

פֶּרֶשֶׁת וִיצָא

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת
שאול דוד בוצ'קו

עורך
אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ה

אונקלוס

כח, וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע, וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה;
וַיִּפְקַע יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע, וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה.

— רש"י —

(י) וַיֵּצֵא יַעֲקֹב. על ידי שבשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל ישמעאל, הפסיק הענין בפרשתו של יעקב, וכתוב "וירא עשו כי ברח וגו'" (לעיל כח, ו), ומשגמר חזר לענין הראשון:

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע. לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו, אלא מגיד שיעיאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה. וכן "ותצא מן המקום" (רות א, ז), האמור בנעמי ורות (בראשית רבה פס"ח, ו):

וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. יצא ללכת לחרן (בראשית רבה פס"ח, ח):

— ביאור —

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב. כבר נאמר לעיל, בסוף הפרשה הקודמת (לעיל כח, ה-ז): "וישלח יצחק את יעקב ולך פדנה ארם... וישמע יעקב אל אביו ואל אמו ולך פדנה ארם", ומדוע אם כן חזרה התורה ואמרה שוב "ויצא יעקב... וילך חרנה"?

— עיין —

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב. רש"י מדגיש שעשו פנה לישמעאל לאחר שהבין שיצחק אביו אינו מעוניין שיעקב יקח אישה מבנות כנען. עשו לא רצה לבטל את הקשר עם אביו ולכן ניסה לעשות מעשה שיִרְצֶה אותו.

אמנם כבר הסברנו בסוף פרשת תולדות שעשו אינו עושה תשובה אמיתית, שהרי לא גירש את נשותיו הראשונות, ויש במעשהו זה מעין צביעות, אך כאן רש"י מדגיש דווקא צד חיובי במעשה של עשו. עשו אינו רוצה להתנתק לגמרי ממורשת אביו ורוצה לעשות מעשה שיוכיח לאביו שהוא אינו מקולקל לגמרי. מסתבר שגם בצביעות יש פן חיובי, שהרי גם הצבוע מודה במעשיו שיש דרך נכונה ואמיתית. בכך שעשו רוצה להראות לאביו שהוא מתרחק מנשותיו הכנעניות הוא מודה למעשה שדרך מקולקלת. אם כן עשו מגלה התקדמות מסויימת מול העולם האלילי הגמור.

אונקלוס

יֵא וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שֵׁם בֵּי-
בֵּא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמָּקוֹם
וַיִּשֶׂם מֵרָאשֵׁיתוֹ וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם
הַהוּא:
יֵא וַעֲרַע בְּאַתְרָא וּבִת
תַּמָּן אַרִי עָאֵל שְׁמִשָּׁא
וְנִסִּיב מֵאֲבְנֵי אַתְרָא וְשׁוּי
אִיסְדוּהִי, וְשָׁכִיב בְּאַתְרָא
הַהוּא.

— רש"י —

(יֵא) וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם. לא הזכיר הכתוב באיזה מקום אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו "וירא את המקום מרחוק" (לעיל כב, ד):

— ביאור (על עמוד קודם) —

לחרן עצמה, אלא כוונת הפסוק לומר שיצא לדרכו לכיוון חרן. אמנם להלן (פסוק יז) יבאר רש"י פסוק זה במשמעות שכבר הגיע לחרן וחזר עד בית אל, עיין שם.

וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם. המילה "בַּמָּקוֹם" מציינת מקום ידוע, וכאילו נאמר 'בַּהַמָּקוֹם' עם ה"א הידיעה (אילו היה מדובר במקום סתמי היה מנוקד 'בַּמָּקוֹם'). מהו, אם כן, המקום הידוע בו פגע יעקב? אומר רש"י כי זהו הר המוריה, שכבר הוזכר למעלה בפרשת וירא, וגם הוא נקרא שם "המקום".

וַיִּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע. התורה אינה מספרת לנו רק על הליכתו של יעקב לחרן, אלא מדגישה גם את יציאתו מבאר שבע, ומשמע מכאן שיש חשיבות גם ליציאה עצמה. כאשר צדיק יוצא מן העיר מורגש שינוי בעיר ובסביבותיה. 'זיו' הוא האור שהצדיק מאיר בעירו, 'הוד' הוא ההכרה לה זוכה העיר גם מחוץ לתחומה בזכות הצדיק, 'הדר' העיר משפיעה על כל סביבותיה מכוחו של הצדיק.¹

וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. אין כוונת התורה כאן לספר שכבר הגיע לחרן, שהרי אירעו ליעקב כמה וכמה אירועים עד שהגיע

— עיון —

וַיִּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע. רש"י מדגיש את הטרגדיה שמתרחשת כאן, כי בריחת יעקב מבאר שבע היא למעשה נטישת הארץ ועזיבתה בידי זרים. על אף שאמנם יצחק ורבקה נשארו בעיר, אך הם כבר זקנים, ואם היורש שלהם עוזב, הרי עמו עוזבת עתה התקווה של מימוש ההבטחה שניתנה לאברהם.²

1. על פי 'ביאורים לפירוש רש"י על התורה', לרבי מנחם מענדל שניאורסון מלובביץ'.

2. בכך מתורצת קושיית המפרשים (עיין רמב"ן ומזרחי) התמהים על דברי רש"י, שהרי סוף סוף עדיין ישנו צדיק נוסף בעיר ומדוע לומר שפנה זיוה וכו'.

— רש"י —

וַיִּפְגַּע. כמו "ופגע ביריחו" (יהושע טז, ז), "ופגע בדבשת" (שם יט, יא). ורבותינו פירשו לשון תפלה, כמו "ואל תפגע בי" (ירמיה ז, טז), ולמדנו שתיקן תפלת ערבית (בראשית רבה פס"ח, ט). ושינה הכתוב ולא כתב 'ויתפלל', ללמד שקפצה לו הארץ, כמו שמפורש בפרק גיד הנשה (חולין צא ע"ב):

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם. מקום העקידה, הלא הוא מקום בית המקדש, הוא המקום החשוב ביותר בעולם, והוא המקום בו מתגלית השכינה. הקב"ה עצמו נקרא 'מקום'³, ואם כן מקום המקדש הוא 'מקומו של מקום'.

— ביאור —

אמנם על פי האגדה יש לביטוי "ויפגע במקום" משמעות כפולה. על פי דברי חז"ל שיביא רש"י להלן (בפסוק יז), יעקב כבר הגיע בהליכתו עד חרן, אלא שנזכר שם שלא עצר להתפלל במקום המקדש, וחזר על עקבותיו והגיע לבית אל, ונעשה לו נס ונעקר הר המזריחה ובא לקראתו עד בית אל. משום כך נאמר "ויפגע במקום" שכביכול נתקל בו בהפתעה, כאדם הפוגע בחבירו שבא כנגדו. כמו כן יש בביטוי "ויפגע" משמעות של תפילה, שהתפלל שם ותיקן תפילת ערבית⁴. את דברי אגדה זו נבאר להלן בפסוק יז כי שם מקומה.

וַיִּפְגַּע. על פי הפשט, הביטוי "ויפגע במקום" משמעותו שהגיע אל המקום, וכן מצאנו משמעות זו בתיאור גבולות נחלות השבטים בספר יהושע. אולם ביטוי זה נראה מעט תמוה, וזו פעם ראשונה שהתורה משתמשת בו⁵. בגלל קושי זה בפשט הסבירו חכמינו ז"ל ש'פגיעה' זו עניינה תפילה, כלומר יעקב נפגש עם ה' - פגע בה'. על פי הבנה זו מוסברת כל הפרשייה בדרך אחרת, וכפי שיכתוב רש"י את המשך האגדה להלן בפסוק יז, ושם נבאר עיקר הדברים בעזרת השם.

— עיון —

וַיִּפְגַּע. על פי הפשט "ויפגע" היינו הגיע, אם כן מדוע לא כתבה התורה בפשטות 'ויגיע למקום'?

מן הפסוקים שמביא רש"י מספר יהושע כראיה למשמעות הפשט משמע שהפגישה בין יעקב למקום המסויים הזה היתה דבר שבטבע, כמו ה'פגיעה' של גבול שמגיע למקום מסויים. אמנם הוא לא היה מודע לקדושת המקום, כפי שמתבאר מהמשך הפסוקים, אבל גם יהודי בלי מודעות קשור למקום המקדש, ורגליו מוליכות אותו לשם שלא מדעתו.

3. ראה בראשית רבה על פסוק זה (פס"ח, ט), וראה מה שכתב רש"י על הפסוק "הנה מקום איתי" (שמות לג, כא).

4. מעניין שגם בסוף הפרשה, כאשר יעקב חוזר לארץ ישראל, חוזר ביטוי זה - "ויפגעו בו מלאכי א־להים" (לב, ב).

5. את שתי המשמעויות מציין רש"י בביאורו לגמרא בחולין שם, ד"ה ויפגע במקום.

— רש"י —

כִּי-בָא הַשֶּׁמֶשׁ. היה לו לכתוב 'ויבא השמש וילן שם', "כי בא השמש", משמע ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה כדי שילין שם (בראשית רבה

פס"ח, י):

— עיון (המשך) —

על פי האגדה יעקב תיקן כאן תפילת ערבית. מה ראה על ככה, ומדוע דוקא עכשיו? הנה יעקב נמצא כעת בצרה גדולה. הוא בורח מעשו אחיו הרוצה להורגו, ונאלץ לעזוב את משפחתו כשהוא גלמוד, במקלו בלבד. אנו אף יודעים מהפרשה הקודמת, שגִּיתו של לבן, אליו מועדות פניו של יעקב, אינו בית של אדם צדיק. במצב כזה יכול היה יעקב ליפול לידי ייאוש, אך לא כך היה. יעקב אבינו פונה לא־להים לעת ערב, לעת חשכה, בזמן שמגיעות תקופות חשוכות, ומבקש מן הא־ל שלא יעזבנו גם שם, בגלות. תפילת אברהם היא 'תפילת השחר', התפילה של כל התקוות, כאשר הוא נמצא ברום המעלה, הוא נשיא הארץ וכולם מכבדים אותו, והוא נושא בתוכו הבטחה שמתחילה להתממש. תפילת יצחק היא 'תפילת מנחה', התפילה של תחילת השקיעה. הביסוס של יצחק בארץ מלווה באיבוד כוחו, ובעימותים עם תושבי הארץ. תפילת יעקב היא 'תפילת ערבית', בעת הייאוש, בעת תחילת החשכה. כך נטע יעקב בלבם של ישראל שאין להתייאש כלל, כי גם התקופות החשוכות נצרכות לגאולה אמיתית.

— ביאור —

כִּי-בָא הַשֶּׁמֶשׁ. מדוע צריכה התורה להסביר את הטעם לכך שיעקב לן באותו המקום? יכולה היתה לספר את סדר הדברים כפי שקרו: באה השמש וילן שם. בכך שהסבירה את הטעם משמע שיעקב לא תכנן ללון שם אלא שפתאום שקעה השמש⁶. נראה שדברי רש"י כאן הם המשך הביאור על דרך האגדה שהזכיר לעיל. על פי האגדה, לאחר שיעקב התפלל במקום רצה להמשיך מייד בדרכו, אך אז שקעה עליו השמש

פתאום, שלא בזמנה, כדי שישאר ללון שם. על פי האגדה כך יש להבין את הפסוק: ויתפלל במקום, וישאר שם ללון, מדוע? כי פתאום שקעה השמש ולא יכול היה להמשיך בדרכו. אמנם נראה שאפשר לפרש את דברי רש"י גם על דרך הפשט שהביא לעיל. גם אם מדובר שהגיע אל המקום ופגע בו, מכל מקום ישנה דרישה עליונה שיתעכב עוד קצת במקום הזה, ולכן נעשה נס ושקעה לו החמה פתאום, לפני זמנה.

— עיון —

כִּי-בָא הַשֶּׁמֶשׁ. מדוע צריך לומר שנעשה כאן נס מיוחד ושקעה החמה לפני זמנה? נראה שחז"ל כאן רוצים להדגיש שיעקב כבר רצה לעזוב את המקום ולהמשיך במנוסתו, אך הקב"ה עצר אותו כדי ללמד אותו שיעור חשוב. היציאה לגלות, גם אם היא מלווה בתפילה, גורמת בהכרח ליעקב ניתוק ממקום מולדתו, ועל כן הקב"ה רומז לו: על אף שאתה יוצא עתה לגלות, דע לך שכוחך ינבע מן היכולת שלך להישאר קשור עם מקום השכינה.

6. על פי המזרחי. וראה במדרש רבה שם שדורש "כי בא השמש" מלשון כיבוי, כיבה השמש.

— רש"י —

וַיֵּשֶׁם מְרֹאֲשֵׁתָיו. עשאן כמין מרזב סביב לראשו, שהיה ירא מפני חיות רעות (בראשית רבה פס"ח, יא). התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת: עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת: עלי יניח, מיד עשאן הקב"ה אבן אחת, וזהו שנאמר (להלן פסוק יח) "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו" (חולין צא ע"ב):

וַיֵּשֶׁב בַּמָּקוֹם הַהוּא. לשון מיעוט, באותו מקום שכב אבל ארבע עשרה שנים ששימש בבית עבר לא שכב בלילה (בראשית רבה פס"ח, יא), שהיה עוסק בתורה:

— ביאור —

וַיֵּשֶׁב בַּמָּקוֹם הַהוּא. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שהכתוב בא להדגיש שיעקב ישן במקום ההוא על אף שהיה מקום של קדושה, כפי שיתברר לו רק בבוקר ואז יאמר "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (להלן פסוק טז). רש"י אינו מבין כך. הוא מפרש שהחידוש בפסוק הוא במילה "וישכב", משום שזו לו הפעם הראשונה ששכב לישון בלילה מאז שיצא מבית הוריו לפני ארבע עשרה שנה. בכל השנים האחרונות היה יעקב שקוע בלימוד תורה בבית המדרש ולא יצא לחיים הנורמליים שבחוץ.

וַיֵּשֶׁם מְרֹאֲשֵׁתָיו. רש"י חיבר כאן שני מדרשי חז"ל, הראשון ממדרש רבה והשני מן הגמרא, ולכאורה יש קושי לחברם זה עם זה, כי לדעת המדרש האבנים הקיפו את ראשו של יעקב ואילו לדעת הגמרא הניח עליהן את ראשו! אלא צריך לומר שיעקב סידר את האבנים סביב ראשו, כמין מרזב, להגנה מן החיות, אך גם הניח ראשו על אחת מן האבנים הסמוכות לראשו. הגמרא שם מקשה קושיא, ומן הקושיא דרשה את המדרש: פסוק אחד אומר "ויקח מאבני המקום" (פסוק י), לשון רבים, משמע שלקח הרבה אבנים, ופסוק אחד אומר "ויקח את האבן", לשון יחיד. ומתרצת: 'מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים... וכולן נבלעו באחד'.

