

מקרא אגני דורשו

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 35

פרשת בראשית

ה'תשפ"ג

הרב ישעיהו לוי שליט"א

היא תושבת. אבל רש"י קיים בעצמו "הפוך בה והפוך בה דכולה בה" (אבות ה, כב) ולא הצטייד תחילה בהנחות ושיפוט מוקדם, אלא נאזר לעקוב אחר המקרא אל אשר ילך, לאכול מן ולשתות מי באר (חוץ מאצל שיר השירים אשר עליו אמר רבי עקיבא בדייט ג, ה שהוא "קודש קדשים", כלומר שאפילו ברו, לבושו המשלי, מחוסר הבנה ואומר דרשני, ומן ההכרח לסלול מבוא אל תוכו). ייתכן אפוא שרש"י הרשה לעצמו למצער, תחת הקדמה, לקבוע בפתח הספר סלסול אנדתי.

דברי רבי יצחק – הצעת דברים לפירושי התיבה 'בראשית'

ובכל זאת מסתבר שיש בדרוש מטרה פרשנית. להלן בד"ה בראשית ברא שואל רש"י למה ראשית נסמכת, ומשיב שתיים: א. כאן 'ראשית' אמנם אינה נסמכת, אלא שהוראת בראשית היא בשביל מה שנקרא ראשית, בסמיכות, במקום אחר, היינו התורה שנקראת "ראשית דרשו" (משלי ח, כב) וישראל שנקראו "ראשית תבואתה" (ירמיה ב, א); ב. 'בראשית ברא' משמעו 'בראשית ברוא', כלומר כאשר התחיל אלוקים לברוא. אף פסוק ב, "והארץ היתה תהו ובהו וחשך...", מצטרף אל ציון העת, שכן וא"ו של "והארץ" הוראתה 'כאשר' או 'בעוד' "הארץ היתה...". שני הפסוקים אינם אלא פסוקיות זמן משועבדות למשפט עיקרי הבא אחריהן בפסוק ג, הלא הוא "ויאמר אלהים יהי אור". מורגש שאת שתי התשובות ניתן לפקפק: את הראשונה מפני הדחק בטיעון שהמילה הפותחת את סיפור הבריאה לא באה לספר על תהליך הבריאה אלא לרמוז רמז עמום על תכליתה; ואת השנייה, מפני שלפיה עיקר ההיגד נעשה, משום מה, הופעת האור, ואילו בריאת השמים ואת הארץ עם תיאור המצב הקמאי הפכו לוואי לה.

לפיכך מקדים רש"י שעקרונית "לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ'החדש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל". ואכן רדוף המקרא להגיע אל ה"מצוה", היא "התורה" "ראשית דרשו", וללמד "שנצטוו [בה] ישראל" "ראשית תבואתה", רק שלטובת ישראל הוכרח תחילה לספר איך נברא העולם ונקנה לקדוש ברוך הוא לתת לאשר יחפון, ואפילו הכי לא הוצג המעשה אלא בסיוג ומודעה מעיקרה שכל כולו לא נעשה ולא נזכר אלא "בשביל" "החדש הזה לכם" ושאר "התורה" שיצטוו "ישראל". בכך מיושב הפקפוק על התשובה הראשונה. וכנגד הפקפוק על התשובה השנייה, הואיל ולא

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (א, א)

פירש רש"י: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ'החדש הזה לכם' (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל. ומה טעם פתח בבראשית? משום 'פח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' (תהלים קיא, ו). שאם יאמרו אומות העולם לישראל, לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם (ישראל) אומרים להם, כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו; ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

המקורות המדרשיים לפירוש רש"י

רש"י הרכיב כנראה שני מדרשים בתוספת הסבר. המדרש הראשון הוא בבראשית רבה על אתר: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח, 'פח מעשיו הגיד לעמו'... מה טעם גילה הקדוש ברוך הוא לישראל מה שנברא ביום הראשון, ומה שנברא ביום השני? מפני עובדי כוכבים ומזלות, שלא יהיו מונין (מקניטים, לשון אונאה) את ישראל ואומרין להם, הלא אומה של בזויים (= בזוים; ליסטים) אתם. וישראל משיבין אותן ואומרין להם, ואתם הלא בזויה היא בידכם, הלא 'כפתרים היצאים מכפתר השמים וישבו תחתם' (דברים ב, כג). העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא, כשרצה נתנה לכם, וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו". המדרש השני הוא בתנחומא ומובא גם בילקוט שמעוני לפרשת בא: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מ'החדש הזה לכם'. ולמה כתב מ'בראשית'? להודיע כח גבורתו, שנאמר, 'פח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'". רשאי המדרש להציע רעיון דרך קושיה ופירוקה, אבל ברור כמדומה שרש"י לא נתקשה באמת מדוע לא דולג כל ספר בראשית וחלק נכבד מספר שמות, ומי עלה לנו השמימה וירד להגיד שאין ראוי שתכיל התורה אלא פירוש מצוות. ככלל אין מנהג רש"י ומגמתו לפנות אל בעיות תוכן מופשטות אלא ליישב את המקרא דבר דבור על אופניו.

מעין הקדמה בפתח הפירוש לתורה

ואולם בניגוד לפרשנים שקדמו לו או שבאו אחריו, רש"י לא חיבר הקדמה לפירושו על התורה (כמו גם לפירושו על שאר ספרי המקרא והתלמוד, חוץ ממגילת שיר השירים). אמנם מחובת פרשן, בטרם ייגש אל מלאכתו, להסגיר מה הן תובנותיו שעליהן

סופר המעשה אלא להצדיק איך "ברצונו נטלה (הקדוש ברוך הוא את הארץ) מהם (מן הנכרים שהתיישבו בה) ונתנה לנו", לכן עיקרו בדוגמה לדבר שעוד בימי בראשית העביר הקדוש ברוך הוא אל אחרים, טובים ממי שקיבלוהו תחילה. והדבר הוא האור, אשר סמוך להתהוותו ייאמר על אודותיו, "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב, וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" (בראשית א, ד), ורש"י יפרש, "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא". ואמנם מותח רש"י היקש דק בין פירושו על בראשית ועל "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר...": כאן, "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני", ושם, "אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה", והדרשה והאגדה הולכים אל מקום אחד.

מובן שדברי האגדה של רש"י מוטעמים גם בלעדי הפלפול הסמוי שהם עומסים. לבו של רש"י על הקורא התמים יחד עם המדקדק העלול לתמוה על פירושו למילה בראשית. וכדרכו מספק רש"י תשובה בלי להעלות את השאלה, שלא להתקיל ולעכב את ההולך לו במישורים.

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (א, א)

בחגיגה יב, א: תנו רבנן, בית שמאי אומרים, שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ, שנאמר, "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". ובית הלל אומרים, ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים, שנאמר, "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (בראשית ב, ד). אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם, אדם בונה עליה ואחר כך בונה בית? שנאמר, "הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו). אמרו להם בית שמאי לבית הלל, לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא? שנאמר, "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ רגלי" (ישעיה סו, א). וחכמים אומרים, זה וזה כאחת נבראו, "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קרא אני אליהם יעמדו יחדו" (שם מח, יג).

בכמה קדמה בריאת השמים לבריאת הארץ לפי בית שמאי, או בריאת הארץ לבריאת השמים לפי בית הלל? מתבאר בירושלמי חגיגה ב, א שלדעת בית שמאי השמים נבראו ביום ראשון, הים נברא ביום שני, והארץ נבראה ביום שלישי, ואילו לבית הלל הארץ נבראה ביום ראשון, השמים נבראו ביום שני, והים נברא ביום שלישי.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל - אלו מים הופרשו ממקומם בהבדלה שביום השני

שכן באו בית שמאי ובית הלל ליישב את סדר הכתובים בסדר בראשית. נאמר בראשון, "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ"; משמע ששמים וארץ נבראו תחילה, ביום הראשון. אבל להלן ביום השני, לאחר שהבדיל הקדוש ברוך הוא בין המים העליונים למים התחתונים, נאמר, "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרְקִיעַ שָׁמַיִם" (א, ח), הרי שלא נעשו שמים עד היום השני. ושוב ביום השלישי, לאחר שאמר אלוקים שיקוו המים למקום אחד ותראה היבשה, נאמר, "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבֹּשָׁה אֶרֶץ" (א, ט), הרי שלא נוצרה הארץ עד השלישי. על כן משיבים בית שמאי ובית הלל בדרך דומה: הכתוב האומר שתחילה ברא האלוהים "את השמים ואת הארץ", מתייחס לישות אחת קמאית שנבראה ביום הראשון, ואשר התעתדה, לסוף כמה הבדלות, להיפרד לשמים וארץ וים. אותה ישות היא "המים" המוזכרים במעשה היום הראשון, כנאמר, "וְרוּחַ אֱלֹהִים

מרחפת על פני המים" (א, ב). והנה נאמר ביום השני, "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ, וַיְהִי כֵן" (א, ט). עולה השאלה: אלו מים עמדו על מקומם, ואלו הובדלו מתוכם להיעשות יצירה חדשה? בזאת נחלקו בית שמאי ובית הלל. לדעת בית שמאי המים העליונים הם שעמדו על מקומם ונשארו כהווייתם, ומתוכם נתלשו המים התחתונים ושולשלו למטה. כל היום השני עוד לא נוצרה ארץ חריבה מן המים התחתונים, עד שביום השלישי נקוו המים למקום אחד ונראתה היבשה. נמצא שביום הראשון נבראו השמים, ביום השני נברא הים, ורק ביום השלישי נבראה הארץ. הכתוב בתחילת הסדר מתייחס לבריאת המים הקמאיים כבריאת "השמים" מפני שבמהותם אכן היו "שמים", אלא שהוסיף שם הכתוב גם "את הארץ" מפני שלבסוף נתלשה הארץ מתוך השמים והרי תלויה היא תחתם וטפלה להם, כשרפרף אשר מכין הנגר לפי גובה הכסא ומן העצים שנותרו לו מבניית הכסא.

