

בריאה והשגחה

להבנת פרק ב' בספר בראשית

א. הקדמה

בפרק ב' של ספר בראשית, מפסוק ד ועד לפסוק כה (להלן: 'פרק ב') מתארת התורה כמה וכמה מאורעות הקשורים לבריאה ולדרך הנהגת ה' בעולם, כמו גם להתנהגות האדם לפני חטא עץ הדעת - התנהגות שיש בה כדי לאפיין את מצבו הראשוני. דומה שניתן לראות במסופר בפרק זה מעבר מעולם הבריאה הבלתי נתפס אל העולם האנושי המוכר לנו, אף שמדובר כאן באדם הראשון, שמהותו אינה ברורה די הצורך, בכל זאת מציג הוא בפנינו דגם אנושי על יצריו ובעיותיו. בדומה לפרק א', גם כאן עצם העיסוק ביסודם ובשורשם של דברים מפנה את המחשבה להתמודדות עם בעיותיו היסודיות ביותר של האדם, ומאפשר לעמוד על השקפת התורה בכל הקשור לפתרונן. עם זאת, יש לתת את הדעת להבדלים היסודיים שבין שני הפרקים. אחד היסודיים שבהם הוא, שבפרק א' מסודרים הכתובים לפי סדר ברור, הלקוח מדגם מוכר לנו של ימים בשבוע, ובפרק ב' שונים הם פני הדברים. הסדר בפרק א' ממחיש כיצד הולך העולם הנוצר ולובש את המראה והצורה המוכרים לנו, ובסופו של דבר, לאחר שהושלמה מלאכת יצירת העולם, מספר הכתוב על השבת. סדר מסוים בכתובים הנו עניין סגנוני, והסגנון הוא המפתח להבנת הרעיון. גם בלי להתעמק ברעיונותיו של פרק א' דומה שהמבנה המסודר מצביע על סדר ומשטר, מטרה ותכלית הקיימים בבריאה של עולם החומר. השבת החותמת את סיפור הבריאה מלמדת על מטרתה הרוחנית של הבריאה. ניתן לנסח רעיון פשוט זה כך או אחרת, אך דומה שהכול שותפים לתחושה הפשוטה הבסיסית שסגנון זה מקנה. לעומת זאת, קשה לאין ערוך למצוא סדר פשוט ומובן בפרק ב'. דומה שההבדל הסגנוני הגדול שבין שני הפרקים מלמד על מסרים שונים לחלוטין לכל פרק ופרק, ועובדה זו עמדה לנגד עיניהם של רבים¹. להלן ננסה לחשוף כמה ממסריו של פרק ב'. לא נוכל לעסוק במסגרת זו בהבנה מלאה של הפסוקים הבודדים, וודאי שלא נגיע להכרעות פרשניות במקומות הנדרשים. מה שננסה לעשות הוא לפענח מה מסתתר מאחורי הקשר בין קטעי

1 כידוע, ראו אסכולות מסוימות בביקורת המקרא את שני הפרקים הראשונים בספר בראשית כשייכים לשני מקורות שונים, שעורך חיברם זה לזה. לא כאן המקום להתווכח עם השקפה זו, שהנחת היסוד שלה היא, למרבה האבסורד, אווילות מושלמת של עורך, שהכליא שני תיאורים כה שונים. נציין רק פרט הקשור למאמרנו זה. אלה הגורסים שני מקורות מתעלמים מהאפשרות ששינוי הסגנון בין שני הפרקים בא להביא מסרים שונים. התעלמות זו מצביעה על גישה שרירותית במקרה הטוב! בסיכומנו, נעמוד על השקפת חז"ל ביחס להבדל שבין שני הפרקים. מ"ד קאסטו (פירוש על ספר בראשית, תשמ"ג, עמ' 56) ציין שבפרק א' מופיע הקב"ה "כבורא העולם החומרי וכאדון העולם השולט על הכול ויוצר הכול במאמרו בלבד בלי יחס ישיר בינו ובין הטבע... במעשה גן עדן, להיפך, מופיע האל כמנהיג של העולם המוסרי שהרי מטיל הוא על האדם מצווה מסוימת ודורש מאתו דין וחשבון על מעשיו...". אלו דברים מעניינים שבחלקם משתלבים עם הנאמר במאמרנו. גישה מרתקת לביאור ההבדלים בין פרק א' לפרק ב' בבראשית מצויה במסתו של הרב י"ד סולביצ'יק 'איש האמונה הבודד' (מוסד הרב קוק, תשכ"ח). הרב סולביצ'יק רואה באדם של פרק א' אדם יוצר שכשרונו הכאריסמאטי קשור לדמיון מסוים לאלוהים הקשור לבריאה בצלם אלוהים. לעומת זאת, האדם בפרק השני הוא אדם השואל שאלות מן הסוג המטאפיסי ובכללן שאלות דתיות. לומתן לציין את העומק הרב של מסה מבריקה זו, אך לפי קוצר השגתו של כותב שורות אלו דומה שאין זו פרשנות המקרא במובן המקובל.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המשנה של פרק ב' ולבחון מה עולה מהסדר שלפיו הם כתובים. לנגד עינינו יעמוד תמיד הסדר הברור של פרק א', שעליו רמזנו קודם לכן.

בדיון להלן נתייחס לחלוקה הבאה של הפרק לקטעים:

1. הקדמה "אלה תולדות..." (ד).
2. עולם ללא מטר, שיח ועשב (ה-ו).
3. יצירת האדם (ז).
4. נטיעת הגן ותיאורו; האדם מושם בגן (ח-טו).
5. איסור האכילה מעץ הדעת (טז-יז).
6. קביעות הקב"ה בדבר בדידותו של האדם (יח).
7. האדם קורא שמות (יט-כ).
8. בריאת האישה (כא-כב).
9. האדם קורא שם לאישה (כג).
10. יחסי גבר ואישה (כד).

כבר בסקירה שטחית של נושאי הפרק והסדר שבו הם ערוכים עולות תמיהות רבות, הכרוכות בשאלות פרשניות עתיקות יומין. כך למשל, קשה לראות סיבה לחזרה על תיאורי בריאה, ואם יש צורך בחזרה, מדוע רק על חלק מסוים, ומדוע הם משובצים בפרק דווקא בסדר זה? ניתן גם לשאול מדוע נקטעת פרשת יצירת האישה ע"י פרשת קריאת השמות, ועוד שאלות מסוג זה. כאמור, מטרתנו העיקרית הנה חשיפת המסרים המסתתרים מאחורי סדר הדברים הזה. נערוך אפוא דיון קצר בכל קטע וקטע תוך ניסיון להראות כיצד הוא מתקשר לשכניו ומשתלב בתמונה הכללית של הפרק.

