

היסודות הרעיוניים של פירושי רש"י בפרקי הבריאה

אראלה ידגר

פרק א' – הנחות יסוד וגישה מתודולוגית

בפרקי הבריאה ובמיוחד בפרק א', מביא רש"י מדרשים רבים העוסקים בנושאים תיאולוגיים, במוסר ובהגות יהודית. לעתים רש"י עצמו מגדירם כדרש ולעתים הם נראים לנו, הקוראים, כרחוקים מן הפשט, למרות שרש"י אינו מציין זאת במפורש.

הנחתי היא, שרש"י מביא מדרשים אלו, לכתחילה, כדי להתמודד עם שאלות יסוד ביהדות, המתעוררות עם קריאת פשוטם של פרקי הבריאה, ולא דווקא ככלים לביאור הכתוב. עליידי ניתוח פירושים אלו זיקתם לכתוב, ניתן לנסח את שאלותיו של רש"י ואת השקפת עולמו בשאלות אלו. במלים אחרות, טענתי היא, שמטרת רש"י בפרקים אלו אינה רק לבאר את הכתובים, אלא גם (ואולי בעיקר) להוסיף להם מימד רעיוני משלים. במאמר זה, אנסה לבסס טענה זו ולהציג משהו מן המסר הרעיוני של רש"י בפרקי בראשית.

כדי להצדיק את גישתי ולהסביר את דרכי עבודתי, עלי להקדים דיון קצר בכמה הנחות יסוד המתייחסות לדרכי פרשנותו של רש"י.

1. א. פירוש רש"י מבוסס ברובו על מדרשי חז"ל. אמנם, רש"י מביא פירושים מקוריים בניתוחיו הלשוניים, אך ברוב המקרים דבריו הם עיבוד מחושב של מקורות מדרשיים, גם כאשר אינו אומר זאת במפורש.

ב. רש"י מגדיר עצמו כפשטן. הוא אינו חולק על הלגיטימיות של הפירושים המדרשיים, אך רואה את תכליתו האישית כפרשן של פשט המקרא ואגדה המיישבת את לשון המקרא דבר דבור על אופניו (בראשית ג', ה'). רש"י עצמו מגדיר במקומות רבים במקרא את הקריטריונים שלו לפשט: לשון הכתוב¹, סדר הכתובים, התחשבות

1. "לשון הכתוב" ברש"י כולל: פירושי המלה, דקדוק, תחביר, סגנון המקרא ושימוש בניסוח מסוים במקום ספציפי. כולל: מלים יתרות וחסרות, שימוש במלים נדירות במקום הרגילות, כתיב חסר שהוא יוצא דופן וכו'.

במכלול המקראי², המרכיבים ביחד את מובנו המילולי של הפסוק. האגדה, לעומת זאת, מיישבת את משמעות המקרא³, אך גם זאת בכפיפה למרכיביו השונים של הכתוב וזיקתם ההדדית⁴.

ג. לפיכך, ההבחנה בין פשט לדרש אינה דוקא בין דעתו של רש"י לבין מקורו המדרשי, אלא גם בין דרכי אגדה ההולמים את לשון הכתוב לבין אלו שאינם הולמים אותה.

2. א. נחמה ליבוביץ⁵ מפתחת בספריה ובעיוניה את התפיסה, לפיה רש"י יוצא תמיד מבעיה בכתוב ופתרונה נבחר על-פי מידת יכולתו לפתור בעיה זו. לדעתה, מביא רש"י אגדות שאינן הולמות את לשון הכתוב, רק אם ישנו בכתוב קושי לשוני המצריך ביאור, ופירושו הפשט אינו מספק פירוש משלים לקושי זה: לעתים הוא משאיר חלק מקשיי הפסוק ללא פתרון, לעתים — חלק מפרטי הפסוק — הנראים מיותרים — ללא התייחסות. במקרים אלו יביא רש"י אגדה הנותנת מסר משלים המבאר קשיים או פרטים אלו בצורה סמלית או רעיונית.

ב. לפי שיטה זו, רש"י אינו מביא אגדה אם אין לה ביסוס לשוני בכתוב, גם אם תוכנה עוזר לבארו או להשלימו.

ג. גם לשיטתה, מובן מאליו שיש בדברי רש"י תכנים ורעיונות, אמונות ודעות. טענתה היא, שאלו מובאים אגב ביאור הכתוב או כמכשיר לפירושו ולא כמטרה בפני עצמה.

ד. מקובל להניח שרש"י הוא פרשן נקודתי. הוא מטפל בקשיים מסוגים שונים, ומספק פתרונות מסוגים שונים, באותו הקטע — ואף באותו פסוק — ללא קשר הכרחי ביניהם וללא זיקה ליחידה הכוללת. מכאן, שהרעיונות והתכנים ההגותיים שמביא רש"י מתייחסים לאותן נקודות ספציפיות ואינם מבטאים ראייה כוללת לגבי הסוגיה או היחידה השלמה.

3. גישה הפוכה מיוצגת בדברי יצחק בער ואליעזר טויט⁶.

א. לשיטתם, דרכו של רש"י הפוכה בסדרה: הוא נותן לגיטימציה גם לפשט, אך מוסיף לשמור, כקודמיו, על חשיבותו של הדרש ועל נאמנותו למסורת חז"ל.

2. ראה: ע.צ. מלמד, מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם, כרך א', מאגנס, ירושלים, תשל"ח, עמ' 360–361.

3. ראה: שרה קמין, רש"י — פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 62–76.

4. אני תוהה אם הביטוי "אגדה המיישבת לשון המקרא" מתייחס לזו שנקללת בפירושי רש"י על דרך הפשט, או זו שמגדרת "מדרשו". אמנם, לפי הגישה הראשונה, ההבדלה בין הפשט לאגדה אינה ברורה. אולם, האגדה על דרך הדרש אינה מיישבת את לשון המקרא "דבר דבור על אפניו" ולכן אינה עונה להגדרתו של רש"י.

5. ראה: נחמה ליבוביץ, דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפרושו לתורה, בתוך: עיונים בספר שמות, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשל"ל, עמ' 497–524, ורבים אחרים.

6. יצחק בער, רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו, בתוך: ספר רש"י בעריכת הרב מימון, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' תפ"ט–תק"כ, בעיקר עמוד תצה ואילן; א. טויט, הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית, בתוך: רש"י, עיונים ביצירתו, בעריכת צ.א. שטיינפלד, אונ' בראלן תשנ"ג עמ' 97–105.

ב. מטרתו של רש"י היא במפורש לתת משמעות רעיונית לכתוב ולא רק לבאר את הטעון ביאור בלשונו. המשמעות תודגש באמצעות דברי חז"ל⁷.

ג. רש"י רואה במפעלו הפרשני לא רק ביאור לכתובים אלא גם אמצעי לחזק את בני עמו בעתות משבר ותמורה, כדי לשמור על ייחודם הלאומי והדתי. כוונתו הייתה כפולה: לעודדם בראשם ובסבלם (בעיקר בעקבות מסעי הצלב) ולחזק את אמונתם כנגד השפעת הדעות הנוצריות שערערו את בטחונם בדרכם הדתית. שתי מטרות אלו הושגו על-ידי שימוש במדרשי חז"ל. ניתן לעקוב אחריהן על-ידי בדיקת השינויים שעורך רש"י בדברי חז"ל, ועל-ידי זיקתם של פירושי רש"י, תכניהם ולשונם, לדעות נוצריות בנות זמנו וניסוחן האופייני⁸.

ד. רש"י אינו רק פרשן נקודתי. הוא מתכוון לפרש ספרים שלמים (או יחידות כוללות) ובוחר היכן להביא את פירושו, לא רק עפ"י שיקולים פרשניים ואפולוגטיים פורמליים, אלא גם מתוך הבנתו את מובנה הכולל של הספר או היחידה⁹.

