

ספר בראשית
עם פירוש רד"צ הופמן
© הוצאת נח

אתר לימודי
יהדות ורוח **דעת**

פרק ב, הפסוקים א.ג. ויכלו השמים והארץ וכל־
צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר
עשה, וישבת ביום השביעי מכלימלאכתו אשר
עשה. ויברך אלהים את־יום השביעי ויקדש
אתו, כי בו שבת מכל־מלאכתו אשר־ברא אלהים
לעשות.

פסוקים אלה מוסיפים לתיאור מעשה בראשית מעין סיום חגיגי,
שבו מסופר על שביתת ה' ביום השביעי בסגנון הדומה לסגנון הכתוב
בספרו על בריאת האדם (לעיל א, כז). כל ענין וענין נאמר במשפט
העומד ברשות עצמו. א) כל הבריאה כולה עמדה בשלמותה (פסוק
א; ב) היה זה ביום השביעי (פסוק ב/א); ביום זה שבת ה' ממלאכתו
(פסוק ב/ב); ה' ברך וקדש יום זה (פסוק ג/א); ברכה וקידוש
אלה — סיבתם דוקא בכך שה' שבת ביום זה (פסוק ג/ב). —

(*) גזניוס § 111, a2; אינולד § 293 a. —

ויכלו. לא נאמר כי שמים וארץ הושלמו אלא „ויכלו“ כלומר הם עמדו בשלמותם. ואכן זוהי משמעות הפועל כלה בכל מקום. כגון „ויכל יעקב לצות את בניו“ (להלן מט, לג), „ויכל משה את המלאכה“ (שמות מ, לג), ועוד רבים כאלה. — השמים והארץ וכל צבא שמים. הרי זה מה שנקרא לעיל (א, א) „השמים והארץ“. צבא השמים הם שמש, ירח והכוכבים (השווה דברים ד, יט) וגם צבא המלאכים (מלכים א' כב, יט), כשעל בריאתם של הללו לא מסופר לעיל רק משום שמדובר שם בנבראים הנראים לעין אנוש בלבד. צורת הרבים של „צבאם“ מוסבת על שמים וארץ גם יחד, אולם השווה נחמיה ט, ו — ויכל... ביום השביעי. חכמינו ז"ל מוסרים לנו¹, כי השבעים שינו כאן מ-ביום השביעי ל-ביום השישי, זאת כדי שלא יוצר הרושם, כאילו סיים הקב"ה את מלאכתו ביום השביעי, בשבת. וכן עשו התרגום השומרוני והסורי. אולם פירוש נכון של „ויכל“ עושה שינוי זה למיותר. מכל מקום, מפסוק זה משתמע שהקב"ה היה בורא ממש עד לתחילת היום השביעי, כי רק האדם, מי שאינו יודע להבדיל בדייקנות בין הזמנים, רק הוא חייב להפסיק מלאכתו כבר בין השמשות, ואילו ה' — המשיך לברוא גם בין השמשות של ערב שבת. ואכן, על עשרה דברים מוסרים לנו חכמינו ז"ל כי בערב שבת בין השמשות נבראו (אבות, פרק ה משנה ו). הם הם הדברים שנראו אחר כך כהתערבות נסית של ה' במהלך הטבע. — מלאכתו. כל הבריאה כולה נקראת בפסוק בשם „מלאכתו“. מלאכה מן השורש 'לאך' — לשגר, לשמש, ומכאן מלאכה (מקוצר ממלאכה) — תוצאת העשייה, המוצר המוגמר. ואם אחר כך, במתן תורה, נאסרת עשיית מלאכה בשבת, הרי שגם מעשה בראשית — עשייה ומלאכה הוא מכונה, וזאת אף על גב שעל פי ציוויו ית' בלבד נתהווה. אך כדי שלא יהא מקום לטעות, שאמנם היה צריך ה' לעמול בבריאת העולם. נאמר לבסוף (פסוק ג) „ברא אלהים לעשות“; השווה להלן. — וישבת. 'שבת' פירושו לחדול מלעשות, או לנות. כונת הכתוב

¹ מגילה ט, ע"א (המ'). —

באמרו „ישבת“ היא — שה' חזל מיצירת יצורים חדשים. כל חדש שמתהווה אחרי מעשה בראשית, הוא תוצאה של פעולת אותם הכוחות, שהושמו בסבע בששת הימים של הבריאה, או אינו אלא התחדשות של הבריאה שכבר הושלמה. ביום השביעי אירע רק דבר אחד — תחילת המנוחה, או עצם החדלון. ולכן אין כל צורך להניח כי יום זה משמעותו — כל הזמן הנוכחי, מאז תום ששת ימי המעשה. וכמובן אין גם מקום לדבר כאן בערבו ובבוקרו של היום השביעי, כדוגמת שאר הימים, שכן הפסקת מעשה הבריאה לא דרשה אלא את הרגע של תחילת היום השביעי. ואם תאמר: למה נקבע איפוא כל היום השביעי כיום מנוחה? הרי אין בכך תמיהה יותר מאשר בקביעת כל היום החמישה עשר בניסן כיום פסח, אף על פי שיציאת מצרים החלה רק אחרי חצות¹. — ויברך. השווה את הפירושים השונים המובאים ברמב"ן. אך לפי פשוטו של מקרא נראה לנו לומר, כי יום מבורך הוא היום שבו אירע למישהו מאורע מוצלח במיוחד, כשם שלהיפך מקללים את היום אשר הביא עמו מאורע שלילי ביותר; השווה איוב²). בלשון בני אדם יהיה מובנו של „ויברך“ איפוא — ה' הכריז על היום השביעי כיום מבורך, מכיון שבו נשלמה מלאכתו וכי היה יכול איפוא לחדול מלברוא. היום השביעי הוא שבת לה', מפני שבו אירע דבר, שה' אמר עליו כי מוצלח הוא. וכך הם שבתות ישראל אותם הימים, שבתות ומועדים, שעל ישראל לברכם משום שאירע בהם דבר מוצלח לישראל (לענין „שבת שבתון“ לגבי יום הכפורים — ראה ביאורנו ויקרא כג, לב). — ויקדש אתו. כלומר, ה' העלה יום זה מעל לכל שאר הימים, כשם שכל קדש מורם הוא מעל לחולין. — כי וגר. כאן יש משום נתינת טעם לברכת היום ולקידושו, השווה „על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו“

¹ ולכן, גם אלה שלדעתם מתחילים ימי בראשית בבוקרו של יום, הרי גם הם יכולים להודות בכך שהשבת — בערב תחילתה. אולם ודאי אינה נכונה הדעה, שלפיה עסק ה' בבריאה עד לבוקרו של היום השביעי, וכפי שכבר אמרנו. —

² ג, א, ג ועוד. —

(שמות כ, יא). בכך שאנחנו מקבלים על עצמנו את היום שאותו ברח ה' כיום מיחוד גם בשבילנו. הרי שמעידים אנו על עצמנו כעל עם ה', עם אשר מאוחד הוא עם ה' ואשר מוכן תמיד לקדם את מטרותיו ית', עם אשר אחד הוא עם ה' ואשר שואף ליצור את התנאים לכך כי אמנם ישמח ה' במעשיו, שה' יוכל לשמוח בבריאתו, כדי לעשות את יום כלות הבריאה ליום של שמחה אמיתית לה' ולאדם. — אשר ברא... לעשות. לפי ראב"ע: „השרשים בכל המינים שנתן בהם כח לעשות דמותם“, כלומר הכשרת הנמצאים האורגניים להוליד כמותם. לפי אחד הפירושים המובאים ברמב"ן לפסוקנו נמשכת המלה „לעשות“ למעלה: „כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא מלעשות, וכמהו כי חדל לספור“ וכו'. נגד פירוש זה יש לטעון, כי לא מצינו את הפועל שבת קשור למקורו של פועל אחר, ואילו נגד פירושו של הראב"ע יש לומר, שהמלה מלאכה אינה באה אף פעם כמושא לפועל ברא אלא לפעל עשה. לדעתנו תורת המלה „לעשות“ אל „מלאכתו“, ואילו „ברא“ אינו אלא תיאור אופן העשייה הזאת. בדומה לצורות כלה לעשות, הרבה לעשות, מהר לעשות, אחר לעשות וכדומה, כלומר הוא ית' עשה תוך כדי בריאה. מלאכה זו לא נעשתה, כמלאכתו של בשר דם, על ידי עשייה רגילה, כי אם על ידי עשייה אלוהית תוך כדי בריאה.

כבר הצבענו לעיל, בקשר לכמה פסוקים, על יחסו של תיאורנו אל השערותיהם של אנשי מדע הטבע. כאן נציין עוד, לבסוף, ובקיצור, כיצד ניתן לקיים את התיאור שלפנינו מול המחקרים הגיאולוגיים, שלפיהם מן ההכרח הוא להניח, כי הארץ קיימת כבר מיליונים רבים של שנים. אמנם, אפשר היה לשלול את זכותם של בעלי השערות להטיל את הויטו המפוקפק שלהם נגד הכרזותיה הברורות של תורת ה' — הן יוצאת המיתודה לחישובו של גיל כדור הארץ אשר בידי החוקרים מן ההנחה, שבשעת התהוותה והיווצרותה של הארץ פעלו אותם הכוחות, אשר היו פעילים גם בתהליכי היצירה השונים שלאחר מכן, והרי הנחה זו, לא רק שאין היא מוכחת, אלא בהחלט אפשר לומר עליה שבלתי נכונה היא, ואילו התופעות שעליהן מצביעים אנשי הגיאוגוזה לחיזוק טענתם,

ניתן להסביר גם על ידי הקאטסטרופות שאירעו אחרי מעשה בראשית. כפי שמסופר כאן. אלא, ישנן גם דרכים אחרות כדי ליישב את תיאורי המקרא עם תוצאות מחקרי הטבע. ואף אם לא ניתן ללכת בהן תוך קיום פשוטו של מקרא, הרי יש לזכור, כי אפילו בחלקים ההלכתיים של התורה תובעת הקבלה המסורה בידינו לעתים להניח את פשוטו של מקרא, ועל אחת כמה וכמה שמותר לנהוג כן לגבי תיאור מעשה בראשית, תיאור שבו מצאו חכמינו ז"ל דברים רבים, שאין לזהותם במלות המקרא, אבל ניתן להסיק אותם מהן באמצעות מחקר מעמיק יותר. אמנם כן, חכמינו ז"ל לא נתנו פרסום לתוצאות מחקריהם בענין זה⁽¹⁾. אך מכיוון שהמדע גילה לעין כל תוצאות מחקריו, תוצאות שעלולות לזעזע את האמונה באמיתות המקרא, הרי חייבים אנו להאיר את הרמזים שנתנו לנו, כדי להראות את דבר ה' באורו הבהיר ובאמתו הצרופה. הנה, במקומות רבים, ובמיוחד בספר הזהר, ניתן להיווכח שאין להבין את הביטוי "יום", כפי שהוא בא בתיאור מעשה בראשית, כיממה הרגילה של האדם, זו בת עשרים וארבע השעות, אבל הכוונה היא ליומו של הקב"ה, יום שנמשך אלף שנה⁽²⁾. דהיינו יום שנמשך תקופה בלתי מסוימת. ומאידך הוכיחו חוקרים רבים שאפשר להעמיד את מספר התקופות הגיאולוגיות הרבות על שש, כך שאפשר לזהותן עם ששת ימי בראשית. וטעמים לא מעטים מדברים בעד זה שלא להבין כאן את המלה "יום" במובנה המקובל, מה גם שעל כל פנים לא יכלו שלושת הימים הראשונים להקבע על ידי השמש, שנבראה רק ביום הרביעי, ואילו הביטוי "ויהי ערב ויהי בקר" וגר, אפשר לראות בו תיאור ציורי של יומו של הקב"ה כשהכתוב ידבר בלשון אדם. ואף יש המפנים תשומת לב לכך שייתכן וייתכן, כי סיבובי כדור הארץ על צירו היו בימי הבריאה אטיים הרבה יותר וכתוצאה מזה נמשך כל יום מימי מעשה בראשית תקופה ממושכת הרבה יותר מאשר היום.

