



מה טעם פתח בבראשית

את פירושו לתורה פותח רש"י בדבריו של רבי יצחק המסביר מדוע פתחה התורה בתיאור בריאת העולם, ולא במצווה הראשונה בה הצטוו ישראל:

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. (רש"י א, א)

על פי דבריו אלו של רבי יצחק, כל ספר בראשית, כולל תיאור בריאת העולם וסיפור תולדות אבותינו ומעשיהם, לא היה אמור להיות חלק מן התורה - אך נצרך היה כדי ללמד על זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל.

דבר זה מעורר תמיהה גדולה. נכון הוא שהתורה בעיקרה הינה ספר מצוות, אך בכלל מצוות התורה קיימת גם מצוות האמונה, ובכללה האמונה בכך שהעולם נברא על ידי הקב"ה, ואם כן, כיצד ניתן לומר שתיאור בריאת העולם על ידי הקב"ה הוא מיותר? וכלשונו של הרמב"ן:

ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל. (רמב"ן א, א)

אם לא היה מביא רש"י את דברי רבי יצחק, היה מקום לומר שעל דרך הפשט באמת נצרך כל המסופר בספר בראשית כדי ללמדנו אמונה ומידות טובות, אך מתוך שרש"י הביא את דברי רבי יצחק משתמע שלדעתו לא ניתן היה להסביר באופן פשוט יותר את הצורך במסופר בספר בראשית¹.

1 ר' חיים פלטיאל כתב בפירושו כי רבי יצחק הוא אביו של רש"י אותו רצה לכבד בהביאו את דבריו בפתיחת פירושו לתורה. עוד הוסיף שמסתבר שרש"י רצה לפתוח את פירושו לתורה באות א שבמלה "אמר", כפי שסיים בסוף פרשת וזאת הברכה באותו ת שבמלה "שברת". עם זאת ברור שרש"י לא היה מביא את דברי רבי יצחק אלמלא התקשה בשאלה מדוע פתחה התורה בבראשית.

תיאור מעשה בראשית- סודות עמוקים

אכן ביחס לתיאור בריאת העולם מובן הצורך בדרשתו של רבי יצחק. התיאור המפורט של בריאת העולם באמת אינו נדרש לביסוס האמונה בכך שהעולם נברא על ידי הקב"ה, ולשם כך די היה בנאמר בעשרת הדברות "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי...". ממילא, כפי שכותב הרמב"ן, לא ניתן להבין את מעשה בראשית מתוך פשט המקראות, משום שיש בהם סודות עמוקים שאינם ניתנים להבנה אלא מכח מסורת התורה שבעל פה:

שמעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה, ויודעיו חייבין להסתיר אותו... והספור במה שנברא ביום ראשון ומה נעשה ביום שני ושאר הימים, והאריכות ביצירת אדם וחווה, וחטאם וענשם, וספור גן עדן וגרוש אדם ממנו, כי כל זה לא יובן בינה שלימה מן הכתובים, וכל שכן ספור דור המבול והפלגה, שאין הצורך בהם גדול..."

גם הרמב"ם במורה נבוכים, כותב שאת פשט הפסוקים העוסקים בבריאת העולם ניתן היה לבאר כמשל, ואין הם משמשים בהכרח מקור לאמונה בחידוש העולם:

דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חדוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובים והרחקנו היותו יתברך גשם. (רמב"ם מורה נבוכים ב, כה)

הרמב"ן והרמב"ם מדגישים כי סיפור מעשה בראשית אינו הבסיס לאמונה בבריאת העולם על ידי הקב"ה. כך מובנת תמיהתו של רבי יצחק על כך שהתורה תארה בפירוט את בריאת העולם - אף שאין בכך צורך אמוני או הלכתי.

עומק תשובתו של רבי יצחק למהותו של סיפור בריאת העולם

תשובתו של רבי יצחק היא כי סיפור בריאת העולם וכן סיפור דור המבול ודור הפלגה נכתבו משום שמהם נלמד שהקב"ה ברא את העולם והושיב בו את מי שמצא ראוי לכך, כל עוד באמת היה ראוי, ומשלא ציית לצויו של הקב"ה ונמצא אינו ראוי לשבת במקומו - גורש ממקום מושבו. עיקרון זה הוא המצדיק את כניסת עם ישראל לארץ ישראל לאחר שיושבי הארץ חטאו ואבדו את זכותם להתגורר בה, כפי שממשיך הרמב"ן ואומר:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה בבראשית ברא אלהים וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שות תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לבדו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו

להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנזדמן להם. אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם. (רמב"ן א, א)

עיקרון זה עובר כחוט השני גם בסיפור תולדות האבות ומעשיהם כולל הירידה למצרים וההבטחה על היציאה ממנה ועל הכניסה לארץ. כל אלו מבוססים על כך שהעולם כולו וארץ ישראל בפרט היא ארצו של הקב"ה והוא הקובע מי הראוי לשבת בה ומי הוא המגורש ממנה.

'שלא יאמרו ליסטים אתם' - כיצד להתנהל בעולמו של הקב"ה

בשונה מן הרמב"ן, על פי הכלי יקר, גם לרבי יצחק ברור היה שספר בראשית צריך היה להיכתב. קושייתו היתה לא על עצם כתיבת הספר אלא על העובדה שבו פתחה התורה:

ומה שאמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל וכו' אין הפירוש שלא יכתוב בתורה כלל כל הסיפור שמבראשית עד החודש הזה לכם שהרי יש בו צורך גדול בסיפור חידוש העולם כי הוא מפרסם מציאות ה' יתברך וסיפור דור המבול מפרסם השגחתו יתברך לשכר ועונש. מלבד מה שנכתבו בו כמה מצוות אבר מן החי לנח ומילה לאברהם וגיד הנשה על ידי יעקב. אלא שרצה לומר מאחר שעיקר התורה למצוותיה ניתנה אם כן היה לו להתחיל התורה במצוה ראשונה וסיפור זה מבראשית עד החודש הזה לכם די בזה כשיקבענו בסוף התורה. (כלי יקר א, א)

על פי זה, לא בא רבי יצחק בתירוץ, לבאר מדוע נכתב ספר בראשית, אלא מדוע פותחת בו התורה. על פי דבריו, שלילת טענת הגזל כלפי עם ישראל חשוב לה שתופיע בתחילת התורה משום שכל עוד קיים ספק בהצדקה המוסרית שבכיבוש ארץ ישראל על ידי עם ישראל, לא ניתן לצוות המצוות בכלל, ועל מצוות הפסח בפרט שהן המצוות הראשונות בהן הצטוו ישראל:

על זה בא כמתרגם ואמר אילו היה כותב כן היה מעיקרא דדינא פירכא והיה בזה נתינת יד לפושעים לפקור על התורה ובקראו החודש הזה לכם כל שכן דפקר טפי ויאמרו ודאי משה בדא מלבו מצוה זו כי איך יצוה ה' בו על הגזל באומרו משכו וקחו לכם משלכם דוקא והרי אתם לסטים כי לקחתם ארצות שבע אומות ולא מיחה בכם ה' כי אולי לא יקרא התורה מראש ועד סוף. על כן הוצרך להקדים סיפור חידוש העולם להורות שלא על ידי לסטיות לקחו כי אם בצדק ובמשפט.