— עיון —

וַיֵּשֶׁם מְרֹאֲשֵׁתָיו. אגדה זו מדגישה את ההבדל בין יעקב אבינו לבין אברהם ויצחק. אברהם ויצחק היו צריכים לייצר את ההיבדלות והדחייה של הרוע כדי לקבל זהות מזוקקת וברורה. אצל יעקב המשימה אינה של בירור אלא של איחוד. מיעקב ואילך כבר אין בירור ודחייה אלא יש צורך לשמור על הכלל כולו.

וַיֵּשֶׁב בַּמָּקוֹם הַהוּא. נראה שרש"י מעיר לנו כאן על הקושי האמיתי של יעקב אבינו, שיצא מעולמה של תורה אל החיים המעשיים. המעבר הזה היה קשה מאוד ליעקב, <

אונקלוס

יְבַחֲלִם וְהָנָה סֶלֶם מִצֵּב אֶרְצָה יְבַחֲלִם וְהָא סֶלְמָא נְעִיץ
וְרֹאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה וְהָנָה בְּאַרְעָא וְרִישִׁיה מָטִי עַד
מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וְיֹרְדִים בּוֹ: צִית שְׁמַיָא, וְהָא מִלְּאֲכֵי
דִּי סֶלְקִין וְנַחֲתִין בֵּיהּ.

— רש"י —

(יב) **עֲלִים וְיֹרְדִים**. עולים תחלה ואחר כך יורדים, מלאכים שליווהו בארץ
אין יוצאים חוצה לארץ ועלו לרקיע, וירדו מלאכי חוצה לארץ ללוותו
(בראשית רבה פס"ח, יב):

— עיון (המשך) —

כי בשלב הזה עדיין לא הבין שא־להים מלווה את האדם לא רק בבית המדרש אלא גם
בחיים הרגילים, ובכל מלחמות הקיום שלו עם בני אדם שנתקל בהם במהלך חייו. עובדה
זו מסבירה מדוע לפי האגדה יעקב 'שוכח' לעצור במקום המקדש וחוזר על עקבותיו, וכן
גם לפי הפשט היאך יתכן שיעקב ישן במקום קדוש כזה. מעתה גם דבריו של רש"י לעיל
על 'יציאת צדיק מן העיר שעושה רושם' מקבלים משמעות נוספת. מסתבר שיציאת
הצדיק השאירה רושם גם ביעקב עצמו, ויציאתו מן האוהל של בית המדרש היתה קשה
לו מאוד.

— ביאור —

עֲלִים וְיֹרְדִים. אלמלא דבריו שעולים ומלאכים שיוורדים. רש"י מפרש
המאירים של רש"י היינו מבינים שיעקב שמדובר בשתי קבוצות מלאכים שונות,
ראה את אותם המלאכים עולים ואחר ותחילה קבוצה אחת עלתה ואחר כך
כך יורדים, או שראה בבת אחת מלאכים קבוצה אחרת ירדה.

— עיון —

עֲלִים וְיֹרְדִים. כאן נרמז יעקב בחלום שהשגחת הקב"ה בחו"ל אינה דומה להשגחתו
בארץ ישראל. אברהם ויצחק זכו לדיבור עם ה' יתברך והוא השגיח ושמר עליהם בצורה
גלויה, כגון אברהם שעשה מלחמה עם המלכים וניצח, וכגון יצחק שהפלישתים חששו
ממנו מפני עוצמתו הגדולה. לא כן עתיד להיות עם יעקב. בגלות הוא יהיה תחת ידם של
בעלי המקום ועצמאותו תאבד ממנו, אך עם כל זאת צריך שיידע כי גם בחו"ל הקב"ה
שומר עליו שלא יכחידוהו.

אונקלוס

יג וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה שׁוֹכֵן
עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וְלִזְרַעְךָ:

יג וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה שׁוֹכֵן
עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וְלִזְרַעְךָ:

— רש"י —

(יג) נֹצֵב עָלָיו. לשמרו (בראשית רבה פס"ט, ג, עיי"ש):

— ביאור —

הרחיק את משמעות ההגשמה מן הביטוי
ותירגם: 'והא יקרא דה' מעתד עלוהי',
כלומר כבוד ה' ממתין מעליו. רש"י מסביר
שזהו ביטוי מושאל שאינו כפשוטו אלא
משמעותו עניין שמירה, וכביכול ה' עמד
שם כדי לשמור עליו.

נֹצֵב עָלָיו. במדרש נחלקו במשמעות
המילה "עליו", האם היא מוסבת על יעקב
או על הסולם. נראה שרש"י מפרש "ניצב
עליו" - על יעקב. אמנם הביטוי "ניצב
עליו" הוא תמוה, והיאך אפשר לומר
שהקב"ה ניצב על יעקב? אונקלוס, כדרכו,

— עיון —

נֹצֵב עָלָיו. גם בגלות היהודי אינו לבד, וזוכה לשמירה מן הא-ל, ואף שלעיתים חשכת
הגלות גדולה מאוד ונראה כאילו אין א-להים, הקב"ה מחזק את יעקב ביציאתו לגלות
ורומז לו שלא יעזבנו שם. ואם תשאל, הרי להלן יאמר לו כן הקב"ה בפירוש - "ושמרתך
בכל אשר תלך" (פסוק טו), ואם כן מהי הוספת השמירה הנאמרת כאן בדרך רמז? אלא ה'
ניצב עליו" אינה הבטחה אלא עובדה קיימת - הקב"ה שומר את יעקב ואת עם ישראל
תמיד, ושמירה זו פנים רבות לה, לעיתים היא גלויה ולעיתים נסתרת. משום כך נאמר כאן
שה' ניצב עליו, ובנוסף זכה יעקב להבטחה מפורשת שלא יאונה לו שום רע.

— רש"י —

וַאלֹהֵי יִצְחָק. אף על פי שלא מצינו במקרא שייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם לכתוב אֱלֹהֵי פלוני, משום שנאמר "הן בקדוּשׁוֹ לֹא יֵאמֵר" (איו"ב טו, טז), כאן ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת, ויצר הרע פסק ממנו. תנחומא (תולדות ז):

שָׁכַב עָלָיָהּ. קיפל הקדוש ברוך הוא כל ארץ ישראל תחתיו, רמז לו שתהא נוחה ליכבש לבניו (חולין צא ע"ב):

— ביאור —

ולא היה אצלו חשש שישנה את דרכו הטובה.

שָׁכַב עָלָיָהּ. האם הקב"ה הבטיח ליעקב רק את הקרקע עליה הוא שכב? הרי זה מקום מצומצם מאוד! אלא מסביר רש"י שהביטוי "הארץ אשר אתה שוכב עליה" מתייחס לארץ ישראל כולה, והיא מכונה כך כדי לרמוז ליעקב שבעתיד יכבשו בניו בקלות כאילו זהו מקום קטן.

וַאלֹהֵי יִצְחָק. בדרך כלל הקב"ה אינו מכנה עצמו 'אלהי פלוני' על אדם שעדיין חי, משום שכל זמן שאדם חי יש לו בחירה חופשית, ואולי בעתיד יבחר ללכת בדרך אחרת שאינה רצויה בעיניו. אמנם כאן חרג הקב"ה ממנהגו, ועל אף שיצחק היה עדיין חי, מכל מקום כינה הקב"ה את עצמו "אלהי יצחק". מסביר רש"י, בעקבות המדרש, שמצבו הפיסי של יצחק ביטל את יצר הרע שלו,

— עיון —

וַאלֹהֵי יִצְחָק. מדברי חז"ל משמע שמי שפסק ממנו יצר הרע הרי הוא חשוב כמת. משפט מבהיל זה מלמדנו שמהות האדם בחייו היא התמודדות עם היצר. היצר של האדם הוא שורש הרע ושורש הטוב, זהו הכוח המוביל את האדם לפעול, ואם אין אפשרות להרע אין אפשרות להיטיב.

שָׁכַב עָלָיָהּ. מפליא הדבר שדווקא כאשר יעקב עוזב את הארץ ויוצא לגלות או אז הוא מתבשר על ירושת הארץ. יש בזה כמין אירוניה, שהרי הוא נס ממנה על נפשו ואינו יכול לעמוד בה אפילו בארבע אמות, ודווקא עכשיו מודיעים לו שתיפול בקלות ביד בניו. נבואה זו לא תתקיים בבניו של יעקב, וגם לא בבני בניו, אלא רק בזרעו אחרי. למדנו שבכל דור בהיסטוריה בו יצטרכו ישראל לכבוש את הארץ, הם יעשו זאת מכוחם של האבות שהאמינו בהבטחה כנגד כל הסיכויים.

אונקלוס

יְהִי זֶרַעְךָ כְּעֶפְרַיִם הָאָרֶץ
 וּפְרִצְתָּ יָמָה וְקִדְמָה וְצִפְנָה וְנִגְבָּה
 וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל־מְשַׁפְּחַת הָאָדָמָה
 וּבְזֶרְעֶךָ:
 יְ וַיְהִי בְנֵי סְגִיָּאִין כְּעֶפְרַיִם
 דְּאֶרְעָא וְתַתְּקִי לְמַעְרְבָא
 וּלְמִדְנָחָא וּלְצִפּוֹנָא
 וּלְדְרוֹמָא, וַיְתַבְּרוּן
 בְּדִילָךְ כָּל זֶרְעֵי אֶרְעָא
 וּבְדִיל בְּנֵךְ.

— רש"י —

(יד) וּפְרִצְתָּ. וחזקת, כמו "וכן יפרוץ" (שמות א, יב):

— ביאור —

וּפְרִצְתָּ. המשמעות הרגילה של 'פריצה' היא לשון הריסה, כמו "ופורץ גדר" (קהלת י, ח), שהורס את הגדר כדי לעבור דרכה. כאן זו ודאי אינה המשמעות שהרי זוהי ברכה, ולכן מפרש רש"י ש'פריצה' זו היא לשון התחזקות, והברכה היא שזרעו של יעקב יתחזק בכל מקום. זוהי גם משמעות הפסוק שהזכיר רש"י מפרשת שמות, שם מסופר שכשהיו בני ישראל במצרים הם התחזקו על אף שפרעה ומצרים עינו אותם ורצו לכלותם.

— עיון —

וּפְרִצְתָּ. מדוע לא פירש רש"י כמשמעות הרגילה של המילה, ולא הסביר שהברכה היא שזרעו של יעקב יפרוץ את הגדרים הצרים כדי להתפשט למקומות נוספים ולכבוש ארצות אחרות? נראה שרש"י מבין מן ההקשר שברכה זו אינה עוסקת בכיבוש, שהרי רק בפסוק הקודם נאמר שיתן לו את הארץ הזאת שהוא שוכב עליה - ארץ ישראל - ולא ארצות נוספות, וכן בהמשך פסוקנו נאמר "ונברכו בך כל משפחות האדמה", שהוא עניין של השפעה טובה, ואם כן מסתבר שכוונת הברכה היא שישאל יתחזק בתוך ארצו וממנה יהיה למקור ברכה לכל העולם.

אונקלוס

טו וְהָנָה אֲנֹכִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ
 בְּכָל אֲשֶׁר-תֵּלֵךְ וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל-
 הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ
 עַד אֲשֶׁר אֶסְעֶשְׂתִּי אֶת אֲשֶׁר-
 דִּבַּרְתִּי לָךְ.

— רש"י —

(טו) אֲנֹכִי עִמָּךְ. לפי שהיה ירא מעשו ומלבן:

— ביאור —

אֲנֹכִי עִמָּךְ. לאחר שבירך את יעקב על העתיד והבטיח לו את ברכת הארץ וברכת הזרע, חוזר הקב"ה אל המצב העכשווי, אל המציאות הקשה, הרחוקה מחלומות והבטחות. הקב"ה מרגיע את יעקב ואומר לו כבר עכשיו: "אנכי עמך" -

— עיון —

אֲנֹכִי עִמָּךְ. הנה באמת הקב"ה שמר על יעקב והוא הצליח לחזור אל הארץ, אולם לבסוף נאלץ יעקב לרדת למצרים ומת שם. אמנם חי שם במעמד מכובד מאוד, אך סוף סוף סיים את חייו בגלות בלא שהתגשמה ההבטחה על ירושת הארץ בימיו. משום כך מדגיש רש"י שההבטחה כאן היא רק לכך שיינצל מעשו ולבן, אך לא יותר מכך. זוהי רק הגנה זמנית, אך את ההבטחות במלואם יזכו לראות בניו רק בדורות הבאים.

— רש"י —

עַד אֲשֶׁר אִם-עֲשִׂיתִי. "אם" משמש בלשון 'כי':

דִּבַּרְתִּי לָךְ. לצרכך ועליך, מה שהבטחתי לאברהם על זרעו, לך הבטחתי ולא לעשו, שלא אמרתי לו: כי יצחק יקרא לך זרע, אלא: "כי ביצחק" (לעיל כא, יב), ולא כל יצחק (נדרים לא ע"א, עיי"ש). וכן כל 'לי' ו'לך' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל דיבור, משמשים לשון 'על', וזה יוכיח, שהרי עם יעקב לא דיבר קודם לכן:

— ביאור —

מעולם לא דיבר אליו! מכאן מוכיח רש"י שמשמעות הביטוי "דברתי לך" הוא 'דיברתי עליך', וכך יש לפרש בכל מקום בו הפועל 'דיבור' מופיע עם מילת התייחסות לגוף אחר, כמו 'דיבר לי', 'דיבר לו', וכו'.

רש"י מסביר שה'דיבור' אליו מתייחס כאן הקב"ה הוא ההבטחות שהבטיח הקב"ה לאברהם, ודיבור זה אינו כולל את כל זרעו של אברהם אבינו אלא מתייחס באופן פרטי ליעקב. הקב"ה אמר לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", כלומר כל מה שהבטחתי שיקרה לזרעך יתקיים בזרעו של יצחק (ולא בזרעו של ישמעאל), ואף לא כל זרעו של יצחק אלא רק חלק ממנו - "ביצחק" ולא כל יצחק, כלומר בזרעו של יעקב ולא בזרעו של עשו.

עַד אֲשֶׁר אִם-עֲשִׂיתִי. הביטוי "אשר אם" קשה להבנה. אם היה כתוב 'עד אשר עשיתי', או 'עד אם עשיתי', היינו מבינים שהכוונה היא עד אשר אקיים את הבטחתי. מה פירוש "עד אשר אם עשיתי"? רש"י מסביר שהמילה "אם" משמעותה כמו 'כי', אך כוונתו אינה ברורה, שהרי למילה 'כי' עצמה ישנן כמה משמעויות, וכפי שציין רש"י בכמה מקומות⁸, ואחת המשמעויות היא 'אם'. יש שביארו שכוונת רש"י ל'כי' במשמעות 'כאשר', ורוצה לומר שכפל את לשון ההבטחה כדי לחזקה.

