

בראשית ב

מית זו של האור הוא בכדי שיהי מוכן לנבראים העתידיים להבראות — וע"ד שאמרו רז"ל הטעם מה שבריא את כל נבראי העולם קדמה לבריאתו של האדם, שהוא בכדי שימצא הכל מוכן לפניו — דאי משום זה הי' צריך האור להבראות בסמיכות לזמן בריאתם של בע"ח (המבחינים בין אור לחושך), או עכ"פ בסמיכות לבריאת הצומח (שהאור פועל ומועיל בצמיחתו ובישולו וטעמו, כמ"ש רש"י עה"פ, "ומגד תבואות שמש ומגד גרש ירחים"). א"כ אינו מובן, למה נברא האור ביום ראשון בעוד שהמציאות הראשונה שנהנית ממנו הי' צומח, נברא ביום שלישי?

ב. והנה ב"אור" זה שנברא ביום ראשון אמרו רז"ל, שהקב"ה גזר לצדיקים לע"ל. וגם בזה יש להקשות ע"ד הנ"ל: לכאורה, מכיון שכל מהות האור ותכלית בריאתו הוא — להאיר, בכדי שהנמצאים יקבלו את האור ויהנו ממנו — אי"כ למה גזרו ונתעלם מיד אחר בריאתו, שזהו ההיפך ממש מענינו וכוונתו?

(5) סנה' לח, א. פרש"י שם.

(6) ברכה לג, יד.

(7) חגיגה יב, א. ב"ר פ"ג, ו. פ"א.

ב. וש"נ.

(8) ואף שבב"ר פ"א שם א' שמש גם בע"ש ושבת, הנה א' בש"ס חגיגה שם (לפי פ' החזק"ג) מבואר שנגזר קודם שנתלו המאורות ביום ד' * (ב) בב"ר פ"ג מפורש שנגזר ביום הרביעי.

ולהעיר שבוהר (ח"ב קמח, סע"ב) אי'

(*) ולפי"ז משי"ש, אדם טב"ס בו מסוף העולם כו"ל, אין הכוונה על אדה"ר (כבב"ר פ"ב, ו) כי"א מתאר תוקף האור שבו אדם יכול להבטי בו מסוף העולם כו"ל.

א. "ויאמר אלקים יהי אור גו"י: הוא המאמר הראשון: של המאמרות שבהם נברא העולם בשי"ב, היינו ש"ה"אור" הוא המציאות הראשונה, שברא הקב"ה ביום ראשון, קודם שאר כל הנבראים שנבראו בשאר ימי בראשית.

וצ"ל: לכאורה הלא אין ענין ומעלת האור במציאותו לעצמו — כל תועלתו וחשיבותו הוא בזה שנבראים זולתו נהנים ממנו — וא"כ למה נברא ה"אור" קודם כל ברואי בראשית? איזו תועלת יש בו בעת שעדיין לא נבראו אלו שיהנו ממנו?

ואין לתרץ ולאמר, שהבריאה קוד-

(1) בראשית א, ג.

(2) דא"ה פס"א ספ"ג זח"ג יא, ב. וגם לפי מ"ש (ר"ה לב, א) "בראשית נמי מאמר הוא" (ועד"ז במקומות המובאים בבאור הרד"ל לפס"א שם) הרי ידוע (לקרות במדבר יב, טע"ז ואילך, ע"כ יאמרו תרצ"א פ"ה, מה רב טובך תרצ"ב פ"א, ועוד) שהמאמר דבראשית אינו דומה לשאר המאמרות (וכדיוק ה' ב"ה שם: בראשית נמי מאמר הוא), כי מאמר זה הוא מאמר כללי (ראה גם זח"א טז, רע"ב)

[שלכן ההתהוות ממאמר זה היא התהוות כללית — ראה גם חזק"א מהרש"א לר"ה שם].

ומאמר הראשון שבמאמרות הפרטים הוא "יהי אור".

(3) להעיר שלפי דיעה אחת במדרש (ב"ר רפ"ג וש"נ הובא בפשטות שמור" פס"ו, כב. וכן היא דעת רש"י ריש פרשתנו) האורה נבראת תחילה גם לפני בריאת שו"א. וראה לקמן הערה 31.

(4) ראה עץ יוסף לתחומא ויקהל ו (בשם היפ"ת) שזהו טעם דר"ג מה שלא ס"ל כר"י שהאורה נבראת תחילה (גם לפני בריאת שו"א) ד"אין ראוי להקרימו שגראה מועל בטל באותה שעה, אבל גם לר"ג קשה כבפנים.

