

# זעת

אתר לימודי  
יהדות ורוח

ספר בראשית  
עם פירוש רד"צ הופמן  
© הוצאת נצח

## בריאת העולם

(בראשית א, א — ב, ג)

תוכן הפרשה: בתחילת הזמנים ברא ה' שמים וארץ (כלומר תבל ומלואה). יצירתה והתקנתה של הארץ ארכו ששה ימים, שכן לא היתה הארץ אחרי הבריאה הראשונה אלא גוף ריק, עטוף חושך ושטוף מים, שמעליו מרחפת רוח אלהים. אז ברא אלהים את האור והבדילו מן החושך. האור נקרא יום, והחושך — לילה. זו היתה מלאכת היסוד הראשון.

ביום השני ברא אלהים רקיע, שמתפקידו להבדיל בין המים העליונים והמים התחתונים, ואשר נקרא — שמים.

ביום השלישי נקוו המים התחתונים במקום אחד — בים, וכתוצאה מכך גראתה היבשה, הארץ, ונתעטפה צמחים ירוקים.

ביום הרביעי שם ה' מאורות ברקיע — שמש, ירח וכוכבים, כדי להאיר על הארץ.

ביום החמישי ניתנים בעלי חיים במים ובאיר, והם מתברכים על ידי ה'.

ביום הששי מוציאה הארץ בהמה וחיה ורמש למיניהם, ה' בורא את הווג הראשון של בני אדם בצלמו, מברך אותם וממשיל אותם על הארץ ויושביה.

ביום השביעי כילה את הבריאה, ה' שבת ביום זה, ברכו וקדשו ביאור: בצדק מעירים חז"ל, שלא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש הזה לכם", הוא פרק יב שבספר שמות. התורה היא ספר של חוקים. היא רוצה, כפי שהדבר גם בא לביטוי בשמה, להורות לישראל את אשר עליהם לעשות ואת אשר עליהם לא לעשות. אך גם ההסטוריה היתה צריכה להכלל בספר זה, שכן ההסטוריה — כפי שהיא מסופרת בתורה — היא חלק בלתי נפרד מלקחה של התורה. המאורעות החשובים ביותר, כלומר אלה אשר יש בהם משום

השפעה ניכרת על מצבם החומרי או הרוחני של האנשים, אמנם כל בני הדור ידעו אותם, וכותב תולדות אהב האמת גם ימסור עליהם בנאמנות לזורת הבאים; ברם, אין העיקר בדיעתם של המאורעות, שכן לא יהיה בדיעה זו כשלעצמה משום קידום התפתחותנו המוסרית והרוחנית; חשוב מזה בהרבה הוא להכיר את סיבות המאורעות הבודדים ואת הקשר הפנימי שביניהם. עלינו לדעת, שכל המאורעות שבתולדות העולם — מעשי אלהים המה, ושאת הכל האלהים לקראת תכלית אתה הוא מוביל, אותה תכלית שהוא ציין כסוף ההסטוריה וכסיום הבריאה. כך מסופרים בתורה מעשי האלהים, שתכליתם ליצור מקום למשכן ה' עלי אדמות ולחנך את האנושות להיות ראויה לקרבתו, ית. כך הובדל, מצד אחד, עם אשר ידע עצמו כעם סגולה, כעם ה', לאחר שכל בני תמותה שכחו את בוראם, ומאידך כוון זרם המאורעות באופן שכזה, שאותו עם ימצא משכן מתאים לעצמו ולמקדש ה' בתוכו מיד כשיגיע לדרגה הראויה. זו היתה תכליתם של מעשי ה' שעליהם מסופר בתורה, ואילו זכו ישראל וקיימו את המשימה שהוטלה עליהם, הרי שכניסתם לארץ הקודש היתה הופכת לסיום תולדותיהם, ואחרי סיום זה תבוא אותה 'אחרית' — תכלית הבריאה, שאותה חזו בעיני רוחם נביאי ישראל, וכדברי ר"א ברבי חגיגה: „אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד" (גדרים כב, ע"ב). ואם נתבונן בדברי חכמינו ז"ל בדבר הטעם להכללת החלק הסיפורי בתורה, הרי נמצא אותה תשובה בדבריהם, משום „כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים"<sup>1</sup>, משום שחפץ ה' להגיד לעמו כוח מעשיו, שהביאו לידי כך למסור להם לישראל נחלת גוים. עד כאן דברי המדרש בילקוט שמעוני, פרשת בא (סי' קפז). המשך הדברים, שרש"י מוסיף כאן, הוא מאמר מתוך בראשית רבה, שמגמתו שונה ושאינו מתאים לכאן (השווה תנחומא בהוצ' בובר, בראשית יא).

מכיוון שהתורה חפצה לתאר את תולדות האנושות ואת תולדות

<sup>1</sup> תהלים קיא, ו. —

עם ישראל, שהובדל כדי להאציל מרוחו עליה, משום כך מתחילה התורה בבריאת העולם כתחילת תולדות האנושות, אבל מוסרת לנו רק את אשר חשוב הוא לתולדות האנושות בלבד. ומשום כך הכרת הוא לראות בארץ את המרכז ולמשוך את השאר לחוג התבוננותה רק במידה שיש לו זיקה לארץ. לכן אין התורה מוסרת על טיבם של עולמות אחרים, על שמש, ירח וכוכבים, ועוד פחות מזה על עולם המלאכים והרוחות. אין היא רואה בשמש ובירח אלא את המאורות, שתפקידם הוא להאיר על הארץ ולהיות לאותות ולמועדים ולימים ושנים. הכוכבים מוזכרים רק בדרך אגב, כמלוויו של הירח, כמופיעים יחד עמו בלילה ואשר הופעתם מראה על תחילת הלילה. ועוד מדגישה התורה, כי כל אשר ברא אלהים — טוב הוא, כלומר שיש בו כל הדרוש לקיום עצמי, עתה ובעתיד; ולאחר שנברא האדם, רואה אלהים כי טוב מאד הוא, כלומר לא רק מוכשר לקיים את עצמו כי אם גם ראוי לקדם את יעודו ואת תכליתו שלו, של האדם. מכאן נמצינו למדים, כי כל הברואים — תכלית כפולה להם, תכלית עצמית מחד, ומאידך — לשמש את האדם. כוונתה של פרשת הבריאה היא ללמדנו זאת בלבד, ואין כוונתה להרצות בפנינו שיטות משיטות שונות של מדעי הטבע בדבר בריאת העולם.

אבל עם זאת מהווה התורה את מקור ההכרה הצרופה ביותר על ראשית הארץ ותולדותיה, וכל הנחותיהם של מדעי הטבע אינן יכולות להפיץ אור על תחילת העולם באותה מידה, שבה עושה זאת הפרשה הראשונה של ספר בראשית. כשם שיש בה בתורה משום מזון רוחני בשפע בשביל האדם בכל דרגות הגיל, בשביל הילד כבשביל העלם, ובשביל הגבר כבשביל הזקן — כך יש בה משום תורת אמת יחידה בשביל כל האנושות בכל שלבי התפתחותה. הזמן העתיק עם תפישתו הפשטנית בנוגע לכלל הבריאה, והזמן החדש ביותר עם הידע המתקדם, שניהם גם יחד יכולים להמצא באופן שווה בתיאורה של התורה. ביטויי התורה ניתנים לביאור בנקל לפי השיטות השונות על התהוות העולם. רק כלל אחד קובעת התורה, ואמנם כלל חשוב ביותר, בבהירות ובאופן שאינו משתמע לשתי פנים, והוא כי כל היש התהווה

ברצונו ית' ומתקיים ברצונו בלבד. אכן מספרת לנו התורה גם באופן חלקי, באיזה סדר נעשו הדברים, אך — כפי שנראה להלן — אפשריות בענין זה תפישות שונות, ואכן גיתנו פתרונות שונים ביותר, בהתאם לדרגות ההשכלה השונות של הפותרים. כתופעות הטבע שנבראו על ידי ה', כן מצאה גם התגלותו את ההסברים השונים ביותר, אף כי בלתי ניתנת לשינוי היא כשלעצמה ואמת לנצח, ועוד גדון בכך בפרוטרוט להלן.

פרק א. הפסוקים א"ג. **בראשית ברא אלהים, את השמים ואת הארץ. והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על-פני המים. ויאמר אלהים יהי-אור, ויהי-אור.**

כללנו יחד את שלושת הפסוקים הראשונים, משום שלדעת מפרשים אחדים הם מהווים משפט אחד (אף על פי שאנחנו מתנגדים בהחלט לדעה זו). הראשון שמעלה פירוש זה, אינו אחר מאשר רש"י בעצמו, ואחריו, בשינוי קטן, הראב"ע, שכן לדעת רש"י, „בראשית“ הוא בסמיכות למלה „ברא“ שלאחר מכן. מצינו שם עצם נסמך אל פועל בזמן עבר גם במקומות אחרים, כגון ישעיה כט, א — „קרית חנה דוד“, כלומר עיר חנייתו של דוד, וכגון, עוד יותר דומה לפסוק שלפנינו, בתחילתו של ספר הושע (פסוק ב) — „תחלת דבר ה' בהושע“. לפי זה ביאורו כאן: בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה זכו (רש"י). לדעת הראב"ע מתחיל המשפט העיקרי במלים „והארץ היתה“ וגו', וכוונת הפסוקים היא איפוא לומר: בראשית בריאת שמים וארץ היתה הארץ תהו ובהו וכי. ברם, בצדק טוענים כל הפרשנים האחרונים, שבמקרה כזה היה הכתוב צריך להשתמש בפועל בזמן עתיד עם ר"ו ההיפוך — ותהי הארץ, כפי שאמנם בא בהושע: „תחלת דבר ה' בהושע ויאמר ה'“ וגו'. יותר נכון מפרש רש"י, אשר לפיו המשפט העיקרי מתחיל במלים „ויאמר אלהים יהי אור“, ושלושת

הפסוקים הראשונים מתפרשים איפוא כך: בתחילה, כאשר ברא אלהים את השמים ואת הארץ — הארץ היתה אז תהו ובהו וגו' — אז אמר אלהים יהי אור, ויהי אור<sup>2</sup>. אבל גם לפירושו של רש"י לפסוקנו קשה: (א) אין זה מסתבר, שדברים בעלי חשיבות רבה כל כך כמו אלה הנזכרים בפסוקים א"ב, ייאמרו כבדרך אגב, במשפט זמן או במשפט ביניים. (ב) מבנה משפט כזה, אף אם נכון הוא בהחלט מבחינת הדקדוק, לא ייכתב במקום שהוא עלול להטעות, שכן בוודאי אין למקרא ענין בכך (שונה הדבר בהושע, שם ברורה הכוונה והיא חד משמעית). (ג) לפי פירושו של רש"י מתחיל תיאור מעשה בראשית בבריאת האור ביום הראשון, הרקיע נברא רק ביום השני והיבשה הארץ — ביום השלישי. ואם אמנם לא נבראה עדיין, איך אפשר לדבר בארץ, בביטוי „והארץ היתה תהו ובהו“? (ד) גם הביטוי „בראשית“ מדבר בעד הפירוש המקובל, כפי שעוד נראה להלן, וכן נראה הוכחות נוספות. והטענות שנטענות נגד הפירוש המקובל, דהיינו: (א) שאין המלה „בראשית“ יכולה לעמוד בפני עצמה אלא רק בקשר עם שם עצם אחר, כגון ראשית השנה או ראשית ממלכת פ', (וב) שלא ייתכן כי יסופר כאן, ששמים וארץ נבראו ביום הראשון, מכיון שמסופר אחר כך כי השמים נבראו ביום השני — טענות אלה תתבטלנה מאליהן על ידי הפירוש הבא.