⁽¹⁾ "ואין אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור" (חגיגה

יא, ע"ב) (המ'). —

⁽²⁾ "כי אלף שנים בעיניך כיום אחמול" (תהלים צ, ד) (המ'). —

מתקבלת יותר על הדעת היא השערה אחרת⁶). הנחמכת בצורה ברורה יותר על ידי דבריהם ז"ל בבראשית רבה, לפיה מדובר בפסוקה הראשון של התורה בבריאת עולם ראשונית, אשר ייתכן שהתקיימה לפני מליונים רבים של שנים. עולם זה חרב, ועל כך מספר פסוק ב, והוא נברא-תוקן מחדש על ידי הקב"ה בששה ימים, ותיאור מעשה בראשית שלפנינו מתאר בריאה מחדשת זו. אולם כנגד דעה זו יש לומר א) שלכאורה אין התורה מדברת בבריאה מחדשת כי אם בבריאה של יש מאין, וכי „תהו ובוהו“ שבפסוק ב שם אינו בא לציין בריאה מחדשת של עולם שחרב, כי אם מצב ראשוני הטעון פיתוח וסידור ויצירה; ב) אמנם יש בהשערה זו כדי להניח דעתם של חכמי הטבע באשר לעולם הראשוני, אך לא באשר לעולם כמות שהוא כיום. כי אם אמנם, לדעתם, הצריכו שלבי ההתפתחות הראשוניים אלפי שנים, הרי לא יוכלו להודות, כי המצב הנוכחי נוצר במשך שש יממות בלבד. ואף על פי כן, חכמינו ז"ל הסיקו השערה זו מתוך המקרא⁷): „אמר ר' יהודה ב"ר סימון, יהי ערב אינו כתיב אלא ויהי ערב, מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן. אמר רבי אבהו מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלה; אמר — דין הניין לי, יתהון לא הניין לי. אמר רבי פנחס, טעמיה דרבי אבהו — וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, דין הניין לי, יתהון לא הניין לי“. ויש לדייק, אין רבי אבהו מדבר על אודות בריאה מחדשת⁸). מעין החזרת המצב לקדמותו תוך כדי שינויים, אלא הוא מדבר בבריאה. אם הקב"ה החריב את העולמות שלא תאמו לתכניתו וברא במקומם עולם חדש, יפה יותר, הרי זוהי בריאה חדשה במלא משמעות המלה, ולא בריאה מחדשת. על בריאה זו מספר לנו תיאור מעשה בראשית, ואילו על אודות הבריאות

⁶ בלשון החוקרים: Restitutionshypothese. —

⁷ בראשית רבה, פרשה ג, ח רט, וכן הוא בפרשה ט, ב, ור' גם בזהר

סדר זה ועוד.

⁸ Restitution. —

הקדמות אין מה לספר. אין הן שייכות לתולדות העולם. מכיוון שלא נשאר מהן דבר אשר ישפיע על התפתחותו של האדם. ואלמלא נשאר נח ואשר אתו בתיבה אחר המבול הגדול, שעליו מסופר להלן (ו, יג ואילך) כדי להציל עצמם מן העולם שלפני המבול לזה שלנו — ודאי שהכתוב לא היה מוסר מאומה גם על עולם זה בן אלפיים השנים. הקב"ה היה בורא עולם חדש, וההיסטוריה היתה מתחילה בו. ועוד. נאמנים לרוחה של העת חז"ל, ובכלל, לרוחה של האמונה בה, אל לנו לקבל אותן טענות אנשי מדעי טבע המיוסדות על הנחות חומרניות טהורות. אם טוענים, שהתפתחותו של כדור הארץ עד לשלב מסויים דורשת את הזמן, שאפשר לחשבו על פי חוקי הטבע כמות שהם ידעים כיום, הרי מכריזים יחד עם זאת, כי חוקי הטבע — נצחיים הם; בעוד אשר לפי מושג הבריאה המבוסס על האמונה בה' מובן, כי גם חוקי טבע אלה לא נחקקו אלא עם הבריאה. ואם יטען הטוען, כי אין המושג בריאה כולל אלא את בריאתו, יש מאין, של החומר ההיולי, בריאה אשר יחד עמה נקבעו חוקי הטבע, שעל פיהם יתפתחו העולם לאטו ומאליו, הרי נעמיד מול תפישה זו את תפישתה של התורה, שלפיה לא רק התהוותו של החומר ההיולי אלא גם מתן הצורה לו עד לדרגתה העליונה של השלימות — מעשה כפיו של הקב"ה הם, עושה אשר לגביו אין תוקף לחוקי הטבע. רק אחר שהעולם נברא כולו, רק אז שבת ה', והוא מניח להם לחוקי הטבע שנקבעו על ידיו, לאותם חוקות שמים וארץ, לפעול, פרט ליוצאים מן הכלל אחדים, ולפיהם ממשיך הכול הלוך ומתפתח. בשעת הבריאה נוצר הכול בן רגע, "כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמוד" (*), שכן רואה התורה את הארץ וכל אשר בה כבריאותיו של הקב"ה. התהוותו של אלה לא דרשה איפוא זמן רב, אלא רק אותם ששת ימי בראשית שהבורא קבע לבריאה. לפיכך אין גם הכרח לקבל את הטענה שבריאתם של אותם עולמות, שנתגלו על ידי הגיאולוגים, הצריכה מיליונים או אפילו רק אלפי שנים, אלא היא הצריכה אותו זמן שהבורא קבע לה. יתרה מזו, כשם שאנו אומרים לגבי בריאתו של עולמנו "כל

(*) תהלים לג, ט.

מעשי בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונן נבראו¹⁰).
 לאמור, כל הברואים יצאו מתחת ידיו של הבורא בשלימותם, כאשר
 לקומתם, לצורתם — ולגבי האדם — גם באשר לתבונתו, כך אפשר
 וצריך לומר גם לגבי העולמות הקודמים. אולם מה היו קורותיהם של
 עומות אלה עד לחורבנם, כמה זמן נתקיימו, האם היו מצויים בהם
 בעלי חיים חופשיים ברצונם — כל אלה הם דברים שאין לנו לדרוש
 בהם (השווה חגיגה ב משנה א). ואם המדע מתיימר לדעת את התשובות
 לשאלות אלה, הרי אין בתורה דבר אשר ידבר בעד או נגד תשובותיו
 של מדע זה.

עוד עלינו להעיר, שמאמרי בראשית רבה הנ"ל, בהם הננו סבורים
 שמצאנו מיסודותיה של ההשערה על הבריאה המחדשת¹¹), נתפרשו
 בהרבה אופנים; השווה מורה נבוכים חלק ב, ל, ספר העקידה לבראשית,
 עיקרים ב, יח ואת פירושו המפורט של הרב גדליה ליפשיץ שם
 המתיישב עם ביאורנו. גם הרב שמשון ב"ר הירש מסכים עם תפישתנו,
 ומן הנכון להביא כאן את הדברים כפי שהוא נסח אותם בתוכנית של
 בית הספר הריאלי בפרנקפורט ענ"מ בשנת תרל"ג (1873): אפילו מאות
 האלפים ומליונים השנים, שבהן נדיבת לב כל כך הגיאולוגיה באשר
 להתפתחותו של כדור הארץ, אפילו הן לא הבהילו את היהדות... גם
 חכמי היהדות, הרבנים, מדברים בעולמות שקדמו לעולמנו זה והם
 חרבו, עולמות שהבורא בראם החריבם, לפני שברא עולמנו זה בדמותו
 הנוכחית ובסדר שלפנינו. אולם חכמינו ז"ל אף פעם לא קבעו בין
 עיקרי האמונה את קבלתן או שלילתן של דעות כאלה או מעין אלה.
 הם ז"ל הניחו לכל השערה, כל עוד לא נגעה באמת היסוד של „בראשית
 ברא אלהים“.