ב. אלה תולדות...

בפסוק הפותח את הפרק מודגש עיסוקו ב"תולדות השמים והארץ". 'תולדות' נגזר מלשון הולדה (אבן עזרא), ונראה שמדובר בתופעות טבע שונות הנגזרות בדרך מסוימת מהשמיים ומהארץ, שבריאתם נידונה בפרק הקודם. "ייספר תולדות השמים והארץ במטר ובצמיחה..." (רמב"ן). לשאלה איך יוצאות תולדות אלו מהמהויות שנבראו קודם לכן (המקבילה לשאלה בדבר הקשר בין הנהגת הטבע השוטפת לבין הבריאה) ניתן להשיב - "...בכוח שנמצא בהם משעה שנבראו..." (ספורנו), וניתן להחליף ניסוח זה בניסוח מודרני יותר: החוקיות הפיסיקאלית שנטבעה בבריאה מביאה לגלגול ותמורה מתמידים של כל מה שנברא. סיום הבריאה לא הביא אפוא לעולם סטטי, אלא לעולם שחלים בו שינויים מתמידים, לפי חוקיות שנקבעה בעת הבריאה. בפרקנו מדובר אם כן בשלב שלאחר הבריאה, ואם צודקים אנו בהנחתנו שהפסוק "אלה תולדות..." מהווה הקדמה לפרק, תחריף השאלה מדוע חוזר אחר כך הכתוב לביאורי בריאה מסוימים. עד שאנו נדרשים לשאלה זו, ניתן דעתנו לסיפא של הפסוק - "ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים". מהסיפא משתמע ש"תולדות השמיים והארץ" קשורים בקשר אמיץ למה שנתחולל בהיבראם, ואלה נקבעו "ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים". לאמור, כל מה שקשור ל'תולדות' נקבע כבר ביום העשייה. אם כן, פסוק זה יש בו כדי לקשור את התולדות שבהן נעסוק מכאן ולהבא עם יום העשייה שם נקבעו הדברים בכוח. פסוק ההקדמה מציין אפוא מעבר בין עולם הבריאה לעולם שלאחר מכן, ושתי התקופות האלו שונות זו מזו שוני מהותי בכל הקשור להנהגה האלוהית. עולם הבריאה מתנהל לפי חוקים שאינם מוכרים ולא יכולים להיות מוכרים לנו. לעומת זאת העולם החדש מתנהל בעיקרו בדרך הטבע, כשרצונו של הקב"ה מושג בדרך כלל תוך שימוש בחוקיות הטבעית שנבראה קודם לכן. מבחינה דתית, אין ערוך לחשיבותו של פסוק זה, המביא לידי ביטוי את הקשר בין בריאה לבין השגחה. באשר, בהיות הבריאה נעלמת מאתנו קיימת נטייה אנושית טבעית לייחס

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לקב"ה (ויש המשתמשים בהקשר זה בביטוי 'כוח עליון') את המעשה האדיר הזה. לעומת זאת, בהיות העולם שלאחר הבריאה מובן לנו לכאורה, קיימת תחושה בקרב רבים המתבססים על 'הבנה' זו, שאין מקום לחפש את מעורבותו של הקב"ה בעולם מובן, המתנהל על פי חוקיות ברורה. התורה, שחזתה בעיה זו, קושרת אפוא את 'יתולדות' של שמים וארץ לפעולה של 'הבראם' ולזמן של 'יום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'. דומה, שאף המשך הפרק מתכוון לחזק ולאמץ קשר זה בין השגחה לבריאה כפי שננסה להראות.

גיבשנו אפוא 'מדיניות' כללית להבנת פרק ב', שעניינו השגחת הקב"ה על עולמו לאחר הבריאה. מעניין לבחון אם פרטי הניסוח של פסוק ההקדמה אכן מתאימים להנחת יסוד זו. כשמוזכרת כאן מלאכת השמיים והארץ מוסיף הכתוב לשון 'עשייה' - "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים", בעוד שבדיון בבריאה בפרק א' השימוש הוא בלשון בריאה - "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (א', א). ננסה להבין את חילוף הלשונות הזה לפי רוחה דברים של האבן עזרא והספורנו בפירושים לפסוק, ובהתאם להנחה שהנחנו. מכיוון שפרקנו עוסק בהנהגת העולם שלאחר הבריאה ובהשגחת הקב"ה שבעיקרה הנה על פי חוקי הטבע, יש טעם להשתמש כאן בלשון עשייה, לשון המובנת לנו, שאנו נוקטים אותה אף כלפי פעילות אנושית. לא כך הם פני הדברים לגבי בריאת השמיים והארץ בפרק הראשון, העוסק בבריאה - פעולה שאינה נתפסת בהכרת האדם ובשכל². ניתן גם להעלות השערה לגבי הקדמת 'ארץ' ל'שמים' בפסוק זה. כשמדובר ב'עשייה' קודמת ארץ לשמיים בניגוד להקדמת שמיים לארץ כשמדובר ב'בריאה'. מדוע? נזכור שהארץ אינה רק מהות פיסיקלית, היא גם סמל, ועל כן מייצגת את הסביבה הקרובה יותר אל האדם. מנקודת הראות של האדם החלה הבריאה מהרחוק - השמיים - אל הקרוב, ויש הגיון רב בסדר זה. לעומת זאת, פרקנו עוסק בענייני הנהגה שלאחר הבריאה, ובהנהגה זו מתמצית השגחתו של הקב"ה. כשמדובר על השגחה במובן העקרוני, אכן, אין הבדל בין ארץ לשמיים - אלה ואלה מונהגים על ידי הקב"ה. אולם כשמסתכלים על ההשגחה מנקודת המוצא של האדם ובוחנים את משמעותה הדתית, ברור שהאדם מודע לגילוייה של השגחת הקב"ה קודם כול בסביבתו הקרובה, על כן יש טעם להקדים ארץ לשמיים³.