4. הצעתי בעקבות תפיסות אלו:

א. נראה לי שיש להבדיל בין העילה להבאת הפירוש לבין תוכנו הספציפי. נחמה ליבוביץ צודקת בטענתה, שרש"י אינו מביא פירוש ללא זיקה ישירה לכתוב — בקשייו ובפתרונם. ראייה לכך היא העובדה, שרש"י מעבד מדרשים כך שיתאימו ללשון הכתוב, ולעתים אף מעבירים מן המקום בו נאמרו לכתחילה אל המקום בו הם הולמים את לשון הכתוב¹⁰. אכן, רש"י לא ישעבד את מטרותו הפרשנית למטרות ההגותיות. בו בזמן צודקים בער וטויט באשר לבחירת מדרשים בעלי תכנים ספציפיים. רש"י יבחן מבין החלופות המדרשיות שברשותו את המדרש ההולם לא רק את צורכי הכתוב, אלא גם (ולעיתים בעיקר) את מטרות ההגותיות והוא יעבד את המדרשים כך שיבליטו מטרה זו. יתור על כן, לעתים יטפל בהרחבה בקושי לשוני שולי, כדי לספק הזדמנות לדון בשאלה ההגותית החשובה לו. אך שוב, כפי שטוענת נחמה ליבוביץ — הוא לא יביא רעיון אף אם הוא חשוב ביותר, אלא אם יש לו עילה ובסיס בכתוב.

להלן אציע קריטריונים באמצעותם ניתן לאתר את המקרים בהם מטרתו של רש"י היא הגותית:

1) מידת ההכרח של הקושי בכתוב. האם הוא נובע מן השפה, האם הוא מרכזי או

7. א. טויט עמ' 100. ב. עיין מלמד עמ' 360: הוא מביא דוגמאות בהן רש"י הביא תחילה את הדרש. לטענתו, בכלול יש לדרש תוכן רעיוני מתוך. וכן: משה ארנד, לדרשו של רש"י בביאור המלים. בתוך: רש"י עיונים ביצירתו, בעריכת צ.א. שטיינפלד, בראלן, ר"ג, תשנ"ג, עמ' 10: "...כאשר רש"י מביא דרש מובהק, אין כוונתו לפרש את הכתוב כי אם לדרוש אותו... בשני המקרים אין הדרש אמור להיות פירוש הכתוב..." (כוונתו שאין הדרש פירוש מילולי של הכתוב אלא מתייחס לרעיון כלשהו).

8. בער, עמ' תצ"ה–תצ"ו.

9. בער, עמ' תצ"ה.

10. ראה: מאמריה של יוספה רחמן על עיבוד מקורותיו של רש"י: ביאורו דרך הלימוד של המדרש בפירושו רש"י לתורה, בתוך: 'תעודה' לזכרו של גרינץ, תשמ"ב 111–127; עיבוד מדרשים בפירושו של רש"י לתורה, קובץ מחקרים בספרות התלמוד, תשמ"ג 261–268.

- שולי, האם יש לו פתרונות פשוטים המבטלים אותו מניה וביה, פתרונות אשר נדחו על-ידי רש"י.
- (2) מידת התאמתו של המדרש לקריטריונים של הפשט שרש"י קבע, או האם המדרש עונה לקושי.
- (3) דרך עבודתם של המקורות המדרשיים והשינויים שמכניס בהם רש"י (לפי בער, בשינויים ובעיבוד מתגלה מערכת האמונות והדעות של רש"י).¹¹
- (4) בחירת פירוש מדרשי מסוים ודחיית חלופותיו (החלופות המדרשיות או אלו שעל דרך הפשט).
- (5) במידת האינטנסיביות של הבאת נושא רעיוני מסוים במכלול פירושו של רש"י, ביחידה הנתונה או בכלל פירושו למקרא.
- הנחתה היא, שאם הקושי אינו הכרחי, הפירוש המובא אינו היחיד או האופטימלי העונה לקושי ולהגדרת הפשט. המקורות המדרשיים מעובדים בכיוון הגותי מסוים והרעיון מופיע כמה פעמים — יש סבירות גבוהה ביותר שמטרתו של רש"י היתה, לכתחילה, הגותית. וככל שמתקיימים יותר תנאים מן הנזכרים למעלה, גדלה הוודאות שאכן המטרה היא הגותית ולא פרשנות גרידא.
- ב. נראה לי שיש לרש"י ראייה כוללת של חטיבות שלמות. ראייה לכך היא המשקל הרב שהוא מייחס לסדר הכתובים בהגדרת הפשט¹². אולם, כיוון שנקודת הפתיחה של פירושו היא השאלה הספציפית, הלוקאלית, קשה להבחין בגישתו הכוללת ללא פיענוח¹³. יש ללקט את אמירותיו ההגותיות מתוך הפסיפס של פירושו המקומיים ולצרפן זו אל זו, כדי להרכיב את עמדתו ההגותית הכוללת.
- ג. גישה זו בולטת במיוחד בפרקים בהם פרטים רבים או קשיים רבים נשארים ללא מענה מספיק על דרך הפשט, או בפרקים שמניסוחם ניכר בהם שהם סימבוליים.
- ד. לפי בער וטויטו, מטרתו של רש"י היא פולמוסית וחברתית-אקטואלית לזמנו. הם בודקים על אלו דעות נוצריות או בעיות חברתיות יהודיות בני זמנו, מגיב רש"י בפירושו. נראה לי שיש לבדוק את השקפת עולמו של רש"י לעצמה, ללא תלות בהקשר ההסטורי. ודאי היתה לרש"י תפיסת עולם שנבנתה על הבנתו את כלל המקורות היהודיים שהכיר. כגדול בתורה ובקי בכל מקורותיה, וכמנהיג דגול ודאי גיבש השקפה שיטתית אותה רצה להציג בפני שומעיו באמצעות מתן משמעות לספרים שפירש.
- יתר על כן, סביר להניח שהשקפתו האישית של רש"י קבעה את אופני ההתמודדות שלו עם צורכי עמו, לא פחות משקבעו אלו את אופיה של הגותו וכתבתו.
11. בער, שם, וכן: טויטו עמ' 101: "...רש"י לא הקדים, כידוע, הקדמות המתארות את מטרותיו ואת שיטותיו. לא נותר לנו אלא לחשוף פה ושם מתוך הפירוש, רמזים והערות אגב, אשר גם אם במקומם אינם בעלי משמעות מיוחדת הרי בהצטרפם יחד או בהימצאם דווקא בפרשיות מסוימות מצביעים הם על מגמתו של הפרשן.
12. מלמד, שם, עיין הערה 2.
13. יש להקדיש לביסוס עמדה זו מאמר נפרד. לפי שעה, עיין בשמות ר' ב-ח ובפירושי רש"י שם, ובכמדבר פרק ה' בפירושי רש"י שם.

פרקי הבראיה ובראשם פרק א' מהווים פרקים אידיאליים להדגמת עמדה זו ולביסוסה: הן מצד מבניהם ותוכנם של פרקי הבראיה (המכילים פרטים וקשיים הטעונים הסבר ונראים מיותרים), הן מצד מבנה פירושו של רש"י (המכיל מספר גדול מאוד של פירושים מדרשיים הנראים בלתי הכרחיים או בלתי הולמים את עקרונות הפשט של רש"י).

במאמר זה, אנסה להדגים בעזרת שני פירושים של רש"י, את השימוש בקריטריונים שהצעתי לאיתור מקומות בהם תכלית פרשנות רש"י היא הגותית, ואת הטענה שזוהי מטרה הגותית המתייחסת לכל הפרק. ארחיב את הדיון במשמעות הטענות ההגותיות של רש"י לפרשנות הפרק ולדורות. לאחר מכן אציג בקצרה, בלי ניתוח מדויק במקורות, כמה מן הנושאים ההגותיים שנראים מרכזיים בתפיסת רש"י את פרקי הבראיה, זאת כדי להראות כיצד הנושאים השונים משתלבים לכלל תפיסה פילוסופית הכוללת לגבי מהות הבראיה¹⁴.