דִּבַּרְתִּי לָךְ. זוהי הפעם הראשונה בה הקב"ה מדבר אל יעקב, ואם כן מהו שאומר לו "אשר דיברתי לך", הרי

— עיון —

עַד אֲשֶׁר אִם-עֲשִׂיתִי. מלבד הקושי בביטוי הכפול נראה שיש קושי נוסף בביטוי זה, שלכאורה צריך היה לומר 'עד אשר אם אעשה', בלשון עתיד, ולא בלשון עבר! ואולי כוונת הפסוק לפי רש"י היא: עד אשר יגיע הזמן שנוכל לומר שכבר עשה ה' את אשר הבטיח.

דִּבַּרְתִּי לָךְ. להלן בפסוק כא (ד"ה והיה) יציין רש"י שאחת מן ההבטחות אליהם מתייחס פסוק זה היא ההבטחה 'שיחול שמו עליו מתחילה ועד סוף, שלא ימצא פסול' <

אונקלוס

טז וְאַתְּעַר יַעֲקֹב מִשִּׁנְיָתָהּ טז וַיִּיקֶן יַעֲקֹב מִשִּׁנְיָתוֹ וַיֹּאמֶר
וַאֲמַר בְּקִשְׁטָא יִקְרָא דִּי אֲבֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאַנְכִּי
שְׂרִי בְּאַתְרָא הָדִין, וְאַנָּא לֹא יִדְעָתִי:
לֹא הָיִיתִי יָדַע.

— רש"י —

(טז) וְאַנְכִּי לֹא יִדְעָתִי. שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה:

— עיון (המשך) —

בזרעו'. אם כן, כאן מודיע הקב"ה ליעקב בחיר האבות כי רק הוא יזכה להיות מיטתו שלמה, וכל בניו יהיו שייכים לעם ישראל. אצל יעקב הסתיים ה'סינון' שהיה בזרעם של אברהם ושל יצחק.

בדבריו כאן מלמדנו רש"י על התוכנית הא-להית בעניין הקמת האומה הישראלית. כבר לאברהם נאמר שזרעו לא יהיה שלם, ואף זרעו של יצחק לא יהיה שלם. הקב"ה אומר ליעקב: דע לך שאין אני מציילך רק בזכותך, אלא בגלל שאתה מיועד לתפקיד היסטורי חשוב של הקמת אומה, תפקיד שהחל אברהם סבך.

— ביאור —

וְאַנְכִּי לֹא יִדְעָתִי. מדוע חשוב רש"י שכוונת יעקב להתנצל על כך ליעקב להדגיש שלא ידע זאת? מסביר שהרשה לעצמו לישון במקום מיוחד זה.

— עיון —

וְאַנְכִּי לֹא יִדְעָתִי. כאן מדגישה התורה שיעקב אבינו הגיע אל המקום הקדוש הזה בלי שידע ובלי שהתכוון לכך, וכביכול יציאתו לגלות השכיחה ממנו את מרכזיותו של מקום המקדש. יש בעובדה זו בשורה לעתיד, כי גם אם עם ישראל חלילה יחלישו קצת את זיקתם לארץ ישראל ולירושלים, מכל מקום בלי לשים לב הם ישובו אליה, כי הקשר של היהודי לירושלים הוא עמוק בנשמה ומגיעים אל המקום גם בלי מודעות. יש כוח בפנימיותו של היהודי המקשר אותו לקדושה. אנו רואים זאת גם בימינו, איך גם אנשים שלא קיבלו שום חינוך יהודי עולים לארץ ואינם יכולים להסביר מהו הכוח הדוחף אותם לבוא לכאן.

אונקלוס

י וַיֵּירָא וַיֹּאמֶר מִה־נֹרָא הַמָּקוֹם
הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִסְבִּית אֱלֹהִים
וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם:
י וַדְחִיל וַאֲמַר מָא דְחִילו
אַתְרָא דְדִין, לִית דִּין אַתְר
הַדְיוּט אֱלֹהִין אַתְר דְּרַעְנָא
בִּיה מִן קָדָם יי וַדִּין תִּרַע
קָבִיל שְׁמִיא.

— רש"י —

(יז) כִּי אִסְבִּית אֱלֹהִים. אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא: הסולם הזה עומד בבאר שבע ואמצע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, וירושלים בצפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף; נמצא סולם שרגליו בבאר שבע וראשו בבית אל מגיע אמצע שיפועו נגד ירושלים. וכלפי שאמרו רבותינו, שאמר הקדוש ברוך הוא: צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה, ועוד אמרו: יעקב קראה לירושלים בית אל (פסחים פח ע"א), וזו לוז היא ולא ירושלים, ומהיכן למדו לומר כן. אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין צא ע"ב), שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו "ויפגע במקום" (לעיל פסוק יא). [ואם תאמר, כשעבר יעקב על בית המקדש מדוע לא עיכבו שם, איהו לא יהיב לביה להתפלל במקום שהתפללו אבותיו, ומן השמים עכבוהו, איהו עד חרן אזל כדאמרינן בפרק גיד הנשה (חולין שם), וקרא מוכיח: "וילך חרנה" (לעיל פסוק י), כי מטא לחרן אמר: אפשר שעברתי על מקום שהתפללו אבותי ולא התפללתי בו, יהב דעתיה למהדר וחזר עד בית אל וקפצה לו הארץ]:

— ביאור —

יהודה על גבולה הדרומי של נחלת בנימין, ובית אל היתה בצפונה של נחלת בנימין - נמצא שבאר שבע בדרום, ירושלים באמצע, ובית אל בצפון, ולכן אם רגלי הסולם בבאר שבע וראשו בבית אל יהיה אמצע שיפועו מעל ירושלים.

כִּי אִסְבִּית אֱלֹהִים. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים: (א) היכן עמד הסולם? (ב) איך הגיע יעקב למקום הזה? (א) היכן עמד הסולם? באר שבע היתה בדרומה של נחלת יהודה, ירושלים היתה בצפונה של נחלת

— ביאור (המשך) —

נעקר ממקומו והגיע ללוז (ואל תתמה כיצד יתכן הדבר שהרי כל זה התרחש בחלום). משום כך נקטה התורה לעיל בביטוי התמוה "ויפגע במקום" לומר לך שכביכול נתקל במקום, כאדם ההולך לקראת רעהו, כיון שהר המוריה בא לקראתו.

בקטע המוסגר מוסיף רש"י לתאר מתי הגיע יעקב לאותו המקום, ומסביר שתחילה עבר על פני המקום ולא עצר שם עד שהגיע לחרון, וזהו שנאמר לעיל (פסוק י) "וילך חרנה", כלומר שהלך עד חרון וכבר הגיע לשם (ולא כמו שפירש רש"י שם). לאחר שהגיע לחרון נזכר יעקב ששכח לעצור בירושלים, ולכן חזר על עקבותיו עד שהגיע ללוז היא בית אל, ושם 'נתקל', כאמור, בהר המוריה.

לפי פירושו של רש"י הביטוי 'קפיצת הארץ' אין פירושו שהאדם הלך במהירות ממקום אחד למקום אחר, אלא שהארץ עצמה עברה ממקום אחד למקום אחר.

— עיון (על עמוד קודם) —

עיון בחלק הראשון

כִּי אִם־בֵּית אֱלֹהִים. בפרשת וירא הארכנו להוכיח, על פי רש"י, ששיבתו של אברהם אבינו בארץ כנען נחלקה לשני חלקים ולשני מקומות - המקום בו הוא מפתח את ייחודיותו (חברון), והמקום בו הוא מתערה באוכלוסיה ובחברה (באר שבע)⁹. באר שבע, אם כן, מייצגת את הפעילות בעולם המעשה, לא להתבודד ולא להסתגר אלא לצאת ולקדם את העולם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים. שם מונחות רגליו של הסולם, "סולם מוצב ארצה", במקום האחריות של האבות על הארציות ועל הקשר עם בני האדם והסביבה. ראש הסולם נמצא בבית אל, בלוז, זהו מקום שמוקדש כולו לשמים, "וראשו מגיע השמימה". מקום המקדש בירושלים הוא המקום בו נפגשים עליונים ותחתונים. הוא מקום ממוצע בין שמים וארץ המאפשר את המפגש וההתגלות. בחלומנו ראה יעקב את מהותה זו של ירושלים - מקום החיבור והמפגש בין האין סוף העליון לבין פועלו של האדם עלי אדמות. ◀

אמנם מדובר בחלום ולכאורה אין צורך לטרוח ולהסביר היכן בדיוק עמד הסולם במציאות, אלא ודאי שלושת המקומות האלה - באר שבע, ירושלים, בית אל - מייצגים עניינים רוחניים, וכפי שנסביר בעז"ה בעיון.

(ב) איך הגיע יעקב למקום הזה?

אמרו חז"ל במסכת פסחים (פח ע"א) שאצל כל אחד מהאבות נקרא מקום המקדש בשם אחר: אצל אברהם המקום נקרא 'הר' - "בהר ה' יראה" (בראשית כב, יד), אצל יצחק הוא נקרא 'שדה' - "ויצא יצחק לשוח בשדה" (בראשית כד, סג), ואילו יעקב קרא לו 'בית', שנאמר: "ויקרא את שם המקום ההוא בית אל". מאמר זה קשה, שהרי יעקב אינו נמצא בירושלים אלא בלוז, ושינה את שם המקום ל'בית אל', ומדוע אמרו חז"ל שקרא כך למקום המקדש בירושלים?

מתוך רש"י תירוצו מעניין: יעקב אכן נמצא בלוז, אולם הר המוריה

9. ראה רש"י לעיל כא, לד; כב, יט, ומה שכתבנו שם.

— רש"י —

מֶה־נֹדָא. תרגום: 'מה דחילו אתרא הדין'. 'דחילו' שם דבר הוא, כמו 'סוכלתנו' (תרגום של "תבונה", דברים לב, כח), 'וכסו למלביש' (תרגום של "ובגד ללבוש", להלן פסוק כ):

— עיון (המשך) —

עיון בחלק השני

על פי האגדה יעקב אבינו לא עצר בירושלים. הוא יצא מבית מדרשו בו למד ארבע עשרה שנה והלך לחרון כדי למצוא אישה, וכדי לעבוד ולפרנס את המשפחה שיקים שם. הוא לא עוצר בירושלים, והרי הוא כאילו יצא מעולם של טוהר כדי להיכנס לעולם טמא בו אין מקום לתמימות. הוא שכח, כביכול, את א־להים, ולכן גם א־להים, כביכול, עזב אותו והתעלם ממנו ולא גרם לו לעצור בירושלים כשהיה בדרכו לחרון. רק כאשר הגיע יעקב לחרון הבין את טעותו. הרי א־להים ילווה אותו בכל מקום, ובכל מקום הוא יצטרך להיות נאמן לא־להים, ולכן החליט לחזור על עקבותיו ולהגיע לירושלים כדי להתפלל לא־להים. כאשר יעקב בא לקראת א־להים, אזי גם א־להים בא לקראתו! זוהי משמעות 'עקירת הר המוריה'. מכאן אנו לומדים שכל מי שעושה מאמצים להתקרב לא־להים הקב"ה מקרבו באהבה, ובבחינת 'הבא ליטהר מסייעין אותו'.

— ביאור —

מֶה־נֹדָא. ¹⁰רש"י מסביר את הפסוק על פי התרגום, ומבין שאונקלוס תרגם את המילה "נורא" לא כתואר למקום ('כמה נורא המקום הזה') אלא כשם במשמעות	מורא ('מה מורא של המקום הזה'). רש"י מוכיח מן הדוגמאות שהביא שבלשון ארמי גם שם יכול להסתיים בוי"ו, ואין זה לשון ריבוי.
---	--

— עיון —

מֶה־נֹדָא. רש"י לא רצה לפרש 'כמה נורא המקום הזה' משום שאין המקום נורא מצד עצמו אלא מצד כבוד ה' שבו.

10. דברי רש"י כאן קשים ונתקשו בהם הפרשנים. נבאר על פי המזרחי, הגורס ברש"י בלשון התרגום 'מה דחילו דאתרא הדין'.

— רש"י —

וְזֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם. מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה (פרקי דרבי אליעזר פל"ה). ומדרשו, שבית המקדש של מעלה מכון כנגד בית המקדש של מטה (בראשית רבה פס"ט, ז):

— ביאור —

וְזֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם. זהו ביטוי קשה שהרי אין שערים לשמים. רש"י מסביר שני הסברים. הסבר ראשון - זהו מקום המיועד לתפילה משום שמכאן הן יכולות לעלות השמימה ולהתקבל. כביכול ישנו כאן שער, פתח, דרכו התפילות עולות למעלה. הסבר שני - על פי המדרש, גם בשמים יש ירושלים ובית מקדש, וירושלים של מעלה ממוקמת בדיוק מעל הירושלים של מטה. בין ירושלים של מטה לירושלים של מעלה ישנו שער. על משמעות הדברים נרחיב בעיון.

— עיון —

עיון בהסבר הראשון

וְזֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם. הסברה הפשוטה לכאורה היא שכל המקומות בעולם שווים בעיני הבורא, כל מקום על פני הארץ החומרית זהה לחברו, ומבחינה רוחנית אין חשיבות או עדיפות למקום בו האדם נמצא. הכל תלוי באדם, ולב טהור יוכל להתקרב לא־להים גם כשימצא בבור עמוק בקצה העולם, כי 'רחמנא ליבא בעי' וכל מה שחשוב בהתקרבות לה' הוא טוהר הלב, וכפי שאומר המשורר: "קרוב ה' לכל קוראיו", ולא משנה היכן הם נמצאים, ובלבד שתפילתם תהיה כנה - "לכל אשר יקראוהו באמת" (תהלים קמה, יח). כל זה ודאי נכון, אך האמת היא שיש מקום מיוחד בעולם המיועד להתעלות והוא ירושלים, ששם השכינה שוכנת תדיר. עניין זה מתבטא במוחש בכך שבמקום זה נקל לו לאדם לפתוח את סגור לבו לא־לוהיו. העולם נראה ריק מא־להים, נוהג על פי חוקי הטבע, והצלחתו של האדם הפרטי נראית כאילו היא תלויה רק בהשתדלותו ובפעולותיו, וכביכול מפי עליון לא תצא הרעות והטוב. לא כך חש העומד בירושלים. שם, במקום השראת השכינה, האדם מרגיש קרוב יותר לא־להיו וקל לו יותר להתפלל ולכוון לבו ודעתו לאביו שבשמים. רש"י מלמדנו שכבר מראשית ההיסטוריה מיוחדת היא ירושלים בזה, ומיועדת היא להיות מקום בו ניכרת ההשגחה הא־לוהית, ומקום מתאים להתעלות רוחנית.

עיון בהסבר השני

'ירושלים של מעלה' זו התוכנית של העיר האידאלית, שהרי לכל הבריא קדמה תוכנית מדויקת של הבורא. ירושלים עם בית המקדש במרכזה, ועם הקדושה המאפיינת את החיים בה, תואמת את התרשים הא־לוהי כיצד עיר בישראל צריכה להיות. על כל אחד מן העם מוטל 'להעתיק' כפי יכולתו קצת מייחודה של קדושת ירושלים, וזו הסיבה שכל יהודי מחוייב לעלות לירושלים שלוש פעמים בשנה, כדי להתבשם מאוירת הקדושה שבה שתלואה אותו בחזרתו לעירו.