¹⁰) ראש השנה יא, ע"א; חולין ס, ע"א (המ'). —

¹¹) Restitutionshypothese. —

קורותיו של זוג האדם הראשון וגן העדן

(ב, ד — ג, כד)

אחר שסופר קודם באופן כולל על אודות בריאת האדם, מתאר עתה הכתוב פרטים על בריאת הזוג הראשון, על מקום מושבו, מזונו ואורח חייו, וכן על חטאם הראשון ותוצאותיו של חטא זה. לפרשה זו כותרת — „אלה תולדות השמים והארץ“. המלה תולדות — בדרך כלל משמעותה: ולדות, והיא גזורה מצורת ההפעיל הוליד. לעתים גם משמעותה אחרת, כפי שמוכיחות באופן ברור הכותרות השונות המתחילות במלים „אלה תולדות“¹². רש"י מסב את „אלה“ על הבריאה המתוארת בפרק הראשון („האמורים למעלה“), אולם נראה שלדעתו „תולדות“ פירושו תוצרת, כדרך המדרש המובא לעיל ואשר לפיו „תולדות השמים“ כולל את כל הבריאה שבספירות העליונות, שמש, ירח וכוכבים, ואילו תולדות הארץ כולל את כל אשר נברא בספירות התחתונות. ברם, פירוש זה אינו נראה לנו, משום שהיה צריך למצוא עוד פעם את הביטוי „תולדות השמים“ במשמעות זו וזה אינו, וגם משום שלפיו היה צריך לדבר כאן גם בשמים ובארץ עצמם ולא רק בתולדותיהם. ובכלל לא נראה לנו להסב את הביטוי „אלה תולדות“ על מה שקדם, או אפילו לראות בו מעין סיכום, שכן לא מציננהו בכל המקרא אלא ככותרת-פתיחה בלבד¹³. והרי ממבנהו

¹² שד"ל וגם חוקרים חדשים רבים (דילמן, דליצש ועוד) מסיבים את המלים „אלה תולדות“ על הפרק הראשון ומבארים את המלה „תולדות“ —

תיאור התהוות, אבל ביאור זה אינו ניתן להוכחה ממקום אחר. —

¹³ ועוד פחות אפשר להסכים לדעתם של מבקרים אחדים, שלפיהם היה מקומו של פסוק זה בתחילה לפני „בראשית ברא“ וגו', ככותרת. ראייה הותכת כנגד דעה זו ישנה כבר בעובדה, שבכל ספר בראשית מדובר בתולדותיהם של אישים רק לאחר שאישים אלה ידועים לנו בעצמם על ידי תיאור קודם, ולעתים אפילו רק לאחר שהכתוב עסק בהרחבה בקורותיהם; אי אפשר אפוא לראות במלים „אלה תולדות השמים והארץ“ כותרת-פתיחה, מבלי שידובר בתחילה בשמים וארץ עצמם. —

של הספר כולו ברור שהכתוב מתאר תחילה איש או ענין, ורק אחר כך בא לספר על תולדותיו, ובדרך כלל ישנו אפילו יחס כמותי שווה בין התיאור על האיש ועל תולדותיו. והנה כולל ספר בראשית תולדות אלה: (א) תולדות שמים וארץ (ב, ד ואילך), לאחר שדובר בפרק א על שמים וארץ עצמם. על הקוסמוס; (ב) תולדות אדם (ה, א ואילך), לאחר שדובר בו באדם בהרחבה; (ג) תולדות נח (ו, ט ואילך), השווה ה, כט; (ד) תולדות בני נח (י, א ואילך), השווה ט, יח; (ה) תולדות שם (יא, י ואילך), השווה י, כא ואילך; (ו) תולדות תרח (יא, כו ואילך), השווה יא, כד ואילך; (ז) תולדות ישמעאל (כה, יב ואילך), השווה פרק טז ועוד; (ח) תולדות יצחק (כה, יט ואילך), וראה על יצחק בהרבה מקומות קודם; (ט) תולדות עשו (לו, א ואילך), וראה על אודותיו בהרבה מקומות קודם; (י) תולדות יעקב (לז, ב ואילך), כנ"ל. אין ספק שמספרם של ביטויים אלה — עשרה — אינו מקרי (תמוה רק שאין הכתוב מדבר בתולדות אברהם, במקום תולדות תרח, למשל). מכל מקום לא מצינו שיוזכר מישהו בפעם הראשונה במלים „אלה תולדות“. „אלה תולדות השמים והארץ“ מוכיח איפוא, כי קודם כבר דובר בשמים ובארץ עצמם. ברם, אם נראה במלים אלה כותרת לאשר מסופר לאחר מכן, תמוה הוא שאכן לא ידובר בשמים ובארץ עצמם כלל ועיקר, אלא שעל כך נשיב כי „תולדות“ שבכאן משמעותו — קורות, כמו, למשל, „אלה תולדות נח“ (להלן ו, ט), שכן תולדות מלשון הוליד הרי הוא גם לשון התפתחות¹⁴, כלומר — הסטוריה. ואמנם, „השמים והארץ“ שבכאן פירושם, כמו לעיל א, א, הקוסמוס כולו — ביחסו לאדם. לפיכך מתחילה פרשתנו בסיפור ההסטוריה של העולם, בתיאור דרך התפתחותו, לאחר שקודם לכן סיפר הכתוב על אודות בריאתו. ואין לומר שלפי זה היה צריך לכתוב כאן רק אלה תולדות הארץ, כי הרי מצינו כותרת „ואלה תולדות אהרן ומשה“ (במדבר ג, א), אף על פי שלאחריה לא מדובר כלל בתולדותיו של משה רע"ה. משה מוזכר שם על יד אהרן רק משום שבפרשה הקודמת

¹⁴ השווה מלונז של גזניוס.

דובר גם בו, והוא הדין גם כאן. לא נאמר „השמים“ אלא משום שדובר בהם בשמים בפרק הקודם, בקשר עם בריאתם, יחד עם בריאת הארץ. ויתרה מזו, מכיון ששמים וארץ יהיו הם כינוי לעולם כולו, ותולדות האדם — תכליתה של הבריאה — תולדות העולם צריכות להיקרא, הרי הזכרת השמים כאן מסתברת לנו היטב. אנחנו נראה איפוא במלים „אלה „תולדות“ וגו' כותרת לפרשה הבאה.

פסוק ז. אלה תולדות השמים והארץ בהבראם,
ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

שאלה אחרת בפסוק זה היא, אם המלים „ביום עשות ה' אלהים“ שייכות אל הכותרת או שמא הן מהוות את תחילת התיאור שלאחר מכן. במקרה האחרון הכרח לומר, כי רק פסוק ז' הוא הכתוב החוזר אל הזמן המוזכר בפסוקנו — „ביום עשות“, ואילו הפסוקים היו אינם אלא מאמר מוסגר המתאר את המצב שהיה שורר, דבר שיש בו משום קושי מסויים. אולם מכריעתנו נגד דעה זו של הפרדת מלים אלה מן הכותרת העובדה, שבכותרות רבות שבתורה מצינו תוספת, שיש בה משום קביעת זמן, תוספת המתחילה במלה „ביום...“, כגון הכותרת המוזכרת לעיל במדבר ג, א; וכן שם ז, פד; ויקרא ה, יג; ז, לה ועוד, ואפילו להלן ה, א, שם יש לקרוא את המלים „ביום ברא“ עם הפסוק שלאחריו, הרי גם שם הן משמשות קביעת זמן שלכותרת. הדוגמאות שהבאנו כאן מוכיחות יחד עם זאת, שהמלה „ביום“ מציינת רק את זמן התחלת הפרשה המתוארת, כאשר כולה נמשכת זמן ניכר (כגון במדבר ז, פד — חנוכת המזבח נמשכת שנים עשר יום, והמלים „ביום המשח“ אינן מציינות אלא את תחילתה של חנוכה זו). וכך גם מתחילות תולדות העולם „ביום עשות“ — „בהבראם“, והמלים „ביום עשות“ מציינות את מועד הבריאה הראשונה ויצירת הארץ במלאכת ששת ימי בראשית שלאחריה. הה"א הוצערה שבמלה „בהבראם“ נדרשת כבר במדרש¹⁵. בתחילת פירושונו לס' ויקרא דברנו על אודות

¹⁵ בראשית רבה פרשה יב, ח"י (המ'). —

האותיות הוצעו. כאן — ייתכן שהה"א הוצערה באה כדי לרמוז לצורה בבראם, בבנין קל, שתסוב על ה' אלהים, כמו „עשות“, להוציא מכלל מחשבה של בריאת שמים וארץ על ידי מישוהו אחר. — ה' אלהים. לגבי האתימולוגיה של המלה אלהים כבר הערנו לעיל, שהמלה נגזרה מן השורש „אלה“, כלומר להיות חזק, וכי היא מציינת את ה' ככל-יכול. מספר הרבים מראה, ששם זה מבטא איחוד של שפע כוחות, פירוש — זה השולט בכל כוחות הטבע והמכוון אותם בהתאם לרצונו. משום כך מבארים חכמינו ז"ל אלהים כמידת הדין⁽¹⁾, כי אכן החזק, הכל-יכול, השולט בטבע — הוא התחם תחומים לכל ברואיו, המונע שאחד יפגע בזולתו והקובע איפוא לכל אחד את משפטו. ואילו לגבי משמעותו של שם ההוי' אומר המדרש (בראשית רבה פרשה יז, ה, וביתר הרחבה בילקוט שמעוני לישעיה מב, ח): „אני ה' הוא שמי — הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הוא שמי שהתניתי ביני ובין עצמי, הוא שמי שהתניתי ביני ובין מלאכי השרת“. אף כי משמעותו של השם, כפי שקבעו ה' בינו לבין עצמו ובינו לבין מלאכי השרת, יכולה להיות בלתי ניתנת להבנתנו, הרי המשמעות שהיתה לשם זה בשביל אדם הראשון — ודאי שהיתה ידועה תמיד (השוה כחרי, מאמר רביעי, ג בתחילת הקטע).

בימי המקרא היה בשם — שלא כבימינו — משום תיאור הרושם אשר דבר מסויים עשה על קורא השם. כך, למשל, קראה רחל אמנו את בנה הצעיר בשם בן אוני — בן צערי, ואילו יעקב קראו בנימין — בן זקונים⁽²⁾. דוקא פרקנו מראה בבירור את הקשר שבין השם ולבין נושאו. „ויבא אליהאדם לראות מהייקרא-לר', ה' מביא אל האדם את כל החי אשר ברא כדי לראות כיצד יקרא לו, ואמנם — „וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו“ (להלן פסוק יט). שמות החיות בטאו את הרושם שהתרשם אדם הראשון בראותו, ולכן ניתנה קביעות לשמות אלה. וזוהי גם הסיבה לשינויי השמות שמצינו בספר

⁽¹⁾ מכילתא לשמות כ, א (המ'). —

⁽²⁾ להלן לה, יח. —

בראשית וגם בשאר חלקי המקרא, שינויים בשמות אישים ומקומות הבאים יחד עם השינויים ביחס הנושאים אל סביבתם. שמות פרטיים אינם נבדלים איפוא באופן מהותי משמות כלליים; ההבדל ביניהם הוא בהיקף. השם הכללי משמש לציון נמצאים רבים ממין אחד, ואילו השם הפרטי בא להבדיל פרט אחד מתברו בן אותו המין, וזאת על ידי ציון המיוחד רק לו בלבד.