ג. מטר ואדם

הנחה זו, שהשגחת הקב"ה נתפסת אצל האדם כאשר היא נוגעת לסביבתו הקרובה יותר מכאשר היא בסביבתו הרחוקה, תהווה יסוד לתופעה הטבעית הבאה הנידונה בפרקנו - הגשם. מבין כל 'תולדות השמים והארץ' דנה התורה בראש ובראשונה בגשם. דומה שהסיבה העקרונית לכך פשוטה למדי. הגשם, המאפשר חקלאות בעל בארצות רבות ובתוכן ארץ ישראל, מהווה סמל מובהק להשגחה האלוהית בעולמנו. כזכור, בתיאורי הבריאה של פרק א' לא הוזכר כלל הגשם. דובר שם על רקיע, ועל המים שמעל לרקיע והמים שמתחת לרקיע (א', ו-ז), אך לא נאמר דבר על

2 ושמה ניתן להכניס לפעולות אלו של הנהגת העולם הטבעית הכרוכה בהשגחת הקב"ה גם חלקים מפעולות האבולוציה המשקפות גלגול ותמורה של יחידות חומר בעולם החי. ראה במאמרי: התנינים הגדולים ובעיות האבולוציה, מגדים ה, תשמ"ח, עמ' 58-68.

3 דומה, שגם חז"ל כשעסקו בשאלת ההבדל בסדר של שמים וארץ בפרק א' ובפרק ב' (כשדנו בשאלה: בריאתו של מי קדמה), עמדו בעצם על המשמעות הרעיונית הטמונה בסדר הזה. בית שמאי שקבעו "שמים קדמו" ראו בעצם את שורשם של הדברים בעולמנו ובחנו את הפוטנציאל שלהם, ואילו בית הלל שטענו "ארץ קדמה" הסתכלו על הצד המעשי של הדברים (ראה: הרב ש"י זין, לשיטות בית שמאי ובית הלל, לאור ההלכה, תשי"ז). דומה שיש דמיון מסוים בין ראייה זו ובין מה שכתבנו למעלה. כן נראה שהדוגמות שנותן הקב"ה בתשובתו לאיוב בסוף הספר מרוכזות ברובן בעולם החי. אמנם המטרה שם היא להרחיב את אופקיו של איוב, ועל כן משתמש הקב"ה גם בבעלי חיים רחוקים ומזוירים, אך עקרונית מדובר בעולם החי הנמצא בארץ ו'שפה' זו של תיאורי בעלי החיים והשגחת ה' אליהם מדברת אל האדם, כפי שעולה מפרקי הסיום לאיוב.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הקשר שבין שני גופי מים אלו, למרות שקיומו של קשר שכזה מתבקש על פי החוקיות השוררת בעולמנו. כאן הוא אם כן המקום לדון בגשם כ'תולדה' של שמיים וארץ, כמחבר את המים העליונים והמים התחתונים. אולם, אין אנו עוסקים בהנהגת העולם במובנה הטבעי אלא בהשגחה במובנה הדתי. וכדי להדגיש זאת נשים לב שהכתוב מספר על הגשם בדרך שונה לחלוטין מדרך סיפורו על שאר הנבראים. הכתוב מספר על הגשם בדרך השלילה - "כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ" (ב', ה). כידוע מופיעה קביעה זו בפסוק בין שתי קביעות קודמות לה: הראשונה - "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח" - היא מדרכי ההנהגה הפשוטות של הקב"ה, שכאשר אין גשם אין צמיחה. אולם, השנייה - "ואדם אין לעבד את האדמה" - קושרת את הגשם לעבודת האדמה של האדם וסמיכות זו מצביעה על קשר מובהק של השגחה על עולמו של האדם. שתי פנים לגשם - הגשם בא לצורך הצומח הטבעי וזוהי הנהגה טבעית של העולם, אך הגשם משמש גם מכשיר ביד הקב"ה להשגחה על האדם, וזהו עניין דתי מובהק! ניתן לסכם את הדיון בפסוק בסקירת היחס בין חלקיו. כאן עולה הסכמה הבאה:

א. אין צומח כי ה' לא המטיר - זהו קשר סיבתי ישיר שכמוהו ידוע בעולם הטבע.
ב. ה' לא המטיר ואין עדיין אדם - זהו קשר רופף המחייב מחשבה כדי לגלותו. אכן, זהו אופייה של ההשגחה האלוהית על האדם המחייבת התבוננות וחיפוש כדי שתנובן משמעותה. ניתן דעתנו עוד לשני סוגי התבטאות המאפיינים את עולם ההשגחה ההולך ונפרש לפנינו, ציינו קודם, כי אזכור המטר נעשה על דרך השלילה - "כי לא המטיר ה'". יש בלשון כזו כדי לחזק את הקשר שבין הגשם לאדם, אך דומה שיש בניסוח על דרך השלילה גם דבר מה נוסף. בבריאה נברא כל מה שחייב היה להיברא. אך בהנהגת העולם על דרך ההשגחה של הקב"ה יכול הקב"ה גם למנוע דברים מסוימים. הניסוח על דרך השלילה רומז אפוא שהקב"ה אכן יכול למנוע את הגשם, וכלל זה חייב לעמוד בפני האדם. ניתן דעתנו להבדל נוסף. בבריאה השתמש הכתוב בלשון כללית כשהוא מתאר את מפעלות הקב"ה "ברא", "ויעש", "ויאמר", ורק אחר כך מגיב מי שצריך להגיב (הארץ, המים וכו'). לשונות אלו כלליים ויפים גם לכל פרט אחר. ואילו כאן מתייחד הפועל "המטיר" לפי פשוטו אך ורק לפעולה זו של הורדת הגשם. אין הקב"ה אומר לשמיים להוריד גשם, הקב"ה ממטיר בכבודו ובעצמו. דומה, שיש בכך כדי לחזק את ההשגחה המיוחדת, על דרך ההשאלה - 'האישית', של הקב"ה, ואת עניינו המיוחד של הקב"ה בַּמָּה שקורה⁴.

אגב, אם עוסקים אנו בענייני מים והשקאה יש מקום לשאול למהותו של האד הנזכר בפסוק הבא - "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" (ב', ו). נראה, שהאד הועמד כאן בניגוד למטר, וכי אין זו דרך השקאה רגילה המקובלת בעולמנו⁵. אשר לתפקידו, ניתן להעלות שני כיווני פרשנות מרכזיים. הראשון, הנראה קרוב לפשוטו של מקרא - האדם השקה את מה שכבר צמח, וכאן מתעוררת כמובן בעיית הניגוד לנאמר קודם - "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ". השני, בעל אופי דרשני יותר - האד השקה את האדמה לצורך בריאת האדם. וכאן יש לשים לב לסמיכות לפסוק הבא אחריו ולחזרה המשולשת על 'אדמה' בקטע כולו - "ואדם אין לעבד את האדמה", "והשקה את כל פני האדמה", "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה". חזרה זו מעוררת למחשבה על קשר שקיים בין כל המובאות הללו. מכל מקום, כך או כך, ברור הניגוד שבין האד למטר. זה יורד מן השמיים, וזה עולה מן הארץ. זה מאפיין את השלב שלפני האדם, וזה את השלב

4 דומה שיש סמליות גם בשימוש הנוסף של 'המטיר' בתורה על דרך הדימוי: "וה' המטיר על סדום..." (בראשית, י"ט, כד). שם מדובר אמנם על המטרה אחרת לגמרי, אך גם אותה המטרה משקפת את השגחתו הצמודה של הקב"ה על המתרחש בעולמו. גם "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות י"ז, ד) המדבר במן ודאי משקף את השגחתו של הקב"ה.