<sup>2</sup> בזמן החדש הוכר פירוש זה על ידי איוולד (בראשון של ספרי השנה שלו למדע המקרא) כפירוש נכון יחיד, והוא נתקבל אחרי כן על ידי רבים מן החוקרים החדשים (בוונזן, גייגר, דילמן). גייגר בהמקרא ותרגומו ע' 222—223 טוען אפילו, כי בתחילה היה פירוש זה מקובל על הכל ורק השבעים נתנו בתרגומם את הביאור המקובל היום  $\epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota} \acute{\epsilon}\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\epsilon$  א"ג. שלפיו פסוק א מהווה משפט עיקרי בפני עצמו. סמוכין מוצא גייגר לעצמו בדברי חז"ל (מגילה ט, ע"א), שם מסופר כי השבעים תרגמו את פסוקנו בסדר זה: אלהים ברא בראשית. כוונתם בתרגום זה היתה, לדבריו, להדגיש את אחדותו המוחלטת של הבורא (לעומת האמונה באילילים רבים של היוונים), ובכך להדגיש גם את הבריאה המוחלטת של יש מאין.

בראשית. מן השם ראש נוצר המושג המופשט — ראשית<sup>י</sup>).  
ראשיתו של דבר, והיפוכו — אחרית. אין שם זה זהה עם קדם, שמוזכר  
הוא קדימה יחסית בלבד (ולכן הפועל להקדים), וגם לא זהה עם  
תחילה, הגזור מן הפועל החל והמוסב בדרך כלל רק על פעלים או  
על שמות גזורים מפעלים. השווה, למשל, „ראשית קצירכם“ (ויקרא כג,  
י) עם „בתחלת קציר שעירים“ (רות א, כב). הראשון מציין את הבכורים  
הנקצרים בראשונה, ואילו האחרון — תחילתו של מעשה הקציר. לכן

---

שכן לפי הפירוש הקודם דומה שבראשית הבריאה — חומר הארץ,  
במצב של תהו, כבר היה קיים והוא שטוף מים. כמובן שאין לחשוב  
כי רש"י הראב"ע שוללים בפירושם את הבריאה יש מאין. הרי אפילו  
דילמן טוען, כי תיאור מעשה בראשית אינו רואה כל סיבה להכריע  
בשאלה זו, ואילו היה כאן מקום להכרעה כזאת, ודאי שתודעת האלהים  
הישראלית היתה מכריעה בעד בריאת יש מאין. אולם לפי פירוש זה כלל  
לא נאמר כאן אם „תהו ובהו“ נבראו על ידי ה' או לאו (ועי' להלן על  
חשיבותו של העיקר בדבר בריאה יש מאין). ברם, טענתו של גייגר הנ"ל  
היא בלתי נכונה בהחלט והיא הופרכה כבר בפרוטרוט בירחוננו (שנת 1863,  
ע"ע 239 ואילך) על ידי אויערבך. ודאי שבזמן קדום לא חוברו יחד  
המלים בראשית וברא, ושלושת הפסוקים הראשונים לא הובנו כמשפט אחד.  
נגד דעה זו מדבר הביטוי מעשה בראשית, ביטוי שללא ספק הנו קדום ביותר,  
ודוקא תרגום השבעים, אחת התעודות העתיקות ביותר שברשותנו, מדבר  
בעד קדמותה של התפיסה המקובלת. המסורת שלפיה תרגמו השבעים 'אלהים  
ברא בראשית' היא בלתי מובנת. ואגב יצויין, כי דעתו של רש"י (מגילה ט,  
ע"ב, ד"ה אלהים) „שלא יאמר בראשית שם הוא ושתי רשויות הן“ וכר  
תואמת את דעתו של אפלטון, שכינה 'אלילים נצחיים' אותן אידיאות, שהן  
ביסודם של הדברים הבודדים (השווה E. König, Beiträge zum  
positiven Aufbau d. Religionsgesch. Israels II,  
ע' 5, ליפסיה 1889). פירושו של גייגר אינו יכול להשביע את רצוננו  
כלל ועיקר. — <sup>י</sup>) כדי להמנע מרי"ש שזואית מועברת התנועה צרי"א אל  
הרי"ש — איולד § 73 b. —

לא יכול להיות מצבנו של „ראשית“ אלא — ראשון, מבחינת הזמן או מבחינת הסדר של מושאים אחדים, או — המיוחד, המצויין, דבר שאי אפשר לאמרו לגבי תחילה, מלה הבאה לציין תחילת פעולה בלבד. ממילא מופרך הפירוש המחבר את המלה „בראשית“ אל הפועל „ברא“, כי לפיו היה צריך לומר במקום „בראשית“ — תחילה, כמו „תחלת דבר“ בהושע. לשם „ראשית“ יש להשלים — הימים, כשם שרש"י (לפסוקנו) מציע להשלים את הפסוק „מגיד מראשית אצריית“ — מגיד מראשית דבר אחרית דבר. ומשום כך חסר גם ה"א הידיעה, כי גם את המיוחד אפשר להשלים במחשבה<sup>(1)</sup>. כל קיומו של העולם הזה הוא — לפי השקפת המקרא — שורת התפתחות אחת, המוגבלת על ידי שתי הנקודות הסופיות: ראשית הימים ואחרית הימים. התורה פותחת את תולדותיה של התפתחות זו. ברם, לא היה מקום לכתוב כאן 'הימים', שכן השם יום מופיע רק לאחר מכן. רק לאחר שהבורא ית' קרא לאור — יום, רק לאחר מכן נלקח שם זה לציין היממה (מערב עד ערב) ולציין הזמן בכלל. לפני כן — הרי זה דבר בלתי מיוחד, סתמי, שעל תחילתו מסופר לנו כאן. אנו שומעים שמשוה מתחיל, וזאת מבלי לדעת מהו דבר סתמי זה, אך במהרה אנו מבינים, מתוך הביטויים „יום אחד“, „יום שני“ וכו', כי הימים החלו. — ברא. המובן המקורי הוא — לחתוך. אך מובן זה נשמר בפועל זה רק בבנין פיעל. קרובים לו הפעלים ברר וברה, והארמית ברא — המובדל על ידינו, החפשי (השווה חצץ, חצה, חוץ); מכאן המובנים להוציא. להבדיל מעצמו, ללדת, בר = בן; ולבסוף — להוציא יש מאין, הבריאה המחלטת. ומענין לציין שפעולת הבריאה היא מופשטת לגמרי מן החומר. אפילו במקרה של בריאה מחומר מובא בחשבון רק החדש שבבריאה זו, ולא החומר שממנו נבראה, ואם אמנם רוצים להדגיש את החומר, צריך להשתמש בפעלים יצר או עשה, שכן רק בהמשכם של פעלים אלה, אבל לא בהמשך הפועל ברא, יכול לבוא החומר כמושא ישיר. יוצא איפוא, שכבר עצם השימוש במלה ברא

(<sup>1</sup>) איחוד § 277 c. —

מדגיש באופן ברור את הבריאה יש מאין. אך עיקרון זה בא לביטוי באופן ברור עוד יותר בכמה מקראות נוספים. במשלי (ת, ככ"כט) נאמר, כי החכמה היא בריאתו הראשונה של הקב"ה. עוד טרם נבראו תהומות ומעינות, הרים וגבעות, עוד לפני כל אלה החכמה כבר נבראה. בבירור נאמר שם, כי שום דבר לא נברא לפני החכמה, ומכאן שהעולם נברא יש מאין, כלומר גם החומר ההיולי הוא מעשה הבורא. גם מקראות באיוב (כו, ז; לח, ד ואילך) מוציאים מכלל אפשרות את קיומו של חומר היולי בשעת הבריאה. „הבריאה יש מאין“, כך אומר אל נכון הרשרה<sup>6</sup>). „היא אמת המהווה את אבן היסוד של תודעת האלהים הישראלית. כשם שתורת קדמות החומר, המצמצמת את תפקיד הבורא לצר צורה בלבד, היא מעיקרונות האליליות. לפי תורת האליליות לא יכול היה ה' לברוא עולם טוב באופן מוחלט, מכיוון שהיה קשור לחומר הבלתי מושלם. משום כך אין חירות בעולם האילי, לא אצל האלילים ולא אצל עבדיהם, והכל תלוי בגורל. ליל אליליות זה נעלם לאורה של התורה שנתגלתה לנו, שלפיה כל הנברא בידי האלהים טוב. טוב מאד הוא באופן מוחלט, שכן חומר וצורה נעשו על ידי בורא טוב אחד.“ — אל הים. גזור מאלה. להיות חזק, בדומה לאל מאלה<sup>7</sup>). שם זה מציין איפוא את החזק, הכל יכול, ולכן מסמן שם זה בלשון חז"ל את מידת הדין = גבורה. באשר לשימוש בשמות הקדושים השונים, ראה בפרשה הבאה. — את. מקורה של מלה זו הוא אות (השווה אותי אותך וכו'). מקדימים אותה למושא הישיר, המידוע על ידי ה"א הידיעה או באופן אחר. הראב"ע סובר, שמלה זו באה לפעמים, במקרים מעטים, לפני שם הפועל<sup>8</sup>).

<sup>6</sup> הרב שמשון רפאל הירש, ר' בתחילת פירושו לתורה (המ'). —

<sup>7</sup> אחדים רוצים לגזור מלה זו מן הערבית אליה — ביישן, פחדן; אך

אין אתימולוגיה זו סבירה; השווה דילמן, ע' 18. —

<sup>8</sup> לעומת זאת טרענים איוולד (d 277 §) וגזניוס, שאין המלה את יכולה לבוא אלא לפני המושא הישיר, אולם אי אפשר ליישב את כל ההוכחות נגד דעתם זו (ר' אצל איוולד, שם). —



לכן יש להניח, שהמלה את באה — במקביל ל־ *αὐτός* היוונית — במקום שהיא הידועה לבדה חלשה מכדי לידע את השם במידה מספקת. כך באים, בעברית החדשה, אפילו כינויי הגוף אותו אותה ככינויי רמז, במובן של זה, הלה. לא נכריע כאן, אם המלה את קרובה למלת היחס את, אתי במובן של עם, עמי, אך נראה שחז"ל הבינוה כך לפחות במקרים, שראו בה משום סימן לריבוי. עקילס (הנזכר בירושלמי כתלמידו של רבי עקיבא) מתרגם במקומות כאלה את על ידי *σύν*. לפי זה מסתבר, שיש לצרף את המלה את למושא הישיר, בדומה לצורה, שבה חברו יהודי ארצות ערב בעברית של ימי הביניים את המושא הישיר עם ב'. בדרך זו הורחב המושג, ובייחוד במקרה של מלים שאפשר להשתמש בהן במשמעות מצומצמת או מורחבת. מן הביטוי „את בשרר“ שברשפת שור הנסקל<sup>9</sup>) דורשים חז"ל<sup>10</sup>) „את — הטפל לבשרו. מאי ניהו? עורר, כלומר שגם עורו של שור הנסקל אסור הוא בהנאה, שכן במשמעותה המורחבת של המלה בשר — גוף — כלול גם העור. ובדומה לכך גם בפסקנו לגבי המלים שמים וארץ. מלבד משמעותן המצומצמת מציינות המלים שמים וארץ גם את העולם ומלאו, את הקוסמוס, כלומר את השמים וכל אשר בהם ואת הארץ וכל אשר בה (ראה להלן). בכך מתפרשים דברי חכמינו ז"ל<sup>11</sup>): „את השמים — לרבות תולדותיהם, ואת הארץ — לרבות תולדותיה“. לפי פירוש<sup>12</sup>) הרי המשמעות המקורית של „אות“ היא ישות, מהות, כלומר „יש“, ואח"כ השתמשו במלה, כמו במלים עצם, גרם ונפש, ליידוע יתר של שם העצם, וגם הרמב"ן מפרש: „את כמו עצם הדבר“. לפיכך יוצא, שחז"ל פירשו את הכתוב „את השמים ואת הארץ“ — את מהות השמים ואת מהות הארץ.