על פי דברי הכלי יקר, הצורך בהקדמת סיפור בריאת העולם לפרשת החודש נובע מכך שלא ניתן היה לצוות על האיסור לגזול את קרבן הפסח והחובה שיהיה בבעלותו של המקריב אותו - כל עוד קיימת מחשבה כי נתינת ארץ ישראל לעם ישראל מבוססת על גזל. אלא שדברי הכלי יקר, על פיהם הצורך לפתוח את התורה בבראשית נובע מהחשש שאדם לא יקרא את התורה עד תומה ולא ידע מהי ההצדקה לנתינת ארץ ישראל לעם ישראל, טעונים ביאור. וכי בגלל חשש זה ישתנה סדר התורה? וכי לא ניתן היה לפתוח ב"חודש הזה לכם", ולהפנות את הטענים "לסטים אתם" לסוף התורה? זאת ועוד, החשש אותו מעלה רבי יצחק הוא שאומות העולם יאמרו על עם ישראל שהם לסטים, ואילו על פי הסברו של הכלי יקר החשש הוא שעם ישראל עצמו יאמר זאת כאשר יצטוו על איסור הגזל בקרבן הפסח. נראה שהצורך לפתוח את התורה בהדגשת העובדה שאיננו גזלנים אינו נובע מהחשש שמא אדם

לא יקרא את התורה עד סופה אלא מחומרתו המיוחדת של איסור גזל, כפי שמצאנו בדור המבול שלא ניגמר דינו אלא על הגזל. איסור גזל מהווה יסוד לכלל קיום המצוות בהיותן מושתתות על כך שהקב"ה הוא אדון העולם והמשתמש בעולם שלא על פי הוראותיו של "בעל הבית" הרי הוא כגזול², ועל כן יש לפתוח את התורה בשלילת הטענה של "לסטים אתם".

זכותו של עם ישראל על הארץ היא הבסיס למצוות החודש

יתכן להוסיף שהתורה פתחה בביסוס זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל גם משום שארץ ישראל היא הבסיס למצוות "החודש הזה לכם", שהרי קביעת לוח השנה אפשרית רק בארץ ישראל, כפי שכותב הרמב"ם בספר המצוות:

שצונו ית' לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים...ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד... ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב... ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם, רצוני לומר בני ארץ ישראל, בו ראש חודש, כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמוך. לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא. והבין זה מאד. ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל... הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים... (רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קנג)

על פי זה, גם למסקנת דבריו של רבי יצחק, בעצם פותחת התורה במצוות "החודש זה לכם", וספר בראשית הוא כעין הקדמה נחוצה למצווה זו.

"כח מעשיו הגיד לעמו"

הסבר מעמיק לכתיבת הפרשיות שמבריא את העולם ועד לפרשת החודש, אנו מוצאים בדבריו של השפת אמת. פרשיות אלו מלמדות על כח מעשיהם של האבות שהפכו להיות חלק מן התורה. כל קיומו של העולם הזה הוא מן התורה, שהרי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם, אך בפרשיות אלו מתבאר כי אותה תורה תלויה גם במעשיו של האדם בעולם הזה:

השם יתברך רצה לברר כי גם עוה"ז וכל הבריאה ג"כ על ידי כח התורה כמו שכתוב 'בראשית-הביט בתורה וברא העולם'. וזהו ענין תורה שבעל פה שתלוי במעשה האדם. וזה כל הפרשיות ממעשי אבות להראות כי נעשה ממעשיהם תורה. וזה נקרא כח מעשיו הכח שנתן השם יתברך בתוך המעשה. (שפת אמת, בראשית, תרל"א)

"כח מעשיו" הוא הכח הרוחני, דהיינו כח התורה, המצוי בתוך המעשה הגשמי. ספר בראשית כולו מלמד אפוא על "כח מעשיו" כלומר על החיבור שבין עולם המעשה לבין התורה, באשר מכח מעשיהם

2 ר' מסכת ברכות דף לה עמוד א: "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל".

של ישראל נעשית תורה. על פי זה מתפרשת המילה "הגיד" במובן של המשיך - נתן, וכפי שמבאר השפת אמת במקום אחר:

שהדביק הקדוש ברוך הוא כל העולמות בכח התורה ומצות שבנ"י עושי. וזה שאמר כח מעשיו הגיד לעמו לשון המשכה³. (שפת אמת, פינחס, תרל"ד)

כלומר, הקב"ה נתן לישראל את כח מעשיו ועל ידי כך יכולים ישראל ליצור במעשיהם תורה המקיימת ומחיה את העולם, כפי שממשיך השפת אמת בפרשתנו:

וכשהאדם עושה מעשיו עפ"י כח התורה להשלים רצון הבורא אז מחדש האור שנגנז בהטבע, וע"ז נאמר ואשים דברי בפ"ך כו' וליסוד ארץ לאמור לציון עמי אתה ודרשו חז"ל אל תקרא עמי אלא עמי שהוא שותף במעשה בראשית... (שפת אמת, בראשית, תרל"א)

באופן זה שותף עם ישראל ביצירת העולם ועל ידי כך מסתלקת טענת "לסטים אתם", כפי שכותב השפת אמת:

כי כל מה שלמטה תליא בשורש שלמעלה דבאורייתא איברי עלמא. ובני ישראל שמבררין זאת ומחזירין כל הדברים להראשית והשורש שיש להם בתורה כדאיתא בשביל ישראל שנק' ראשית... וכיון שהראשית בידם שזה הוא כח מעשיו של הקדוש ברוך הוא ממילא הכל שלהם. (שפת אמת, בהר, תרמ"ט)

אין כמצוות קידוש החודש בכדי ללמד על כוחו של עם ישראל לקדש את המציאות ולהיות על ידי כך שותף במעשה בראשית, שהרי במצוות קידוש החודש מקדש עם ישראל את הזמן וקובע את המועדים⁴. אכן ראוי היה שמצוות קידוש החודש תפתח את התורה בהיותה המצווה הראשונה שהצטוו בה ישראל, אלא שרבי יצחק מלמדנו כי פרשיות בראשית מהוות את היסוד לפרשת קידוש החודש, הן בהיותן היסוד לזכותנו על ארץ ישראל שמכוחה ניתן לקדש את החודש, והן בהיותן מלמדות על כח מעשיו של עם ישראל - כח ששיאו בא לידי ביטוי במצוות קידוש החודש.



יום אחד

בסדר בריאת העולם מתוארת בריאת האור ביום הראשון:

וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אור וַיְהי אור: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאֹר יוֹם וּלַחֹשֶׁךְ קִרְיָא לַיְלָה וַיְהי עֶרֶב וַיְהי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: (א, ג-ה)

3 וראו גם בשפת אמת פרשת וישלח תרל"ט: "בפסוק 'ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך' אח"כ ג"כ 'למצוא חן בעיני אדוני'. ומסתמא אמר אמת. אכן נראה שרצה להמשיך את עשו ג"כ כמ"ש הגדה לשון המשכה כגידין".

4 שיחות הרב צבי יהודה על התורה, בראשית, סדרה ב, קדושת הזמנים.

פסוקים אלו מעוררים מספר שאלות: המאורות נבראו ביום הרביעי, אם כן, מה משמעות בריאת האור ביום הראשון? מדוע אומר הכתוב "ויהי אור" ולא "ויהי כן" כפי שנאמר בשאר הימים? מדוע הסיימת היא "יום אחד" ולא "יום ראשון" כבשאר הימים?