לא לבד שאין להם שייכות זה לזה, אלא אדרבה, ענינו של האחד הוא הפכי משל חברו — „אור“ ענינו גילוי, ואילו „רז“ (סוד) הוא העלם, היפך הגילוי?

ד. ויובן כל זה בהקדים מה ש"ארז"ל במדרש¹³: „בנוהג שבועולם מלך בוד בונה פלטין אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופינקסאות יש לו לדעת האין הוא עושה כו' כך הקב"ה וכו'". והיינו שהנהגת הקב"ה בסדר ואופן הבריאה היתה, כביכול, באותו הסדר הנהוג (במלך בוד) למטה. דהיינו, לאמיתותו של דבר, הרי אדרבה: מה שה"נוהג שבועולם" למטה הוא בסדר ואופן כך וכך, אי"ז אלא מפני שככה הוא הסדר למעלה במקורו ושרשו האלקי של העולם — ומשם נמשך ונשתלשל למטה¹⁴. אלא שאנו, בשכלנו המצומצם, משיגים ותופסים את הענין בדרך מלמטה למעלה: מן המסובב — שהוא למטה, אל הסיבה — שהוא למעלה בהנהגה העליונה.

עכ"פ מובן ממאמר רז"ל הנ"ל, ש"נוהג העולם" של האדם למטה הוא דוגמא ומשל לסדרי ועניני הבריאה ע"י הקב"ה.

והנה בנוהג שבועולם, כאשר אדם מחליט ומתכוון לעשות איזה דבר הדורש פעולה וסידור מסוים, הנה בראש ובראשונה הוא מברר וקובע לעצמו מהי תכליתו ומטרתו של הדבר שהוא מתכוון לעשותו; ורק אז, כשהמטרה קבועה אצלו, הריהו מתחיל בפעולה.

ועד"ז הוא כביכול למעלה בענין

ואף שמצינו במאמרי רז"ל טעמים למה נגנו האור, אבל עדיין קשה להבין:

הלא טעמים אלו היו ידועים להקב"ה מקודם, ומה גופא שברא את האור אף שידע שיגנו אותו אח"כ הרי"ז הוכחה שהוא לצורך עיקרי בבריאת העולם גופא¹⁵.

ג. גם יש להבין מה דאי' בזהר¹⁶ ש"אור" בגימטריא „רז“, והלא ידוע דהגימטריאות המובאות בתורה מורות על קישור (דמיון) תוכני ופנימי בין שני הדברים — המתבטא כזה שהם עולים בגימטריא אחת¹⁷.

וכמוכן מהמכואר בתניא¹⁸ ש"ע"י שיורד החיות ומשתלשל ממדרגה לדרגה פחותה ממנה ע"י כו' וגמטריאות שהן חשבון האותיות עד שיוכל להתמצצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נברא פרטי וזה שמו אשר יקראו לו בלה"ק ושם, והחשבון מורה על מיצוט האור והחיות. . . שהיא בחי' החשבון ומספר כמה מיני כחות ומדרגות כלולות באור וחיות הזהר, ובמילא מובן, שתיבות אלו, שחז"ל גילו את שייכותם ע"י השוואה המספרית שביניהן, יש בהן ענין פנימי המקשר אותן.

אבל לפי"ז אינו מובן: „אור“ ו"רז",

שהאור שמש רק ביום ראשון „ולבתר אחגניו ולא שמש יתיר“.

(9) בפי"ת לביר פ"ג שם, שהטעם שנברא ביום הראשון „כיון שמימי הבריאה אין כל חדש ולא יוציא הקב"ה יש מאין... לכך נברא בתחלת הבריאה... ונגנו...“ אבל אי"מ למה נשתנה האור מכל הענינים שהיו לע"ל (שגם הם נבראו בשייב מטעם הנ"ל) שהכתוב מפרשו.

(10) זח"ג כח, ב. תקו"ז תי"ט.

(11) ראה שומר אמונים ויכות הראשון סי' כא"ג.

(12) ת"כ פ"א, פ"ז (פר, ב).

(13) ב"ר בתחלתו.

(14) תניא רפ"ג „שנשתלשלו מהן“, וראה ב"ר פ"י, ו'. זח"א רנא, א. לקו"ת שלח מא, ג. וראה לקו"ש ח"ו ע' 154 ואילך.