<sup>9</sup>) שמות כא. כח. —

<sup>10</sup>) בבא קמא מא. ע"ב. —

<sup>11</sup>) רש"י להלן פסוק יד, ד"ה יהי מאור. — השווה גם בראשית רבה פרשה

א. יט (המ'). —

<sup>12</sup>) השווה A Hebrew & Chaldee Lexicon. I. Fuerst ערך אות. —

והבינו את המושגים האלה במשמעותם המורחבת, כשם שדרשו בדרך כלל גם את ה"א הידיעה (השווה, למשל, דברים — הדברים). ואם עקילס מתרגם את על ידי *ούν*, מסתבר שאין זה אלא משום שלא היתה לפניו בלשון היוונית מלה מתאימה יותר לציון המושג המורחב. — השמים. לפי הראב"ע טעמו גובה ומעלה, מלשון שמה בערבית — להיות גבוה, כלומר מרומים, וכן גם חוקרי הלשון החדשים. אין הכרע לשאלה, אם מלה זו — וכן המלה מים — היא במספר יחיד, ברבים או במספר זוגי. מסתברת דעת החדשים, שאין שמים ומים אלא לשון רבים של שמי ומי. טענתו של ר"ו"ה<sup>12</sup>, כי אז היו, צריך לבוא טעם מלרע ולא מלעיל, אפשר לתרץ באמרנו, כי בעלי הניקוד הטעימו מלים אלה הדומות לזוגיות — כזוגיות, כלומר מלעיל, משום שבודאי הוגו בהטעמה כזאת. לא ייתכן שהן במספר יחיד, שכן באות הן תמיד עם תואר שאף הוא בלשון רבים<sup>13</sup>. ואילו לראות במליכ אלה צורות זוגיות, אינו מתקבל על הדעת, מכיוון שאין למצוא כל טעם לכך. — הארץ. קרוב למלה ארץ — להיות חזק, כלומר היבשה. אליף זו קמוצה, כשה"א הידיעה קודמת לה, גם אם המלה אינה בסוף הפסוק. טעם הדבר הוא<sup>14</sup>, משום ששם העצם עם ה"א הידיעה כבר מהווה יחידה מושלמת יותר ונחה; לכן מתארכת התנועה המוטעמת כמו בסוף הפסוק. בדומה לכך גם במלים עִם־הָעַם קָאֵת־הַקָּאֵת, הַרְהַר, ועוד.

עתה יש לברר, מהי כוונת הכתוב באמרו „את השמים ואת הארץ“. אותם המפרשים, המחברים את שלושת הפסוקים הראשונים והרואים באור את נושא הבריאה הראשונה, סוברים כי „השמים“ שבכאן זהה עם „רקיע השמים“ שבפסוק ה, שנברא ביום השני לבריאה. אולם נגד

<sup>12</sup> רבי חולף היידנהיים. המובאות שבספר זה הן עפ"י מן הספרים הבנת

המקרא ותורת האלהים של הרוז"ה (המ'). —

<sup>13</sup> הנחתו של פירש"ט, כי מים הוא לשון יחיד ובא עם תואר ברבים רק

כשם קיבוץ, אין לה על מה לסמוך. —

<sup>14</sup> לפי איוולד § 181 a. —

דעה זו יש לטעון בראש וראשונה, כי „הארץ” שבפסוקנו לא יכול להיות זהה בשום פנים עם „ארץ” שבפסוק י, זו שנבראה ביום השלישי לבריאה, שכן ארץ שם באה בניגוד לים, במובן יבשה, ואילו כאן מציינת מלה זו ללא ספק את הארץ כולה, מכיון שנאמר ביום השלישי „ויקרא אלהים ליבשה ארץ”, בדומה אל „ויקרא אלהים לרקיע שמים” שביום השני, הרי יוצא, שכשם שלא „הארץ” שבפסוקנו כי אם רק חלק ממנה — היבשה — קבלה את השם „ארץ” (במשמעותו המצומצמת), כך אין השם „שמים” שניתן בפסוק ה, מתכוון למשמעותו הרחבה של המלה כי אם למשמעותו המצומצמת, לחלק מסויים של השמים. רקיע הוא חלק של השמים (במובן הרחב), כשם שיבשה היא חלק של הארץ, ועוד יותר מוכיח פרק קמח שבתהלים, שלמלה שמים מובן רחב ומצומצם כאחד. בפרק זה נתבעת כל הבריאה כולה להלל את שם ה', והנה הבריאה מופיעה שם בשני חלקים, האחד — השמים וכל אשר שייך אליהם (בלשון חכמינו: תולדות השמים<sup>14</sup>), והאחר — הארץ וכל השייך אליה (תולדות הארץ). החלק הראשון מתחיל במלים „הללו את ה' מן השמים” (פסוק א), והשני במלים „הללו את ה' מן הארץ” (פסוק ז). והנה בין תולדות השמים נמנים כאן מלאכיו, צבאיו (ואולי ההבדל ביניהם הוא זה שצבאיו רק סובבים את כסא הכבוד, בעוד שהמלאכים עושים רצונו בתור שליחיו), שמש, ירח וכל כוכבי אור, ולבסוף שמי שמים והמים אשר מעל השמים. אל תולדות הארץ נמנים התהומות התנינים שבהם, תופעות האויר ותוצאותיה — ברק, ברד, שלג, קיסור (ערפל) וסערה<sup>15</sup>), ולאחר מכן תופעות ותוצרות הארץ, דהיינו הרים וגבעות, צמחים ועצים, חיה ובהמה והאדם. רואים איפוא מכאן, כי כל היקום מתחלק, בלשון המקרא, לשני חלקים; חלק אחד השייך אל השמים, וחלק

<sup>14</sup> האויר נמנה כאן עם הארץ, אף על פי שלפעמים משייך אותו הכתוב אל השמים; השוה יעוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים, להלן פסוק כ, ופליניוס *namque et hoc coelum appellavere majores quod aera hist. nat. II. 38* — *alio nomine aera*.

אחר השייך לארץ. מכיון שהבריאה בכללה נקראת פעמים אין ספור 'השמים והארץ', הרי שמן הדין הוא להניח כי "השמים" כולל גם את תולדות השמים, ו"הארץ" כולל גם תולדות הארץ. הן כבר הביטוי "שמי השמים", אותם שמי שמים הנדרשים להלל את שם ה' "מן השמים" (שם, פסוק א) מוכיח בבירור, כי הביטוי שמים — משמעות כפולה לו, מובן רחב ומובן מצומצם. לכן אנחנו מפרשים גם כאן את הביטוי "את השמים ואת הארץ" ככינוי לקוסמוס, לתבל ומלואה, ופסוקה הראשון של התורה מספר איפוא, שבתחילת העתים ברא אלהים את התבל ומלואה. התבל אינה קיימת מאז ומתמיד, כי אם נבראה פעם בידי הבורא הכל-יכול.

והנה סובר הרמב"ן, שפסוקנו מספר על בריאת החומר ההיולי. ביום הראשון נברא החומר היסודי של השמים ושל הארץ. "... אם כן יהיה פשט הכתובים על נכון משמעותו: בתחלה ברא אלהים את השמים, כי הוציא חומר שלהם מאין, ואת הארץ שהוציא החומר שלה מאין, והארץ תכלול ארבעה יסודות... והנה בבריאה הזאת... נבראו כל הנבראים בשמים ובארץ... ואחר שאמר בתחלה במאמר אחד ברא אלהים השמים והארץ וכל צבאם, חזר ופירש כי הארץ אחר הבריאה הוּו היתה תהו, כלומר חומר אין בו ממש, והיתה בהו, כי הליביש אותה צורה" וכך, הוּוה אומר, כי חומרה של הארץ נקרא תהו ואילו צורתה — בוהו, ומחומר זה נברא כל היקום — כל דבר ביומו.

מתקבל יותר על דעתנו הוא הפירוש<sup>15</sup>, שלפיו בא הפסוק הראשון לומר בצורה כוללת את אשר הפסוקים הבאים מוסרים לנו בפרוטרוט. וכבר קבע ר' אליעזר בריה"ג את הכלל (המידה השלוש עשרה שבשלושים ושנים המידות), ששכיח הוא בתורה, כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. כיצד? ויברא אלהים את האדם בצלמו. הרי זה כלל, ואח"כ פרט מעשיו, שנאמר, ויצר ה' אלהים את האדם, ויפל תרדמה, ויבן את הצלע. השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו

<sup>15</sup> המובא אצל החוקרים החדשים יותר; השוה דלי צ"ש, המביא ישעיה

ז, א כראיה לדרך סיפור זו של המקרא. —

אלא פרטו של ראשון. כיוצא ברי' וכו'. הכתוב מספר איפוא תחילה באופן כללי, שה' ברא עולם ומלאוהו, ואחר כך נמנים הברואים השונים בזה אחר זה.

כבר אצל חכמינו ז"ל מצינו שתי דעות בדבר סדר הבריאה, ואלה דבריהם: ר' יהודה אומר, האורה נבראת תחלה — משל למלך שבקש לבנות פלטינ... ור' נחמיה אומר, העולם נברא תחלה — משל למלך שבנה פלטינ ועטרה בנרות" וכו' (בראשית רבה פרשה ג, א). לפי המלבי"ם<sup>1)</sup> „מבואר שר' יהודה מפרש כדעת רש"י, שמלת בראשית סמוכה, שבראשית הכל אמר יהי אור". אולם, גם מכיון שכבר הגענו, לעיל, למסקנה, שהפירוש העתיק הוא המקובל, וגם משום שלא מצינו עוד פעם אצל חז"ל לפי פירושו של רש"י, הרי שאין אנו יכולים להניח, כי אכן היתה זו דעתו של ר' יהודה. פירוש חדש ובלוט כזה היה צריך ר' יהודה לומר במפורש יותר. אלא, ושוב כפי שכבר אמרנו לעיל, גם ר' יהודה פירש את הפסוק הראשון שבתורה ככלל, שבעקבותיו בא תיאור הפרטים, הפרט הראשון — בריאת האור. לעומת זאת סובר ר' נחמיה, כי כל היקום נברא ביום הראשון, אלא שכל דבר ודבר קיבל את צורתו ואת תיקונו ביום מסויים. לפיכך — שמש, ירח וכוכבים כבר נבראו תחילה, אבל רק ביום הרביעי נחקנו כמאורות להאיר על הארץ; הצמחים והחיות נבראו כבר קודם, אבל הושמו על פני הארץ כל אחד ביומו, כפי שמסופר בכתוב. אנחנו איננו מעיזים להכריע בין שתי דעות אלה, אבל דומה שמדע הטבע, שלפניו אין הבדל בין גיל הארץ לגיל השמש והכוכבים, יעדיף את דעת ר' נחמיה. וגם בענינים אחרים נקל יותר ליישב את הכתובים של מעשה בראשית עם המדע לפי דעת ר' נחמיה, כפי שעוד נראה להלן. — והארץ היתה וגר. במלים אלה מתחיל תיאור הבריאה או היצירה. צורה זו בתחילתו של סיפור שכיחה מאד, כגון „והנחש היה" (להלן ג, א), „והאדם ידע" (ד, א), „והי' פקד" (כא, א) ועוד רבים כאלה. אחרי שסופר באופן כללי על בריאת השמים והארץ, הרי