אבל לדעת בית הלל המים התחתונים הם שעמדו על מקומם ונשארו כהווייתם, ומתוכם הופרשו המים העליונים ונרקעו מלמעלה. הכתוב בתחילת הסדר מתייחס לבריאת המים הקמאיים כבריאת "הארץ" מפני שבמהותם היו "ארץ", אלא שהוסיף שם הכתוב גם "את השמים", מפני שלבסוף הופרשו השמים מתוך הארץ והרי הם סמוכים עליה כעליה על בית. כיון שכבר כינה הכתוב את המים הקמאיים של היום הראשון בשם "ארץ", מוכרח שהחידוש העיקרי שבהיקוות המים למקום אחד, ביום השלישי, היה של יצירת הים, "מקנה המים" (א, ט), ולא של גילוי היבשה. נמצא שביום הראשון נבראה הארץ, ביום השני נבראו השמים, וביום השלישי נברא הים.

על דרך אגדה - בית שמאי ובית הלל נחלקים ביחס הנכון בין שמים לארץ

עד כאן מן המופיע בין ההערות שבש"ס שוטנשטיין, חגיגה על אתר. הדברים מתפרסמים כאן באדיבות המו"ל, חברת ארטסקורל - מסורה. ובדרך אגדית יותר, הנידון הוא כיצד על האדם לתפוס את מצבו בעולמנו. כי השמים וברואי מעלה הם שלמים וזכים, ותפקידו של האדם הוא להעפיל ולטהר עצמו מעכירות החטא עד שהוא עצמו ייעשה כמן העליונים. "עלה במחשבה" - היא התכלית והמטרה - "לברוא את העולם במידת הדין" (בראשית רבה יב, טו), אבל למעשה בחיים הארציים שותפו רחמים, ורק משה רבנו, אשר טיהר עצמו לגמרי מן הגשם וראה באספקלריא המאירה, הוא נקרא "איש האלהים" (דברים לג, א), ואמר לו הקדוש ברוך הוא "וְאַתָּה פֹּה עֹמֵד עֲמָדִי" (שם ה, כח). חיי אדם הם אפוא "סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כח, יב), והוא חייב לעלות בשלבים מן הארץ עד שיגיע לדרגת ברואי מעלה.

בית שמאי שמו למול עיניהם תמיד את המטרה, ולא העריכו את הארץ ואת החיים הארציים אלא משום מעט הארה קלושה המבליחה מן השמים אל הארץ מבעד מסכי הגשם. לפיכך הארץ היא כשרפרף לשמים, כסא האלוקים, ובשבתו על כסאו רגלי שכינתו פושטות כביכול עד אלינו מעט. אבל לדעת בית הלל, בהיות הארץ והחיים עליה אמצעים מובילים אל התכלית, הרי נתקדשו קדושה עצמית, אף שבוודאי מתגלה הוד ה' יותר בשמיים. ולפיכך נחשבים ארץ ושמים כבית ועלייה אשר הדרך אליה עוברת

גם בהלכה לעתים הלילה הולך אחר היום

ואולם לעניות דעתי אין קושי מיוחד בדברי רשב"ם. לא לכל עניין הולך היום אחר הלילה כמו שלא לכל עניין הולך הלילה אחר היום. אם אמנם חלים המועדים והשבת עמהם "מְעַרְבֵּד עַד עֶרֶב", כמפורש בויקרא כג, לב, וכמו המועדים כך איסור אותו ואת בנו וגם מנין שנותיו של אדם, הרי לעומת זאת בקדשים לילה הולך אחר היום, וכן לעניין תלמוד תורה יזפין ביממא ופרעין בליליא. הרי שאין שנפרש את ה"ערב" וה"בוקר" דבראשית נמצא את יממת ששת ימי בראשית מהופכת מן היממה הנוהגת לגבי כמה מדיני התורה, ומדוע נזדעק יותר אם השבת שאנו שומרים היום אינה מקבילה ל"יום אחד" מימי הבריאה, מאשר אם יומו של קרבן אינו כיום מאותם הימים?

לילה אינו זמן לעצמו, אלא נגרר ליום שלפניו או אחריו לפי העניין

אך כשנבין את ההבדל בין שבת לקרבנות ניישב גם כל ניגוד ליממת בראשית. אין הלילה זמן לעצמו, שוה במעמדו ליום, כדי שנוכל לשאול אם בסדר היממה לילה קודם או יום קודם. אלא, היום הוא שמביא בחידושו מטלות חדשות דבר יום ביומו, ובגינו מתחלפים הזמנים ונכנסים מועדים, וכל שאפשר לשאול אינו אלא אם הלילה, הטפל, נטפל אל היום לפניו או אחריו. תשובת השאלה תלויה באם מדובר במטלה מוטלת על האדם עם קומו לעמלו של יום, או בטיב ומעמד היום עצמו, בהתאם למיקומו בשנה ובהנגדה לשאר ימים.

כך, הקטרת קרבן ואכילתו, המחויבת מן הקרבתו הכשרה רק משיאיר יום, נגררות לתוך הלילה שלאחר יום ההקרבה. כן משלים לומד תורה את חוק היום בלילה שלאחריו, כאדם הנווד שינה מעיניו לעסוק במלאכתו שלא הספיק לגמור ביום. אבל שביתת שבת ויום הכיפורים ושאר המועדים לא באה להטעינו מטלות, אלא להיפך, למנוע אותנו ממלאכה מפאת קדושתם, ולא שייך לומר שנשלים בלילה את המחדל ממעש שלא חדלנו דיינו ביום. נאמר רק שלילה של שבת נטפל ליומה ומתקדש בקדושתו, והטיפול הזה ראוי שיקדים ויכין ליום, כדי שתלך השבת ותתעצם משעה שכלו ימי המעשה, לא שישתרך הלילה כאבר מדולדל אחר יומה של שבת, עת שכבר חלף עיקרה של שבת.

יוצא שליום השבת הקדוש מטפילים שני לילות: לילה שלפניו בחיבור לקדושה ושביתה ממלאכה, ולילה שלאחריו בהשלמת סדר עבודתו. ובעוד שכבר חזרנו למלאכתנו במוצאי שבת עדיין כשר הזמן להקטרת מוסף השבת.

כן לעניין שנותיו של אדם; משכבר נמנו כל עתותיה של השנה היוצאת, היינו הימים שבה, היא כבר שלמה, וברדת לילה של יומה האחרון כבר עומד בשער יום חדש המכניס שנה חדשה. וכן לעניין מילה ומחוסר זמן; משעברו שבעה הימים שבהם אין לימול ולהקריב, הנה הגיע הלילה המכין ליום הראוי, ונעשה התינוק או וולד הבהמה מחוסר זמן לבו ביום. אף המניעה משחיטת האם אחר בנה או להיפך אינה מטלה להשלים בלילה, אלא שאין לצרף את זה עם זו לשחיטה בתאריך משותף, היינו ביום אחד עם לילו המכין לו.

חלוקה דומה נוהגת גם לגבי השנה, אשר מניסן עד אלול הוא יומה, ומתשרי עד אדר הוא לילה. כשנדון

בבית, ואשר לא תתקיים אלא מפני שסובל אותה הבית. [יש להעיר שהפסוק שהביאו בית שמאי כמקור - "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" - הוא מהפרשה הראשונה בבראשית, המתארת את העולם כפי שעלה במחשבה, ובה נקרא הבורא תמיד "אלהים", ואילו הפסוק שהביאו בית הלל - "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" - הוא מהפרשה השניה המספרת על הבריאה בפועל, כפי שקיבלה האדם, ואחר שנשתתפה מידת הרחמים ביצירה, ושם בפרשה נקרא הבורא תמיד "ה' אלהים"].

