

א. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.

פסוק זה, הפותח את התורה ובעצם את כל סיפור ההיסטוריה העולמית המוכרת לנו – נראה לכאורה פשוט; אולם כפי שנראה יש בו מספר נקודות הטעונות בירור, מבחינה לשונית ומבחינה פרשנית.

"בְּרֵאשִׁית"

מהו מובנה המדויק של המילה?

'ראשית', כידוע, היא 'התחלה', או כצורת סמיכות – 'התחלת'. אך לכאורה שתי הבנות אלו אינן עולות יפה בלשון הפסוק: אם המשמעות היא 'התחלה', הב' של 'בראשית' היתה צריכה להינקד בקמץ, כלומר בהתחלה הידועה;¹ ואם המשמעות היא 'התחלת', אזי אכן ניקוד השווה תחת הב' הוא מתאים, אך חסר הסומך: בתחילת מה ברא אלוהים את השמיים והארץ?

בהתאם לשתי הבנות אלו, נחלקו הפרשנים לשתי שיטות מרכזיות באופן ביאור המילה, והפסוק כולו:

שיטת רש"י, רשב"ם ואבן עזרא

כתב רש"י:

[...] ואם באת לפרש כפשוטו, כך פרשה: בראשית **בראת** שמיים וארץ – "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְנָהוּ וְחָשָׁךְ וגו' וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אוֹר". ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות, כך היה לו לכתוב: בראשונה ברא את השמיים וגו', שאין לך 'ראשית' במקרא שאינו דבוק לתיבה שלאחריו, כמו "בְּרֵאשִׁית מִמְלַכֶּת יְהוּדָה" (ירמיהו כז א), "רֵאשִׁית מִמְלַכְתּוֹ" (בראשית י י), "רֵאשִׁית דֶּגְנֶךָ" (דברים ח ד). אף כאן אתה אומר: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" וגו' כמו "**בראשית ברוא**", ודומה לו "תְּחִלַּת דֶּבֶר ה' בְּהוֹשִׁעַ" – כלומר תחילת דיבורו של הקב"ה בהושע: (הושע א ב) "וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשִׁעַ" וגו'.²

1. וכך הקשה אבן עזרא.

2. נראה שאין כוונתו להוכיח מפסוק זה ש'ברא' מתפרש כ'ברוא' כמו ש'דיבר' מתפרש

ואם תאמר: להורות בא, שאלו תחילה נבראו, ופירושו: בראשית הכל ברא אלו, ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת [...] אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם", ועדיין לא גילה בריית המים מתי היתה! הא למדת, שקדמו המים לארץ. ועוד, שהשמיים מאש וממים נבראו. על כרחך לא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום.

לשיטתו, פסוק א אינו עומד בפני עצמו אלא מהווה רצף אחד עם שני הפסוקים שלאחריו, ופירושו: בראשית בריאת השמיים והארץ, כשהארץ היתה תהו ובהו וכו' – אמר אלוהים יהי אור.

רש"י העלה את שתי ההבנות שהקדמנו, אך שלל אותן; את האפשרות הראשונה, מכיוון שלדעתו 'ראשית' תמיד מהווה צורה של סמיכות, 'התחלת', ואינה יכולה להתפרש כמו 'התחלה';³ ואת האפשרות השנייה לא דחה מחמת מה שהקשינו עליה לעיל – חסרון הסומך, מפני שאפשר לפרש את הפסוק כאילו חסרה בו המילה 'הכל' ואם כן יש כאן סומך 'נעלם', אך דחאה מחמת קושיה מתוכן הפסוקים: כיצד ניתן לומר שהשמיים והארץ נבראו בתחילת הכל? הרי המים קדמו להם, שכן בפסוק הבא הם מתוארים כבר כחלק מהמציאות! אלא – מוכיח רש"י – אין פסוקים אלו באים ללמד את סדר בריאת הדברים, שכן בפועל הוא היה שונה מסדר הופעתם בפסוקים.

גם נכדו רשב"ם מפרש את פסוקנו באופן דומה, ובטרם מציע את פירושו שולל הוא פירושים אחרים שנאמרו לפניו:

עתה אפשר פירושי הראשונים בפסוק זה להודיע לבני אדם למה לא ראיתי לפרש כמותם. יש מפרשים: "בראשונה, בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ". אי אפשר לומר כן, שהרי המים קדמו כדכתיב: "וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם". ועוד, שאין כתוב כאן 'בראשונה', אלא 'בראשית' – דבוק הוא, כמו: "ותהי ראשית ממלכתו בבל".

כ'דיבור', שכן שם ה'ב' מנוקדת בסגול ולא בצירה, ופירוש המילה הוא 'דיבור' – כשם, ולא כפועל, אלא כוונתו להוכיח שלפעמים "ויאמר" אינו תחילת משפט אלא המשך לשלפניו, וכן פירש ב'שפתי חכמים'. אבל אבן עזרא (שיובא לקמן) הביא פסוק זה כראיה לכך שהמילה 'ראשית' או 'תחילת' יכולה להיסמך על פועל, וקשה על כך כאמור.

3. על הנחה זו הקשו אבן עזרא ורמב"ן מפסוקים שבהם נראה בבירור ש'ראשית' אינה דווקא בסמיכות, כמו "וַיֵּבֶר אֱלֹהִים לֹא" (דברים לג כא), "מִגִּיד מְרָאשִׁית אֶחָרִית" (ישעיהו מו י), ואפשר להוסיף גם "קִרְבֵּן רָאשִׁית" (ויקרא ב יב).

עד כאן דבריו דומים לשל רש"י. ממשיך הרשב"ם:

והמפרש כמו "תַּחֲלַת דָּבָר ה' בְּהוֹשֵׁעַ", כלומר "בתחילת ברא אלوهים את השמים", כלומר "בטרם ברא שמיים וארץ" – "הָאֶרֶץ הָיְתָה תְּהוֹ וְבָהּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְּהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם", נמצא שהמים נבראו תחילה – גם זה הבל, שכן לא היה לכתוב "וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תְּהוֹ וְבָהּ", שמאחר שעדיין לא נבראת לא היה לו לקרותה 'ארץ' קודם 'יצירת המים, מאחר שהמים קדמו.

לפירוש זה, 'ראשית' אינה ציון זמן התחלת הדבר אלא ציון הזמן שקדם לדבר, והמילה 'בראשית' באה ללמד שהמתואר בפסוק ב קדם למתואר בפסוק א: לפני שברא אלوهים את השמיים ואת הארץ, הארץ היתה תהו ובהו וכו'. לפי זה צריך כמובן לפרש שה'ארץ' הנזכרת בפסוק ב היא החומר הגולמי של הארץ, שבשלב מאוחר יותר, המתואר בפסוק א – נהייתה ממנה 'ארץ' עשויה; ואכן כך פירשו רבי יהודה החסיד בפירושו לתורה ובעלי התוספות ב'הדר זקנים'. פירוש זה נראה דחוק בעיני רשב"ם ולכן הוא דוחה אף אותו;⁴ וממשיך:

אך זה הוא עיקר פשוטו, לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר [...] לכך אמר להם משה לישראל, להודיעם כי דבר הקב"ה אמת: וכי אתם סבורים שהעולם הזה כל הימים בנוי כמו שאתם רואים אותו עכשיו מלא כל טוב? לא היה כן, אלא "בְּרִאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים" וגו', כלומר: **בתחילת בריאת שמיים וארץ**, כלומר בעת שנבראו כבר שמיים העליונים והארץ, הן זמן מרובה הן זמן מועט, אז **"וְהָאֶרֶץ הָיְתָה"**, הבנויה כבר, "הָיְתָה תְּהוֹ וְבָהּ", שלא היה בם שום דבר.

4. יש להעיר על כך שרש"י כתב שלפירושו פסוקנו מתפרש כמו "תַּחֲלַת דָּבָר ה' בְּהוֹשֵׁעַ", וגם רשב"ם כתב שלפי הפירוש שמביא הוא פסוקנו מתפרש כמו פסוק זה, והרי פירושיהם שונים זה מזה! נראה שנחלקו רש"י ורשב"ם גם בהבנת הפסוק בהושע, שרש"י מפרשו כך: **תחילת** דיבור ה' אל הושע היה: ויאמר ה' אל הושע וכו', ואילו רשב"ם מפרשו כך: לפני שהתחיל ה' לדבר עם הושע את דברי הנבואה לישראל, ויאמר ה' אל הושע את האמור שם, שאינו נבואה לישראל אלא ציווי אישי כלפיו. אם כן, לרשב"ם אין מניעה לפרש 'תחילת' או 'ראשית' כמו 'בטרם', אלא שהוא סבור שכאן לא ניתן לפרש כך. אך אין לומר שרשב"ם הבין שגם רש"י מפרש כמותו את הפסוק בהושע והוא בעל הפירוש המובא ברשב"ם בעילום שם אומרו, שהרי רש"י כתב "שלא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום", ואילו לפירוש המובא לימד המקרא שהמים ותהו ובהו קדמו לבריאת השמיים והארץ.

אף הוא מפרש כרש"י, שפסוק א מציין נקודת זמן בלבד; אך בשונה מרש"י שפירש שגם פסוק ב הוא המשך תיאור המצב ואילו עיקרו של משפט ארוך זה הוא בריאת האור שבפסוק ג, רשב"ם מפרש שפסוק ב הוא עיקר האמירה – שבתחילת זמן הבריאה היתה הארץ תהו ובהו, ואחר כך תיקנה הקב"ה במשך ששת ימי בראשית.

לכאורה ישנו קושי בפירושי רש"י ורשב"ם: מהי 'ראשית בריאת השמיים והארץ'? הרי הבריאה היא ברגע אחד, ולא ניתן לציין את תחילתה כנקודת זמן! רשב"ם היה ער לקושי זה, ומחמתו פירש שה'בריאה' האמורה כאן אינה עצם ההיווצרות של השמיים והארץ אלא היותם בעולם לאחר בריאתם, שכן כל משך הזמן הראשון להיותם קיימים במציאות נחשב כהמשך לבריאה ונקרא על שמה.

בשיטת רש"י נראה ליישב קושי זה, שאין כוונת פסוק א דווקא לשמיים והארץ עצמם, אלא לכלל הבריאה, שכולה היא 'תולדות שמיים וארץ', וכמו שכתב רש"י עצמו בפסוק יד: "וכן כל תולדות שמיים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב 'את השמיים' – לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ' – לרבות תולדותיה". וכוונת הפסוקים בקצרה, לשיטתו, היא: בראשית בריאת כל המציאות המוכרת – אמר אלוהים יהי אור.

גם אבן עזרא מפרש כרשב"ם:

ולפי דעתי שהוא סמוך, כמו "בְּרֵאשִׁית מִמְלַכֶּת יְהוֹקֵם". ואל תתמה איך נסמך על פועל עבר. והנה כן "תְּחִלַּת דְּבַר ה' בְּהוֹשֵׁעַ – וַיֹּאמֶר ה' אֶל הוֹשֵׁעַ";⁵ "קִרְיַת חֲנָה דָּוִד" (ישעיהו כט א). והטעם יתברר לך בפסוק השני.⁶

שיטת רוב המפרשים

הדרך השנייה במפרשים מפרשת את הפסוק כמשמעו, וכפי שמבין הקורא הפשוט. לפיה, בשונה מהדרך הקודמת, פסוק א מהווה אמירה בפני עצמה,

5. ראה לעיל הערה 2

6. כלומר: פסוק ב ישרים את האמירה – מה היה בראשית בריאת השמיים והארץ.

מלאת פאתוס והוד קדומים: "בְּרֵאשִׁית – בתחילת הכל – בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ". כך פירשו הרמב"ן ורוב המפרשים,⁷ אלא שלפי דרך זו נצטרך לתרץ את קושיות המפרשים בעלי הדרך הראשונה: הקושיה הדקדוקית מכך שהב' מנוקדת בשווא ולא בקמץ, הקושיה התוכנית מכך שלכאורה משמע מפסוק ב שהמים קדמו לארץ, וקושיית רש"י מדרשת חז"ל שהשמיים נבראו מאש ומים.

לגבי הקושיה הראשונה – המפרשים הסבירו זאת בסגנונות דומים, כך שכוונת הכתוב היא 'בראשית הכל' או 'בראשית הזמן' וכדומה; נראה שאין חיסרון בלשון הפסוק, אלא העדר מושג שהשלמתו מובנת מאליה, שאינו מהווה חיסרון – שכן זוהי הראשית הידועה, שאין צורך ליידע אותה על ידי ניקוד הקמץ, מפני שהיא הראשית לכל.

הגר"א בפירושו לתורה 'אדרת אליהו' מבאר מדוע מן ההכרח הוא שהפסוק יתנסח דווקא כך, ללא מילה הסומכת ל'ראשית': המילה 'ראשית' מציינת נקודת זמן שאין קודם לה, ולכן בדרך כלל היא נסמכת למושג אחר, כגון "בְּרֵאשִׁית מִמְּלֶכֶת יְהוּיָקִים", דהיינו שבעת מלכותו לא היה זמן הקודם לנקודת זמן זו שעליה מדבר הפסוק, אך הרי היה זמן קודם לה מחוץ לעת מלכותו; וכן בכל 'ראשית' הנסמכת לדבר מה – ביחס לאותו דבר היא ראשית, אך לא ביחס לדברים אחרים. לעומת זאת, ה'ראשית' שבפסוקנו אינה ראשית של דבר מסויים, אלא נקודת זמן שאין זמן קודם לה משום בחינה שהיא, שהרי גם מימד הזמן עצמו הוא מכלל הנבראים בבריאת העולם ולפני כן לא היה קיים; ומאחר וכך, אין מקום להגביל 'ראשית' זו ולהצמיד לה סומך מסויים, מאחר והיא ראשית הכל.

עוד ניתן לבאר, שאין מילה מסויימת הסומכת את 'בראשית' מפני שכביכול היא נסמכת על כל מה שנכתב אחריה – כל התורה וכל ההווה, שהרי היא הראשית לכל.

לגבי הקושיה השנייה (שלכאורה המים קדמו לארץ), כתב הרמב"ן: "וְהָאָרֶץ"

7. ביניהם רד"ק, חזקוני, בכור שור, רבינו בחיי, ר"ן וספורנו

תכלול ארבע היסודות כולם,⁸ כמו 'וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צָבָאָם' (בראשית ב א), שתכלול כל הכדור התחתון. וכן 'הִלְלוּ אֶת ה' מִן הָאָרֶץ – תִּנְיָנִים וְכָל תְּהוֹמוֹת' (תהלים קמח ז), וזולתם רבים". המים הם חלק מה'ארץ' הנזכרת בפסוק א, שכן רק לאחר הפרדת המים מהיבשה ביום השלישי נאמר "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבֵּשָׁה אֶרֶץ" (פס' י), אבל לפני כן כדור הארץ היה מעורב ממים ועפר, ונקרא כולו 'ארץ'; ומוסיף הרמב"ן שגם יסוד הרוח ויסוד האש, דהיינו כל החומר, הוא בכלל המילים "וְאֵת הָאָרֶץ". מאחר וכך, אין מקום להקשות כפי שהקשה רש"י על פירוש זה.

על פי הסבר זה מתורצת גם הקושיה השלישית, שכן כל ארבעת היסודות נבראו יחד, ולא שהשמיים נבראו תחילה ואחר כך המים, שסדר זה אכן לא מתאים לדרשת חז"ל שממנה הקשה רש"י. ולדרכו של הרמב"ן נאמר כי האש והמים הארציים הם בכלל בריאת 'הארץ' ואילו האש והמים השמיים הם בכלל בריאת 'השמיים'.

הגר"א ב'אדרת אליהו' דוחה באופן אחר את קושיית רש"י, ומפרש שדברי חז"ל שהשמיים נבראו מאש ומים נאמרו על הרקיע שנברא ביום השני, שעליו נאמר "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם" (פס' ח), והוא 'השמיים התחתונים' ואילו השמיים האמורים כאן הם 'השמיים העליונים' (ועיין בביאור כל עניין זה בהרחבה לקמן פס' ו).

מלבד זאת ניתן לומר, שגם אם נבין כרש"י שה'ארץ' האמורה כאן היא היבשה בלבד, אין הכרח לומר שהמים קדמו לה, ואף על פי שלא נזכרה בריאתם – אפשר שהם נבראו לאחר הארץ, ועל הזמן שלאחר בריאתם נאמר "וַיִּרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם".

נמצא אם כן שלפי דרך הרמב"ן ורוב המפרשים, במעשה היום הראשון מתוארת בריאת השמיים, הארץ והאור; ואילו לדרכו של רש"י מתוארת רק בריאת האור. אך מכל מקום נראה בוודאי שגם לדעת רש"י השמיים והארץ

8. אש מים רוח ועפר – ארבעת יסודות החומר במדע של ימי הביניים.

נבראו ביום הראשון, שהרי התיאור שבפסוק ב כולל את מציאות הארץ, המים והרוח; והשמיים – מפורש ברש"י לפסוק ו שנבראו ביום הראשון.⁹



"בְּרָא"

מהו המובן המדויק של הפועל "בְּרָא"?

כתבו המפרשים שלשון 'בריאה' משמעה בריאת יש מאין;¹⁰ לעומת זאת, לשון 'יצירה' משמעה נתינת צורה לחומר קיים, ולשון 'עשייה' מציינת את השלב הסופי של תיקון הדבר. בהמשך הפרשה עוד נזדקק פעמים רבות להבחנות אלו.¹¹



"אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ"

מהם 'השמיים' ומהי 'הארץ'?

"הָאָרֶץ"

הרמב"ן מפרש ש'ארץ' היא גרעין כל היסודות החומריים שבארץ (כמובא לעיל), ובדומה לכך ה'שמיים' הם גרעין היסודות השמימיים:

ודע, כי השמיים וכל אשר בהם – חומר אחד, והארץ וכל אשר בה – חומר אחד. והקב"ה ברא אלו שניהם מאין, ושניהם לבדם נבראים, והכל נעשים מהם. והחומר הזה, שקראו 'היולי' [...]. בתחילה "בְּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם", כי הוציא חומר שלהם מאין, "וְאֵת הָאָרֶץ", שהוציא החומר שלה מאין. "וְהָאָרֶץ" תכלול ארבע היסודות כולם. [...] והנה בבריאה הזאת,

9. וכן פירשו בדעת רש"י התולדות יצחק' ורבים ממפרשי רש"י. ותמוהים לכאורה דברי רבינו בחיי שכתב בדעת רש"י: "ולא נברא ביום הראשון, [אלא] רק האור בלבד".

10. רמב"ן ומלבי"ם כאן, ועוד

11. אם כי שיטת אבן עזרא כאן היא ש'בריאה' היא לשון המורה על חיתוך הדבר לשם נתינת צורה בו.

שהיא כנקודה קטנה דקה ואין בה ממש, נבראו כל הנבראים בשמיים ובארץ.

לדעת הרמב"ן, השלב הראשוני של הבריאה היה בריאת שני גושי חומר גולמיים; אחד מהם נקרא 'שמיים' וממנו התפתחו לאחר מכן השמיים וכל צבאם, והשני נקרא 'ארץ' – וממנו התפתחה צורת כדור הארץ עם כל אשר בו; כל מה שנברא בהמשך ששת ימי בראשית, היה צפון וגנוז בהם. וראה בפסוק הבא ביאור שיטתו בהרחבה.

יתר המפרשים שלא פירשו כרמב"ן, נקטו ש'ארץ' היא כדור הארץ כמו שהוא בפועל (ולא 'בכוח', דהיינו בפוטנציאל, כפירוש הרמב"ן), אלא שעדיין לא היתה בו הפרדה ברורה בין ארבעת היסודות, וזו נעשתה ביום השני.¹² אך פרשנות המושג 'שמיים' מורכבת יותר, כפי שנראה כעת.

"הַשָּׁמַיִם"

רס"ג, הרמב"ם (מורה נבוכים ב ל), האברבנאל וראשונים נוספים, פירשו בסגנונות שונים את ה'שמיים' שבפסוקנו כ'גלגלים' השמימיים – עצמים כדוריים שקופים המקיפים את אוויר כדור הארץ זה לפנים מזה ("כגלדי בצל"), ובהם קבועים הכוכבים. קיומם של 'גלגלים' אלו היה נתון מוסכם במדע של ימי הביניים.¹³ על פי זה פירשו רבים מהמפרשים את הביטוי 'שמי השמיים' המופיע מספר פעמים במקרא,¹⁴ כמכוון אל הגלגלים החיצוניים המקיפים את הפנימיים.¹⁵

כידוע, תיאוריה זו אינה מקובלת על המדע העדכני, הגורס כי הכוכבים נעים בחלל ללא גלגלים המניעים אותם; אם כן מתעורר הקושי – מהם השמיים

12. ועיין לקמן בפסוק י בביאור מהות השם 'ארץ'.

13. עיין משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ג, שם ביאר בהרחבה עניין זה.

14. ביניהם "הֵן לָהּ אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַי הַשָּׁמַיִם" (דברים י יד); "הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַי הַשָּׁמַיִם" (תהלים קמח ד).

15. כמו הרמב"ם במורה נבוכים ב ט, והרמב"ן לקמן פס' ח

הנזכרים כאן? הרי גם הרקע הכחול המקיף את עולמנו המכונה בפינו 'שמיים' אינו עצם מוחשי כפי שסברו בעבר. כמו כן, נצטרך לבאר מהם 'שמי השמיים' הנזכרים במקומות אחרים.

מצד האמת, המרחב השמימי אינו ריק מוחלט; הוא מכיל חלקיקים שונים של אדים, גזים וכדומה בהרכבים שונים, ועל פיהם מתחלקת האטמוספירה לשכבות שונות בנות עשרות או מאות קילומטרים, המקיפות את כדור הארץ. אם כן, נוכל לומר שאלו הם השמיים שנבראו ביום הראשון. אך עדיין לא מסתבר לומר שלזה בלבד כוונת הכתוב; הבנתו של הקורא הפשוט משייכת ביטוי זה לעצם המרחבים האינסופיים המקיפים אותו, ונראה שאכן פשט הכתוב צריך להתפרש בכיוון הזה.