<sup>1)</sup> התורה המצוה בראשית, א. א (המ'). —

מתוארים בהמשך הפרשה בעיקר יצירת הארץ ותיקונה, ואילו לגבי השמים נאמר רק הנחוצ להכרת המצב וסדר נסיבות הארץ<sup>17</sup>. מדובר איפוא כאן כארץ בלבד. לפני יצירתה היא היתה תהו ובהו, "תהו" מלשון תהה (ארמית — תהא) — מדבר, שממה; "בהו" מלשון ריקות. את הביטוי "בהו" מצינו עוד פעם רק בישעי' לד, יא ("ואבני בהו"), ובירמי' ד, כג ("הנה תהו ובהו"). שמות מקבילים אלה מציינים את מצבה של הארץ בחחילה, דהיינו שהיתה זו מאטריה שוממה. נטולת חיים וסדר. אבל דבר לא נאמר על טיבה של מאטריה זו. נאמר רק אחרי כן, "וחשך על פני תהום", כי תהומות מים כסו את הארץ. — וחשך, החושך בא במקרא תמיד כתופעה חיובית, ולא רק כהעדר של אור. — תהום, מלשון הום, ללא ה"א הידיעה, כשם פרטי<sup>18</sup>. היה יכול להדמות, כאילו נאמר כאן, שכל הארץ כולה לא היתה אלא מים בלבד — "תהום", "המים"<sup>19</sup>). ברם, על פי הקיצור הנמרץ של התיאור כולו מסתבר הרבה יותר, כי "תהו ובהו" היו את גרעינה של הארץ, ואילו "תהום" עטפה אותה. וכך גם מבין הכתוב בתהלים (קד, ו), באמרו: "תהום כלבוש כסיתר", כלומר בתהום כסית את הארץ כבלבוש. — ורוח-אלהים. לפי התרגומים הרי אלה משבי רוח מאת ה', הבאים להעביר את המים, אך מתקבלת יותר דעתם של שאר המפרשים: רוחו של ה' (כי אם לפי דעת התרגומים, היה צריך לומר נושבת ולא מרחפת). ייתכן שכאן הכוונה ל"רוח פיו" (תהלים לג, ו), המקביל ל"דבר ה'" (שם). — מרחפת, כמו "על גזוליו ירחף" (דברים לב, יא), כלומר לרחף תוך נגיעה קלה, כציפור הדוגרת. — המים, הם "התהום", המוזכרת קודם לכן. המשפט "ורוח אלהים" וגר' מהווה את המבוא לתיאור הבריאה שבא אחר כך.

<sup>17</sup> ודאי אינה נכונה דעתו של דילמן, שמלת "הארץ" כוללת כאן את התבל כולה וגם את הנקרא אח"כ שמים, שכן לא מצינו עוד ארץ במשמעות רחבה כל כך. —

<sup>18</sup> השווה איוולד § 277 c. —

<sup>19</sup> כפי שאמנם טוענים ה"נפסווגיסטים". —

החומר המת — ורוח אלהים מפיתה בו חיים, ועל פי דבר ה' מתהווים בזה אחר זה הברואים, שבהם מסופר להלן. — ויאמר אלהים. חז"ל (אומרים<sup>20</sup>): „בעשרה מאמרות נברא העולם“, על פי עשר הפעמים שנאמר „ויאמר“ בפרשת בריאת העולם. ואם הגמרא שואלת (ראש השנה לב, ע"א): „הי גינהו?“ — שכן לא מצינו בפרשה אלא תשע פעמים „ויאמר“ — הרי התשובה היא: „בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב בדבר ה' שמים נעשו“ (שם). אולם, אם אמנם נמנה את כל „ויאמר“ שבפרשה, נמצא עשרה בפרקנו, ואם נמנה רק את „ויאמר“ שבקשר לבריאה, לא נמצא אלא שמונה. לכן יש למנות את „ויאמר ה' אלהים לא טוב“ וגו' שלפני בריאת האשה, כדעת ר' מנחם בר יוסי בבראשית רבה (פרשה יז, א), כ„ויאמר“ התשיעי של הגמרא. ברם, ישנה בבראשית רבה (שם). גם דעה נוספת, זו של ר' יעקב בן קורשאי, שלפיה: „מאמר ניתן לרוח בפני עצמה“. אך דומה, כי כוונת התורה היא למנות עשר בריאותיו של הקב"ה, שלשמונה מהן קודמת המלה „ויאמר“, והן: א) האור, ב) הרקיע, ג) ההבדלה בין יבשה וים, ד) הצמחים, ה) המאורות שברקיע השמים, ו) החי שבמים ובאוויר, ז) החי שביבשה, ח) האדם. שתי הבריאות הנוספות הן — חומר השמים וחומר הארץ, שעל בריאתם על ידי ה' מספר הפסוק הראשון שבתורה. — י ה' אור. בראשונה נברא עלי אדמות — האור, שכן הוא מהווה את היסוד של כל סדר, של כל התפתחות ושל כל החיים. הפשטות הנעלה של פסוק זה: „ויאמר ה' יהי אור ויהי אור“ היוותה עוד בימי קדם נושא להערצה מצד הפילוסופים<sup>21</sup>). העובדה, שהבריאות נבראות על ידי דבר ה', ייתכן שהיא באה ללמדנו, כי העולם הוא הגשמת מחשבתו ית'. כשם שהמלה המדוברת מוציאה החוצה את המחשבה הפנימית, כן יצאה בבריאה מחשבתו ית' החוצה, למציאות.

<sup>20</sup> אבות ה, א (המ'). —

<sup>21</sup> הפילוסוף לונגינוס, שהיה חי בתחילת המאה השלישית לספירה המקובלת, מביא בחיבורו περὶ θεοῦ שבפסוק זה כדוגמא מאלפת של כל דבר נעלה. —

„ויאמר ה'“ פירושו איפוא — ה' הוציא מחשבתו החוצה. יחד עם זאת מתוארת בביטוי זה גם הקלות שבבריאה האלהית<sup>22</sup>). ועוד יותר מודגשת קלות זו בתהלים לג, ו: „בדבר ה' שמים נעשו וברות פיו כל צבאם“ (השווה גם פסוק ט שם: „כי הוא אמר ויהי“ וגו'). דבר הבריאה של ה' גולם על ידי האלכסנדרונים, שבקשו למזג את הפילוסופיה היוונית עם היהדות, והוא מופיע אצל פילון כ־ Logos, והוא מבחין בין Logos הפנימי — הרעיון, האידיאה, ולבין Logos החיצוני — המושג, המלה המתארת את האידיאה הזאת. הראשון, האידיאה, הוא לדעת פילון הנברא הראשון, והוא כלי, מכשיר פעילותו ית'. וייתכן כי דעה זו היא ביסודו של התרגום הירושלמי, המתרגם „בראשית“ — בחוכמא, וגם ביסודם של דברי המדרש בבראשית רבה<sup>23</sup>). כלומר תחילה הועלו האידיאות (במובן הפילוסופיה האפלטונית), ולפיהן ואחריהן — הבריות. אך המשפט „ויאמר אלהים יהי... ויהי...“ מביע גם שמתוך מודעות וברצונו ברא האלהים, כנגד דעתם של הגנוסטיקאים, המחזיקים בשיטת האמנציה, לפיה מניח האלהים לעולם להתפתח ללא ידיעה ורצון מצדו. על דבר בריאת האור לפני בריאת השמש, כפי שמתואר כאן, לעגו עוד בימי קדם (צלסוס אצל הירונימוס, ואחרים), אבל לפי מסקנות המדע החדש יותר אין עוד צורך ליישב סדר זה של הבריאה. גם בס' איוב (לח, יט"ב) מתואר האור כדבר שהוא נפרד מן השמש, שמשכנו נסתר מעיני בן תמותה. ואמנם, עד היום הזה לא מצאו אנשי המדע את מקורו של האור ואת מהותו, וכל התיאוריות שהוצעו עד כה אינן

<sup>22</sup> „לא בעמל ולא בניגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא בדבר ה' — וכבר שמים נעשו; אף הכא — והיה אור אין כתיב כאן אלא יהי אור, כבר היה; בראשית רבא פרשה ג, ב (המ'). —

<sup>23</sup> (פרשה א, ב) „...כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם“ וכר; ובדומה לכך (שם, יח) „...אבל הקב"ה אינו כן, אלא את השמים — שמים שעלו במחשבה, ואת הארץ — ארץ שעלתה במחשבה“; והשווה גם תנחומא, בתחילת הספר (המ'). —



אלא — השערות. אולם עצם העובדה, שהתורה מתארת את האור כדבר בלתי תלוי מן השמש ומנצחת בכך את דברי הלועגים שבימי קדם, יש בה כדי לתת חומר מחשבה לאלה אשר יוצאים להתקפה על פי הנחותיהם־השערותיהם — שמא ינוצחו אף הם, בבוא היום, על ידי דברי התורה. במקביל למלים „ויהי אור” מצינו בשאר הבריות את המלים „ויהי כן”. לדעת הרמב”ן הרי טעמו של שוני זה הוא „לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית”. אולם ביתר פשטות אפשר לומר, כי בשאר הבריות, כשאמירת הציווי של כל אחת ואחת מהן מצריכה משפט ארוך, נאמר אחריהן „ויהי כן”, למען הקיצור, ואילו אמירת הציווי „יהי אור” — הקצרה כשלעצמה — מרשה חזרה מלאה על לשון הציווי, מבלי שיהא בכך משום הארכה. בדרך זאת מסתבר גם השוני שבין „וירא אלהים את האור כי טוב” ולבין „וירא אלהים כי טוב”, שנאמר אחרי שאר הבריות. בסך הכל נאמר בפרשת הבריאה „ויהי כן” שבע פעמים („ויהי אור” בכלל מגין זה).

פסוקים ד"ה. וירא אלהים את־האור כ־טוב,  
 ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ויקרא  
 אלהים ולאור יום ולחשך קרא לילה, ויהי־ערב  
 ויהי־בקר יום אחד.