מהו האור של היום הראשון

תשובה לשאלה הראשונה ניתן למצוא בדברי רש"י המבאר, על פי חז"ל, שהאור שנברא ביום הראשון איננו אור השמש המוכר לנו, אשר נברא ביום רביעי, אלא אור רוחני שנגזז לצדיקים לעתיד לבא:

וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. (רש"י א, ד)

זוהי גם דעתו של הרמב"ן הכותב שמטעם זה השתמשה התורה במילים "ויהי אור" ולא "ויהי כן", משום שבאמת האור לא נשאר כפי שהוא לאחר שנברא:

ויהי אור - לא אמר "ויהי כן", כאמור בשאר הימים, לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית. (רמב"ן א, ג)

ומטעים את הדברים הנצי"ב בפירושו:

יהי אור. ידוע שזה האור אינו אור המאיר לדורות. וכמו שאר דברים שבפרשה. ומשום הכי לא כתיב גביה ויהי כן. כי גם מתחלה לא נוצר זה האור כי אם שיהא גנוז לצדיקים אחר כך... ומלת כן משמעו גם לשון יסוד ובסיס כמו (משלי יא, ט): "כֵּן צִדְקָה לְחַיִּים וּמִרְדָּף רָעָה לְמוֹתוֹ". ומשום הכי לא כתיב כאן כמו בכל הבריאה ויהי כן. (העמק דבר א, ג)

יום אחד או יום ראשון

כתב החזקוני שביום הראשון נאמר "יום אחד" מפני "שאין דרך לקרוא ראשון לשום ענין יחיד, ובגמר בריאת יום זה עדיין לא נבראו שאר ימים". כלומר, התואר "ראשון" שייך רק כאשר יש משהו לאחריו, ועל כן ביום הראשון בו עוד לא היה דבר אחריו - לא ניתן היה להשתמש בתואר "ראשון". אולם רש"י לא קיבל הסבר זה, ובאר את השימוש במילים "יום אחד" על פי מדרש חז"ל:

יום אחד - לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון כמו שכתוב בשאר הימים שני שלישי רביעי למה כתב אחד לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום ב' כך מפורש בבראשית רבה. (רש"י א, ה)

המהר"ל מבאר שרש"י אינו מקבל את הסברו של החזקוני, משום שבשעה שכתב משה רבנו את התורה יכול היה כבר לנקוט בלשון "ראשון":

מפני שהוקשה להם דהוי למכתב "יום ראשון", כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבנו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב "יום ראשון". (מהר"ל, גור אריה א, ה)

על כן מבאר רש"י שהמלים "יום אחד" מתייחסות לתוכנו של היום, המבטא אחדות גמורה, כפי שממשיך המהר"ל:

וכתב "יום אחד" להודיע כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמורה. כי הזמן שהוא היום מתייחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא "יום אחד", כי הזמן שהוא מתייחס אל הנמצא בו הוא ברור.

המשך חכמה סבור גם כן כי השימוש במילים "יום אחד" נובע מייחודיותו של היום, בו האיר האור שעתיד לזרוח רק לעתיד לבוא. ייחודיות זו העמידה את היום הראשון במדרגה נפרדת מיתר הימים ועל כן לא השתמשה התורה במילים "יום ראשון" שיש בהם ביטוי של שייכות לימים שלאחריו:

יום אחד - אמר אחד ולא ראשון לפי שראשון ושני הוא על דבר המתחיל זה לזה... הבריאה של אור שנברא ביום ראשון היה במדרגה גבוהה מבריאת העולם לפי מצבה בעולם הזה לכן אמר שהוא רק יום אחד שהוא אחד במדרגתו ובמצבו ואינו מסודרים זה נגד זה. (משך חכמה א, ה)

אורו של היום הראשון מבטא אחדות מוחלטת ושלמות מוחלטת, אור שאין בו חושך. אך העולם אינו ראוי עדיין לשלמות זו ועל כן האור נגנז.

תכליתו של העולם

אכן העובדה שהאור נגנז לעתיד לבוא ולא נעלם לחלוטין, מלמדת על תכליתו של העולם. לאחר הצמצום והירידה שהחלה ביום השני לבריאה, והמשיכה בששת ימי בראשית, מתחיל העולם בצעידתו לקראת שלמותו, לקראת הופעתו מחדש של אותו אור אחדותי. אור זה הוא אורו של משיח שבשעה שיאיר ייעלמו כל כוחות הרע והחושך מן העולם. כך עולה מתוך דברי המדרש:

זה שנאמר ברוח הקודש על ידי דוד מלך ישראל "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור..." מהו באורך נראה אור, איזה אור שכנסת ישראל מצפה, זה אורו של משיח שנאמר וירא אלהים את האור כי טוב, מלמד שצפה הקדוש ברוך הוא במשיח ובמעשיו קודם שנברא העולם וגנזו למשיחו לדורו תחת כסא הכבוד שלו...

מהלך זה של עולם נטול אור, שנראה כחסר מגמה ותכלית, אך באמת מתקדם לקראת הופעת האור שיגלה את האחדות והשלמות שבו, רמזו כבר בפסוקים הפותחים את סיפור בריאת העולם. מפסוקים אלו אנו למדים שטרם בריאת האור היה העולם בגדר של "תוהו ובוהו". מציאות זו, מבאר הרב קוק זצ"ל, היא מציאות בה נבראו כבר פרטים רבים, אך כל אחד עומד לעצמו, בלא תכלית משותפת המחברת ביניהם. משל למה הדבר דומה, למי שנכנס לחדר חשוך, היכול למשש פרטים שונים המצויים בחדר, אך אינו יכול לעמוד על מראהו עד שיידלק האור. רק בריאת האור חשפה אפוא את התכלית המשותפת של הפרטים כולם:

והנה מסוד ה' נודע לחז"ל שהבורא ית' ברא בריות הרבה נפרדות בתכליתן, שכל אחת היתה בודדת בתכליתה בפני עצמה, וזהו גדר החושך, שהוא שכן קרוב לתוהו ובוהו, רק אח"כ ברא עולם מתוקן מאוחד שכל אחד מחלקיו מחובר לזולתו, ונתקרב הנפרדים ונתחברו לתכלית אחת גדולה ונשגבה, וזוהי האורה, הכח המחבר כל המון הבריות לתכלית אחת. (מדבר שור, הדרוש האחד עשר).

הסבר זה מיישב סתירה, לכאורה, בין תיאור הבריאה בפרשתנו בה קדמה בריאת השמים והארץ לבריאת האור, לבין תאור הבריאה בספר תהילים שם מקדים דוד המלך את בריאת האור לבריאת השמים והארץ, ככתוב: "עֵטָה אֹר כְּשֶׁלֶמָה נוֹטָה שָׁמַיִם פִּירֵעָה".

פסוקי התורה, מבאר הרב קוק זצ"ל, מתארים את בריאת העולם יש מאין ועל כן פותחים בבריאת השמים והארץ. אולם בריאה זו של שמים וארץ היתה, כל עוד לא נוצר האור, בבחינת תוהו ובוהו - חסרת סדר ותכלית. מבחינת תכלית העולם ואפשרות קיומו מתחילה הבריאה רק עם בריאת האור. דוד המלך בתהילים בא לתאר את שלמות העולם. שלמות זו נובעת, כאמור, מאור היום הראשון שחשף את ההרמוניה שבין הפרטים, והוציא על ידי כך את העולם מהתוהו ובוהו בו היה נתון. על כן, כאשר מתאר דוד המלך את שלמות העולם, מתחיל הוא מבריאת האור:

באמת קדמו שמים וארץ נפרדים, שלא היה להם הכח המאחד והם היו בחושך ותוהו. והתורה התחילה שבראשית ברא שמים וארץ בלא כח אחדותם, ואח"כ תקנם ויחדם בבריאת האורה "ויאמר אלקים יהי אור". ואותן הראשונים לא היה אפשר שיתקיימו בתכונתם כי לא היו במצבם נכונים להפיק התכלית העליונה, על כן סיפר הכתוב שהי' תוהו ובוהו, ועל ידי האור נעשה קיום הכל. א"כ עיקר בריאתם חשוב רק אחר בריאת האורה, שאז באו לתכונה תכליתית ומתקיימת. על כן אמר: "עֵטָה אֹר" והדר: "נוטה שמים", וסיפר פרטי הבריאה עד שאמר: "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד", שרק על ידי הכח שכולל האור, בזה יתקיימו ויצאו מכלל תוהו ובוהו לכלל קיום עולם ועד, להשלים חפץ ה' ושמחתו במעשיו.