אונקלוס

יח וַיִּשְׁכֶּם יַעֲקֹב בְּבִקְרַ וַיִּקַּח
 אֶת־הָאֵבֶן אֲשֶׁר־שָׁם מִרְאֲשֹׁתָיו
 וַיִּשֶׁם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצֶק שֶׁמֶן
 עַל־רֹאשָׁהּ: יט וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־
 הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם
 לִזְו שֵׁם־הָעִיר לִרְאשֹׁנָה: כ וַיַּדְרֹךְ
 יַעֲקֹב גִּדְרָה לֵאמֹר אִם־יִהְיֶה
 אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה
 אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן־לִי לֶחֶם
 לֶאֱכֹל וּבִגְדִי לְלַבֵּשׁ: כא וַיִּשְׁבְּתִי
 בְּשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה
 לִי לֵאלֹהִים:

יח וַיִּשְׁכֶּם יַעֲקֹב בְּבִקְרַ וַיִּקַּח
 אֶת־הָאֵבֶן אֲשֶׁר־שָׁם מִרְאֲשֹׁתָיו
 וַיִּשֶׁם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצֶק שֶׁמֶן
 עַל־רֹאשָׁהּ: יט וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־
 הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם
 לִזְו שֵׁם־הָעִיר לִרְאשֹׁנָה: כ וַיַּדְרֹךְ
 יַעֲקֹב גִּדְרָה לֵאמֹר אִם־יִהְיֶה
 אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה
 אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן־לִי לֶחֶם
 לֶאֱכֹל וּבִגְדִי לְלַבֵּשׁ: כא וַיִּשְׁבְּתִי
 בְּשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה
 לִי לֵאלֹהִים:

— רש"י —

(כ) אִם־יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי. אם ישמור לי הבטחות הללו שהבטיחני להיות
 עמדי, כמו שאמר לי (לעיל פסוק טו): "והנה אנכי עמך" (בראשית רבה פ"ע, ד, ע"י"ש):
 וְשָׁמְרָנִי. כמו שאמר לי (שם): "ושמרתך בכל אשר תלך": וְנָתַן־לִי לֶחֶם
 לֶאֱכֹל. כמו שאמר (שם): "כי לא אעזבך", והמבקש לחם הוא קרוי 'נעזב',
 שנאמר: "ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם" (תהלים לז, כה). (בראשית רבה
 פס"ט, ו):

(כא) וַיִּשְׁבְּתִי. כמו שאמר לי (לעיל פסוק טו): "והשיבותיך אל האדמה":
 בְּשָׁלוֹם. שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן:
 וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים. שיחול שמו עלי מתחילה ועד סוף, שלא ימצא פסול
 בזרעי, כמו שנאמר (שם): "אשר דיברתי לך", והבטחה זו הבטיח לאברהם,
 שנאמר "להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך" (לעיל יז, ז):

— ביאור (על עמוד קודם) —

אִם־יְהִיָּה אֱלֹהִים עֲמָדִי. רש"י מפרש את דברי יעקב כמקבילים להבטחות שהבטיח לו הקב"ה. בעקבות דבריו, נציב את ההבטחה מול דברי יעקב:

פסוק טו	פסוקים כ-כא	פירוש
והנה אנכי עמך	אם יהיה א־להים עמדי	הצלה מעשו ולבן
ושמרתך בכל אשר תלך	ושמרני	הגנה בדרך מכל מכשול, כי כל הדרכים בחזקת סכנה
והשיבותיך	ושבתי בשלום	חזרה לארץ שלא יושפע מלבן
לא אעזבך	ונתן לי לחם לאכול	יהיה לו מזונות
אשר דברתי לך	והיה ה' לי לא־להים	שכל זרעו יהיו ממשיכי דרכו
	בשלום	בלי חטא

למילה אחת בדברי יעקב אין מקבילה בהבטחתו של הקב"ה - "בשלום". אנו למדים מכאן שחזרה לארץ בלא שמירת תורה ומצוות היא חזרה פגומה. יעקב מבין מעצמו שבהבטחת הקב"ה שיחזירו לארץ גלומה ההבטחה שיישאר נאמן לה' יתברך.

— עיון —

אִם־יְהִיָּה אֱלֹהִים עֲמָדִי. יש לשאול, לאחר שהקב"ה הבטיח ליעקב את כל זאת, מדוע יעקב פותח דבריו במילה "אם"? וכי יכול להיות ספק בהבטחתו של הקב"ה? אלא בכך מבטא יעקב את הבנתו שהבטחות אלה אינן רק הבטחות לעתידו ושלומו, אלא יש בהן דרישות לנאמנות מוחלטת ללכת בדרך שהקב"ה מציב לפניו. אין כאן 'צ'ק פתוח' ועתיד מובטח בכל מקרה, ולכן מתחנן יעקב שהבטחות אלה אכן יקוימו, כי הוא יודע שהרבה הרבה תלוי גם בתפילותיו ובהשתדלותו. כאשר יחזור יעקב לארץ ויפחד מעשו, יזכיר לנו רש"י שעל אף ההבטחות שקיבל, יעקב חושש שמא לא עמד במשימה, ושמא גרם החטא לכך שהן לא יתקיימו (ראה להלן לב, יא, ד"ה קטנתי מכל החסדים).

אונקלוס

כב וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שָׁמַתִּי
מִצֵּבָה יְהִי בֵּית אֱלֹהִים וְכָל־אִשָּׁר
תִּתֶן־לִי עֹשֶׁר אֲעִשְׂרֶנּוּ לָךְ: שני
כב וְאֵבֶן הָאֵת, דְּשׁוּיִתִּי
קִמַּא־תְּהִי דְּאִיְהִי פִּלַּח עֲלֵה
קִדְּם יי, וְכָל דְּתַתִּין לִי חֹד
מִן עֶסְרָא אֲפִרְשִׁינָה קִדְּמָךְ.

— רש"י —

(כב) וְהָאֵבֶן הַזֹּאת. כך תפרש וי"ו זו של והאבן: אם יעשה לי את אלה, אף
אני אעשה זאת:

וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שָׁמַתִּי מִצֵּבָה וגו'. כתרגומו 'תהי דאיהי פלח עלה קדם
ה'. וכן עשה בשובו מפרן ארס, כשאמר לו: "קום עלה בית אל" (לקמן לה, א),
מה נאמר שם: "ויצב יעקב מצבה וגו' ויסך עליה נסך" (שם יד):

— ביאור —

וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שָׁמַתִּי מִצֵּבָה
וגו'. רש"י מפרש את המילים "יהיה בית
אל-להים", ומביא את דברי התרגום 'תהי
דאיהי פלח עלה קדם ה', כלומר אעבוד
עליה לפני ה'. את דברי התרגום מביא רש"י
כדי להסביר שיעקב לא התחייב לבנות
"בית אל-להים" אלא רק לומר שיעבוד את
האבן הזאת כמו שעובדים בבית אל-להים.
ואכן, כאשר חזר יעקב לארץ ישראל
נאמר (לה, ו-ז): "ויבוא יעקב לזוה אשר
בארץ כנען היא בית אל... ויבן שם מזבח
ויקרא למקום אל בית אל, כי שם נגלו
אליו הא-להים בברחו מפני אחיו". באותו
מעמד נגלה אליו הקב"ה שנית¹¹ ומחדש
את ההבטחות שהבטיח לו ולזרעו, ואחר
כך מציב מצבה (שם, יד): "ויצב יעקב מצבה
במקום אשר דבר אתו מצבת אבן, ויסך
עליה נסך ויצוק עליה שמן".

וְהָאֵבֶן הַזֹּאת. יעקב נודר נדר לה',
כפי שפותחת התורה בפסוק כ - "וידר
יעקב נדר לאמר". בתחילה הוא מציב
תנאים, ומודיע שאם תנאים אלה יתקיימו
הוא מתחייב לעשות דברים מסויימים.
יש לקרוא את דברי יעקב בעיון ולשים
לב: מתי מסתיים שלב התנאים ומתחילה
ההתחייבות? האם ההתחייבות של יעקב
מתחילה רק בסוף פסוק זה מן המילים
"וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך", או
אולי כבר מהמילים "והאבן הזאת...".¹²
מסביר רש"י שההתחייבות מתחילה
במילים "והאבן הזאת", והו"ו בה פותח
הפסוק היא במשמעות 'אז', ואינה וי"ו
החיבור רגילה.

דברי רש"י כאן קטועים והמשכם
הישיר הוא בדיבור הבא.

11. את המילים "והיה ה' לי לא-להים" פירש רש"י כחלק מהתנאי, אמנם הרמב"ן חולק על רש"י וסובר שזו כבר
התחייבות, עיין בדבריו.

12. ראה רש"י שם פסוק ט ד"ה עוד.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהָאֵבֶן הַזֹּאת. קיום הבטחתו של יעקב בבית אל מתואר בפסוקים רבים ונעשה בכמה שלבים: יעקב מגיע ללז, בונה מזבח, קורא למקום בית אל, מקים מצבה, מנסך עליה נסך ויוצק עליה שמן, וקורא שוב למקום בית אל. רש"י כאן מציין דווקא את הצבת המצבה כמעשה המסמל את קיום הנדר, ואינו מתייחס כלל להקמת המזבח שם. מדוע? כמו כן יש להבין מהי משמעותו של הנדר הקטן שנדר יעקב כמענה לנתינה הכל כך רחבה שמבטיח לו הקב"ה. מהי מהות העבודה שנדר יעקב לקב"ה? כדי לענות על שאלות אלה יש להבין את ההבדל בין מזבח לבין מצבה, ומדוע ניסך יעקב דווקא על המצבה ולא על המזבח.

החידוש של יעקב בעבודת ה' נעוץ בקדושת הבית. להבדיל מאבותיו, יעקב זוכה לכך ש'מיטתו שלימה' וכל בניו שייכים לעם ישראל, וזהו אף אחד מן התנאים שמציב יעקב לנדרו¹³. את הקשר של יעקב ל'בית' מצאנו גם בדברי הגמרא¹⁴ בעניין מקום המקדש, שם מבואר שהאבות כינו את מקום המקדש באופן שונה זה מזה: אברהם קרא לו 'הר', יצחק קרא לו 'שדה', ויעקב קרא לו 'בית' (וראה מה שכתבנו לעיל פסוק יז, בביאור). כאן, ביציאתו לגלות, מבקש יעקב מהקב"ה שישגיח עליו בדרכו, אך שלא כאבותיו שבנו מזבחות לה' יעקב מציב מצבה ויוצק שמן על ראשה, ומתחייב שיעשה כן גם בחזרתו לארץ.

נראה לומר שיעקב אבינו מחדש חידוש גדול בעבודת ה'. אברהם ויצחק בנו מזבחות. מזבח הוא מקום מיוחד לעבוד בו את ה', הוא כמו משכן או בית מקדש שהם מקומות מובדלים ומיוחדים לעבודת ה', ויש לכבדם ולהיזהר בקדושתם. זהו מקום המפגש בין האל לברואיו, מקום בו האדם מתעלה מצידו והאל בא לקראתו ופוגשו באמצע הדרך, וכפי שהסברנו לעיל בעניין ירושלים הנמצאת באמצע הסולם.

יעקב מחדש שלא צריך שיהיה מקום מיוחד ונבדל לעבודת ה'. אפשר לעבוד את ה' גם מתוך החיים הרגילים, ולקדש אותם לעבודתו. גם המקום הכי נמוך, הבית, המקום בו האדם חי את חייו החומריים ועושה בו את צרכיו הגופניים, אוכל ומקיים חיי אישות, גם המקום הזה יכול להתקדש. ה'בית' יכול להגיע לדרגת הקדושה הגבוהה ביותר - לא רק לדרגתה של 'ירושלים' הנמצאת באמצע שיפועו של הסולם, באמצע הדרך בין ארץ ושמים, במקום בו האדם נפרד קצת מארציותו כדי להיפגש עם ה', אלא יכול להגיע לדרגתה של 'בית אל', הניצבת בראש הסולם. את בית אל רוצה יעקב להכניס אל ה'בית'. זוהי המצבה, אבן פשוטה שאינה מייחדת מקום. את הדברים הפשוטים, הרגילים, רוצה יעקב לקדש ולהעלות לעבודת ה'. גם אכילתו של האדם יכולה להיות שונה מאכילתם של בעלי חיים, להתעלות ולהתקדש, אם האדם נזהר ומקפיד על דיני כשרות, ונזהר לברך על מזונו ולומר דברי תורה. כך גם האוכל שלו נהפך להיות חלק מעבודת ה'. כך הוא הדבר גם בקשר בין איש לאישה, המבטא את היצר הבהמי של האדם, בזכות שמירת ההלכות הקשורות לחיי הזוגיות, הלכות נדה והלכות צניעות, ובזכות הקשר ההדוק בין אהבה לחיבור הופכים חיי הזיווג לחיים קדושים.

13. כמו שביאר רש"י בפסוק הקודם: 'והיה ה' לי לא-להים' - שלא ימצא פסול בזרעו'.

14. פסחים פח ע"א.

— עיון (המשך) —

עד ימיו של יעקב התהליך שעברו הדורות בעבודת ה' היה תהליך של פירוד. אברהם נאלץ להיפרד מלוט ולגרש את ישמעאל, יצחק נפרד מעשו, וכולם השתדלו להיפרד מתלותו של האדם בארציות. מיעקב ואילך מתחיל תהליך של אחדות. שמו של ה' חל על כל זרעו של יעקב, כשם שחל על כל חייו.

על פי הבנה זו נסביר את עניינה של העיר בית אל.

את העיר בית אל פגשנו לראשונה בפרשת לך לך, בימי אברהם, אך אברהם לא נכנס אליה אלא היה קרוב אליה, "מקדם לבית אל". עבודתו העיקרית של אברהם היתה בשלושה מקומות: בבאר שבע, שם הוא משפיע על העולם, בחברון, שם הוא מתבודד, ובירושלים, שם הוא פוגש את האֱלֹהִים.

יעקב מגיע לבית אל וקורא את שמה בית אל, אך הוא מגיע אליה באקראי, בלי שידע שהוא נמצא בביתו של ה'. גם בכך מבטא יעקב את גישתו שאפשר להיפגש עם ה' גם בחיים הרגילים, ואפילו בזמן השינה.

אמנם יש לדעת כי כדי להגיע למיזוג נפלא זה על האדם להיות מסוגל להיפרד מהארציות ולא להיות עבד לה, ורק כך יוכל לקדשה. את היכולת הזאת רכש יעקב בזכות אברהם ויצחק שקדמו לו, ובזכות ארבע עשרה שנה שהטמין עצמו בישיבתו של עבר לפני שיצא לדרך.