מידות שמאי והלל ביחס בין ימות החול לשבת

ושמאי יש להקיש אל ביצה טז, א. "אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת: מצא בהמה נאה אומר, זו לשבת; מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה". השבת היא מעין עולם הבא שהיא התכלית והאחרית, ובשאר ימות השבוע לא היה לשמאי בעולמו השפל אלא מה שנוותר משבת, כלומר את השבת בדרגה נחותה, כשרפרף לעומת הכסא. אחרי שמאי הזקן היו אומרים כל בית שמאי, "מחד שביך לשבתך" (מאחד בשבת שלך, תן לבך לשבת הבאה. רש"י). "אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים", כלומר אפילו מפעלי חול נתקדשו בקדושה שמימית, "שנאמר, 'פרוך ה' יום יום'". כל יום היה נחשב אצלו עיקר ותכלית, כי אי אפשר לאדם לבוא אל השבת אלא אם עבר את כל אחד מימי השבוע.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד (א, ג-ה)

הפולמוס על פירוש רשב"ם ללשון "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר"

פירש רשב"ם: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר - לתקן האמור, 'וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם' (א, ב): וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ - ש"ב שעות היה היום ואחר כך הלילה י"ב. האור תחלה ואחר כך החושך, שהרי תחלת בריאת העולם היה במאמר יְהִי אוֹר. וכל חושך שמקודם לכן, דכתיב, 'וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם' לא זהו לילה (אלא קודם הבריאה, ולילה הוא החושך שבא אחר היום): וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה - לעולם אור תחילה ואחר כך חושך: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר - אין כתיב כאן 'וַיְהִי לֵילָה וַיְהִי יוֹם', אלא וַיְהִי עֶרֶב (בסוף היום), שהעריב יום ראשון ושיקע האור; וַיְהִי בֹקֶר, בוקרו של לילה (בסופו), שעלה עמוד השחר. הרי הושלם יום אחד מן השישה ימים שאמר הקדוש ברוך הוא בעשרת הדברות ("כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וגו'"; שמות כ, יא), ואחר כך התחיל יום שני, וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ" (בראשית א, 1). ולא בא הכתוב לומר שהערב והבקר יום אחד הם, כי לא הצרכנו לפרש אלא היאך היו ששה ימים, שהבקר יום ונגמרה הלילה, הרי נגמר יום אחד והתחיל יום שני".

לשונות רשב"ם בפירושו לכתובים אלו עוררו פולמוס ארוך, אשר ראשיתו אולי עוד בימי רשב"ם ב"אגרת השבת" אשר ערך רבי אברהם אבן עזרא והמשכו עד ימינו במאמרים המתפרסמים כפעם בפעם. כל זאת בשל מה שמשתמע מהן שהלילה הולך אחר היום, קביעה המנוגדת לכאורה להלכה.

מאימתי מתקדשת שנה או אלו פירות מיוחדים לה, אזי "באחד בתשרי ראש השנה לשנים, ולשמיטין, וליובלות, לנטיעה, ולירקות". אך כשנטייל על האדם למלאות חובותיו שנה בשנה, הרי "אחד בניסן ראש השנה לרגלים", שכן "היום" החדש, כלומר הפרק מן האביב עד האסיף, הוא המחייב לראות וליראות ולשלם נדרים, לא החורף הרדום.

גם בבריאת העולם יש שהלילה משלים את מלאכת היום

וכמלאכת האדם כך כביכול מלאכת הקדוש ברוך הוא, כי כל יום מתחדש מששת ימי בראשית הביא עימו את הצורך לברוא את הראוי לאותו היום, ועיקר הבריאה ביום ולא בלילה. צא ולמד ממאמר רבי יוחנן בר חנינא בסנהדרין לח, ב, הפורט כיצד בריאת האדם ארכה יום תמים, והולך ומונה "שתים עשרה שעות" של יום שישי, אך בלילה לא כלום. רק באותם הימים שמלאכתם לא יכולה הייתה להסתיים ביום, כגון ביום ראשון שהיה צורך להבדיל לחושך תחום בלילה, או ביום רביעי שהיה צורך לתלות את הירח והכוכבים בלילה, כביכול איחר הקדוש ברוך הוא לברוא אף בלילה. לפיכך, באמרו "וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה", כוונת המקרא ששבת בזמן האור של היממה השביעית, אשר רק בו היה ראוי לברוא אלמלא שביעי היה. אך משנתקדש היום השביעי, ככתוב, "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (והקידוש במן, שהיה ראוי לירד בבוקר, כלומר ביום, ובשבת לא ירד), נתקדש לילו עימו. איזה לילה? זה הטפל לו לפניו המוכשר להכין לו.

אף טיפול הלילה לקדושת היום שיבוא נרמז במקרא. שכן נאמר שהמאורות נבראו, בין השאר, "לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה" (א, יד), משמע שיש הבדלה הבאה בין יום ללילה ולא בין לילה ליום. וגם אלמלא דקדוק הלשון, אותה הבדלה היא על כרחנו בתחילת הלילה, שסימנה צאת הכוכבים, ואשר בעבורה נצרכנו לבריאת כוכבים. אבל הבדלת היום מסוף הלילה אינה תלויה בצאת השמש כי אם בניצוץ אור ראשון, שהרי כל שמצוותו ביום כשר משיעלה עמוד השחר, והרי שאין מאור המבדיל את היום מן הלילה יותר משהבדיל האור עצמו גם בשלשה הימים הראשונים. לפיכך רשב"ם עצמו מפרש על "וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שם) ש"מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים יום אחד", וכוונתו שבלי קשר לסדר מלאכתו של הקדוש ברוך הוא בששת הימים, זקוקים אנו לסמן התחלה ליום בכניסת הלילה. כי כאמור היום עצמו, או אם תמצא לומר, קדושתו, להוציא מעבודת האדם בו, נמשך מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים. אין כל סתירה בדברי רשב"ם אלא דבריו משלימים אלו את אלו.

נשוב נא ונעיין בלשון רשב"ם ונמצא שהוא מחלק בבירור בין ימי בראשית לימינו אנו, וילחמוהו חננים. "אין כתיב כאן 'ויהי לילה ויהי יום'", והרי שצפוי היה שאכן תוגדר יממה כלילה ואחריו יום, כיממה הנוהגת לרוב דיני התורה. אולם כיון שנברא האור תחילה, והאור הוא יום, אם לילו לא הלך אחריו לא היה בראשון של בראשית אלא חצי יממה. "אלא, וַיְהִי עֶרֶב (בסוף היום), שהעריב יום ראשון ושקע האור; וַיְהִי בֹקֶר, בוקרו של לילה (בסוף), שעלה עמוד השחר, ויממת בראשית הייתה מבוקר עד בוקר, וכך שלמו ועלו "השישה ימים שאמר הקדוש ברוך הוא בעשרת הדברות". אך פן נטעה לחשוב שכן נשארה גדרו של יום לעתיד ולכל הדינים, חוזר רשב"ם ומדגיש ש"לא בא הכתוב לומר שהערב (בסוף היום) והבוקר (בסוף הלילה) יום אחד הם" לעולם,

"כי לא הצרכנו לפרש אלא היאך", משאבד היום הראשון את לילו שלפניו, "היו ששה ימים" שלמים ככתוב בעשרת הדברות. והתשובה, "שהבקר יום ונגמרה הלילה, הרי נגמר יום אחד והתחיל יום שני", וכך היו יממות בראשית שלמות. יממות בראשית לחוד ויממות שלנו לחוד. אנו נעשה את מלאכתנו ששת ימים כנגד ששת ימים שעשה ה' את מלאכתו, ונשבות בשביעי. נטפיל לו לילה לפניו כראוי לקדושתו, ולמעשה נימצא פורשים ממלאכה מאותה שעה שבה כילה ה' את מלאכתו, כי בלילה שאחר היום השישי לא נעשה דבר.

וַיְקַרְא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד (א, ה)

פירש רש"י: "יום אֶחָד – לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר הימים, 'שני', 'שלישי', 'רביעי' (א, ח; יג, ט). למה כתב אֶחָד? לפי שהיה הקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני. כך מפורש בבראשית רבה".

הפירוש אמנם לפנינו בבראשית רבה אבל מורכב משני מאמרים. התשובה נמצאת בפרשה ג, ח: "יום אֶחָד... א"ר יודן, שבו היה הקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו, שלא היה בעולמו אלא הוא". השאלה מופיעה אחריה בפרשה ג, ט: "א"ר שמואל בר אמי... מה נפטר, אם לעניין החשבון (אם אֶחָד אין משמעו יותר מראשון בסדרה), לא היה צריך למימר אלא אֶחָד שנים שלשה, או ראשון שני ושלישי. שמה אֶחָד שני שלישי? אתמהא!".