וירא... כי טוב. הרי זה משפט העומד ברשות עצמו ואין בו משום מתן טעם לנאמר אחריו, שכן גם לגבי מעשי שאר הימים, להוציא את היום השני, נאמר כך. ביום השלישי הוכפל „כי טוב”, ואם נמנה גם את המשפט המסכם של מעשה בראשית — „וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד”, נמצא שבמעשה בראשית נאמר „טוב” שבע פעמים. העדר הביטוי „כי טוב” במעשה היום השני היה תמוה כבר בעיני חכמינו ז”ל. התשובה הכי משביעה רצון לשאלה זו היא זאת הניתנת בבראשית רבה (פרשה א, ח): „אמר ר' שמואל,

לפי שלא נגמרה מלאכת המים, לפיכך כתוב בשלישי כי טוב פעמיים, אחד למלאכת המים ואחד למלאכתו של יום. והנה בעיני הרמב"ן (תמוה עצם הביטוי „וירא... כי טוב“ — „שאם כן“) ייראה בענין המלכה ועצה חדשה, שיאמר כי אחרי שאמר אלהים יהי אור והי אור ראה אותו כי טוב הוא, ולכן הבדיל בינו ובין החושך, כענין באדם שלא ידע טיבו של דבר עד היותו (השווה פירושו שם). אולם כבר אמרנו, כי כוונת התורה היא ללמדנו שכל אשר עשה ה' — טוב הוא, ושום רע לא יצא מתחת ידו ית'. (ואם אומר הנביא ישעי' בפרק מה, פסוק ז — „עשה שלום ובורא רע“, הרי שכונתו שם לאותו רע המביא לידי תיקון ומחזיר למוטב, במקביל לחלקו הראשון של אותו פסוק „יוצר אור ובורא חשך“). אבל כוונת הכתוב להדגיש, שה' עצמו ראה כי בריאתו טובה היא, שלפיכך כל אשר נראה רע בעינינו — רק נראה כך, כי הרי ה' ראה כי טוב הוא. ולא שה' ראה זאת רק אחרי הבריאה אלא הוא ית' ידע זאת גם קודם לכן, אבל הכתוב היה צריך, כמובן, לספר תחילה על הבריאה. — ויבדל. הבדלה זו היתה הן מבחינת המקום הן מבחינת הזמן, בכך שלשלטונו של כל אחד נקבע זמן משלו. — ויקרא. בעצם מתן השם מצד ה' יש גם משום קביעת היעוד — האור לממשלת היום, והחושך לממשלת הלילה („יום“ קרוב לחום, השווה יהם — חמים; „לילה“ אולי זוהי יחסת-את של ליל; השווה יומם — בארמית יממא). אף על פי שאין חושך אלא מושג שלילי — העדר האור — ניתן לו שם משלו, כשם שניתנים שמות למושגים שליליים אחרים, כגון מות, עורזן, כסילות (השווה רד"ק). — ויהי ערב ויהי בקר. אם מפרשים בדרך כלל, שהמלה „ערב“ שבכאן משמעותה היא לילה, ושלפיכך קדם בימי מעשה בראשית הלילה ליום, הרי בא הרשב"ם (לפרש לאמור: „ולחשך קרא לילה,

<sup>24</sup> בפירושו לפסוק ד (המ'). —

<sup>25</sup> כלומר לפי פירושה של רש"י וראב"ע (המ'). —

<sup>26</sup> הרשב"ם לפ' בראשית מובא בכרם חמד כרך VIII ע' 42 ואילך, על

לעולם אור תחילה ואח"כ חושך — ויהי ערב ויהי בקר. אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב, שהעריב יום ראשון ושיקע האור, ויהי בקר — בוקרו של לילה, שעלה עמוד השחר; הרי הושלם יום א' מן ה' ימים שאמר הקב"ה ב' הדברות, ואח"כ התחיל יום שני, ופירוש זה הולך ונשנה פעמים אחדות. לפי הרשב"ם התחיל איפוא כל יום מימי הבריאה בבוקר, נמשך עד הערב, שלאחריו בא הלילה, והוא נסתיים עם עלות השחר של יום המחרת. באגרת השבת (" יוצא הראב"ע בחריפות נגד פירוש זה דין אותו לשריפה, משום שלפיו היה צריך יום השבת אף הוא להתחיל רק בבוקר ולא בערב. עם זאת לא מנעה טענה זו ממנו להשתמש בפירושו זה בביאור הקצר בפ' ויקהל, ביוכוחו עם אחד הקראים. ובדרך אגב ייאמר, כי אין להניח כלל, שהרשב"ם התכוון ח"ו לשנות על ידי פירושו את הוקת השבת. כמו גם פרשנים חדשים רבים הוא סבר, שבימי מעשה בראשית נמנו הימים באופן שונה מדרך מנייתם לאחר מכן, בימי מתן תורה, כשם שגם תחילת השנה לפני מתן תורה שונה — לדעת ר' אליעזר — מזו שלאחריו (השווה להלן בביאור פרשת המבול). אולם, דבריו של הרשב"ם, שאין ערב אלא סופו של יום ואין בוקר אלא סופו של לילה ולפיכך כוונת הכתוב באמרו „ויהי ערב ויהי בקר“ היא להקדים את היום ללילה, אין בהם משום הכרח, שכן מצינו לעתים את המלה ערב במובן של לילה והמלה בוקר במובן של יום (תהלים צב, ג; במדבר ט, טו). בדומה לחדש, שאינו בעצם אלא ראש חודש, יום חידוש הלבנה, ניתן גם כאן לזמנים מסויימים שם התחלתם. ואכן מתקבל ביאור זה מתוך המשך דברי הכתוב. בתחילת הכתוב מדובר ביום בניגוד ללילה, ואילו בסופו מדובר ביום כיחידת הזמן הכוללת, מעת לעת. יום זה מורכב במחציתו מיום ובמחציתו מלילה. כוונת פסוקנו היא לומר, שעתה נסתיים יום כזה, כראשון מבין ששת ימי בראשית המתיחסים לחוקת השבת. ברי איפוא, שאי אפשר לומר כאן ויהי לילה ויהי יום יום אחד, פסוק שבו תבוא המלה

יום פעמיים, בזה אחר זה, פעם במוכנ של מחצית היום המנוגד ללילה ופעם — כיממה, מעת לעת. משום כך היה הכרח להשתמש בביטוי אחר, והמלה בוקר היא המתאימה ביותר לכך. אולם, עקב זאת היה צריך להשתמש גם במקום לילה בביטוי מתאים אחר והוא — ערב. ואם באים ערב ובוקר לציין את שני חלקיו של היום השלם, הרי שערב הוא זהה כאן עם לילה, ובוקר זהה עם יום. ובכלל אי אפשר להגות, שכוונת הכתוב לומר, שיום מימי בראשית יסתיים עם בוקר, שכן מן המושכלות הראשונים הוא, כי שבתות ומועדי ישראל (לגביהו נאמר הדבר במפורש) — עם ערב הם מתחילים. היאך אפשר לומר ששבתו של הקב"ה החלה עם בוקר, בו בזמן ששבת ישראל המקבילה לה חייבת להתחיל בערב? מוכח איפוא, כי „ויהי ערב ויהי בקר” בא להקדים את הלילה ליום, ונשארת רק השאלה, אימתי היה ערבו של היום הראשון<sup>2</sup>. והנה, כפי שכבר אמרנו לעיל, הרי דוקא תהו ובהו וחושך הם הם הבריאה הראשונה, שהאור התגבר עליה. האור נקרא יום, והחושך המנוצח נקרא לילה. היה איפוא תחילה לילה ורק אחר כך יום, והוא הנאמר בפסוקנו „ויהי ערב ויהי בקר”, שכן מן הטעם הנאמר לעיל אי אפשר היה לומר ויהי לילה ויהי יום. ואין ליחס כאן חשיבות לאתימולוגיה של המלים: ערב — מלשון לערוב, להחשך לאט לאט, ובוקר — לבקוע, לפרוץ. כי אף אם הלילה הראשון לא נפתח על ידי ערב, הרי אפשר לקרוא ערב כשם שקוראים כך את הלילות הבאים. בהתאם לנחוג הלשון. אף על פי שאור השמש לא היה בשלושת הימים הראשונים לבריאה, נקבעה כבר חלוקת היום השלם ליום ולילה על ידי החלפת אור וחושך. וייתכן גם שערב ובוקר אינם אלא מידות זמן,

---

<sup>2</sup> אומר באומגרטן: הלילה הראשון הוא מקום הולדת היום, כשם שכל לידה באה לאור מתוך חשכת חיק האם. כנגד זה טוענים רוב החוקרים החדשים (דליצש, קייל ועוד), כי החושך הקמאי הוא מעבר להחלפת זמני יום ולילה. דילמן סובר אפילו, כי החושך הקמאי — זמנו עוד לפני תחילת הבריאה. אולם דיעה זו נכונה רק לדידיה, שכן סובר הוא כי מעשה בראשית החל בבריאת האור. —

שאפשר לומר כי בימים הראשונים לא התחלפו יום ולילה. אם כך  
 יהא ערב — אורך הלילה, ובוקר — אורכו של היום, ששניהם ביחד  
 יהוו תמיד יום שלם, יממה. ועוד נבאר, כיצד היה המעבר מיום ללילה  
 בימים הראשונים. — יום אחד. כבר יוסף בן מתתיהו ואחריו  
 המדרשים תמהים על לשון הכתוב הזה שאינו אומר יום ראשון, כפי  
 שאפשר היה לצפות. אולם מצינו „אחד“ גם במקום מספר סידורי;  
 השווה להלן ב, יא; ד, יט; ה, ה ויג.

הפסוקים ו-ח. ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך  
 המים, ויהי מבדיל בין מים למים. ויעש אלהים  
 את־הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע  
 ובין המים אשר מעל לרקיע, ויהי־כן. ויקרא  
 אלהים לרקיע שמים, ויהי־ערב ויהי־בקר  
 יום שני.

רקיע. לפי תיאור הקוסמוס שהיה מקובל בימי קדם, יש להניח  
 כי תיארו אז את הרקיע, בדומה ליוונים העתיקים, כבנין כפה מוצקת,  
 אשר בה נתלו השמש, הירח והכוכבים. אין מלה בפסוקנו הנותנת  
 מקום לתיאור מעין זה, ושלא בצדק ייחסו חוקרים חדישים תפישה  
 פשטנית זו לתורה. „רקיע“, מן השורש רקע, כלומר לפרוש וגם לרדד,  
 פירושו — השטוח, האויר, האטמוספירה המקיפה את כדור הארץ,  
 וראיה לכך — „ועוף יעופף... על פני רקיע השמים“ (להלן פסוק כ),  
 ועוד הרבה מקומות שבהם מכנה הכתוב את הצפורים שבאויר —  
 „עוף השמים“ (ז, ג; ט, ב ועוד). ואם הכתוב מדמה לעתים את השמים  
 לדק, למין צעוף דקיק (ישעי' מ, כב), או ליריעה (תהלים קד, ב),  
 או לראי מוצק (איוב לו, יח), הרי אין אלה אלא ביטויים ציוריים  
 המתארים את הדברים לפי מראה העינים. — ויהי מבדיל בין  
 מים למים. על ידי כך שחלק מן המים עלה כאדים, ואילו המותר  
 כיסה את הארץ כולה, היוותה האטמוספירה את המחיצה שבין המים