טוב"; כלומר ד"טוב" היינו "אור".
ונמצא לפי"ז דה"אור" במע"ב הוא לא
רק כ"מטרה" קודמת, דהלא הוא בא
ונמשך בתוך מע"ב עצמו בכל יום
ויום. וצ"ל איך זה יתאים עם הנ"ל
(וגם עם המובא לעיל, שהאור שנברא
ביום הראשון הקב"ה גזוז וכו' —
ומזה שאינו מתגלה ובא בתוך ה'
בריאה).

והענין: מטרת הפעולה (במשל,
באדם למטה) מתבטאת בשני אופנים:
(א) כפי שהיא באה בגילוי כמטרה
העיקרית והכוללת במחשבתו וכוונתו
של הפועל — לפני הפעולה ובהת'
חלתה;

(ב) כמו שמטרת הפעולה נרגשת
באדם בעת הפעולה בכל פרט ופרט
שהוא עושה, בכדי שכולם יתאימו
לתכליתם ומטרתם — דהיינו שהמטרה
אינה נמשכת אז, בעת הפעולה, בכל
גילוי' והיקפה כמו לפני הפעולה.

ועד"ז יובן גם במטרה העליונה
של כל הבריאה — האור "שנברא
ביום ראשון" — שיש בה שתי מד'
רגות: (א) מדריגת עצם האור: (שהוא
מפורש בתורה) "וירא אלקים את ה'
אור כי טוב" — "האור" (עצמו) כמו
שהוא מתגלה ביום ומאמר ראשון
קודם התהוותם של כל נבראי העולם,
וכמטרתם ותכליתם; (ב) הארה ומעין
מה"אור" הנמשך בכל מאמר ונברא
פרטי, שהאור האלקי הזה הוא הנותן
את הכח והאפשרות בנבראים שית'
אימו למטרתן — שיהפכו לאור. ועל
"אור" ומטרה זו נאמר "וירא אלקים
כי טוב" — היינו "אור", אבל אינו
בגילוי ממש (כ"א ברוח, העלם) כמו
ביום ראשון.

ו. ובהנ"ל, שבאור דיום ראשון
ישנן שתי מדריגות — כמו שהוא

בריאת העולם ע"י עשרה מאמרות,
שבראשית הבריאה, קבע הקב"ה כב'
יכול את מטרתה של כל הבריאה;
ורק לאחר ז, כשהמטרה כבר ערו'
כה וקבועה, מתחיל סדר הבריאה של
העולם וברואיו. (והוא ע"ד "סוף מע'
שה במחשבה תחלה" ¹⁵ — ש"סוף
המעשה", דהיינו תכליתה ומטרתה,
הרי היא "במחשבה תחלה"). וידוע,
דעיקר הכוונה והתכלית בבריאת ה'
עולם — (עולם מל' העלם) שהוא
מעלים ומסתיר על האור האלקי ה'
מחיתו ומקיימו והוא מקום החושך
והקליפות — הוא לברר את העולם
ולהפכו לאור אלקי. והיינו שהאור
היא"ה המטרה התחלתית: כי תכ'
לית ושלימות הכוונה של בריאת ה'
עולם והאדם הוא לעשות לו ית'
דירה (בהתגלות האור שנהפך מה'
חושך) בתחתונים (בעולם הזה התח'
תו) ¹⁶.

ובזה יובן למה נברא האור ביום
ראשון, קודם כל שאר הנבראים, כי
האור היא המטרה שקבע הקב"ה ב'
הקדמה לבריאת עולמות, במאמרו ה'
ראשון — "יהי אור" — כלומר, שכל
הבריאה העתידה להיות, העולם על
כל פרטיו וברואיו, כל זה יהפך ויהי
אור.

ה. אמנם עדיין צריך ביאור, דהנה
מצינו שבכל חלק מהבריאה (שנברא
ביומו המיוחד של ימי מע"ב) נאמר
בסיומו בפרשה ¹⁷: "וירא אלקים כי
טוב". וידוע ד"טוב" קאי על ה"אור",
וכמ"ש ¹⁸: "וירא אלקים את האור כי

(15) פיוט לכה דודי.

(16) תניא פל"י.

(17) בראשית א. י. שם יב. וכן בכל
הפרשה. וראה גם פרש"י שם ז, בנוגע
לרקיע.