ניתן לומר שבריאת השמיים היא עצם בריאת החלל העצום של היקום כולו; לפני בריאת העולם, גם החלל, הריק המוחלט – לא היה קיים (אף על פי שמציאות זו קשה לתפיסה בשכל אנושי). לפי זה מובן מדוע הקדים הכתוב 'שמיים' ל'ארץ' – בתחילה נוצר החלל עצמו, ולאחר מכן נוצרה בתוכו הארץ. אך גם ביאור זה קשה לקבלו, שכן אם פירוש 'שמיים' הוא ריק, כל מקום שנתר בו ריק (ואקום) ישתייך למושג 'שמיים', וודאי אין הדבר כך.

נראה לבאר, שאכן בשלב הראשוני נברא החלל עצמו והוא ה'שמיים', אך אין שם זה זהה ל'ריק' אלא מציין הוא את המרחב האינסופי המקיף את כדור הארץ; לפני שנבראה הארץ אכן הכל היה 'שמיים', אך לאחר שנבראה – שם זה מציין את רק החלל החיצון המקיף את שכבות האטמוספירה, או אף אותן עצמן או חלקן. ולקמן במעשה היום השני, שבו נברא ה'רקיע', תובהר התמונה בצורה כוללת יותר.¹⁶

פירוש נוסף ברמב"ן

פירוש נוסף כתב הרמב"ן (מלבד פירושו הנ"ל) על בסיס אותו עיקרון של חומר היולי, אלא שלפיו גם השמיים הגשמיים כלולים ב'ארץ' האמורה

16. ועיין שם בהערה 47 בעניין 'שמי השמיים'. יש לציין שלפי דרך זו מיושבת קושיית המפרשים מדוע התורה המשיכה רק בתיאור הארץ ולא בתיאור השמיים.

בפסוק, ואילו ה'שמיים' הנזכרים בו הם הדבר ממנו נבראו הנבראים הרוחניים:

אבל יותר נכון לפי פשט הכתובים שנאמר כי "הַשָּׁמַיִם" הנזכרים בפסוק הראשון הם השמיים העליונים; אינם מכלל הגלגלים, אבל הם למעלה מן המרכבה, כעניין: "וְדָמוֹת עַל רִאשֵׁי הַחֵיָה רָקִיעַ פָּעִין הַקָּרַח הַנּוֹרָא נְטוּי עַל רִאשֵׁיהֶם מְלֻמָּעָה" (יחזקאל א כב), ומהם נקרא הקב"ה "רוֹכֵב שָׁמַיִם" (דברים לג כו). ולא סיפר הכתוב בבריאתם דבר, כאשר לא הזכיר המלאכים וחיות המרכבה וכל דבר נפרד שאינו בעל גוף, רק הזכיר בשמיים שהם נבראים, כלומר – שקדמותם אפס.

אף על פי שבריאת העולם הרוחני נזכרת כאן בשתי מילים בלבד – "את השמיים" (לפירוש זה, ולפירושים האחרים כלל לא), כתב הרמב"ן (סוף פס' ב) ש"הכתוב יגיד בתחתונים וירמוז בעליונים" – תיאור הבריאה כולו מכון לפי הפשט לנבראים גשמיים, אך לכולם יש נבראים מקבילים בעולמות רוחניים, ובריאתם של אלו רמוזה לאורך כל תיאור הבריאה.¹⁷



ביאור השם 'שמיים'

רבים מהמפרשים פירשו ש'שמיים' היא כעין צורת רבים של 'שם',¹⁸ כלומר שמציינת את היות השמיים במרחק בלתי משוער; לא מרחק מוגבל עליו יכול להצביע האדם ולומר 'שם', אלא מרחב אינסופי, מקום שמעצם מהותו הוא 'שם' – הרחק ממקומו של האדם.¹⁹



17. יש לציין את שיטתו הייחודית של המלבי"ם: "אַתְּ הַשָּׁמַיִם" – רוצה לומר שהוציא תיכף כדורי השמש והירח וכל הכוכבים כמו שהוציא כדור הארץ. ומן הסברא שתיכף התחילו ללכת במעגלותיהם ולרוץ במרוצתם כמו שילכו כל ימי עולם. רק שכדור השמש לא נמצא בו עדיין החומר המאיר, שזה לא נתן בו עד יום הרביעי כמו שיתבאר.

18. אבן עזרא (תהלים קטו טז), רד"ק כאן בשמו, ועוד; וביתר ביאור ב'אדרת אליהו' לגר"א.

19. חז"ל נתנו לכך הסברים נוספים (ראה רש"י לפס' ח), אך כמובא לעיל מדברי הגר"א נראה שאלו מכוונים כלפי השמיים המוזכרים בבריאת היום השני ולא כלפי אלו שבפסוקנו.

ב. וְהָאֲרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְבָהּ, וְחֶשֶׁן עַל פְּנֵי תְהוֹם, וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם.

השאלות המרכזיות שעליהן עלינו לעמוד בפסוק זה, הן: מהם 'תהו ובהו', מהו ה'תהו' ומהי 'רוח אלוהים'.

"תהו ובהו"

בפירוש מושגים אלו נאמרו פירושים רבים:

פירוש אונקלוס ורוב המפרשים

אונקלוס תרגם 'צדיא וריקניא' – שממה וריקנית. וכן פירש רשב"ם (לפס' א):

"הַיְתָה תֵהוֹ וְבָהּ" – שלא היה בם שום דבר, כדכתיב בירמיה: "רְאִיתִי אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה תֵהוֹ וְבָהּ, וְאֵל הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹרָם. רְאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם, מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם וְעַד בְּהֵמָה נֹדְדוֹ הִלְכִי".²⁰ וזהו "תהו ובהו" – חורבו מאין יושב.

בדומה לכך כתב אבן עזרא:

והנכון כאשר אמר המתרגם ארמית. וכן "וּבְתֵהוּ יִלֵּל יִשְׁמֹן" (דברים לב י), וכן "כִּי אַחֲרֵי הַתֵּהוּ" (שמואל א' יב כא) – שאין בו ממש; ו'בהו' אחי' 'תהו'.

רשב"ם מביא פסוק מספר ירמיהו המוכיח כפירושו, שכן שם הביטוי נזכר ככותרת כללית לפירוט תיאורי השממה והריקנות שלאחריה. אבן עזרא מביא ראיה מהמדבר שנקרא 'תהו' על שם היותו ריק ושומם, וכן מהאלילים שכונו כך בפי שמואל הנביא, על שם היותם חסרי ממשות, ובזה משמעות הביטוי מתרחבת יותר: 'תהו' הוא שם כללי לדבר שאין בו ממש – לא רק חורבן ושממון במובן הפיזי, אלא גם במובן של תוכן רוחני.

20. צירוף פסוקים מירמיהו ד, כג-כה, ושם ט ט

בדרך זו פירשו גם רד"ק, בכור שור וחזקוני, ולפירוש זה אין הבדל משמעותי בין 'תהו' ל'בהו' – נתון המהווה קושי על פירוש זה ברמה מסוימת.

רש"י פירש: "'תהו' לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה [...] 'בהו' – לשון ריקות וצדו". פירושו קרוב לפירוש הקודם, ומפורש בדבריו ששתי מילים אלו מתארות דבר אחד, אלא ש'בהו' הוא עצם הדבר – ריקנות ושממון, ו'תהו' מתאר את היחס של הרואה כלפיו.

פירוש הרמב"ן

הרמב"ן (בפסוק א) הולך בדרך שונה, ובהתאם לשיטתו בפירוש 'שמיים' ו'ארץ' שבפסוק א – שהם עצמים של 'חומר היולי', כאן מפרש שהפסוק מתאר את סדר התהוות השמיים והארץ:

ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור. הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת [...] הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאוד, אין בו ממש, אבל הוא כוח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכוח אל הפועל. והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים 'היולי'. ואחר ההיולי לא 'ברא' דבר, אבל 'יצר' ו'עשה';²¹ כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותיקן אותן. ודע, כי 'השמיים' וכל אשר בהם – חומר אחד, ו'הארץ' וכל אשר בה – חומר אחד. והקב"ה ברא אלו שניהם מאין, ושניהם לבדם נבראים, והכל נעשים מהם.

והחומר הזה, שקראו 'היולי', נקרא בלשון הקדש 'תהו', והמלה נגזרה מלשונם:²² "בתוהא על הראשונות". מפני שאם בא אדם לגזור בו שם, תוהא ונמלך לקוראו בשם אחר, כי לא לבש צורה שייתפש בה השם כלל.

והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקדש 'בהו', והמלה מורכבת, כלומר 'בו הוא', כמלת "לא תוכל עשהו" (שמות יח ח) שמחוסר ה"ו והאל"ף – עשו הוא.

לפירושו, "תהו ובהו" מציינים את שני השלבים הראשונים של התהוות החומר: 'תהו' הוא השלב שבו עדיין אין בחומר ממשות כלל, אלא עצם

21. עיין לעיל עמ' 31 בביאור ההבדל בין לשונות אלו

22. של חז"ל (ראה קידושין מ ע"ב), ופירוש המילה: מתחרט

חומרי-רוחני שיש בו היכולת להפוך לחומר בעל צורה; ו'בהו' הוא חומר זה לאחר שהתהווה לחומר ממשי, ופירוש שם זה: 'בו הוא', כלומר חומר גולמי שאין בו דבר מלבד 'הוא' עצמו, עצם היותו (בשונה מעצמים בעלי צורה מפותחת שיש להם מהות, תכונות, תפקידים וכדומה, המיוחדים להם).

חכמי יוון בעת העתיקה התקשו לקבל את המעבר החד מאפיסה מוחלטת לקיומו של חומר ממשי, ולפיכך הניחו שהיה ביניהם שלב ביניים זה – 'החומר ההיולי'. בדבריו כאן, הרמב"ן מקבל הנחה זו וסובר כי אליה מכוון הכתוב. ממשיך הרמב"ן:

וזהו שאמר הכתוב: "וְנִטָּה עֲלֶיהָ קוֹ תְּהוֹ וְאֶבְנֵי בָהוּ" (ישעיהו לד יא), כי הוא הקו אשר בו יתחם האומן מחשבת בניינו ומה שיקווה לעשות, נגזר מן "קוה אֶל ה'" (תהלים כז יד), והאבנים הם צורות בבניין. וכן כתוב: "מֵאֶפֶס וְתֵהוּ נִחְשְׁבוּ לוֹ"²³, כי התווה אחר האפס, ואיננו דבר.

הרמב"ן מביא פסוק נוסף המזכיר 'תהו' ו'בהו', ומתאים אותו לפירושו:²⁴ 'קו' הוא חוט עם משקולת שבו נעזר הבונה בעת תכנון הבנייה, והאבנים הן הבניין עצמו, ואומר הנביא כי הקב"ה כביכול ישתמש באמצעי הבנייה באופן הפוך ממטרתם, לשם החרבת ארץ אדום. הנביא מקביל בין ה'קו' המציין את המחשבה – השלב הקודם להוויה הממשית של הבניין, לבין ה'תהו', המציין את השלב הקודם להוויה הממשית של החומר; וכמו כן מקביל בין ה'אבנים' – ממשות הבניין, לבין ה'בהו', החומר הממשי.

הרמב"ן מבסס את דבריו על מקורות בדברי חז"ל:

וכך אמרו בספר יצירה (ב ט): "יצר מ'תהו' ממש, ועשה 'אינו' – 'ישנו'". ועוד אמרו במדרש רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר, אות ב): "אמר רבי ברכיה, מאי דכתיב: 'וְהָאֲרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבָהוּ? מאי משמע 'היתה'? שכבר היתה 'תהו'. ומאי 'בהו'? אלא 'תהו' היתה, ומאי 'תהו'? דבר המתהא בני אדם, וחזרה ל'בהו'. ומאי 'בהו'? דבר שיש בו ממש, דכתיב בו 'הוא'."

23. ישעיהו מ יז. כוונתו בהבאת פסוק זה להוכיח ש"התהו" – אחר האפס", כלומר הוא השלב הראשוני לאחר ההעדר המוחלט.

24. פסוק זה נאמר על חורבן אדום, ולפי הפירוש הקודם מובנו פשוט.

בספר יצירה מפורש ש'תהו' הוא השלב הקודם להווי' הממש', ובספר הבהיר מפורש ש'תהו' הוא מצב ה'ארץ' לפני היותה 'בהו', שהוא "דבר שיש בו ממש", ומוכח אם כן כדברי הרמב"ן שההבדל בין השלבים הוא הממשות החומרית של המציאות.

בדרך זו הלך גם הספורנו:

ואותה הארץ הנבראת אז, היתה דבר מורכב מחומר ראשון הנקרא 'תהו' ומצורה ראשונה הנקראת 'בהו'. כי אמנם לא היה נאות לחומר הראשון זולתי צורה אחת, היא היתה ראשונה לכל צורות המורכבים בהכרח. ובזה התבאר שהחומר הראשון דבר מחודש. ונקרא החומר של אותו המורכב הראשון 'תהו', להיותו מצד עצמו דבר כוחי בלבד בלתי נמצא בפועל, כאמרו "כִּי תִהְיֶה הַמָּה", כלומר בלתי נמצאים בפועל, אבל [=אלא] בדמיון בלבד. והצורה הנשואה באותו המורכב הראשון נקראת 'בהו', כי בו ב'תהו' שאמר נמצאת בפועל. וקרא "אֲבָנֵי בְהוֹ" הנושא הבלתי עומד עם צורתו זמן נחשב, כמו שקרה לנושא הצורה הראשונה, שתכף לבש צורות יסודות מתחלפות.

האברבנאל תמה על הרמב"ן, וסבור הוא שההנחה שישנו צורך ב'חומר היולי' כשלב מעבר בין ה'אין' המוחלט לשלב ה'יש' – מקורה בתפיסת הפילוסופים היוונים בלבד:

שהניחו הפילוסופים [...] שההווה לא תהיה מהעדר, ולכן הוצרכו להניח בהווה נושא [ש]חומר נמצא ב'כוח', אמצעי בין המציאות והעדר. לא כְּאֵלָה חֶלֶק יַעֲקֹב,²⁵ כי אנחנו נאמין שנתהווה העולם לא מְדַבֵּר, אבל [=אלא] אחרי ההעדר הגמור, ואין לנו אם כן להניח היולי קודם בבריאה הראשונה.

עוד העיר, שלא מסתבר שהתורה תשתמש בשמות אלו (ובפרט בצירוף ה' הידיעה) – המזוהים אצלנו כשמיים והארץ המוכרים – ביחס לעצמים גולמיים אלו שאין בהם ממשות וצורה; אך כפי שראינו, דברי הרמב"ן מסתייגים ממקורות קדומים.

25. לשון הכתוב בירמיהו י טז

פירושים נוספים

באופן נוסף פירש המלבי"ם, ש'תהו' הוא העדר צורה חיצונית, ו'בהו' הוא העדר צורה פנימית. לפני היפרדות יסודות החומר ביום השלישי לבריאה, בצד הפנימי של פני כדור הארץ היה עירבוב מים ועפר, דהיינו חסרון צורה מוגמרת של ים ויבשה, וזהו ה'בהו'; ובצד החיצוני היה עירבוב מים ואוויר, והוא ה'תהו'.²⁶ לפי דרכו פירש את הפסוק שהביא הרמב"ן, "קו תהו ואֶבְיִי בהו" – 'קו' הוא מדד הבניין החיצוני, והאבנים הן הבניין בפנימיותו.

באופן נוסף פירש הנצי"ב ב'העמק דבר':

"תהו" – זה השם מונח על דבר שאין לו גדר והבדל זה מזה, כמו מִדְבָּר – שאין שם היכר שינוי מקומות – מקרי [=נקרא] בשירת האזינו: "וַיִּבְרָא ה' (דברים לב י). וב[מסכת] עבודת כוכבים (ט ע"א) איתא: "שני אלפים תהו", והפירוש: מעשה נערות בלי תורה היה כל מעשה האדם, בגדר אחד בלי חילוק. והכי [=וכן] כוונת תרגום אונקלוס "רקניא", דמקום ריק אין שינוי חלק זה מזה.

"וַיִּבְרָא" – זה השם מונח על שבו היה נכלל הרבה, היינו מיבשה אשר מתחת המים עד קצה המים – היה נכלל כל טבע הבריאה וכל כוח הברואים אחר כך.

לפירושו, משמעות הכתוב היא שכדור הארץ היה 'תהו' – ריק וחדגוני, ללא גבולות והבדלים בין מקום למקום, והיה 'בהו' – מלשון 'בו', שבו היה כלול הכל.²⁷

מלבד שני הפסוקים הנ"ל שהזכירו המפרשים, הכוללים גם 'תהו' וגם 'בהו', המושג 'תהו' לבדו נזכר פעמים רבות במקרא,²⁸ וכולן במובן של ריקנות, דבר שאין בו ממש. נתון זה קשה על כל הפירושים דלעיל, מלבד הראשון;²⁹ וגם

26. ראה לקמן עמ' 67-68 ביתר ביאור

27. זוהי הסתכלות על 'בהו' בזווית הפוכה מזו של הרמב"ן: לפירוש הרמב"ן הביטוי בא לצמצם – בו יש רק 'הוא', ללא צורה מיוחדת; ואילו לפירוש הנצי"ב אין זו הרכבה מצמצמת של 'בו הוא' אלא כעין הרכבה של 'בו' – בו כלול הכל.

28. ראה ישעיהו מ כג, מד ט, מה יט, מט ד, נט ד; איוב ו יח, כו ז

29. גם לפירוש הרמב"ן אין זה מיושב היטב, שכן אף על פי שלפירושו 'תהו' הוא דבר שאין בו ממש, מכל מקום עיקר הוראתה של המילה היא דווקא ליתרון שיש בו על פני האפס

בפירוש הראשון ישנו דוחק מסויים בכך ששני המונחים מתארים את אותו הדבר.

לאור קשיים אלו, ניתן להציע פירוש נוסף: 'תהו' הוא ריקנות (ובמובן הרחב – חוסר ממשות, כדברי אבן עזרא לעיל), ו'בהו' הוא עירבוב וחוסר סדר; 'תהו' מתייחס למה שאין בארץ, ו'בהו' מתייחס למה שיש בה – צורתה עצמה, שהיא עירבוב של עפר עם מים, ומים עם אוויר. לפי זה יתפרש הפסוק "קו תהו ואֶבְנֵי בְהו" – 'קו' מציין את מחשבת הבונה, כדברי הרמב"ן – ולפירוש זה, אומר הנביא על אדום שבמקום תכנון של בנייה יהיה תכנון אלוהי להחריבה, ו'אבני בהו' – במקום אבנים לבניין, ייחרבו הבניינים ואבניהם תיצרונה הוויה של 'בהו' – שמובנו הוא, כאמור, חוסר סדר.³⁰



"על פני תהום"

מהו ה'תהום'?

רד"ק (כאן ובפסוק י) כתב שתהום הוא מקום מים רבים, והוסיף שייתכן שהוא מלשון 'תהו', שכן מקום זה מופקע מיישוב אדם (בהתאם לפירושו לעיל ש'תהו' הוא מקום שממה).

לעומת זאת, הרמב"ן כתב (בפסוק א):

והמים שנגבל בהם העפר יקרא "תְּהוֹם", ולכן ייקראו מי הים "תְּהוֹמוֹת", כדכתיב: "תְּהוֹמוֹת יִכְסֹּימוּ" (שמות טו ה); "קִפְאוּ תְּהוֹמוֹת" (שם שם ח); "תְּהוֹם יִסְבְּבֵנִי" (יונה ב ו). וייקרא קרקע הים "תְּהוֹם": "וַיַּגְעַר בָּיִם סוּף וַיַּחְרַב וַיִּלְיֶכֶם בְּתֵהוֹמוֹת כְּמִדְבָּר" (תהלים קו ט); "מוֹלִיכֶם בְּתֵהוֹמוֹת כְּפֹסֵם בְּמִדְבָּר" (ישעיהו סג יג).

המוחלט, ולא להיותו חסר ממשות וחשיבות – שזו הוראת הביטוי בהקשרים אחרים במקרא.

30. רבי יוסף קמחי (אביו של רד"ק) פירש ב'ספר הגלוי' (ערך תהו) בדרך דומה, אך להפך – ש'תהו' הוא עירבוב המים בעפר, ו'בהו' הוא ריקנות. אך כאמור, אפשרות זו אינה מתיישבת עם שאר איזכורי הביטוי במקרא. לפירושים נוספים ראה רס"ג ורש"ר הירש.

לפירושו, המובן המקורי של 'תהום' הוא מים המעורבים בעפר, וכאן המים כיסו את העפר שעל פני כל כדור הארץ והיו מעורבים בו; ובמובן מושאל, גם מי הים או קרקע הים לחוד נקראים כך.³¹



"רוח אלהים מרחפת על פני המים"

מהי 'רוח אלהים'?

הסברי המפרשים

רבים מהמפרשים פירשו שהכוונה לרוח במובן הרגיל, יסוד האוויר, שהיתה מנשבת על פני המים שכיסו את עפר כדור הארץ. אלא שאם כך יש לשאול: מדוע דווקא האוויר, או הרוח, זכה לכינוי 'רוח אלהים'?

נאמרו לכך מספר הסברים:

הרמב"ם (מורה נבוכים ב' ל) כתב, מפני ש"תנועת הרוח לעולם מיוחסת לאלוה" – תנועת הרוח ניכר יותר שהיא מכוח ה', באשר אין בה חיות משל עצמה שתניע אותה; אבן עזרא כתב: "בעבור היותו שליח בחפץ ה' לייבש המים" – הרוח מיוחסת כאן לה' מפני שהיתה לה שליחות מאיתו לייבש את המים ביום השלישי; רד"ק כתב: "לפי שהיתה חזקה, כי כן מנהג הלשון כשירצה להגדיל הדבר סומך אותו לאל, כמו 'עיר גדולה לאלהים' (יונה ג ג) 'אֶרֶץ אֵל' (תהלים פ' יא)"; והרמב"ן כתב: "בעבור שהיא דקה מכולם, ולמעלה מהם" – כלומר הרוח היא פחות מוחשית ויותר רוחנית משאר היסודות.