פרק ב' — ניתוח שניים מפירושו של רש"י

דוגמה 1. בראשית ברא (א', א')

רש"י: אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שדרשו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו (משלי ח', כ') ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתה (יחזקאל ב', ג') ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו...

בדרך כלל, כאשר רש"י מביא פשט ודרש, הוא מקדים את הפשט. הדרש מובא כתוספת, כאשר הפשט אינו מיישב את כל קשיי הפסוק. במקרים בהם הפשט אינו מספק כלל, יקדים רש"י את הדרוש¹⁵. במקרים בהם ברור לו שהפסוק בא לשם הדרש דווקא ואי-אפשר לפרשו כפשוטו, יקדים רש"י את הדרש ויציין זאת במפורש. כך בבראשית כ"ה, ב': "ויתרוצצו על כרחך המקרא הזה אומר דרשני" וכן בבראשית ל"ז, כ' — "ונראה מה יהיו חלומותיו אומר ר' יצחק: המקרא הזה אומר דרשני". וכך גם במקומנו "ואין המקרא הזה אומר אלא דרשני".

רש"י עצמו מבהיר בפסוקנו מהו הקושי ומדוע אין הפשט יכול לפרשו. לדבריו, הקושי הוא במישור הלשוני והענייני כאחד. במישור הלשוני — המלה 'ראשית' הוא בצורת נסמך ויש לכותבה בצירוף עם סומך. יש לכתוב "בראשית-דבר", או לחילופין "בראשונה". במישור

14. כשני שלישים מציטוטי של רש"י מדבריו חז"ל בפרק א' הם על דרך הדרש. בחלקם הוגדרו רק על-ידי רש"י עצמו, ובחלקם, אינם עונים על הגדרות הפשט של רש"י, אף שרש"י אינו מציין זאת במפורש. אם נכלול את כל הפירושים המלמדים מסר הגותי — כולל אלו שהולמים את הפשט. נגיע לאחוז גבוה עוד יותר. בפרק ב' מספר המדרשים המלמדים מסר הגותי קטן יותר, אך גם הם מהווים יותר ממחצית הציטוטים מן המדרש, ורובם ככולם עוסקים באדם, בבראיתו ובמעמדו בעולם — כלומר בנושאים הגותיים המאפיינים את פרק א'.
15. מפאת אורכו של המאמר אין באפשרותי להרחיב פרק זה. ניתוח המקורות אחד לאחר מצריך עיון ממושך ופרטני ויכביר על הקורא. אי"ה, אקדיש לכך מאמר נפרד.
16. עיין מלמד, פרק א', הערה 7 א'.

הענייני המלה "בראשונה"¹⁷ או "בתחילה" מציינת קדימות בזמן, אך אם נקרא "בראשונה ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" תיווצר סתירה בין פסוק זה לפסוקים הבאים. שהרי המים, למשל, נבראו לפני השמים, לפיכך, לא ייתכן שמטרת הפסוק היא לתאר את סדר הבריאה. כך גם אם נתגבר על הקושי הלשוני, על-ידי השוואת המלה "ראשית" למקרים דומים במקרא, כגון: 'תחלת דבר ה' בהושע' (הושע א, 2) לא נפתור את הקושי הענייני. על כורחך "לא לימד הכתוב בסדר המאחרים והמוקדמים כלום". בדיעבד, כיון שאין המקרא יוצא מדי פשוטו, מציצ רש"י פתרון חלופי ("ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו") בתחילת כרוא אלוקים וכו'.¹⁸ אולם גם פירוש זה מציב כמה קשיים: א. אם נקרא את פס' א' כהקדמה כוללת, לא ברור היכן היא מסתיימת; ב. רש"י נאלץ לקרוא את המלה "ברא" ככתבה אך לא כניקודה; ג. מדוע מנוסח הכתוב כך שהוא מעורר שאלות קשות ומצריך תשובות דחוקות? או במלים אחרות: אם אין הכתוב (בכללותו) בא ללמד את סדר הבריאה, מה הוא בא ללמד? על כרחך, בא הכתוב ללמד רעיון על דרך הדרש. "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני". ראינו שהקושי בכתוב אכן מצריך פירוש מספק על דרך הפשט. אך יש לבדוק אם הדרש שמביא רש"י הוא אכן הבחירה היחידה האפשרית מבין החלופות המדרשיות, אשר עונה לקושי בכתוב, וכיצד מעבד רש"י מדרש זה.

מקורותיו של רש"י לדוגמה 1:
לפי ברלינר¹⁹ ושעוועל²⁰ רש"י מעבד שני מקורות מדרשיים.

א. בראשית רבה א', ד'

ששה דברים קדמו לבריאת העולם... התורה... תורה מנין, דכתיב ה' קנני בראשית דרכו²¹ (משלי ח' כ"ב)
אמר ר' בנאי: העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה. שנאמר: ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג', ח') ר' ברכיה אומר: בזכות משה שנאמר וירא ראשית לו (דברים ל"ג, כ"א) רב הונא בשם ר' מתנה אומר בזכות ג' דברים נברא העולם בזכות חלה ובזכות מעשרות ובזכות ביכורים. ואין ראשית אלא חלה שנאמר (במדבר ט"ו, כ') ראשית עריסותיכם. ואין ראשית אלא מעשרות שנאמר (דברים י"ח, ד') ראשית דגנך. ואין ראשית אלא ביכורים שנאמר (שמות כ"ג, ט"ט) ראשית בכורי אדמתך.

17. זאת, בהנחה, שפירוש המלה 'ראשית' אמור להקביל לפירוש המלה 'בראשונה', שרש"י מציע להלן.
18. עיין בהרחבה בפירושו של רש"י שם.
19. א. רש"י על התורה עם באור זכור לאברהם, מאת אברהם ברלינר, פראנקפורט א.מ. י' קויפמאן, תרס"ה; ב. הרב חיים דוד שעוועל, פירושי רש"י על התורה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ג.
20. כל המקורות כרש"י, על-פי מהדורת שעוועל. המקורות נמדרש רבה — על-פי מהדורת אלבק, הערה 23 להלן.
21. מדרש זה בנוי על מדרש קודם לו, בראשית רבה א, א, ד"ה אמן. "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה... ואין ראשית אלא תורה היאך מה דאת אמר ה' קנני ראשית דרכו".

ב. ויקרא רבה ל"ד, ד'

זכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק אזכור ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור (ויקרא כ"ו, מ"ב)
... יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: הבהמות לא נבראו אלא בזכותו של יעקב דכתיב (איוב מ', ט"ו) הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך. ר' יהושע בר' נחמיה בשם רבי חנינא ברבי יצחק אמר שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות יעקב דכתיב (תהלים ע"ח) ויקם עדות ביעקב ואין עדות האמור כאן אלא שמים וארץ כד"א (דברים ל', י"ט) העדותי בכס היום את השמים ואת הארץ. אמר ר' ברכיה: שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות ישראל דכתיב ישראל לה' ראשית תבואתה. אמר ר' אחא שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות משה שנאמר (דברים ל"ג, ג"א) וירא ראשית לו. אמר ר' אבהו הכל לא נוצר אלא בזכות יעקב...

השוואת המקורות לרש"י מראה:

א. רש"י צירף את המקור מבראשית רבה "בזכות התורה" ואת המקור מויקרא רבה "בזכות ישראל" למשפט אחד: בשביל התורה ובשביל ישראל. ודאי יכול היה להביא אחד משני המדרשים ולהתעלם מהשני.