5 בגלל הניגוד המובהק הזה אני נוטה לקבל את הפירוש הישן שהאד הוא שם כללי למי התהום (כעולה מרש"י). וראה: מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית, תשמ"ג, עמ' 67, המציין לכך מקור באכדית.

שאחריו. ולעניין שאנו עוסקים בו, כל אחד מהם משקף דרך השגחה מסוימת, כשהמטר קשור באופן ישיר לאדם ולעולמו.⁶ אחר כך מובא לפי הסדר שתואר קודם לכן, הסיפור על יצירת האדם, וגם כאן יש שינויים רבים, אין כאן שימוש בלשון "ויברא אלהים" דוגמת הפרק הקודם ומבואר כאן החומר 'אדמה' שממנו יצר ה' את האדם. לא ניכנס כאן לביאור המושג 'נפש חיה' המוזכר בפסוק, אך עצם ההפרדה בין החלק החומרי של האדם הנוצר מן האדמה לבין הנפש, הנו חיוני ביותר להדגשת נושאי ההשגחה שאנו עוסקים בהם. זאת באשר השגחתו של הקב"ה באה לידי ביטוי ישיר בצדדים החומריים של אנושיותנו, והגשם שהוזכר לעיל הוא דוגמה מצוינת לכך. אולם, הבנת מטרות ההשגחה האלוהית והמסרים השלוחים דרך עולם החומר והנהגתו, חייבת להיעשות בנפש האדם. עוד ראוי לציין את מקומה של 'יצירת האדם' בפרק. בעוד שבפרק הקודם סיימה 'בריאת האדם' את מהלך הבריאה, בבחינת נזר הבריאה, כאן משובצת יצירת האדם בין שני עניינים בעלי אופי טבעי, ואף כלכלי, הקשורים למים. בתחילת סופר על הגשם המהווה כאמור סמל לדרך השגחה מסוימת. ואחרי התיאור של יצירת האדם סופר על מיקומו בן עדן. שני עניינים אלו מדגישים את ההשגחה על האדם דרך ענייני טבע ועל אפשרויות ההשגחה השונות היכולות להיות לגבי האדם.

כדאי לסיים דיון זה בהערה לגבי הגשם. מסתבר שבמשטר שבו יהיה נתון האדם בהמשך הסיפור בן עדן, לא יהיה צורך כלכלי בגשם, והגן יושקה מלמטה! ניפגש עם הגשם במהלך ספר בראשית רק בסיפורי המבול והבצורת בימי אברהם ואז אכן ניווכח, שאכן הוא 'כלי השגחה' רב משמעות. אולם, עצם אזכור הגשם כבר בשלב כל כך מוקדם, כשלמעשה אין בו כל צורך כלכלי, מראה עד כמה גדולה חשיבותו הדתית. עצם רעיון הגשם וההשגחה המסתתרת בו חייב היה לעמוד לנגד עיני האדם אפילו כשלא היה לו כל צורך בגשם גופו.

ד. גן עדן - השפע החומרי וסכנותיו

אין מקום להעמיק במסגרת זו בעיון בפרשת גן העדן, שזכתה להתייחסויות אין ספור.⁷ נציין רק כי השגחת הקב"ה כאן מתבטאת בשני גורמים הקשורים זה בזה. מחד גיסא, הדאגה למצבו החומרי של האדם בסביבה זו של גן העדן, ויחד עם זאת דאגה למצבו הרוחני, וזאת על ידי ציווי דתי - "ומכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו..." (בי, טז-יז), וגם על ידי הנחייה שלא נאמרה בלשון ציווי - "וינחחו בן עדן לעבדה ולשמרה" (בי, טו) - הנחה זו משקפת את אחריותו של האדם לסביבתו. כלומר, מול השפע החומרי של גן העדן מציב הקב"ה במסגרת השגחתו על האדם אתגרים מוסריים המונעים מן הסתם אפשרות שהשפע החומרי יקלקל אותו ויפגע בנפשו. גם בלי להיכנס למהותם המדויקת של 'העבודה והשמירה' שנצטרכו לה בן עדן, וגם לא למהותו האמתית של עץ הדעת, ברור, שאֵלָה, בלשון שבה נקטו, מסמלים את קריאת התיגר כנגד החומרניות העלולה לפגוע באדם, החי בסביבה כה עשירה כגן עדן. האחריות לסביבה שבה הוא חי מדגישה במשהו, שקֵרָן השפע הזו צריכה גם מאמץ אנושי לצורך קיומה והמשכייתה, והאיסור על עץ הדעת (ושוב, בלי להכנס למהותו האמתית) הנו בסופו של דבר גם איסור על אכילה

6 במקום אחר ביארתי את 'שיח השדה' הנוכח כאן כשיח מדבר דווקא (חלמיש, תשמ"ה, 2, עמ' 49). כלומר, אפילו השיחים הללו לא יכלו לצמוח בהיעדר מטר. אולם, כל מה צמוד לנהרות, מעיינות ומקורות מי תהום אחרים הושקה על ידי האד, ועל כן דומה, שהאד בא לצורך תיאור גן עדן בהמשך, וגם כאן אין מקום לשאלות עובדתיות ויש מקום להתרכז בדיון הרעיוני.

7 על גן העדן כסביבה מוסרית הארכת בספרי 'על המקום ועל הרעיון' שייצא לאור אי"ה בהוצאת 'נחלה'.