השאלה על סדר הימים עולה גם בסדר הנהרות

יש בלשון רש"י שתי נטיות משונות מנוסח המדרש. המדרש מונה דוגמאותיו עד "שלישי", ואילו רש"י מוסיף "רביעי". המדרש נוקט "ראשון", ואילו רש"י "יום ראשון". אך בהמשך זונח רש"י את "יום" ונוקט "שני שלישי רביעי", במקום "יום שני יום שלישי יום רביעי" שהיו צפויים לבוא בטבעיות להקביל אל "יום ראשון". דקדוקים קלושים, אולי, עד שניזכר שלהלן נאמר, "וַיְבָרֶךְ יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הָאָרֶץ וּמִשָּׁם יֵרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים. שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן, הוּא הַסֹּבֵב אֶת כָּל אֶרֶץ הַחוּלָה אֲשֶׁר שָׁם הָזָהָב... וְשֵׁם הַנֶּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן, הוּא הַסֹּבֵב אֶת כָּל אֶרֶץ כּוּשׁ. וְשֵׁם הַנֶּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל, הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אֲשׁוּר. וְהַנֶּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרָת" (בראשית ב, י-יד). רש"י מונה את ימי בראשית עד "רביעי" מפני שהנהרות נספרים עד "הרביעי", לאותת שגם לגביהם תוקשה קושיה דומה, ש"לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב 'שם הראשון'. מאותו טעם עובר רש"י מן "יום ראשון" אל "שני שלישי רביעי" סתם, שהם המשותף בין "יום שני", "יום שלישי", ו"יום רביעי", ובין "הנהר השני", "הנהר השלישי", ו"הנהר הרביעי".

ואמנם מיישב רש"י גם את "האֶחָד" שאצל הנהרות. על "וַיְבָרֶךְ הָרְבִיעִי הוּא פָּרָת" מפרש רש"י: "הוא פָּרָת – החשוב על כולם, הנזכר על שם ארץ ישראל". זיהוי "הנהר הרביעי", בניגוד לאחרים, אינו פותח עם "שם" ואינו מתאר את מסלולו, אלא רק מציג את "הוא פָּרָת", וההסבר לכך הוא שהרביעי "נזכר על שם ארץ ישראל" וגבולה, והוא אפוא מוכר. אבל התוספת, "החשוב על כולם", נצרכת

שלושת הימים האחרונים – תפעול השמות שנקראו בימים הקודמים בהתאמה

ואחר קריאת השמות כל המאמרים הם תפעול של אחד מחמשת השמות או יותר: "תִּדְשָׁא הָאֶרֶץ דְּשָׂא..."; "יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה"; "יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שָׂרֵץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאֶרֶץ עַל פְּנֵי רָקִיעַ הַשָּׁמַיִם"; "תּוֹצֵא הָאֶרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה...". צבאות השמיים והארץ מתהווים שלושה ימים אחר קריאת השם הראשון מאלה שהם תלויים בו. לפיכך שמש וירח עם הכוכבים נבראו ביום רביעי כנגד בריאת יום ולילה ביום ראשון; דגים נבראו ביום חמישי, כנגד בריאת "ימים" שכבר עמד במתכונתו מן היום השני עת נבדלו המים התחתונים מן העליונים (לכן נאמר "יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם" ולא "יִשְׁרְצוּ הַיָּמִים", כי בכל זאת לא נצרך כיסוי המים לשם עצמי אלא בהנגדה אל היבשה), וכן עופות נבראו בחמישי כנגד בריאת "שמיים" אף היא בשני; ואילו בריאת חיות התאחרה עד יום ששי כנגד בריאת 'ארץ' ביום שלישי. וכנגד המאמר השני של יום שלישי, "תִּדְשָׁא הָאֶרֶץ דְּשָׂא עֶשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ עַל הָאֶרֶץ", בא עוד מאמר ביום ששי, "הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאֶרֶץ...". זהו מאמר לעצמו, שהרי הוקדם לו "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים" ונחתם אחריו "וַיְהִי כֵן". בו ניתן הכח בצומח להזין את החי. לכן הוכפל "וַיְהִי כֵן" ביום הששי כבשלישי.

כיצד אפוא תשתלב בריאת האדם במאמרי בראשית, והלא הוא אינו פליטת הארץ ולא השרצת הים, אלא יציר נוצר "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים"? אבל "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצֶלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאֶרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאֶרֶץ", כלול ממעלת הכל ונעלה על כל.

מכאן ואילך האדם הוא קורא השמות, בחיפוש אחר עזר כנגדו

ומכאן אל הפרק השני. משהושלט האדם על החי ונעשה יחיד בין דרי מטה, הפך הוא הקורא להם שמות. "וַיִּצַּר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֶת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ". ומדוע נצרך לכך? שכן "וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ". ברור שלא עמד האדם לדבוק בפיל או טווס ולהיות עמו בשר אחד. אבל הפשוט כרמב"ן, שכל עוד לא קרא האדם למין פלוני בשמו, לא קובעה מהות המין והוחלטה, ואילו מצא האדם באחד מן המינים טבע נאות שקצהו האחרון שואף אל האנושיות, היה מעצים הקדוש ברוך הוא את טבע אותו המין כדי שייעשה דוגמת אדם.

דרך משל, יש זני כלבים שהם קטנים מחתול, ויש שמתקרבים בגודלם לסוס קטן; יש לבנים ושחורים ומנומרים; ויש משונים זה מזה בתבניתם. אבל הצד השווה שבכולם – הגדרתם המהותית, להבדיל מתכונות מקריות כגון אי אלה שינויי גוון וגודל וצורה – שהם 'כלב', ולכן אין אדם טועה בין כלב גדול לסוס או בין כלב קטן לחתול. שם 'כלב' הוא שקובע גם גבולות לגיוון פרטי המין ולשוני האפשרי ביניהם, ולכן ימצא כלב גדול כמעט כסוס אך לא כפיל, וקטן מחתול אך לא כעכבר, ושחור או חום או לבן אך לא סגול או ירוק.

מין החי הקרוב אל האדם הוא קוף האדם, נניח שימפנזה, החכם שבחיות והמסוגל להלך קצרות זקוף כאדם על שתי

מפני שאחרת "היה לו לכתוב" שם הראשון פִּישוֹן, אלא שאז היה משמע שהוא ראשון במעלה, וסדר הנהרות יורד עד פרת. לפיכך נאמר "שם האֶחָד", אחד מכמה, לסמן שהסדר עולה עד פרת "החשוב על כולם".

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׁא הָאֶרֶץ דְּשָׂא עֶשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ עַל הָאֶרֶץ וַיְהִי כֵן (א, יא)

'עשב' בהוראת מין אחד ובהוראת קלח אחד

פירש רש"י: "לא דְּשָׂא לשון עֶשֶׂב ולא עֶשֶׂב לשון דְּשָׂא, ולא היה לשון המקרא לומר 'תעשיב הארץ'. שמיני דשאים מחולקין כל אחד לעצמו נקרא 'עשב פלוני', ואין לשון למדבר לומר 'דשא פלוני', שלשון דְּשָׂא הוא לבישת הארץ כשהיא מתמלאת בדשאים. תִּדְשָׁא הָאֶרֶץ – תתמלא ותתכסה לבוש עשבים. בלשון לעז נקרא דשא אירבידי"ן, כולן בערבוביא, וכל שורש לעצמו נקרא עֶשֶׂב".

בניגוד לְדְשָׂא שהוא הצמחייה במכלול, עֶשֶׂב הוא מין אחד או קלח אחד ("שורש" בלשון רש"י). כאן מזכיר רש"י תחילה את ההוראה של מין אחד ("מיני דשאים מחולקין כל אחד לעצמו") ואחריה את ההוראה של קלח אחד ("כל שורש לעצמו"). אבל על "פְּשְׁעִירִם עָלֵי דְשָׂא וְכַרְבִּיבִים עָלֵי עֶשֶׂב" (דברים ב, לב), כותב רש"י: "דְּשָׂא – אדברי"ן, עטיפת הארץ מכוסה בירק. עֶשֶׂב – קלח אחד קרוי עֶשֶׂב, ו(גם) כל מין ומין לעצמו קרוי עֶשֶׂב". והרי הפך את הסדר: קודם הוראת קלח אחד ואחריה הוראת מין אחד.