בפירושים אלו ישנו קצת דוחק ברמת הפשט. לפירוש אבן עזרא – קשה לומר

31. מגמתו של הרמב"ן שם היא לבאר כיצד כל ארבעת היסודות נזכרים בבריאת היום הראשון, ובהתאם לכך פירש שב'תהום' הנזכר כלול – מלבד יסוד המים – גם יסוד העפר. באופן פשוט המובן הוא כרד"ק, וכך היא המשמעות בשאר האיזכורים במקרא. גם בפסוקים שהביא הרמב"ן כראיה לכך שקרקע הים נקראת תהום, אפשר לפרש שאין כוונת הכתוב לקרקע הים אלא לים עצמו; לאו דווקא למי הים, שבאותה שעה היה המקום שעבר בו עם ישראל פנוי מהם, אלא למקומם הטבעי.

שהרוח נקראת כך כאן מפני תפקידה העתידי ביום השלישי, מה גם שלא נזכר בכתוב כלל שהיראות היבשה נעשתה על ידי הרוח; לפירוש רד"ק – הרי דווקא כאן נאמר שהרוח היתה מרחפת, ומשמע שנישבה בנחת ולא בחזקה; לפירוש הרמב"ן – מאחר ובסופו של דבר גם האוויר הוא גשמי ואין הבדל מהותי בינו לבין שאר היסודות, לא נראה שמחמת הבדל צדדי זה בלבד יוחסה הרוח לאלוהים. גם לפירוש הרמב"ם, עדיין לא מובן מה צורך ראה הכתוב לציין זאת כאן.

הסבר נוסף

קשיים אלו ברמת הפשט מובילים את הלומד לראות בכתוב את הרובד שמעבר לה; לא רוח פיזית בלבד נזכרת כאן, אלא 'רוח אֱלֹהִים' – רוחו של אלוהים עצמו. ל'רוח' גם מובן של 'רצון'³² – רוח אלוהים הוא הרצון האלוהי, הרצון שהעולם יחיה, ינוע ויתפתח, יתקדם ויתעלה, אל תיקונו השלם. 'רוח' זו היא גם במובן של 'רוח חיים' – רצון אלוהי זה הוא רוחו ונשמתו של העולם. רוח זו היתה 'מרחפת על פני המים' – העולם היה תהו ובהו ולא ניפחה בו עדיין אותה הרוח שתתן לו צורה; הרוח ריחפה סביבו, והמתינה לציויי האלוהי שתפיח עצמה בתוך העולם ותחייהו.

הביטוי 'מרחפת' מורה על כך שתנועתה היתה בנחת, רוחו-רצונו של אלוהים כך היא מנשבת; גם אחרי שניפחה בעולם היא ממשיכה לנשוב בתוכו בנחת – התהליך האלוהי של התעלות העולם מתקדם קמעא קמעא, במשך אלפי שנים. בפסוק נכתב דווקא שהרוח ריחפה 'על פני המים', ולא נכתב בו בקיצור 'מרחפת עליה' – על הארץ, או 'עליו' – על התהום, כדי לרמוז שמצד מה שהיה העולם גולמי וחסר צורה משמעותית, כמו מים שאינם מקבלים צורה – ריחפה עליו אותה הרוח כדי לפוח בו ויחיה.

על פי זה נראה לבאר כוונת האמור במדרש רבה (בראשית ב ד; ויקרא יד א): "'וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת' – זו רוחו של מלך המשיח". המשיח והשלב ההיסטורי שהוא יביא עימו הם תכלית כל הבריאה, והם פיסגתה ועומקה של אותה

32. ראה רש"י עזרא א א, רלב"ג מלכים ב' יט ז, רד"ק שם וישעיהו לב טו

‘רוח אלוהים’; האור של התכלית העתידית טמון הוא ברוח הדוחפת קדימה ומניעה את העולם אל שלימותו ותיקנו השלם.³³

בדרך דומה ובאופן ציורי פירש בעל ‘תולדות יצחק’:

אבל הכוונה שרוח אלוהים מרחפת על הערבוביא שהיא תחת המים, ומה שאמר ‘רוח’ רוצה לומר ‘רצון’, ו‘מרחפת’ רוצה לומר ‘מכין’, ואמר בזה הלשון לפי שהוא משל להמשילו לציפור שמרחפת על הביצים להכיןם להוציא לפועל האפרוחים שהיו בכוח [=בפוטנציאל] בביצים.



33. כמה מהמפרשים (רד"ק, אברבנאל, כוזרי ה ב) הציעו ש'רוח' זו היא רצון אלהים, אך פירשו בדרכים אחרות.

ג. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר, וַיְהִי אֹר.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים"

זוהי הפעם הראשונה שנזכרת 'אמירה' במעשה הבריאה, וכמובן מעוררת את השאלה: מהי משמעות פועל זה ביחס לקב"ה? מובן שאין זו אמירה של השמעת קול במובן הרגיל, ואף אין זה דיבור למישהו מסויים השומע את דברי ה' בהאזנת נפשו; מהי אם כן משמעותה של אותה אמירה, החוזרת על עצמה תשע פעמים בפרק זה?

כתב אבן עזרא:

אמר הגאון [=רס"ג], כי פירוש "וַיֹּאמֶר" כמו "וירצה". ואילו היה כן, היה ראוי "להיות אור". רק הוא כמשמעו. וכן "בְּדָבָר ה' שְׁמִים נֶעֱשִׂי" (תהלים לג ו), "כִּי הוּא צָוָה וַיִּבְרָא" (שם קמח ה), והטעם [=הפירוש]: כינוי על המעשה שלא היה ביגיעה, ועל דרך משל מלך ומשרתיו.

ב'שיטה אחרת' ביאר את הנושא ביתר הרחבה:

אמר הגאון, כי "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים" כמו "וירצה", וכמוהו "וַיֹּאמֶר לְהַפֹּת אֶת דָּוִד" (שמואל ב' כא טז). או הוא אמירה בלב, ודעתו שמחשבת הקב"ה היא כמעשה. ורבי משה הכהן אמר: אילו היה כן, היה ראוי להיות "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְהִיטֵי אֹר". [...] והנה אם אמרנו שהדיבור בלב, כמו "דְּבַרְתִּי אֲנִי עִם לִפְי" (קהלת א טז), מה נעשה במילת "וַיִּבְרָא" פִּי כָּל צָבָא" (תהלים לג ו) [...] ויש אומרים: שישמעו המלאכים. [...] ורבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד אמר כי הטעם בלא עיכוב ולא כלי ולא זמן. ודיברה תורה כלשון בני אדם, כי הדיבור יותר קל מהמעשה.

לדעת רס"ג האמירה היא עצם הרצון האלוהי, ומבחינה לשונית המילה עשויה להתפרש בשני אופנים: האחד (המובא בפירוש הקצר) הוא ש'וַיֹּאמֶר' מקביל ל'וירצה' וזהו פירוש המילה, והשני (המובא בפירוש שני ב'שיטה אחרת') הוא שאמירה זו היא אמירה בלב, כלומר מחשבה. אבן עזרא (בשם רבי משה הכהן) מקשה שמבחינה לשונית המשך הפסוק לא מסתדר לפי הפירוש הראשון.³⁴

34. אם כי החלופה שמציע בעצמו – "להיות אור", שאמנם נראית לכאורה כמקבילה ל"להכות את דוד", גם כן אינה הולמת את לשון הכתוב, שכן שֵׁם הרצון הוא כלפי עצמו, שרצה להכות, אך כאן רצון ה' הוא על היווצרות דבר אחר, ולא מתאימה הלשון "להיות" אלא "שיהיה".

על הפירוש השני אין זה קשה, שכן 'יהי אור' הוא תוכן האמירה שבלב; אך הוא מקשה עליו קושיה אחרת, מהפסוק "בְּדִבְרֵי ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל צָבָאִים", והרי 'רוח פה' הוא דיבור ממש.

הפירוש שנוקט אבן עזרא עצמו בפירוש הקצר הוא אותו הפירוש שמביא ב'שיטה אחרת' בשם ריה"ל, והוא שהאמירה אינה שלב עצמאי אלא כינוי למעשה הבריאה עצמו, ומטרת כינוי זה לומר שמעשה זה היה בקלות ובלא טורח או משך זמן, כמו מלך המצווה דבר למשרתיו ומיד הוא נעשה, ללא כל פעולה נוספת מצידו.

ב'שיטה אחרת' הביא אבן עזרא דרך רביעית, והיא שאכן היתה זו אמירה ממש שהיתה שלב מקדים לעשייה, ונועדה לאזני המלאכים. כמובן שאין זה קול רגיל, אך היה נמען רוחני לאמירה זו וממילא היא ראויה להיקרא 'אמירה'. אלא שיש להעיר על כך מדברי חז"ל (בראשית רבה ג ח) שנחלקו האם המלאכים נבראו ביום השני או החמישי, אך לכל הדעות לא היו קיימים ביום הראשון; מלבד זאת, קיומם אינו מוזכר בכתוב כלל, ולא מסתבר שלשון הכתוב תתפרש בהסתמך על היותם כדבר ידוע.

הרמב"ן כתב כשני פירושי רס"ג והבהיר אותם יותר:

מילת "אמירה" בכאן להורות על החפץ, כדרך "מה תאמר נפשך וְאָעֲשֶׂה לָךְ" (שמואל א' כ ד) – מה תרצה ותחפוץ, וכן "וַיְהִי אֲשֶׁה לָכֵן אֲדַנִּיךְ פְּאֶשֶׁר יִדְבֶּר ה'" (בראשית כד נא) – כאשר רצה, כי כן הוא הרצון לפניו.

או הוא כגון מחשבה, כמו "הָאִמְרָה בְּלִבָּהּ" (ישעיה מז ח) [...] והעניין לומר שלא היה בעמל. וכך קראו רבותינו לזה 'מחשבה', אמרו: "מחשבה ביום, ומעשה עם דמדומי חמה" (בראשית רבה יב יד). והוא להורות על דבר מחושב, שיש בו טעם, לא חפץ פשוט בלבד.

הרמב"ן מדגיש שהחידוש של הפירוש השני הוא שלא היה זה 'חפץ פשוט' כלומר סתמי בלי טעם, אלא מחשבה אקטיבית מתוך מגמה ותכלית ברורות ומכוונות.³⁵



35. ועיין במורה נבוכים (ג כה) שהאריך בביאור יסוד זה ושלילת הדעה המנוגדת לו.

מהו האור, ומניין נברא?

כתב הרמב"ן: "כי כשברא חומר השמיים, אמר שיהיה מן החומר ההוא דבר מזהיר, קראו 'אור'"; לשיטתו האור לא נברא מאין אלא גם הוא מכלל הנוצרים מהחומר ההיולי 'שמיים'.

לעומת זאת, החזקוני כתב שגם האור נברא מאין כמו השמיים והארץ:

ששלושה דברים נבראים ביום ראשון: שמיים ארץ אור, ועיברו שלושם וילדו כל תולדותיהם כל אחד ואחד בזמנו: שמיים הוציאו תולדותיהם ביום שני, הוא רקיע. ארץ – ביום שלישי, דשאים ואילנות. אור – ביום רביעי, חמה ולבנה וכוכבים.

ייתכן שגם לדעת החזקוני, האור המוחשי המאיר בעולם הזה לא נברא מאין, אלא הוא השתלשלות של האור הרוחני הקדום, שהוא זה שנברא מאין; וכך פירש רבינו בחיי:

על דרך הפשט שני אורים היו. הראשון – האור שמשמשין בו בעולם הזה, הוא אור חמה ולבנה, והשני – האור הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא. וידוע כי האור שמשמשין בו בעולם הזה הוא נאצל מן האור הגנוז לצדיקים לעתיד לבוא [...].

"יְהִי אֹרֶךְ יְהִי אֹרֶךְ" – אין תחילת הַיִּיט האור הזה במאמר הזה, כי כבר היה במאמר "בְּרֵאשִׁית" [...] ובאותו מאמר היה האור מכוסה, ועתה במאמר "יְהִי אֹרֶךְ" גילה אותו והגבילו להתבונן בו.

בכיוון זה כתבו כמה מפרשים, על בסיס האמור במדרש בראשית רבה (ג ב):

רבי שמעון בן יהוצדק שאל לרבי שמואל בר נחמן, אמר לו: מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה, מהיכן נבראת האורה? אמר לו: מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשִׁלְמָה והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו.

האלישיך מבאר שכוונת השואל היא שלא מסתבר שהאור, שהוא מופשט, נברא מהשמיים והארץ שהם גשמיים, וגם לא מסתבר שהוא התפשטות מהאור העליון, שכן לשון 'הי' משמעה היא הוויה חדשה, וכן יקשה כיצד בני האדם מסוגלים לסבול את עוצמת האור העליון. והשיב לו המשיב, שאכן מקור האור הגשמי המוכר הוא האור הרוחני העליון, אלא שאין זו התפשטות

אלא השתלשלות, כלומר שהקב"ה כביכול נתעטף בשלמה שהעיבה על עוצמת האור העליון, וכמו קרני השמש החודרות בעמימות מבעד לוילון, כך נהיה האור הגשמי המאיר בעולמנו; יש בו בחינה מסויימת של הווייה חדשה, אך הוא לא נברא מאין.

באופן דומה פירש גם המלבי"ם את דברי המדרש, וכתב:

שהאור הזה לא נברא יש מאין, רק הוא אור הקדמון שממנו נאצל האור הזה, רק שנתלבש ונתעטף עד שיהיה אור מוחש נתפס במקום, כפי הראוי לעולם הגשמי.

אף בדברי חז"ל אנו מוצאים שראו בפסוקים אלו גם את קיומו של האור הרוחני ולא רק את זה של האור המוחשי המוכר לנו:

אור שברא הקב"ה ביום ראשון – אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו. כיוון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים – עמד וגנזו מהן, שנאמר: "וַיִּמְנַע מִן־שָׁעִים אוֹרָם" (איוב לח טו). ולמי גנזו? לצדיקים לעתיד לבוא.³⁶

כבר בדברי הנביאים קיימים רמזים לעניין זה, שהאור הקדום והמקורי אינו האור המוכר לנו, אלא אור רוחני, והוא שיאיר לצדיקים בעת הגאולה, כפי שנאמר: "וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְבָּנָה כְּאֹרֶךְ הַחֲמָה וְאֹרֶךְ הַחֲמָה יְהִיָּה שְׁבַע־עֶתִים כְּאֹרֶךְ שְׁבַע־עֶתִים הַיָּמִים" (ישעיהו ל כו); "וְהָיָה יוֹם אֶחָד הוּא יוֹדֵעַ לֵה' לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה, וְהָיָה לַעֲרֵב יְהִיָּה אֹר" (זכריה יד ז).

החידוש בדברי חז"ל והמפרשים שהובאו הוא, שהאור הגשמי והאור הרוחני שייכים לעניין אחד, ואין ביניהם רק שיתוף השם בלבד. על פי האור הגשמי אנו יכולים להבין במעט מן המעט את משמעותו של האור הרוחני, שזה הגשמי הוא רק ניצוץ קטן ממנו; כשם שהאור הגשמי מאיר לאדם את כל המציאות שסביבו, ובלעדיו אינו רואה ואינו מכיר דבר, כך הארת האור הרוחני בעתיד תחשוף לעיני האדם מציאות רוחנית חדשה, תאיר לו את סודות ההווייה שהיה חי בתוכה כעיוור המגשש באפילה, תפתח ותרחיב את

תודעתו הרוחנית שהיתה מצומצמת לגבולות המתאפשרים לה בעולם הזה, ותעטפנו בקירבה אל האלוהות, מקור האור העליון.



"וַיְהִי אֹר" לעומת "וַיְהִי כֵן"

בשונה משאר שלבי הבריאה שבהם נאמר "וַיְהִי כֵן", זוהי הפעם היחידה שלא נכתב כך, אלא "וַיְהִי אֹר"; המפרשים הסבירו זאת במספר דרכים:

'דעת זקנים' מבעלי התוספות (וכן החזקוני והרא"ש) פירשו זאת באופן פשוט:

מה שלא כתב "וַיְהִי כֵן" כמו באחרים, לפי שמה שכתב כן באחרים לקצר דבריו נכתב, שאילו היה מפרש כל סדרי הבריאה, יצטרך להאריך. אבל הכא אין כאן אריכות בתיבת "וַיְהִי אֹר" מבתיבת "וַיְהִי כֵן".

מפרשים אחרים כתבו שמעבר לכך יש בזה גם עניין מכון, באחת משתי הדרכים: או שישנה סיבה לא לכתוב כאן "וַיְהִי כֵן", או שישנה סיבה לכתוב כאן דווקא "וַיְהִי אֹר":

הרמב"ן פירש כדרך הראשונה: "לא אמר 'וַיְהִי כֵן' כאמור בשאר הימים, לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית". לדעת הרמב"ן משמעות הביטוי "וַיְהִי כֵן" היא שהדבר נהיה ונשאר כך, 'כן' מלשון כינון וביסוס. מאחר והאור לא התקיים כפי שנברא אלא נגנז, כדברי חז"ל שהובאו לעיל, לא נאמר כאן בלשון זו.

האברבנאל מוסיף על כך ואומר שגם האור הגשמי כשלעצמו לא התקיים כפי שנברא, שכן ביום הראשון האור היה מופשט ולא נבע מעצם גשמי, וביום הרביעי הופעתו השתנתה והוא צומצם בתוך השמש והכוכבים:

והנה לא אמר "וַיְהִי כֵן" אלא "וַיְהִי אֹר", לפי שמאמר "וַיְהִי כֵן" מורה על ההתמדה ועל הקיום שנשאר כן תמיד במציאות. ובעבור שזה האור לא שימש אלא עד היום הרביעי לכן לא נאמר בו "וַיְהִי כֵן", אבל אמר "וַיְהִי אֹר" – שנתהווה האור ההוא מבלי גשם [=עצם גשמי] מאיר.

מפרשים אחרים הלכו בדרך השנייה, וביארו שישנה כוונה מסויימת דווקא בביטוי "וַיְהִי אֹר":

רבינו בחי כתב:

לא תמצא בכל מעשה בראשית שיחזור מילת "ויהי" עם הדבר הנברא כי אם בבריאת האור והאדם, שהזכיר בהם לשון "ויהי", הוא שכתוב: "וַיְהִי אֹר", וכתוב: "וַיְהִי [הָ]אָדָם" (בראשית ב ז), להורות כי נפש האדם קיימת נצחית כמו האור העליון ומעותדת להתענג מזיוו. וכבר ידעת מאמר רבותינו ז"ל כי הנשמות נבראו ביום ראשון, ומזה אמר הפייט³⁷: "תיקן נשמות עם האור הראשון תחילת דבר ה'".

לדבריו, הצמדת פועל ההווה לשם עצם הדבר מורה על כך שיש בו הווה נצחית, והעובדה שביטוי זה נאמר רק לגבי האור והאדם מצביעה על קשר הקיים ביניהם ובין מימדי הנצחיות שבהם; שניהם יחד מהווים את המסגרת הבסיסית של ההווה, שנבראה כולה כדי להיטיב: האור האלוהי, שהוא הטוב הרוחני האמיתי, ומי שמיועד לקבל אותו – האדם.³⁸

האלישיך מפרש על פי שיטתו שהובאה לעיל, שנכתב דווקא בניסוח זה כך שהמילה 'אור' נזכרה פעמיים, כדי לרמוז על שני אורים שונים – האור הרוחני והאור המוחשי.

באופן אחר הסביר זאת בעל 'פנים יפות'³⁹:

ואמרו חז"ל: "אַתְּ הַשָּׁמַיִם – לרבות תולדותיהם, וְאַתְּ הָאָרֶץ – לרבות תולדותיה" (ע"פ בראשית רבה א יד), והיו נבלעים בתוכם, וכל יום ויום ציווה ה' יתברך לכל אחד להוציא כוחו. ובזה נראה ליישב מה שדקדקו דבכל יום כתוב "וַיְהִי כֵן", וביום ראשון כתוב "וַיְהִי אֹר", דהיינו שבכל יום כבר היה נברא, אלא שציווה ה' יתברך ביום ההוא לשמיים שיהיה רקיע על פני המים, וכן בשלישי "וַיִּתְּצָא הָאָרֶץ דָּשָׁא" (א יב), כבר היה נברא, שייך ביה לשון "וַיְהִי כֵן", שעשו שמיים וארץ פעולתם כמו שציווה ה' יתברך. אבל ביום ראשון שהוציא ה' יתברך יש מאין דבר חדש, לכך כתיב "וַיְהִי אֹר", שנברא אור חדש, ייתכן לומר לשון "ויהי" שנתהווה

37. רבי יהודה הלוי, בפיט 'ברכי נפשי' שלפני תפילת נעילה

38. להרחבה בעניין זה ראה להלן עמ' 358

39. רבי פנחס הלוי הורוביץ (תצ"א-תקס"ה), מחבר 'ספר ההפלאה' ו'ספר המקנה', ורבו של החתם סופר.

מחדש. וזהו שאמר הכתוב: "כִּי הוּא אָמַר וַיְהִי הוּא צָוָה וַיַּעֲמֵד" (תהלים לג ט), דהיינו ביום ראשון שנתהוו מחדש יש מאין, וזהו "וַיְהִי", ובשאר הימים "הוּא צָוָה" לשמיים וארץ שיוציאו מתוכם, וַיַּעֲמֵדוּ על מכונם.