לכן גם בחזרתו לארץ, שהיא המקום המיועד למיזוג הנפלא הזה, מגיע יעקב לבית אל ובונה שם מזבח. בכך הוא מראה את יכולתו להתעלות על ארציותו כדי להתקרב לה', וחוזר וקורא למקום 'בית אל' כדי להמחיש שעל אף תלאותיו הרבות הוא נשאר בקדושתו ויכול בעצמו לתת שם זה למקום. לאחר מכן בונה יעקב מצבה ומנסך עליה, משום שזו העבודה המיוחדת של יעקב - להפוך את ביתו ל'בית אל', ולאחר מכן שוב יקרא את שם המקום 'בית אל' אך הפעם בהדגשה על המילה 'בית', לאמר שהפך את ביתו לבית אל.

עתה נבין מדוע ציין רש"י דווקא את הקמת המצבה בבית אל וניסוך השמן עליה כקיום הנדר, משום שהמצבה היא סמל הבית ואיננה מקום נפרד מהאדם, וההתחייבות של יעקב כאן אינה רק לעשות פעולת פולחן של ניסוך שמן על מצבה אלא היא התחייבות על דרכו המיוחדת בעבודת ה'.

אונקלוס

א ונטל יעקב רגלוֹהי, ואזל
לארע בני מִדְנָחא. ב וחזא
והא בירא בַחֲקֵלָא והא
תָּמֶן תִּלְתָּא עֲדָרִין דָּעֵן
רביעין עלה אַרִי מִן בִּירָא
ההיא מִשְׁקֵן עֲדָרִיא, ואבנא
רַבְתָּא עַל פִּמָּא דִּבִּירָא.

כט א וישא יעקב רגליו וילך
ארצה בני־קדם: ב וירא והנה
באר בשדה והנה שם שלשה
עֲדָרִי־צֹאן רֹבְעִים עָלֶיהָ כִּי מִן
הבאר ההוא יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים
וְהָאֵבֶן גְּדֻלָּה עַל־פִּי הַבָּאֵר:

— רש"י —

(א) וישא יעקב רגליו. משנתבשר בשורה טובה, שהובטח בשמירה, נשא
לבו את רגליו ונעשה קל ללכת. כך מפורש בבראשית רבה (פ"ע, ח):
(ב) יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים. משקים הרועים את העדרים, והמקרא דבר בלשון קצרה:

— ביאור —

וישא יעקב רגליו. הביטוי "וישא
יעקב רגליו" הוא חריג ותמוה, ואפשר היה
לומר בפשטות 'וילך יעקב ארצה בני קדם'.
אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו
מפרשים שהליכה זו, שנעשתה בבוקר
מייד לאחר השינה, מתוארת בלשון ציורית
זו כאילו יעקב התעורר מהשינה, לקח את
עצמו והמשיך בדרך. אך באמת אי אפשר
לפרש כך כי תיאור זה אינו מלמדנו שום
דבר משמעותי, ומשום כך רש"י אינו
מפרש כך. חז"ל הסבירו שהתורה מתארת
כאן את מצב רוחו של יעקב. אמנם יעקב
נאלץ לעזוב את ארץ מולדתו ולברוח

מאימת אחיו, וכל הליכתו זו באה לו בעל
כורחו, אך עתה, בזכות דברי הקב"ה שבאו
אליו בחלום הוא 'התעורר' ולבו נתמלא
אמונה, ומכוח אמונה זו יצא לדרכו.

יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים. רש"י בדבריו מבאר
שתי נקודות על דרך הפשט:
א. הנושא הנסתר של הביטוי הוא
'הרועים', ודרך המקרא לקצר ולא לכתוב
את הנושא¹⁵.
ב. הפועל "ישקו", על אף שהוא בלשון
עתידי, משמעותו הווה מתמשך. רגילים
הם תמיד להשקות את הצאן.

— עיין —

יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים. התורה משתמשת להווה מתמשך בלשון עתיד הואיל והפעולה
תיעשה גם בעתיד (וכפי שרש"י מסביר להלן פסוק ג, ד"ה וגללו).

15. ראה רש"י להלן מא, יג, ד"ה השיב על כני: 'וכן דרך כל מקראות קצרים על מי שעליו לעשות הם סותמים את הדבר'.

אונקלוס

ג וַנֹּאסְפוּ־שָׁמָּה כָּל־הָעֲדָרִים וַגְּלָלוּ אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת־הָעֶזְאֵן וְהִשִּׁיבוּ אֶת־הָאֶבֶן עַל־פִּי הַבְּאֵר לְמַקְוֶה: ד וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב אַחִי מֵאִין אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִמַּחֲרָן אֲנַחְנוּ: ה וַיֹּאמֶר לָהֶם הִידְעֶתֶם אֶת־לִבְנִי בֶן־נַחֲוֹר וַיֹּאמְרוּ יִדְעֵנוּ:

ג וּמִתְכַנְּשִׁין לְתַמָּן כָּל עֲדָרֵיא וּמִגְנִדִּין יֵת אֲבָנָא מֵעַל פְּמָא דְּבִירָא וּמִשְׁקוֹ, יֵת עֶנָא, וּמִתִּיבִין יֵת אֲבָנָא עַל פְּמָא דְּבִירָא לְאַתְרָהּ. ד וַיֹּאמֶר לָהוֹן יַעֲקֹב אַחִי מִנְּן אַתּוֹן, וַיֹּאמְרוּ מִמַּחֲרָן אֲנַחְנָא. ה וַיֹּאמֶר לָהוֹן הִידְעֶתוֹן יֵת לְבָן בֶּן נַחֲוֹר, וַיֹּאמְרוּ יִדְעִין.

— רש"י —

(ג) וַנֹּאסְפוּ. רגילים היו להאסף לפי שהיתה האבן גדולה: וַגְּלָלוּ. וגולליו, ותרגומו 'ומגנדרין'. כל לשון הווה משתנה לדבר בלשון עתיד ובלשון עבר, לפי שכל דבר ההווה תמיד כבר היה ועתיד להיות: וְהִשִּׁיבוּ. תרגומו 'ומתיבין':

— ביאור —

וַנֹּאסְפוּ. כהמשך לפסוק הקודם, גם פסוק זה משמש בזמן הווה מתמשך ומתאר פעילות קבועה שנעשתה יום יום. כלומר, אין זה תיאור של מקרה חד-פעמי שהיה אתמול ובגללו נמצאת האבן הגדולה על פי הבאר, אלא זהו תיאור של ההתנהלות הקבועה סביב הבאר. אמנם, להבדיל מן הפסוק הקודם שם נאמר "ישקו" בלשון עתיד, הפעם הפסוק משתמש לכך בפעלים בלשון עבר: "ונאספו", "וגללו", "והשקו", "והשיבו". רגילים היו הרועים להתאסף סביב הבאר משום שרועה אחד לא יכול היה לגלול את האבן הגדולה לבדו.

וַגְּלָלוּ. גם הפועל "וגללו" הוא הווה מתמשך, וראיה לכך מן התרגום שתירגם בלשון הווה (ועיין להלן פסוק ח, ד"ה וגללו). כאן מסביר רש"י מדוע התורה משתמשת לתיאור הווה מתמשך הן בזמן עבר (כמו בפסוק הקודם) והן בזמן עתיד - משום שכל דבר המתמשך לאורך זמן הרי הוא נעשה לפני כן וגם יעשה אחרי כן.

וְהִשִּׁיבוּ. אף פועל זה הוא הווה מתמשך, וכן מוכח מן התרגום שתרגם זאת בלשון הווה - 'ומתיבין' היינו ומשיבים. כלומר, אחר השתיה היו הרועים רגילים להחזיר את האבן למקומה.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לְהוֹן הַשְּׁלֵם לִיָּהּ, וַיֹּאמֶר לָהֶם הַשְּׁלֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ
וַיֹּאמְרוּ שְׁלֹם וְהָא רַחֵל שְׁלֹם וְהִנֵּה רַחֵל בָּתּוֹ בָּאָה עִם-
בְּרִיתָהּ אֶתִּיא עִם עָנָא.
הַצֵּאן:

— רש"י —

(ו) בָּאָה עִם-הַצֵּאן. הטעם באל"ף, ותרגומו: 'אתיא'. 'ורחל באה' (להלן פסוק ט), הטעם למעלה בבי"ת, ותרגומו: 'אתת'. הראשון לשון עוֹשָׂה, והשני לשון עֹשֶׂתָה:

— ביאור —

בָּאָה עִם-הַצֵּאן. 'הטעם' היינו ההברה המודגשת במילה, הנאמרת בחוזק. בכל מילה בעלת יותר מהברה אחת ישנה הברה שהיא מודגשת יותר מן האחרות, לעיתים תהיה זו ההברה האחרונה במילה ולעיתים תהיה זו הברה שלפניה. המילה "באה" כשהיא מוטעמת במלרע - 'למטה', באל"ף - משמעותה היא בלשון הווה, כשהיא מוטעמת במלעיל - 'למעלה', בבי"ת - משמעותה בלשון עבר, שכבר באה, כמו עֹשֶׂתָה¹⁶. בפסוק זה הפועל "באה" הוא בלשון הווה ועל כן ההטעמה היא במלרע, ואילו להלן פסוק ט הפועל הוא בלשון עבר ועל כן ההטעמה היא במלעיל.

— עיון —

בָּאָה עִם-הַצֵּאן. וזה לך האות: לשון הקודש תואמת את המשמעות. כאשר המילה "באה" היא בזמן עבר אזי מודגשת תחילת המילה, כי הפעולה כבר היתה קודם. כאשר היא בלשון הווה אזי מודגש סוף המילה, כי הפעולה נעשית עכשיו.

16. ראה רש"י לעיל טו, יז, ד"ה והנה תנור עשן: 'רש"י בראשית פרק טו פסוק יז: 'וזה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות, כמו בא, קם, שב, כשהטעם למעלה לשון עבר הוא, כגון "ורחל באה", "קמה אלומתי" (להלן לז, ז), "הנה שבה יבמתך" (רות א, טו), וכשהטעם למטה הוא לשון הווה, דבר שנעשה עכשיו והולך, כמו "באה עם הצאן", "בערב היא באה ובבקר היא שבה" (אסתר ב, יד).

אונקלוס

וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא-
 עַת הָאֶסְפָּה הַמִּקְנֶה הַשָּׂקוּ הַצָּאן
 וּלְכוּ רָעוּ:
 וַיֹּאמֶר הָא עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל לֹא-
 עַת הָאֶסְפָּה הַמִּקְנֶה הַשָּׂקוּ הַצָּאן
 וּלְכוּ רָעוּ.

— רש"י —

(ז) הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל. לפי שראה אותם רובצים, כסבור שרועים לאסוף המקנה הביתה ולא ירעו עוד, אמר להם הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל, כלומר, אם שכירים אתם לא שלמתם פעולת היום, ואם הבהמות שלכם אף על פי כן לא-עת האספף המקנה וגו' (בראשית רבה פ"ע, יא):

— ביאור —

ניתן היה להבין שיעקב שואל שאלה תמימה ומציע עצה פשוטה: מדוע אתם מתעכבים כאן ולא משקים מייד את הצאן? אך רש"י אינו מבין כן, שהרי יש בדבריו של יעקב כפילות, ומשום כך מבין רש"י שאין זו שאלה תמימה על מנת לקבל מידע אלא דברי תוכחה יש כאן. רש"י מפרש שיש כאן שתי טענות שונות: "הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל" - אם אתם פועלים ומשלמים לכם שכר יומי אסור לכם להפסיק את העבודה באמצע היום. "לֹא עַת הָאֶסְפָּה הַמִּקְנֶה" - גם אם אתם רועים את הצאן הפרטי שלכם אין זה ראוי להתעצל ולהפסיק את העבודה מוקדם כל כך.

הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל. יעקב ראה על יד הבאר "שלשה עדרי צאן רובצים" (כאמור לעיל פסוק ב). "רובצים" היינו שהבהמות נחות על האדמה בשכיבה ואינן עומדות. השטח שסביב הבאר אינו שטח מרעה אלא מיועד להשקאת הצאן, ובדרך כלל רועים מביאים את הצאן אל הבאר, משקים אותם, ומייד ממשיכים משם הלאה. רביצה של הצאן מוכיחה על מצב של המתנה ממושכת, ורגילות היא שתבוא לקראת סוף היום. על פי זה סבר יעקב שהרועים סיימו את יומם ואינם מתכננים להמשיך ולרעות את הצאן במקום אחר.

— עיון —

הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל. אסור לפועל להתעצל בעבודה שקיבל על עצמו מן הבעלים שמשלם לו על כך שכר, ויש בכך חטא ומעשה שאינו ישר. יעקב מעיר על כך משום שאינו יכול לראות מעשה עוול ולשתוק. אך הוא מעיר על עניין נוסף, שאינו חטא בפני עצמו, אלא יש בו פגם מצד אחר: גם במלאכת עצמו צריך האדם שיהיה זריז ולהשתדל לעשות כמיטב יכולתו, כי אם לא כן עתיד הוא לאבד את נכסיו וליפול על הציבור. אנו רואים כאן אצל יעקב מידה גדולה של אכפתיות. זוהי מידתו של אדם הראוי להיות מנהיג, שרואה עוול וקם מייד כדי לתקנו.

להלן נראה כי יעקב דרש מעצמו מה שדרש מאחרים והיה חרוץ מאוד בעבודתו, והעיד על עצמו שמסר את נפשו בעבודתו כשכיר עבור לבן (להלן לא, ו; שם לה-מ).

אונקלוס

ח וַיֹּאמְרוּ לֹא נֹכַל עַד אֲשֶׁר
 יֵאָסְפוּ כָּל־הָעֲדָרִים וְגִלְלוּ אֶת־
 הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאָר וְהִשְׁקִינוּ
 הַצֶּאֱנָן:

— רש"י —

(ח) לא נוכל. להשקות, לפי שהאבן גדולה:
 וגללו. זה מתורגם 'ויגנדרון', לפי שהוא לשון עתיד:

— ביאור —

בכוחם לגלול את האבן ולהשקות הצאן לפי
 שהאבן גדולה וכבדה, וכדי להזיזה ממקומה
 צריכים שיבואו כל הרועים האחרים.

וְגִלְלוּ. להבדיל מהופעתה של מילה
 זו לעיל (פסוק ג), שם פירש רש"י שהיא
 בלשון הווה מתמשך 'וגוללין', כאן היא
 מופיעה במשמעות 'ויגללו' בלשון עתיד¹⁸.
 ראה לכך מביא רש"י מלשון התרגום.
 כלומר, הרועים מסבירים ליעקב שרק
 כאשר יתאספו כל הרועים הם יגללו יחד
 את האבן.

לֹא נֹכַל. "לא נוכל" יכול להתפרש
 בשתי אפשרויות: א) אין לנו יכולת
 ואפשרות. ב) אין לנו רשות¹⁸.