שכן 'עֶשֶׂב' של כאן "מִזְרִיעַ זֶרַע... לְמִינוֹ", וייקרא בסמוך, "דְּשָׂא עֶשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ" (א, יב), והוראתו אפוא כל מין מן הדשא מחולק לעצמו. את אותה הוראה קבע רש"י ראשונה ועיקרית. ואילו שם כותב רש"י בד"ה וְכַרְבִּיבִים: "טיפי מטר. ונראה לי על שם שיורה כחץ נקרא רביב, כמה דאת אמר, 'רְבֵבָה קֶשֶׁת' (בראשית כא, ט). רובה קולע אל המטרה, וכמוהו כל טיפת מטר מוצאת את הקלח שלה. שם הוראת עֶשֶׂב היא אפוא קלח, ואותה הקדים שם רש"י.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצֶלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאֶרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאֶרֶץ (א, כו)

שלושת הימים הראשונים – הבדלת מהויות וקריאתן בשמות נפרדים

תהליך הבריאה פותח בקריאה אלוקית של חמישה שמות בזה אחר זה: "יוֹם", "לַיְלָה", "שָׁמַיִם", "אֶרֶץ", ו"יָמִים". כל שם בא אגב הבדלה: "יוֹם וּלַיְלָה" אחר הבדלה בין האור ובין החושך, "שָׁמַיִם" אחר הבדלת המים העליונים מן התחתונים, "אֶרֶץ וַיָּמִים" אחר היקוות "הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד" וגילוי "הַיִּבְשָׁה". למעשה המאמרים הראשונים, עד "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְקוּוּ הַמַּיִם...", כולם מחוללים ישויות שנקראו בשם. פשר קריאת השם הוא קיבוע ההבדלה לתת לנבדלים מהויות חדשות שתאפשרנה להם לקבל מאמרים חדשים משלהם. כגון 'ארץ וימים', שמעתה אינם שניהם קרקעיות אשר כל ההבחנה ביניהם היא רק שזו צחיחה וזו לחה, אלא איכויות נפרדות אשר ייאמר על האחת במאמר אלוקי, "תּוֹצֵא הָאֶרֶץ", ועל האחרת "יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם" ("מים" אלו היינו ימים כמו

גִּזְרוֹן הַשֵּׁם 'אָדָם'

נאמר, "זָכַר וַנִּקְבֶּה בְּרָאם וַיִּבְרָךְ אֶתְּם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם" (בראשית ה, ב). מפרשים רבים מזמן המדרש ואילך הניחו שה'אָדָם' נקרא בשמו מפני שנוצר "מִן הָאֲדָמָה" (בראשית ב, ז). אך הגִּזְרוֹן הזה אינו מפורש בכתוב, ואמנם גם את "כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֶת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם" צר 'ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה" (שם ב, יט), ואפילו את העצים הצמיח 'ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה" (שם ט, ט).

שמה 'אָדָם' משמעו 'עֶצֶב' (וקרוב לו באותיות מתחלפות), צורת משנה כמעט של 'דמות'. לצורות כינויים שונים התלויים בדרך עשייתם: 'פסל' פוסלים; 'מסכה' נוסכים ממכתת יצוקה; ו'צורה' צרים, כלומר דוחקים ומצירים 'אֲדָמָה', טיט היוצרים, עד שתקבל תבנית מבוקשת. כך 'עֶצֶב' מעצבים, לשון 'טפח עֶצֶב' פוֹזֵץ ומכונס, ו'עֶצֶם' מעצימים כ"עֶצֶם עֵינָיו" (ישעיה לג, טו), אף הם מטיט. כמוהם, 'אדם' או 'דמות' מאדמים, מלשון 'וַיֵּדֶם אֶהְרֹן' (ויקרא י, ג), נתקמץ וסגר פיו כעין 'צום'. יכולנו לשער שיותר מש'אָדָם' קרוא על שם 'אֲדָמָה', 'אֲדָמָה' קרואה על שם 'אדם' או דמות. שכן הוראתה היסודית של 'אֲדָמָה' היא טיט היוצרים ולא סתם עפר, ומשם נפוצה משמעה על פני כל הארץ. והנה נקראו כל חמשת ערי הכיכר על שם מלאכת הטיט והקדרות שרווחה בהן: 'סֹדֶם' כמו 'עֵמֶק הַשְּׂדִים' (בראשית יד, ג); 'עֵמֶק' מן "בְּאֵרֶת בְּאֵרֶת חֲמֹר", בחילוף ח"ת בע"ן; 'צְבוֹיִם', לשון 'צב' שהיא סגירה ודחיקה, עם הסופית 'ים' השכיחה בשמות מקומות (ירושלים, אפרים, מצרים); 'צֶעֱרָ' כמו מצער ודחק; ו'אֲדָמָה' – היא הטיט.

תחילה "נִעְשָׂה אָדָם" ולבסוף "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם"

ונאמר, "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ" (שם א, כו). יש לדקדק איך כבר קראו 'אָדָם' משעלה במחשבה, והרי להלן יאמר, "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם", משנבראו. ועוד, אם "אָדָם" הוא מעיקרו שם המין, מהו "אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ", וכי יש אדם שאינו בצלמו ובדמותו? תכונות אלה הלא הן המגדירות את האדם והמזקיקות לו שם לעצמו. לסבר האוזן, האם ניתן להיאמר, 'נעשה פיל בעל חזק ארוך ושנהבים ורגליים עמודיות וגוף מסורבל? אלא, משמע הכתוב הוא 'נַעֲשֶׂה צוּרָה בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ'. לכן מידוע "הָאָדָם" בסמוך, "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ" (שם כז), לומר שאת אותה צורה שחשב לעשות אכן ברא בצלמו. ולבסוף "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם", דמות, והחיל את השם על המין כולו, "כִּי בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם ט, ט) וכל איש מן המין הוא דמות.

כך ייושב גם הייתור לכאורה של "מִן הָאֲדָמָה", בכתוב, "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה" (ב, ז). הוראת "עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה" היא עפר מסוג טיט היוצרים, הראוי ליצור ממנו צורה. כאן הוצרך הכתוב להזכיר "עֹפֶר", שלא בכתוב, "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה..." (שם, יט), להטעים את שייאמר למטה, "כִּי עֹפֶר אֶתָּה וְאֵל עֹפֶר תִּשׁוּב" (ג, יט). ושם, אף שכבר נאמר באותו פסוק, "עַד שׁוֹבֶכָה אֶל הָאֲדָמָה", הוכרח לחזור ולהדגיש שישוּב "אֶל עֹפֶר". שכן ל"אֲדָמָה" שתי הוראות, אחת מצומצמת, של טיט יוצרים, ושנייה רחבה, של שטח הארץ, בעוד רגבי ארץ וחולות תלושים לא ייקראו אלא "עֹפֶר". יעבוד האדם את האדמה הארורה בעיצבון ובזיעת אפו, ולסופו "ישוּב" (יחזור) אליה להיקבר בתוכה, וגופו יירקב ו"ישוּב" (ייהפך) פיורוי עפר.

רגליו, וידיו וכל תבניתו דומות לשל אדם. אם נתמתח עד הקצה האחרון ממה שטבע הקוף מסוגל להוליד, אל מירב היופי והמיומנות והמישכל, עדיין לא נתקרב אל האדם. שכן השם 'קוף' מלמד על מגבלותיו של מכלול התכונות שחברו יחד להיקרא כך, וקוף נשאר קוף. ביקש האדם בכל חית השדה ועוף השמים מכלול נוטה אל מהות האדם, ו"לא מצא עזר כנגדו".

אף הנחש הערום אינו עזר כנגדו של האדם החכם

לפני האכילה מעץ הדעת הייתה בריאה דומה אל האדם יותר מקוף. "וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים..." "מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה" מהדהד את האמור למעלה, "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה..." לאמור שתכונתו המאפיינת, שבעבורה הוגדר "נַחֵשׁ" כאשר הובא "אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מָה יִקְרָא לוֹ", הייתה עורמה. הפיל היה גדול מכל חית השדה, הצבי היה מהיר, "וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם". מתוך קללתו אתה למד מה הייתה מעלתו, שאם אחר החטא "עַל גִּחְזָךְ תֵּלֶךְ", הרי מקודם היה זקוף. ואם "עֹפֶר תֹּאכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ", הרי מקודם עבר מאכלו הכנות רבות כמזון האדם, כי היה מגלם את מלוא הפיקחות והכושר הטכנולוגי שיכול לצאת מטבע העולם, "מִן הָאֲדָמָה". ואם "אֵיכָה אֲשִׁית בֵּינֶךָ וּבֵין הָאֲשָׁה", הרי מקודם היה קרוב ומקורב לה דומה למינה (ראה שבת קמ"ה, ב – קמ"ו, א; סוטה ט, ב).

"וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם" הוא גם שורש מחדלו. הנחש מנחש בעורמה, בעוד אדם מדבר בחכמה. יחס נחש (נ"ן וחי"ת פתוחות) אל דיבור הוא כיחס עורמה אל חכמה: נחש מגבב הגאים שאמנם פועלים את פעולתם, אך הוא נטול תוכן. כמוהו עשויה עורמה להשיג תועלת מלאכותית אבל רק חכמה תבקר בין טוב לרע. למד האדם שעורמה טבעית, להבדיל מחכמה מעורה בנשמת חיים מופחת ממרום, מובילה אל ההשחתה ואל העצב ואל המארה והמות.