העולם החל בתוהו ובוהו שהפסיק עם בריאת האור. אור זה גנז הקב"ה לעתיד לבוא ומתוך כך העולם חזר למצב של כעין "תוהו ובוהו".

כמו אורו של היום הראשון שהפסיק את מציאות התוהו ובוהו שקדמה לו, כך עתיד לזרוח אורו של משיח שיבטל את ה"תוהו ובוהו" הקיים בעולם ויחשוף את השלמות וההרמוניה הקיימים בו.



למה אין כתיב בשני כי טוב

חז"ל במדרש מביאים שלושה טעמים לכך שביום השני לא נאמר "כי טוב":

רבי יוחנן תני לה בשם רבי יוסי ב"ר חלפתא שבו נבראת גיהנם, שנא' כי ערוך מאתמול תפתה, יום שיש בו אתמול ואין בו שלשום, רבי חנינא אומר שבו נבראת מחלוקת, שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים, אמר רב טביומי אם מחלוקת שהיא לתקונו של עולם ולישובו אין בה כי טוב, מחלוקת שהיא לערובו על אחת כמה וכמה, אמר רב שמואל לפי שלא נגמרה מלאכת המים, לפיכך כתוב בשלישי כי טוב שני פעמים אחד למלאכת המים, וא' למלאכתו של יום... (מדרש רבה, בראשית ד)

דברי המדרש מעוררים מספר שאלות: מדוע נברא הגיהנום דווקא ביום השני? מדוע לא נגמרה

מלאכת המים ביום השני, וכי לא יכול היה הקב"ה "להספיק" לסיים את המלאכה כולה ביום השני? אף שמלאכת המים הסתיימה רק ביום השלישי בו נוצר הים, הרי מלאכת הרקיע הסתיימה כבר ביום השני, ומדוע לא נאמר עליה "כי טוב"?

העולם השפל והעולם העליון

לשאלה השלישית מתייחס רבנו בחיי האומר כי התורה משתמשת בביטוי "כי טוב" רק בכל הנוגע לבריאת העולם הזה - השפל, שהוא עיקר המציאות ולמענו היא נוצרה, ולא ביחס לבריאת העולם העליון:

ויש לי לומר כי מכאן ראיה עצומה כי העולם השפל בזמן שישראל עושין רצונו של מקום הוא עיקר המציאות, שאע"פ שנגמרה ביום שני בריאת הרקיע והמלאכים⁶ שהם העולם העליון, לא היה בזה שלמות עד שנגמרה מלאכת המים בשלישי במאמר "יקוו" ונעשה העולם השפל, כי כל העולם היה מים והוצרכו להקוות במקום אחד כדי שתראה היבשה... כי מפני שלא נגמרה מלאכת המים בעולם השפל לא רצה להזכיר כי טוב בבריאת עולם העליון, א"כ העולם השפל הזה הוא עיקר המציאות, ואולי מפני זה נקראת יבשה "ארץ" לפי שבה נשלם רצון השם יתברך וכוונתו במציאות, מלשון הכתוב "כי תהיו אתם ארץ חפץ", וייחס הקריאה הזאת אל השם יתברך שאמר "ויקרא אלהים ליבשה ארץ". (רבנו בחיי א, ד)

בדבריו של רבנו בחיי ניתן למצוא תשובה אף לשאלה השנייה. לא מפאת קוצר הזמן נמנע הקב"ה מלסיים את מלאכת המים ביום השני, אלא משום שרצה ללמדנו יסוד זה שעיקר הבריאה הוא "העולם השפל". אילו היה מסיים את המלאכה והייתה התורה אומרת "כי טוב", היינו סבורים בטעות שחשיבות העולמות כולם זהה. העובדה שמחמת שמלאכת "העולם השפל" לא הסתיימה ביום השני לא נאמר באותו יום "כי טוב", אף שנבראו בו המלאכים - היא המלמדת אותנו על כך ש"העולם השפל" עולה בחשיבותו על עולם המלאכים העליון.

על חשיבותו של "העולם השפל" ועל כך שהוא העיקר ולא עולם המלאכים, ניתן ללמוד מן המדרש המתאר את הוויכוח שבין משה רבינו לבין מלאכי השרת בנוגע לשאלה האם יש מקום להוריד את התורה ארצה, או שמא יש להשאירה בעולם המלאכים. וכך מתואר הוויכוח בגמרא במסכת שבת:

בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים! - אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה!... אמר לפניו: רבנו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה - אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה - לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה - זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב מה כתיב

6 דעת ר' יוחנן בראשית רבה ג, ה, ודעת ר' לוי בראשית רבה יא ט.

בה - לא תשא, מושא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה - כבד את אביך ואת אמך
 אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם,
 יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר ה' אדנינו מה אדיר
 שמך וגו' ואילו תנה הודך על השמים - לא כתיב. (שבת פט, א)

הקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם. בריאת העולם הייתה בכדי לתת את התורה לישראל. נמצא
 אפוא שבלא "העולם השפל" בו מצויים ישראל לא היה טעם בבריאת עולם, שהרי אין התורה
 מיועדת לעולם המלאכים העליון, אלא לעולם בו מצויים בני אדם עם יצריהם ותאוותיהם - אותם
 צריכה התורה להעלות ולתקן. על כן לא נאמר "כי טוב" בבריאת העולם העליון משום שזו עדיין אינה
 התכלית.

חצב של חוסר שלמות

רובד נוסף, עמוק יותר, אנו מוצאים בדברי המהר"ל. המהר"ל מבאר מדוע, על פי חז"ל, נברא הגיהנום
 ביום השני דווקא. הוא מסביר שהסיבה לכך היא שייכותו של הגיהנום דווקא למספר שניים:

וזה כי הגהנם אין בו שלמות. שאילו היה בו שלמות, לא באו שם הרשעים שאינם
 שלמים בעצמם. וכל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים. וזהו כי האחד
 הוא שלם בעצמו, שאין באחד חלוק כלל. ודבר שאין בו חלוק, הרי הוא שלם, ודבר
 זה מבואר. והשנים אין בו שלימות כלל, כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי
 שני קוים, שזה נקרא שלמות כאשר תתחבר הראש בסוף, שאז הוא שלם, בעבור
 שלא תוכל להוסיף עליו דבר. אבל בשלשה קוים נעשה שלם, שתחבר הסוף בראש.
 ומכל שכן למעלה ממספר זה. אבל שנים לא תוכל לחבר הסוף בראש שיהיה שלם,
 ונמצא פגם כזה. לפיכך השנים חסר שלמות, ומזה נמשך הגיהנום, שהוא הבלתי
 שלם... (תפארת ישראל, פרק יח)

עניינו של היום השני הוא החיסרון. על כן נברא בו הגהנום השייך למצב של חוסר שלמות, ועל
 כן לא הסתיימה בו מלאכת המים, ולא נאמר בו "כי טוב". השניים הם האנטיטזה לאחד. השניות
 חולקת על האחדות. היא מדגישה את החיסרון שבו, ומציעה דרך אלטרנטיבית. מציאות זו של כוחות
 המתעמתים זה עם זה היא מציאות של חסרון ועל כן מתאימה לה בריאת הגיהנום.