לפיכך אין אנחנו יכולים להסתפק לומר שהשם הוי' הוא השם הפרטי של האל היחיד, שכן אין צורך בקריאת שם פרטי לציון האחד-יחיד, ולכן נאמר עם חכמינו ז"ל¹¹), כי שם ההוי' בא לציין את אותם כינויו ית' הכלולים במושג מידת הרחמים, שבכוחם ה' מולך, מנהיג ומכוון עולמו באהבה. משמעות שם ההוי' לפי שורש המלה היא — ההווה¹²). השורש הוה נדיר במקרא¹³), ועוד יותר בשמות העצם הגזורים ממנו — הוה²¹) והוה²²). צורת העתיד שבשם עצם פרטי מראה על ההתמדה, על ההולך וחוור, שבמושג המצויין בשורש²³). ביאורו של שם ההוי' נמצא איפוא במאמרם ז"ל בשמות רבה (פרשה ג, ו): „אמר הקב"ה למשה, אמור להם — אני שהייתי ואני הוא עכשו ואני הוא לעתיד לבוא". וודאי שאין כאן הכוונה לנצח של מנוחה ואפס מעשה, אבל כוונת חכמינו ז"ל היא לומר בזה שתמיד התגלה הוא ית' כשוהה עם בני האדם ובתוכם. הכתוב עצמו מבאר את שם ההוי' במלים „אהיה אשר אהיה"²⁴). ביאורו המקובל של פסוק זה — אני הוא זה אשר אני — אינו הולם את הסיטואציה שבה בא שם זה. וכי היאך יטע שם זה תקוות הגאולה בלבם של בני ישראל,

¹¹) „אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה", ראש השנה יו, ע"ב ור' שם רש"י ד"ה ה' ה' (המ'). —

¹²) השווה איולד § 272. —

¹³) ישעי' טז, ד; איוב לו, ו. —

²¹) קהלת ב, כב; נחמיה ו, ו. —

²²) דניאל ד, כו. —

²³) השווה איולד § 136 c. — ²⁴) שמות ג, יד. —

אם אמנם הוא בא לבטא את ההויה המוחלטת והעדר כל שינוי של ה' ? אולם אם נבין שם זה במשמעות, זה הנמצא עם האדם, כפי שאמרנו, או אז יתאים שם זה בדיוק לנאמר קודם לכן למשה על ידי ה' — „כי אהיה עמך“²⁵. ה' הוא עם האדם, וזוהי מידת הרחמים, תמצית כל כינויי האהבה והחסד. ובדומה לפסוק „אהיה אשר אהיה“ נאמר במקום אחר²⁶: „והנתי את־אשר אהו ורחמתי את־אשר ארחם“, כלומר אהיה עם אשר אהיה על מנת לסייע לו, ובדומה לכך מתרגם גם אונקלוס (לפי גירסא אחת של הרמב"ן): אהא עם מאן דאהא. מכל הנאמר לעיל יוצא, כי שם ההוי' הוא המושג הישראלי, המיוחד, של האלהות, אלהות אשר אינה מרוחקת מן העולם אלא שזהה בין הברואים, „כי בי חשק ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמי. יקראני ואענהו — עמו אנכי בצרה“²⁷. ה' הוא האל המתגלה אשר — כפי שנאמר בכוזרי (מאמר רביעי, בתחילת המאמר) — נבדל ביותר מן האל הנמצא על פי ראיות פילוסופיות, כי הרי „דרכי הראיות הביאום לאמור באלהים שלא יועילנו ולא יזיקנו, ולא ידע תפלתנו וקרבתנו, ולא עבודתנו ולא מרינו“. אבל לא כן אל ההתגלות, כי הרי הוא ההזה האמיתי, החי (היה קרוב לשורש חיה), הוא נמצא וחי בתוך בני האדם ומחזיע להם רצונו, גומל שכר על העבודה ועונש על העבירה, ולכן אומרים חז"ל²⁸, כי רק לשם המיוחד מקריבים קרבנות, כשם שבכל התורה כולה לא בא בקשר עם הקרבת קרבנות אלא שם ההוי' בלבד, וכן לגבי התפילה (אולם כאן יש לציין כי השם האלהים, עם ה"א הידיעה, בא לציין את אלהי ההתגלות, ולכן יכול גם שם זה לבוא לציין השם המיוחד).

אין אנחנו טוענים, כי יעלה בידנו לבאר בכל פסוק ופסוק שבמקרא, מדוע בא בו דווקא שם זה או אחר. אך לאמתו של דבר אין זה נחוץ כלל, שהרי די לנו אם נוכיח בכמה מקומות בולטים, שבמשך סיפור

²⁵ שם, שם, יב. —

²⁶ שם לג, יט. — ²⁷ תהלים צא, יד־טו. —

²⁸ תורת כהנים, פרשתא ב, ה; מנחות קי, ע"א (המ'). —

מסויים בא השימוש בשמות ה' ואלהים יחד ובמתכוון — כדי להראות, שבשום פנים אין לראות בשוני השמות הוכחה למחברים שונים ח"ו. בהקשר זה מאלפים ביותר הכתובים הבאים: א) בראשית ז, טז — „הביאם זכר ונקבה מכל בשר באו כאשר צוה אתו אלהים ויסגר ה' בעדר". ב) שם ט, כרכו — „ויאמר ברוך ה' אלהי שם... יפת אלהים ליפת". ג) שם פרק כב — השווה פירושנו שם. ד) שם כח, כ"א — „...אם יהיה אלהים עמדי... יהיה ה' לי לאלהים". ה) שם ל, כגיד — „...אסף אלהים את חרפתי... יוסף ה' לי בן אחר". ו) שמות ג, ד — „וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה...". ז) שם יט, ג — „ומשה עלה אל האלהים ויקרא אליו ה' מן השמים". ועוד יש לשים לב, שגם בספר תהלים יש מזמורים רבים, שבהם בא באופן בלעדי או לפחות על פי רוב שם ההויה, ואילו באחרים בא השם אלהים. אל אלה שבהם בא בעיקר השם אלהים שייכים במיוחד המזמורים מב"פג, והשאר שייכים אל הסוג הראשון. והנה לא ימצא איש אשר יטען, שאין בין מחברי המזמורים מב"פג אשר חיבר אחד משאר המזמורים. אלא מסתבר, כי אותו מחבר דיבר במזמור אחד בו ית' בתור ה' (שם הוי'), ובאחר — בתור אלהים. אותה תופעה עצמה מצינו גם בספר בראשית. בפרשה הראשונה, שבה מסופר בבריאת העולם, בה נקרא הבורא בשם אלהים, זה הכלי-יכול, שעל פיו הכל היה ואשר קבע לכל את מידתו ואת תחומיו. אבל כאשר מדובר בתולדות האדם, שם נקרא הוא ית' בשם הוי', האוהב, השווה עם יצוריו, האב הרחום המחנך את בניו. ואף אם במקום אחר בא השם ה' גם בקשר לתיאור בריאת העולם, כגון „כי ששת ימים עשה ה' את השמים" וגו' (שמות כ, יא) — וברורה זיקתו של פסוק זה אל פסוקה הראשון של התורה — אין בכך משום קושי. אין מקום לתאר את הבורא כה' של האדם, כאשר מתוארת הבריאה לראשונה, אך הרבה יותר מאוחר — שאני. ובדומה לכך, אין מקום לומר, כי בצלם ה' עשה את האדם (צירוף שלא מצינוהו כלל במקרא), כי אכן נברא האדם בצלם אלהים, השם הכולל בתוכו את כל כינויו ית', אך אין האדם נברא בצלם ה', השם המציין אותו ית' לפי מהותו, כשם פרטי.

בפרשה השניה נוסף על שם ההוי' גם השם אלהים כדי להראות שאין ה' רק האל הלאומי של ישראל, כפי שדמו לעצמם עובדי ע"ז, ושעל ידו יש מקום לאלהים אחרים נוספים, אבל ה' הוא האלהים, הוא אשר ברא ארץ ושמים, וכל בני תמותה נתונים לשלוטונו באופן שזה. אך משום שהוא ית' מראה לנו כאן בראשונה ביחסו אל האדם, לכן מקדים הכתוב כאן „ארץ” ל„שמים”, שכן בתור ה' עשה תחילה את הארץ, ואת השמים — רק לאחר מכן, באשר הארץ צריכה להיות מקום משכנו וישיבתו.

פסוקים ה'ז. וכל | שיח השדה טרם יהיה בארץ
 וכל־עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה'
 אלהים עליה־ארץ ואדם אין לעבד את־האדמה.
 ואד יעלה מן־הארץ, והשקה את־כל־פני האדמה.
 וייצר ה' אלהים את־האדם עפר מן־האדמה ויפח
 באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה.

הסתירה הראשונה שמצאו בין סיפור מעשה בראשית כפי שהוא בא בפרק הראשון ולבין פרשתנו נמצאת בפסוק ה, שבו נאמר כי לפני יצירת האדם לא היה לא שיח ולא עשב, בו בזמן שלפי הפרק הקודם היו צמחים כבר ביום השלישי לבריאה. לפי הלוי²⁹) כוונת הכתוב להדגיש כאן, שלא נבראו עוד כל מיני העצים אלא רק חלק מהם, אך אין פירוש זה מספק³⁰).

²⁹) Josef Halévy, Recherches bibliques (המ'). —

³⁰) לדעת המבקרים, שכאן מדובר בבריאת הצומח בפעם הראשונה, ישארו עדיין קשיים עוד יותר גדולים בפרק זה: א) מה בא הכתוב ללמדנו „וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי לא המטיר ה' אלהים... ואדם אין לעבד את האדמה”? מה תועלת יש בו במטר ובעיבודה של האדמה, אם עדיין לא קיים זרע כלל? ב) אחרי הנאמר כאן לגבי מטר וצמחים היה אפשר להניח,

והנה, אם נעיין יותר בפסוקנו, יתברר לנו מתוכו, כי סיפור מעשה בראשית של פרק א מן ההכרח שמניחים אותו כאן כדבר ידוע. לשם מה מדובר כאן בכלל בצמחים? הרי לכאורה אין בכוננת פרשה זו אלא לספר בבריאת האדם, ואם מדובר לאחר מכן (פסוק יט) ביצירת חית השדה וכו', הרי אין זה אלא כדי לשמש מבוא לסיפור יצירת האשה. אולם מציאותם או אי־מציאותם של צמחים בעת בריאת האדם — חשיבותה מהי? אך אם נשים לב, שבהשתמשו במלה „טרם“ מתכוון הכתוב תמיד להדגיש, כי המעשה המתואר לאחר מכן נעשה לפני הפעולה שאליה מתקשרת המלה טרם (השווה, למשל: „טרם ישכבו ואנשי העיר“²¹), או „טרם כלה לדבר והנה רבקה“²²), הרי שנגיע למסקנה, שאין הכתוב בא לומר כאן אלא: עוד לפני שצמח משהו מן הארץ עלה אד. מן הארץ והשקה את האדמה, וממנה יצר ה' את האדם. כוונת הכתוב בתיאור זה מתבארת מדברי יוסף בן מתתיהו, האומר (קדמוניות היהודים א' א, ב)²³: „אנוש זה נקרא אדם, פירוש אודם בלשון עברית, משום שנוצר מבליל אדמה; ואמנם כזאת היא קרקע בתולה אמיתית“, ומכאן ראייה לנכונות ביאורם של הפרשנים הקדמונים²⁴). גם חכמינו ז"ל²⁵ קוראים בשם קרקע בתולה לאדמה