לדבריו, משמעות הביטוי "וַיְהִי כֵן" היא שנעשתה **הפעולה** שציווה עליה ה', שהיא הוצאת יש מיש; אך בביטוי "וַיְהִי אֹר" פועל ההתהוות מתייחס **לעצם** האור ולא לפעולת היצירה, ובדווקא נקט כך הכתוב, משום שהאור נברא מאין והפסוק מתאר את עצם התהוותו.



ד. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב, וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ.

משמעות הראייה "כי טוב"

בשונה משאר המקומות בפרק שנאמר בהם "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", כאן נוסף המושא: "אֶת הָאֹר", וניתן להסביר שינוי זה במספר דרכים. הרמב"ן מסביר מהי משמעות הראייה האמורה בפסוק, ומתוך כך מבאר שינוי זה:

אבל הסדר במעשה בראשית, כי הוצאת הדברים אל הפועל יקרא 'אמירה' – "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר", "וַיֹּאמֶר יְהִי רָקִיעַ", "וַיֹּאמֶר תִּדְשָׁא הָאָרֶץ", וקיומם יקרא 'ראייה' [...] והענין, להורות כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם – יהיו לאין. וכאשר אמר בכל מעשה יום ויום "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", ובשישי כאשר נשלם הכל "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד", כן אמר ביום הראשון בהיות האור: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", שרצה בקיומו לעד.

והוסיף בכאן "אֶת הָאֹר", שאילו אמר סתם "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", היה חוזר על בריאת השמיים והארץ, ולא גזר בהן עדיין הקיום, כי לא עמדו ככה, אבל [=אלא] מן החומר הנברא בראשון נעשה בשני רקיע, ובשלישי נפרדו המים והעפר ונעשית היבשה שקראה 'ארץ', ואז גזר בהם הקיום, ואמר בהם "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב".

הביטוי "וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב" מעורר קושי, שהרי הקב"ה יודע שכל מה שיברא הוא טוב עוד בטרם שייברא. לפיכך מפרש הרמב"ן שראייה זו משמעה נתינת כוח המשכיות וקיום מתמיד לדבר, ובכך מלמד הכתוב שההוויה אינה קיימת מצד עצמה אלא בכל רגע היא תלויה ברצונו של הקב"ה; שכן גם לאחר שנברא כל אחד מהברואים – היה צורך בראייתו כטוב, כלומר בכך שהקב"ה ימשיך לתת לו כוח קיום. על פי זה מסביר הרמב"ן את השוני שבפסוקנו: התוספת "אֶת הָאֹר" באה למעט את השמיים והארץ, שהם טרם הגיעו למצב הסופי והמתקיים שבו יהיו ראויים להיקרא 'טוב' ולהמשיך להתקיים כצורתם.

הנצי"ב ב'העמק דבר' פירש, שבאמצעות תוספת זו מדגיש הכתוב את המסר שבשונה מפרטים אחרים בבריאה שאינם טובים מצד עצמם, אלא שהם

נצרכים למארג הכללי של הבריאה מסיבות שונות – האור הוא 'טוב' מצד עצמו. והוסיף: "עד שמכנים לכל דבר טוב ומועיל שהוא 'אור', כמו שנקרא גשם 'אור' כדאיתא בתענית דף ז (ע"ב) [...] והיינו משום דמביא טוב לעולם [...] וכן מכונה כל הצלחה ליום המאיר, והעדר הצלחה לחשכת לילה".

לעומת זאת, המלבי"ם פירש להפך:

בכל מקום אמר סתם "וַיֵּאָרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב", ורוצה לומר אף שהיה הווייה מחודשת מיש ליש, שלא יצויר שתהיה הווייה חדשה [אלא] רק על ידי חורבן הצורה הראשונה, על דרך "הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן" (בראשית רבה ג ז, ט ב), וההעדר הוא רע, בכל זאת אחר שהיה ההעדר לצורך ההווייה ועל ידי כך התעלטה הבריאה למעלה יותר גדולה, אמר שראה אלוהים כי טוב. למשל בעת שאמר "תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דְּשָׂא" שאז ייעדר צורת הדומם וייעשה ממנו צומח, ראה ה' שאין זה רע והעדר, רק טוב והווייה שלימה ומעולה יותר. אבל בָּאוֹר, שלא היה העלאת מדרגה, כי האור בקודם היה מעולה יותר ממה שהיה ברדתו למטה, שנתגשם ונתעבה וירד ממעלתו הקודמת, לא יכול לאמר סתם שראה כי טוב, כי המציאות הראשון לא הוטב בזה. לכן אמר שראה "את האור", לפי מה שהוא עתה, "כי טוב" לצורך העולם השפל, שאי אפשר להתקיים פה באופן אחר.

כלומר, האור הרוחני העליון הוא הטוב האידיאלי, והצמצום שלו שנוצר במאמר הזה אינו טוב בעצמו, אלא שכך היה נצרך לשם קיום העולם באופן המתאים, ולכן לא נכתב בסתם "כִּי טוֹב", אלא נוסף "אֶת הָאוֹר" – באור הזה באופן ספציפי יש דבר טוב.

על החושך לא נאמר "כִּי טוֹב", ואף על פי שגם הוא טוב, כמו שנאמר: "וַיֵּאָרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד" (פס' לא) ובכלל זה גם החושך – מפני שהטוב שבו הוא רק מצד היותו חלק מתמונת ההווייה הכללית, אך הוא אינו טוב מצד עצמו. וראה לקמן (פס' לא) הרחבה בעניין זה.



בין אור לחושך

מה היתה ההבדלה "בין האור ובין החושך"?

רש"י כתב: "ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשין בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה". טבע האור שהחושך נדחה מפניו לא היה קיים בשלב זה, והיה קיום לשניהם גם יחד. בהבדלה זו נקבע הטבע שהחושך יידחה מפני האור, ושלכל אחד מהם תהיה יחידת זמן נפרדת;⁴⁰ בכך נוצר מעגל היום והלילה, ועל כך אמרו חז"ל (חגיגה יב ע"א) שביום הראשון נבראו "מידת יום ומידת לילה". לדעת רש"י סוף הפסוק הוא תוצאה של תחילתו – אלוהים ראה את האור כי טוב, ולכן הבדיל בינו ובין החושך, אך הרמב"ן פירש שאלו שני עניינים שונים: הראייה היא נתינת כוח הקיום התמידי, כאמור לעיל, ומלבד זאת – נעשתה הפרדה בין האור לבין החושך.

הנצי"ב ב'העמק דבר' מפרש באופן נוסף, שאינו בהכרח סותר את הקודם, אך לפיו אין צורך לומר שהאור והחושך התקיימו יחד; אגב זאת, מוסיף כלל לשוני מחודש:

שעשה הקב"ה מסך מבדיל ביניהם, והיינו באיזה שעה שאינו לא אור ולא חושך, והוא בין השמשות. וכך הטביע המקום ברוך הוא שלא יהא החושך תקף אחר האור, אלא יהא האור מתמעט והולך עד שנעשה חושך.

והנה מצינו בלשון המקרא בהבדלה פעם כתיב בלשון "המבדיל בין זה לזה", ופעם כתיב בלשון "המבדיל בין זה ובין זה", והיינו היכן שאין בעניין המבדיל מעין זה ומעין זה, כתיב ב-ל', והיכן שבעניין המבדיל יש מעין זה ומעין זה כתיב "בין זה ובין זה". [...] וכאן הוא כדברינו, דשעה המפסקת ומבדלת ביניהם, הוא פעם קרוב יותר לאור ופעם קרוב לחושך.

וכך טבע הבריאה בכל דבר המכונה 'אור' ו'חושך' כמו שכתבתי שהוא הצלחה והעדר הצלחה, להיות עת מפסיק ביניהם, ובזה האופן יהיה האדם יכול לסבול השינוי בדרך הטבע.

לפירוש זה, ההבדלה האמורה אינה הפרדת ערבוב אלא יצירת מחיצה בין

40. וראה ב'הרחבות ועיונים', מאמר 'זמן בריאת האור', הסבר נוסף למהות עירוב האור והחושך וההפרדה ביניהם.

השניים, כמו בפסוק "וְהַבְדִּילָהּ הַפְּרִכָּת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים" (שמות כו לג). הקב"ה יצר מסך המבדיל בין היום ללילה, הממוזג משניהם, והוא זמן 'בין השמשות', העושה את המעבר מהיום ללילה הדרגתי ונוח לבריות.



ה. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה, וַיְהִי עֶרֶב
וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד.

משמעות קריאת השמות

רשב"ם מפרש את משמעות קריאת השמות ברובד הבסיסי:

תמה על עצמך לפי הפשט – למה הוצרך הקב"ה לקרוא לאור בשעת יצירתו 'יום' אלא, כך כתב משה רבינו: כל מקום שאנו רואים בדברי המקום 'יום' ו'לילה', כגון "וַיֹּם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח כב), הוא האור והחושך שנברא ביום ראשון, קורא אותו הקב"ה בכל מקום 'יום' ו'לילה'. וכן כל "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים" הכתובים בפרשה זו.

לעומת פירוש זה, שאין בו נתינת טעם במהותה של קריאת השמות, הרמב"ן מפרש שמהות קריאה זו היא תיחום הזמנים המיועדים לאור ולחושך:

והנכון, שעניין 'קריאה' באלו בכאן היא ההבדלה המוגבלת בהם כשלבשו צורתם. וכך אמרו (בראשית רבה ג ו'): "יום יהא תחומך, ולילה יהא תחומך".

הסבר דומה לזה מבחינה פרשנית – אם כי לא מבחינה לשונית – מצינו בתלמוד (פסחים ג ע"א): "קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה [=קרא ה' לאור וציווהו על מצות היום, וקרא ה' לחושך וציווהו על מצות הלילה]"; ופירש שם רש"י: "האי 'וַיִּקְרָא' לאו קריאת שם הוא, דתימא שקרא את שם האור 'יום', אלא קרא לבריאה המאירה שברא מהוד מעטה לבוש, ופקדיה אמצותא דיממא – ציווהו לשמש ביום, ולחושך ציווה לשמש בלילה; 'קרא' – כמלך שקרא לעבדו שיבוא לפניו" – לפי זה, פירוש הפסוק הוא: אלוהים קרא וציווה לאור לשמש ביום, ולחושך – לשמש בלילה.

קשה לקבל פירוש זה ברמת הפשט, שכן נראה שאין מקום לומר שהאור נקבע ביום והחושך בלילה, שהרי האור והחושך הם אלו היוצרים את היום ליום ואת הלילה ללילה! בפשט הכתוב יותר נראה, שלאחר שהאור שובץ בזמן מסויים ביממה, ה' קרא לאותו זמן 'יום', דהיינו ייחד לו מהות של 'יום', וכן

ללילה; ומשמעות הדבר היא שלכל זמן ניתנה מהות שונה, המתבטאת בתכונות ומאפיינים שונים, כגון שהיום הוא זמן הפעילות והלילה הוא זמן השביתה, וכן הבדלים טבעיים בהתנהגות גוף האדם, בעלי החיים, הצמחים והאוויר, והבדלים רוחניים – כגון שביום שולטת מידת החסד ובלילה מידת הדין וכדומה. כדרך זו ניתן להבין בתרגום המיוחס ליונתן: "וְקָרָא ה' לְנֶהוֹרָא יִמְמָא וְעִבְדָּהּ לְמַפְלַח בֵּיה דְיִירִי עֲלָמָא [=ועשאו שיעבדו בו דרי העולם], וְלַחֲשׁוֹקָא קָרָא לֵילָא וְעִבְדָּהּ לְמִינַח בֵּיה בְּרִיתָא [=ועשאו שינוחו בו הבריות]".



"וַיְהִי עָרֵב וַיְהִי בֹקֶר"

בפירוש השמות 'ערב' ו'בוקר' כתב אבן עזרא: "'עָרֵב' – קרוב מטעם חושך, ונקרא כך שנתערבו בו הצורות. ו'בֹקֶר' הפך ערב, שיוכל אדם לבקר בינות הצורות" – כלומר קרוב הדבר שהערב נקרא כך מפני החושך שבו, הגורם למראות להיות כמעורבבים בעיני האדם, ובוקר הוא מלשון בקרה והכרת הדבר בבהירות, כפי שמתאפשר בשעת האור.

ההבנה הפשוטה היא שחלק זה של הפסוק מהווה סיכום היממה, שהתחילה מהערב והמשיכה לבוקר, ובסיום היום נשלם "יום אֶחָד". אלא שישנו קושי בהבנה זו, שכן לפיה היה מתאים יותר לכתוב "ויהי לילה ויהי יום" – ניסוח הכולל את היממה כולה! רד"ק מתרץ זאת בכך שגם הלילה כולו נקרא ערב ולא רק תחילתו,⁴¹ ולגבי הבוקר (שבוודאי רק תחילת היום נקראת כך) מתרץ

41. רד"ק מסביר: "וכל הלילה נקרא 'ערב' על שם תחילתו, כמו שנקרא כל שלושים יום מהלבנה 'חודש' על שם תחילתו שנקרא 'חודש', כמו שאמר: 'מָקָר חֹדֶשׁ' (שמואל א' כ יח), לפי שיתחדש אז אור הלבנה". את הראיה מ'חודש' אפשר לדחות לכאורה, שכן הנחת היסוד שמניח היא שראש החודש נקרא 'חודש' כיוון שהוא זמן ההתחדשות, והחודש כולו נקרא כך על שמו. אך התורה משתמשת דווקא בביטוי "וּבְרֵאשֵׁי חֳדָשִׁיכֶם" (במדבר י' כח יא) – הרי שהמובן המקורי של 'חודש' הוא כל שלושים הימים, וראשו נקרא 'ראש חודש'. אם כן, למילה 'חודש' שני מובנים ושניהם מקוריים ועצמאיים: ראש החודש נקרא כך מפני שהוא זמן ההתחדשות, וכן החודש כולו נקרא כך מפני שהוא עצמו מתחדש בכל הקפת לבנה.

שמכיוון שהשתמש כאן הכתוב במילה 'יום' ביחס ליממה, לא יכל להשתמש במילה זו גם במובן של שעות האור, ולכן נאמר 'בֶּקֶר'.

רשב"ם מציע פירוש חדשני לפסוק זה:

אין כתיב כאן "ויהי לילה ויהי יום" אלא "וַיְהִי עֶרֶב" – שהעריב יום ראשון ושיקע האור, "וַיְהִי בֹקֶר" – בוקרו של לילה, שעלה עמוד השחר. הרי הושלם יום א' מן ה' ימים שאמר הקב"ה בעשר הדיברות [כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ] (שמות כ יא), ואחר כך התחיל יום שני, "וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רֶקִיעַ". ולא בא הכתוב לומר שהערב והבוקר יום אחד הם, כי לא הוצרכנו לפרש אלא היאך היו שישה ימים, שהבקיור יום ונגמרה הלילה, הרי נגמר יום אחד והתחיל יום שני.

רשב"ם מפרש על פי שיטתו שהובאה לעיל (פס' א), שמעשה בראשית נכתב כפירוש לאמור בעשר הדיברות שהקב"ה ברא את העולם בשישה ימים; לפי זה, אין לפסוק כל מטרה להגדיר מהי יממה, כפירוש הקודם, אלא לציין את השלב שבו נשלם יום אחד, המהווה חלק מששת הימים שנזכרו בעשר הדיברות. ברגע שבו האיר הבוקר – נשלם יום אחד, ואת זאת מציינ הכתוב.

לפירושו, שלב ה'ערב' הוא אמצע היממה, והארת הבוקר של היום הבא היא סיום היממה הקודמת. בשונה מהפירוש המקובל, שהיממה מורכבת מלילה והיום שאחרי, לפירוש רשב"ם היממה מורכבת מהיום והלילה שאחרי. כמובן שהדברים נכתבו כפירוש לפשט הכתוב בלבד ולא כהלכה למעשה בניגוד להלכה המקובלת.^{42 43}



42. אם כי יש לציין שיתכן וישנן לכך השלכות הלכתיות; רבי פנחס הלוי הורוביץ, רבו של החתם סופר, כותב (ב'פנים יפות' בראשית ח כב, ושמות יא ב, וב'ספר המקנה' על קידושין לז ע"ב, ד"ה בתוד"ה ממחרת) – בעיקר על סמך הפסוק "וַיֹּם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח כב) – שעד מתן תורה, מבחינה הלכתית הלילה הלך אחר היום שלפניו, כמו המבט הטבעי של האדם על התחלפות הימים, והדבר נוגע למעשה לבני נח לגבי דינים מסויימים.

43. ייתכן שפירוש רשב"ם הוא שהיה לעיני אבן עזרא בכתבו את 'איגרת השבת' – חיבור שנועד לשלול פירוש זה. וכך מתאר בדבריו שם: "בליל השבת [...] ואראה בחלום והנה עומד לנגדי כמראה גבר ובידו איגרת חתומה, ויען ויאמר אלי קח זאת האיגרת ששלחה אליך השבת [...]": 'בוקנתך שגגה נמצאה בך, אשר באו אלי ביתך ספרים / ושם כתוב לחלל ליל שביעי, ואין תחשה ולא תידור נדרים / לחבר איגרות דרך אמונה, ותשלחם אלי כל

"יום אֶחָד"

מדוע נכתב "יום אֶחָד" ולא "יום ראשון", בדומה לשאר הימים?

רש"י פירש על פי בראשית רבה (ג ח): "שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני"; אך על דרך הפשט כתב הרמב"ן: "לא ייתכן לומר 'יום ראשון', בעבור שעדיין לא נעשה השני, כי הראשון קודם לשני במניין או במעלה, אבל שניהם נמצאים, וה'אחד' לא יורה על שני" – כלומר רק אחרי שיש שני – הראשון הוא 'ראשון', אך ביום הראשון טרם היה יום שני שביחס אליו יהיה הוא 'ראשון'.

פירוש נוסף על דרך הפשט כתב בעל 'עקידת יצחק': "שהכוונה לומר כי במה שנמשך מזמן החושך שקדם ובמה שנמשך האור שנברא אחריו – נברא ונגמר יום אחד שלם". כלומר, בשונה משאר ימי הבריאה שבהם המספר נועד רק לציין את מספרם בסדר הימים, כאן ישנה משמעות נוספת – שהלילה והיום יחד יצרו יחידה של "יום אֶחָד" שלם.

ניתן להסביר זאת באופן נוסף, והוא שאכן זהו היום האחד והיחיד של הבריאה, שכן בו נברא הכל יש מאין, ובשאר הימים – הדברים שנוצרו בהם רק קיבלו אז את צורתם המוגמרת אך לא היתה בהם בריאה מאין, כדעת רבי נחמיה בבראשית רבה (יב ד, שכמותה פירש רש"י בפסוק יד).

רמ"ד וואלי כתב על שאלה זו: "דע כי הטעם הוא מפני חשיבותו [של היום הראשון], דאיהו יומא דאזיל בכולהו יומין. ועוד, לפי שנדבק יותר אל האחד המיוחד, כי חפץ חסד הוא". הסברו הראשון – "שזהו היום שמהלך בכל

העברים'. ויען ויאמר אלי ציר השבת, הגד הוגד לה את אשר הביאו תלמידיך אתמול אל ביתך ספרים פירושי התורה, ושם כתוב לחלל את ליל השבת [...] ואיקץ, ותתפעם רוחי עלי [...] ואוציא חוצה הספרים לאור הלבנה, והנה שם כתוב פירוש 'ויהי ערב ויהי בוקר', והוא אומר כי כאשר היה בוקר יום שני אז עלה יום אחד שלם, כי הלילה הולך אחר היום. וכמעט קט קרעתי בגדי, וגם קרעתי זה הפירוש, כי אמרתי טוב לחלל שבת אחת ולא יחללו ישראל שבתות הרבה אם יראו זה הפירוש הרע [...] ואדור נדר אם אתן שנת לעיני אחר צאת יום הקודש עד אכתוב איגרת ארוכה לבאר מתי ראשית יום התורה [...]". אבן עזרא חשש בצדק, בעקבות החלום, שפירוש זה יתקבל על ידי לומדיו כאמירה הלכתית; אך כאמור, רשב"ם עצמו לא כיוון לכך כלל.

הימים" – נראה מתאים להסבר שהצענו.⁴⁴ הסברו השני מבוסס על מה שהאריך שם לבאר שביום הראשון של הבריאה האירה מידת החסד, ובכך היה דומה ל'אחד' – הקב"ה, ש"חפץ חסד הוא".

עוד ניתן להסביר – ולכאורה זוהי הדרך הקרובה ביותר לפשט – שהזכרת הימים במספרם הסודר בסיום מלאכת כל יום, אינה מתייחסת לעצם היום, אלא עניינה למנות את הימים שחלפו, כגון: "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר, יוֹם רְבִיעִי", כלומר: עברו ארבעה ימים. לפיכך לא נאמר "יום ראשון", מפני שאין הכתוב בא לתאר את עצם היום, אלא למנות את הימים שחלפו – עבר יום אחד, עבר יום שני, וכן הלאה. (יוצא מכלל זה היום השישי, שהוזכר בה' הידיעה, כמו שיתבאר בפס' לא).



44. ספירת החסד, הראשונה משבע הספירות התחתונות, מכונה 'ומא אזיל בכולהו יומין' (ראה פרי עץ חיים, שער הסוכות, פרק א), משום שהיא משתתפת גם עם יתר הספירות. במקביל לכך, היום הראשון משבעת ימי הבריאה הוא כנגד ספירת החסד, ופעולתו מלווה את פעולות הימים שלאחריו.

יום
שני

ו-ח. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם, וַיְהִי מַבְדִּיל
בֵּין מַיִם לְמַיִם. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ, וַיַּבְדֵּל בֵּין
הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל
לָרָקִיעַ, וַיְהִי כֵן. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם, וַיְהִי עֶרֶב
וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי.