של חלק מהפרי בגן, ויש בכך ריסון מסוים של החומרניות המסומלת על ידי פעולת האכילה⁸. והנה, בשלב הבא יזום הקב"ה צעד נוסף. ראשית ראוי לתת את הדעת, לנוסח שבו פותח הקטע הבא. "ויאמר ה' אלהים לא טוב... (ב', יח), כאן מדובר ב'אמירה' וזאת בניגוד לפעולות האלוהיות האחרות המתוארות בפרקנו ("המטיר", "וייצר", "ויפח", "ויטע", "וישם", "ויצמח", "ויקח" וכו'). ולא זו בלבד: מנקודת ראות סגנונית מצטייר כביכול, שהקב"ה אומר זאת לעצמו. דומה, שהמשמעות של סגנון זה ברורה. הוא מעיד על התבוננות של הקב"ה במה שקורה אצל האדם הנצרך לאיה, ועל הסקת מסקנות בהתאם. המסקנה שאותה הסיק הקב"ה כאן הנה - "לא טוב היות האדם לבדו", וכתוצאה ממנה ההחלטה - "אעשה לו עזר כנגדו" (ב', יח). אין אנו יודעים מה בדיוק הוביל את הקב"ה למסקנה זו, אך ברור שהיה סימן אצל האדם שהצדיק זאת. ניתן לשער שהסביבה שבה נמצא האדם - גן עדן על השפע החומרי הרב שלו - הִנְהָ בעייתית מבחינה מוסרית. כשכל השפע החומרי מכוון לאדם אחד אין כמוהו אפשרות למצב של נתינה, שהוא הכרחי לשבירת החומרניות והרכושנות, ואין גם אפשרות לויתור, שהוא הכרחי לשבירת האגוצנטריות, לפיכך ההחלטה היא לעשות לו עזר כנגדו⁹. נעבור עתה לסיפור יצירת האישה. אם היינו עוסקים בפרק הבריאה היה מתבקש בנקודה זו פשוט לברוא אישה, והבעיה הייתה נפתרת, אך אנו עוסקים בענייני השגחה, והשגחת הקב"ה על האדם תובעת דבר מה אחר, שאותו נראה להלן.

למותר לציין, שבסיפור הבריאה אין זכר לכל ההתפתחויות המתוארות כאן, שם נאמר "זכר ונקבה ברא אותם" (א', כז). שם נוקט הכתוב בלשון 'ברא' וכאן בלשון 'אעשה' ואחר-כך 'ויבן'. בריאה אינה מובנת, 'עשייה' ו'בינה' ניתנות עקרונית להבנה, ובחירת הכתוב בלשונות אלו מרמזת שיש לבחון את פעולותיו אלו של הקב"ה ולנסות להבינן ככל שניתן, שהרי השגחת ה' מיועדת לאדם והיא משקפת את התייחסותו של הקב"ה לאדם. האדם ייצא נפסד אם לא יבין זאת. כללו של דבר, תיאור זה של יצירת האישה הנו חלק מהשגחת הקב"ה וכך הוא לכל פרטיו ודקדוקיו כולל אופן היצירה, עניין הצלע וכו', אלא שאנו לא נעסוק בכך כאן. עוד יצויין שאין לעניין כל טעם לנסות וליישב **עובדתית** את הצגת הדברים השונה בכל הקשור לבריאת-יצירת האדם והאישה בין פרק א' לפרק ב' (גם המדרשים הרבים ניסו לעניין ליישב זאת **רעיונית!** ולא כאן המקום להאריך). הקב"ה גדול וחזק 'די הצורך' כדי ליצור אירוע משולב שיהיו בו גם מזה וגם מזה בו זמנית. את זאת קשה להבין, אך הנקודה החשובה היא הערך המוסרי הגדול של כל זה עבורנו. ביצירת האדם יש ממד של **בריאה יש מאין**, וזה משקף כיוון אחד בגדולת הקב"ה, לצד זה קיים גם ממד של יצירה המשקף את **השגחתו**. זהו כיוון שני של גדולת הקב"ה, ושניהם קשורים קשר בל ינתק.

8 המדרש ראה כידוע רמו להמן הרשע בתורה בפסוק מתוך פרקנו... "המן מן התורה מנין? המן העץ..." (חולין, קלט, ע"ב). המהר"ל מפראג ביארו כדרגה קיצונית ביותר של הרע עלי אדמות (עד שכוחו הרע בלתי גשמי), כך שכתופעה כה מיוחדת נרמו הרוע הזה כבר בתורה (הקדמה לאור חדש, תשל"ב, עמ' ג). השאלה הנשאלת היא מה הקשר בין המן לבין פרי עץ הדעת?

דומה שניתן לפי זה לקשור את המן המסמל חומרניות אין סופית והכרוך בהתבוננותו הסופית של האדם לתחילת התהליך - אכילת פרי עץ הדעת, המציינת את תחילת התהליך - אובדן הרסן והשליטה, לגבי צו הקב"ה בענין אכילת הפרי. אם צודקים אנו בפרשנות זו, תופס המהר"ל בעקבות המדרש לא את צד **הדעת** של עץ הדעת, אלא את הצד הנוסף של העץ והפרי, הצד הפשוט הקשור לאכילה. עצם האכילה של פרי שנאסר עליו מהווה כניעה מסוימת לחומרנות. זאת באשר מבין כל הפעולות המציינות את חומרניותו של האדם האכילה היא הפשוטה ביותר. לצורך רכישת הדעת האסורה יכלו להיבחר סמלים לרוב, והנה נבחרה דווקא האכילה.

9 דומה שהמדרשים המדברים על שותפות בין האדם לאישה ("במה אישה עוזרת לאדם: אדם מביא חיטין. חיטין כוסס? פשתן. פשתן לובש? לא נמצא מאירה עיניו במעמידתו על רגליו" - יבמות, סג, ע"א) מתכוונים גם לכך. אין השותפות עניין טכני, אלא עניין עקרוני הכרוך בויתור ובמידות טובות אחרות.