לכן הוזקק האדם לבסוף לאשה שנבנתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ושחיותה מנשמת חיים שבאפיו. בפרק ב כונה האדם לבדו "נֶפֶשׁ חַיָּה", ולפיכך כאשר "וַיִּבְרָא ה' אֱלֹהִים כָּל חַיָּה וְעוֹף הָאָדָם לִרְאוֹת מָה יִקְרָא לוֹ", הייתה המגמה ש"כָּל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ", שאיזה מין שיימצא ראוי – אפילו אחר תיקון והעצמה – להיכנות "נֶפֶשׁ חַיָּה" כמו שכונה האדם משום נשמת החיים שבאפו, יקובע מהותו כמהות האדם. אך לא נמצא כזה, והקדוש ברוך הוא הביא אפוא הבאה אחרונה – "וַיִּבְרָא (את האשה) אֶל הָאָדָם". "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה" – נפש חיה באמת – "כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל חַיָּה".

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא אֶתְּם (א, כו)

תרגום אונקלוס: "וברא ה' ית אדם בצלמיה בצלם אלהים ברא יתיה דכר ונקבא ברא יתהון".

פה ובכל מקום שמורה "הָאָדָם" על האיש הקדמון, כלומר מכאן ועד בראשית ד, א, מתרגם אונקלוס 'אדם' כשמו בלא יידוע. ואילו במקומות שנקראו האנושות "הָאָדָם", מבראשית ו, א ואילך, התרגום הוא 'אנשא'. אף "אָדָם" בלא ה"א הידיעה, של "נַעֲשֶׂה אָדָם" (שם א, כו) ושל "וַאֲדָם אֵין", הוא 'אנשא' או 'אנש'.

"אָדְמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים" – עוצבו מעצמות חטובות מפנינים

ובאיכה ד, ז, "זָכוּ נְזִירֵיהֶּ מִשְׁלָג, צָחוּ מִחֶלֶב; אָדְמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים, סִפִּיר גִּזְרָתָם". נתקשו המפרשים כיצד "אָדְמוּ עֵצִים מִפְּנִינִים", הלא עצם אינה אדומה (ובלאו הכי אין מום מכוער כעצם מגולה, אלא שלכן פירש רש"י על אתר ובשמות כד, י ש"עצם" היא מראה), והפנינים המוכרות לנו אינן אדומות. ובראש הפסוק כבר השתבחו "נְזִירֵיהֶּ" בלובן ולא באדמיות, וגם תחילת הפסוק שאחריו, "חֶשֶׁן מִשְׁחֹר תִּאָּרֶם" (איכה ד, ח), מנגידה אל לובן ולא אל אדמיות (אמנם נאמר בשיר השירים ה, י, "דוֹדִי צָח וָאֲדָם", אך שם בהמשך תואר הדוד בגווני שונים לאבריו השונים, ואולי הוא צח היכן שראוי וגם אדום היכן שראוי. ואילו באיכה משמע ש"זָכוּ נְזִירֵיהֶּ מִשְׁלָג" כל כולם, ועם זאת "אָדְמוּ עֵצִים" כל כולם). אך שמא "אָדְמוּ" אינו מתאר גוון אלא משמעו 'עוצבו', כלומר נבנו מעצמות חטובות מפנינים, כעניין "סִפִּיר גִּזְרָתָם".

דרכו של אונקלוס בתרגום הכתובים על אדם הראשון

"הָאָדָם" הוא אפוא 'הדמות'. כך הוא נקרא כל עוד היה יחיד במינו, והשם היה פרטי לו, עד שנולדו אחרים וחדל היידוע, אז הוחל להיקרא בשם 'אָדָם' סתם (ראה בראשית ד, כה). אונקלוס ביקש לתרגם את "הָאָדָם" כשם האיש, ולא יכול לתרגם 'אנשא', אשר לא היה שמו מעולם ושאינו לו משמע של 'דמות' בארמית. מנגד, גם לא יכול להעתיק "הָאָדָם" ככתבו, כמנהגו בשאר שמות, כי כבר נשתנה השם ואין קורא לאדם הקדמון "הָאָדָם". לפיכך נאלץ לתרגם "אָדָם", כשמו היום וקרוב לשמו בעבר, ועם משמעות זהה. את דוגמתו לקח אונקלוס מן הכתוב עצמו, לפיו קרא אלוקים "אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה", אף שלמעשה מיום היבראו ועד לידת בניו ("וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ", בבראשית ד, א) לא נקרא אלא "הָאָדָם" (הצורה "לְאָדָם" בבראשית ב, כ, ג, יז, ו-ג, כא, גם היא כנראה מיוחדת; השווה "בְּאֶרֶץ" להלן ד, טז ותרגומו). אבל היינו "אָדָם" היינו "הָאָדָם", ובבואו לקבוע את שמו נוקט הכתוב בצורת השם המוכרת לנו ולדורות עולם.

וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאֶרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה (ב, ו)

"מי בליעי" ושלושת הצלמים שיש בהם

להלן תרגום חופשי של ביאור באנגלית אשר הופיע בש"ס שוטנשטיין. הדברים מתפרסמים כאן באדיבות המו"ל, חברת ארטסקרול – מסורה:

מסופר בבכורות ח, ב – ט, א איך ניצח רבי יהושע בן חנניה את סבי דבי אתונא והסיעם שבויים אל קיסר רומי. שם הובטח להם שישוחררו אם יבצעו מטלה שנראתה קלה, מילוי חבית אחת במים. אלא שלחבית הריקה קדם רבי יהושע ושפך מעט מים מ"בי בליעי", מקום המים הבולעים, או בלשון רש"י שם ט, א ד"ה לבי, "מים שבאוקיינוס שבולעים כל מימות שבעולם שנופלין בו ומביאין אותם עד תהום ופולטות אותן". סבי דבי אתונא מילאו דלי אחר דלי והוריקו לתוך החבית, אך המים הלכו ונבלעו והחבית אינה מלאה, "עד דשמיט כתפיהו" – עד שנשמשו כתפיהם.

מהיכן השיג רבי יהושע את המים הפלאיים? הגמרא מספרת שבהפליגו לרומי עם שבוייו האתונאים, "כי מטי לבי בליעי מלא כוזא דמיא מבי בליעי" – כאשר הגיעו למקום המים הבולעים מילא [רבי יהושע] צנצנת

מים ממקום המים הבולעים. הכפלת "בי בליעי" מוקשה לכאורה; די היה לומר ש"כי מטא לבי בליעי מלא כוזא דמיא". אלא שלגירסת התוס' ד"ה בי בליעי – גרסה המופיעה גם ב"עין יעקב" ושעל פיה מגיה ב"ח את הגמרא שלפנינו – נוסף מיד אחר "בי בליעי" הראשון כעין מאמר מוסגר, אשר חייב את הגמרא לשוב ולהזכיר את "בי בליעי" שנית כדי להחזירנו אל גוף המעשה. וכך נאמר: "אית ביה תלתא צלמי: חד מטי ידיה ארישיה, חד אליביה, בתרא דכולהו מחוי בידיה לאחוריה" – יש בו (במקום המים הבולעים) שלושה צלמים: אחד מגיע (=מצביע או מניח) את ידו על ראשו, אחד על לבו, האחרון שבכולם מחווה בידו לאחוריו. אולם הרקע של הצלמים ומשמעם נשארו סתומים. מהר"ל ב"חידושי אגדות" רומז לפירוש בקצרה, אך מסיק ש"מפני שלא נמצא זה בנוסחא שלנו אין להאריך בזה כלל". מלבדו לא מצאתי מי שיציע הסבר.

שלושת הצלמים כנגד שלושת מוצאי מי האוקיינוס

והנה מעשה דומה על אודות מים בולעים מובא בבראשית רבה יג, ט ובקהלת רבה א, ג להטעים בו את הפסוק, "כָּל הַנְּחָלִים הַלְכִים אֶל הַיָּם וְהַיָּם אֵינָנוּ מֵלֵא" (קהלת א, ז). "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מפרישין (=מפליגים בספינת מפרשים) בים הגדול, ונכנסה ספינתן למקום שאין המים מהלכין (כי עצרה הרוח). אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע, 'לא באנו לכאן אלא לניסיון!' (=לא עכבתנו ההשגחה כאן אלא כדי שנעשה ניסוי). מילאו משם חבית מלאה מים. כיון שעלו לרומי אמר להם אדרינוס שחיק עצמות, 'מי אוקיינוס מה הינו?' (=מה טיבם; מדוע אינם ממלאים את הים ועולים). אמרו לו, 'מים בולעים מים'. אמר להן, 'הבו לי מנהון!' (=תנו לי מאותם מים). יהבון ליה מלא לקנייאתה, והוו יהבין בגווה מים והיא בלעה להון (=נתנו לו מלוא הכד מן המים שדלו שם בים, והיו נותנים בתוך הכד מים אחרים והם בלעו אותם)".