מהות הרקיע והמים העליונים והתחתונים

פסוקים אלו מעוררים שאלות בסיסיות ברמת הפשט: מהו ה"רָקִיעַ" העומד
ב"בְּתוֹךְ הַמַּיִם", ומהם המים שמתחתיו ושמעליו? כמו כן, מהו היחס בין הרקיע
הנקרא כאן "שָׁמַיִם" לבין השמיים שנבראו כבר ביום הראשון?

רש"י ומפרשים נוספים כתבו שאכן רקיע זה הוא השמיים שנזכרו בפסוק א
ונבראו ביום הראשון, אלא שביום השני התחזק, או נרקע ורודד ונמתח.⁴⁵
אך כבר הערנו לעיל שעל דרך הפשט והמציאות המוכרת לנו כיום, השמיים
והרקיע אינם עצמים מוחשיים שניתן לומר שנעשו בהן הפעולות הללו, אלא
הם עצם המרחב הסובב את כדור הארץ הנראה בעינינו בגווניו מסויימים.⁴⁶

לכן נראה שברמת הפשט הולם יותר פירושם של אבן עזרא ורד"ק, ש"הרקיע
הוא האוויר" – אין רקיע זה מזוהה עם השמיים שבפסוק א; אלו האחרונים
– מהותם היא כפי שביארנו לעיל ביום הראשון, ואילו הרקיע שבפסוקי היום
השני הוא שכבת האוויר שנמתחה ונרקעה ב"בְּתוֹךְ הַמַּיִם".⁴⁷ כדי להבין זאת,
ניזכר שבפסוק ב נאמר ש"רוּחַ אֱלֹהִים" היתה "מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" – הארץ

45. כדברי מדרש בראשית רבה (ד א, הובאו ברמב"ן): "רב אמר: לחים היו שמיים ביום הראשון, וביום השני קרשו, 'יְהִי רָקִיעַ' – יִחַזַּק הרקיע. רבי יהודה ברבי סימון אמר: יַעֲשֶׂה מטלית הרקיע, כמה דאת אמר: 'וַיִּרְקְעוּ אֶת פְּחֵי הַזֹּהַב' (שמות לט ג)".

46. ואת מדרשי חז"ל המפרשים באופנים מסוג זה יש לראות כרומזים על נסתרות, כמו שכתב כאן הרמב"ן: "וזה מעניין מעשה בראשית הוא, ואל תקוה ממני שאכתוב בו דבר, שהעניין הוא מסתרי התורה".

47. על פי זה ניתן לבאר את הביטוי המקראי "השמיים ושמי השמיים" (ראה לעיל עמ' 33) כך שהשמיים הם הרקיע האמור בפסוק זה, ואילו שמי השמיים הם השמיים שנבראו ביום הראשון.

היתה מוקפת כולה במים, ומפסוקי היום השני נלמד כי גובה המים היה עצום, מעל גובה הרקיע כיום. בפסוקים אלו מתוארת עשיית שכבת אוויר (שגובהה קילומטרים רבים, אך ביחס לגובה הכללי של המים, כולל המים שמעליה, היא כשכבה מרוקעת ומרודדת) המרוקעת בתוך המים שכיסו את כדור הארץ, ובכך יצרה הפרדה בין המים שמעליה לבין אלו שמתחתיה.

לפי זה נפרש, שהמים שמתחת לרקיע הם מי הימים שעל פני כדור הארץ, ואילו המים שמעל לרקיע הם האדים המצויים בשכבות המקיפות את האטמוספירה, וכן שכבות הקרח העצומות המצויות בחלל ועל פני כוכבים מסויימים.

כעין זה פירש רד"צ הופמן:

"רָקִיעַ", מן השורש רקע, כלומר לפרוש וגם לרדד, פירושו – השיטוח, האוויר, האטמוספירה המקיפה את כדור הארץ. וראה לכך – "ועוף" ועופף... על פְּנֵי רָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" (פס' כ), ועוד הרבה מקומות שבהם מכנה הכתוב את הציפורים שבאוויר "עוף הַשָּׁמַיִם" (בראשית ז, ג; ט, ב ועוד). ואם הכתוב מדמה לעיתים את השמים לדק, למין צעוף דקיק (ישעיהו מ כב), או ליריעה (תהלים קד ב), או לראי מוצק (איוב לו יח), הרי אין אלה אלא ביטויים ציוריים המתארים את הדברים לפי מראה העיניים.

"וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם" – 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.

לעיל בעניין ההבדלה בין האור לחושך ראינו שהיא עשויה לכלול שני מובנים גם יחד: הפרדה לתחומים שונים, ונתינת חציצה בין הפרודים. גם כאן ניתן, לפי דרך זו, לפרש את ההבדלה בשני מובנים אלו: הרקיע קבע תחום נפרד למים שמעליו ותחום נפרד למים שמתחתיו, ומלבד זאת הוא עצמו היה חוצץ ומבדיל ביניהם. כאן ניתן לפרש שההבדלה כוללת גם מובן שלישי: הבדלה במהות הדבר – הרקיע חילק בין המים שתחתיו לאלו שמעליו לא רק במקום אלא גם במהות: המים שתחתיו הם במצב צבירה נוזלי, שכן הם הימים והנהרות שבכדור הארץ, והמים שמעליו הם כאמור אדים, המעורבים עם גזים ויסודות רבים אחרים.

משמעות הקריאה לרקיע "שָׁמַיִם"

למפרשים ששמיים אלו הם השמיים של היום הראשון, אין כאן מעבר לנתינת שם טכנית כפירוש רשב"ם שהובא לעיל בפסוק ה. אך אם אין אלו אותם שמיים, אלא אלו שבפסוק א משמעותם היא כמו שפירשנו שם, ואלו שבפסוקנו הם שכבת האוויר הרקועה סביב כדור הארץ, הרי שקריאת שם 'שמיים' לאלו האחרונים באה ללמד על מהותם, בכך שהם קרויים על שם השמיים הראשונים, המקיפים את כל היקום; ומשמעות הדבר היא, שכלפי יושבי הארץ הרקיע נראה כמרחב האין סופי, אף על פי שקיים עוד מרחב אין סופי מעבר לו והוא השמיים שבפסוק א. השמיים הראשונים, המרחב העצום של היקום – מבטאים בעולם הגשמי את נצחיותו, אין-סופיותו, וכל-יכולתו של הבורא, וכלפי הבריות ביטוי זה ניכר ברקיע – המצומצם יחסית – הנראה לעיניהם.

הרמב"ן פירש כאן על פי אחת הדרכים שכתב בפירוש השמיים שבפסוק א, שהם השמיים העליונים הרוחניים :

וקרא גם לאלו הכדורים 'שמיים' כשם השמיים העליונים הראשונים, ולכן יקראם בפרשה 'רָקִיעַ שָׁמַיִם'; וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" (פס' יז), לבאר שאינם הנזכרים בשם 'השמיים', רק [=אלא] הרקיעים שקראם 'שמיים'.

כלומר, השמיים הפיזיים נקראו כך על שם השמיים הרוחניים שנבראו (לפירוש זה) ביום הראשון. נראה לפרש גם לדרך זו באופן דומה, שמשמעות הדבר היא שהרקיע הנראה לעיניים, דהיינו גבול שכבת האטמוספירה הנראה כפרוש מלמעלה, משמש בעולם הגשמי כשמיים העליונים, שהם מקום משכן כבוד ה'; השמיים הגשמיים מייצגים לעיני יושבי העולם את השמיים, את מקום האלוהות, את העולם שמעליהם; והרקיע וכל הכוכבים הנראים בו מהווים משל וסמל לשמיים העליונים וכל צבאם.



”וַיְהִי כֵן”

מדוע צריך הפסוק להוסיף מילים אלו לאחר שכבר נאמר שה' עשה את הרקיע וקיים את מאמרו?

כתב הרמב"ן: "לומר שהיה כן תמיד כל ימי עולם [...] כי בשאר הימים כתוב [מיד] אחר האמירה 'וַיְהִי כֵן', לומר שנהיה כן מיד תיכף אחר האמירה, אבל כאן אחר 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים' כתוב 'וַיַּעַשׂ'. לפירושו, שונה משמעותו של ביטוי זה כאן מזו שבהופעתו בתיאורי הימים הבאים, שכן בהם הביטוי מופיע מיד לאחר אמירת ה', ובא לציין שלא היה צורך בפעולה נוספת של עשייה מלבד האמירה, אלא עצם האמירה – דהיינו הרצון האלוהי – הביאה לעשיית הדבר, ולאחר מכן נאמר "וַיַּעַשׂ" כדי לפרט את אופן העשייה. אך בפסוקנו הסדר הפוך ו"וַיְהִי כֵן" נאמר לאחר תיאור העשייה, ולכן צריך לפרש שכוונת הביטוי היא שהרקיע המשיך להיות קיים באופן זה לעד – כך ש"וַיְהִי" אינה לשון התהוות, כבשאר הימים, אלא לשון הוויה מתמדת.



ט. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יִקְווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מָקוֹם אֶחָד, וְתִרְאֶה הִיבָשָׁה, וַיְהִי כֵן.

כאמור בפסוק ב, הרוח היתה מרחפת על פני המים, משום שהמים כיסו את היבשה על פני כל הכדור. בפסוק זה, המים נאספים "אֶל מָקוֹם אֶחָד" וכך נראית היבשה. כיצד זה נעשה?

הסבר רד"ק

מתאר רד"ק:

בשלישי היתה כל הארץ מישור כבקעה והמים מכסים את פני כל הארץ, וכשיצא הדבר מפי הגבורה "יִקְווּ הַמַּיִם" – עלו מקצת הארץ הרים וגבעות ונתפזרו על פני הארץ ונעשו עמקים עמקים ועלה תוכה של ארץ, ונתגלגלו המים ונקוו לעמקים, שנאמר "וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים". ומה שאמר "אֶל מָקוֹם אֶחָד", רוצה לומר: אל מקום מיוחד להם.

לפירושו, השינוי נעשה ביבשה בכך שהטופוגרפיה נהייתה לא אחידה, וממילא נקוו המים אל המקומות העמוקים.⁴⁸

הסבר המלבי"ם

המלבי"ם פירש באופן שונה, ולדבריו עד היום השלישי יסוד המים היה מעורב ביסוד האוויר, וביום השלישי ציווה הקב"ה שיסודות אלו ייפרדו זה מזה, כך שהמים יישארו למטה והאוויר יעלה למעלה. כתוצאה מכך מפלס המים ירד, המים נקוו במקומות הנמוכים, ופני היבשה התגלו. ובלשונו:

שהיו המים אדיים ממולאים ביסוד הרוח, והיו כמותם כמה מאות פעמים ממה שהם כשהם פשוטים [...] וכמו שנאמר בבראשית רבה (ה ב): " [...] משל לעשר נודות נפוחות מונחות בטרקלין, נצרך המלך למקומן – מתירן ומוציא את רוחן ומסלקן בזווית אחת", רוצה לומר שהמים היו מלאים רוח [...] הוציא הרוח מהם ונתמעט כמותם.

48. וראה בדברי הרמב"ן שפירש באופן שונה במעט

ובמה שאמר "וְתִרְאָה הַיְבֹשָׁה" היה עוד ציווי להפריד את המים מן העפר, שכבר אמרנו שמה שכתוב "וַחֲשֹׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם" היינו שיסוד המים למטה היה מעורב ביסוד העפר, ואחר שהפריד יסוד הרוח מיסוד המים, ובזה תיקן את ה'תהו', ציווה שייפרד יסוד המים מיסוד העפר ותראה היבשה; שיש הבדל בין 'יבשה' ובין 'חֲרָבָה', שהאדמה הלחה היא 'חרבה'; וציווה שייפרד יסוד המים והלחות מן העפר עד שתהיה 'יבשה'; ובזה תיקן את ה'בהו', כמו שכתבתי בפסוק ב.⁴⁹

י. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיִּבְשָׁה אֶרֶץ, וּלְמַקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים, וַיִּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.

מהות קריאת השמות

בדומה לקריאת השמות שבפסוק ה, גם כאן קיימות אותן דרכי הפירוש; רשב"ם כתב: "כמו שפירשתי למעלה, היבשה היא שקרויה 'ארץ' בכל מקום בתורה"; אך הרמב"ן פירש שיש בנתינת שם זו כדי ללמד על דבר מהותי:

יאמר כי שמה הראוי לה 'יִבְשָׁה', כי בהפרד המים מן העפר היא יִבְשָׁה, אבל יקרא אותה 'ארץ' כשם כלל היסודות הנברא בראשון. והטעם, כי בעבורה נבראו, שתהיה יישוב לאדם, שאין בתחתונים מכיר בוראו זולתו.

על פי פירושו בפסוק א, ש'ארץ' האמורה שם כוללת את כל יסודות החומר, מפרש כאן הרמב"ן שהקרקע היבשה והמוצקה נקראה 'ארץ' על שם זו שבפסוק א, ובכך מתבטא רעיון יסודי הנוגע למטרת הבריאה כולה: התכלית והמרכז של כל הבריאה החומרית היא היבשה, מקום פעילות האדם, שהוא הברייה היחידה בעולם הגשמי שמכיר את בוראו, והכל לא נברא אלא בשבילו.

בדומה לדרך שנתבארה בפסוק ה, גם כאן ניתן לפרש שקריאת השם היא נתינת המהות והתפקיד; לא כרמב"ן שלדבריו מפני שהארץ היא מקום היישוב נקראה כך, אלא להפך – קריאת השם היא היא שעשתה אותה לבעלת מהות זו. בקריאת השמות נתן הקב"ה מהויות נפרדות ליבשה ולמקווה המים, בכך שקבע שהיבשה תהיה 'ארץ', דהיינו עיקר העולם הגשמי הנקרא בפסוק א 'ארץ', ומקווה המים יהיה בלתי ראוי ליישוב, וטפל בחשיבותו לארץ.

ואכן בדרך זו פירש רש"ר הירש:

ה' קרא ליבשה המוצקה וציווה עליה: 'ארץ', תפקיד היבשה להיות 'ארץ' ולהגשים את ייעוד הארץ; בה, בכוחה ועליה יתקיימו יצורים בייחודם הנבדל, והן זו התכונה האופיינית לארץ. המים, הנוזלים, אינם אלא הכשרה לכך. ואילו למקווה המים קרא: 'ימים'! 'אפיקים'! אל תהיו מאגר אחד של מים, אלא פרצו אל היבשה, והתכנסו באפיקים שונים; הָיוּ ימים ימים וחלקו את היבשה.

פירוש השמות 'אַרְץ' ו'יָמִים'

'אַרְץ'

בפירוש המילה 'אַרְץ' מבחינה לשונית כתב רד"ק שהיא מלשון **ריצה**,⁵⁰ שהכוכבים וצבא השמיים רצים סביבה; ורבינו בחי (בפס' ד) פירש שהיא מלשון **רצון** (וברוח דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שהיבשה-ארץ היא מרכז ההווה): "ואולי מפני זה נקראת יבשה 'ארץ', לפי שבה נשלם רצון ה' יתברך וכוונתו במציאות".

ניתן לשלב את אבחנתו הלשונית של רד"ק עם דרכם הרעיונית של הרמב"ן ורבינו בחי, ולפרש שארץ היא גם מלשון ריצה וגם מלשון רצון; ומשמעות הדברים היא, שלעומת העולם העליון, עולם המלאכים, שהוא שלם ואידיאלי וממילא גם סטטי – העולם הגשמי הוא דינאמי, מתפתח ומתקדם; העולם תמיד נע ורץ לעבר ייעודו ומגמתו, וריצה עולמית זו נעשית על ידי ריצתם ותנועתם התמידית של בני האדם השוכנים עליו, שבאמצעות מעשיהם והתהליכים שהם מובילים בעולם, ריצתו ההיסטורית של העולם נעה אל מגמתו הייעודית ושלמותו הסופית. מקום פעילות האדם הוא היבשה, על ידי ריצתו עליה הוא מריץ את העולם כולו, ובכך מתקיים הרצון האלוהי שההווה תתקדם ותתעלה.

'יָמִים'

את המילה 'יָמִים', רש"י על פי המדרשים פירש כהבנה הפשוטה שזוהי לשון רבים של 'יום', ושאף על פי שכל הימים מחוברים ואם כן הם יום אחד, ואף בכתוב נאמר 'מִקְנֶה' בלשון יחיד – מכיוון שכל יום שונה בטבעו נקראו הימים בלשון רבים.

אך הרמב"ן פירש שהמילה 'יָמִים' היא בלשון יחיד:

וקרא למקווה המים 'יָמִים' כאילו הוא 'יום מים', לפי שקרקע המקווה

50. ספר השורשים, שורש 'ארץ'.

נקרא 'ים', כדכתיב "פְּמִיִּם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיה יא ט). וכן "וְאֶת הַיָּם הוֹרֵד מֵעַל הַבְּקָר" (מלכים ב' טז יז), כי מפני שהוא מקווה מים גדול ייקרא כן.

לפירושו, 'ים' אינו המים עצמם אלא הקרקע שתחתיהם (ומוכיח זאת מהפסוק בישעיהו – המים מכסים את הים, וכן מהים שעשה שלמה, שהוא כלי נחושת גדול שהכיל מים), ו'ימים' הוא כינוי למי הים עצמם, כצירוף המילים 'ים מים'. 'מקווה המים' הנזכר בפסוק אינו הקרקע שבה נקווים המים, הקרויה 'ים', אלא המים הנקווים בה, שהם נקראו 'מים' – מים העומדים בתוך הים.

מפרשים אחרים מקבלים את הנחתו של הרמב"ן ש'ים' הוא הקרקע, אך מפרשים ש'ימים' הוא רבים של ים, ובהתאם לכך 'מקווה המים' האמור בפסוק אינו המים הנקווים אלא הקרקע שבה נאספים המים; כך גם תרגם אונקלוס: "ולבית כנישות מיא" – מקום התאספות המים.

וכך ניסח זאת רבינו בחיי:

אין שם הים נקרא על המים כי אם על החפירה [...] וכן בבִּרְכַּת הדגים או התנינים ביום חמישי אמר: "וּמָלְאוּ אֶת הַיָּם בַּיָּמִים" (פס' כב), ביאר כי המים עומדים בימים. [...] 'יָמִים' ולא ים, לפי שהם רבים".



יום שלישי

יא. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא, עֲשֹׁב מִזְרִיעַ זֶרַע, עֵץ פְּרִי עֲשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ, אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ, וַיְהִי כֵן.

בפסוק זה גלומים צמיחת כל הצמחייה שעל פני הארץ ואופן המשכיותה התמידית, והוא מעורר מספר שאלות: מה פירוש הפועל הייחודי "תִּדְשָׂא", מהם "דָּשָׂא" ו"עֲשֹׁב", מה פשר הכפילות "עֵץ פְּרִי עֲשֶׂה פְּרִי", ומה פירושן המדויק של המילים "אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ".

'תִּדְשָׂא', 'דָּשָׂא' ו'עֲשֹׁב'

שיטת רד"ק ורמב"ן

לכאורה נראה שפירוש הפועל 'תִּדְשָׂא' הוא 'תצמיח דשא'; אך מהתבוננות בהמשך הפסוק רואים שפועל זה מתייחס גם ל"עץ פְּרִי"; נתון זה מוביל להבנה שהפועל 'תִּדְשָׂא' מתייחס לצמיחה באופן כללי, ולא דווקא לצמיחת דשא.

בדרך זו פירש רד"ק:

ופירוש 'תִּדְשָׂא' – תוציא דשא, והדשא הוא תחילת הפעולה בעשב [...] ועשב נקרא כשהוא גדול. [...] "דָּשָׂא עֲשֹׁב" – דָּשָׂא שיהיה 'עֲשֹׁב' כשיגדל, ויהיה 'מִזְרִיעַ זֶרַע' – בסוף גידולו, [...] ותדשא גם כן 'עץ פְּרִי'.

באופן דומה פירש הרמב"ן:

דָּשָׂא הוא הקטן הצומח, ו'עֲשֹׁב' הוא הגדול המזריע, ולכן יאמר 'תִּדְשָׂא הָאָרֶץ', ולא ייתכן לומר 'תעשיב'. וכל קטן הצומח מן הארץ יקרא 'דשא' אף באילנות, ולכן יימשך "תִּדְשָׂא הָאָרֶץ... עץ פְּרִי", כי לא אמר 'תדשא הארץ דשא עשב, ותוציא עץ פרי'. והנה הוא כטעם צמיחה. וכן 'כִּי דָשָׂא נְאוֹת מִדְבָּר כִּי עֵץ נָשָׂא פְרִי' (יואל ב כב).⁵¹

51. הרמב"ן מבין ש"דָּשָׂא נְאוֹת מִדְבָּר" ו"עץ נָשָׂא פְרִי" הם עניין אחד – העצים צמחו ואף נשאו פירות, וזוהי דשיאת נאות המדבר, ומכך מוכיח שאף צמיחת עצים נקראת 'הדשאה';

לפירושם, 'דשא' הוא הצמח בתחילת צמיחתו, ו'עשב' הוא שמו לאחר שגדל; לפיכך פעולת ראשית הצמיחה נקראת 'הדשאה' על שם הצמח במצבו הראשוני, הן בעשבים והן באילנות.

לדרך זו נוכל להוסיף ולומר שלא רק הפועל 'תדשא' אלא גם השם 'דשא' שבפסוק כולל את כל הצמחים הנזכרים לאחריו, והפסוק מנוסח בצורת 'כלל ופרט': "תִּדְשֵׂא הָאֶרֶץ דְּשֵׂא", ומהו אותו דשא? "עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע", ו"עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי". ואכן כך פירש רד"צ הופמן: "'תִּדְשֵׂא' כאן הרי זה שם כולל לצמחים, המתחלקים אחר כך ל'עֵשֶׂב' ו'עֵץ פְּרִי'". אפשרות זו מסתייגת מטעמי המקרא, שעל פיהם המילה 'דשא' מחוברת לפועל 'תִּדְשֵׂא הָאֶרֶץ', ובינה לבין המשך הפסוק ישנה הפסקה ניכרת.