ניגודים שעליהם נאמר 'כי טוב'

לאחר היום השני מגיע היום השלישי. בעקבות התזה והאנטיטזה מגיעה הסינתזה. היום השלישי הופך
 את היום השני להיות בעל משמעות חיובית. הוא הופך את המחלוקת של היום השני להיות גם הוא
 "כי טוב", ועל כן ביום השלישי נאמר "כי טוב" גם על מלאכת היום השני, כפי שמבאר הרש"ר הירש:

ביום השני אין הוא אומר "כי טוב", שכן הבדלת המים הושלמה רק ביום השלישי.
 עד כה היתה זו הבדלה ערטילאית, "מחלוקת" ללא מטרה. אולם, מחלוקת שיש
 מטרה בצדה, ותכליתה לקדם את ה"טוב", - עליה הוא אומר "כי טוב"; ואפילו
 מתווספת מחלוקת אחרת, - כדרך שהיא מתווספת כאן ביום השלישי, - הרי הוא
 אומר וגם כופל בה "כי טוב". שכן, בהבדלה זו מתגלה תכלית ה"טוב"; ואלמלא

הניגודים הללו לא היה הטוב מתקיים. (רש"ר הירש א, י)

תאור ימי השבוע בבריאת העולם רומז גם על שנות העולם: "ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח". גם במנין שנות העולם, היה האלף השני זמן של חוסר שלמות וחורבן, ואילו האלף השלישי הביא את השלמות:

יום שני, כנגדו האלף השני שבו היה המבול, ועל כן לא נאמר בו "כי טוב" כי אין להזכיר טובה בחורבן העולם... יום שלישי, כנגד האלף השלישי ונזכר בו שני פעמים "כי טוב", האחד על יום שני על בטול גזרת המבול, והשני על התורה הנקראת טוב, העתידה להנתן באלף השלישי הוא אלפים תמ"ח, וכשם שנתן הקדוש ברוך הוא רשות לארץ להוציא גדוליה ולא נראו אלא עמדו על פתח הקרקע עד שבא אדם שהוא עיקר העולם, כן באלף השלישי היו פרין ורבין, כענין שכתוב: "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו" וגו', ולא נראית לבני העולם קדושתן ומעלתם עד שבאה התורה שהיא עקרו וקיומו של עולם. (רבנו בחיי ב, ג)

האלף השלישי בבריאה התחיל באברהם אבינו. אברהם אבינו, שהיה מצאצאיו של נח, יצירת עם ישראל ומתן תורה שייכים כולם לאלף השלישי. הם אלו שנותנים את המשמעות החיובית למבול. מטרת המבול לא הייתה השחתת העולם אלא אדרבה תיקונו. תפקיד הטיהול העולם הוטל על עם ישראל. קשר זה שבין המספר שלוש לבין התורה בא לידי ביטוי גם בדברי חז"ל במסכת שבת:

דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי (תורה נביאים וכתובים) לעם תליתאי (כהנים לויים וישראלים), על ידי תליתאי (משה שלישי לבטן: מרים, אהרן ומשה), ביום תליתאי (יום שלישי לפרישה מנשותיהם), בירחא תליתאי (חודש סיון שהוא החודש השלישי). (שבת פח, א)

מבנה זה העומד בשורש מהותם של הימים ראשון עד שלישי שבבריאת העולם, מקביל גם לתכונתם של האבות, וכך כותב בעל "פנים יפות":

והנה אחז"ל (פסחים נד, א) שביום שני לא נאמר כי טוב שנברא בו גהנם, והוא כי יום ראשון הוא בחינות חסד וכמו שדרשו (בראשית רבה יב, ח) אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אל תקרי בהבראם אלא באברהם, שהוא מדת החסד וביום ב' הוא מדת הגבורה וכחד יצחק, ויום שלישי הוא כלול משניהם ונמתקין הדין ברוב חסדים, לכך נאמר בו שני פעמים כי טוב (פנים יפות א, א)

היום הראשון מקביל אפוא לאברהם אבינו, באשר תכונתו של יום זה הוא הנתינה לכל בלא הבחנה כפי שמוצאים בבריאת האור. היום השני מקביל למידת הדין שביצחק בה מבחינים בין דבר לדבר ונותנים לכל אחד בדיוק את המגיע לו, כפי שמוצאים בהפרדה שבין המים העליונים לבין המים התחתונים. היום השלישי מקביל למדת התפארת שביעקב אבינו - הבחיר שבאבות, הכוללת בתוכה את שתי המידות הקדמות לה. על כן ביום זה מקבלת ההפרדה של היום השני את משמעותה וערכה החיוביים.



ויברא אלוקים את התנינים הגדולים

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רִקְיעַ
הַשָּׁמַיִם: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמְשֹׁת אֲשֶׁר שָׂרָצוּ
הַמַּיִם לְמִינֵיהֶם וְאֶת כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינֵיהוּ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: (א, כ-כא).

בפסוקים אלה מציינת התורה במיוחד את בריאתם של התנינים הגדולים - על אף שהם חלק
מהיצורים שבמים. יש להבין מדוע דווקא התנינים זכו בכך. הרשב"ם (א, כא) מבאר שהצורך לציין
את בריאת התנינים נובע מכך שקודם לכן השתמשה התורה בביטוי "ישרצו המים" המתייחס לדגים
שאינם גדולים כל כך, על כן חוזרת התורה ומדגישה שגם התנינים הגדולים נבראו עמהם. הרשב"ם
מוסיף שמדובר באותם תנינים הנזכרים במקרא במקום אחר:

בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד ה' בְּחֶרְבוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְּדֹלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחֹשׁ בָּרִחַ וְעַל לִוְיָתָן
נָחֹשׁ עֶקְלָתוֹן וְהָרַג אֶת הַתְּנִינִם אֲשֶׁר בָּיָם: (ישעיה כז, א)

ובספר איוב בו נאמר:

תִּמְשָׁשׁ לִוְיָתָן בְּחֶפְזָה וּבְחֶבְלֵי תִשְׁקִיעַ לַשָּׁנָה: (מ, כה)

אמנם שם מוזכר לויטן ולא תנין, אך על פי חז"ל מדובר ביצור זהה:

ויברא אלהים את התנינים הגדולים... ר' יוחנן אמר: זה לויטן נחש בריח ולויטן נחש
עקלתון. (בבא בתרא עד, ב)

דברי הרשב"ם מבארים מדוע לאחר שתיארה התורה את בריאת הדגים הרגילים צריכה היתה לציין
במיוחד את בריאתם של התנינים הגדולים, אך עדיין אין בדברים אלו בכדי להסביר מדוע מלכתחילה
בחרה התורה בדרך זו של תאור בריאת היצורים שבמים, ולא כללה בפסוק אחד את כלל היצורים -
כפי שעשתה בבריאת היצורים שביבשה.