ה. השמות לבעלי החיים

עתה קוטע הכתוב שנית את סיפורו של האדם, ולפני פרשת קריאת בעלי החיים בשמות הוא חוזר לסיפור הבריאה של בעלי החיים. "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים" (בי, כזכור, בפרשת הבריאה היה הניסוח שונה - "ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה..." (אי, כ"ד), ולגבי העוף "ועוף יעופף על הארץ" (א, כ). כלומר, יש כאן קודם לכול הבחנה בין 'ארץ' לבין 'אדמה'. הבחנה זו חשובה ביותר. בדרך כלל 'אדמה' קשורה לחומר ו'ארץ' למקום, כאן מדגיש הכתוב שבעלי החיים המוזכרים שם נבראו מן האדמה, בדיוק כמו האדם. גם הציון 'נפש חיה' שקודם זכה לו האדם (בי, ז) מוענק כעת לבעלי חיים (בי, ט). קשה להשתחרר מן התחושה שבכך ביקשה התורה לרמוז על דמיון, ושמא יחסי שותפות, בין האדם לבעלי החיים. על בסיס דמיון סגנוני זה ניתן לבנות רעיונות רבים, במיוחד בכל הקשור בחומר הבניין המשותף של הגוף. אולם אנו נדגיש בעניין זה אפשרות פרשנית העולה מהקשר הפסוקים. האדם עומד עתה לערוך 'מחקר מסוים' לגבי בעלי החיים, וכתוצאה ממנו ייקראו הללו בשמות. הדמיון בין בעלי החיים לאדם מעודדו לערוך פעולות דומות גם ביחס לעצמו ולבני מינו, ואכן נראה להלן, שכך עשה. כמו כן ניתן דעתנו לשמוש החוזר בפועל 'יצר' - 'ויצר ה' אלהים...". גם זאת בדומה לסיפור יצירת האדם בפרקנו. ונזכור, פועל זה ייוחד לפרקנו, ואינו מופיע בספור הבריאה! ראינו זאת כזכור כצורת ביטוי המשקפת את ההשקפה על השגחה בפרקנו.

גם הסגנון של פעולות יזומות מאת הקב"ה בולט כאן במיוחד ומדגיש את האופי של תיאורי השגחה בקטע זה. בנוסף להבאת בעלי החיים אל האדם, עורך כאן הקב"ה מעין 'בחינה' לאדם - "לראות מה יקרא לו" (בי, ט). דבר זה בא לאחר ששם את האדם בגן עדן, והחשוב מכול, לאחר הציווי שלא יאכל מעץ הדעת! להלן נבחון את משמעות הדבר. עתה, ניתן לשאול על טיבו של הקשר בין שתי הפרשיות, אך קודם לכן יש לברר מה משמעותה של קריאת השמות.

מה מסתתר בעצם מאחורי קריאת השמות? למעשה מתואר כאן 'מדע'. קריאת השמות נעשית מן הסתם לפי כללים שהאדם קבע ולפי התאמה לתכונות ('ויקרא להם שמות, כלומר השם הראוי להם לפי טבעיהם' - רמב"ן). זאת באשר שם הנו תיור תמציתי של האובייקט המתואר. כך עולה מהשמות המרובים שניתנו בספר בראשית, ודומה שמדרשי השמות הרבים של חיות וצמחים ממחיישים נכון אוריה זאת¹⁰. בפעם הראשונה בספר בראשית מתוארת כאן התמודדות אינטלקטואלית של האדם עם הטבע, וזו אחת ההתייחסויות היחידות של התורה לנושא זה. האדם ניחן ביכולת מרשימה באשר כל שם שיתן זוכה לגושפנקא - "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" (בי, ט). אם נתייחס לאדם הראשון, שלפני החטא, כאב-טיפוס של המין האנושי, מתוארת כאן יכולת התיאור של הטבע בידי האדם באשר הוא אדם. לתיאור זה צריך להוסיף שתי הסתייגויות עקרוניות בעלות חשיבות פילוסופית וחשיבות דתית עקרונית, לא רק להבנת פרק ב' אלא גם לחיי האדם בכלל. נשים לב שבתיאור זה בפרקנו הקב"ה מביא את בעלי החיים, המסמלים כאן את הטבע כולו, לשדה התצפית של האדם. נשים לב: האדם אינו יוצא ביוזמתו לחפש את הטבע, אלא הטבע מובא אליו. זוהי מגבלה של האדם בכל הקשור להבנת הטבע, היות ואנו צופים לצורך המדע באותו חלק של הטבע שהקב"ה מעוניין שגייע לתחום תצפיותינו. האדם אינו חולש אף פעם על כל הטבע, וראייתו אינה מקפת את כולו. כלום יש מגבלה גדולה מזו? כל זה משתלב כמובן ברעיון ההשגחה שהוצג לעיל. למרות שרכישת הידע על העולם הנה בהחלט בתחום בחירתו החופשית של האדם, יש מעורבות אלוהית גדולה בכל הקשור למהות הידע שיובא לידי האדם ולשאלה באלו נסיבות יובא. גם בעניין זה יש אם כן תכנית אלוהית.

10 כך למשל דרשו חז"ל שמות של בעלי חיים - "למה נקרא שמו רחם? כיוון שבא רחם באו רחמים לעולם... למה נקרא שמה חסידה? שעושה חסידות עם חברותיה... למה נקרא שמה אנפה? שמנאפת עם חברותיה" (חולין, סג, ע"א), ויאמאי קרי ליה סיח: שמהלך אחר שיחה נראה" (בבא בתרא, עח, ע"ב).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נקודה שנייה, עקרונית לא פחות, קשורה לניתוח טיבה של אותה התייחסות אינטלקטואלית לטבע, שביטוייה בכתוב הנה קריאת השמות. נזכור, שמדובר כאן בתיאור, ובוה אין הבנה מהותית של האובייקט המתואר. תיאור מדעי מתבצע ע"י תכונות שניתן למדוד ולבחון אותן בדרכים שונות, ואילו הבנה יכולה לעתים להגיע לסיבות העמוקות של קיום האובייקט, הצורך בו, התוצאות העתידיות לצמוח ממנו וכיוצא בהנה. כך, למשל, פיסיקאי יתאר מן הסתם היטב את כוח המשיכה, הוא יאפיין בנוסחה ויראה את הקשר בינו לבין גורמים פיסיקאליים אחרים כמו המסה והמרחק בין הגופים וכו'. כל זה הנו בגדר תיאור, אולם, יכולה להיות גם הבנה עמוקה יותר של כוח המשיכה, החורגת במידה מסוימת מגבולות המדע. למשל: השאלה האם יכול להתקיים טבע אחר שבו יהיו חוקים אחרים ללא כוח משיכה, והשאלה למה צריך עולם שיש בו כוח משיכה. אין סוף לשאלות פילוסופיות מעין אלה. אין למדע אלא מה שעניו, או מכשיריו, רואים, והוא מוגבל למציאות הנתונה כפי שהיא. הנה, אם כן יש משום הגבלה בהעמדת יכולתו האינטלקטואלית של האדם, אך ורק על תיאור העובדות. ויש ערך חינוכי רב בהצגת עקרונות אלו בפני האדם הנוטה באופן אינטואיטיבי לסמוך על שכלו בפתרון כל בעיה. זאת ועוד, מסתבר שהתיאור המדעי הנו סובייקטיבי ביסודו. זה נכון כמובן, לגבי מתן שמות לבעלי חיים כפי שעולה מפרשה של הפרשה, אך זה נכון מבחינה מסוימת גם כשהתיאור מתיימר להיות מדעי טהור. אנו מודעים כמובן לבעייתיות של משפטים מעין אלו, אך נזכור כי על רקע פילוסופי הטילו כבר ספקות ביכולת התיאור האובייקטיבי של האדם עוד לפני שנים רבות. כך למשל הפילוסוף עמנואל קנט טען שכל תיאור של המציאות הנו בסופו של דבר סובייקטיבי, והכרתו של המתאר משתתפת באופן פעיל בעיצוב המתואר. לשון אחרת, אין מציאות אובייקטיבית שעלינו לתארה, המציאות הינה סובייקטיבית והגדרתה תלויה בתיאורנו¹¹, דבר זה הוכח גם במדעי הטבע המודרניים. המחקר הפיסיקאלי המודרני (במיוחד בתורת היחסות ובתורת הקוונטים) הראה שהמציאות אינה ניתנת לתיאור פשוט ומוחלט. תיאור המציאות תלוי גם בנתוני המציאות וגם 'בנתוני' המתאר, באופן שזוהו אבד לנצח הסיכוי לתאר תיאור אובייקטיבי את המציאות שמסביבנו¹². דומה שבסיפור קריאת השמות יש יותר מרמז לכך.