שיטת רש"י

דרך אחרת היא ש'דשא' הוא שם לעשבים בלבד; כך פירש רש"י:

לא 'דשא' לשון 'עשב' ולא 'עשב' לשון 'דשא', ולא היה לשון המקרא לומר 'תעשבי הארץ', שמיני דשאים מחולקין, כל אחד לעצמו נקרא 'עשב פלוני', ואין לשון לַמְדָּבָר לומר 'דשא פלוני', שלשון 'דשא' הוא לבישת הארץ כשהיא מתמלאת בדשאים. "תִּדְשֵׂא הָאֶרֶץ" – תתמלא ותתכסה לבוש עשבים [...] וכל שורש לעצמו נקרא 'עשב'.

לפירושו, 'דשא' הוא המשטח הירוק שיוצרים העשבים, ו'עשב' מציין כל פרט לעצמו, וכן כל מין לעצמו. וכך פירש בחומש דברים (לב ב): "'תִּדְשֵׂא' – [...] עטיפת הארץ מכוסה בירק. 'עֵשֶׂב' – קלח אחד קרוי עשב, וכל מין ומין לעצמו קרוי עשב".

לפי זה, השימוש בפועל 'תדשא' בפסוקנו גם לגבי העצים אינו מיושב, שכן

ואף על פי שלא נזכרה בפסוק צמיחת העצים אלא צמיחת הפירות, מכל מקום גם צמיחת העצים בכלל הבטחה זו, שהרי לפני כן לא היו קיימים גם עצים, כמו שנאמר שם: "הִגְפֹּן הוֹבִישָׁה וְהִתְאַנָּה אֲמִלְלָהּ, רִמּוֹן גַּם תִּמְרָה וְתַפּוּחַ כָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה יִבְשׁוּ" (א יב) – העצים התייבשו ונכרתו, וכן נאמר שם: "כִּי אֲשֶׁר אֲכָלָה נְאוֹת מִדְבָּר וְלִהְבֶּה לְהִטָּה כָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה" (א יט). אך ניתן לדחות את עצם ראייתו, ולפרש שהמילים "דשא נאות מדבר" אינן מתייחסות לעצים שבהמשך הפסוק אלא לצמיחת העשבים, ואלו שני עניינים שונים.

העצים אינם יוצרים משטחים שראויים להיקרא 'דשא'; אך ניתן להסביר זאת – בדוחק מסויים – כדברי הגר"א ב'אדרת אליהו': "ומה שאמר 'תדשא' ולא אמר 'תעשיב', מפני שהוא מתפעל על תיבה ראשונה, כי כן דרך הכתוב, כמו **"וַתִּדְבֹּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן"** (במדבר יב א) – נאמרה לשון נקבה מפני שהזכיר מרים תחילה".⁵²



"מְזִרֵעַ זֶרַע"

מהי משמעות הפועל "מְזִרֵעַ זֶרַע"?

ישנן לכך שתי אפשרויות: האחת – יצירת הזרע, וזהו פועל מיוחד שנגזר משם הזרע; והשנייה – הזריעה עצמה, כמו 'זורע זרע', ואף על פי שאין פעולה זו נעשית על ידי הצמח עצמו, היא מיוחסת לו.

נראה שדעת אונקלוס היא כאפשרות השנייה, שכן תרגם **"דְּבַר זֶרְעָה מְזִרְעַ"** (וכעין זה בתרגום המיוחס ליונתן) – הרי שהזכיר רק את הזריעה ולא את הצמחת הזרע. לעומת זאת, מדברי רד"ק (כאן ובפסוק יד) משמע שפירש כאפשרות הראשונה.

רש"י כתב: "שיגדל בו זרעו לזרוע ממנו במקום אחר", ולא ברור לאיזה מהפירושים כוונתו, שכן הזכיר גם את ההצמחה וגם את הזריעה בקרקע. ה'מְזִרְעַ' פירש דבריו כך:

אמר: "שיגדל בו זרעו" במקום "מְזִרֵעַ זֶרַע", מפני שהמובן מ"מְזִרֵעַ זֶרַע" הוא זריקת הזרע בארץ ונטיעתו [...] לא גידול הזרע. ומפני שאי אפשר שיפורש פה כמשמעו, פירש אותו **מלשון גידול**. ומה שהאריך לומר: "לזרוע ממנו במקום אחר", הוא לתת טעם על קריאת הגרגיר בשם "זרע", ואמר: מפני שהוא אשר ייזרע במקום אחר.

לפירוש, כוונת רש"י היא להצמחת הזרע, כאפשרות הראשונה, מפני

52. יש להעיר כי לכאורה אין הנידון דומה לראיה, שכן שם מדובר על שינוי לשונות זכר ונקבה בלבד ואילו כאן מדובר בפועל שאינו שייך כלל למושא שעליו נאמר.

שלדבריו "אי אפשר שיפורש פה כמשמעו", שכן הצמחים אינם זורעים בקרקע את זרעיהם; וסוף דברי רש"י לא נועד לפרש את הפועל 'מזריע' אלא את השם 'זרע'.

הסבר ה'מזרחי' לסוף דברי רש"י דחוק במקצת, שכן מניין לומר שהזרע נקרא כך על שם פעולת הזריעה? אדרבה, מסתבר יותר להפך, שפעולת הזריעה נקראת על שם הזרע. אך אף אם נאמר כדבריו, אין צורך לרש"י לפרש זאת כאן; ומלבד זאת – ניכר מלשון רש"י שלאורך כל הדיבור מפרש את עצם המושג "מְזַרֵּעַ זֶרַע". גם מה שכתב ש"אי אפשר שיפורש פה כמשמעו" אינו הכרחי, שכן ניתן להבין שזוהי לשון מליצית המייחסת לעשב או לעץ את פעולת הזריעה, מפני שהוא מצמיח את הזרע ובכך מבצע את ראשית פעולת הזריעה – שבמבט רחב היא כל דרכו של הזרע, מראשית יצירתו מהאין ועד הגיעו אל הקרקע, ומחמת כך גם פעולת הזריעה עצמה הרי היא כאילו נעשית בשליחותו של העץ.

נראה איפוא שכוונת רש"י היא דווקא כאפשרות השנייה, וזו מיושבת היטב הן בלשון הפסוק והן בלשונו של רש"י: מזריע, בבניין הפעיל, משמעו שזרע על ידי אחר בכך שגרם לו לזרוע; וזו כוונת רש"י: "שיגדל בו זרעו" – זהו השלב הראשוני שמתבצע על ידי העץ או העשב בעצמו, ואת השלב הבא, הזריעה עצמה, הוא מפקיד בידי אחרים – "לזרוע ממנו במקום אחר". אם כן, הפועל 'מזריע' כולל גם את הצמחת הזרע, אך לא בתור המובן הישיר של הפועל אלא כשלב אחד מתוך תהליך הזריעה. ואכן, העצים והעשבים על פי רוב אינם זורעים את זרעיהם בעצמם אלא באמצעות בני אדם, בעלי חיים, רוח או מים, הנושאים את הזרעים ומפיצים אותם במקומות אחרים;⁵³ גם תהליכי ההאבקה, בהם הרוח או בעלי חיים שונים נושאים את אבקת הצמח הזכרי אל הצמח הנקבי, עשויים להיכלל בהזרעה המיוחסת לצמח עצמו, שהוא "מְזַרֵּעַ זֶרַע" על ידי אמצעים אחרים.



53. ישנם גם צמחים בעלי מנגנון של הפצה עצמית, שמפזרים את זרעיהם ללא סיוע אמצעי.

"עץ פרי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינוֹ"

כפי שהערנו לעיל, האיזכור הכפול של המילה 'פְּרִי' לכאורה מיותר; ניתן להסביר זאת באופנים שונים:

רש"י פירש על פי המדרש (בראשית רבה ה ט) שהביטוי 'עץ פְּרִי' מציין את מהותו הרצויה של העץ כפי התכנון האלוהי, "שיהא טעם העץ כטעם הפרי" – העץ עצמו נועד להיות 'פְּרִי', מלבד הפרי שיוצא ממנו, "והיא לא עשתה כן, אלא 'תוצא האֶרֶץ וגו' וְעֵץ עֵשָׂה פְּרִי", ולא העץ פְּרִי".⁵⁴

על דרך הפשט הציגו המפרשים כמה הסברים לכך, ולא נביאם כאן;⁵⁵ רק נציין את הפירוש שהביא אבן עזרא (ב'שיטה אחרת'): "אמר רבי לוי כי טעם 'עץ פְּרִי' – שהוא פורה, כי אם תיקח סעיף קטן ממנו ותטענו – יפרה. וטעם 'עֵשָׂה פְּרִי' – הוא הנאכל". לדבריו, ה'פרי' הראשון בפסוק אינו הדבר הנאכל אלא יכולת הפרי, ויכולת זו טמונה גם בעץ עצמו, שאם נוטעים ייחור ממנו באדמה הרי הוא גדל.

נוכל לנטות מעט מפירושו ולומר שאין כוונת הכתוב בדווקא ליכולת העץ עצמו לפרות על ידי נטיעת הייחור, אלא ש'עץ פרי' היינו עץ פורה, שבטבעו ישנה יכולת הפרי, בין על ידי זרע ובין על ידי ייחור או בכל אופן אחר. בדרך זו נוכל אף לומר שזוהי משמעותה המקורית של המילה 'פרי' – פרי, דבר הנולד וצומח מתוך מקורו, ובמובן מושאל הוא ניתן באופן ספציפי לחלק הנאכל. אם כן, 'עץ פרי' הוא תיאור מהות העץ – עץ שפורה, ו'עושה פרי' הוא תיאור אופן קיומו בפועל – שעושה לעצמו המשך. לדרך זו, גם ה'פרי' השני בפסוק אינו בהכרח הדבר הנאכל, אלא ההמשכיות של העץ, העצים שיצמחו מתוך זרעיו. 'פרי' זה, יהיה למינו – כל עץ יצמיח אחריו עצים הזחים לו ולא מינים אחרים.⁵⁶



54. להרחבה בעניין מהות חטא הארץ שלא הוציאה עץ שטעמו כטעם הפרי, ראה 'גור אריה' כאן, ו'אורות התשובה' ו ז.

55. ראה רס"ג, רד"ק, אברבנאל ו'תולדות יצחק'.

56. בפרק ג פס' ג נאמר: "וּמִפְרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אֶמֶר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ"; לכאורה יש כאן כפילות מיותרת, והיה אפשר לוותר על האות מ' שבתחילת הפסוק או לחילופין

מדוע לא נזכרו עצי הסרק

המפרשים התקשו בשאלה זו; לפי הדרך שהצענו, קושי זה אינו קיים כלל, שכן גם עצי הסרק עושים לעצמם פרי והמשכיות באמצעות הזרעים שמצמיחים, ואף הם בכלל "עץ פרי עֲשֶׂה פְּרִי".

הרמב"ן יישב זאת בשתי דרכים:

ואולי בזה נתעוררו רבותינו, שאמרו (בראשית רבה ה ט): 'אף אילני סרק עשו פירות'. ואם כן, נאמר כי מקללת "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה" (להלן ג יז) היו סרק. וייתכן שיהיה פירוש הכתוב: תצמיח הארץ צמח, ועשב מזריע זרע, ועץ עושה פרי. והנה בתחילה גזר בעשבי הסרק ובאילני הסרק.

היישוב הראשון הוא על דרך הדרש – על פי דברי חז"ל שבעת הבריאה כל האילנות עשו פירות הראויים לאכילה, ומוסיף על כך הרמב"ן שמסתבר שהשינוי של חלק מהעצים לעצי סרק אירע לאחר קללת האדמה.

היישוב השני הוא על דרך הפשט – 'דשא' האמור בפסוק משמעו הוא 'צמח' סתם, ומכוון גם לעצי הסרק. דרך זו מתאימה לדברי הרמב"ן לעיל ש'דשא' הוא שם כללי לצמחים בעת תחילת צמיחתם.



"אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ"

"זָרְעוּ בּוֹ" – במי? לפי המפרשים ש'פרי' הוא הדבר הנאכל – 'בו' היינו בתוך הפרי, ואילו לפי הפירוש שהפרי הנאכל לא הוזכר בפסוק, כמבואר לעיל – 'בו' היינו בעץ.

"בּוֹ עַל הָאָרֶץ" – ישנו קושי במילים אלו: הזרע מצוי "בּוֹ" – בעץ או בפרי,

על המילה "ממנו" שבסופו. בפסוק הדומה (ב יז): "וַיַּעַץ הַדֵּעַת טוֹב וַרְעָה לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" ניתן לפרש: היוצא מעץ הדעת טוב ורע, לא תאכל אפילו מקצת ממנו, וכמו שנבאר במקומו; אבל בפסוק הראשון נאמר 'פרי העץ', ולא ניתן לתרץ כך את הכפילות. אך לפי ההסבר שהוצע – ש'פרי' הוא כוח פריון, ניתן לפרש: "ומפְּרִי הָעֵץ" – היוצא מכוח הפריון של העץ, דהיינו: הפירות שצמחו ממנו – "לא תֹאכְלוּ" אפילו מקצת "מִמֶּנּוּ".

או "עַל הָאָרֶץ"? מובן שכוונת הכתוב היא כפי שכתב רד"ק: "ומה שאמר 'עַל הָאָרֶץ', רוצה לומר כשנופל הזרע ההוא על הארץ הוא צומח" – הביטוי 'עַל הָאָרֶץ' אינו מתאר את מקום התהוות הזרע אלא אלא היעד שלו. מבחינה תחבירית, ניתן לפרש את מילות הפסוק כך: "אשר זרעו בו, אשר זרעו על הארץ" – דהיינו, בפועל הזרע יצמח 'בו' – בפרי או בעץ, אך תפקידו ועיקר עניינו הוא – להיות 'עַל הָאָרֶץ', שכן רק שם ייצור לעצמו המשכיות.



יב. וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׁא עֶשֶׂב מְזִרִיעַ זָרַע לְמִינֵהוּ, וְעֵץ
עֹשֶׂה פְרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ לְמִינֵהוּ.

השוואה בין הציווי לקיום

הציווי (פס' יא)	הקיום (פס' יב)
תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ	וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ
דָּשָׁא עֶשֶׂב מְזִרִיעַ זָרַע	דָּשָׁא עֶשֶׂב מְזִרִיעַ זָרַע
	לְמִינֵהוּ
עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְרִי	וְעֵץ עֹשֶׂה פְרִי
לְמִינוֹ	אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ
אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ	לְמִינֵהוּ.
עַל הָאָרֶץ	

ניתן להבחין בשישה הבדלים:

- א. "תְּדַשָּׂא" לעומת "וַתּוֹצֵא"
- ב. בקיום נאמר "לְמִינֵהוּ" גם על העשב, ובציווי רק על העץ
- ג. "עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְרִי" לעומת "עֵץ עֹשֶׂה פְרִי"
- ד. "לְמִינוֹ" לעומת "לְמִינֵהוּ"
- ה. "לְמִינוֹ – אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ", לעומת סדר הפוך: "אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ – לְמִינֵהוּ"
- ו. רק בציווי נאמר "עַל הָאָרֶץ"

המפרשים הציעו יישובים שונים לחלק מן ההבדלים הללו, אך ניתן להניח עיקרון אחד שעל פיו יתורצו כל ההבדלים, וכן קשיים נוספים מסוג זה בתיאור ימי הבריאה הבאים; והוא, שלניסוח הציווי ולתיאור הקיום ישנן שתי מגמות שונות: הציווי משקף את התכנון האלוהי העומד ביסוד הדברים, את מהותו של הדבר הנברא, ואילו הקיום משקף את האופן שבו הדבר נברא בפועל ונראה לעיני הבריות. מחמת זאת, ייתכן שהיבטים מסויימים יוזכרו או יודגשו דווקא בציווי ולא בקיום, וכן להפך. כעת נראה כיצד ההבדלים מתיישבים על פי עיקרון זה, ומתוך הדברים יתבארו גם מילות הפסוקים כשלעצמן.

נתחיל מיישוב ההבדלים ג, ד ו-ו:

בציווי נאמר 'עץ פרי' (הבדל ג), דהיינו – כמו שהצענו לעיל – שמהות העץ היא שיש לו יכולת פריון והמשכיות תמידית; אופן הפריון גם מתואר בו בצורה מפורטת – "אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ" (הבדל ו). לעומת זאת, **בקיום** מתואר העץ כמו שנרָאָה לעיניים בעת שנברא, ולא מצד מהותו, ולכן נאמר רק שהוא "עֵשֶׂה פֶּרִי", וכן לא פורט אופן הפריון, שכן אין זה נראה כעת לעיניים אלא טמון בכוחו של העץ.

מצד שני, בקיום מופיע פירוט מצד תיאור הצמחים כפי שנבראו בפועל, כפי שרמוז במילה 'לְמִינֵהוּ' הנזכרת בו, בשונה מ'לְמִינֵו' (הבדל ד) האמורה בציווי; שכן את המילה 'לְמִינֵהוּ' פירש המלבי"ם כרמז לצירוף המילים 'למינו' ו'למינה', כנגד העצים והעשבים שממין זכר ואלו שממין נקבה, שבשיתוף הפעולה של שניהם יחד הם 'מזריעים זרע'.

על מנת להבין את פשר שאר ההבדלים, יש להקדים ולברר לאיזה פועל בפסוק מתייחסת המילה 'למינו' (או 'למינהו') – האם על צמיחת הצמח ('תוצא' או 'תדשא'), או על עשייתו את הפרי? בשאלה זו תלויה גם השאלה – מהי משמעות הוראה זו?

מדברי התלמוד (חולין ס ע"ב) נוכל ללמוד כאחד האופנים:

דרש רבי חנינא בר פפא: [...] בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן: אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר 'למינהו' באילנות? ועוד, קל וחומר: ומה אילנות, שאין דרכן לצאת בערבוביא, אמר הקב"ה 'למינהו'; אנו – על אחת כמה וכמה! מיד כל אחד ואחד יצא למינו.

לפי דרשה זו, ההוראה 'למינהו' מתייחסת לצמיחת הצמחים, ומשמעותה היא שכל מין יצמח בנפרד ולא יצמחו בערבוב. לפי דרכה, מיושב הבדל ב שהוצג לעיל – בציווי נאמר 'למינהו' רק על העצים מפני שמובן מאליו שהוא הדין בעשבים, כפי שאכן "נשאו קל וחומר בעצמן", ולכן אין צורך לצוות על כך; אך בקיום הציווי מפרט הכתוב בצורה מפורשת כיצד צמחו העצים והעשבים, ומפרש לגבי כל אחד מהם שצמח למינו – כאמור לעיל שבתיאור הקיום

הכתוב מפרט יותר את המציאות כפי שנראתה (וכן מפני שבעניין תיאור המציאות, בשונה מבציווי, אין מקום לדון ב'קל וחומר').

לעומת זאת, רשב"ם פירש: "לְמִינּוּ" – עץ התפוח עושה תפוח ולא תמרים". לפירושו, הוראה זו אינה מתייחסת לצמיחת הצמחים (כהבנת התלמוד), אלא לעשייתם את הפרי – שתהיה למינו של העץ.

אם נבחן שאלה זו על פי טעמי המקרא, נראה ש'למינהו' שבסוף פסוק יב (תיאור הצמיחה) מתייחס להוצאה, שכן לפניו ישנו טעם 'טפחא', המפסיק בינו לבין המילים הסמוכות לו מלפניו ומאפשר לו להתייחס למה שנאמר לפני פניו – "וְתוֹצֵא הָאָרֶץ [...] וְעֵץ עֲשֶׂה פֶּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ – לְמִינֵהוּ"; כאפשרות זו נראה גם מכך שמילה זו נכתבה לאחר המילים "אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ" ולא בסמיכות ל"עֲשֶׂה פֶּרִי" כמו בציווי. אם כן, מסתבר לפרש שגם 'למינהו' הראשון בפסוק זה מתייחס להוצאה, וכדרשת רבי חנינא בר פפא – העצים והעשבים יצאו מהארץ למינם, כל מין בנפרד.

אך בפסוק יא (הציווי) הסדר הפוך: המילה "לְמִינּוּ" כתובה בסמיכות ל"עֲשֶׂה פֶּרִי", ולפני המילים "אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ" (הבדל ה), ומכך נראה ששם ההוראה מתייחסת לעשיית הפרי – "עֲשֶׂה פֶּרִי לְמִינּוּ", ולא להוצאה, וכפי שפירש רשב"ם.

אלא שאם אכן כך, עלינו להסביר מדוע בציווי נאמר רק שהפרי ייעשה למינו (ולא ממין אחר), ואילו בקיום נאמר רק שצמיחת הצמחים עצמם היתה למיניהם (ולא בערבוב) – ולא הוזכר בכל אחד מהם גם הפרט השני?

גם זאת ניתן ליישב על פי העיקרון האמור: בציווי מפורטות מהותו של הדבר הנברא והתכונות הטמונות בו, ולכן הוזכר בו שהפרי שיעשה העץ יהיה למינו. לעומת זאת, האופן שבו יופיעו הצמחים בפועל – בנפרד ולא בערבוב – אינו מגדיר את מהותם ולכן אינו נזכר בציווי, אלא בקיום – שמטרתו היא לתאר את ההתרחשות בפועל. מאידך, בקיום לא נזכרת תכונתו הפנימית של העץ, שהפרי שעושה יהיה למינו; ואף על פי שנאמר "עֲשֶׂה פֶּרִי", מכל מקום אין הכתוב מתאר בפירוט את צורת הפרי.