אשר על הארץ ובין המים אשר ממעל (השווה עוד להלן). — ויעש וגו'. מובא בבראשית רבה<sup>20</sup>): „זה אחד מן המקראות שהרעיש בן זומא את העולם. ויעש וכר והלא במאמר הן” וכר, והרמב”ן (לפסוק) מבאר את תמיהתו של בן זומא: „ואין ההרעשה הזו מלשון ויעש לבדו, שהרי ברביעי ובחמישי<sup>21</sup>) ובששי כתוב ויעש. אבל היא מזה שאמרת, בעבור כי בשאר הימים כתוב אחר האמירה ויהי כן, לומר שנהיה כן מיד תיכף אחר האמירה, אבל כאן אחר ויאמר אלהים כתוב ויעש, זו היא קושיתו”. אולם מקומן של המלים „ויהי כן” שבפסוקנו ניתן לפרש פשוט על ידי כך ש„ויעש” וגו' בא כמאמר מוסגר לשם ביאור והשלמה של „ויאמר ה'”, בין אמירת ה' ובין קיומה של זו. להלן, בשאר ימי הבריאה שבהם נאמר גם הביטי „וירא א' כי טוב”, אשר מקומו הטבעי הוא אחרי „ויעש”, שם צריך לברא „ויהי כן” אחרי „ויאמר א'”; ואילו כאן, כשאינן הכתוב אומר „כי טוב” מן הטעם שאמרנו, אפשר לומר „ויהי כן” מאוחר יותר. המלים „ויעש” וגו' אינן באות אלא לברא את „ויאמר” וגו' — על ידי עצם אמירת הבריאה עשה אלהים את הרקיע. ו„יעש” מדגיש, בניגוד לביטי „ברא” שבפסוק א' ו„ויברא” שבפסוקים כא וכו' דלהלן, שאין הרקיע בריאה של יש מאין, אבל הוא תוצר עשייה, תיקון של חומר אשר נברא מכבר. — המים אשר מעל לרקיע. „על הרקיע לא נאמר אלא מעל לרקיע, לפי שהן תלוין באויר” (רש"י). ברם, לפי ביאורנו את המלה רקיע היינו מצפים שיהא כתוב על הרקיע, ולשונו של פסוקנו, וכן הנאמר בתהלים (קמח, ד) „המים אשר מעל השמים”, תמוה הוא<sup>22</sup>). ונראה שיש לפרש את המלים „המים אשר מעל לרקיע” ראשית כל כאותם המים, שמהם ממטיר ה' גשם על הארץ, והם

<sup>20</sup> פרשה ד, ז (המ'). —

<sup>21</sup> לא נאמר בו ויעש, אבל מסתבר שדברי הרמב”ן מוסבים על ויברא

שנאמר ביום זה (המ'). —

<sup>22</sup> תמיהה זו הביאה אחדים מן החוקרים ההדישים לידי כך לומר, כי המים אשר מעל לרקיע הם הגזים הזורמים מעבר לתחום האטמוספירה של

הנקראים בדרך כלל „מים אשר מעל השמים“, משום שתוארו כמרחפים מעל לאטמוספירה. כאן כמו במקומות רבים אחרים מדברת התורה בלשון בני אדם, משום שבשביל בני אדם היא נכתבה ואליהם היא מדברת. עם זאת ייתכן, שהכתוב בוחר בביטוי המתאים לנתונים האמיתיים, נוסף על מובנו הכללי המקובל, אלא שאין זה מעניננו לקבוע את מהותם הנכונה של אלה. די לנו להבין את התורה כפי שהובנה על ידי הדור שאליו היא ניתנה תחילה, וזהו, לדעתנו, מה שנקרא פשוטו של מקרא. — ויקרא אלהים לרקיע שמים. ה' קבע לאטמוספירה את היעוד לרחף כשמים מעל לארץ ולפעול משם את פעולתה, כמו „השמים“ שבפסוק הראשון, העולמות המרווחים.

הפסוקים ט"ז. ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אלימקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן. ויקרא אלהים | ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, וירא אלהים כרימוב.

כדור הארץ, ושמהם התהוו השמש והכוכבים. והיו אשר בקשו להעלות נתונים אלה בקנה אחד עם הנחתו של Laplace בדבר התהוות העולם, שלפיה לא היה החומר של כל הגופים השמימיים בתחילה אלא מסת גזים רצופה. מסה זו התחלקה לחלקים אחדים, ואלה התפתחו בהתאם לחוקי כוח המשיכה לידי כדורים אדיים. גם הארץ ושאר חלקי מערכת השמש היו תחילה כדור אדי רצוף כזה — לפי הנחה זו. כדור זה התחלק אחר כך, לאחר שהחל לסובב סביב צירו, וכך התהוו הארץ ושאר כוכבי הלכת והשמש. אילו היתה הנחה זו יותר מאשר הנחה, לא קשה היה לתאם בינה ולבין הנתונים שהתורה מוסרת לנו; שכן ייתכן כי אכן המים הקדמונים לא היו אלא מסות של גזים, והמים אשר מעל השמים" יהיו חומר היסוד של שאר עולמות מערכת השמש שלנו; אולם לפי שעה עלינו להתעלם מהנחות חדשות — ותחינה הנפוצות ביותר — בבואנו לפרש את דברי התורה. —

ויאמר. לפי הראב"ע הרי זה לשון עבר רחוקי<sup>22</sup>). אך ראה אצל שד"ל<sup>23</sup>). הנותן טעם למה לא נאמר יקוו המים ביום שני. — יקוו המים. את המים אשר נותרו על הארץ היה צריך להפריד מן היבשה, ועליהם להקוות בתהומות כדי שתיראה היבשה. אין תיאור זה מוציא מן הכלל את האפשרות, שיחד עם היקוות המים תתעלה היבשה מעליהם, ושבררך זו התהוו ההרים. הביטוי "יעלו הרים" (תהלים קה ח) מדבר, לכאורה, בעד התפישה שהתהוות ההרים היתה בדרך זו. יש גם מאנשי המדע הטוענים, שאכן כך היה. — ימים, הוא השם לכל הימים המחוברים יחד והמקיפים את היבשה. נתינת השמות ארץ... ימים, וכיסוי היבשה על ידי צמחים המתואר מיד לאחר מכן, קובעים לים וליבשה את יעדם — לשמש מגורים לבעלי חיים מסויימים. ואגב יצויין, שהמלה ים מציינת גם את קרקעית הים; השווה "כמים לים מכסים"<sup>24</sup>).

הפסוקים יא"ג. ויאמר אלהים תדשא הארץ  
דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו  
אשר זרערכו עליהארץ, ויהיכן. ותוצא הארץ  
דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עשהפרי  
אשר זרערכו למינהו, וירא אלהים כירטוב.  
ויהייערב ויהיירבקר יום שלישי.

דשא. כאן הרי זה שם כולל לצמחים, המתחלקים אחר כך לעשב ועץ פרי, אך עיין שד"ל בדבר דעת בעלי המסורה, שבאה לביטוי בטעמי המקרא. מן השם "דשא" נגזר הפועל — "תדשא" (להצמיח

<sup>22</sup> plusquamperfect, "וכן טעמו, וכבר אמר אלהים יקוו המים" (המ'). —

<sup>23</sup> פירוש שד"ל (ר' שמואל דוד לוצאטו) על חמישה חומשי תורה. הוצ'

דביר, תשכ"ו, ע' 10 (המ'). —

<sup>24</sup> ישעי' יא, ט.



— (דשא), ובמקומו של פועל זה בא בזמן הביצוע הפועל הוציא. —  
 למינו מוסב על עץ פרי, ופירושו — מינים רבים (השווה שד"ל  
 ו"הרכסים לבקעה"). בקשר לעשב לא נאמר „למינו" אלא בשעת  
 הביצוע, ואילו בקשר לעץ פרי יש משום קיצור בתיאור הביצוע:  
 השווה רש"י<sup>25</sup>). — אשר זרעו בו מוסב על „פרי", ואכן  
 העץ — זרעו בפריו. — על הארץ. נראה שמלים אלה מתקשרות אל  
 „אשר זרעו בו" וכפי שיצא מטעמי המקרא<sup>26</sup>). ויש להעיר, כי אף  
 על פי שה' קבע לעצמו בשלושת הימים הראשונים את בריאת הארץ  
 כמלאכת יום, הרי מיד עם השלמתה נתעטפה בצמחים. הארץ  
 המושלמת, אפילו לרגע קט אין לה להדמות למדבר שממה — „לא  
 תהו בראה לשבת יצרה"<sup>27</sup>).

פסוקים יד"ט. ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע  
 השמים להבריל בין היום ובין הלילה, והיו  
 לאתת ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורת  
 ברקיע השמים להאיר עליהארץ, ויהיכן. ויעש  
 אלהים את־שני המארת הגדלים, את־המאור  
 הגדל לממשלת היום ואת־המאור הקטן לממשלת  
 הלילה ואת הכוכבים. ויתן אתם אלהים ברקיע  
 השמים, להאיר עליהארץ. ולמשל ביום ובלילה  
 ולהבריל בין האור ובין החשך, וירא אלהים  
 כִּי־טוב. ויהי־ערב ויהי־בקר יום רבועי.

בשלושת הימים הראשונים היה האור ברשות עצמו, מבלי שיהא

<sup>25</sup> פסוק יב, ד"ה ותוצא הארץ. —

<sup>26</sup> ולא כדליצש המחברן אל „תדשא". כלומר הארץ נצטוותה להוציא

דשא על־מעל־הארץ. —

<sup>27</sup> ישע"י מה, יח. —

קשור לגוף כלשהו. חילופי יום ולילה. ייחכן שבאו כתוצאה מסיבובי כדור הארץ, שבהמשכם הופנתה פעם מחצית זו ופעם מחצית זו כלפי האור. אך גם ייתכן, שערב ובוקר הנזכרים בימים הראשונים, לא היו אלא מידות זמן, וכפי שאמרנו לעיל, כלומר שלא היו אז כלל חילופי יום ולילה. ביום הרביעי היה צריך לקשור את האור אל גופים שיאזוהו. — י ה י. הפועל היה אינו חייב לתאם מין ומספר, כשהוא בא לפני שם העצם. — מארת, דהיינו גופי אור, שם שאפשר לכוונת בו את כל הכוכבים המאירים. כבר הערנו לפסוק א, שפשוטו של המקרא מניח מקום לתפילה, שלפיה נבראו הגופים השמימיים כבר קודם לכן, וכי ביום הרביעי רק הותקנו כדי להיות מאירים על הארץ. לפיכך יש לשים את הדגש על המלים „ברקיע השמים”. לאמור כי מלאכת היום הרביעי היתה בעצם הופעת הגופים השמימיים המרוחקים מכדור הארץ כמאירים עליה, ובסדר הופעתם — השמש לממשלת היום ואילו הירח והכוכבים — לממשלת הלילה. — ברקיע השמים. סמיכות כתמורה, כמו „נהר פרת” ( ועוד רבים אחרים. — להבדיל. אותה הבדלה בין שמים וארץ, שנעשתה עד כה לכא אמצעי, על ידי האור בעצמו, תיעשה מעתה על ידי המאורית. — והיו לאתת. מסתבר שהכוונה לתופעות שמימיות, כגון ליקוי חמה וכיוצא באלה. תופעות אלה, אשר היוו בעיני עובדי האלילים אותות מבשרי רעות, מתוארות כאן כתופעות שנקבעו על ידי העצמו אשר שייכות לסדר העולם האלהי, כמו סדר הימים והשנים הרגיל. אזהרת הנביא (ירמ' י, ב) „ומאתות השמים אל תחתו” הושמעה להם לבני ישראל איפוא כבר בסיפור מעשה בראשית. — ולמועדים, הם הזמנים החוזרים ובאים תמיד מחדש בתקופות מסוימות, כגון זרע וקציר וכיוצא באלה, ובכלל — חילוף עונות השנה. גם ייתכן, שהכוונה לחגים, מועדי ישראל (השווה „עשה ירח למועדים”, תהלים

קד, יט"). — לימים ושנים הוא קביעת הימים השנים על פי תנועת כדור הארץ ביחס לשמש. — והיו למאורת... להאיר על הארץ. תפקידם של גופים אלה יהא לא רק להאיר ברקיע השמים. כי אם גם לשלח אורם על פני הארץ. חכמינו ז"ל אומרים ("): "ואור ביום ראשון איברי? הכתיב ויתן אותם אלהים ברקיע השמים וכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי... דאמר רבי אלעזר, אור שברא הקב"ה ביום ראשון — אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגזר מהם... ולמי גזר? לצדיקים לעתיד לבוא" וכר. — ויעש... המארת הגדלים. הגדולים — ביחס לאחרים, השווה שמואל א' יג, ואף על פי שהירח קטן מכוכבים אחרים רבים, הרי בתור מאור הוא שייך לגדולים, באשר הוא מאיר על הארץ יותר מכל אחר, להוציא השמש. — הגדל... הקטן. הקטן יותר והגדול יותר ("). הממשלה אשר על השמש והירח למשול ביום ובלילה, היא ההשפעה שמאורות אלה משפיעים על הארץ וכל אשר בה. השפעה זו כבר נודעה והוכרה, אך ייתכן שהיא גדולה הרבה יותר מאשר דומה לחוקרי הטבע. הכוכבים הם, ביחס לשמש וירח, המאורות הקטנים יותר, והשפעתם על הארץ קטנה יותר אף היא. יש בכך משום סתירה למדע המדומה של האסטרונומיה, המיחס דוקא לכוכבים השפעה גדולה יותר. — ויעש, לשון עבר רחוק, כמו "יצר" (להלן ב, יט), שכן כל שאר הגופים נבראו בראשית, ורק "ויתן" היה ביום הרביעי. וזהו גם הסיבה, שבגינה לא ניתנו שמות לשמש, לירח ולכוכבים. לא נמסר לנו כלל, אם כוכבי השבת, שאינם שייכים למערכת השמש שלנו, נבראו יחד עם הארץ, כי ייתכן שמוכנו של "ראת הכוכבים" הוא — כוכבי הלכת של מערכת השמש.