(18) שם ד. וראה סוטה יב. א.

ועד"ז הוא למעלה: כיון שהמטרה והתכלית של הבריאה הוא „אור“, לכן אין ה„אור“ מתגלה בכל מהותו אלא בזמן שהבריאה מגיעה לתכליתה, היינו בגמר סדר עבודת הביורורים בסוף השית אלפי שנים דהוי עלמא, אבל עד עת-קץ ההיא, עם שה„אור“ (המ־טרה) נמצא (וגם פועל בה) בהבריאה, אבל רק בבחי' „רו“ וסוד — ב־העלם, עד שיתגלה לעל־ל.

וזוה גם פירושו של מארז"ל, שה־אור דיום ראשון נגנז לעל־ל — היינו שנתעלם בבחי' „רו“ עד הזמן דלעל־ל. אמנם „גניזה“ הרי פירושה שהוא יש ונמצא במקום הגנוז, וכנל שמעין מה„אור“ ההעלמי נמשך בבריאה וגם נותן בה כוח ועוז להגיע אל המטרה. ואיפה „נגנז האור“, שמשם הוא פועל בבריאה? — אמרו חכמינו ז"ל ש־הקב"ה גנוז בתורה. וביאור הדבר:

כמו בכל פעולה, הרי מובן, שה־מטרה מתעלמת ונגנזת (עד גמר הפעול־לה) בתוכה של הפעולה עצמה, דהיינו שהיא טמונה בעניני פעולה כאלו שעל ידם היא מכוונת את הפעולה לתכליתה — כן הוא גם בה„אור“ דיום ראשון שהוא המטרה והתכלית של כל הבריאה כולה:

התגלות ה„אור“ הזה לעל־ל הוא ע"י העבודה של עכשיו²² בלימוד התורה וקיום המצות, ז.א. שבהם ועל ידם תגיע הבריאה למטרתה ותכליתה, ומובן איפוא, שאין המטרה גנוזה

קודם התהוות הנבראים וכמו שהוא מאיר בתוך הנבראים — מבוארות היטב שתי הדיעות יי בענין ה„אור“ דיום ראשון“ שהיא: א) מדריגת ה־כתר ב) מדריגת החסד:

זוהו מההפרש בין בחי' כתר לבחי' חסד: כתר הוא למעלה מכל סדר השתלשלות העולמות — והוא האור דיום ראשון כמו שהוא קדום ולמעלה מכל סדר הבריאה; אבל מדריגת ה־חסד, שהיא תחילת ההשתלשלות וה־ראשונה שבשבעת ימי הבנין, הריהי „יומא דאזיל עם כולוה יומין“²³ (היינו שכל עיקר ההתהוות הוא מספי־החסד) — וזוהי גם בחי' ההארה (והמטרה) דאור יום הראשון הנמ־שכת וממשכת „אור, כי טוב“ — (חסד) בכל נברא בשי"ב.

ז. ובוה יובן מ"ש בזהר ד„אור“ הוא בגימטריא „רו“ ומוסברת השיי־כות ביניהן: דכמו שהוא באדם, הרי המטרה שקבע קודם הפעולה באה אז לידי גילוי רק במחשבתו וכוונתו של הפועל, ועיקר התגלותה של המטרה בפועל ממש ובכל מילואה הוא דוקא בסיום הפעולה והשלמתה — אבל בכל משך זמן הפעולה עצמה הרי היא אצלו בהעלם ובמדה מצומצמת²⁴ (רק כפי הנחוץ לכוון את הפעולה לתכ־ליתה);

(19) הובאו באוה"ת דרושי חנוכה (שה, ב).

(20) ראה זח"ג קצא, ב. נתבאר בע"ח שכי' ד"ב. פעי"ח שחה"ס פ"א. לקו"ת האוניו עו, ב. ועוד.

(21) והיינו דנוסף לזה שאינו בגילוי כ"כ כמו לפני הפעולה, הרי מכיון שהיא מלוכשת בהפעולה — היא רק הארה בלבד מבחי' הכוונה כמו שהיא לפני הפעולה (ומובן מזה שרק הארה מהאור שנברא ביום ראשון (בחי' חסד ולא בחי' כתר) האירה בכל מאמר פרטי).