בריאת התנינים - משל לרישעה

יתכן שהצורך בהדגשת בריאת התנינים נובע מכך שאותם תנינים המוזכרים במקרא מהווים משל
למלכי האומות אשר שלטו בעולם. רש"י בפירושו לישעיה שם, כותב ש'לויטן נחש בריח' הוא משל
למצרים, 'לויטן נחש עקלתון' הוא משל לאשור, ו'התנין אשר בים' רומז לצור היא אדום. אכן, פסוק
מפורש בספר יחזקאל ממשיל את פרעה מלך מצרים לתנין, הכופר בבריאת העולם על ידי הקב"ה:

דִּבֶּר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הִנְנִי עֹלֶיךָ פְּרָעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים הָרֹבֵץ
בְּתוֹךְ יַאֲרֵיוֹ אֲשֶׁר אָמַר לִי יַאֲרֵי וְאֲנִי עֹשִׂיתִנִּי: (יחזקאל כט, ג)

יש מקום, אפוא, לומר, שהתורה מדגישה את בריאת התנינים על ידי הקב"ה בכדי ללמדנו שאף כוחות
הרשעה בעולם, שנראים כמתנגדים לקב"ה ונלחמים בו, גם הם נבראו על ידו.⁸

8 ור' גם רמב"ן (א, כא) שכתב: "בעבור גודל הנבראים האלה שיש מהם אורכם פרסאות רבות, הגידו היונים
בספריהם שידעו מהם ארוכים חמש מאות פרסה, ורבותינו גם כן הפליגו בהם, בעבור זה ייחס בהם הבריאה
לאלהים, כי הוא שהמציאם מאין מבראשית". על פי דברינו לא רק הגודל הפיזי של התנינים אלא גם המשמעות
שיש לאותו גודל חייבה את הדגשת העובדה שגם הם נבראו על ידי הקב"ה.

העניין האלוקי שבתנינים

רש"י, שהתקשה גם הוא בצורך בהדגשת בריאת התנינים, הביא בביאור הפסוק דברי אגדה שמקורם במסכת בבא בתרא:

ובדברי אגדה הוא לותן וכן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם. (רש"י א, כא)

דברי אגדה אלו טעונים באור גם הם. מה משמעותה של הריגת הנקבה ושמירתה למאכל הצדיקים לעתיד לבוא. בכדי לבאר זאת נקדים ונעסוק בקושי נוסף הקיים בפסוק. בשני מקומות בתיאור בריאת העולם מדגיש רש"י שהבריאה כולה נבראה כבר ביום הראשון, ובכל יום רק נקבע כל דבר במקומו. את דבריו למד רש"י מהפסוק הפותח את התורה ואת תיאור בריאת העולם, "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", שם נדרשת המילה "את" המופיעה בו פעמיים: את השמים - לרבות תולדותיהם, ואת הארץ - לרבות תולדותיה. כך אומר רש"י ביחס למאורות:

יהי מארת וגו' - מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו... (רש"י א, יד)

וכן אומר רש"י ביחס לבריאת בעלי החיים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא אֶת־הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֶמָּה וְרֶמֶשׂ וְחַיִּתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ וְיִהְיֶה כֵן: (א, כד) תוצא הארץ - הוא שפירשתי (פסוק יד) שהכל נברא מיום ראשון ולא הוצרכו אלא להוציאם.

רש"י מבאר, אפוא, שבימי השבוע השתמשה התורה בלשון "הוצאה" ולא בלשון "בריאה", משום שהכל נברא כבר ביום הראשון. אלא שאם כן קשה מדוע ביחס לתנינים ולאדם השתמשה התורה בלשון בריאה. בשאלה זו התקשו מפרשי רש"י. המהר"ל בספרו גור אריה כותב, שבשונה משאר הבריאה, האדם והתנינים לא נבראו ביום הראשון, משום שיש בשניהם שלמות מיוחדת - "ענין אלוקי", שלא נברא עדיין ביום הראשון. ה"ענין אלוקי" שבאדם הוא צלם אלוקים שבו, וה"ענין האלוקי" שבתנינים בא לידי ביטוי בגודלם ובצורתם:

ולי נראה מפני שאצל שני נבראים אלו זכר הכתוב דבר חדוש; לומר "ויברא אלהים את התנינים הגדולים", זכר "גדולים". וכן באדם כתוב (פסוק כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו". והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן ויש בהן ענין אלהי, וכן האדם נברא בצלם ובתואר אלהים, ואחר שהוא כן שפיר כתוב "בריאה" אצל אותו דבר הגדול, כי ודאי ענין זה לא נברא ביום ראשון, שלא נברא על שלימתו רק כל אחד ואחד ביומו, ואחר שנתחדש בשני מינים אלו דבר נפלא - שפיר כתב "ויברא אלהים", כי דבר זה ענין אלהי שיש בהם יותר על שאר נבראים לא היה ביום ראשון, כי דבר אלהי זה אין שייך לו אל הארץ. (מהר"ל, גור אריה א, כד)

ה"ענין האלוקי" שיש בתנינים, אומר המהר"ל, גורם לכך שהעולם במצבו הנוכחי אינו יכול לקבל אותם כאשר הם בשלמותם. מעלה זו של התנינים הינה מעבר ליכולת הקיבול של העולם הזה, על כן הם מופיעים בו בצורה חלקית בלבד, כאשר הופעתם השלימה תהיה רק לעתיד לבוא. זהו עומק דברי

חז"ל ברש"י שהובא לעיל, על פיהם הרג הקב"ה את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא: הזיווג של הזכר והנקבה הוא ביטוי של השלמות שבהם, שלמות זו, כאמור לא יכולה להופיע בעולם הזה אצל התנינים ולכן מנע הקב"ה את הזיווג על ידי שהרג את הנקבה, וכך כותב המהר"ל:

דע כי בכל מין שברא הקדוש ברוך הוא בעולם - שלימותו הוא הזוג זכר ונקיבה, ונקרא 'זוג' על שם שהם מזדווגין זה לזה. והאדם - אמרו חכמים לא נקרא "אדם" אלא כשיש לו זוג עמו, שנאמר (ר' להלן ה, ב), "זכר ונקיבה ברא אותם ויקרא את שמם אדם". והנה בא לומר שיש בריות נמצאו בעולם כי למעלתם ולגדולתם אין העולם הזה יכול לקבל אותם מחמת עילוי מדריגתם, ולפיכך אמר שהלוייתן "זכר ונקיבה בראם, ואלמלא מזדווגים זה לזה" כלומר שאם היה הזיווג להם - שבזה היה היצירה שלימה, לא היה אפשר לקיום העולם, כי לא יכול לסבול העולם הזה.

התנינים - רומזים על הקודש המאיר את הטבע כולו

עניין זה מצינו אף ביחס אל האור, שאינו יכול להופיע בעולם הזה בשלמות ועל כן גנזו הקב"ה לעתיד לבוא, כפי שמביא רש"י מדברי חז"ל:

וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. (רש"י א, ד)

ובאמת מצינו הקבלה בין האור לבין עורם של התנינים הגדולים. מקורה של הקבלה זו במדרש שמביא השל"ה:

ובציוני⁹ בפרשה זו (ד"ה ותקח) כתב בשם מדרש, כי בגדי החמודות מעור לויתן היו. ומסתברא מילתא, דכשהרג הקדוש ברוך הוא הנקבה ומלחה לצדיקים (בבא בתרא עד, ב, הוזכר לעיל), בודאי העור לא לחנם נבראת, ומזה העור נעשו בגדי אדם וחזה שעליהם כתוב 'ויעש [ה'] אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור'. ובזה ניחא שאמרו במדרש (בראשית רבה כ, יב) שבתורתו של רבי מאיר היה כתוב "כתנות אור" בא'. וקשה, וכי חס ושלום היה לרבי מאיר תורה אחרת. אלא היא היא, כי עור לויתן הוא אור המאיר וזיוו הולך בכל העולם. (תורה אור, תולדות)

כותנות העור שעשה הקב"ה לאדם ולחווה ושאותם לבש עשיו כ"בגדי החמודות", היו עשויות, אפוא, מעורו של הלויתן, ומחמת כן היו גם כותנות אור.