ניתן היה לפרש שהרועים טוענים
 שאסור להם לגלול את האבן מעל פי הבאר
 בלא נוכחות כל הרועים כולם, ו"לא נוכל"
 היינו אין לנו רשות לעשות זאת, כי מעשה
 כזה הוא בניגוד להסכם שיש לנו כאן.
 רש"י אינו מפרש כן, שהרי אם כך הסכימו
 הרועים ביניהם אין זה מן הראוי שיעקב
 יגלול האבן עבור רחל כנגד ההסכם. על כן
 מסביר רש"י שטענת הרועים היתה שאין

— עיון —

לֹא נֹכַל. התורה מדגישה את העובדה ששלושה רועים לא היו יכולים לגלול את
 האבן, אותה לבסוף גלל יעקב לבדו בקלות.

18. ראה למשל רש"י שמות לג, כ, על הפסוק "לא תוכל לראות את פני - איני נותן לך רשות לראות את פני".
 19. כלומר, כאן הוי"ו של "וגללו" היא וי"ו ההיפוך, והפכה את זמן העבר לזמן עתיד, ואילו לעיל הוי"ו היא וי"ו
 החיבור.

אונקלוס

ט עד דהוא ממליל עמהון,
 ורחל אֶתֶת עִם עֵנָא
 דלִאֲבוּהָ אַרִי רְעִיתָא
 היא. וְהוּהּ כִּד חֲזָא יַעֲקֹב
 ית רַחֵל בֵּת לָבֵן אַחוּהָא
 דְאִמִּיהּ וַיֵּת עֵנָא דְלָבֵן
 אַחוּהָא דְאִמִּיהּ, וּקְרִיב
 יַעֲקֹב וַגְּנֹדֵר יֵת אֲבִנָא מַעַל
 פֶּמָא דְבִירָא וְאַשְׁקִי יֵת עֵנָא
 דְלָבֵן אַחוּהָא דְאִמִּיהּ.

ט עוֹדְנוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרַחֵל | בָּאָה
 עִם־הָצֵאן אֲשֶׁר לְאָבִיהָ כִּי רָעָה
 הָיָה: וַיְהִי כִּבְאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב
 אֶת־רַחֵל בֵּת־לָבָן אָחִי אִמּוֹ
 וְאֶת־צֵאן לָבָן אָחִי אִמּוֹ וַיֵּגֶשׁ
 יַעֲקֹב וַיִּגַּל אֶת־הָאָבֶן מֵעַל פִּי
 הַבָּאֵר וַיִּשָּׁק אֶת־צֵאן לָבָן אָחִי
 אִמּוֹ:

— רש"י —

(י) וַיֵּגֶשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל. כזה שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית (בראשית רבה פ"ע,
 ב), להודיעך שכחו גדול:

— ביאור —

וַיֵּגֶשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל. נראה לומר חז"ל שעשה זאת בקלות.
 שמסמיכות שני הפעלים 'ויגש ויגל' למדו

— עיון —

וַיֵּגֶשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל. מדוע חשוב לרמוז על כך שכוחו של יעקב גדול?
 ניתן היה לחשוב שיעקב אבינו פנה ללימוד תורה משום שהוא לא היה שייך לעולם
 המעשה ולא יכול היה לפעול שם באופן מוצלח. כאן אנו רואים כי אדרבה, יעקב היה חזק
 מאוד פיסית, ובוודאי היה יכול להצליח בעולם המעשה, אך מתוך בחירה החליט להקדיש
 את זמנו ללימוד תורה אינטנסיבי במשך אותן ארבע עשרה שנה. עכשיו, כשיוצא יעקב
 אל החיים המעשיים הוא מתגלה בכל עוצמתו.
 גם עצם תיאור המפגש של יעקב עם הרועים מלמד אותנו שיעקב היה אישיות חזקה
 ומרשימה, כי הנה הוא מצליח, גם כאיש זר, לפתח שיחה ערה עם הרועים, ואף מוכיח
 אותם והם מצטדקים בפניו ומתייחסים אליו בכבוד.

אונקלוס

יֵא וְנִשְׁקַּי יַעֲקֹב לְרַחֵל, וְאָרִים יֵת קָלִיָּה וּבְכָא.
יֵא וְנִשְׁקַּי יַעֲקֹב לְרַחֵל וְיִשָּׂא אֶת־
קָלִי וּבְכָא:

— רש"י —

(יא) וַיִּבְרָךְ. לפי שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה (בראשית רבה פ"ע, יב). דבר אחר, לפי שבא בידים ריקניות, אמר: אליעזר עבד אבי אבא היו בידו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום (בראשית רבה שם). לפי שרדף אליפו בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפו בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו: מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב: טול מה שבידי, והעני חשוב כמת:

— ביאור —

אשתו העיקרית של יעקב. בבכי זה מגלה לנו התורה את משבר החיים של יעקב, שיאהב אישה אחת אך יתחתן עם עוד שלוש נשים, ולמעשה לא יוכל להקים את ביתו כפי שחלם.

ב. יעקב בוכה על כך שאינו יכול לתת לרחל מתנות, ולמעשה בוכה על כל התלאות שעברו עליו עד שנאלץ לברוח מביתו. רש"י מסביר כיצד הפך יעקב לפליט הנס על נפשו ומדוע אין בידו רכוש כלל, ועל ידי כך מתיישב הקושי מדוע לא נתן יעקב מאומה לרחל וללבן כפי שעשה אליעזר עבד אברהם בבואו לחרן.

וַיִּבְרָךְ. מדוע בכה יעקב? אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שבכי זה היה בכי של התרגשות. רש"י אינו מפרש כך, אולי משום שלהבנתו דרכה של תורה לציין דברים בעלי משמעות, ובכי של התרגשות אינו עניין מיוחד שצריך לציין אליו, וכנראה לבכי זה יש משמעות גדולה יותר. רש"י מציע שני פירושים לבאר מהותו של בכי זה:

א. 'שאינה נכנסת עמו לקבורה' - אהבת יעקב לרחל, שהחלה מייד מעת שנפגשו, היא אהבה שלא תוכל להתגשם במלואה. ההשגחה תגלגל שרחל לא תהיה

— עיון —

וַיִּבְרָךְ. רש"י רואה את הבכי של יעקב כמעשה המסמל את מהלך חייו המיוחדים של יעקב אבינו ואת תפקידו בעולם. משום כך מקפל רש"י בבכי זה את שתי ההתמודדויות העיקריות של יעקב בחייו - הקמת משפחה שיש בה ניגודים רבים, והתמודדות עם אויבים מבחוץ.



אונקלוס

יב וַיֵּגֶד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אָבִיָּהּ
 הָיָה וְכִי בֶן־רִבְקָה הָיָה וַתֵּרֶץ
 וַתֵּגֶד לְאָבִיָּהּ:
 יב וְחַוִּי יַעֲקֹב לְרַחֵל אָרִי בֶר
 אָחִת אָבוֹהָא הוּא וְאָרִי בֶר
 רִבְקָה הוּא, וְרַחֵטַת וְחַוִּיָּאֵת
 לְאָבוֹהָא.

— רש"י —

(יב) כִּי אָחִי אָבִיָּהּ הוּא. קרוב לאביה, כמו "אנשים אחים אנחנו" (לעיל יג, ח). ומדרשו: אם לרמאות הוא בא גם אני אחיו ברמאות, ואם אדם כשר הוא, גם אני בן רבקה אחותו הכשרה (בראשית רבה פ"ע, יג):

— עיון (המשך) —

תפקידו של יעקב אבינו הוא לאחד את הכוחות המנוגדים, ולכן הוא חי עם המחלוקות והניגודים ואינו פותר אותם באופן חד צדדי (בהמשך הפרשיות נרחיב בעניין זה, בעז"ה, ונביא לכך דוגמאות רבות). להבדיל מאברהם אבינו, שנפרד מלוט וגירש את הגר וישמעאל, יעקב אינו עושה מעשים החלטיים כאלה ואינו מתנתק, אלא מנסה להתגבר על המחלוקות בתוך משפחתו - מתיחות בין נשיו וסכסוכים בין ילדיו, ומנסה להביא את המשפחה לידי אחדות. זהו הבכי על כך שלא הביא את רחל לקבורה עמו.



— ביאור —

כִּי אָחִי אָבִיָּהּ הוּא. לפי משמעותו הפשוטה של הפסוק יעקב מציג את עצמו בפני רחל כקרוב משפחה. אך הנה הוא משתמש בביטוי כפול "כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא", ודי היה לו לומר שהוא בן רבקה. מה מוסיף יעקב בתיאור "אחי אביה הוא"? ועוד, הרי הוא לא באמת אח של לבן אלא בן אחותו. אמנם על פי הפשט ניתן לומר "אח"

גם על קרוב משפחה רחוק יותר, וראיה לכך הביטוי "אנשים אחים" שהשתמש אברהם ביחס ללוט בן אחיו. אך עדיין קשה עניין הכפילות בפסוק. משום כך רואה המדרש בתיאור זה רמז למשמעות נוספת. "אחי אביה" היינו דומה לאביה, וכאילו רומז יעקב לרחל כי על אף שהוא תמים מכל מקום הוא יודע מיהו לבן וכיצד להתמודד מולו.

— רש"י —

וַתִּגְדַּל לְאִבֶּיהָ. לפי שאמה מתה לא היה לה להגיד אלא לו (בראשית רבה פ"ע, יג):

— עיון (המשך) —

גם במאבקו עם אויביו, עם לבן ועם עשו, מנסה יעקב לדבר ולשכנע ולהגיע להסכמים ולבריתות. הוא אינו רוצה להכריע את המערכה אלא לגשר על המחלוקת ולהגיע לידי הסכם. הסכם מסוג זה עשה יעקב גם עם אליפז - יעקב אינו נלחם באליפז ואינו הורג אותו, אלא מעדיף להגיע עמו להסכם מביש. גם אליפז מצידו מוותר ומניח ליעקב, אך לא לאחר שהחליש אותו והוציאו חסר כל. יסוד זה באישיותו של יעקב טמון למעשה באופן בו זכה לקבל את הברכות. כדי לקבל את הברכות היה צריך יעקב להתחפש לעשו, ומשמע מכאן שיעקב אינו יכול לפעול כיעקב בלבד ועל מנת שיוכל להשלים את ייעודו צריך יעקב להתחבר לעשו ולהתחשב בו.

יעקב אינו יכול לחיות חיים פשוטים ככל אדם, ואת זאת ראתה נשמתו בשעה גורלית זו בה הוא פגש ברחל, והבכי התפרץ ממנו.

— ביאור —

וַתִּגְדַּל לְאִבֶּיהָ. הנה כאשר רבקה	שם: 'ואין הבת מגדת אלא לאמה', אם כן
פגשה בעבד אברהם נאמר "ותרץ הנערה	מדוע כאן רצה רחל דווקא אל אביה ולא אל
ותגדל לבית אמה" (לעיל כד, כח), וכתב רש"י	אמה? מתרץ רש"י שאמה של רחל מתה.

— עיון —

וַתִּגְדַּל לְאִבֶּיהָ. כאן מגלה לנו רש"י שרחל היתה יתומה מאמה, ולפי זה אנו מבינים כיצד יכול היה לבן לעשות בבנותיו כרצונו ולהתנהג אליהן כאל נוכריות, משום שלא היתה להן אמא שתגן עליהן.

אונקלוס

יְיָ וַיְהִי כַשְׁמַע לִבָּן אֶת־שְׁמַע | יַעֲקֹב בֶּן־אָחִיתוֹ וַיֵּרָץ לְקָרְאָתוֹ
וַיַּחֲבֹק־לּוֹ וַיִּנָּשֶׁק־לּוֹ וַיְבִיֵּאֵהוּ
אֶל־בֵּיתוֹ וַיְסַפֵּר לִלְבָּן אֶת כָּל־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

— רש"י —

(יג) וַיֵּרָץ לְקָרְאָתוֹ. כסבור ממון הוא טעון, שהרי עבד הבית בא לכאן בעשרה גמלים טעונים: וַיַּחֲבֹק. כשלא ראה עמו כלום אמר: שמא זהובים הביא והנם בחיקו: וַיִּנָּשֶׁק־לּוֹ. אמר: שמא מרגליות הביא והם בפיו (בראשית רבה פ"ע, ג): וַיְסַפֵּר לִלְבָּן. שלא בא אלא מתוך אונס אחיו, ושנטלו ממנו ממנו (ראה בראשית רבה שם):

— ביאור —

ואין בו שום רגש של חמלה, וממילא אנו למדים שהריצה, החיבוקים והנשיקות, לא היו מלב אוהב אלא ודאי היה בהם כוונות לרווח ממנוי וטובות הנאה.

וַיְסַפֵּר לִלְבָּן. רש"י ממשיך את ביאורו מן הדיבור הקודם. יעקב הרגיש שבעצם כל רצונו של לבן ממנו הוא רק כסף ומתנות, ועל כן הוא נאלץ להתנצל ולהסביר מדוע הגיע לכאן בידים ריקות.

יעקב מסביר ללבן שאין הוא בא לכאן לביקור נימוסין מתוכנן, אלא הגיע לכאן מכורח הנסיבות. הוא מספר ללבן את כל השתלשלות העניינים שגרמה לו לברוח מפני עשו אחיו, ועל כך שאיבד את כל ממנו לאליפז, ולמעשה מודיע ללבן שאין לו מקום אחר לפנות אליו.

וַיֵּרָץ לְקָרְאָתוֹ. את התנהגותו של לבן ניתן לכאורה לפרש לחיוב, ולומר שרץ אל יעקב מתוך אהבה ושמחה על כך שנפגש עם שאר בשרו. רש"י, בעקבות חז"ל, אינו מפרש כך, אלא מסביר את התנהגותו של לבן כמלאכותית, ונגועה במחשבות זרות ושליליות. מניין להם זאת? כיצד הם יודעים לפרש את כוונותיו הנסתרות של לבן?

התשובה היא פשוטה. בפסוק הבא אנו רואים שיעקב נאלץ לעבוד עבור לבן מייד עם היכנסו לביתו, ורק אחרי חודש העלה לבן על דעתו שאין מן הראוי שיעקב יעבוד בחינם ומציע לו שכר. וכי כך נוהגים עם אורח שבא מנסיעה רחוקה? להעבידו מעת הגעתו? אין זאת כי אם התנהגות של אדם שרוצה לנצל את חברו ככל האפשר,

— עיין —

וַיֵּרָץ לְקָרְאָתוֹ. ההתנהגות המעושה הזאת אותה מתאר כאן רש"י היא לצערנו תופעה נפוצה ביחסים בין בני אדם, בהם הדיבורים והמעשים אינם מבטאים את מחשבותיהם האמיתיות, ופיהם וליבם אינם שווים, וכל מעשיהם מונעים מתוך חשבונות אישיים ואנוכיים, בבחינת 'אהבה התלויה בדבר'.