(22) מדרש רות בזהר חדש פה, א (עייג"כ זח"א רסד, א. זח"ב קמט, א), ובדגל מחנה אפרים פ' בראשית בשם הבעש"ט. כתר ש"ס (קריב לתחלתו) הה"י בשם הבעש"ט כו' (באריכות), ובכ"מ, וראה לקו"ת במדבר ית, ד. שם דברים פט, ד. דרך אמונה סה, א. וכל העם תרצ"ט ס"ג, ועוד.

(23) דאה תניא רפ"ו.

אלא בהם. ומכיון דכל העבודה דקיום המצות באה מהתורה ולימודה — כמארז"ל: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" — נמצא שעיקר גניזתו של ה"אור" הוא בתורה.

ת. ההוראה מכל הנ"ל בעבודה ברורה ופשוטה לכאור"א:

"יהי אור" — היא היא המטרה והתכלית של כל עבודת הנבראים. שהאדם יברר את חלקו בעולם עד שייהפך ל"אור". וכל זמן שלא האיר את העולם באור התורה והמצות — גם כשהצליח בעבודתו לגרש מעולמו את "החושך" והרע (ע"ד "ישב ולא עבר עבירה") אבל לא נהפך עדיין על ידו לאור וטוב (ע"י "ועשה טוב") — לא מילא את תפקידו ולא השלים את כוונתה ומטרתה של הבריאה —

כי תכלית כוונת הבריאה בכללותה, ותכלית בריאת האדם בפרט ובעיקר, הוא לא רק העבודה ד"סור מרע" — לפעול העדר ומניעת החושך, כי אם גם (בעיקר) העבודה ד"ועשה טוב" לעשות ולהפך את העולם לאור וטוב.

וכשם שהסדר בבריאת העולם ע"י הקב"ה הוא:

(א) שמיד בראשית הבריאה, ביום ראשון ובמאמר ראשון, קבע הקב"ה את מטרתה, ולאח"ז ברא את העולם על כל בראיו;

(ב) שמאידך גיסא, הרי בכל הנבראים נאמר בהם "טוב", והיינו שה"אור" והמטרה של הבריאה נמשך והאיר בכל מאמר ובריאה פרטית בכדי שיתאימו להכוונה.

כן צריך להיות הסדר בעבודת האדם:

(א) מיד כשניעור משנתו (בכ"י בבוקר וכמו"כ בכל שעה ושעה) ונעשה "בר" חדשה" (בדוגמת יום ראשון של הבריאה), הנה ראשית דבר הוא קביעות המטרה — שצ"ל קבוע ומונח אצלו (איינגעקארבט און אפגעלייגט), שמטרת כל פעולותיו היא — יהי אור"; ורק אז, לאחר הנחה והחלטה זו, יכול הוא לגשת לפרטי עשיותיו ופעולותיו;

(ב) ונוסף לזה צ"ל השתדלות מיו-חדת, שהמטרה של "יהי אור" תורגש גם לאח"כ, בכל שעה ובכל פרט מעסקיו ומעשיו במשך היום.

ט. והנה כמו שהוא בנידון כללות הבריאה כולה, שתכליתה היא — "אור", כן הוא גם בנוגע לבריאתה הפרטית של (מציאות) החושך עצ"מה, שכוונת מטרת בריאתה היא

(26) כי בכל רגע ורגע מתהוית כל ה' בריאה מחדש ממש כמו במעשה בראשית (ראה שער היחוד והאמונה בתחילתו).

(27) ילקוט תהלים רמז תשב. שו"ע אדה"ז מהור"ק סי' ס"א. סי' ס"א.

(28) להעיר מלקו"ת שה"ש, ד' שהת' חדשות ההתהוות דמצי"ב בכל יום היא ב"טוב" בחינת אור (כי טוב) שנברא ביום ראשון.

(29) ומכיון שהאדם יכול לאמור "אור" על ענין שבאמת הוא חשך [וע"ד מ"ש (ישעי' ה, כ) שמים חשך לאור גו'] ע"ז ההוראה, נגזר בתורה "שה"אור" שהאדם צריך לקובעו למטרת כל פעולותיו וכו' צ"ל אור שהתורה אומרת עליו שהוא אור.

(30) שני הסעמים (המבוארים בפנים) להתהוות החושך שייכים רק ב"מציאות" חשך, ולא בהעדר האור (ראה ד"ה ויקח תרצה פכ"ט), כי המציאות דחשך מכיון שהוא היפך האור ומנגדו

(א) אפ"ל העבודה לבחור באור.