ב. שני המדרשים אינם דנים במישרין בפסוקנו ובשאלות רש"י לפסוק זה. פסוקנו מובא רק כאמצעי לתכלית אחרת של בעלי המדרשים.

המדרש הראשון מונה את הדברים שקדמו לבריאת העולם. עם ציון העובדה שהתורה קדמה לעולם, נמסר שהעולם נברא בזכות התורה. ואגב זאת, בדרך האסוציאטיבית האופיינית לחז"ל, הובאו שאר הדעות: בזכות חלה, מעשרות, ביכורים.

המדרש השני בויקרא רבה דן בשבחו של יעקב. כתשובה לשאלה למה הוזכר יעקב לפני יצחק ואברהם במקום להזכירם בסדר הולדתם, אומר המדרש, בין היתר, ששמים וארץ²² נבראו בזכות יעקב. אגב זאת, באותה דרך אסוציאטיבית, מוזכרות עוד שתי דעות: ישראל, משה. אך אז מסכם המדרש: הכל לא נוצר אלא בזכות יעקב.

אמנם בשני המדרשים משתמשים החכמים בפסוקנו במלה 'ראשית' המשותפת לו ולאילו שבזכותם נקרא העולם. שניהם מפרשים את פסוקנו כפי שמביא רש"י בעקבותיהם: בשביל "ראשית" ברא אלוקים שמים וארץ. אולם, בשניהם זהו רק אמצעי כדי לדון בשאלות המרכזיות של המדרשים: קדימות התורה לעולם, או ייחודו ושכחו של יעקב.

רש"י הופך את האמצעי לתכלית ומשתמש בקטעים מן המדרשים המפרשים את פסוקנו, כאילו זוהי כל התכלית של המדרש, תוך התעלמות מהשאלות של המדרש ומהתהליך הפרשני שבמדרש עצמו. הדבר בולט במיוחד במדרש השני, ממנו מצטט רש"י דווקא את הדעה השכלית, הנדחית על-ידי עורך המדרש, כאילו היא המדרש כולו.

22. במדרש זה 'שמים וארץ' מופיעים במשמעותם המצומצמת ולא כמו במדרש בבראשית רבה, שם השמים והארץ מייצגים את היקום כולו. רק בסוף המדרש בויקרא באה ההכללה — הכל לא נוצר אלא בזכות יעקב. רש"י אינו מבחין בין שתי המשמעותות ומתייחס אל שני המדרשים כאילו היו בעלי משמעות משותפת: כל מעשה הבריאה.

ג. בשני המדרשים ישנן אופציות נוספות שנדרחו על ידי רש"י: חלה, מעשרות, ביכורים, יעקב ומשה. בכולן נאמר 'ראשית', מבחינת הטכניקה הפרשנית יכלו כולן להתאים למטרתו של רש"י בדיוק באותה המידה. ההבדל ביניהן הוא רק בתוכן. רש"י יכול היה לבחור באחת מהן או בכולן. לכן, העובדה שבחר לצרף דווקא את אלו, מעידה שמטרתו היתה, לכתחילה, לתת מסר תוכני ספציפי ולא רק לפרש את הכתוב²³.

ד. בכל המדרשים נאמר 'בזכות', כך גם ברפוסים הראשונים של המדרש. רש"י משנה ל"בשביל"²⁴. ההבדל בין הניסוחים ברור. המלה "בזכות" מעידה, אמנם שישאל והתורה הם המקיימים את העולם, אך עם זאת, לעולם יש תכלית ומשמעות משל עצמו. לעומת זאת, המלה "בשביל" מעידה שכל תכליתו ומשמעותו של העולם הם עם ישראל ותורת ישראל.

המדרש שואל — איך מוכתח קיומו של העולם. רש"י שואל — לשם מה נקרא העולם. והוא משיב בצורה מוחלטת: העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שהרי הם אלו שיקבלוה.

ה. כאמור, רש"י רצה לפרש את המלה 'בראשית'. והנה, מצד אחד, אין ספק שהמדרשים אינם מפרשים מלה זו כפשוטה מכמה סיבות: תחילה, על פיהם יש לקרוא כאילו נכתבה במרכאות: 'בשביל "ראשית" [=משהו שנקרא ראשית] ברא אלוקים את השמים ואת הארץ. ושנית, אלו המכונים 'ראשית' מוכנסים לפסוקנו בדרך אסוציאטיבית, ממקורות מאוחרים שאינם שייכים אליו כלל, כאילו למלה 'ראשית' משמעות משל

23. עיין במדרש רבה בעריכת חנוך אלבק, הדפסה שניה, ספרי ואהרמן, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 7 ובהערה 3 שם. יש לציין שבתנחומא מהדורת באבער מופיע הביטוי "בזכות ישראל" גם בבראשית, פרשה א' סימן ג' (ו), ולא רק בויקרא רבה. במדרש רבה המפורש על ידי משה אריה מירקין, הוצאת 'בנה', חלק א', מצוי הנוסח: ר' ברכיה אומר: בזכות ישראל, שנאמר קדש ישראל לה' ראשית תבואתה.

רב אחא אומר, "בזכות משה..." וכו' (השווה שמות החכמים אצל אלבק). לפי הגירסה שבידו לא נזקק רש"י לתנחומא או לויקרא. מירקין מציין בהקדמתו שהלך בעקבות כתב יד הנמצא בבירטיש מיוחדים בלונדון והשווה עם דפוס רש"י הראשונים, ילקוט המכיר, מלקוט שמעוני, אלבק והוצאת רא"ם וילנא וציין הבדלי גירסאות. אולם במקומנו מירקין לא ציין מקור ולא התייחס להבדלי הנוסחאות. מבריקת ילק"ש, ילק"מ ורא"ם וילנא עולה שגירסתם שווה לזו של אלבק. לא ברור, איפוא, מהו מקור של מירקין ומדוע בחר דווקא בו. ואם אכן היתה כפני רש"י הגירסה של מירקין, הוא לא צירף שני מדרשים שונים, וחלק זה של דבריו אינו תקף.

24. לפי הוצאת 'דרכיאל' ישנו מקור במדרש אותיות דר' עקיבא אות ב' (בתוך בתי מדרשות ב', עמ' שצ"ז) אשר היה מקורו של רש"י: מה תלמוד לומר בראשית, בשביל שלשה שנקראו ראשית ואלו הן תורה וישראל ויראה. תורה מנין, שנא' ה' קנני ראשית דרכו. ישראל מנין, שנאמר קדש ישראל לה' ראשית תבואתה. יראה מנין, שנא' ראשית חכמה יראת ה' (תהילים קי"א, י').

הרב ורטהימר, בהקדמתו למדרש אומר: ...רש"י ז"ל אף שלא הזכיר מדרשנו זה בשמו, נראה שהיה לפניו ולקח דברים ממנו. ורטהימר מביא לכך ראיה אחת שאינה משכנעת (עיין בבתי מדרשות ב' עמ' של"ד). אולם, גם אם צודק ורטהימר, אין הדבר מפרך את עמדתנו, שהרי אם רש"י העדיף מקור זה על פני המקורות בהם הוא נהג להשתמש, ודאי עמדה המטרה ההגותית לנגד עיניו (אגב, לפי גירסה זו, דחה רש"י גם את האופציה של יראה...).

עצמה הקושרת את כל הפסוקים במקרא המכילים אותה. זוהי דרך מדרשית מובהקת שוודאי אינה פשט. שלישית, המשך פשוטו של הכתוב אינו עוסק בתכלית בריאת העולם. יש כאן הוספת גורמים שאינם בכתוב, התעלמות מלשון המקרא ומסדר המקראות.