כי לאחר מכן יוספר לנו שאכן ה' המטיר מטר על הארץ והצמיח צמחים למיניהם. במקום זה לא נאמר אלא שה' הצמיח „כל עץ נחמד למראה“ בגן עדן. מנין באו איפוא שאר הצמחים? ומנין בא „עשב השדה“, שבו מדברת פרשתנו לאחר מכן (ג, יח)? לפי דילמן הרי זו השמטת „העורך“ — אכן, דרך נוחה ביותר. —

²¹ להלן יט, ד. — ²² להלן כד, טו. —

²³ לפי הוצ' מוסד ביאליק, הרגום אברהם שליט (המ'). —

²⁴ והנה כותב דליצש, שיוסף בן מתתיהו מתכוון כאן לאדמת החמרה, אותה אדמה בעלת צבע אדום הפוריה להפליא המצויה במדרוני הרי החורן, שמיחסים לה סגולות נסיות ומרפאות ואשר לגביה מאמינים, כי מתחדשת היא מתוך עצמה. —

²⁵ נדה ח, ע"ב (המ'). —

שעדיין לא עובדה, ואין כמעט ספק שאדמה כזאת נחשבת כטובה מאדמה שכבר עובדה. כך מצינו בעגלה ערופה, שיש להביאה „אל נחל איתן אשר לא יעבד בה ולא יורע“³⁶), ומסתבר שהכוונה היא להזכיר אותה האדמה, שממנה לוקח האדם הראשון. ברור על כל פנים, שכתובנו מתאר, כי האדמה שממנה יצר ה' את האדם — טהורה היתה וקרקע בתולה היתה, אפילו מטר עדיין לא ירד עליה וגם לא עובדה עוד. שיח עוד לא היה, עשב עוד לא צמח בשדה, שכן עוד לא המטיר ה' על האדמה, והאדם לא היה עוד לעבדה. אדמה זו היתה איפוא קרקע בתולה, כאשר אד עלה מן הארץ והשקה את פניה. ומעפרה שהפך לחמר עקב האד הלז (ולא עקב מטר, כלומר מרטיבות האדמה עצמה), מעפרה של אדמה זו עשה ה' את אדם הראשון. והכתוב מדגיש שאפילו גשם טרם ירד, שאם כן — קרקע זה לא יהא קרקע בתולה לגמרי, באשר בלשון המשנה נקרא הגשם — רביעה (בדרים סג. ע"א; תענית ה. ע"ב); „מאי לשון רביעה — דבר שרובע את הקרקע, כדרב יהודה, דאמר רב יהודה מיטרא בעלה דארעא הוא, שנאמר כי כאשר ירד הגשם וגר והולידה והצמיחה“ (המדרש רבה³⁷) מעיר לפסוקנו: „כאשה הזאת שהיא משקשקת עיסתה במים ומגבהת חלתה מבנתיים, כך בתחילה ואד יעלה מן הארץ וגר ואחר כך וייצר ה' אלהים וגר“. פסוקינו אינם באים איפוא אלא להדגיש, כי האדמה שממנה נברא אדם הראשון — קרקע בתולה היתה, עשב לא צמח עליה, אפילו גשם לא ירד עליה, לא מעובדה היתה, ואפילו לחותה — ממנה עצמה היתה. ועתה גם ברור, שפרשתנו מניחה את תיאור בריאת הצמחים שבפרק א כידוע, כי רק משום שעשב מזריע זרע כבר עלה מן הארץ עוד ביום השלישי לבריאה, כפי שמסופר בפרק זה, רק משום כך יש צורך להדגיש בפרשתנו, כי אותה אדמה שממנה נברא האדם, לא הופרתה עדיין כאשר האדם נברא. אילו באמת היתה פרשתנו מספרת רק מאוחר יותר על צמיחת הצמחים בפעם הראשונה, כדעת המבקרים, מה טעם ימצא

³⁶ דברים כא, ד. —

³⁷ בראשית רבה פרשה יד, א (המ'). —

הכתוב לספר, כי לפני בריאתם אמנם לא היו הצמחים על הארץ? —
 שית, מלשון שוח (לצמוח בשפה הסורית). — השדה, מלשון שדה —
 להתרחב ולהתרחק, כלומר המרחב הפתוח, בניגוד ל„גן“ המזכיר לאחר
 מכן (מלשון גן — לסכך), שהוא השטח המכוסה והמוגן על ידי גדר
 מסביבו. עם זאת אינו מציין רק את שטח הקרקע שמעלה צמחים, ואינו
 זהה עם ארץ או אדמה. לפיכך יש לפרש כאן „וכל שיח השדה טרם יהיה
 בארץ“ — הצמחים המצויים בדרך כלל בשדה טרם יהיו על הארץ. — עשב
 השדה, לפני „עשב“ — הצמחים הנמוכים — מציין „שיח“ את הצמחים
 הגבוהים יותר, כלומר את מיני העצים. — המטר, מטר בניגוד לגשם,
 הכבד יותר, כלומר הגשם הרגיל (השווה גשמי, גופני בניגוד לרוח). —
 ואד, על פי השבעים — מעיין, ולפי אונקלוס — ענן. לפי הלוי³⁸ (עמי
 7) — מבול, זרם שוטף של מים, שכן מצינו בכתבות עתיקות את המלה
 edu במשמעות זו, אך יותר נכון נראה פירושו של הראב"ע „עשן... ענן
 וערפל“ (השווה איוב לו, כז — יזקו מטר לאדו). לפי ר' סעדיה גאון
 (מובא שם בראב"ע) נמשכת המלה „לא“ שלפני „המסיר“ גם אל
 פסוקנו, וכוונת הכתוב היא איפוא ללמדנו, כי לא רק מטר אלא גם
 אד לא היה, שעשוי היה להשקות את הארץ. אולם אנחנו כבר קבלנו
 קודם את דעתו של רש"י לפסוקנו זה, כלומר שיש כאן משום תיאור
 הכנת האדמה לצורך בריאת האדם. — יעלה, במובן עבר. — האדמה,
 כלומר הקרום העליון, בניגוד לארץ, היבשה כולה. משום כך תקנו
 חכמינו ז"ל — כך סובר שד"ל — את ברכת בורא פרי האדמה רק לגבי
 אותם הצמחים הגדלים בקרום העליון, אך לא לגבי פרי העצים
 המעמיקים שרשיהם עמוק לתוך האדמה (השווה „כל עצך ופרי
 אדמתך“, דברים כח, מב). — וייצר, בשתי יחידים. צורה זו מצינו
 רק כאן, ביצירת האדם, ועיין דרשות חכמינו ז"ל³⁹ בקשר לכך. —
 את האדם, כאן מתרגם אונקלוס — ית אדם, ואילו
 בפסוק ה „ואדם אין“ הוא מתרגם — ואנש לית. — עפר, יחסתיאת

³⁸ ראה הערה 29 (המ'). — ³⁹ בראשית רבה פרשה יד, ביה (המ'). —

⁴⁰ איולד § 284 a, גוניוס 139, 2. —

של התומר⁴⁰). — מן האדמה, שהכנתה לכך מתוארת לעיל. אתקלוס והתרגום הסורי מניחים את המלה „אדמה“ בלתי מתורגמת — אדמתא ולא ארעא⁴¹). ברם, מכיון ששיטת תרגום כזאת צפויה עוד יותר להלן פסוק כג ומאחר שאין התרגום משתמש בה שם, מסתבר, כי כוונתו כאן לאדמת החמרא המיוחדת, שבה מדבר יוסף בן מתתיהו (השווה לעיל), אותה אדמה אשר בה מדברת גם הגמרא במס' שבת פ, ע"ב, ושם קיג, ע"ב בפרק ואלה קשרים — לצורך רפואה. — ויפת באפיו ויפח — מלשון נפח; אף — החוטם, מלשון אנה, לנשום בכבדות, אפים — נחיריים, וגם פנים. — נשמת חיים. נשמה זהה עם נפש, אך במיוחד נפש האדם, „נשמת חיים“ — נשימה המביאה חיים. — ויהי האדם רק על ידי זה שה' נפח באפו נשמת חיים, הפך האדם ליצור חי; עיקרון החיים שבאדם, מקורו הוא איפוא אלהי, בניגוד לחיה, שלגביה נאמר קודם לכן „תוצא הארץ נפש תיה“⁴²), כלומר שהארץ הוציאה את החיה כולה, ועיקרון החיים שבה, מקורו איפוא מן הארץ, כשם שמקור גופה הוא ממנה, ובכך מובלט ההבדל שבין נפש האדם לבין נפש החיה. אך גם גופו של האדם שונה מגופה של החיה, בכך שהוא נוצר על ידי ה' עצמו ואין חלקה של האדמה בו אלא כמקור החומר ובהכנתו של זה, בו בזמן שפעולת ה' בבריאת החיה היתה עקיפה, באמצעות הארץ בלבד.

דעות שונות נאמרו לגבי האתימולוגיה של המלה אדם. דעתו של יוסף בן מתתיהו כבר הובאה לעיל (אדם מלשון אדם, צבע הדם); אולם הדעה המקובלת היא שהמלה אדם באה מן אדמה, כלומר הארצי, כשם שאנוש (מלשון אנש — להיות חלש) פירושו — החלש⁴³).

⁴⁰ אולי כדי לרמוז כי המלה אדם גזורה מן המלה אדמה (דילמן). —

⁴¹ לעיל א. כד. —

⁴² בגרמנית — Der Sterbliche, ביוונית — θνητός; ὄσμος. אחרים סוברים שפירוש המלה הוא — היפה, יפה התואר, וכן אדמה — היפה, ὄσμος; השווה „אדמו עצם מפנינים“ (איכה ד, ז), קנובל; או מלשון adim — כיוסי, קרום, ומכאן אדמה — קרום היבשה, או עור האדם (פליישר אצל

הרשר"ה גוזר את השם מלשון הדום, ופירושו נציגו וממלא מקומו ית' עלי אדמות. הפירוש המקובל — מלשון אדמה (קרום היבשה) — נראה לנו כנכון ביותר. זה' הוא אשר נתן לו לאדם שם זה, למען יזכור תמיד את מקורו הארצי ולא יתגאה. עוד יש להעיר כאן כי אונקלוס מתרגם כאן „לנפש חיה“ — לרוח ממללא, וכן גם יונתן בן עוזיאל. ייתכן שהם ביארו חיה כמו חוה — לומר, להגיד.

הפסוקים ח'ט. וישע' ה' אלהים גן בעדן מקדם,
 וישם שם את־האדם אשר יצר. ויצמה ה' אלהים
 מן־האדמה כלי־עץ נחמד למראה וטוב למאכל,
 ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע.