(ב) בזה גופא שהוא היפך האור ומנגדו יש לו שייכות לאור ולכן אפשר להסכו משא"כ בהעדר האור (וע"ד המבואר בתו"ש

ע"י עבודתו יהפוך אותו עצמו ל-
אור.³²

י. והנה בכדי שלא יחשוב האדם
בנפשו: איך יוכל לעשות מהעולם,
שהוא "תוהו ובהו וחושך", שיהפך
ויהי אור — ועאכו"כ להפוך את
החושך עצמו לאור — ע"ז נאמר
לפני זה "בראשית" ג': "בשביל
ישראל שנק' ראשית ובשביל התורה
שנק' ראשית"³³. שכוונת התהוות ה-
עולם (והחושך) היא מלכתחילה³⁴
בשביל ישראל ובשביל התורה —
שישראל ע"י התורה יהפכו אותם
לאור — וכונה זו הרי היא עצמה
הסיוע והנתינת כח להצליח בעבודה
זו.

וע"י העבודה בשית אלפי שנים,
להאיר את העולם באור התורה וה-
מצות נזכה לגילוי דלעתיד שיתגלה
האור שנברא ביום ראשון, ועד שלא
יהי' לך עוד השמש לאור יומם ג'
והי' לך הוי' לאור עולם"³⁵ בביאת
משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ליל שמחת, תשכ"ו)

[לא רק בכדי לאפשר להאדם
לבחור בטוב. דהרי לולא מציאות ה'
"חושך" (והרע) לא הי' שייך ענין
הבחירה באור. שלפי"ז מציאות החושך
אינה איזה ענין של תכלית לעצמה,
אלא אמצעי שע"י תושג המטרה.
אלא שגם בחשך גופא יש תכלית³¹]
"לאהפכא חשוכא לנהורא", שהאדם

ע' 10. וראה גם קונטרס התפלה פ"ח)
שנה"ב הנק' "שור" להיותו "נוגח" ו"בועט"
בענינים של קדושה יש בו מעלה על נה"ב
הנקרא "עז" שאינו מתפעל כלל משום דבר,
כי זה גופא מה שה"שור" מתפעל מקדושה
(שהרי הוא נוגח ובוטט) מורה שיש לו
שייכות לקדושה).

ועפ"ז מובן מאמר הצ"צ (להרשב"ץ):
חשך קצו מען ניט מעלה זיין נאך מען
דאָרף עס מדהת זיין — אף שמבואר בכ"מ
שהתכלית היא "אתהפכא חשוכא לנהורא"
— כי כונת הצ"צ היתה לא להמציאות
חשך (דהרי אצל הרשב"ץ לא הי' שייך
חשך כזה), כ"א, להעדר האור.
(31) ואואפ"ל שבזה מחולקים ר"י ור"ג
בב"ר רפ"ג, אם האורה נבראת תחלה (גם)
לפני בריאת שו"א):

ר"ג סובר שבריאת האור הי' לאחר
בריאת (העולם כפי שהוא חשך, היינו)
החשך. כלומר, שצריך להעלות את החושך,
אבל לדעתו העלאתו היא עי"ז שהאדם מת-
גבר על עצמו ובוחר בטוב ואור ולא בחשך.
ולכן הוא סובר ש"העולם נברא תחלה"
— לפני האור והמטרה ומחוצה לה. דהיינו
שהחשך אינו נכלל בכל עניני הבריאה ש-
מתן הוקבעה לפניו — להפכן לאור,
אבל בריאת מציאות החשך, מכיון שאין
הכונה להפך אותו עצמו לאור, נברא
מקודם — ז"א. בלי מטרה עצמית.

ור"י סובר, שגם בריאת מציאות החושך
היא בכדי שהאדם יהפוך אותה לאור.
ולכן אומר ש"האורה נבראת תחילה"
והיינו שהמטרה של כל הבריאה — "יהי
אור" — כוללת גם מציאות החשך, לעשות
אור.

(32) הטעם לזה שיש גם "העדר האור"
— אף שאינו מאפשר ענין הבחירה באור,
וגם א"א להפכו (כבהערה 30) — כי א'
אינו "יש", כ"א מצב שנתהוה בדרך
ממילא בהסתלקות האור. ב) זהו מעין
האין שצ"ל בין יש ליש (ד"ה תפול עליהם
אימתה — תורת חיים פ' בשלח ע' רסו,
א. ובכ"מ).