אך מצד אחר אין פה ניתוח מוחלט מלשון הכתוב. המלה 'ראשית' אכן מקשרת בין המדרש לכתוב²⁵. כמו כן לפי המדרש, הב' של 'בראשית' משמשת כב' התכלית, שימוש שהוא לגיטימי כשלעצמו. כמו למשל: "ויעבד יעקב כרחל שבע שנים" (בראשית כ"ט, כ'). וכך גם מפרשה רש"י בעקבותיו. כך מתקיים הכלל הכפול: מצד אחד, אין רש"י מביא מדרש אלא אם כן הוא משיב על קושי בפסוק ואם לשונו מתקשרת ללשון הכתוב. אך מצד אחר, בחירת תוכנו המסויים של המדרש מתוך שלל האופציות של התוכן המצויות בו ועיבודו הספציפי של המדרש, מעידים שרש"י בחר, לכתחילה, להצמיד לפסוק מסר מסוים דווקא. שאלתו הלשונית של רש"י, אמנם מתייחסת לשימושה של המלה 'בראשית', אך שאלתו ההגותית היא, מהי תכלית בריאת העולם. באמצעות המדרש הוא מבחיר לקרוא: ברור שאין המקראות כתובים כדי ללמד את סדר הבראיה. הם כתובים כדי ללמד את תכלית הבראיה: תורה לישראל²⁶.

דוגמה 2. יום השישי (א, ל"א)

רש"י: הוסיף ה' הששי בגמר מעשה בראשית לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם חמשה חומשי תורה. דבר אחר, יום השישי כולם תלויים ועומדים עד יום השישי והוא ר' בסיון המוכן לקבלת תורה.

רש"י מביא שני פירושים חלופיים, ללא ציון מקורם, ללא הגדרת אחד מהם כדרש. עם זאת, לשניהם מקורות מדרשיים. ושוב — עיבודם של מדרשים אלו ובחירת רש"י בהם, מעידים, לדעתי, שהיתה לרש"י כוונה הגותית, לכתחילה. אותה מטרה שעמדה לנגד עיניו בפסוק א': לא במקרה פותח רש"י ומסיים את פירושו לפרק א' — בריאת ששת ימי המעשה באותו הנושא: התכלית הדתית של העולם — קבלת התורה — שהיא גם תנאי הכרחי לקיומו.

מקורותיו של רש"י לדוגמה 2:

א. תנחומא א' — המקור לפירוש הראשון

אמר ר' שמעון בן לקיש: למה נאמר במעשה בראשית יום אחד יום שני יום שלישי יום רביעי יום חמישי יום שששי? הא יתרה למה? שהרי בכולן לא נאמר אלא יום אחד יום שני וכן לעולם. מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם מקבלים ישראל את התורה שיש בה ה' ספרים — מוטב. ואם לאו — אני מחזיר אתכם לתורה ובחור.

ב. לפירוש השני — שני מקורות:

1. בבלי, שבת פ"ח ע"א:

דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום השישי, ה"א יתרה למה לי

25. ישראל מחברים במדרש הראשון בב"ר (בחלק שלא ציטטנו) אך לא כונו שם ראשית, אלא בויקרא בלבד.
26. ארחיב במשמעות הדבר אחרי הדיון במקור השני.

— מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתן מתקיימין ואם לא אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

הסוגיה בגמרא דנה בתאריכים הקשורים למעמד הר סיני: מתי נצטוו, מתי פרשו ומתי ניתנה תורה — האם ב'ר' בסיוון או ב'ז' בסיוון. מכאן ברור, שהקטע שצוטט מתייחס ל'ר' בסיוון, למרות שהדבר אינו נכתב בו במפורש. ואכן רש"י "מלמד שהתנה", אומר:

הששי — משמע ששי המיוחד במקום אחר כדאמרין בעלמא (חולין צ"א, ע"א) 'הירך' — המיומנת²⁷. אף כאן יהי ערב ויהי בוקר של גמר בראשית תלוי ביום הששי והוא ששי בסיוון שנתנה בו התורה, מריכוז ד-ה' דריש ביה נמי הא.

2. בכלי, ע"ז, ג' ע"א:

דאמר בן לקיש — מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי — מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלים את תורתו מוטב ואם לא אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

ורש"י במקום מסביר:

ה' דששי יתרה וכתבה בסוף מעשה בראשית לדרשה זו. והרי משמע ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי של ששה בסיוון שעתידין ישראל לקבל את התורה.

ברור שאת פירושו הראשון לקח רש"י מהתנחומא. בשניהם רומזת הה"א לספרה חמש כנגד חמישה חומשי תורה. את פירושו השני ציטט רש"י מהמקבילות שבגמרא. בכולם ה' היריעה של היום — יום הששי, מרמזת ליום ששי מיוחד, ל'ר' בסיוון, כפי שרש"י עצמו מפרש בגמרא.

הקושי:

שאלתו של רש"י כמו זו של המדרש היא שאלה לגיטימית. רש"י נוהג להסביר סטיות מן הנוסח²⁸ הקבוע במקרא ואינו רואה בהן גוון ספרותי בעלמא. ואכן, יש בפסוקנו סטייה מן הנוסח הקבוע בפרק א'. אולם, בעוד השאלה שבפסוק א' (בראשית ברא) היא שאלה הכרחית — שהרי ישנה בכתוב סטייה מן הכללים הדקדוקיים המקובלים, בצד שאלה עניינית מובהקת, השאלה בפסוקנו אינה הכרחית היא מתייחסת לסטייה מזערית מסגנון המקרא, סטייה שאינה עומדת בסתירה לשום כלל ואינה יוצרת כל בעיה בהבנת הכתוב. יתר על כן, ישנה בעיה דקדוקית מובהקת המטרידה את רוב פרשני הפשט (כגון — ראב"ע, רשב"ם, שד"ל וקסוטו) שאינה מופיעה גם בשם וגם כתואר, וכאן היא מופיעה רק בתואר. לעומת זאת, בעיה סגנונית הנראית זניחה מעסיקה אותו מאוד.

הפתרונות:

לקושי זה ישנם פתרונות הגיוניים על דרך הפשט. פרשנים כגון קסוטו ושד"ל מוצאים לכך הסבר ספרותי:

27. כלומר: הירך הימנית הידועה. אף כאן יום הששי הידוע ממקור אחר — הוא ו' בסיוון.

28. עיין בהגדרת הפשט, פרק א', הערה 1.

שד"ל²⁹:

בהא הידיעה, להיותו אחרון לימי הבראיה. והיה משפט היום הששי, וכמוהו ביום השביעי (בר' ב', ג') איש הישראלי (ויקרא כ"ד, י')

וביתר הרחבה קסוטו³⁰:

בפרשתנו באה מנייה זו רק כאן, ולא בימים הקודמים, כנראה מפני שכל אחד מהקודמים אינו אלא אחד הימים שבשורת ימי המעשה³¹, וזה היום האחרון שבשורה זו, היום הנועד לגמר הפעולה... שאחריו יבוא היום השביעי המסכם והמבטיח.

במקביל ישנו פתרון מדרשי, הנראה מתאים יותר לפשוטו של מקרא.

ב"ר פרשה ט' סימן י"ד:

ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי ואמר ר' יודן זו שעה יתרה שמוסיפין מחול על קודש ובה נגמרת מלאכת העולם, על כן כתוב הששי. אמר רק סימן בר מרתא עד כאן מונין למנינו של עולם, מיכן ואילך מונין למנין אחר.

פירוש יפה תואר³²: ה"א אחרון למניין הישן, והראשון למניין החדש שאנו מונים ממנו שנים. מונים מבראית האדם ולא מבראית העולם את מניין השנים שלנו (וכן — פסיקתא רבתי מ"ז א').