ניתן גם לומר שצמיחת המינים בנפרד זה מזה אף היא תכונה מהותית וראויה להיזכר בציווי, אלא שהיא רמוזה במילה 'תדשא'; שהרי כתב רש"י ש'דשא' הוא התכנסות הארץ בדשאים, המראה הכללי האחיד, ואם המינים מעורבים זה בזה אינם יוצרים מראה אחיד שראוי להיקרא 'דשא'. אך בתיאור הקיום היה צריך לפרש שצמחו למינם, שהרי לא נאמר בו 'תדשא' אלא 'ותוצא', ולפיכך שם פירש זאת הכתוב. ומדוע אכן לא נאמר גם בתיאור הקיום 'ותדשא'?

המלבי"ם מסביר שלעומת הציווי שנכלל על כל פרטיו במילה 'תדשא', הקיום למעשה התחלק לשני שלבים, גם בפועל וגם בלשון הפסוקים:

ומה שכתוב "וַיְהִי כֵן", שהוא כפול עם מה שכתוב "וַתֹּצֵא הָאָרֶץ" – כי אחר שהטביע ה' בטבע הצומח שלא יצמח [אלא] רק על ידי זרע, בהכרח שכן נעשה גם בעת הבריאה – שבעת שאמר ה' "תִּדְשָׁא הָאָרֶץ" נבראו בארץ גרעיני הזרע מכל מין ומין, ועל זה אמר "וַיְהִי כֵן" – היינו שנהיה הזרע מכל מין [...] ואחר כך הוציאה הארץ מן הזרע שנברא בה – "תִּדְשָׁא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע".

לפירוש, הציווי 'תדשא' כולל כאחד את כל תהליך היווצרות הצמחים, אך בפועל התהליך התחלק לשני שלבים: יצירת הזרעים באדמה – "וַיְהִי כֵן", ויצירת הצמחים מתוך הזרעים – "וַתֹּצֵא הָאָרֶץ", הארץ הוציאה את הצמחים שכבר היו טמונים בה בפוטנציאל בתוך הזרעים. ממילא מובן שינוי הלשון (הבדל א) שבין ניסוח הפועל בציווי לבין זה שבתיאור הקיום.⁵⁷

לגבי הבדל ב – שבציווי נאמר 'למינו' רק על העץ, ובקיום גם על העשבים – לעיל הובא הסברו של רבי חנינא בר פפא לכך על דרך הדרש; אך בדרך הפשט נראים דברי רשב"ם: "לפי הפשט, נאמר 'למינו' בדשאים, ש'למינו' הכתוב ב'עץ [פרי] עֵשֶׂה פְּרִי' מוסב גם על 'עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע'. אם כן, לא נותרה כאן שאלה אלא על ניסוח הפסוק: מדוע בציווי הסתפק הכתוב

57. נאמרו הסברים נוספים לכפילות של "ויהי כן" – "ותוצא הארץ": הרמב"ן (פס' ח, וראה לעיל עמ' 66) כתב שהביטוי "ויהי כן" בא להדגיש שנהיה כך מיד ללא צורך בפעולה נוספת, ורד"ק כתב שבא ללמד שטבע זה של צמיחת הפירות למיניהם נשאר חקוק בטבע הצמחים לעולם.

ב'למינו' אחד המתייחס לעצים ולעשבים כאחד, ואילו בתיאור הקיום כתב זאת על כל אחד מהם בנפרד?

על פי ההבחנה האמורה לעיל, שמשמעות 'למינו' שונה בפסוק יא מבפסוק יב, ניתן ליישב זאת: בציווי, שבו מדובר על כך שהפרי הצומח הוא ממינו של העץ או העשב המקורי, אין הבדל בין העץ לעשב ובשניהם הוראה זו נובעת מאותה סיבה – שכל מין בבריאה צריך ליצור המשכיות הזזה לו; לפיכך כלל הכתוב את שניהם באיזכור אחד של 'למינו'. אך בקיום, שבו מדובר על כך שכל מין צמח במקום הניכר בפני עצמו ולא בערבוב עם מינים אחרים, ישנה סיבה שונה להוראה זו בעצים מזו שבעשבים: בערבוב העשבים קיימת בעיה מהותית של כלאיים, שכן התורה אסרה לזרוע מיני זרעים שונים יחד; אף על פי שכמובן הארץ אינה מצווה על איסור זה – האיסור מלמד כי מציאות ערבוב העשבים מצד עצמה אינה רצויה, ומחמת כך נצטוו העשבים לצאת בנפרד. אך בעצים ממינים שונים הנזרעים יחד אין בעיה מצד כלאיים, והציווי שִׁצְאוּ לְמִינָם הִיָּה "שִׁצְאָה כָּל אֵילָן בְּעֲצָמוֹ בְּרִיחֹק מִחֲבִירוֹ, שִׁיֵּהָ לוֹ הִיכָר" (לשון רש"י בחולין ס"א), כלומר שכל מין יהיה ניכר לעצמו; משום כך, על כל אחד מהם נאמר 'למינהו' בנפרד.

ניתן לפרש את הביטוי 'למינהו' שבפסוק יב באופן נוסף, שנראה שהוא הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא: ביטוי זה בא לכלול את כל מיני העצים והעשבים המוכרים לנו: הארץ הוציאה 'עשב מזריע זרע' – ובכלל זה כל מיני העשב, ו'עץ פרי' – ובכלל זה כל מיני העצים.⁵⁸ וכך הוא פירוש הכתוב ברשימת בעלי החיים המותרים או אסורים באכילה: "וְאֵת הַדָּאָה וְאֵת הָאֵיָּה לְמִינָהּ. אֵת כָּל עֵרֶב לְמִינֹו [...] אֵת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכְלוּ אֵת הָאֲרֵבָּה לְמִינֹו וְאֵת הַסֶּלֶעַם לְמִינֹו וְאֵת הַחֲרָגָל לְמִינֹו וְאֵת הַחֲגָב לְמִינֹו" (ויקרא יא יד-כב).

גם לפירוש זה ניתן להסביר מדוע מילה זו, המציינת את פירוט המינים, נזכרת רק בתיאור הקיום ולא בציווי (שכן המילה 'למינו' האמורה בציווי מתייחסת לעשיית הפרי, כפי שהוכחנו לעיל), על פי העיקרון שהצגנו בתחילת הדברים:

58. וכך פירש רד"צ הופמן, אלא שפירש כך גם בפסוק יא, ולדרכנו רק בפסוק יב יש לפרש כך.

מגמת הציווי היא תיאור מהות הדבר בצורה כללית, ואילו מגמת תיאור הקיום בפועל היא תיאור ההתפרטות הנראית לעין, ובענייננו – ריבוי מיני העצים והעשבים השונים. גם ביום החמישי, בבריאת העופות והדגים, נאמר 'למינהו' רק בתיאור הבריאה ולא בציווי.⁵⁹



59. אך ביום השישי נאמר 'למינהו' גם בציווי, וראה לקמן עמ' 124 בטעם הדבר.

יום
רביעי

יג. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל
בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה, וַהֲיֹו לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים
וּשְׁנִים.

מלבד השאלות הדקדוקיות שבפסוק זה – מדוע נכתב "יְהִי מְאֹרֶת" בלשון יחיד, מדוע נכתב "בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" אם המאורות קיימים מעל רקיע השמים, ומהם אותות ומועדים, ימים ושנים – יש להקדים ולברר מהו היחס בין המאורות שנבראו ביום זה לבין האור שנברא ביום הראשון.

"יְהִי מְאֹרֶת" לעומת "יְהִי אֹר"

כתב הרמב"ן:

הנה האור נברא ביום ראשון ומאיר ביסודות, וכאשר נעשה הרקיע בשני הפסיק באור ומנע אותו מהאיר ביסודות התחתונים. והנה כאשר נבראת הארץ בשלישי היה בה חושך ולא אור, ועתה ברביעי רצה הקב"ה שיהיו ברקיע מאורות מגיעים אור לארץ. [...] ועניין "יְהִי מְאֹרֶת", כי מחומר השמיים גזר בראשון שיהיה אור במידת היום, ועתה גזר שיתגשם ויתהווה ממנו גוף מאיר ביום, גדול האורה, וגוף אחר – קטן האורה – מאיר בלילה, וייתלו שניהם ברקיע השמיים, שיאירו גם למטה. [...]

האור הראשון שימש שלושה ימים, וברביעי נאצל ממנו ונעשו בו אז ממנו שני המאורות האלה, כמו שאמרו: "נובלת אורה של מעלה – גלגל חמה" (בראשית רבה יז ה), כי לפי שלא היה העולם הזה ראוי להשתמש באור ההוא בלי אמצעות, גנזו לצדיקים לעולם הבא, ושימשו בנובלת הזו מיום רביעי ואילך.

נראה שאין הכרח לקבל את הנחת הרמב"ן שהרקיע מנע מהאור המופשט להאיר על הארץ, אך מכל מקום נלמד מדבריו, המבוססים על דברי חז"ל, שהמאורות שנבראו ביום הרביעי אינם דבר חדש אלא צמצומו של האור הראשון, שמעת בריאתו ועד היום הרביעי לא היה תלוי בגוף גשמי שממנו נבע אלא היה אור מופשט שהקיף את הבריאה, וביום הרביעי הוא צומצם לתוך הגופים הגשמיים של המאורות ומעתה רק דרכם יוכל להאיר לעולם, ואילו עיקרו של אור זה נגנז עד לעתיד לבוא. ההבדל בין מצב האור לפני

צמצומו לבין מצבו לאחריו אינו מתבטא רק באופן פעולת ההארה, אלא בעיקר במהות האור; בשלב הראשוני אור זה היה רוחני והיה בו הרבה מעבר לעצם התאורה המוכרת לנו (והרחבנו בזה לעיל פס' ג), ואילו לאחר צמצומו במאורות התמעטה גם ההארה הרוחנית שגנוזה בו, ועל כך אמרו חז"ל שראה הקב"ה שאור זה אינו מתאים לעולם שאינו מתוקן, וגזזו לצדיקים לעתיד לבוא:

ואור ביום ראשון איברי [=נברא]?! והכתיב: "וַיֵּתֶן אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" וכתב "וַיְהִי עָרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רִבְעִי!" כדרכי אלעזר, דאמר רבי אלעזר: אור שברא הקב"ה ביום ראשון – אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיוון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים – עמד וגנזו מהן [...] ולמי גנזו, לצדיקים לעתיד לבוא.⁶⁰



מדוע נכתב 'יהי' בלשון יחיד

מניסוח המילה 'יהי' בלשון יחיד ניתן ללמוד שזו אינה מתייחסת למאורות עצמם, אלא למעשה בריאתם; וכך פירש רשב"ם (ובאופן דומה אבן עזרא וחזקוני):

דרך המקראות לומר לשון יחיד אצל לשון רבים, כמו: "וַיְהִי אֲנָשִׁים אֶשֶׁר הָיוּ טַמְאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם" (במדבר ט ו). וכן פירושו: 'יהי מעשה', ומה הוא? מאורות.

הרמב"ן פירש בדרך אחרת, ולדבריו המילה 'יהי' מתייחסת לאור הקדום, שהוא יתהווה כעת ל'מאורות', וכשיטתו שהובאה לעיל:

וענין "יהי מֵאֲרֵת", כי מחומר השמיים גזר בראשון שיהיה אור במידת

60. חגיגה יב ע"א. בהמשך הדברים שם מובאת דעה שלכאורה חולקת על הסבר זה (המיוחס שם לרבי יעקב) ונוקטת שהמאורות נבראו כבר ביום הראשון והאור שמוזכר בו היה כלול בהם, וביום הרביעי רק נתלו ברקיע. וראה ב'גור אריה' כאן שהאריך ליישב את שיטת רש"י שהביא את שתי הדעות הללו גם יחד. מכל מקום, מפשטות הפסוקים נראה בבירור כדעת רבי יעקב, שכן ביום הרביעי נאמר: "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים [...] וַיֵּתֶן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" – הרי ששתי פעולות אלו נעשו ביום הרביעי.

היום, ועתה גזר שיתגשם ויתהווה ממנו גוף מאיר ביום, גדול האורה, וגוף אחר – קטן האורה – מאיר בלילה, וייתלו שניהם ברקיע השמיים, שיאירו גם למטה.



”בְּרִקֵּיעַ הַשָּׁמַיִם”

כפי שהתבאר לעיל (פס' ו), 'רקיע השמיים' הוא האוויר העוטף את כדור הארץ;⁶¹ אם כך, ניסוח הפסוק מצריך הבנה – הרי המאורות והכוכבים מצויים בחלל, במרחק רב מרקיע השמיים!

אבן עזרא פירש שנכתב כך מפני שנראה לעיניים כאילו המאורות עומדים בחלל האוויר שהוא רקיע השמיים, ודרך המקרא לתאר את הדברים כפי הראותם לעין.

הספורנו פירש: ”באותו הרקיע הנוצר ביום שני יהי ניצוץ המאורות, ושם יתרבה ויתמזג לפעול בתחתונים” – דהיינו אף על פי שהמאורות עצמם נתונים למעלה מהרקיע, ההארה שלהם מגיעה לרקיע השמיים, מרחב האוויר בו חיים הברואים, והאוויר מווסת את האור כך שיתאים בהשפעותיו ליושבי הארץ, החי והצומח. אם כן, נמצא שאוויר רקיע השמיים שותף בתהליך הופעת אור המאורות בעולם בצורה הרצויה והמתאימה, ולכן נקט הכתוב בלשון זו.



”לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים”

ישנן מספר שיטות בפירוש ארבעת מושגים אלו; נסקור, נסכם ונבחן את השיטות השונות:

61. בשונה מחלק מהראשונים שפירשו לפי מדע זמנם שהרקיע הוא ה'גלגל' שבו קבועים הכוכבים, ולפירושם הביטוי שבפסוקנו מיושב.

רש"י כתב:

"וְהָיָה לְאִתּוֹת" – כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם [...]. "וְלִמְוִעָדִים" – על שם העתיד, שעתידים ישראל להצטוות על המועדות והם נמנים למולד הלבנה. "וְלִיָּמִים" – שימוש החמה חצי יום ושימוש הלבנה חציו, הרי יום שלם. "וְשָׁנִים" – לסוף שלוש מאות שישים וחמישה ימים יגמרו מהלכם בשנים עשר מזלות המשרתים אותם, והיא שנה.

את 'ימים' ו'שנים' מפרש רש"י כפשוטם, והם נוגעים למהלך הסדיר של המאורות, ואילו 'אותות' לפירושו הם ליקויי חמה ולבנה, ו'מועדים' הם מועדי ה', שעיתוייהם עתידים להיקבע על פי המאורות.

רשב"ם כתב:

"וְהָיָה לְאִתּוֹת" – כדכתיב בחזקיהו: "זֶה לָךְ הָאוֹת מֵאֵת ה' וגו' הִלֵּךְ הַצֵּל עֶשְׂרֵי מַעֲלוֹת" (מלכים ב' כ ט), הרי החמה היתה לו אות, וכתיב: "וְנִתְּתִי מוֹפְתִים בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם וְאֵשׁ" וגו' (יואל ג ג), וכתיב: "וּמֵאִתּוֹת הַשָּׁמַיִם אֶל תַּחְתּוֹ" (ירמיהו י ב). "וְלִמְוִעָדִים" – מהילוך הלבנה שמתחדש לכ"ט ימים וחצי נועדים מועדי השנה וזמני השטרות, כדכתיב: "עֲשֵׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים" (תהלים קד ט). "וְלִיָּמִים" – שהרי מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים יום אחד. "וְשָׁנִים" – ארבע תקופות השנה עושין שנה תמימה.

דבריו דומים לשל רש"י, אלא שהוא מרחיב יותר את ה'אותות' מעבר לליקויים הטבעיים גם לניסים על-טבעיים שנעשו לשעתם, ואת 'מועדים' מרחיב גם ל'זמני השטרות', דהיינו לא רק מועדי ה' אלא כל זמן קבוע ומסויים המתאפשר מחמת תיארוך לוח השנה.

אבן עזרא (ב'שיטה אחרת') כתב: "פירוש 'לִאִתּוֹת' – רגעים שהם חלקים, ומהם יתחבר המועד שהוא עת. ו[מ]המועדים – היום. ומהימים – השנים". לפירושו, כל ארבעת הדברים האמורים בפסוק הם יחידות זמן בסדר עולה: אותות הם רגעים, והם מרכיבים את המועד, שהוא 'עת', כלומר שעה; השעות מרכיבות יום, והימים מרכיבים שנה.

הרמב"ם כתב:

"וְהָיָה לְאִתּוֹת" – השינוי שיולידו ויעשו ממנו אותות ו'מוֹפְתִים בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ, דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֶשֶׂן', כלשון: "וּמֵאִתּוֹת הַשָּׁמַיִם אֶל תַּחְתּוֹ". "וְלִמְוִעָדִים" – "זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחָם וְקֵץ וְחָרָף" (בראשית ח כב). "וְלִיָּמִים"

– מידת יום ומידת לילה. "וְשָׁנִים" – שישלימו מהלכם, ויוסיפו שנית לשוב בדרך אשר הלכו בה, ושנת החמה בשס"ה יום, ושנת הלבנה בשלושים יום.

פירושו דומה לשל רש"י ורשב"ם, אך בשונה מהם הוא מפרש ש'מועדים' הם עונות השנה, התלויות בהשפעת המאורות על הארץ; וש'שנים' אינן רק הקפות כדור הארץ סביב השמש הנקראות בפיו 'שנים' אלא כל הקפה החוזרת ונשנית הרי היא 'שנה', לרבות החודשים שהם הקפות הלבנה סביב כדור הארץ.

החזקוני פירש 'אותות' באופן שונה מהפירושים הנזכרים: "וְהָיוּ לְאוֹתוֹת" – על העתידות, כי החוזים אומרים עתידות על מה שחוזים בהם".

רוב המפרשים הנ"ל פירשו 'אות' מלשון סימן, מאורע חריג בגרמי השמיים המהווה סימן לדבר העתיד לבוא, או בחינת המזלות והכוכבים וזיהוי הסימנים הניכרים בהם כמבשרים על העתיד. אך לפירוש אבן עזרא, ש'אותות' הם רגעים, נראה ש'אות' הוא מלשון 'אתה' – בא, כמו "וְאַתָּה מִרְבֵּבֶת קָדֵשׁ" (דברים לג ב), שכן הרגעים באים כל הזמן בזה אחר זה;⁶² ונראה שאין כוונתו לרגעים ממש, שכן אלו אינם תלויים כלל במאורות, אלא לחלקים מוסכמים של שעות (כעין הדקות הנהוגות בימינו) – שהן עצמן חלקים מוסכמים של היום על פי תנועת השמש.

לפירוש אבן עזרא ש'מועדים' הם שעות, נראה שהמילה נגזרת מהיוועדות, קביעת זמן למפגש – "הֵילְכוּ שָׁנִים יַחְדָּו בְּלִתִּי אִם נִוְעָדוּ" (עמוס ג ג), וכל היוועדות מתאפשרת על ידי קביעת שעות, שהן על פי המאורות; לפי זה, בעניין ה'מועדים' כלולה כל הפעילות האנושית בעולם הדורשת תיאום בין אנשים, שגם לה מסייעים המאורות בכך שעל פיהם נקבעות יחידות הזמן השונות.

לפירוש הרמב"ן ש'מועדים' הם עונות השנה, נראה שהמילה היא מלשון ייעוד – זמן שיועד ונקבע לדבר מה. עונות השנה מיועדות כל אחת לתכליתה, ואף

62. גם 'אות' מלשון סימן נגזר ממשמעות זו של 'בא', שכן האות מורה על דבר העתיד לבוא (רמב"ן דברים יג ב).

הכתוב מכנה אותן על שם הפעולה החקלאית שמיועדת להעשות בכל אחת מהן, כפי שפירש רש"י לקמן (ח כב) על מילות הפסוק "זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף". גם מועדי ה' נקראים כך מחמת שהם זמנים שיועדו ונקבעו להיות מקודשים, וכן היוועדות של שניים היא ייעוד וקביעה של זמן ומקום למפגש.

פירוש רש"י ל'מועדים' נראה רחוק מהפשט במידת מה, שכן התורה עוסקת כאן ביצירת העולם מנקודת מבט טבעית ולא הלכתית, והזכרת מועדי ה' כאן אינה ממין העניין. וכך כתב אבן עזרא בפירושו למזמור קד בתהלים המתאר את בריאת העולם, על הפסוק (יט) "עָשָׂה יְיָ לְמוֹעֲדִים" – "מפרשים רבים אמרו, כי ה' עשה הירח בעבור קביעות מועדי ה' ואין זה מטעם המזמור, רק יספר מעשה בראשית"; ומציע פירוש משלו: "ופירוש 'עָשָׂה יְיָ לְמוֹעֲדִים', כי אחר התחברו עם השמש מועדים ידועים בסוף כל חודש – יתחדש הירח". פירוש זה קרוב לזה של רשב"ם – ש'מועדים' הם חודשים, ומתבהרת בו גם המשמעות הלשונית שמחמתה נקראים החודשים 'מועדים': התחדשות החודשים נוצרת בהתאם למפגש של אור השמש עם הירח, וכאמור 'מועד' הוא לשון קביעת מפגש.

אותות	מועדים	ימים	שנים	
רש"י	סימנים ע"י ליקוי המאורות	חגים	יממות	שנות חמה
אבן עזרא	רגעים	שעות	יממות	שנות חמה
רשב"ם	סימנים ע"י ליקוי המאורות או ע"י אופן הילוכם	חודשים	יממות	שנות חמה
רמב"ן	סימנים ע"י ליקוי המאורות	עונות	יממות	הקפות (שנות חמה/חודשים)
חזקוני	סימנים על העתיד			

טו. וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ, וַיְהִי כֵן.

תחילת פסוק זה לכאורה מיותרת: לשם מה נצרך הכתוב לומר שה"מאורות ברקיע השמיים" שהוזכרו בפסוק הקודם, יהיו "למאורות ברקיע השמים"? גם סוף הפסוק "וַיְהִי כֵן" נראה מיותר, שכן העשייה מתוארת בפירוט בפסוקים הבאים! נבחן את האפשרויות ליישוב קשיים אלה.

"וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ"

רש"י כתב: "עוד זאת ישמשו, שיאירו לעולם", היינו שזהו החידוש בפסוקנו על פני הפסוק הקודם שבו נזכרו מטרות אחרות, והוסיף על כך הרמב"ן שבפסוקנו מודגש שההארה תהיה "על הארץ": "הוסיף שיהיה אורם מגיע לארץ, כי אפשר שייראה להם אור בשמיים ויעשו כל המעשים הנזכרים מבלי שיאירו בארץ, ולכך אמר שיהיו למאורות ברקיע השמיים ומביט בארץ ויאירו עליה". אך עדיין אין בדברים אלו כדי להסביר את הצורך בתחילת הפסוק, שכן לפי דבריהם ניתן היה להוסיף בסוף הפסוק הקודם את המילים "ולהאיר על הארץ" ולוותר על תחילת פסוק זה!

ניתן ליישב זאת ולפרש ש"יְהִי מְאֹרֹת" הוא ציווי על עצם היווצרותם, ואילו "וְהָיוּ לְמִאֲוֹרֹת" הוא ציווי על כך שימשיכו להתקיים כך לעד. אך אם כן, מדוע דווקא כאן ישנה כפילות זו ולא בשאר הימים?

במסגרת בריאת הצמחים ביום השלישי ובעלי החיים בימים החמישי והשישי, הקיום שנקבע שיימשך לעד הוא במינים שנבראו אך לא בפרטים עצמם, שהם חולפים מן העולם ומשאירים את תולדותיהם; לעומת זאת, המאורות והכוכבים הם הנבראים היחידים הנזכרים בבריאה שעתידיים להישאר קיימים תמיד כמו שנבראו. גם האור שנברא ביום הראשון והרקיע שנברא ביום השני, אינם עצמים מוחשיים שניתן לומר עליהם שיישארו תמיד, שכן האור הוא מופשט וחלקיקיו נעים ומתחלפים בתמידות, ובכיוון זה אפשר לתרץ גם

לגבי הרקיע. לפיכך, רק על המאורות נאמר הציווי הנוסף, המורה על הוויה תמידית.

אלא שלפי הסבר זה, לא מובן מדוע פרט זה בציווי הוזכר בתוך רשימת תכליות המאורות – בין "וְהָיָה לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים" לבין "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ", ולכאורה היה יותר מתאים לכתבו לבסוף, כך: "וְהָיָה לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים וּלְהָאִיר עַל הָאָרֶץ, וְהָיָה לְמְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם!"

אכן, מלשון הפסוק נראה שישנו קשר בין הציווי "וְהָיָה לְמְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" לבין התכלית "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ" ולפיכך הניסוח הוא כפי שנכתב, וניתן להסביר זאת כך: כפי שהתבאר לעיל, עד היום הרביעי היה האור האלוהי הפשוט מקיף את הבריאה, וביום הרביעי הוא צומצם בצורה משמעותית ביותר והתגשם בגופי המאורות. אם כן, כעת המאורות הם השריד והזכר שנותר בעולמנו מאותה מציאות עליונה ונשגבה של האור הקדום, והם מסמלים בעיני הבריות את ההשפעה האלוהית הישירה והמורגשת על עולמן. לפיכך, מפני מעמדם החשוב והמשמעותי של המאורות, ראוי שיהיו קיימים לעד בעצמם ולא יהיו מתחלפים כמו הברואים התחתונים, וכך יהוו ייצוג הולם למימד הנצחי של האלוהות המאירה על העולם; וכך הוא פירוש הכתוב: "וְהָיָה לְמְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" – בעצמם, לעולם, מפני שתפקידם הוא "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ". פרט זה נכתב דווקא לפני תפקיד ההארה על הארץ ולא לפני תפקיד קביעת הזמנים שבפסוק הקודם, שכן בזה האחרון אין בכדי לתת טעם לכך שראוי שהמאורות יהיו קיימים לעד בעצמם.

מטעם זה, חוזר ומדגיש כאן הכתוב שהמאורות יהיו "בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם"; כאמור לעיל, רקיע השמיים נקרא כך על שם השמיים העליונים, מרחבי הבריאה האינסופיים שנזכרו בפסוק א'⁶³ מפני שבעיני יושבי הארץ הוא מסמל את השמיים והאינסופיות האלוהית. גם המאורות שייכים לתפאורה זו שמציג

63. או על שם השמיים הרוחניים, כפי הדרך השנייה שהציע הרמב"ן, וגם לפיה רעיון זה קיים ואף מתחזק.

הרקיע בפני יושבי הארץ, שמשקף ומזכיר להם את נוכחות המציאות האלוהית בעולם ואת השגחתה והארתה אליהם.



"וַיְהִי כֵן"

לגבי הקושי שהעלנו מייתורו לכאורה של סוף הפסוק – "וַיְהִי כֵן", הזכרנו לעיל את דברי הרמב"ן (בפס' ח), שהסביר שהוספת המילים "וַיְהִי כֵן" בסמוך לציווי באה להורות שהעשייה התקיימה מיד ללא צורך בפעולה נוספת מצידו של הקב"ה כפי שניתן היה להבין בשטחיות מהלשון 'וַיַּעַשׂ' שבפסוק הבא, אלא מחמת עצם רצונו ומאמרו של ה' נוצרו הדברים.

האברבנאל פירש כאן באופן אחר: "ואמר 'וַיְהִי כֵן' להגיד שכן היו תמיד התועלות האלה מגיעים בעולם השפל מהמאורות" – מטרות אלו שהציב ה' בקיום המאורות ממשיכות להתממש כל ימי עולם.⁶⁴

ניתן לפרש זאת באופן נוסף, על פי מה שהתבאר לעיל (עמ' 31) שלשון 'עשייה' מורה על גימור הדבר; בפסוק הבא מתוארת עשיית המאורות בלשון 'וַיַּעַשׂ', וזהו גמר עשייתם, ואילו "וַיְהִי כֵן" שבפסוקנו מתאר את עצם התהוותם (מהאור הקדום, כמבואר לעיל). בבריאה זו מדגיש הכתוב באופן מיוחד שהיו שני שלבים אלו,⁶⁵ כדי להמחיש את ההפרש המהותי שבין האור הראשוני הקדום לבין האור הגשמי המופק מהמאורות; כביכול לא ניתן היה להמיר באופן ישיר את האור הקדום במאורות הגשמיים כצורתם כיום, והיה צורך בשלב ראשון של עצם צמצום האור והמרתו בדבר גשמי, וכשלב שני לעצב ולגמר את המאורות הגשמיים בצורתם הרצויה.



64. אולם ראה ברמב"ן שם שלדעתו ניתן לפרש כך רק כש"וַיְהִי כֵן" נכתב לאחר תיאור העשייה, כביום השני.

65. בדומה לכך, גם ביום השלישי נאמר "וַיְהִי כֵן, וַתּוּצֵא הָאָרֶץ", וביום השישי "וַיְהִי כֵן, וַיַּעַשׂ", מהטעמים שהתבארו במקומותיהם.

טז-יח. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמָּאֹרֹת הַגְּדֹלִים, אֶת
הַמָּאֹר הַגָּדֹל לְמַמְשַׁלֶּת הַיּוֹם וְאֶת הַמָּאֹר הַקָּטָן
לְמַמְשַׁלֶּת הַלַּיְלָה, וְאֶת הַכּוֹכָבִים. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים
בְּרַקִּיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ. וּלְמַשֵּׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה
וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ, וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.

לשם הבנת פסוקים אלו לפרטיהם, ובעיקר ביחס לפסוקים הקודמים של
הציווי, נשווה אותם אלו לאלו ונעמוד על השינויים ועל פשרם:

הציווי (פסי' יד-טו)	הקיום (פסי' יז-יח)
1. וְהָיָה מְאֹרֶת בְּרַקִּיעַ הַשָּׁמַיִם	1. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרַקִּיעַ הַשָּׁמַיִם
2. לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה	4. לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ
3. וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים	3. וּלְמַשֵּׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה
4. וְהָיוּ לְמֹאֲרֹת בְּרַקִּיעַ הַשָּׁמַיִם	2. וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ
- לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ	

ניתן להבחין בארבעה הבדלים:

- "לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה" לעומת "וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ"
- "וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים" נזכר רק בציווי ולא בקיום.
- "וּלְמַשֵּׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה" נזכר רק בקיום ולא בציווי.
- ב. ציווי – ההבדלה נזכרת ראשונה, וההארה על הארץ בסוף, ואילו בקיום – להפך.

לעיל הצגנו את העיקרון שמגמת הכתוב בניסוח הציווי היא לתאר את מהות הדבר, ומגמתו בתיאור הקיום היא לתאר את האופן שבו הדבר נברא בפועל ונראה לעיני הבריות. לפי זה נוכל להבין מדוע היות המאורות "לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וְלַיָּמִים וְלַשָּׁנִים" נזכר רק בציווי (הבדל ב), שכן זה שייך לתיאור מהותם ותפקידם, ולא נזכר בעשייה – שכן אין נראה לעיניים מיד בעת בריאתם שעל פיהם יקבעו הזמנים הללו, או שישמשו אותות בעתיד.

כדי להבין מדוע עניין הממשלה ביום ובלילה נזכר רק בקיום (הבדל ג), יש להקדים ולברר מהי ממשלה זו; הרמב"ן הסביר זאת כך:

עניין הממשלה דבר אחר מבלי [=מלבד] האורה שהזכיר, כי יכלול מה שאמר תחילה "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים", כי יש להם ממשלה בארץ בשינוייה אשר יולידו בה, וממשלה בהוייה ובהפסד בכל השפלים, כי השמש בממשלתו ביום יצמיח ויוליד ויגדל בכל החמים והיבשים, והירח בממשלתו יפּרה במעיינות ובימים וכל הלחים והקרים. ועל כן אמר סתם "וּלְמֹשֶׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה", כי ממשלת השפלים להם.

לפירושו, ממשלה זו היא הַשְּׁלִיטָה בתנאי האקלים, הצמיחה ומקווי המים: אור השמש מסייע לצמיחת הצמחים, וכוח המשיכה של הירח משפיע על המים והלחות שעל פני כדור הארץ.⁶⁶ בדבריו רומז הרמב"ן גם לטעם הדבר שלא פורש עניין זה בציווי – מפני שהוא כלול בדברי הכתוב "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים"; ונראה שכוונתו בעיקר ל'מועדים', שלפירושו הם עונות השנה, המושפעות מיחס כדור הארץ לשמש, בדומה להשפעות אלו שהזכיר כאן. בהתאם לדרכנו לעיל, נוכל להסביר מדוע רק תחום זה בממשלת המאורות – ההשפעה על העונות וגידולי הארץ – הוזכר גם בקיום, שכן זהו דבר הנראה לעיניים באופן מיידי והוא חלק מהופעת המאורות הגלויה, בשונה משאר המטרות שהוזכרו בציווי.

הרמב"ן מציע דרך נוספת, שאינה סותרת את הראשונה, לפרש מהי אותה ממשלה:

וייתכן שהממשלה עוד כוח אצילות, שהם מנהיגי התחתונים, ובכוחם ימשול כל מושל, והמזל הצומח ביום ימשול בו, והמזל הצומח בלילה

66. יצוין כי הנחות אלו קיימות גם במדע של זמננו.

ימשול בה, כעניין שכתוב: "אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים" (דברים ד יט). והוא מה שאמר הכתוב: "מוֹנֶה מִסָּפֶר לַכּוֹכָבִים לְכָל שְׁמוֹת יְקָרָא" (תהלים קמז ד) [...] כי קריאת השמות היא ההבדלה בכוחותם, לזה כוח הצדק והיושר, ולזה כוח הדם והחרב, וכן בכל הכוחות, כידוע באצטגנינות, והכל בכוח עליון ולרצונו, ולכך אמר "גָּדוֹל אֲדוֹנֵינוּ יְרֵב כָּח" (שם שם ה), כי הוא גדול על כולם ורב כוח עליהם.

מעבר לממשלה והשליטה הטבעיות של המאורות על העולם, ישנה ממשלה סגולית ונסתרת למאורות ולשאר הכוכבים והמזלות, ולפי דרך זו שמציע הרמב"ן – גם היא בכלל הממשלה שעליה מדובר בפסוק זה. כמו שמוכיח הרמב"ן מהפסוקים – לכל כוכב יש 'שם', תפקיד מיוחד ותכונה שבאמצעותה הוא משפיע על הנעשה בעולם.

לפי פירוש זה מתאים לומר שהממשלה רמוזה בציווי במילה 'אותות' (ולא 'מועדים' כבדרך הראשונה), שפירושה לדרכו של הרמב"ן לעיל הוא: סימנים על העתיד לקרות בעולם. אך מדוע בציווי עניין זה נקרא 'אותות', ובקיום נקרא 'ממשלה'?

גם זאת ניתן להסביר על פי העיקרון שהצבנו לעיל בביאור ההבדל שבין מגמת ניסוח הציווי למגמת תיאור הקיום. כפי שהדגיש הרמב"ן בסוף דבריו, אין ההחלטות נתונות בידי הכוכבים והמזלות אלא בידי של הקב"ה השולט בהם, והם רק כמתווכים שתפקידם להוריד לעולם הארצי את ההשפעות האלוהיות. מצד האמת, אין היות הכוכבים והמזלות מסודרים בצורה מסויימת וכיוצא בזה סיבה לכך שיקרו בעולם דברים מסויימים, אלא זהו סימן לכך שכך נגזר מאת הקב"ה; משום כך, בציווי, המתאר את המהות האמיתית – דבר זה נקרא 'אותות', דהיינו סימן בלבד, ולא ממשלה עצמאית; אך מצד האופן החיצוני שבו מערכת זו מתגלה לעיני הבריות בצורה טבעית, כביכול ניתנו ממשלה ושלטון לכוכבים ולמזלות על העולם הארצי, ולפיכך בקיום שכאמור מתאר את האופן שבו בריאה זו נראית בפועל לנבראים, נאמר שזוהי 'ממשלה'.

לדרכו של הרמב"ן, "בְּיוֹם וּבְלֵילָה" הוא תיאור זמני הממשלה; אך ניתן לפרש בדרך אחרת ולומר שהוא תיאור מושא הממשלה, כלומר לא שהמאורות מושלים בעולם בעת היום והלילה, אלא שהם שולטים ביום ובלילה עצמם,

בכך שעל פיהם נקבעים תחומיהם. לפי הסבר זה, כוונת הכתוב היא לשמש – שעל פיה נקבע תחום היום (וממילא תחום הלילה), ולכוכבים – שהופעתם מבשרת את בוא הלילה,⁶⁷ אך לא ללבנה, שעשויה להראות גם ביום.



נעבור להבדל הראשון שהצגנו: "לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה" בציווי, לעומת "וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" בקיום:

נראה שהנוסח הראשון כולל בתוכו שני מובנים נפרדים: האחד – הבדלת האור מהחושך, שלא ישמשו בערבוב; הבדלה זו נעשתה כבר ביום הראשון (כפי שהתבאר בפס' ד), ובשלב הנוכחי שבו המאורות הגשמיים החליפו את האור הרוחני – עבר אליהם גם תפקיד שמירת ההפרדה בין האור והחושך. והשני – קביעת תחומי היום והלילה באמצעות הופעת המאורות ברקיע.

שני עניינים אלו, אף על פי שקרובים הם זה לזה, אינם תלויים זה בזה; לשם המחשה, אילו האור והחושך היו מתחלפים בזמנים שאינם קבועים ומסודרים, הרי שהיה מתקיים עניין ההפרדה אך לא עניין קביעות תחומי היום והלילה; ואילו האור והחושך היו משמשים יחד כפי שהיה לפני הפרדתם ביום הראשון, אך היה גורם אחר שמתחם את זמני היום והלילה – היה מתקיים להפך. בתיאור התמציתי "לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה", הלשון 'להבדיל' רומזת לעניין הבדלת האור מהחושך, וכלשון הכתוב ביום הראשון: "וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ", ואילו המושגים 'יום' ו'לילה' רומזים לעניין קביעת תחומי יום ולילה.

67. התלמוד במסכת שבת (לד ע"ב – לה ע"א) מזכיר שני סימנים לזיהוי תחילת הלילה: רמה מסויימת של חשיכה ("הכסיף העליון והשווה לתחתון"), ויציאת שלושה כוכבים. באופן פשוט, החשיכה היא הסיבה להיות הלילה, ואילו הכוכבים הם רק סימן, כלומר בשלב שבו החשיכה כבר ראויה להיקרא לילה נראים שלושה כוכבים ברקיע, אך לא הם הסיבה לכך שמנקודת זמן זו מתחילה העת להחשב כלילה, אלא עצם החושך. ואכן כך נראה מלשון הכתוב לעיל: "וַיַּחֲשֹׁךְ קְרָא לַיְלָה" (וכן כתב ה'פני יהושע' בשבת לה ע"ב, וראה גם 'קובץ שיעורים', פסחים, אות ב; 'ברכת אברהם' פסחים ב ע"א, 'בעניין דין לילה'). אם כך, יוצא שאין הכוכבים מושלים ממש בלילה כשם שהשמש מושלת ביום ומהווה סיבה להיותו, אך מכל מקום מכיוון שהם מופיעים מיד בתחילתו ועל פיהם מבחין האדם בהגיע הלילה, מכנה זאת הכתוב כאילו הם מושלים בהחלתו.

לעומת זאת, בתיאור התקיימות הציווי שני העניינים מפוצלים זה מזה: "וְלַמָּשָׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה" זוהי הממשלה על קביעת תחומי זמני היום והלילה (כדרך שהצענו לעיל), ואילו "וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" – זוהי הפרדת האור מהחושך, וכך היא לשון הכתוב גם ביום הראשון, שבו נעשתה לראשונה הפרדה זו. ובדווקא נקט הכתוב פועל אחר בכל אחד מהעניינים – 'הבדלה' או 'ממשלה', שכן לגבי תחימת היום והלילה לא מתאים לומר לשון 'הבדלה', שהרי העניין בזה אינו ההבדלה אלא עצם היותם של היום והלילה; ולגבי האור והחושך לא מתאים לומר לשון 'ממשלה', שכן אין המאורות 'מושלים' באור אלא הוא מואר מתוכם מאליו באופן טבעי, וכל שכן שאינם מושלים בחושך; אך ביום ובלילה הם מושלים, שעל ידי הופעת המאורות חלים היום או הלילה במקום הופעתם.

על פי הסבר זה יתורץ קושי נוסף, והוא כפילות הזכרת עניין הממשלה – שכן נאמר בפסוק טז: "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים [...] אֶת הָאֹרֶךְ הַגָּדֹל לְמִשְׁלַת הַיּוֹם וְאֶת הָאֹרֶךְ הַקָּטָן לְמִשְׁלַת הַלַּיְלָה" וכבר מפורש בזה עניין ממשלת המאורות, ולשם מה נכפל בפסוק יח: "וְלַמָּשָׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה"?

לפי ההסבר האמור, לכל אחד מהפסוקים משמעות שונה: בפסוק טז היום והלילה מציינים את זמני ממשלת המאורות בעולם (כפי שפירש הרמב"ן את פסוק יח, כמובא לעיל), ובפסוק יח היום והלילה הם מושא הממשלה – המאורות שולטים ביום ובלילה וקובעים מתי הם יחולו, כפי שהתבאר.⁶⁸ ואכן כך פירש אבן עזרא, שכן בפסוק טז כתב (ב'שיטה אחרת'): "'לְמִשְׁלַת הַיּוֹם' – כי התבואה והדשאים תלויים בשמש, וככה הבדיל והנחושת, גם החיים גם הנולדים. ובלילה הלבנה מושלת. ואלה הדברים ידועים לחכמי הנסיון", ובפסוק יח כתב (בפירושו הקצר): "יום התורה משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מעת ראות הכוכבים".

מכל מקום ייתכן לומר שהממשלה שבפסוק יח כוללת גם את משמעותה של זו הראשונה, והיה צורך לחזור על כך מפני שבהתחלה נאמר רק שהמאורות

68. בפסוק טז הכרחי לפרש כרמב"ן, שכן כאמור הלבנה אינה מושלת בלילה עצמו, אלא בעולם – בזמן הלילה.

נעשו לשם מטרה זו, ולבסוף בתיאור הכתוב את תלייתם ברקיע חזר לומר שמעתה התחילו למשול בפועל.

כעת נותר לנו להסביר את פשר ההבדל האחרון שהצגנו, בסדר הדברים: בציווי, התכלית של "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ" מוזכרת לבסוף, ואילו בקיום היא מוזכרת בהתחלה. סדר הדברים שבתיאור הקיום נראה הגיוני יותר, שכן הארת המאורות על העולם היא מורגשת ומרכזית יותר משאר המטרות שבפסוקים אלו. ניתן להסביר שבפסוקי תיאור הקיום, שמגמתם היא לתאר את הדבר בהתאם לאופן שבו הוא מתגלה לבריות, אכן הוקדם עניין ההארה – שהוא ההשפעה הישירה והמוחשית ביותר של המאורות, וגם קדמה בסדר הזמנים;⁶⁹ לעומת זאת בפסוקי הציווי, שמגמתם היא לתאר את הדבר מצידו המהותי, היה צורך להזכיר את עניין ההארה לאחר המילים "וְהָיוּ לְמֵאוֹרוֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם" שמהוות הוראה על קיומם התמידי של המאורות עצמם, ושני עניינים אלו קשורים הם זה בזה, כפי שהתבאר לעיל (פס' טו).



69. וכעין זה כתב הנצי"ב ב'העמק דבר': "בשעת המעשה נתהפך הסדר משעת האמירה [...] והטעם פשוט, דברגע הראשון שתלה הקב"ה אותם ברקיע האירו על הארץ, אבל עוד לא פעלו בממשלתם עד שהלכו, ובהליכתם פעלו בארץ, ועדיין לא הבדילו עד הערב".