נראה שיש לדייק גם בלשון הכתוב המחווה דעתו על יכולת מתן השמות על ידי האדם. אותה גושפנקא שנותן הכתוב למתן השמות של האדם - "...הוא שמו" אינה גושפנקא אלוהית! מה שנאמר כאן הוא שהקב"ה בוחן את האדם - "לראות מה יקרא לו", אך בקביעת השם - "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו": האדם הוא הקובע את השם ולא הקב"ה. עולה אפוא כי המחקר המדעי, המסומל בפרשתנו ע"י מתן השמות, נמצא תחת עיונו המתמיד של הקב"ה, אך אין הקב"ה מאשר כי אכן התיאור שקבע האדם נכון ומוחלט.

נסיים קטע זה בהתייחסות קצרה ביותר, הטעונה עיון נרחב נפרד, לקשר שבין פרשה זו לסיפור עץ הדעת. רמזנו על מבנה של יזמות ותגובות מצד הקב"ה. ייתכן, שקטע זה של קריאת השמות מהווה מעין השלמה לאיסור על עץ הדעת. אין כוונתנו כאן כמובן לדון בים הפרשנות על משמעות העץ¹³ אך נראים הדברים ש'הדעת' שם היא 'דעת' במובן הערכי, שיש בה כדי להזיק. בפרשת קריאת השמות באה השלמה על דרך ההסבר בדבר הדעת המותרת לאדם, והסבר גבולותיה ומגבלותיה.

הצד המרתק ביותר של פרשת קריאת השמות קשור לזיקה בין פרשה זו לפרשה הבאה. כאן עולה שקריאת השמות בתחום הטבעי הטהור יוצרת גם מחויבות מסוימת של האדם כלפי עולמו

11 ראה דיון על כך אצל ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה מתקופת ההשכלה ועד עמנואל קנט, תשל"ג, עמ' 133-150.

12 על הבעיות הנידונות בראי הפסיקה המודרנית ראה: ש"ה ברגמן, הוגי הדור, תשל"ה, עמ' 4-5.

13 ראה למשל עיונה של לי ליבוביץ על עץ הדעת בספרה עיונים בספר בראשית, עמ' 14-21.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הוא. הבה נבחן למה הובילה קריאת השמות את האדם. לאחר שסיים האדם את קריאת השמות, מזכיר הכתוב שנית - "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (ב', כ). זהו, כידוע, פסוק קשה מבחינה תחבירית, אנו נפרשו כאן כתזכורת של הכתוב לרעיון הבדידות של האדם. אך הפעם, הדעת נותנת, טבעו הדברים את רישומם בלב האדם, ואכן, לפי המנגנון המוכר בפרקנו, יוזם הקב"ה, העוקב אחר המתרחש, פעולה. מבחינה טכנית ניתן היה, כמובן, לבצע זאת קודם לכן, אך עניינו קב"ה הוא שהאדם יגיע לכך בכוחות עצמו. הכרה זו הנה הכרה מוסרית, באשר, הוא מודע לבעייה המוסרית הטמונה בבדידותו. על כן, כשמסתיים פרק קריאת השמות יוצר הקב"ה את האישה. המחקר והפעילות האינטלקטואלית הכרוכים בקריאת השמות לא היו בגדר שעשוע אינטלקטואלי בלבד. הם הובילו את האדם לפתרון בעיה מוסרית. יש כאן יותר מרמז בדבר טיבה של הפעולות האינטלקטואלית, שאינה עומדת בפני עצמה, וחייבת לפי השקפת התורה להוביל למטרות מוסריות-ערכיות. גם קריאת השם אישה, המסמלת את השוני מהאיש מחד גיסא ואת הקשר העמוק לאיש מאידך גיסא, נעשתה בעקבות קריאת השמות וגם בכך, יישם האדם שיטה אינטלקטואלית שרכש בפעולתו המדעית אך ניצלה לצורך הבחנה מוסרית.

1. סיכום

לא אנו חידשנו את הרעיון שפרק ב' של ספר בראשית מהווה השלמה לפרק א' ויוצר עמו אחדות אחת. רש"י רואה בקטעים מסוימים של פרק ב' המחשה לעיקרון שנקבע בביראת של ל"ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי - "כלל שאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון" (מידה י"ג). בנקודה זו, מתוך הסכמה מלאה לפירוש זה, ניתן לשאול מהו המסר הרעיוני הנובע מדרך זו של הבעה. לשון אחרת, מה ביקשה התורה ללמדנו בהפרידה את פרטי התיאורים מכלליהם. שיטתנו הייתה שיש כאן הפרדה נושאת, לאמור, פרק א' עוסק בביראה ופרק ב' בהשגחה. גם בפרק א' וגם בפרק ב' מתוארות יזמותיו של הקב"ה ביחס לטבע. אולם יזמותיו של הקב"ה בפרק הבריאה מסתיימות תמיד בחוות הדעת מסוג "וירא אלהים כי טוב" (וקל להסביר את המקרה האחד שאין סיומת שכזו!) בעוד שבפרק ב' פני הדברים מורכבים לאין ערוך. בפרק זה יזמותיו של הקב"ה, לפחות בחלקו, מתוארות כתגובות על מעשי האדם. לכאורה נראה שהדברים מפחיתים מגודלת הקב"ה, התלוי כביכול במעשי האדם, אולם, כמובן, ההיפך הוא הנכון. בבראו אדם בעל אפשרות לחטוא ובעל בחירה חופשית בין טוב לרע, כשרק בדרך זו הוא יכול להוציא מהכוח אל הפועל את השלמות הטמונה בו, 'מודע' הקב"ה כמובן לחשש שמא ילך האדם אחרי שרירות לבו הרע. לפיכך, כל תגובותיו של הקב"ה מדגימות את השגחתו הצמודה, שמטרתה עזרה לאדם, ככל שניתן במסגרת הנתון הבסיסי של בחירה חופשית, להגיע אל הטוב בכוחות עצמו.