ר' סימון (ובמידה מסויימת גם ר' יודן) מפרש את המלה כלי לנתקה מן הפסוק, ואת הפסוק כלי לנתקה מרצף העניינים וללא הוספת גורמים מחוץ לכתוב. לכן, פירושו אינו עומד בסתירה לפשט. לעומתו, פירוש רש"י אינו עונה על הגדרת הפשט שלו עצמו:

א. הוא מוסיף גורמים מחוץ לכתוב: הכתוב אינו עוסק בתורה ואינו מציין התניה כלשהי. ב. הוא קורא את הפסוק שלא לפי פשוטו: הפשט אומר — נשלם ערב נשלם בוקר נשלם היום הששי (או הגיע ערב, הגיע בוקר, נשלם היום השישי)³³. ואילו לפי רש"י מדובר בכלל מעשי הבראיה ולא בערב ובבוקר של אותו יום. מה גם שהפסוק אומר "נשלם" ורש"י טוען שעדיין לא נשלם. שנית, לפי רש"י אין קשר בין חלקי הפסוק, שהרי 'יהי' הוא לשון עבר, ו'הששי' מתייחס למאורע בעתיד.

ג. הפסוק — על-פי פירוש רש"י — מנותק מהקשרו.

ד. לפי פירוש רש"י, תפקידו של פסוק זה שונה מתפקידם של דומיו (היום השני, השלישי וכו') וכך הסטייה הסגנונית מתחזקת במקום להיפתר על-ידו.

מסקנה: אם רש"י התייחס לקושי שאינו הכרחי, ואם בחר בדרך זו תוך דחיית חלופות טובות ממנה, סביר להניח שעשה זאת לשם המטרה ההגותית. יש לבחון, איפוא, את דרכי עיבודם של המקורות המדרשיים כדי לנסח את המטרה ההגותית, להבהיר את מידת חשיבותה ולנסות לשכנע שהיא, אכן, היתה תכליתו הפרשנית לכתחילה.

29. שד"ל, פירוש על חמישה חומשי תורה, דביר, תל-אביב, תש"ך, עמ' 19.

30. מ.ד. קסוטו, פירוש על ספר בראשית, מאגנס, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 37. ועיין גם בהקדמתו לפרשת בראשית שתי הפסקאות הראשונות, עמ' 5.

31. ההדגשות בקטע זה, במקור.

32. פירוש יפה תואר על מדרש רבה, מהדורת דאם וילנא, חלק א', עמ' כ"ה.

33. בהתאם לגישתו של הרשב"ם. עיין "תורת חיים", ירושלים, תשמ"ז, הוראת מוסד הרב קוק, עמ' י"ב.

עיבוד המקורות:

- א. בשני המקורות רש"י קיצר את השאלה והביאה כחלק מן התשובה. בכך התמקד בתשובה וחסך דיון ארוך בבעיה הלשונית.
- ב. רש"י שינה את השאלה (במיוחד במקור הראשון) במקום לדון בכינוי הימים, הוא מתייחס לגמר הבריאה.
- ג. רש"י שינה את סגנון המדרשים: הוא העביר את פניית ה' לעולם שנוסחה בדיבור ישיר, לדיבור עקיף המסתפק במלים 'התנה' או 'תלויים ועומדים'.
- בפירוש השני, רש"י הוציא את הקב"ה מן הפירוש. בעוד שבמדרש, הקב"ה הוא הנושא, הרי בפירוש, הנושא הוא — מעשה הבריאה התלויים ועומדים.
- גם בפירוש הראשון, למרות שנאמר 'התנה' לא כתוב מי התנה. כך, בשני פירושי רש"י הוסטה תשומת הלב מן הקב"ה אל העולם. הדגש הוא, איפוא, לא על רצונו של הקב"ה אלא על דמותו של העולם.
- ד. במקורות המדרשיים, התנאי מנוסח בחריפות ובכחירות: אם ישראל מקבלים את התורה — מוטב. ואם לאו — אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו (ובשינוי קל במסכת שבת).
- רש"י ויתר על קטע זה והשאיר רק את פתיחת המדרש "התנה" או לחילופין "תלויים ועומדים". בדברי המדרש יש שתי אפשרויות חשופות, מאימות. ייתכן שהעולם יתקיים, אך ייתכן שיחזור לתוהו ובוהו. רש"י אינו מבטל כליל את ההתניה³⁴, אך האיום נעלם. כך, בעוד שהמדרש מדגיש את התנאי, מדגיש רש"י את התלות. בעוד שהמדרש מסתיים באפשרות החורבן, מסיים רש"י בציפייה (הכמעט ודאית) לקבלת התורה לקיומו של העולם. מכאן שכוונת רש"י היא להבהיר את הקשר ההכרחי שבין קיומו הפיזי של העולם למילוי ייעודו הדתי המתבטא בקבלת התורה.
- ה. שני פירושי רש"י מבליטים היבטים שונים, משלימים. הראשון מבליט את חלקם של מקבלי התורה בתהליך. בידיהם הבחירה, ההכרעה, הקבלה על עצמם. לפי פירוש זה, שותף האדם לתהליך הבריאה: לאחריות להשלמת תהליך זה ולקיומו של העולם. השני מבליט את התכנון המקורי, האלוקי, שהתורה תתקבל ביום מסוים, המוכן מראש לכך. אנו סבורים שתאריך מתן תורה נובע מתהליכים היסטוריים, אך רש"י אומר, בשונה מלשון המדרש: תלויים ועומדים עד יום הששי הוא ו' בסיוון המוכן לקבלת התורה.³⁵ לפיו, תהליך הבריאה שהחל בששת ימי הבריאה, תוכנן מראש, כך, שיסתיים בנקודת זמן מסוימת בהיסטוריה, המוכנה מראש בתוכנית הבריאה. רק בהגיע יום זה ייקבע קיומו של העולם לתמיד.
- ו. רש"י לא כלל בפירושו את ישראל, למרות שזכרו במדרש, בניגוד להבאתם בפסוק א'.

34. על תפקיד ההתניה בתפיסת עולמו של רש"י ארחיב בפרק השלישי.

35. מקובל שכאשר רש"י מביא שני פירושים, כל אחד מהם חסר וזקוק להשלמה. להבנת מטרת רש"י כאן עיין בהוצאת אריאל עמ' כ"א הערה 81. שים לב לכך שעל-פי הפירוש הראשון, מנחם רש"י (בעקבות התנחומא) את ה"ה"א מהמלה "ששי", דבר המרחיק את הפירוש עוד יותר מן הפשט. אולם הפירוש השני השומר על אחדות המלה "הששי", בעייתי יותר כיוון שבגמרא ישנה מחלוקת אם ניתנה התורה ב'ו' או ב'ז' בסיוון, וכיוון שגדרש לימוד כפול: מ'ו' בסיוון למדים על תהורה שהיא בעצם תכלית הפירוש. לכן, כנראה נזקק רש"י לשני הפירושים.

ייתכן שהסיבה לכך היא פרשנית: רש"י לשיטתו, אינו מביא מדרש שאין לו כל רמז בפסוק.

בעוד שבפסוק א' ישנה מלה המרמזת על ישראל ("בראשית"), אין מלה כזו בפסוקנו. לכן אין רש"י יכול לכלול את ישראל בפירושו. אולם, ייתכן שהסיבה הגותית: רש"י רצה להבליט את הקשר בין קיומו של העולם לקבלת התורה, דהיינו, את העובדה שללא התורה אין מעשה הבריאה מושלם. קיום העולם אינו תלוי, לפיכך, בישראל, אלא בעובדה שתושביו יקבלו על עצמם את ה'חזוה' הכולל את תפקידם הדתי. אילו כלל רש"י את ישראל, היה מפסיד את מיקודה של תשומת לב הקורא במסר חשוב זה.

לסיכום סוגיה זו: הראינו, שאילו רצה רש"י להסביר את ייתורה של ה"ה"א הששי, יכול היה להביא את המדרש (או המדרשים) ללא כל עיבוד, מבלי לשנות את דרך הפתרון ומידת תקפותו.

