵאת עַד שֶׁהִגִּיעַ לְצֹאָרוֹ.<sup>57</sup>

וראה בזוה"ק (בראשית נד:) אופן נוסף.<sup>58</sup>



## וְאַחֲזֹת תוֹבֵל קֵין • מדוע ייחס הכתוב את

נעמה?

(ד, כב) וְאַחֲזֹת תוֹבֵל קֵין נְעֻמָּה.

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

בת"י מתבאר הדבר:

וְאַחֲזִיתָה דְּתוֹבֵל קֵין נְעֻמָּה הִיא הָיְתָה מִדַּת קֵינִי וְזִמְרִין.

[ואחזות תובל קין, נעמה - היא בעלת קינות וזמירות<sup>59</sup>].

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 כְּהֵנָּא, נְעֻמָּה אֲשֶׁתוֹ שֶׁל נֹחַ הָיְתָה,

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 דין ואין עולם אחד ואין לתת שכר טוב  
לצדיקים ואין להפדע מרשעים. ענה הבל ואמר לקין, יש  
דין ויש דין ויש עולם אחד ויש לתת שכר טוב לצדיקים  
ויש להפדע מרשעים. 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'.

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 לפצע' 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.<sup>60</sup>) גם במדרש (תנחומא בראשית ט)  
מבואר שהרגו באמצעות אבן אך ממקום אחר:

56. רבן שמעון בן גמליאל אמר בקנה הרגו. שְׁנַאֲמַר (בראשית ד, כג): וְיָלֵד לְחַבְרָתִי, דָּבָר שֶׁעוֹשֶׂה חֲבוּרָה. וְרַבְּנָן אָמְרִי בְּאֶבֶן הֲרֹגוּ, שְׁנַאֲמַר (בראשית ד, כג): כִּי אִישׁ הֲרֹגְתִּי  
לְפָצְעִי, דָּבָר שֶׁהוּא עוֹשֶׂה פְּצִיעִים. רַבִּי עֲזַרְיָה וְרַבִּי יוֹנָתָן בַּר חַזִּי בְּשֵׁם רַבִּי יִצְחָק אָמַר נִתְּבוּנוּ קִינֵי מֵהֵיכָן שָׁחַט אָבִיו אוֹתוֹ הִפְּרִי, שְׁנַאֲמַר בּוֹ (תהלים סט, לב): וְתִיטֵב לִּי  
מִשׁוֹר פֶּר, וּמִשָּׁם הֲרֹגוּ, מִמָּקוֹם הַצֹּאֵר מְקוֹם הַסִּימָנִין.

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 יוצאה  
עד שהגיע לצוארו".

58. אָמַר רַבִּי יִצְחָק, תָּא חַזִּי, בְּשַׁעְתָּא דְקָטִיל קִינֵי לְהַבֵּל, לֹא הָוָה יָדַע הֵיךְ (נפיק) (ד"א יפיק) נִשְׁמָתִיהָ מִנִּיהָ. וְהָוָה נָשִׂיף לִיהָ בְּשִׁינִיהָ כְּחוּיָא. וְהָא אֻקְמוּהָ חֲבָרְיָא. בִּיהָ  
שַׁעְתָּא לִיט לִיהָ קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא. וְהָוָה אָזִיל לְכָל סִטְרֵי עֲלֵמָא, וְלֹא הָוָה אֲתֵר דְמִקְבֵּל לִיהָ. עַד דְאֶטְפַּח עַל רִישֶׁיהָ וְתַב קַמִּי מְאָרִיָּה. וְקַבִּילִת לִיהָ אֲרַעָא בְּמִדּוּרָא  
לְתַתָּא.

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



שְׁמַחְזַאי וְעֶזְאֵל<sup>61</sup> הָנוּן נְפִילִין מִן שָׁמַיָא וְהוּוּ בְּאַרְעָא בְּיוֹמָיָא  
הָאָנוּן וְכו'.

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

לְפָנָה הָיוּ קוֹרִין אוֹתָהּ נְעֻמָּה, שְׁהָיוּ מַעֲשֵׂיָהּ נְעִימִים.  
וְרַבְּנָן אָמְרִי נְעֻמָּה אַחֲרַת הַיְתָה, וְלָמָּה הָיוּ קוֹרִין אוֹתָהּ  
נְעֻמָּה, שְׁהָיְתָה מְנַעֲמַת בְּתָף לְעִבּוּדָת כּוֹכְבִּים.



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 יצרן<sup>62</sup>.



## הַנְּפִילִים הָיוּ בְּאַרְץ • מי היו הנפילים?

(ו,ד) הַנְּפִילִים הָיוּ בְּאַרְץ בְּיָמֵים הָהֵם וְגו'.

מי הם, ומדוע כך נקראו - 'הנפילים'?

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

ת"י מפרש באופן אחר:

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 אחי הו', דאמר מר: סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הו', וברש"י: "בני אחיה - שבא  
משמחזאי ועזאל, שני מלאכים שירדו בדור אנוש".

ביומא (סז:) מובא עוזא במקום שמחזאי: "תנא דבי רבי ישמעאל, עזאל - 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".

'פניני תרגום יונתן' - אסופת פנינים ואוצר חידושים ממשנתו של תרגום יונתן על התורה עם הוספות רבות ומילואים  
להצטרפות לקבלת הגיליון השבועי על פרשות השבוע וגיליונות קודמים: 0686762@gmail.com  
במייל זה ניתן להשיג את הגיליון במהדורה דיגיטלית מפוארת ומרווחת.