נראה כי בפרקנו ובפרשות השכנות ניתן להבחין בשלושה סוגי פעולות ותגובות של הקב"ה במסגרת השגחתו על האדם: (1) פעולה שאינה תלויה במעשה האדם והיא קודמת למעשה (אפרירוי); (2) תגובה לאחר מעשה שטיבו לא נתפרש; (3) תגובה לאחר חטא מוגדר וברור. קל יחסית לאפיין את הסוג השלישי. לאחר חטא האכילה מעץ הדעת בגן העדן מעניש הקב"ה את כל הגורמים הקשורים בחטא. כמובן, אין זו ענישה לשם ענישה. להיפך, זו נעשית לשם תיקון וחינוך. במצב שנוצר לאחר החטא הדרך היחידה לתיקון האדם היא זו שנקט הקב"ה מתוך הכרת האדם והמציאות שמסביבו. שני הסוגים הראשונים מצויים גם בפרקנו, כך למשל מובע רעיון הגשם, שבהיותו משקף את תלות האדם בקב"ה הנו רעיון דתי-מוסרי בסיסי, התקף עוד בטרם היה אדם ובטרם היה גשם. לענ"ד במקום ובאופן שבו הובא, זהו תיאור מצב שעשוי להתממש בעתיד. עם זאת, הרעיון חייב להיות בפני האדם והוא חייב לדעת שהקב"ה יצר את האפשרות הזאת, ועם זאת האדם יכול להישאר גם להבא 'בגן עדן', והתלות בגשם על כל מה שהיא מסמלת עשויה להשאיר אך ורק בתחום הרעיוני. זוהי אם כן פעולה שנקט הקב"ה מבלי כל סימן בכתוב שמשוהו אצל האדם

אינו כשורה. הגורם השני אף הוא בפרקנו. הקב"ה מגיב על מעשה של האדם אך מבלי שהכתוב מציין מהי הסיבה לתגובתו זו. כך למשל הרעיון ליצירת האישה, או, יצירת הנסיבות לקריאת השמות לבעלי החיים. נראה כי פעולות אלו מצביעות על קיומה של בעיה אצל האדם והקב"ה נוקט בצעד לפתרונה. בדיונו למעלה רמזנו על טיבן של בעיות אלו, הקשורות לסביבה שבה חי האדם - יגן עדן, הסך הכל המצטבר הנו השגחה רצופה ומתמדת של הקב"ה על האדם שיש לה ביטויים שונים ומגוונים, ורק חלק מביטויים אלו הם עונשים במונח הרגיל. ברור שסיפור המעשה בפרק ב' מהווה מקשה אחת, שהחוט הקושר בין חלקיה השונים קשור להשגחת ה' על האדם שזה עתה נברא. הציר המרכזי שסביבו סובבת השגחת ה' על האדם קשור למקומו בגן עדן, סביבה שיש בה להביא תועלת מרובה לאדם, אולם, ברבות הטובה עלולה גם להביא לקלקול. אחד הלכחים החשובים הנובעים מראייה אחדותית של הסיפור קשורה להבנתנו את השגחת ה'. זו קיימת תמיד אך לא תמיד ניתן להבין את פרטיה מבלי לראות את המכלול כולו. כך למשל קשה לראות במבט ראשון איך קשור עניין קריאת השמות לבריאת האישה או לסיפור עץ הדעת, אך בראייה כוללת נפרשת בפנינו תמונה של צעדי הקב"ה לטובת האדם, אך במסגרת בחירתו החופשית, צעדים הקשורים ומשתלבים זה בזה.

העלינו בתחילת הדברים את השאלה בדבר מטרתם של תיאורי הבריאה שבפרק. בהמשך דיונו הראינו שתיאורי בריאה אלו נאמרו בלשון, בנוסח ובסגנון של פרק ב', דהיינו - שפת ההשגחה. תיאורים אלו מראים שביסודו של דבר אין להפריד בין בריאה להשגחה וכבר בעת הבריאה תוכנו הדברים בצורה כזו שישתלבו בהשגחת הקב"ה בהמשך. אולי לכך התכוונו חז"ל במאמרם הדין בתיאורים השונים של בריאת האדם והנראה לכאורה שונה ממה שאמרנו: "בתחילה עלה במחשבה לבראת שניים ולבסוף לא נברא אלא אחד" (ברכות, סא, ע"א). אין אנו יודעים מה פירוש 'עלה במחשבה', אולם, דומה שיש כאן הבחנה בין תכנון וביצוע המשתלבים זה בזה. בכך ניתן אולי גם להבין את פשר השימוש השונה בשמות הקב"ה בפרק א' ובפרק ב'. בפרק א' הכתוב משתמש כידוע בשם 'אלוהים' ואילו בפרק ב' בשם 'ה' אלוהים', כלומר נוסף כאן שם הויה, שם המקובל בידינו שהנו שמו הגדול של הקב"ה המייצג את המהות הנשגבת האמתית. לא כאן המקום לעיין ולהעמיק בסוגיה נכבדה זו של משמעות שמות הקב"ה¹⁴, אולם נראה שניתן לרמוז להסבר לפי תוכנו של מאמר זה. שם 'אלוהים' קשור לכוחו ולמשפטו של הקב"ה ותכונות אלו באו לידי ביטוי בבריאה. השגחת ה' הנה בראש ובראשונה גילוי חסדו של הקב"ה, ותכונה זו נרמזת בשם ה'. לא תמיד השגחת הקב"ה מובנת לנו ולא תמיד אנו 'נהנים' מתוצאותיה המיידיות. פעמים רבות גורמת השגחת הקב"ה כאב וצער, שגדל עוד יותר בהיותו לא מובן. אולם, תמיד היא משקפת את חסדו של הקב"ה ודאגתו לאדם יציר כפיו.

14 הבעתי את השקפתי בנידון במאמרי על שמות ה' בספר איוב, שמעתי, תשמ"ג.