נסיעת הגן לא היתה אחרי יצירת האדם. ו'ו' ההיפוך אינה באה כאן לקבוע את זמן המעשה אלא את סדר המחשבה ("שכן אין להניח שהאדם ראה את אור העולם לראשונה מחוץ לגן עדן, בשממון מדבר. ואף אם אמרנו לעיל, שהאדמה אשר ממנה נוצר האדם — קרקע בתולה היתה, הרי ה' שם אותו מיד עם יצירתו בגן עדן שהיה מזומן לו — „וישם שם את האדם אשר יצר“ — בעדן. שם אזור ביבשת הארץ, שפרטיו מתוארים להלן בפסוקים י"ד, והוא אינו זהה עם „עדן“ (עין סגולה) הנזכר במקומות אחרים במקרא (מלכים ב' יט, יב; ישע' לו, יב; יחזקאל כז, כג; עמוס א, ה). — מקדם, לפי אונקלוס פירושו — מלקדמין, כלומר מתחילה (השווה תרגום יונתן — קדם בריית עולם); אולם לנו נראה כי פירושו הוא — לקראת קדם (מזרח). אזור זה היה מזרחה ממקום עמידתו של המספר, שיש לדמה אותו

דליצש, ע' 117); או מלשון דמה, להיות דומה, ופירושו — היצור הדומה

— לאלהים (אינהורן, רישרס).

“ (השווה איזולד § 344 b. —

כעומד במדבר, במקום מתן תורה. — ויצמת. גם זה ייתכן שאירע עובר ליצירת האדם. — כל עץ. עצים מעצים שונים⁴⁴). בתחילה, רק פירות העץ היה צריך האדם לאכול. לאכילת עשב השדה נידון רק לאחר מכן, אחרי החטא (להלן ג, יח). אך אין זאת אומרת כי לא היה רשאי לאכול מעשב השדה גם קודם לכן (השווה א, כט). — ועץ החיים. חיים אינו רבים של חי, כלומר היצורים החיים אלא של חיה, צורת רבים בלשון זכר, כמו פשתים ועוד⁴⁵). עץ החיים, העץ אשר פריו נותן באוכליו חיי נצח; השווה להלן ג, כב „ועץ הדעת“ וגו'. — הדעת, שם הפועל, כמו ירמיה כב, טז⁴⁶). — לענין שני העצים, ראה להלן בפירושו לפסוק יז.

פסוקים ייד. ונהר יצא מעדן להשקות את-הגן, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. שם האחד פישון, הוא הסב את כלי-ארץ החוילה אשר-שם הזהב. וזהב הארץ ההוא טוב, שם הברכה ואבן השהם. ושם-הנהר השני גיחון, הוא הסובב את כלי-ארץ כוש. ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור, והנהר הרביעי הוא פרת.

מצד אחד מתארים פסוקים אלה, שהגן עדן היה מושקה היטב על ידי נהר, ומאידך מתוארים בפסוקים שלפנינו פרטיו של נהר זה — ובכך יש גם משום פרטים על אזור המצאו של עדן⁴⁸).

⁴⁴ (איוולד § 290 c. —⁴⁵ החיים בתור שכאלה — das Leben (ארלין). —

⁴⁷ באשר לה"א הידיעה — השוה איוולד § 236 a.

⁴⁸ עם זאת מדגיש טוך (Tuch, Genesis, II. Auflage, p. 56).

שכבר טרחו למצוא נהר כזה שמתחלק לארבעה ראשים, ולשואו חפשו בכל היבשות, משודיה ופרוסיה ועד קשמיר ואיי האוקיינוס הדרומי. —

המפרשים שמקיימים את פשוטו של מקרא, חלוקים בדעתם באשר לזהותם של ארבעה נהרות אלה. העתיקים שבהם, שידעוניהם בעסקי גיאוגרפיה לא היו רחבות, מפרשים את הפרטים שבמקרא על פי השמות שהיו מקובלים בזמנם, מבלי לשאול אם אמנם ניתן למצוא נהרות אלה. בעוד אשר לגבי פרת וחידקל כולם מסכימים שהכוונה לנהרות שנקראים כך גם כיום, הרי הפישון הוא לדעת יוסף בן מתתיהו — הגנגס, ואילו גיחון הוא הנילוס. ונראה שכך סובר גם יונתן בן עוזיאל, המתרגם „ארץ החזילה“ על ידי ארע הינדקי. התרגום השומרוני, רסע"ג, רש"י — וכנראה גם חז"ל בבראשית רבה⁴⁹ — רואים בפישון את הנילוס, ואחרים מזהים את הנהר גיחון בנהר בשם זה המוזכר במלכים א' א, לג⁵⁰.

פילון *⁵⁰ רואה בכל פרשת הגן עדן סיפור אליגורי. הגן עדן מסמל, לדעתו, את „המידה הטובה“. הוא היה מכוון כלפי מזרח, וכך כיוונה של המידה הטובה — לקראת האור. ארבעת הראשים שלהם נפרדו הנהר מסמלים את ארבע פניה, והן חכמה, תבונה, אומץ לב וצדק *⁵⁰. בדרך דומה הוא מסביר גם את ענין הנחש, וראה להלן.

הפטוקים טריו. זיקח ה' אלהים את האדם,
וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. ויצו ה'

⁴⁹ נראה שהכוונה לפרשה טז, ב (המ'). —

⁵⁰ בהמשך הדברים מרחיב המחבר את הדיבור (שבעה עמודים!) על ההשערות השונות בדבר איתורו של גן עדן וארבעת הנהרות ומביא את כל הידיעות שהושמעו בענין זה, מימיהם של לוטהר וקאלוין ועד לחוקרים שבימינו. מכיוון שכל הידיעות הללו מובעות במונחים בלתי מדויקים ביותר — משום הידיעות הלקויות על אודות ארצות המזרח התיכון לפני כשמונים שנה ומעלה — ומכיוון שכל ההשערות האלה הן מיושנות כיום, לא ראיתי צורך בתרגומו של קטע זה (המ'). —

⁵⁰ Leg. Alleg. I. 14-27, ועמו כמה מאבות הכנסייה. —

⁵⁰ φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη. —

אלהים עליהאדם לאמר, מכל עִיִּהֲגֹן אֵכֵל
תֵּאֱכַל. וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרַע לֹא תֵאֱכַל מִמֶּנּוּ,
כִּי בְיוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת.

על שני מאורעות מספר פסוק ת, הם: א) ה' נטע גן בעדן, ב) ה'
שם את האדם בגן זה. בפסוקים ט-יד, הוסבר החלק הראשון של פסוק
ת, על ידי תיאור מפורט של הגן. בפסוק טו מתחיל הסברו של חלקו
השני של פסוק ת, על ידי תיאור המפורט של האדם בהיותו בגן. פסוק
ח הוא כלל שפרטיו באים אחריו. — ויקח. לקיחה זו היתה, כפי שכבר
אמרנו לעיל, מיד אחרי יצירתו של האדם. — לעבדה ולשמרה.
אין האדם מושם בגן עדן למען תענוגו הוא, אבל הוא מושם שם כדי
למלא ייעודו, דהיינו — „לעבדה“. באשר למין הנקבה לגבי המלה
גן, עיין ראב"ע לפסוקנו⁵¹). עבודה זו לא היה בה משום טורח ועמל,
כפי שהיה בעבודת האדמה שלאחר מכן. תכליתה היתה לשמש לאדם
ביטוי פעיל של כחותיו וכשרונותיו. ועוד, „לשמרה“ — להגן על הגן
בפני חיות רעות, שלא תאכלנה את פירות עצי, אשר לא נועדו להן
(והחיות כבר נבראו קודם לכן, ראה להלן)⁵²). — ויצו... על
האדם. אבל לא רק מפני החיות היה צריך האדם לשמור את הגן,
אלא גם מפני עצמו ושכמותו, כי גם האדם צוה שלא לאכול מעץ אחד
שבגן. משום כך נאמר ציווי זה מיד אחר „ולשמרה“, ובצדק מוצאים
חכמינו ז"ל⁵³) במלים „לעבדה ולשמרה“ רמז לקיום מצוות ה'. „ויצו
על“ פירושו — אזהרה, בדומה לנאמר בישעי' ה, ו „ועל העצים אצהה“,
וכן „כי מרדכי צוה עליה“ (אסתר ב, י), אבל גם — לצוות על אודות
איש או דבר מסויים, כגון „ויצו עליו פרעה“ (להלן יב, כ), וכן
„ותצוהו על מרדכי“ (אסתר ד, ה). במובן הפירוש הראשון מובעת כאן
רק אזהרה אחת, אבל כבר חכמינו ז"ל מצאו בפסוק זה רמז לשבע

⁵¹) וראה אייולד § 174 b, גזניוס 147, a 4. — ⁵²) לפי ארליך „לשמרה“
פירושו — לטפח אותו, כמו נצר, משלי כו, יח. — ⁵³) השווה בראשית רבה
טז, ח (המ'). —

מצוות של בני נח (סנהדרין נו, ע"ב), שבלעדיהן אין חברה אנושית יכולה להתקיים, כי כך רצון הבורא. "ויצו — אלו הדינים... ה' — זו ברכת ה'... אלהים — זו עבודת כוכבים... על האדם — זו שפיכות דמים... לאמר — זו גילוי עריות... מכל עץ הגן — ולא גזל, אכל תאכל — ולא אבר מן החי", והשווה פירושו של הרש"ה לפסוקנו. — לאמר. זוהי קביעת תוכנו של "ויצו", כמו ויברך לאמר. וידבר לאמר, ועיין בפירושו לויקרא א, א. — אכל תאכל. צורת המקור קודמת לפועל בזמן עתיד כדי להבליט את הניגוד בין כל עץ הגן ובין עץ הדעת⁵⁴. ומה שנאמר כאן, "מכל עץ הגן אכל תאכל" אינו בא להוציא אכילת עשב, כך שתהא מכאן סתירה לנאמר לעיל א, כט. כפי שסוברים פרשנים אחדים, אלא לא היה כל צורך להתיר אכילת עשב, מכיוון שעשב לא היה מצוי כלל בגן עדן, גן שהיה נטוע כולו עצים (לעיל פסוק ט). — ומעץ... ממנו. החזרה שבמלה "ממנו" באה לשם הדגשה⁵⁵. — ביום, בזמן בלתי קבוע. אין זה בא אלא לומר, כי המות יהיה תוצאה של האכילה, אבל אין הכוונה לומר שהמות יהיה באותו יום ממש, וכלשון הרמב"ן, "בעת שתאכל ממנו תהיה בן מות". — אכלך. שם הפועל בנטיה⁵⁶. — מות תמות. כלומר דאי שתמות המקור בא לשם הדגשה⁵⁷.