לעומת זאת, בעזרת עיבודם של המקורות, הבליט רש"י מסר פילוסופי עקרוני להבנת פרק א' ותהליך הבריאה ומטרתה. מסר מסוים זה הוא, איפוא, תכלית פירושו של רש"י: הדגשת משמעותה הדתית של הבריאה.

ראינו שרש"י בחר לפתוח ולסיים את פירושו לפרק א' באותו מסר. באמצעותו יצר לפרק מסגרת המתארת את תכלית העולם וסוד קיומו. ניסינו לשכנע שמסר זה הוא תכלית פירושו של רש"י: שאלותיו שונות זו מזו, אך הפתרון משותף לשתייהן. השאלות — בתחום השפה, הפתרון — בתחום ההגות.

השאלות — נקודתיות, הפתרון מתייחס לפרק כולו. מכאן שהשאלה ההגותית הכללית היתה מטרתו הראשונית של רש"י. אמנם רש"י, לשיטתו, עוסק בשאלות נקודתיות, אך למעשה הוא משתמש בהן כנקודות מוצא לדיון בשאלה ההגותית המהותית, שהיא שאלתו האמיתית. עיון בפרק יבהיר את הרקע והנימוק לשאלתו ואת משמעות תשובתו.

פרק א' מתאר את סדר בריאת העולם ומקום האדם בתוכו, אך לא את תכליתו. העולם הנברא הוא עולם טבעי, המתקיים על-פי חוקי הטבע בלבד, ללא כל תכלית שמעבר לעצם קיומו. האדם הוא יצור תרבותי המפתח ומנצל עולם זה ללא התניה וכמעט ללא הגבלה.³⁶ ההגבלה היחידה — האיסור לאכול מן החי — אינה נאמרת במפורש, כי אם נלמדת מכלל ההיתר לאכול את הצומח. הקב"ה אינו מתערב בנעשה בעולם. תפקידו מצטמצם לעצם הבריאה ומסתיים עם סיומה. הוא אינו פונה אל האדם אלא כדי לברכו. הוא אינו נותן חוקים וכללי התנהגות מוסריים המבטיחים את קיומו של העולם.

תיאור זה עומד בסתירה מוחלטת לשאר פרקי התנ"ך, החל מפרק ב' בבראשית. על-פיהם, כידוע, יש לעולם ולאדם תכלית דתית שבלעדיה אין משמעות לקיומם. יש השגחה אלוקית ויש שכר ועונש הפועלים במקביל לחוקי הטבע. יש תורה ויש קניי-מידה מוסריים המגבילים את האדם ושיטתו בעולם. המין האנושי — והראשון בו קין — נענש על שלא נהג על-פי קניי-מידה אלו.

36. אמנם נאמר "בצלם אלוקים" אך לא פירש מהי כוונת הביטוי, ולפי הקשרו נראה ששלטון האדם בעולם יכולת היצירה האנושית הם הביטוי לצלם אלוקים ולא החלק הרוחני שבאדם.

נשאלת אפוא השאלה — כיצד להסביר את תוכנו של הפרק ואת מטרת כתיבתו, לאור סתירה זו? מה תכליתו של עולם שאין בו תורה? מה תכלית הכללתו של הפרק בתוך התורה, שכל תכליתו להבהיר את משמעותו הדתית של העולם ואת תפקידו הדתי והמוסרי של האדם? ומאידך גיסא, היכן כן נרמזה העמדה הדתית המהווה יסוד לתורה כולה? האם אינה חלק אינטגרלי מהבריאה?

פירושו של רש"י מוסיף לפרק את החסר בו: הוא מכניס לפרק את התפיסה המתגלה לאורך התורה כולה. לפי מדרשו, פרק א' אינו עומד בסתירה לתורה אלא מהווה בסיס להבנתה. אלא שבסיס זה ניתן באמצעות הדרש. הדרש כאמור הוא בעל תוקף לא פחות חזק מהפשט³⁷.

ואין המקרא הזה — כל פרק א' — אומר אלא דרשני. כך משלים הדרש את פשוטו של המקרא בדרך מקבילה לצורת ההתבוננות שלנו בעולם. המתבונן בעולם כפי שהוא נראה כלפי חוץ, רואה אותו כטבע בלבד. כדי להבין את תכליתו הרוחנית, יש לחקור ולדרוש. יש ללמוד תורה. פשוטו של פרק א' מתאר את העולם כפי שהוא נראה לפנינו. ומדרשו כפי שהוא צריך להיראות.

לכן נוסף היבט אחר: התורה פונה אל עם ישראל. רש"י רואה בתורה ספר חוקים לעם ישראל: לא היתה התורה צריכה להתחיל אלא מהחודש הזה לכם שהוא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל³⁸.

פרק א', לעומת זאת, הוא פרק אוניברסלי. באמצעות המדרש מתאים רש"י את פרק א' לתפיסתו הכללית את מהות התורה ומצמצם אותה כמכוון לישראל. והנה, הקורא בתורה עד שמות י"ב נוכח, שלכתחילה, אכן ראוי היה כל האדם לקבל עליו את התפקיד הדתי. עם ישראל נבחר לאור כשלונו של המין האנושי לעמוד בקני-המידה של הקב"ה. הפשט מתאר כיצד התגלגל העולם מן הציפיות ההתחלתיות אל המציאות הנוכחית. רש"י מוצא בכתוב מסר המרמז מראש למציאות זו, שבה ישראל הם מקבלי התורה והעולם כולו לא נברא אלא בשבילם³⁹. אולי הוא רומז בכך שגם תהליך ההדרדרות של האדם ובחירת ישראל אינו "תקלה של הטבע" אלא תהליך צפוי, גלוי לקב"ה, מראשית הבריאה.

37. עיין לעיל בהסבר שיטתם של בער וטויטו.
38. עיין רש"י, ד"ה בראשית, אמר ר' יצחק. המשפט "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" היא לשונו של רש"י, ואינה מצויה במקורותיו.
39. סביר להניח שרש"י הדגיש מסר זה כנגד העמדה הנוצרית ששללה מישראל את הברירה והבחירה, אך נושא זה טעון בדיקה נוספת ואינו מעניינו במאמר זה.

פרק ג' — מקצת מגישתו הרעיונית של רש"י בפרקי הבריאה

סקירה של המדרשים המובאים על-ידי רש"י בפרק א' (ואף בפרקים ב'–ג') מראה שרבים מהם עוסקים בהיבטים שונים של השאלות אשר עוררנו בפרק הקודם: מהי תכליתו של העולם ומהי תבניתו הרוחנית, מהם מעמדו ותפקידו של האדם, מהו מעמדו של הקב"ה בעולם, מהן מטרותיו ודרכי השגחתו, וכיצד מתפרש הנתק, או הקשר, שבין פרק א' לשאר פרקי התורה והמאורעות שתוארו בה. וארמוז בקצרה לכמה מההתייחסויות לשאלות אלו.

1. העולם

א. העולם נברא במאמר, ביום הראשון. זהו עולם אחדותי (ד"ה יום אחד). מכאן ואילך מתקיים תהליך התפתחותי מן האחדות אל הריבוי, מן הפשט אל המורכב (רש"י א/יד, ב/ד) תהליך הנובע מאחדות זו.

יש בעולם שיווי משקל בין 'העליונים' לתחתונים, בין עולם הרוח לעולם החומר. האדם הוא מרכז הכובד, הגורם המאזן, המאחד והאחראי על קיומו של איזון עדין זה (א/כ"ו, ד"ה נעשה אדם; ב/ז, ד"ה ויפח באפיו).