(") השווה בראשית רבה פרשה ה, א רב (המ'). —

(") חגיגה יב, ע"א (המ'). —

(") גזניוס § 119, 7. —

הפסוקים כינו. ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ  
נפש חיה, ועוף יעופף עליהאריך עלימני רקיע  
השמים. ויברא אלהים אתיהתנינם הגדלים,  
ואת כלינפש החיה | הרמשת אשר שרצו המים  
למינהם ואת כליעוף כנף למינהו וירא אלהים  
כיטוב. ויברך אתם אלהים לאמר, פרו ורבו  
ומלאו אתיהמים בימים והעוף ירב בארץ. ויהי  
ערב ויהיבקר יום המישני.

ביום החמישי אוכלסו המים האויר בעלי חיים. בריאה זו מקבילה  
לבריאת היום השני, בו נתהווה האויר ובו הובדלו המים התחתונים  
מן המים העליונים. בדומה לכך מקבילה בריאת היום הרביעי —  
המאורות — לבריאת היום הראשון, בריאת האור. בריאת חיתו ארץ,  
שהיתה ביום השישי, מקבילה לבריאת היבשה, שהיתה ביום השלישי.  
נמצא אפוא, כי בריאת שלושת הימים האחרונים מקבילה לבריאת  
שלושת הימים הראשונים של מעשה בראשית. — ישרצו. אין  
פירושו של „ישרצו“ זהה עם הוציא, אבל פירושו הוא לרחושו, לרמוש  
ולנוע, כלומר המים ירחשו מיני בעלי חיים נעים. לא נאמר כאן איפוא  
כלל ועיקר, שבעלי חיים אלה יתהוו מן המים, ואם נאמר להלן (ב,  
יט): „ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף  
השמים“, הרי שאין שני כתובים אלה מכחישים זה את זה. ואף על פי  
כן נדונה סתירה זו בגמרא (חולין כז, ע"ב), ושתי תשובות השיב לו  
עליה רבן גמליאל לקונטריקון ההגמון. האחת — „מן הרקק נבראו“  
(וכן גם בתרגום יונתן), והאחרת — „מן המים נבראו, ולמה הביאן  
אל האדם? לקרות להן שם“ (והמלים „מן האדמה“ אינן מוסבות אלא  
על חית השדה); תשובה אחת להגמון ותשובה אחרת לתלמידיו. מכאן  
יוצא, שרבן גמליאל פרש „ישרצו“ כמו יוציאו, „יעופף“ הוא משפט  
זיקה ו„עוף“ הוא מושא ל„ישרצו“. כך מתרגמים גם השבעים —  
יוציאו. גם תרגום יונתן מתרגם „דטייס“ (בניגוד לאונקלוס, הסובר  
כנראה כפירוש הראשון). — שרץ, בדרך כלל זהו כינוי לבעלי חיים

קטנים המתרבים ביותר, אולם כאן כוללת מלה זו גם בעלי חיים גדולים (ר' פסוק כא). — נפש חיה הוא תמורה, תואר לשרץ, כלומר נמצאים חיים. „נפש“ הוא עקרון החיים שבכל חי ושייך גם לגבי אדם וגם לגבי בעלי חיים אחרים. — ועוף... על פני רקיע השמים. על פני, כלומר באותו צד של חלל האויר העליון המופנה כלפינו. — ויברא. משום שחיים עצמאיים עדיין לא היו, מתאים לומר כאן לשון בריאה. — תחילה נזכרים התנינים הגדולים (מלשון תנין — למתוח; יצור ארוך, כגון הליתנים או הנחשים). — ואת כל וגר. שאר בעלי החיים, הקטנים יותר, הנמצאים במים. — הרמשת. רמש, לזחול על הבטן. — כנף. אולי כאן כשם תואר, ופירושו — בעל כנפים (כנף, קרוב לגנב — לכסות). — למינהם, במספר יחיד, כמו „למינהו“, לעיל פסוק יב. המלה מין סובלת את הסיומת המלאה — הו או — הם<sup>42</sup>). הרווה ואתו ר' משה הכהן מפרשים „למינהו“ כרבים, בניגוד לדעת הראב"ע (בצחות, אות ה), וכן גם תרגום אונקלוס, המתרגם „לזוהיה“, אך לא כן תרגם יונתן. — התורה מלמדתנו כאן, כי בעלי החיים — מיד עם היווצרם במינים שונים הם נוצרו<sup>43</sup>). — ויברך. השורש ברך שבערבית פירושו — להתרחב, ומכאן ברכה (רי"ש צרויה), כלומר אגם מים, וברכה (רי"ש קמוצה), כלומר שפע. אך אין התורה מגלה לנו, אם מכל מין נברא רק אחד, או שמא רבים בבת אחת נוצרו. על כל פנים, רק הדגים ועופות השמים נתברכו כאן על ידי ה', אבל לא כן חיתו שדה, וזאת משום שביום בריאתם שלהם ושל האדם — ביום השישי, האחרון של ימי מעשה בראשית — העניק ה' את ברכתו לאדם. ברכה זו צריכה להיות מוסבת גם על בהמה וחיה, ככל שאלה הן יעילות לו לאדם.

<sup>42</sup> השווה איוולד § 247 d. —

<sup>43</sup> חדומה שיש כאן משום מחאה נגד שיטתו של דרווין, שלפיה התפתחו כל הצומח וכל החי מאורגניסם קמאי אחד. גם חוקרי טבע רבים דוחים שיטה זו כהנחה הסותרת את הנסיון, כי אכן טרם ראינו, כי מין אחד הוציא מקרבו מין אחר. —

ברכת ה' זו היא — הכושר הטבעי להתרבות. — לאמר, באמרו, ועיין להלן ב, טז. — ירב, צורת ציווי.

פסוקים כדכח. ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש  
חיה למינה בהמה ורמש וחית־ארץ למינה,  
ויהי־כן. ויעש אלהים את־חית הארץ למינה  
ואת־הבהמה למינה ואת כל־רמש האדמה  
למינה, וירא אלהים כִּרְטוּב.

החי שביבשה מחולק כאן לשלוש קבוצות: א) בהמה, מלשון  
בהם — להיות אלם, המסורבלת יותר, ולכן גם פחות פראית. לפי  
שד"ל מקור המלה בלשון הסורית — בהם=עדין, ביתי, לא פראי.  
ב) רמש, הוא החי הנמוך הדבק באדמה, ולכן כאן „רמש האדמה“.  
ג) חית־ארץ (ר"ו של הסמיכות), התי — הער יותר והניחן  
בכושר תנועה. — למינה, כלומר כל מין בנפרד. הביטויים „למינה“  
וכדומה, הנאמרים בסיפור מעשה בראשית, מכינים לקראת חוקת  
הכלאים, אשר בה מצווה הקב"ה לכבד את חוקי הטבע, שנקבעו על  
ידיו כדי לא להביא אי־סדר בעולמו. לכן גם נתלה איסור הרכבת אילן  
בכך, אם נאמר בצמחים „למינהו“ או לאו (השווה חולין ס, ע"א  
ואילך).

פסוקים כ"ז. ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו  
כדמותנו, וירדו בדגת הים ובעוף השמים  
ובבהמה ובכל־הארץ ובכל־הרמש הרמש על־  
הארץ. ויברא אלהים | את־האדם בצלמו בצלם  
אלהים ברא אתו, זכר ונקבה ברא אתם.

נעשה. לשון הרבים שבכאן שמש נושא לבירור עוד בימים  
קדומים. בבראשית רבה (" נשאלת השאלה: „במי נמלך?“ ותשובות

הן רבות ושונות. „במלאכת השמים והארץ נמלך“ ; „במעשה כל יום ויום נמלך“ ; „בלבו נמלך“ ; „וכיון שבא לבראות את האדם, נמלך במלאכי השרת“ ; „וכן גם בתרגום יונתן. מובעת אפילו דעה, שזוהי צורת נפעל בזמן עבר — „אמר להן (הקב"ה למלאכי השרת), מה אתם מדיינין? כבר נעשה אדם!“ ; „וכן גם בראב"ע, אלא שלפיו אלה הם דברי משה רבנו. לדעת רבי סעדיה גאון“ (הרי זה pluralis majestatis, „שכן מנהג המלכים לדבר“. הרמב"ן לפסוקנו מביא דעת ר' יוסף קמחי: „נעשה, כלומר אני והארץ הנזכרת נעשה אדם, שתוצא הארץ הגוף מיסודיה כאשר עשתה בבהמה ובחיה... ויתן הוא ית' הרוח מפי עליון... כי ידמה לשניהם, במתכונת גופו לארץ אשר לוקח ממנה, וידמה ברוח לעליונים שאינה גוף“ וכו'. יצירתו זו של האדם משני יסודות מובעת, לפי דעה זו, בלשון הרבים של „נעשה“ (השווה גם רד"ק, המוצא רעיון זה בדברי המדרש הנ"ל. „במלאכת שמים וארץ נמלך“). לפי שד"ל הרי זו צורה ארמית, שכן נהוג בשפה זו, שהמדבר מדבר על עצמו בלשון רבים, כגון „דנה חלמא ופשרה נאמר קדם מלכא“ (דביאל ב, לו), וכן במקומות רבים בירושלמי ובמדרשים“). הביאור הפשוט ביותר נראה לנו בהקבלה ללשון הרבים

45 שם, שם (המ'). —

46 שם, ח (המ'). —

47 שם, ה (המ'). —

48 מובא בראב"ע (המ'). —

49 (הכנסיה הנוצרית סברה למצוא בלשון רבים זה סמך לאמונת השיתוף שלה, אך רוב החוקרים הנוצריים החדשים כבר דחו פירוש זה והולכים בעקבות המפרשים היהודיים. היציג לישע' ה, ח מקבל את דעת המדרש „בלבו נמלך“, שהובאה לעיל, ואומר: לשון הרבים בא משום שבשעת ההמלכה בקול עומד הנושא מול עצמו גם כמושא, ועל ידי כך מתעורר הרושם של מספר רבים. כך סוברים גם טוך ושולץ; גוניס ואחרים מפרשים את הרביעית לשון רבים של המלכים (puralis maj.); דליצש ואנגל — כמו בישע' ה, ח: „ומי ילך לנו“. —