בעובדה שה' מטיל על האדם ציווי-אזהרה מיד עם תחילת פעילותו של זה, ניתן להכיר, שעיקר יעודו של האדם הוא — לעשות רצון קונו. ומסתבר שמאוחר יותר היה ה' מוסיף להטיל על האדם ציוויים וחובות נוספים, אבל הכוונה היתה לחנך את האדם ליעודו תחילה, ובציווי היחיד שהוטל עליו היה צריך להוכיח את מידת ציותו לה'. אולם, מדוע זה אסר ה' על האכילה מעץ זה דווקא? ומה היה טיבו של עץ זה? רוב הפרשנים החדשים, וגם הרש"ה ביניהם, מניח שלא היה זה מסגולותיו של העץ, שהאכילה מפריו תביא לידי דעת, אלא העץ הפך

⁵⁴ איוולד § 372. a. — ⁵⁵ איוולד § 309. a. —

⁵⁶ איוולד § 255. d. גזניוס 66. 1. הערה 2. —

⁵⁷ איוולד § 312. a. —

לעץ הדעת טוב ורע רק עקב אזהרת ה' והעבירה על אזהרה זו מצח האדם, ואם הוא נקרא עץ הדעת כבר בעת האזהרה, אין זה אלא על שם סופו (השווה רש"ה⁵⁸). ברם, לא רק שמפשוטו של מקרא אפשר להסיק, שעץ זה — מטבעו עץ הדעת היה, אלא גם ההקבלה עם עץ החיים מביאה לידי מסקנה זו, וכן גם דברי ה' להלן ג, כב, הרמב"ם כותב במורה נבוכים, חלק ראשון⁵⁹, — כי לפני החטא לא היה לו לאדם אלא הכושר להבחין בין אמת ושקר, אבל „לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם“, כלומר חסרו לו לחלוטין מושגי התבונה הפרקטית כגון טוב ורע, ואל נכון טוען הרש"ה כנגד זה, כי מן ההכרח הוא שהאדם ידע להבחין בין טוב ורע גם טרם יחטא, שכן לא ייתכן חופש הבחירה אלא לבעלי מושגים אלה, וחופש הבחירה הרי שייך ליסודות המהותיים של האדם, ויתרה מזו, אלמלא ידע האדם להבחין בין טוב לרע, היאך יאסור עליו ה' איסורים ויענישו על שום שעובר עליהם? (עייז ברש"ה בראשית ב, ט). יותר מאשר מוטלת בספק נראית לנו הדעה, כי „דעת טוב ורע“ אינו אלא הכרת טוב ורע. הרבה יותר נראה לנו לומר, כי פירושו הוא — להבין צדק והיפוכו בתור שכאלה ולהבחין ביניהם, „להבין בין טוב לרע“ (מלכים א' ג, ט), לבחור בטוב מתוך הכרה מלאה ולדחות את הרע. כושר זה חסר לו לילד הקטן (השווה דברים א, לט), ושב ונעלם בעת הזקנה המובהקת, שבה חוזרות לאדם תכונות הילדות (השווה שמואל ב' יד, יז וכו'). רק עם התבגרותו יודע הנער לבחור בטוב ולמאוס ברע (השווה ישע' ז, טו ואילך), לדעת טוב ורע הוא סגולתם של נמצאים אלהיים (השווה להלן ג, כב). ומדוע תיאסר על האדם האכילה מן העץ המזכה בסגולה נפלאה זו? אין התשובה יכולה להיות אלא — משום שידיעת טוב ורע הבאה בעקבות האכילה מעץ זה, איננה הידיעה האמיתית השלמה של טוב ורע. אין עץ זה נקרא עץ הדעת כל

⁵⁸ חוקרים אחדים סוברים שהיה זה עץ מכיל ארס, שהאכילה מפירותיו היתה מביאה לידי תוצאות מויקות לבריאות האדם. אבל, אם כך, היה צריך לקרוא לעץ זה — בניגוד לעץ החיים — בשם עץ המות. —

⁵⁹ פרק ב (המ'). —

טוב ורע, וגם לא עץ הדעת הטוב והרע, כלומר אין האכילה ממנו מביאה אלא לידיעה חלקית. מושגים אחדים של טוב ורע אפשר למצוא אצל כל אדם, אפילו הגס הבלתי מתורבת ביותר. ומבלי שישכילו לקבוע מקורה של ידיעה זו הרי מניחים, כי מעשים ותכונות מסויימים לטובים וראויים לשבח נחשבים, ואחרים לעומתם — רעים ואסורים ייקראו. מסתבר שכל בני תמותה, ואפילו אלה שלא נהנו מכל חינוך ואין להם אלה נטיותיהם הטבעיות, כולם ידונו לחובה רצח, גול, כפיית טובה לגבי הורים וכיוצא באלה. מנין באים להם לאנשים מושגים אלה? האם זה יצר טבעי, שבו חנן האלהים את האדם, בדומה לדחפים של חיות מסויימות? אך אף אם כך, עוד יישאר למצוא פיתרון לשאלה קשה שבעתיים — מדוע זה לא חנן האלהים את האדם בידיעה השלמה של כל הטוב וכל הרע, וכל התגלות אלהית מיותרת תהיה?

התשובה נמצאת בפרשתנו. בתחילה נברא האדם בלי דעת טוב ורע. אפילו הבושה להתהלך ערום, שהיתה סגולתם של כל בני קדם הידועים לנו, אף אותה לא ידעה אדם וחוה. רצון הבורא היה, שהאדם יקבל ידיעה נכונה ושלמה על כל הטוב וכל הרע על ידי הוראה מאתו ית' בלבד, כי רק בדרך זו תובטח נכונות הידיעה ושלמותה. אך עם זאת ניתן לו לאדם חופש הבחירה לציית לצווי האלהי או לאו. ברם, משום שה' ידע מראש כי לא תמיד יציית האדם לציוויו, משום כך ברא הוא ית' את עץ הדעת, שהאכילה ממנו תביא לאדם לפחות ידיעה חלקית של טוב ורע, כדי שלא יסכן את הבריאה כולה כמו חיה טרפת זו. בבריאתו של האדם הושמו איפוא לפניו שתי דרכים, האחת — שהוא מניח להנהיגו על ידי רצון האלהי ויקיים מצוות בוראו, והשניה — שהוא מניח להנהיג עצמו על ידי רצונו הוא או על ידי רצונות המנוגדים לרצונו של ה'. בשביל שתי דרכים אלה גם נטעו שני העצים שבתוך הגן — עץ החיים למקרה הראשון, ועץ הדעת — למקרה השני. אילו היה האדם מסכים להיות מונהג כולו על ידי רצון הבורא, אילו היה — על אף חופש הבחירה שלו — הולך בדרך שהראהו בוראו, מבלי לסטות ממנה, כמו כוכבי לכת אלה שאינם סוטים ממסלולם, כך שיהיה למוד דעת טוב ורע מפי הגבורה ומודרך על ידי בחירתו

החופשית, נצב כיצור יחיד העושה את רצון בוראו מתוך רצונו החופשי, או אז היה עץ החיים מוזנח, מוזן שהיה מעניק חיי נצח גם לחומר שבו, לגופו. אבל למקרה שהאדם יתפתה — על ידי רצונו שלו או על ידי כוחות אחרים — לעשות נגד רצון קונו, למקרה זה נברא עץ הדעת טוב ורע, כדי שתהא לפחות ידיעת־מה של טוב ורע גם לאדם שפנה מאת האלהים, ידיעה שתגיע אליו בדרך אחרת, טבעית, ולמען יעשה את רצון בוראו לפחות בעקיפין. משום כך היה הציווי הראשון, שנועד לנסות את האדם באיזו משתי דרכים אלה ילך — שלא לאכול מעץ הדעת, למען תהא בידו, גם אם בדרך הלא־אלהית יבחר, התרופה למכה שהוא מנחית על ראשו הוא ועל כל שכמותו. מובן מאליו הוא שאין מקום לחיי נצח של גופו, אם בדרך זו יבחר; הדרך אל עץ החיים חייבת היתה להחסם בפניו, ודרך יסורים קשים היה צריך להטיל על המין האנושי, על מנת שימצא בה ועל ידיה את הדרך חזרה אל בוראו. מכל מקום, דעת טוב ורע השתרשה בו באדם גם כך במידה כזאת שנבחרים אחדים, אבות האומה, יכלו לשוב ולהתעלות אל בוראם, עד שלבסוף הוא ית' ברא לו עם מחדש — „עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו” (ישעי' מג, כא). כמו שיצר את אדם הראשון, כך יצר לו עם זה, כדי שאת שמו יפארו; ובתוך עם זה נטע עץ חיים חדש — „חיי עולם נטע בתוכנו”, הרי זו התורה, שבה הורינו ית' באופן השלם והמקיף ביותר, מהו הטוב האמיתי והיפוכו. ידיעה שלמה ועילאית זו היא היא, אשר פתחה מחדש את הדרך אל עץ החיים, ולגביה אומר המלך החכם מכל אדם: „עץ חיים היא למחזיקים בה” (משלי ג, יח).

הפסוקים יח. ויאמר ה' אלהים לא־טוב היות האדם לברו, אעשה־לו עזר כנגדו. ויצר ה' אלהים מן־האדמה כלי־חית השדה זאת כל־עוף השמים ויבא אליה־אדם לראות מה־יקרא־לו, וכל אשר יקרא־לו האדם נפש חיה הוא שמו. ויקרא האדם שמות לכל־הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה, ולאדם לא־מצא עזר כנגדו.