ב. מראש נבראו שני העולמות — העוה"ז והעוה"ב, כשני חלקים של אותה בריאה (ב/ד, ד"ה בהבראם). זהו עולם שיש בו צדיקים ורשעים. הצדיקים מזומנים לחיי עוה"ב והרשעים מיועדים לגיהנום (ד"ה בהבראם). לפיכך — העולם נברא מראש כך שיתנהל על-פי חוקי שכר ועונש, מצוות וגמולן (וכן: א/ד, ד"ה וירא אלוקים את האור כי טוב ויברך; א/י"ב, ד"ה עץ פרי; א/טז, ד"ה המאורות הגדולים וכו').

העולם פועל על-פי חוקי הטבע ואף על-פי גורל או מזל, אך במקביל על-פי מערכת השגחה רוחנית — חוקים אלוֹקיים המתנים בקיום מצוות (א/יד, ד"ה לאותות): העושה את רצון הקב"ה אינו חושש מאותות השמים ותוצאותיהם (למעשה, בנויים חוקי הטבע מראש, כך שיקיימו בהם מצוות [א/יד, ד"ה למועדים]).

2. האדם

א. כאמור, האדם הוא השומר על האיזון העדין שבעולם בין הרוח והחומר, הבהמה והמלאך. האדם אינו מושלם, יש בו מן הבהמה ולא רק מן המלאך, אך זהו תנאי הכרחי ליכולתו לבחור בטוב ולמאוס ברע, יש באדם שתי יצירות, לעוה"ז ולעוה"ב (ב/ו, ד"ה וייצר). יש בו הכוח לחטוא, אך מזומנת לו מראש הכפרה (ב/ז, ד"ה עפר מן האדם). יתרונו על בעלי-החיים אינו בשליטתו בהם אלא בכך שניתוספו בו דעה ודיבור (ב/ז, ד"ה לנפש חיה) המאפשרים לו להבין ולהשכיל (א/כו, ד"ה כדמותנו). לפי הפשט, מאפשרות הדעה והדיבור לשלוט: לקרוא שמות לבעלי-החיים. אך לפי רש"י, הן מאפשרות לו להבין את תכליתו הדתית ואת תלותו של העולם כולו במילוי ייעודו הדתי (ב/ה, ד"ה כי לא המטיר): אין גשמים אם אין מכיר בטובתן של גשמים. כאשר ידע האדם שהם צורך לעולם והתפלל (כוח הדיבור) באה ברכה לעולם.

ב. הסכנה הגדולה לאדם היא בתחושת הכוח הבלתי מוגבל שבידיו. תחושת השליט הכל

יכול בעולם. רש"י מדגיש ששלטונו של האדם בעולם אינו מובן מאליו. הוא מותנה במעשיו, בזכויותיו. זכה, ירדה (מלשון 'לרדות'), לא זכה ירד (מלשון 'לרדת'), והחיות ירדו בו (א/כו, ד"ה וירדו בדגת הים). האדם מוגבל מראש על-ידי מצוות המונעות שימוש שרירותי בעולם וביצוריו (א/כח וכבשה; ב/כד, ד"ה על כן יעזוב איש). עליונותו וייחודו של האדם עלולים להביאו לסגידה לעצמו ולהחשבת עצמו לאלוה. פשוטו של פרק ב' מדגיש שהאדם עומד בפני בוראו כעבד בפני רבו וחייב לעמוד באיסוריו של הבורא המצווה. כך מראה לו הקב"ה שאינו אלא אדם, ואומר: ברגע שתפר את צו האל, תאבד את זכות קיומך בעוה"ז, או לפחות תגורש מגן עדן, משלטונך המוחלט בעולם. האדמה לא תישמע לך. אל עפר תשוב. רש"י מאיר מסר זה פעמים רבות לאורך פרקי הבריאה: בפירושו לביטוי "...לא טוב היות האדם לבדו" לומד האדם שאינו אל בשתי דרכים: א. בעצם הזוגיות, המשווה אותו לשאר הנבראים; ב. בתחושת החסר, חוסר הסיפוק ללא האשה (ב/כ, ד"ה ולאדם לא מצא. ויפל ה' תרדמה; ב/כג, ד"ה זאת הפעם), המקדימה את בריאתה. התוכנית האלוקית מחייבת ליצור מצב בו האדם יחוש באי-שלמותו ולא יוכל לטעון שהוא אלוה. בהתאם לכך, ייתכן שיש לקרוא את פרק א' פס' כ"ז: אמנם ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו, אבל זכר ונקבה ברא אותם (כו/ג; ג/ו; ג/כב; ו/ח). רש"י דן פעמים רבות במסר העובר כחוט השני במקרא כולו: סגידת האדם לעצמו היא שורש החטא, ראשיתה של עבודה זרה ומרידה בקב"ה. האדם לפי רש"י, אינו אלא נברא. עם זאת, יש בו בינה וכוח לנצל את העולם. אך עליונותו זו מתבטאת בעיקר בכך שאינו נשלט בידי חוקיו של טבע דטרמיניסטי. הוא, בניגוד לבהמה, עומד לדין! (ב/ז ד"ה וייצר).

3. מטרות הבורא והשגחתו

פרק א' מתאר עולם שכולו "טוב מאוד", אך זהו עולם שעלה במחשבה לבורא כעולם אוטופי, מושלם, שיש בו אור שהוא הטוב המוחלט ביחד עם דין מוחלט. אך זה עולם שאם יעמוד באתגר — מוטב. ואם לאו — יחזור לתווך ובוהו. לכן גזר הקב"ה את האור לעתיד לבוא (א/ד ד"ה וירא אלוקים את האור ויברך...) לצדיקים אשר יוכלו לעמוד בו, איתם הוא גם מדקדק כחוט השערה. בעוה"ז, אין הרשעים יכולים לעמוד בו. לכן הקדים מידת הרחמים ושיתפה עם מידת הדין (א/א, ד"ה ויברא אלוקים). בעוה"ז, אין רק עירוב בין רחמים לדין. יותר מזה, הדין נובע מן הרחמים המקדימים אותו. הדין הוא התייחסות למעשים בצורה אובייקטיבית ומוחלטת. הרחמים הם התייחסות לאדם, האהוב על המרחם שמכיר בחולשותיו. מזומן לאדם דין אך גם תשובה וכפרה. יוצא אפוא, שעולמנו אשר יש בו מוות וסבל, חטא וכישלון, אינו תולדה של "החטא הקדמון".

להיפך: חטאו של האדם הוא תוצאה של בריאת עולם שבו יש איזון כה שביר בין הרוח לחומר, בריאת אדם שיש בו מן המלאך ומן הבהמה. עולם שיש בו אי ודאות, יש בו דין אך גם רחמים. עולם זה מספק יותר אפשרויות לכישלון, אך רק בו יש טעם למתן

תורה ורק בו יש סיכוי להתקדם לעולם יותר טוב, אך לעתיד לבוא לעולם שכולו טוב מאוד. וזהו רצונו של הקב"ה.

סיכום

פרק זה מצריך, כאמור, עיבוד מעמיק יותר, הן מצד ניתוח המקורות ודרכי פירושו של רש"י והן מצד המשמעות הפילוסופית של דבריו. במאמר זה ניסיתי להראות, לפי שעה, שההיגדים ההגותיים המפוזרים בפרק, מצטרפים לכלל שיטה. רש"י דן בקשיים נקודתיים בכתובים, אך פתרוניהם הגותיים. העובדה שמספר רב של מדרשים דן באותם היגדים רעיוניים, מעידה אולי שהקניית גישה זו היתה מטרתו הראשונית או לפחות מטרה בפני עצמה. סביר להניח, שלחלק מדבריו מטרה פולמוסית ואקטואלית לדורו, בעיקר כנגד התפיסות הנוצריות בנושאים אלו. אך אין ספק שיש חשיבות אדירה בגישת רש"י לעצמה. גישה התובעת מן האדם אחריות, אך מאמינה בתקווה לעולם טוב, המחנכת להכיר במטרתו הדתית כמובן הראשוני שלה בבריאה.