שבפסוקים אחרים להלן (יא. ז; כ. יג). השם „אלהים” בא בצורת רבים, מכיוון שהוא מציין את שפע הכוחות האלהיים, אולם הוא בא בדרך כלל יחד עם לשון יחיד, מפני שכל הכוחות הללו נראים כלולים ביחידה אחת. רק לעתים הוא בא עם לשון רבים, וייתכן שזה כך באותם המקרים, שבהם נמסרת לנו אמירה חגיגית מיוחדת של הקב"ה. לפיכך מוסבת המלה „בצלמנו” על „אלהים” בלבד, כפי שמשתמע גם מן הפסוק הבא — „בצלמו בצלם אלהים”, ואילו לפי המדרש ש„במלאכי השרת נמלך” הרי „בצלמנו” מוכרח להיות מוסב גם על המלאכים, ואכן זה יהיה בניגוד לפסוק הבא. דעתו של ר' יוסף קמחי, שלפיה יש לומר כי „בצלמנו” מוסב גם על הארצי, נראית לנו קשה עוד יותר. (בדבר האתימולוגיה של „אדם” — ראה להלן ב. ז). —

בצלמנו, מלשון צל (בעצם העתקת הדמות על ידי הצל). — כדמותנו, מלשון דמה, דמיון. הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ראשון פרק א) מבחין בין צלם ותואר, וזה לשונו: „... כי הצורה המפורסמת אצל ההמון אשר היא תמונת הדבר ותוארו, שמה המיוחד בה בלשון עברי — תאר... וזהו שם שלא יפול על הש"י כלל חלילה וחס... אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית, ו"ל על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו, מאשר הוא הנמצא שהוא אשר הענין ההוא באדם, הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית. ומפני השגה הזאת השכלית נאמר בו בצלם אלהים ברא אותו”. ובהמשך הדברים „...אמנם דמות הוא שם מן דמה והוא גם כן דמיון בענין, כאמרו (תהלים קב, ז) דמיתי לקאת מדבר, לא שדמה לכנפיה ולנוצתה, אבל דמה אבלו לאבלה”, כלומר לא דמיון חיצוני כי אם דמיון מהותי, וכאן — דמיון באשר לכוה ההשגה השכלית. אולם לנו נראה להבחין בין „בצלמנו” ולבין „כדמותנו” על-ידי שנסב „בצלמנו” על מהותו הטבעית של האדם, שהנהו יצור הנחין בשכל ובתבונה, ואילו „כדמותנו” — על תכונותיו המוסריות של האדם, על שבן חורין הוא, שיש בו ניצוץ מחירות הבורא ב"ה. ממשלתו של האדם על שאר הברואים — „ורדו בדגת הים” וגו' (פסוק כח) — היא תוצאה של דמיונו לבורא ית' ולא ביאורו של דמיון זה. לפי שד"ל הרי „כדמותנו”



הוא בכך, שהאדם מאחד בקרבו כשרים רבים, בדומה להקב"ה שכל הכוחות כולט מאוחדים בו, ועקב זה מסוגל האדם למשול בשאר הבריאות. — בדגת. דגה הוא שם קיבוץ כמו חיה, בהמה. — ובכלל — הארץ. בגלל הקושי שבמלים אלה תקנה הפשיטא — ובכלל חית הארץ<sup>60</sup>). אולם כל שאר הנוסחאות מאשרות את נוסח בעלי המסורה שבידנו, ולכן יש לקבל את ביאורו של הרמב"ן, המבאר: „ובכלל — הארץ — שימשלו בארץ עצמה לעקור ולנתוח ולחפור ולחצוב נחושת וברזל“, כלומר שהאדם מתמנה כאן להיות שליט על הארץ עצמה, וכן גם נאמר בברכת ה' את האדם (פסוק כח) „וכבשה“, את הארץ עצמה. — ובכלל — הרמש הרמש וגר. העובדה שהרמש מוזכר כאן רק אחרי הארץ מתפרשת על ידי כך שהרמש, בעלי החיים הקטנים הדבקים בארץ, נראה כחלק ממנה עצמה. — ויברא. ביטוי זה יכול להיות מוסב רק על נשמת האדם, שהיה בה משום בריאה חדשה. בריאת האדם כגולת הכותרת של הבריאה מתוארת כאן בשלושה קטעים ריתמיים: (א) ויברא... בצלמו, (ב) בצלם... ברא אתו (שבו מוסברת המלה „בצלמו“), (ג) זכר... ברא אותם (שבו מדייק הכתוב, כי שם הקיבוץ „האדם“ כולל גם זכר וגם נקבה). — בצלם אלהים ברא אתו. רבים מתקשים בביטוי זה ומפרשים משום כך ש„אלהים“ שבכאן פירושו — מלאכים; כך הפשיטא, רבי סעדיה גאון לבראשית ט, י וכן עוד מפרשים רבים, על כל פנים אין בביטוי זה ח"ו משום תיאור מוחשי שלו ית, ומשום כך מתרגם גם אונקלוס, הזהיר מאד בכגון דא בדרך כלל, באופן מלולי — „בצלמא ה' ברא יתיה“. — זכר ונקבה וגר. חלק כללי זה של הפסוק מבואר ביתר הרחבה בפרק ב.

פסוק כח. ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים  
פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו  
בדגת הים ובעוף השמים ובכלי חיה הרמשת  
עליה ארץ.

<sup>60</sup> וחוקרים נוצריים אחדים מעדיפים גירסא זו. —

ויאמר להם. לעיל, בברכת החי (פסוק כב), נאמר רק „ויברך... לאמר“, ואילו כאן נאמר „ויאמר להם“; ואין זה, כפי שסובר שד"ל, משום שבעלי החיים מחוסרי תבונה הם, והאדם, לעומתם, נחון בה, כי הרי גם בברכת יעקב את בני יוסף נאמר רק „ויברכם... לאמור“ (להלן מח, כ). טעמו של הביטוי „ויאמר להם“ הבא כאן יכול להיות רק זה, שהברכה הבאה אחריו היא בעת ובעונה אחת גם ציווי, הניתן לו לאדם הראשון. ולא נכון מה שאומר הראב"ע: „ומלת פריה ורביה באדם — ברכה היא, כמו בבריאת המים. רק הוא מצוה, העתיקה קדמונינו ז"ל ושמר זה הפסוק זכר לדבר“, כלומר פסוקנו רק אסמכתא בעלמא הוא למצוות פריה ורביה. אדרבא, מלים אלה הן עדות ברורה לכך, שיש כאן משום ציווי ה' אל האדם<sup>21</sup>). הוכחה נוספת לנכונות דעה זו יש בברכת ה' את נח ואת בניו, בפסוקים א וז שבפרק ט, שגם בהם נאמר „פרו ורבו“ אחרי „ויברך... ויאמר להם“, כי אין ספק ששם יש בכך משום ציווי, מכיון שמיד אחרי כן נמנים ציוויים נוספים<sup>22</sup>). ואם סוברים החכמים, בניגוד לדעת רבי יחנן בן ברוקה<sup>23</sup>, כי האיש בלבד ולא האשה מצווה על פריה ורביה, הרי זה משום שנאמר כאן „וכבשה — איש דרכו לכבוש ולא אשה דרכה לכבוש“ (השווה רש"י לפסוקנו). ברם, ייתכן שדעתם זו מבוססת גם על כך, שאצל נח מופנה ציווי זה אל נח ובניו בלבד. — הרמ"ש ת. משפט זיקה מקוצר, כמו לעיל פסוק כא<sup>24</sup>).

הפסוקים כט"ז. ויאמר אלהים הנה נתתי לכם  
את־כל־עשב | זרע זרע אשר עלי־פני כלי־הארץ  
ואת־כל־העץ אשר־בו פרי־עץ זרע זרע, לכם יהיה  
לאכלה. ולכל־חית הארץ ולכל־עוף השמים ולכל |

<sup>21</sup> וכן גם דעת חז"ל ביבמות סה, ע"ב (המ'). —

<sup>22</sup> היתר אכילת בשר, איסור אבר מן החי, איסור שפיכות דמים (המ'). —

<sup>23</sup> יבמות, שם (המ'). —

<sup>24</sup> איוולד § 277 d. 2 —

רומש עליהארץ אשר־בו נפש חיה את־כל־יורק  
עשב לאכלה, ויחייבן.

הנה נתתי לכם וגו'. אחרי מצוות פרו ורבו באה חוקה נוספת. הדנה במזונו של האדם ובמזונו של החי. אולם אין זה ציווי המופנה אל האדם והחי (ולכן גם לא נאמר כאן ויאמר להם), אבל הוא חוק טבע, שאותו שם ה' באדם ובחי. בכך שהוא ית' קובע להם כמזון את עשב השדה, הוא נותן להם גם את הכושר לקיים את עצמם באמצעות מזון זה, וכן גם את עצם הנטייה לאכול מזון. ולכן נאמר בסופו של ענין זה „ויהי כן”, לאמור שחוק טבע זה נכנס לתוקפו מיד. — זרע זרע. משמעותו כמשמעות „מזריע זרע” דלעיל פסוק יא. — פרי־עץ. הבדל יש בין מזונו של האדם ולבין מזונו של החי, שכן נקבעים לו לאדם הן עשב השדה הן פרי העץ, ואילו לחי — עשב השדה בלבד. — ולכל־חית־הארץ, כולל הבהמה, שאינה נמנית כאן באופן נפרד, וגם הדגה אינה נמנית כאן, ועל מזונה לא נאמר מאומה, לכאורה משום שמזונה אינה על העשב. — על כל פנים אפשר להסיק מפסוקים אלה, שבתחילה לא נועד לו לאדם מזון בשרי, באשר לא היה ראוי לקטול יצור חי כלשהו. רק אחרי המבול (להלן ט, ב ואילך) ניתן לו ההיתר לאכול בשר, אך נראה שגם קודם לכן הורה היתר לעצמו להקריב מן החי כקרבן, כי אכן כך עשה הבל, שנאמר עליו שהביא (קרבן) „מבכרות צאנו ומחלבהן”<sup>55</sup>, ואף נה הקריב את קרבנו<sup>56</sup> עוד טרם תותר לו קטילת החי ואכילת בשרו<sup>57</sup>. מצב דומה לזה היה שורר אחרי מתן תורה, כאשר נאסרה אכילת בשר בהמה הראויה לקרבן (בלי שתוקרב כקרבן), שכן אכילת בשר תאה הותרה רק עם הכניסה לארץ.

<sup>55</sup> להלן ד, ז. —

<sup>56</sup> להלן ה, כ. —

<sup>57</sup> להלן ט, ב. —

1099 לא. וירא אלהים את־כל־אשר עשה והנה־  
טוב מאד, ויהי־ערב ויהי־בקר יום הששי.

וירא... והנה־טוב מאד. אחרי שנברא האדם הוכרז על שלטונו בארץ ולאחר שנקבע מזונו של כל החי, הגיעה הבריאה לשלמותה, ותיאור מעשה בראשית מסיים בהכרזו, כי ה' ראה את כל אשר עשה „והנה טוב מאד“ (אונקלוס) — „הא תקין לחדא“, עי' נתינה לגר), וראה בתחילת הספר. — הששי. השווה ראב"ע „...ורבים כמוהם, גם כן רקיע השמים, הרקיע שהוא שמים“. ה"א הידיעה באה כאן כדי להבליט את יום המעשה האחרון מבין השאר“).