(33) פרש"י ר"פ בראשית. וראה גם ב"ר
רפ"א. ויק"ר פל"ו ד.

(34) והיינו שזהו ענינה של הבריאה
גופא (ראה בארוכה לקריש ח"ו ע' 91 ואילך)
ולכן מובן שהבריאה עצמה מסייעת לזה.

(35) ישע"י ט, יט.

בראשית :

בע"ח אחר); והיות שהנחשים עכשיו (שהם "זרעך" של אותו נחש) אין להם כשרון הדיבור, הרי בע"צ צ"ל שלאחר זמן נלקח ממנו כשרון זה, ומסתבר לומר שזה אירע בנחש' ה- קדמוני: בהקללות שנתקלל בהן הנחש עבור חטאו, היתה גם הקללה שלא יוכל לדבר עוד. אלא דא"כ אי"מ: למה לא פירש הכתוב שנתקלל הנחש גם בזה שנסתם פיו מלדבר? קושיא בפשטות הבנת הכתוב, ואיננו מוצאים תירוץ עלי' בפרש"י.

ואין לתרץ, שמטעם זה גופא (מכיון שממין הנחשים בזה"ו מוכח ש"נסתם פיו" של אותו נחש הקדמוני בסיבת הקללה על חטאו) אין הכתוב צריך לפרשו; ומחמת גודל פשיטות הענין רש"י אין צריך להסביר מדוע לא נתפרש בכתוב.

— כי בזה מתורץ רק הא דהכתוב (ופרש"י) אין צריך להודיענו דבר המובן מעצמו; אבל בנדוד' הרי ה- קושיא היא: למה לא נזכר זה ב- דברי "ה' אלקים אל הנחש" במה יהי' עונשו?

ב. והנה לכאורה אפשר הי' לתרץ שעונש זה נכלל במ"ש "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה", דמכיון שנאמר "ארור אתה מכל הבהמה ומכל

יעשה הקב"ה נס מיוחד, למעלה מגדרי הטבע, בכדי לנסות את חוה וכ"ש — בכדי להחטיא אותה וכו'?

(6) פרשתנו שם, טו.
(7) יחידי — ובדרך ממילא הי' כך בכל זרעו.
(8) שם, יד, טו.

א. כבר דובר כ"פ, שדרכו של רש"י ליישב בפירושו את כל דבר הקשה בפ"י הפשוט של הכתובים. ובמקום שמתעוררת איזו קושיא ב- פשטות הבנתם של הכתובים ואין הוא עומד עלי' לפרשה וליישבה — ה"ז גופא הוכחה שלדעתו של רש"י אין זו קושיא כלל, עד שאין צורך להעיר עלי' ולפרשה, כי הענין מובן ומתפרש מעצמו.

עפ"ז צלה"ב: מהו טעמו של רש"י במה שאינו מעיר מאומה ביישובה של קושיא פשוטה, לכאורה, המתעוררת בלימוד הפסוקים דפרשתנו; וכדלהלן.

ממ"ש: "ויאמר הנחש וגו'" (ופע"מיים) ואין רש"י מפרש כלום מה טיבה של אמירה זו של הנחש (דלא ככו"כ מפרשים), מוכח שפירושה של תיבת "ויאמר" הוא בפשטות — בזמן ההוא הי' הנחש בטבעו, מדבר, כמו בנ"א (אף שלא מצינו כזאת בשום

(1) ראה גם לקמן ע' 129. לקו"ש ח"ג ע' 105. ח"ד ע' 94.

(2) כי כשאין תירוץ ע"ד הפשט — כותב רש"י "איני יודע" (תולדות כח, ה) וכיו"ב.

(3) ג. א"ד.
(4) ראה תורה שלימה כאן, וש"נ.

(5) דהרי אין לומר שהקב"ה עשה נס מיוחד בכדי שיוכל הנחש לדבר עם חוה אז (ראה חזקוני עה"פ, ועוד) כי: א) כשאתונו של בלעם דיברה, הי"ד הטבע, מפורש בכתוב (בלק כב, כח) "ויפתח ה' את פי האתון" בכדי לתרץ איך אפשר שאתון תדבר*, וא"כ גם כאן הי' צריך לפרש. ב) ועיקר: וכי

(*) ובחז"ל (אבות פ"ה מ"ו) שהי' צ"ל בריאה מיוחדת בע"ש ב'ה"ש.