אונקלוס

יְדֹ וַיֹּאמֶר לִיה לִבְן בְּרִם קְרִיבִי אֶךְ עֲצָמִי וּבִשְׁרִי
וּבִסְרִי אֶתְּ, וַיְתִיב עָמִיה יֶרֶחַ אֶתְּהָ וַיֵּשֶׁב עִמּוֹ חֹדֶשׁ יָמִים:
יוֹמִין.

— רש"י —

(יד) אֶךְ עֲצָמִי וּבִשְׁרִי. מעתה אין לי לאספך הביתה הואיל ואין בידך כלום, אלא מפני קורבה אטפל בך חודש ימים, וכן עשה, ואף זו לא לחנם שהיה רועה צאנו:

— ביאור —

שאמר האדם בתחילה, ומסייגת אותם או מבטלת אותם, אך לעולם אינה מופיעה במילים הראשונות שאומר הדובר. משום כך מבין רש"י שיש כאן מעין 'מקרא חסר', ומשפט שלם מדבריו של לבן לא נכתב - וזהו המשפט בו אומר לבן ליעקב שבאמת לא היה צריך כלל להכניסו לביתו, אֶךְ יעשה זאת בגלל הקרבה המשפחתית.

נקודה נוספת: רש"י מדגיש שאף "הכנסת אורחים" זו למשך חודש ימים לא היתה בחינם, ולמעשה יעקב עבד עבור לבן לאורך כל התקופה. נראה שדייק זאת מדבריו לבן בפסוק הבא: "ועבדתני חינם", ומשמע שכבר עבד עבורו חינם עד כה.

אֶךְ עֲצָמִי וּבִשְׁרִי. כמו בשני הדיבורים הקודמים, אף כאן מסביר רש"י שנושא השיחה בין לבן ויעקב אינו בין שני קרובי משפחה השמחים להיפגש זה עם זה אלא השיחה עוסקת במשא ומתן על ענייני ממון.

לבן מאוכזב מכך שיעקב חסר כל, ואומר ליעקב שמן הדין לא היה מוטל עליו להכניסו לביתו מפני שאין לו מה לשלם, אך הואיל והוא קרוב משפחה הוא מסכים לארח אותו לתקופה קצרה של שלשים יום²⁰.

נראה שרש"י מפרש כך משום שדבריו של לבן פותחים במילה "אך". מילה זו בדרך כלל מתייחסת לדברים

20. על פי רש"י לבן הודיע ליעקב מראש שהוא מכניס אותו לביתו לתקופה של שלשים יום, מה שלא מוכרח מן הפסוק (על פי המזרחי).

אונקלוס

טו וַיֹּאמֶר לְבָן לְיַעֲקֹב הֲכִי־אֲחִי
 אֶתָּה וְעַבְדְּתָנִי חֲנָם הַגִּידָה לִּי
 מִה־מְשַׁכְּרֶתֶךָ: טז וּלְלָבָן שְׁתֵּי
 בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה לֵאמֹר וְשֵׁם
 הַקְּטָנָה רָחֵל:

— רש"י —

(טו) הֲכִי־אֲחִי אֶתָּה. לשון תימה, וכי בשביל שאחי אתה תעבדני חנם (ראה תרגום אונקלוס):

וְעַבְדְּתָנִי. כמו ותעבדני (ראה תרגום אונקלוס), וכן כל תיבה שהיא לשון עבר הוסף וי"ו בראשה והיא הופכת התיבה להבא:

— ביאור —

הֲכִי־אֲחִי אֶתָּה. הה"א במילה "הכי" היא ה"א השאלה, והיא הופכת את כל המשפט למשפט תמיהה.²¹ אמנם אין התמיהה מתייחסת ל"אחי אתה", שהרי ודאי גם לבן מתייחס אליו כאל קרוב משפחתו ולכן מכנה אותו "אחי" (כפי שאמר יעקב לעיל בפסוק יב "כי אחי אביה הוא", וכמו שביאר רש"י שם). התמיהה מתייחסת, אם כן, למילים "ועבדתני חנם", ויש לקרוא כך:

'וכי משום שאחי אתה תעבדני חנם'.²²

וְעַבְדְּתָנִי. כלומר, לבן אינו מתייחס על העבודה שכבר עשה יעקב עד כה, עליה אין הוא מתכוון כלל לשלם, אלא הוא מתייחס רק לעבודה שלהבא.

רש"י מציין כאן להופעה הנקראת 'וי"ו ההיפוך', בה הוי"ו הופכת את זמנו של הפועל מעבר לעתיד (וכן הוא גם להיפך).

— עיון —

הֲכִי־אֲחִי אֶתָּה. כאן לכאורה לבן הופך לדורש צדק ואין הוא רוצה לנצל את יעקב. אמנם ראה ביאור העניין בדיבור הבא.

וְעַבְדְּתָנִי. אם כן, שוב מתברר שלבן הוא נצלן וגנב. וכי מי התיר לו לנצל מסכנותו של פליט ולהעבירו חודש ימים מבלי לשלם לו?

ומה שהציע לבן ליעקב שכר כדי שלא יעבוד חנם, אין זה מטוב לב או מחמלה, אלא

21. אבל עיין אבן עזרא (לעיל כז, לו).

22. על פי המזרחי.

אונקלוס

יְעִינִי לֵאָה רְכוֹת וְרַחֵל הִיתָה
הָיָה שְׁפִירָא בְּרִיָּא וְיֵאָיָא
יְפִת־תֹּאֵר וְיִפֶּת מְרָאָה: שְׁלִישִׁי
בְּחֻזָּא.

— רש"י —

(יז) יְעִינִי לֵאָה רְכוֹת. שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו ובוכה, שהיו הכל אומרים: שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן (בראשית רבה פ"ע, טז):

— עיון (המשך) —

בגלל החשש שמא עובד כל כך טוב ותמים יברח ממנו, ורצה להמשיך ולנצל אותו ככל שיוכל. המשפט המתקתק שאמר לו: "הכי אחי אתה ועבדתני חנם" אינו אלא המסווה של הנצלנים, שמתחנפים ומתרפסים כדי להשיג את מטרותם.

— ביאור —

יְעִינִי לֵאָה רְכוֹת. רש"י מבין
שהתורה מנגידה בין לאה ובין רחל -
לעומת לאה שענינה היו רכות, היתה רחל
יפת תואר ויפת מראה, ומשמע ש"רכות"
הוא עניין הפוך מ"יפת תואר"²³.

— עיון —

יְעִינִי לֵאָה רְכוֹת. אגדה זו היא פלא גדול ובוודאי אינה ניתנת להבנה כפשוטה. הנה התורה כבר סיפרה לנו עם מי התחתן עשו, וגם יעקב היה צריך לבקש את ידה של רחל מלבן ולא משמע מן הפסוקים שהיתה מיועדת לו וממתנה לו. צריך לזכור שדרכי התקשורת באותם הימים היו קשות, והקשר בין המשפחות שגרו במרחק כה רב זו מזו היה קלוש עד בלתי אפשרי. אם כן מה רצו חז"ל לומר לנו באמירה הזו שלא היתה מיועדת לעשו ורחל היתה מיועדת ליעקב?

נראה שחז"ל בדבריהם כאן מגלים לנו את הסיבה מדוע רצה יעקב להתחתן דווקא עם רחל, ומדוע גילגלה ההשגחה העליונה שיתחתן דווקא עם לאה, ומה החשיבות של חיבור זה.

נמשיך ונעיין בעניין זה בדיבור הבא, שם מתאר רש"י מעלותיה של רחל.

23. אמנם תרגום אונקלוס לא פירש כך, עיין שם.

— רש"י —

תֹּאֵר. הוא צורת הפרצוף, לשון "יתארהו בשרד" (ישעיה מד, יג), קונפ"ס בלע"ז [מחוגה]: **מִרְאָה.** הוא זיו קלסתר:

— ביאור —

תֹּאֵר. יופיה של רחל התבטא בשני הפנימי שבה שבקע החוצה. מימדים: הצורה החיצונית שלה, והיופי

— עיון —

תֹּאֵר. לאה כבויה כי הכל רואים בה שהיא שייכת לעשו, אך רצונה האמיתי הוא להיות עם יעקב. זהו ייחודה של לאה. מצד אחד היא שייכת יותר לעשו - יש לה כוח חומרי חזק, כוח של הנהגה. היא ולדנית ואינה עקרה כשאר אימהות, וטבועה היטב בטבע החומרי. מצד זה היא שייכת לעשו החומרי שאינו איש רוחני. מאידך היא רוצה להשתייך ליעקב, ולשעבד את כוחותיה החומריים לקדושה. יעקב, שהוא איש תם יושב אוהלים, אוהב דווקא את רחל היפה והרוחנית, שעל אף שהייתה יפה עד מאוד לא נגררה אחר היופי הגשמי שלה אלא אחרי עבודת ה'. היא הוכיחה זאת בכך שוויתרה על בעלה עבור אחותה, והתנהגה באצילות שהיא מעל הטבע, ובזכות מידות אלה שלה אהב אותה יעקב. הוא זיהה בה שלמות שכל כך דומה לו, שהרי גם הוא היה איש חזק פיסית שבחר דווקא לשבת באוהלה של תורה.

אך יעקב אינו מצליח לממש את רצונו. אותו יעקב, שנכפה עליו לקחת את בגדי עשו כדי לזכות בברכות (כפי שהסברנו בפרשת תולדות), ייאלץ להתחתן דווקא עם לאה השייכת לעשו, כי היא היא תיקונו והמתאימה לו, כי כל רצונה הוא להשתמש בכוחה החומרי להקים אומה קדושה שיש בה עוצמה חומרית. זהו ייעודו של יעקב בעולם וזהו המשפחה אותה הוא אמור להקים. משום כך לאה היא האשה המתאימה לו ביותר.

אונקלוס

יח וַיֵּאָהֶב יַעֲקֹב אֶת־רַחֵל וַיֹּאמֶר
 אֶעֱבֹדָךְ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּרַחֵל בְּתָךְ
 הַקְטָנָה: יח וַיֹּאמֶר לָבֶן טוֹב תַּתִּי
 אֶתָּה לָךְ מִתַּתִּי אֶתָּה לְאִישׁ
 אַחֵר שְׁבָה עִמָּדִי: כ וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב
 בְּרַחֵל שִׁבְעַ שָׁנִים וַיְהִי בְּעֵינָיו
 כִּימִים אַחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֶתָּה:
 יח וְרָחִים יַעֲקֹב רַחֵל וַאֲמַר
 אֶפְלַחְנָךְ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּרַחֵל בְּתָךְ
 זַעֲרָתָא. יח וַאֲמַר לָבֶן טֹב
 דָּאֲתִין יָתָה לָךְ מִדָּאֲתִין
 יָתָה לְגַבְרָא אַחֲרָן, תִּיב
 עָמִי. כ וּפְלַח יַעֲקֹב בְּרַחֵל,
 שִׁבְעַ שָׁנִין, וַהֲוֹ בְּעֵינֹהִי
 כְּיוֹמִין זַעֲרִין בְּדָרְחִים יָתָה.

— רש"י —

(יח) אֶעֱבֹדָךְ שִׁבְעַ שָׁנִים. הם "ימים אחדים" שאמרה לו אמו "וישבת עמו ימים אחדים" (לעיל כז, מד). ותדע שכן הוא, שהרי כתיב (להלן פסוק כ) "ויהיו בעיניו כימים אחדים" (בראשית רבה פ"ע, יז, עיי"ש):

— ביאור —

תקופה מיוחדת ומשמעותית. למסע הזה נתנה רבקה משמעות נוספת והיא נשיאת אישה ממשפחתה, וכן ציוה עליו יצחק אביו "קום לך פדנה ארם... וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך" (לעיל כח, ב). אם כן, יעקב יודע שעליו לשבת עם לבן תקופה משמעותית - "ימים אחדים", ולכן מציע יעקב ללבן שיששה עמו תקופה של שבע שנים, ותמורת זאת יקבל את רחל לאישה. התורה רומזת על כך בכך שאומרת בהמשך "ויהיו בעיניו כימים אחדים" (פסוק כ), לומר לך שבכך כיוון יעקב לדברים שציוותה אותו רבקה אמו.²⁴

אֶעֱבֹדָךְ שִׁבְעַ שָׁנִים. מדוע מציע יעקב ללבן מייד לעבוד עמו שבע שנים עבור רחל? הרי זוהי תקופה ארוכה מאוד! כאשר רבקה הציעה ליעקב לברוח מפני עשו אחיו אל לבן אחיה היא אמרה לו: "וישבת עמו ימים אחדים". רבקה לא התכוונה שיעקב יששה עמו 'ימים ספורים' בלבד, שהרי במספר ימים מועט לא תישכך חמתו של עשו ממנו; ואם אכן היו ימים ספורים מועילים לכך - לא היה נזקק יעקב לנדוד למרחק כה רב ויכול היה להסתתר ממנו במקום סמוך. אלא ודאי כוונתה של רבקה היתה שיעקב יששה אצל לבן

24. מדברי רש"י משמע שמפרש "ויהיו בעיניו כימים אחדים" כנתינת טעם מדוע הציע יעקב לעבוד עבור רחל שבע שנים, ולא כהבנה הפשוטה שזהו תיאור התקופה שעברה עליו 'כמו שעוברים ימים אחדים'.

— רש"י —

בְּרַחֵל בְּתֶדֶךְ הַקְטָנָה. כל הסימנים הללו למה, לפי שיודע בו שהוא רמאי. אמר לו "אעבודך ברחל", ושמא תאמר: רחל אחרת מן השוק, תלמוד לומר "בתך", ושמא תאמר: אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל, תלמוד לומר "הקטנה". ואף על פי כן לא הועיל לו שהרי רמהו:

— עיון (על עמוד קודם) —

אֶעֱבֹדְךָ שִׁבְעַ שָׁנִים. גם מעיסקה זו אנו לומדים על רוע ליבו של לבן, שהופך את בתו להיות שכר לעבודה ומבזה את משפחתו בכך. היה עליו לומר כדרך בני אדם מהוגנים: לכבוד יהיה לי שבתי תתחתן אתך, ואף אני עצמי אשלם על כך ככל אב הנותן נדוניא לבתו, ועל עבודתך אשלם לך שכר אחר.

יעקב ראה את מטרת שהייתו אצל לבן כמיועדת לשאת את רחל, ועל כן היה מעוניין בעיסקה שכזו, על אף חסרונותיה וזילותה. יעקב הבין שאם הוא ידרוש שכר מסוג אחר לבן לא יתרצה לתת לו את בתו, ואף היה לבן מחפש איש עשיר אחר להשתדך אתו. משום כך הציע יעקב הצעה משונה שכזו כדי שלא יאבד את ההזדמנות.

— ביאור —

בְּרַחֵל בְּתֶדֶךְ הַקְטָנָה. רש"י מאיר את עינינו לדייק ולדקדק בדבריו של יעקב, שאלמלא כן לא היינו נותנים דעתנו לכך שהמילים "בתך הקטנה" למעשה מיותרות.