הלויתן מציין את הקודש הנמצא בכל, את החיבור לקב"ה הנמצא בטבע כולו, ומתוך כך את אורו של הקב"ה המאיר בבריאה כולה. מעלה זו המתייחסת לעולם השלם אינה יכולה להתגלות עדיין בעולם הזה. העולם הזה הוא עולם של טוב ורע, של מאבק בין היצר הטוב לבין היצר הרע, כאשר הרע נראה כמנותק מן הקב"ה, וההתגברות עליו היא תנאי לקרבת ה'.

את הצורך בעבודה מתמדת בכדי לזכות בקרבת ה' מסמלת הבהמה המבטאת את כח העבודה. הבהמה מייצגת את "הקודש הרגיל" הסבור כי כוחות הטבע והחומר מתנגדים לקב"ה. הלויתן

9 ספר קבלי על התורה מדורו של הרוקח והרקנאטי, מאת רבי מנחם ציוני משפירא.

והבהמה, אומרים חז"ל, נלחמים זה בזה, וכך מתוארת מלחמה זו במדרש¹⁰:

מה הקב"ה עושה, מביא בהמות ולויתן והם עושים מלחמה זה עם זה... רומז ללויתן והוא מכה את הבהמות בסנפירין ושוחטו ורומז לבהמות והוא מכה ללויתן בזנבו וממיתו. מיד הקב"ה מה עושה, נוטל עורו של לויתן ועושה סוכה לצדיקים, דכתיב "התמלא בסוכות עורו ובצלצל דגים ראשו".

במלחמה זו לא הקודש מנצח ולא הטבע מנצח משום שבאמת אי אפשר לאחד בלא השני, כפי שמבאר הרב קוק זצ"ל:

הקודש הרגיל. המורגל מאז להתהלך עם הטבע בקרי, אוגר הוא את שארית כחו להלחם עם הטבע, אבל לוחם הוא עם הטבע שלו, כושל הוא ונופל במלחמתו. הטבע המתנשא לתבוע את דקיונו. שנעור על ידי תביעת הקודש הגנוזה בקרבו. מתנשא עם כל שלילותיו, שונא הוא את הקודש, גם הטבע שלו, גם את הודו יפיו ובריאותו, פה נופל הטבע, ונכשל במלחמתו. לויתן ושור הבר, שניהם נופלים במלחמתם, ונעשה מבשרם סעודה יפה לצדיקים. (אורות הקודש ב, עמוד שיז)

המחשבה העומדת בשורש המלחמה שבין הקודש הרגיל לבין הטבע רואה את הקודש והטבע כסותרים זה את זה, ועל כן כל אחד מהם רוצה לדחות את השני מן העולם. אולם, הבנה מעמיקה יותר תלמד כי אין סתירה בין הכוחות הללו באשר שניהם נובעים מן הקב"ה. אדם אשר יגיע לדרגה זו של הכרת יסוד האחדות בעולם, עומד מעל לשני הכוחות הנלחמים הללו ורואה כיצד יש מקום לשניהם, כפי שממשיך הרב זצ"ל וכותב:

מי שלא נשקע בהבלים... הרי הוא זוכה ומזכה לראות קניגיון (=ציד) מלבב זה, עומד הוא ממעל לשניהם. גבריאל בכח אל עליון, מעורר את המלחמה, צור עולמים בהגלות אורו וקודש עליונותו גומרה... רואה היא הנשמה, הנזונה מלחמה הפנימי של תורה, את הכחות הבהמיים, שביבשה ושבים, מתאבקים, לוחמים בקצף, מתנפלים זה על זה, כל אחד חושב, אני אכבוש הכל, אבל לא לדגי הים, ולא לבהמות הרים הנצחון, כי אם לקורא בשם ה', והוא ימלט, וימלט הכל.

סעודתם של הצדיקים תכלול את בשר הלוייתן

בתנאים בא לידי ביטוי יסוד האחדות. העובדה שהתורה מדגישה שגם הם נבראו על ידי הקב"ה, מלמדת שגם להם יש תפקיד חיובי בעולם. כוחם הגדול, אף שנראה ככוח של רשעה, מעיד על עוצמת המשימה שהטיל עליהם הקב"ה, ועל גודל חשיבותם להתפתחות העולם. על כן אין סתירה בין היותם מבטאים את כחות הרע בעולם, לבין העובדה שיש בהם עוצמה של מעלה אלוקית.

בעניין זה ראויים לציון דבריו של רבינו יונה בפירושו לפרקי אבות הכותב על הפסוק במשלי "פִּלְגֵי מִים לֵב מֶלֶךְ. בִּיד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יִטְנוּ" (כא, א):

כמו שהפלג של מים אדם מטהו לכל צד שירצה, כן לב המלך, ביד ה' להטותו

10 פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים ב - פרשה אחרת. להרחבה בענין זה ראו בספרו של הרב יהונתן בלס, הצדיק והלווייתן, נוה צוף, תשע"ו.

להיטיב לאיש אשר הוא חפץ ביקרו, ולשלם לשונאיו אל פניו להאבידו. ואמר "לב מלך" ... מפני שאף על פי שחושב מחשבות ובידו יכולת לעשות לפי הנראה בעיניו, אך האמת אין כח בידו להרע ולא להיטיב כי אם לפי דבר אלקים חיים ומלך עולמים. (רבינו יונה, פרוש לפרקי אבות, ב, ג)

מלכי מצרים אשור ואדום מבטאים במעשיהם כפירה בהשגחת ה' בעולם, אך בה בשעה גם הם מונהגים על ידי הקב"ה ואין בהם כח להרע או להיטיב כי אם לפי דבר ה'. עוצמתם הגדולה של מלכים אלו שהשפיעו על העולם כולו הינה באמת גילוי של כוחות אלווקיים גדולים - אף שכלפי חוץ נראה ההיפך מכך.

אכן בעולם הזה לא מתגלה עדיין בפועל מעלתם האלוקית, ואין רואים כיצד הם תורמים להתפתחות העולם. דבר זה יתגלה רק לעתיד לבוא. סעודתם של הצדיקים לעתיד לבוא תכלול את בשר הלוינת, ובכך תבוא לידי ביטוי גם תרומתו של הלוינת להבאת העולם לשלמותו.