המדרש בבראשית רבה מסיים במשפט נוסף, הנזקק לחציו השני של הפסוק בקהלת, "אֶל מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הַלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לִלְכָת". "על דעתיה דרבי אליעזר, משם הם שואבים; על דעתיה דרבי יהושע, לשם הם שבים ללכת". הכוונה למחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע המוזכרת במסכת תענית ט, ב ולהלן בבראשית רבה. לפי רבי אליעזר, "העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה", שכן מי הגשמים אינם אלא מיצוי אדים העולים מן הים, ככתוב, "וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאֶרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (ב, ו). רבי אליעזר ידרוש אפוא את התיבה "שָׁבִים" כאילו היא נקראת, "שואבים", ללמדנו שחלק מן המים הנשפכים אל הים סופם שנשאבים מעלה אל העבים ומשם מומטרים מטה לזרום שוב בנחלים. ואילו לפי רבי יהושע "כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה", היינו "הַמִּים אֲשֶׁר מַעַל לָרָקִיעַ" (שם א, ז), כי "העננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנוד ומקבלין מי מטר". מאחר שאין לדעתו מים הנשאבים מן הים, מוכרח רבי יהושע לדרוש את "שָׁבִים" ככתבה, לומר, כפי שאמנם פירשו התרגום ורש"י על אתר, שמן האוקיינוס שבים המים ללכת במחילות תת קרקעיות עד ההרים, ושם הם חוזרים ונובעים.

יש אפוא שלושה גורמים המונעים את האוקייאנוס מלהתמלאות ולהציף את היבשה: א. חלק מן המים עולים, לפי רבי אליעזר, כאדים לעננים; ב. חלק נספגים במקומם ומובלים אל התהום על ידי המים הבולעים; ג. מים אחרים מהלכים מתחת לקרקע חזרה אל המעיינות שמתוכם נבעו. אפשר לפיכך לשלושת הצלמים שב"בי

בליעי" מסמלים את שלושת המוצאים אליהם מתנקזים מי הים היתרים. צלם אחד מצביע על ראשו להחוות על העננים ממעל. ידו של השני מונחת על לבו כנגד ה"תהמת בלב ים" (שמות טו, ח). והשלישי מראה לאחוריו לרמז שיש מים אשר עליהם לסוב ולשוב למקום אשר ממנו באו.

וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֹר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (ב, ז)

תרגום אונקלוס: "וברא ה' אלהים ית אדם עפרא מן ארעא ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא".

"נֶפֶשׁ חַיָּה" הַיָּה "נֶפֶשׁ חַיָּה" - מחווה בהיגד

מגמת התרגום היא כמובן למצוא את מותר האדם, הקרוא כאן "נֶפֶשׁ חַיָּה", מן הבהמה, אשר אף היא קרואה למעלה "נֶפֶשׁ חַיָּה" (א, כד). לכן תירגם שם "נפשא חיתא" וכאן "רוח ממללא". אך היסוד לתרגום הוא בהתחלפות השכיחה של אות וא"ו עם יו"ד, כבהופעות הצמודות של צורות השם "מְחַיֶּיֶל וּמְחַיֶּיֶל" (ד, יח). נאמר להלן, "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה", בוא"ו, "כִּי הוּא הִיטָהּ אִם כָּל חַי" (ג, כ), כאילו נקראה 'חַיָּה' ביו"ד (ראה רש"י וראב"ע על אתר). כאן, מאידך גיסא, "נֶפֶשׁ חַיָּה" היא "נֶפֶשׁ חַוָּה", מדברת, מלשון "יוֹם לַיּוֹם יִפְיַע אִמְרָה וְלַיְלָה לַלַּיְלָה יִחַוָּה דַּעַת" (תהלים יט, ג). וכל היגד במקרא הוא חיווי בתרגום.

יוער שלאונקלוס "נֶפֶשׁ חַיָּה" אינו תואר לאדם אלא לנשמת החיים שהופחה באפיו, כאילו נאמר 'בְּאַדָּם'. הנשמה מאת ה' נהייתה באדם רוח מדברת. לכן כתב 'והות' בלשון נקבה, מוסבת על 'נִשְׁמַת' ולא על 'הָאָדָם'; ולכן כתב "באדם" בבי"ת. וביתר ביאור במיוחד ליונתן: "והות נִשְׁמַתָּה בְּגוֹפָא דְאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא לְאַנְהָרוּת עֵינֵינוּ וּלְמַצְתוֹת אוֹדְנוּ".

הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חֲטָאת רִבְיָן וְאַלְיָה תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ (ד, ז)

מנחת קין - מן האדמה אשר אררה ה'

מעשה קין והבל מופיע מיד אחר גירוש האדם מגן עדן, וקללת קין לבסוף היא חזרה על קללת אדם הראשון, מארת האדמה הארורה. לאדם: "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְדֶּךָ, בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדִרְדֹּר תִּצְמִיחַ לָךְ..." (בראשית ג, יז-יח). ולקין: "אֲרוּרָה אֲתָה מִן הָאֲדָמָה... כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסֵּף תֵּת כֹּחָהּ לָךְ..." (ד, יא-יב). שניהם מוגלים ממחייתם אל עמל מייאש, רחוק מאת פני ה'. האדם: "וַיִּשְׁלַח ה' אֱלֹהִים מִגֶּן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם. וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לִגְן עֵדֶן אֶת הַכְּרָבִים וְאֶת לֶהֱטֵחַ הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לְשֹׂמֵר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים" (ג, כג-כד). וקין: "הֵן גִּרְשֵׁת אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר וְהִיטִיתִי נֶעַ וְנָד בְּאֶרֶץ... וַיֵּצֵא קֵין מִלִּפְנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נֹד קְדָמַת עֵדֶן" (ד, יד-טו). סמוך לגירושיהם: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר... וַיֵּדַע קֵין אֶת אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר..." (ד, יז). מסתבר אפוא שגם מתחילה "אֶל קֵין וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה" ה' מפני שהייתה "מִפְּרֵי הָאֲדָמָה" הארורה, בטרם "יִנְחַמְנוּ" נח "מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן יְדִינוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֲרָרָה ה'" (ה, כט). לכך רומז חזקוני על אתר והוא לכאורה פשוטו של מקרא. יושם לב לריבוי ההיקרויות של "אֲדָמָה"

בסיפור, לרמזך שבה נתלה הכשל.

אבל מפני שבנים לא יומתו על אבות אלא כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, דרשו שלעומת הבל שהביא "מִפְּכֻרוֹת צִאֲנוּ וּמִחֻלְבָּהֶן" (ד, ד), קין הביא מן הגרוע (רש"י ד, ג מבראשית רבה), בחשבו כמו אביו שכל פרי תאוה לעיניים ונחמד להשכיל ראוי לפיו ולא לקונו.

אם תיטיב - תשוב אל הגן וישוב האד להינשא

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל קֵין לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ" (ד, ו). אם ננזפת משום מארת האדמה, יש לך להשילה מעליך. "הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת". דר אתה היום בקרבת גן עדן, "לִפְנֵי ה'", אצל שער הגן הפתוח למזרח, כמו שנאמר, "וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לִגְן עֵדֶן אֶת הַכְּרָבִים וְאֶת לֶהֱטֵחַ הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לְשֹׂמֵר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים". זכור איך "אֵד יַעֲלֶה מִן הָאֶרֶץ וְהַשָּׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (ב, ו) והיה מצמיח "כָּל עֵץ נֹחֵד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל" (ב, ט). אם תיטיב מאבך, אחזירך לגן וישוב האיד, "שְׂאֵת" מלשון "מַעֲלָה נִשְׂאִים מִקְצֵה הָאֶרֶץ" (תהלים קלח, ז) ו"מִשְׂאֵת הָעֵשֶׂן" (שופטים כ, לח; אף "שְׂאֵת" של נגעים משמעה 'גבוהה', מפני שאין מראה עמוק כבהרת, או מפני שהיא תפוחה כיבלת), והאדמה תבורך ותאכל בטורח מועט.

אם לא תיטיב - הבט אל הכרובים הרבוצים בפתח הגן

"וְאִם לֹא תִיטִיב" מאבך, "לִפְתַּח חֲטָאת רִבְיָן" (ד, ז); שא עיניך אל עונש החטא ואחריתו, שני הכרובים הרבוצים עם להט החרב אצל פתח הגן, סוגרים בפניך. הבחירה בידך בין ברכה וקללה, בין חיי גן עדן למוות שבחוץ. לפיכך לא נאמר 'וְאִם תִּרְעַע', ההנגדה המתבקשת אל "אִם תִּיטִיב", אלא "וְאִם לֹא תִיטִיב". שכן עדיין לא חטא קין כדי שייסרו הקדוש ברוך הוא על הרעה, רק לא השתפר מאדם אביו. "[וְאַלְיָה תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ" (שם), מוסב על הבל כמו שצידדו ראב"ע ואחרים. אם מקנא אתה באחך, הלא אתה הגדול וכל חפצו להתדמות לך ולחקות אותך, והרי לכן "הָיָא גַם הוּא" (ד, ד). תמיד תהיה בראש וצעיר יעבוד רב, כמו חוה אשר "אֶל אִישָׁהּ תְּשׁוּקָתָהּ וְהוּא יִמְשָׁל בָּהּ" (ג, טז). וכאשר קם "קֵין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ" (ד, ח), ביקש לקיים "וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ" לחומרה.]