שלא כמו אצל שאר בעלי החיים, לא נבראו זכר ונקבה שבאדם ביחד, וזאת משום שיעודה של האשה שונה הוא מיעודה של הנקבה שבשאר בעלי החיים. אצל הללו תפקידה היחיד הוא קיומו של המין על ידי פריה ורבייה. יעודה של האשה אינו בזה בלבד; עליה לשמש „עזר“ לאדם, כדי שהלה יוכל להשיג את יעודו. אולם זה מותנה בכך שהאדם יכיר באשה בתור עזר שכזה וייעד לה מעמד הולם. משום כך נברא האדם תחילה לבדו, כדי שירגיש את הצורך בעזר זה. ומשום כך אומר האלהים „לא טוב“, כלומר אין הבריאה שלמה עדיין (רק אחרי השלמת הבריאה אומר „והנה טוב מאד“⁶⁰). — עזר, במשמעותו המחשית, כמו „עזרי ומפלטי אתה“ (תהלים ע. ו). — כנגדו. כמו לעתים קרובות בלשון חכמינו ז"ל — מתאים, הולם, כלומר עזר המתאים לו ושזה לו. — ויצר. כבר בבראשית רבה⁶¹) נשאלת השאלה, מדוע מתוארת כאן — שלא כבפרק הקודם — בריאת החיה אחרי בריאת האדם. „כתיב ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה, ומה ת"ל ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה? אמר להן (ר' יוחנן בן זכאי) — להלן לבריאה וכאן לכיבוש, המד"א (דברים כ, יט) כי תצור אל עיר ימים רבים“. יוצא, שמשמעות הפועל צור שבכאן איננה ליצור צורה כי אם לכבוש, להכניע. ובדומה לכך מפרשים אחרים, וביניהם גם הרשר"ה — ויאסוף, כלומר שאין מדובר כאן בבריאה כלל ועיקר, אלא באיסוף כל החי כדי להביאו אל אדם. אברבנאל מצביע בקשר לזה על הכתוב בזכריה יא, יג, ואילו גוגנהיימר (ר' ישורון י' ג, ע' 398), על הכתוב בעמוס ז, א, השווה שם הראב"ע ומכלל יופי. בעד פירוש זה מצביע העדר המלה בהמה בפסוקנו, שכן בהמה — בהמת הבית — מצויה היתה אצל האדם בלאו הכי, ולא היה צריך לאספה אליו. ברם, הביטוי „מן האדמה“ סותר אותי⁶²). נכון הוא

⁶⁰ לעיל א, לא. — ⁶¹ פרשה יז, ד (המ'). —

⁶² עוד פחות מתקבלת דעתו של דליצש, הטוען כי בריאת הצמח שביום השלישי ובריאת החי שביום החמישי וביום השישי היתה התחלה בלבד והיא נמשכה ולא נסתיימה אלא אחר בריאת האדם. נגד דעה זו מוכח מן הנאמר „וירא אלהים כי טוב“, שבא אחרי בריאות אלה בפרק הראשון. —

שכאן לא נאמר כלל, כי בעלי החיים נבראו רק אחרי שנברא האדם, ואין אפילו צורך לבאר את המלה „ויצר“ כלשון עבר רחוק, כלומר עוד קודם לכן, כפי שעושים זאת הרד"ק ואחרים, אלא, משום שאין הכתוב בא כאן לקבוע את מועד בריאת חית השדה, הרי שאין ר"ו ההיפוך רימות על סדר הזמנים כי אם על סדר המחשבה. המלה „ויצר“ חוזרת להזכיר דבר טפל, כבדרך אגב, ואילו הדבר העיקרי שמסופר כאן הוא, כי ה' הביא את בעלי החיים אל האדם כדי שיקרא להם שמות. הטפל — בריאת בעלי החיים — אינו נזכר אלא משום ההדרגה של „מן האדמה“. חיות השדה נבראו מן האדמה, מאותו חומר שממנו נברא האדם, ולכן הביאן ה' אל האדם, שמא ימצא עור מביניהן, ואף על פי כן, „ולאדם לא מצא עור כנגדו“, עור ההולם אותו; על אף שוויה החומר פעורה תהום בין האדם ולבין שאר בעלי החיים, ובכך הבחין האדם מיד. — כל-חית השדה וגו'. בהמה אינה נזכרת כאן, שכן בהמה בכלל חיה. רק בפסוק הבא (כ), שכוונתו להדגיש כי האדם קרא שמות לכל החי, רק שם מפרט הכתוב בהמה, חיה ועוף. — לראות מוסב על האדם, „כדי שיראה ויתבונן איזה שם ראוי לכל אחד מהם“ (ספורנו), — וכן מפרש שד"ל; והשווה שמואל ב' כה, יג. במקומות רבים מצינו שם הפועל עם אות השימוש למ"ד המוסב על שם אחר מאשר נושא המשפט, כגון „כלם אליך ישברון לתת" וגו' (תהלים קד, כז), „וינחחו בגן עדן לעבדה ולשמרה“ (לעיל פסוק טו). — וכל אשר וגו'. רוב המפרשים רואים במלים „נפש חיה“ תמורה ל„לוי“, ופירוש הפסוק — כל אשר יקרא האדם לו, דהיינו לנפש חיה, הוא שמו (רש"י ועד). אך אפשר גם לראות את המלים „נפש חיה“ כתמורה למלה האדם, כלומר כפי שהאדם — הוא נפש חיה — יקרא לבעלי החיים, כך יהא שמם. „נפש חיה“ מוסב על הביטוי הזהה שבא בפסוק ז' לעיל, שם מצויין האדם כך מפני שהיה ליצור חי על ידי זה שה' נפח באפיו נשמת חיים. דווקא בשל היותו נפש חיה שכוו, מסוגל היה האדם להביע במלה מתאימה את הרושם, שיצור מסויים עורר בו, ולכן צריך שם זה להישמר גם לעתיד, שכן מתאים הוא בהחלט למהות נושאו. — ויקרא... ולאדם וגו'. תוך כדי ציון שמות לכל בעלי

החיים לפי מהותם לא מצא ביניהם אפילו אחד אשר יוכל לשמש עור מתאים לאדם (למ"ד שוואית, כלומר אדם בלתי מיוחד, כמו א. כו; ב. ה). אין המלה „ולאדם" שם עצם פרטי, כפי שרוצים לפרש אחרים. ועל אחת כמה וכמה שאין מקום לנקד את הלמ"ד בקמץ.

הפסוקים כא"כג. ויפל ה' אלהים | תרדמה על-
האדם ויישן, ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר
תחתנה. ויבן ה' אלהים | את-הצלע אשר-לקח
מקרהאדם לאשה, ויבאה אליה-האדם. ויאמר האדם
זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת
יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת.

תרדמה. תרגום אונקלוס וגם תרגום יונתן מתרגמים „שינתא", וכך גם מבין המדרש (בראשית רבה פרשה יז, ו). אל לו לאדם לראות ביצירתה-ההוהוה של האשה, גמורה ומושלמת היא תיצב לפניו. — מצלעותיו. לפי רש"י — מסטריו, כמו „ולצלע המשכן" (זאת לפי הגמרא) — „דיו פרצוף פנים היה לו לאדם הראשון". „שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן"; אולם בבראשית רבה (ז) מצינו „ושמאל אמר עילעא חדא מבין ב' צלעותיו נטל", וכן גם אונקלוס רונתן ורוב המפרשים. — ויסגר בשר. כמו „וחסגר מרים" (66). במובן של לכלא (שד"ל), ובדומה לכך „אריק חרבי" (70). — תחתנה. מלת יחס עם סיומת הפעל (71). לפי הרד"ק הרי זה לשון רבים, כמו תחתיה. — את הצלע אשר-לקח מן-האדם. מלים אלה באות להדגיש, כי אכן נוצרה האשה מבשרו של אדם. — ויאמר. תמיד מלעיל, פרט לכשהמלה

(71) שמות כו, כג. — (72) עירובין יח, ע"א ורש"י שם ד"ה פרצוף.

(73) פרשה יז, ח. — (74) במדבר יב, טו. —

(75) שמות טו, ט. — (76) ר' גזניוס 103, 1 הערה 3; איולד § 263 a. —

באה במ"ם פתוחה — לפני אתנחתא, כי אז היא מוטעמת מלרע. — זאת, מוסב על „האשה" המוזכרת קודם לכן ולא על „הפעם", כי אז היה צריך לומר הפעם הזאת. — הפעם. גם בלי תוספת כלשהי משמעותו כאילו נאמר הפעם הזאת; השווה להלן כט, לד; ל, כ. — עצום וגו'. מדמיון האשה אל עצמו הוא הסיק, שממנו לוקחה. — אשה. צורת נקבה של איש, אלא שבמקום היריד הנחה בא דגש בשי"ן. — לקחה. במקום הדגש בקר"ף בא חטף קמץ תחת שוא נת. לדעת ר' וולף היידנהיים בא ניקוד זה מפני שאין כאן עוד לפני סוף הפסוק אלא מלה זעירה; ובדומה לכך „ישפוטו הם" (שמות יח, כו).

פסוק כד. עליכן יעזב איש את־אביו ואת־אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

על־כן, מוסב על עבר או הווה כתשובה לשאלה על מה, ואילו לגבי העתיד בא לכן, כתשובה לשאלה למה. לפיכך אין בפסוק זה משום דברי אדם אלא „רוח הקודש אומרת כן לאסור על בני נח את העריית"⁶⁹. — יעזב. במשמעות של נוהג לעזוב, כמו „ככה יעשה איוב"⁷⁰. שד"ל מעיר כאן, כי התורה נוהגת בדרך כלל לקבוע את הדבר הקיצוני שממנו יוסק ענין אחר, פחות קיצוני; לדוגמא — התורה קובעת (שמות כג, ד), „כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לר', וממילא נדע, כי עלינו להחזיר גם שורו של מי שאינו איוב. בדומה לכך אומר לנו הכתוב כאן, כי בשביל אשתו עוזב האדם אפילו את אביו ואת אמו, ומתאר את דבקתו של האדם באשתו כסדר אשר נקבע על ידי ה'. ויחד עם זאת משתמע מכאן, כי המונגמיה היא היחס התקין הרצוי לפניו ית'; והפוליגמיה אך נסבלת, מאוחר יותר, משום שהרעות שבאו לעולם עקב חטא האדם הצריכו אותה לפעמים, כגון אצל אברהם — בגלל עקרותה של שרה, אצל יעקב —

⁶⁹ רש"י, עפ"י סנהדרין נו, ע"ב (המ'). — ⁷⁰ איוב א, ה. —

עקב רמאותו של לבן. אונקלוס מתרגם: „על כן ישבוק גבר בית משכבי אבהי ואמיה“. תרגום זה תואם את דעת רבי עקיבא הדורש (סנהדרין נח, ע"א): „אביו – אשת אביו, אמו – אמו ממש“. לא כן בתרגום יונתן, שם נאמר „דאבוהי ודאמיה“, והוא כרבי אליעזר (שם), שלדעתו „אביו דומי דאמו“ וכו' (התרגום הירושלמי זהה בענין זה עם תרגום אונקלוס). מכל מקום הבינו הן התרגומים הן התנאים לשון „על כן“ כאיסור עריות לבני נח, בדומה לכתוב „על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה“ (').

פסוק כה. ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו,
ולא יתבששו.

ערומים, מלשון ערם – בלא לבוש, ולכן המי"ם דגושה. לעומת זאת ערומים, הרבים של ערום – פקח – בלי דגש. פסוק זה מתאר את התמימות הילדותית של אדם וחווה לפני החטא. כדי לפתוח בזה את הספור הבא. כאן „ערומים“, ואחר כך „והנחש היה ערום“ – לשון נופל על לשון הם.