אשר ברא אלוקים לעשות

וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכַל־מְלָאכָתוֹ אֲשֶׁר-פָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: (ב, ג)

לעשות - להעמיד תולדות

רבים מהמפרשים רואים במלה "לעשות", המופיעה בסיומו של הפסוק, כרומזת על כך שהקב"ה הטביע בנבראים את היכולת להעמיד תולדות. כך למשל סובר האבן עזרא:

ופי' אשר ברא אלהים לעשות, השרשים בכל המינים, שנתן בהם כח לעשות דמותם. (אבן עזרא ב, ג)

וכן היא דעת הרד"ק:

אשר ברא אלהים לעשות - לעשות מכאן ואילך, הוא בראם בששת ימי בראשית שיהא הם עושים מכאן ואילך כל מין ומין תולדותיו כפי מה שהם. (רד"ק ב, ג)

העמדת התולדות היא משימה שגם הנבראים שותפים בה, ומבחינה זו מהווה הפסוק חתימה של סיפור מעשה בראשית שהוא מעשהו של הקב"ה הבורא יש מאין, כאשר העשייה מכאן ואילך מוטלת על הנבראים¹¹, וכן כתב רבינו בחיי:

ויתכן לפרש מה שחתם מעשה בראשית ב"ברא אלהים", כי כן התחיל בו בראשית ברא אלהים, והכונה כדי לתלות כל המלאכה לעושה אחד, ולהורות כי הוא יתברך

11 ר' גם בחזקוני (ב, ג) הכותב שהתורה מדגישה שיכולת ההולדה וההתרבות הוטבעה בנבראים כבר בששת ימי בראשית, ולכן אין היא נחשבת כמלאכה ואין חיוב שביתה ממנה בשבת. וכן הוא בכלי יקר שם.

המתחיל והגומר בראש ובסוף. ומה שהוסיף "לעשות" כי מאחר שהוא יתברך ברא עד עתה והוסיף והוציא כל הנמצאים יש מאין, גזר על הנמצאים לעשות הם פעולותיהם יש מיש מכאן ואילך. (רבנו בחיי ב, ג)

לעשות - "להוליד את עצמו"

כיוון נוסף בפרשנות המלה "לעשות" מביא רש"י בשם המדרש:

אשר ברא אלהים לעשות - המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בששי, כמו שמפורש בבראשית רבה (רש"י יא, י).

מהי אותה מלאכה שהייתה ראויה לעשות בשבת והוקדמה ליום השישי? התשובה לשאלה עולה מתוך עיון בפסוקים המתארים את הבריאה ביום הששי:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא אֶת־חַיֵּי הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיֵּי־הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְיִרְדּוּ מִן־הַשָּׁמַיִם וְיִבְרָא אֱלֹהִים אֶת־חַיֵּי הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת־כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים כָּל־חַיֵּי הָאָרֶץ כְּדִכְרֵהוּ (א, כד-כה)
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדֶגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ: (א, כו)

פסוק כ"ה החותם במילים "וירא אלוקים כי טוב", נראה כמסיים את הבריאה של היום השישי. פסוק כ"ו שלאחריו המתאר את בריאת האדם נראה כמתחיל יום בריאה חדש - אף שלמעשה עוסק הוא עדיין ביום השישי. מכאן, כותב הרב שלמה פייש, שביום השישי היתה בריאה כפולה: האחת בריאת הבהמות והחיות השייכת ליום השישי, והשניה בריאת האדם השייכת בעצם לשבת - אלא שהוקדמה ליום השישי:

דהנה בכל ששת ימי בראשית, כתוב לאחר גמר המלאכה "וירא אלקים כי טוב". ואף ביום הששי כתוב כן. אבל היכן כתבו זה, לאחר בריאת הבהמה והחיה נאמר "וירא אלקים כי טוב". שמע מינה, כי כאן נגמרה מלאכה היום הששי, ואח"כ מתחילה עניין חדש, "וירא אלקים נעשה אדם בצלמנו וגו'". הרי מבואר, שמכאן מתחילה המלאכה שהייתה ראויה לעשות בשבת, והוקדמה ליום הששי. ומשום כך באמת לא נאמר כי טוב אחר בריאת האדם.

והעניין הוא כי הואיל ונברא האדם יחד עם הבהמות והחיות, נברא באמת בדרגה של בהמה, אלא שזה היה בפועל, ובכח נברא כאדם... והיה זה בכוונה תחילה מאת הבורא יתברך, להטיל מטלה זו על האדם עצמו, להוציא בחינת אדם שבו מן הכח אל הפועל, ולהוליד בעצמו את עצמו. (דרשות בית ישי, סימן יח)

אילו היה האדם נברא בשבת, היה נברא מושלם מלכתחילה. הקדמת בריאתו ליום השישי, יום בו נבראו בעלי החיים, משמעותה שבבריאתו היה במדרגת בעלי החיים, כאשר עליו הוטלה המשימה להעלות את עצמו ולהביא את עצמו לכך שבשבת יגיע למדרגת אדם. לא רק תולדות צווה אפוא האדם להעמיד, אלא גם "להוליד את עצמו", דהיינו להגיע בכוחות עצמו למה שהוא ראוי להיות. כאשר היה מגיע האדם לשלמותו היה הוא רשאי לאכול מעץ הדעת שמלכתחילה יועד לאדם

המושלם. חטאו של האדם היה בכך שרצה לאכול מן העץ, כאשר עדיין אינו ראוי לכך¹², דהיינו לזכות לשלמות בלא לעבוד ובלא להשלים את עצמו. משחטא האדם ולא הגיע אל שלמותו, נגזר על העולם כולו לתקן זאת במהלך של ששת אלפים שנה, ולהגיע מתוקן אל האלף השביעי שהוא בבחינת שבת:

שהיה צריך אדם הראשון להוציא עניין ובחינת אדם שבו ביום הששי מן הכח אל הפועל על ידי מעשיו, ואז היה נעשה אדם בשלמות האמיתית, שהיה מיועד לה אילו נברא ביום השבת כפי שהיה ראוי ליבראות. אבל עכשיו שאכלה פגה, ורצה לזכות בלא עבודה, היה עונשו שנתארך עליו יום הששי ונדחה ענין השבת לאלף השביעי.

הקדמת בריאת האדם ליום שישי, והטלת משימת ההשלמה עליו עצמו, נובעת מרצונו של הקב"ה להשאיר את העולם במצב שאינו מושלם על מנת שהאדם הוא זה שישלימו בכוחות עצמו - על ידי קיום מצוות ה'. המשך חכמה מבאר שזו הסיבה שבגללה נקרא הקב"ה - שדי:

וזה שאמרו (חגיגה יב, א) מאי "שדי"? שאמר לעולמו - "די"! והיינו שדי ורב הכנות הכין ועשה והזמין לעולמו, שהם יוכלו להוציא הבריאה אל שלמותה באופן הטבעי גם כן - אם ישמרו דרכי ה' - לאופן נשגב ואופן יותר נעלה, עד כי יצא מגדר הטבע לענין א - להי'. (משך חכמה, במדבר טו, מ)

המלים "אשר ברא אלוקים לעשות" - רומזות אפוא על סיומה של העשיה האלוקית שבבריאת העולם ותחילתה של העשיה המוטלת על האדם. עשייה זו הינה בעלת משמעות כפולה: הן עשייה במשמעות של העמדת תולדות לשם קיומו הפיזי של העולם, והן עשייה במשמעות של תיקונו הרוחני והמוסרי של העולם על מנת להעלותו ולהביאו אל שלמותו. שתי משימות אלו הותיר הקב"ה לאדם ובכך הופך אותו לשותף עם הקב"ה במעשה שמים וארץ.



12 על כן דימו חז"ל את האכילה מעץ הדעת לאכילת פירות ערלה שגם אכילתם נובעת מחוסר יכולת להמתין עד שיהיו מותרים, ר' בראשית רבה (כא, ז): "דרש רבי יהודה בן פדיא מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולת לעמוד בצווי אפי' שעה אחת והרי בניך ממתינים לערלה ג' שנים, שנאמר (ויקרא יט) 'שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל'".