וְשֵׁם אָחִיו יוֹבֵל הוּא הָיָה אָבִי כָּל תַּפְשׁ כְּנֹזר וְעוֹגֵב (ד, כא)

במקרא - שני כלים, ובתרגום - שלושה

תרגום אונקלוס: "ושום אחוהי יובל הוא הוה רבהון דכל דמנן (דמנן) על פום נבלא ידעי זמר כנרא ואבובא". במקרא שני כלים, כְּנֹזר וְעוֹגֵב, אבל אונקלוס הוסיף שלישי, "נבלא", ואף נתן לו מפעילים משלו, "דמנן" או "דמנן" בתלוי בנוסחאות שונות, נוספים על "ידעי זמר" המשותפים ל"כנרא ואבובא". בעל 'נתינה לגר' משער (כמצופה) שלפנינו שיבוש של הרכבת שתי נוסחאות, האחד "ידעי זמר כנרא ואבובא", ושני שהיה במקורו 'דמנן על פום נבלא ואבובא', כאשר "נבלא" הוא תרגום של כְּנֹזר. אך סברתו אינה נתמכת בכתבי יד ידועים, והיא רחוקה מפני שתרגומו של כְּנֹזר אינו 'נבלא' אלא 'כנרא' ביחיד או 'כנרין' בריבוי, כבאונקלוס להלן לא, כז וביונתן בכל מקום. ואמנם רגיל הכתוב למנות נָבֵל וְכְנֹזר כל אחד לעצמו, כשני כלים שונים (בשמואל א י, ה, ועוד, וכן במשנה ערכי י, ב; ראה בהמשך). ועוד, כינור הוא כלי מיתרים, ואם הוא כְּנֹזר הוא 'נבלא' מהו אפוא "פום"

נבלא", הרי אין לו פה או פיה.

הנבל בא כדרישת השם יובל

נראה בעליל ש"נבלא", היינו נבל, הושחל כאן לדרוש את שמו של יובל, בעל הנבל, בדרוש קרוב אל כוונת הכתוב הפשוטה. "יובל" אחיו "היה אבי ישיב אהל" (ד, כ), מיטלטל ונווד, "ומקנה" לו להוביל עמו (וראה רמב"ן לויקרא כה, י). או שנקרא על שם צאנו, כמו בוקר משום בקרו, כי "בערביא קורין לאימרא יובלא" (ירושלמי ברכות ט, א; ובבבלי ראש השנה כו, א העיד רבי עקיבא שבערביא איל היה נקרא יובלא). בדומה, "הבל" היה "רעה צאן" (ד, ב). "תובל קין" היה "לטש", שוחק ומשייף ומשפשף, כלומר מבלה, לשון "לא בלו שלמתיכם מעליכם ונעלף לא בלתה מעל רגלך" (דברים כט, ד).

אין ספק ש"דמנן" (דמנן) על פום נבלא" הם "הפרטים על פי הנבל" בעמוס ו, ה, ואכן חופף הביטוי באונקלוס אות באות עם תרגום יונתן שם. המפרשים לעמוס התחבטו מאי משמע "הפרטים" ומאי משמע "על פי הנבל". רש"י וראב"ע הבינו שמדובר במשוררים פיוטים בפה, והם "פרטים", חותכים וקוצבים ליחידות (בפרוטרוט), את צלעות השיר "על פי" הנעימה המנוגנת בנבל. מעין זה הציע רד"ק בפירושו הראשון. עוד מפרש רד"ק שהמנגנים "פרטים" במיתרים, מרטיטים כל מיתר לבדו להפיק את התו המיוחד לו, "על פי" הניגון הראוי להתנגן בנבל. אף אחד מן הפירושים אינו מתאים ללשון התרגום.

לרש"י בערכין - הנבל הוא כלי נשיפה

והנה פירושו השני של רד"ק מושתת על דעתו שנבל הוא כלי מיתרים. אבל רש"י מפרש בערכין יג, ב ד"ה דנפיש ש"נבל עשוי כמפוח של נפחים ומוציא קול על ידי רוח", תיאור המזכיר חמת חלילים, שגופו נאד נפוח גמיש, כמו "נבל יין" (שמואל א י, ג); השווה רבנו גרשום לערכין שם. ובפירושו לתהלים לג, ב על "בנבל עשור זמרו לו", מביא ראב"ע: "אמר רבי משה, נבל שיש בו עשרה נקבים", והוא אפוא כלי נשיפה או רוח. כנראה יש בו עשרה נקבים לנגן בו בעשר אצבעות (ראב"ע עצמו נוקט שהוראת "בנבל עשור" היא 'בנבל ובעשור', "כי נבל כלי בפני עצמו גם כן עשור... והעד שהם שניים, עליו עשור ועליו נבל" בתהלים צב, ד. אם "נבל עשור" הוא חמת חלילים, אולי בעל חליל אחד, יש לדחות שהמנגן מפעיל את כל אחד משני מרכיבי הכלי: לוחץ "עליו נבל", שם מונח למפוח בייחוד, בעוד אצבעותיו מרחפות "עליו עשור", שם מונח לקנה המנוקב בייחוד. ולרש"י בתהלים שם

"עשור" המובחן מן "נבל" הוא "כינור של עשרה נימין", שינגנו בו לעולם הבא כמו שאמר רבי יהודה בערכין שם, ואמנם מזמור צב, "מזמור שיר ליום השבת", הוא לפי תמיד ז, ד "מזמור שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים". שמה רש"י אינו יכול לפרש ש"עשור" הוא הקנה המחובר ל"נבל" כי לפירושו "נבל עשור" של תהלים לג, ב הוא "של עשרה מיני נעימה", צלילים או תווים, לא עשרה נקבים, ולפיכך לא יונח השם "עשור" אלא על מרכיבי הנבל יחד אשר כולם משתתפים בהפקת הנעימה).

מעתה, "פום נבלא" שבתרגום, "פי הנבל" שבפסוק, הוא כל נקב ונקב לבדו. "פרטים", מייחדים אצבע בודדת, כאדם המונה באצבעותיו, לכל אחד מפיות הנבל. יש לבכר אפוא את הנוסח "דמנן", המופיע גם בהוצאה המדעית של התרגום לעמוס בעריכת אלכסנדר שפרבר, ושהוא תרגום מילולי של "הפרטים", כלומר מונים. זיופה של הגירסה "דמנן" מוכח מתוכה, כמו שהעיר לי רבי יעקב לויפר, מפני ש"הפרטים" הם רבים ו"דמנן" הוא יחיד, והיה צריך לומר 'דמנגנין'. מסתבר ש"דמנן" הוגה על ידי מעתיק שחשבו לטעות.

לדעת אונקלוס נזכרו בכתוב שלושה מיני מנגנים

נשוב נא אל הפסוק בבראשית. אפשר שאונקלוס הבין שתפוש אינו הולם פנור. תפישה מורה על אחיזה בכת, לרוב "בפף" (יחזקאל כא, טז), של חפץ המאיים להישמט מחמת שמכים או חותרים בו, כמו "מגל בעת קציר" (ירמיה נ, טז) או "משוט מלחים" (יחזקאל כז, כט) או "חרב" (שם ל, כא), ובהשאלה "התורה" (ירמיה ב, ח) שהיא נוחה לאבד כזכוכית (חגיגה טו, א). ומשם תפישת שבו (יהושע ח, כג) או חוטא להמיתו (דברים כא, יט) או אנוסה (שם כב, כח) חרף התנגדותם האלימה, או תפישה במובן של כיבוש מלחמה (שם כ, יט). ואילו פנור הוא כלי תמים שמספיקה לו אחיזה רכה. ועוד, תפוש הוא תיאור סתמי למדי לנעשה עם פנור, ויכול להיאמר על כל נלקח ביד. אלא, תפישה היא שם הפעולה של נגינה בנבל עשור, מפני שהמנגן לופת את הקנה בשתי כפותיו להניח את עשר אצבעותיו על עשרה הנקבים. שיעור הכתוב הוא אפוא: "אבי כל תפוש", רבו של כל פורט על נקבי נבל ("כל דמנן על פום נבלא"), "פנור ועונב", וגם של המנגנים בכינור או עוגב ("ידעי זמר כנרא ואבובא").

זאת נחמתי בעניי פי אמרתך חיתני

מנחם ציון ובונה ירושלים הוא ירעיף טללי נחמה

על ראש כב' מו"ר

הגאון רבי ישעיהו לוי שליט"א

בהילקח מעליו עטרת ראשו

אמו, המחנכת הדגולה

מרת מלה (מלכה) זיסל לוי ע"ה

בליל שב"ק חוה"מ סוכות

תעמוד זכות התורה לימין צדקה עדי יקיצו וירננו שוכני עפר בב"א