— עיון —

בְּרַחֵל בְּתֶדֶךְ הַקְטָנָה. רש"י מלמדנו כלל גדול בעניין יחסים בין בני אדם. כאשר יש אמון הדדי בין הצדדים אין צורך להשתמש בכל מיני 'ביטוחים' כדי שלוודא שההבטחות יקוימו, אך כאשר אין אמון ביניהם אזי כל ה'ביטוחים' אינם מועילים לכלום. בעולמם של רמאים שום דבר לא בטוח ועליך לדעת שלא יעמדו בדיבורם²⁵.

25. וכלשונו החריפה של המדרש כאן: 'אפילו את נותן את הרשע בחמור של חרשים (=כלי עינויים) אין את מועיל ממנו כלום'.

אונקלוס

כא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְלִבָּן הֵב יֵת אֶתְתִּי אֲרִי שְׁלִימוּ יוֹמֵי פְלַחְנִי, וְאִיעוֹל לְוֹתָהּ. כב וַיִּגְנֹשׁ לָבָן יֵת כָּל אֲנָשִׁי אֶתְרָא וְעַבְדֵּי מִשְׁתֵּיָא. כג וְהָוָה בְּרַמְשָׁא וּדְבַר יֵת לֵאמֹר בְּרִיתִיהָ וְאִעִיל יֵתָה לְוֹתֶיהָ, וְעָאֵל לְוֹתָהּ. כד וַיִּהְיֶה לָבָן לֵה יֵת זֹלְפָּה אִמְתִּיהָ, לְלֵאָה בְּרִיתִיהָ לְאַמְהָו.

כא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְלִבָּן הֵב יֵת אֶתְתִּי אֲרִי שְׁלִימוּ יוֹמֵי פְלַחְנִי, וְאִיעוֹל לְוֹתָהּ. כב וַיִּגְנֹשׁ לָבָן יֵת כָּל אֲנָשִׁי אֶתְרָא וְעַבְדֵּי מִשְׁתֵּיָא. כג וְהָוָה בְּרַמְשָׁא וּדְבַר יֵת לֵאמֹר בְּרִיתִיהָ וְאִעִיל יֵתָה לְוֹתֶיהָ, וְעָאֵל לְוֹתָהּ. כד וַיִּהְיֶה לָבָן לֵה יֵת זֹלְפָּה אִמְתִּיהָ, לְלֵאָה בְּרִיתִיהָ לְאַמְהָו.

— רש"י —

(כא) מְלָאוּ יָמֶי. שאמרה לי אמי. ועוד, מְלָאוּ יָמֶי, שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים. וזהו שאמר וַאֲבֹאָה אֵלֶיהָ, והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן (בראשית רבה פ"ע, יח):

— ביאור —

שם תקופה משמעותית כדי לקיים את ציוויה של רבקה. פירוש שני: "ימי" מתייחס לימי חייו של יעקב. יעקב טוען כי הוא כבר מבוגר ועליו לשאת אישה ולהקים משפחה. משום כך מרשה יעקב לעצמו לומר "ואבואה אליה", ביטוי שלכאורה אינו ראוי, משום שכל כוונתו היא להוליד תולדות ולא להנאת עצמו.

מְלָאוּ יָמֶי. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים שיעקב אומר ללבן שהשלים את שבע השנים שהתחייב עליהן, ועתה על לבן לעמוד בהסכם שביניהם²⁶. רש"י אינו מפרש כן, ונראה שרואה במילה "יָמֶי" התייחסות אל ה"ימים אחדים" מן הפסוק הקודם, אותם "ימים אחדים" שאמרה לו אמו. בכך רש"י נאמן לפירושו לעיל שהליכת יעקב לחרן היתה כדי לשהות

26. וכך אכן פירשו תרגום אונקלוס והרמב"ן, עיין שם.

אונקלוס

כה וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֹאֵה וַיֹּאמֶר אֶל־לֶבֶן מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בָרַחְתָּ עִבְדִּי עִמָּךְ וְלָמָּה רַמִּיתָנִי: כו וַיֹּאמֶר לֶבֶן לֹא־יַעֲשֶׂה כֵן בְּמִקְוֵמִנוּ לְתֵת הַצֵּעִירָה לִפְנֵי הַבְּכִירָה:

כה וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֹאֵה וַיֹּאמֶר אֶל־לֶבֶן מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בָרַחְתָּ לִּי עִבְדְּךָ לִּי הֲלֹא בָרַחְתָּ עִמָּךְ וְלָמָּה רַמִּיתָנִי עִמָּךְ וְלָמָּה שִׁקְרָתָ בִּי. כו וַיֹּאמֶר לֶבֶן לֹא מִתְעַבֵּיד בֵּין בָּאֲתִרְנָא, לְמִתֵּן זַעֲרִיתָא קָדָם רַבְתָּא.

— רש"י —

(כה) וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֹאֵה. אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים, וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה אמרה: עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים (כבא בתרא קכג ע"א; מגילה יג ע"ב):

— עיון (על עמוד קודם) —

מָלְאוּ יָמֵי. רש"י נזהר בכבודו של יעקב ונמנע מלפרש את הפירוש המתבקש, לכאורה, שיעקב מבקש את רחל מכוח ההסכם שעשה עם לבן תמורת עבודתו, וזאת מפני שאין זה מן הראוי לומר שיעקב הפך את אשתו לסחורה. יעקב לא בא ללבן בדרישה מכוח ההסכם שביניהם אלא מכוח הציווי שציוותה אותו אמו, והוא צריך לשאת אשה בתוך התקופה המוגדרת "כימים אחדים".

הפירוש השני: אפילו אדם קל שבקלים אינו מדבר על היחסים העתידיים שלו עם אשתו, ואילו יעקב אמר כן כדי להדגיש את רצונו להביא בנים לעולם. צריך לדעת שהאבות הם אנשים קדושים, ישרים ואמיתיים, ואין הם נוהגים בדרך של 'אחד בפה ואחד בלב'. הואיל וכל רצונו של יעקב הוא להקים שבטים על כן ראה לנכון לומר זאת בצורה גלויה, ומילים אלה אצל יעקב אינן נחשבות למילים שאינן ראויות. אצל אדם קל שבקלים יחסיו עם אשתו הם התפרצות היצר, ועל כן חייב הוא להסתיר את הפן המכוער של אישיותו. אצל יעקב אבינו הקשר עם אשתו מבוסס על המצוה והקדושה, ועל הרצון להקים את האומה שהחלו להקים אבותיו, ועל כן אין בביטוי זה משום גסות הרוח.

— ביאור —

כה וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֹאֵה. ויחננו הקוראים יודעים שלבן נתן ליעקב את לאה במקום רחל, שכבר נאמר בפסוק

כג "ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו", אך יעקב כמובן לא ידע זאת. רק בבוקר למחרת גילה זאת יעקב, אך

— ביאור (המשך) —

לאה ושני פסוקים אחר כך ויהי בבוקר והנה היא לאה. אלא ודאי הייתה גם לאה בערב אלא שעבור יעקב זו הייתה רחל ולא הבחין בה. צריך לומר אם כן ששתי האחיות היו מאוד דומות על אף שהתורה העידה שעניי לאה רכות, כנראה שבליילה קשה להבחין בצורת העיניים ומהיכן יודע רש"י שהיה להם סימנים ביניהם כי הפסוק כותב והנה היא לאה כאילו זו הפתעה ושכל הלילה היה לו סיבות טובות לחשוב שהיא רחל וזו הסימנים שמסרה רחל לאחותה.

בלילה היה סבור שזוהי רחל. לאה עצמה לא גילתה לו זאת, ומסתבר לומר שהיו דומות במראן הכללי ולא יכול היה יעקב להבדיל ביניהן בליילה. 'עיניים רכות' אינן ניתנות להבחנה בחשכה.

רש"י מסביר שהיו בין יעקב לרחל 'סימנים', משום שידעו שלבן עלול לרמות ולא לעמוד בדיבורו²⁷, ומאחר ולא ידעה את הסימנים היה יעקב משוכנע שזוהי רחל, ומה רבה היתה הפתעתו בבוקר למחרת כאשר גילה שהיא לאה. הפסוק מדגיש והיה בערב ויקח את

— עיון (על עמוד קודם) —

וְיָהִי בַבֹּקֶר וְהָנָהּ הִוא לְאָה. האם מסירת הסימנים לאחותה היה מעשה גדלות של רחל, או שמא היה זה מעשה רמאות? בוודאי יש במעשה זה הקרבה גדולה, אך כיצד יתכן שרחל פוגעת באמונו של יעקב, ומשתפת פעולה עם רמאותו של אביה? לא זו בלבד שהיא שותקת ואינה מגלה ליעקב את אשר נעשה, היא אף מסייעת לאחותה לגנוב את דעתו של יעקב! ובכלל, וכי כך נוהגת אשה אוהבת, להניח לאהוב לבה להתחתן עם אשה אחרת?

אלא ישנה אמת חיצונית ואמת לאמיתה. לפי האמת החיצונית רחל פעלה בדרך-לא-דרך, והיותור שעשתה על חשבוננו של יעקב בלתי נתפס ואינו מתקבל. אמנם לפי האמת הפנימית גם לאה צריכה היתה להתחתן עם יעקב, ובמהות ובהתאמה לאה היא אשתו העיקרית של יעקב והיא זו שתיקבר עמו, ואלמלא תחבולה זו לא היה יעקב נושא אותה לאשה. משום כך יש לראות במעשה זה מפגש של ויתור עילאי יחד עם פיקחות מופלאה והבנה על תפקידו האמיתי של יעקב בעולם, בין שנעשה זה במודע או שלא במודע.

27. מהגמרא משמע שיעקב ורחל עשו ביניהם סימנים אלה כבר בפגישתן הראשונה, בה אמר יעקב לרחל 'כי אחי אביה הוא - אחי אני ברמאות' (ראה רש"י לעיל פסוק יב).

אונקלוס

כז אַשְׁלִים שְׁבוּעָתָא דָּדָא,
וְנָתַן לָךְ אִף יֵת דָּא
בְּפִלְחָנָא דְתַפְלַח עָמִי עוּד
שִׁבְעַ שְׁנִין אַחֲרָנָן. כח וְעַבְד
יַעֲקֹב בֵּין וְאַשְׁלִים שְׁבוּעָתָא
דָּדָא, וְיֵהֵב לִיהּ יֵת רַחֵל
בְּרִתִּיהּ לִיהּ לְאֵתָא. כט וְיֵהֵב
לָבָן לְרַחֵל בְּרִתִּיהּ יֵת בְּלָהָה
אַמְתִּיהּ, לָהּ לְאַמְהוּ.

כז מִלֵּא שִׁבְעַ זֹאת וְנָתַןָּהּ לָךְ גַּם-
אֶת-זֹאת בְּעֶבְדָּהּ אֲשֶׁר תַּעֲבֹד
עַמְּדִי עוּד שִׁבְעַ-שָׁנִים אַחֲרוֹת:
כח וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן וַיִּמְלֵא שִׁבְעַ
זֹאת וַיִּתֵּן-לוֹ אֶת-רַחֵל בִּתּוֹ לוֹ
לְאִשָּׁה: כט וַיִּתֵּן לָבָן לְרַחֵל בִּתּוֹ
אֶת-בְּלָהָה שִׁפְחָתוֹ לָהּ לְשִׁפְחָה:

— רש"י —

(כז) מִלֵּא שִׁבְעַ זֹאת. דבוק הוא, שהרי נקוד בחטף, שבוע של זאת, והן שבעת ימי המשתה. בתלמוד ירושלמי במועד קטן (פ"א ה"ז). ואי אפשר לומר שבוע ממש, שאם כן היה צריך לינקד בפתח השי"ן. ועוד ששבוע לשון זכר, כדכתיב "שבעה שבועות תספר לך" (דברים טז, ט), לפיכך אין משמע "שבוע" אלא שבעה, שייטיין"א בלע"ז [קבוצה של שבעה]:

— ביאור —

אפשר לפרש כך, משתי סיבות: (1) היה צריך לנקד שָׁבוּעַ ולא שְׁבוּעַ. (2) היה צריך לומר 'שבוע זה', כי שבוע הוא לשון זכר, ולמה נאמר "שבוע זאת"?
על כן מסביר רש"י שכוונת הביטוי היא 'שבוע של זאת', כלומר השבוע של לאה, והמילה "שבוע" היא בסמיכות (= 'דבוק') ולכן מנוקדת בשווא (= 'חטף') תחת השי"ן. משמעות המילה שבוע אינה שבעה ימים אלא קבוצה הכוללת בתוכה שבעה ימים.

מִלֵּא שִׁבְעַ זֹאת. מהו "שבוע" בפסוק זה? בוודאי אין הכוונה לשבע שנים שהרי כבר נסתיימו, אלא הכוונה לאותם שבעת ימי המשתה של לאה (ומכאן למדנו על קיומו של מנהג זה כבר בתקופה קדומה); אך אפשר להבין את הביטוי "שבוע זאת" בשתי דרכים: 'שבוע ממש', או 'שבוע של זאת'. ונבאר הדברים: ניתן היה להבין שהכוונה לשבוע ימים ('שבוע ממש'), וכביכול לבן אומר ליעקב: 'המתן עד סוף השבוע הזה'. אך באמת אי

— עיון —

מִלֵּא שִׁבְעַ זֹאת. לבן מדגיש באוזני יעקב שעליו להחשיב את לאה כאשתו לכל דבר, למרות שנכנסה אליו שלא ברצונו, ולכן עליו לשמוח עמה את שבעת ימי המשתה המגיעים לה, ורק אחר כך יקבל את רחל.

— רש"י —

וְנִתְּנָה לָךְ. לשון רבים, כמו "נרדה ונבלה" (לעיל יא, ז), "ונשרפה" (שם, ג), אף זה לשון וניתן:

גַּם־אֶת־זֹאת. מיד [לאחר שבעת ימי המשתה] ותעבוד לאחר נשואיה:

— ביאור —

וְנִתְּנָה לָךְ. אין זה פועל בבניין נפעל בזמן עבר לשון נקבה, כמו 'האשה ניתנה'²⁸ ובמשמעות 'תניתן לך'²⁹; אלא זהו פועל בבניין קל בזמן עתיד לשון רבים, 'אנחנו ניתן אותה' (אני ומשפחתי)³⁰, ויש כאן תוספת ה"א בסוף המילה ליופי הלשון. מצאנו צורה זו של לשון רבים במקומות נוספים בתורה: "נרדה" במקום נרד, "נשרפה" במקום נשרוף, אף כאן "נתנה" במקום ניתן.

גַּם־אֶת־זֹאת. היינו יכולים להבין שיעקב יצטרך לעבוד שבע שנים ורק אחר כך לשאת את רחל. אין הדבר כן. לבן מסכים לתת את רחל ליעקב מייד בתום שבעת ימי המשתה של לאה. כך משמע גם ממהלך הפסוקים הבאים, ובעיקר מפסוק ל: "ויבוא גם אל רחל, ויאהב גם את רחל מלאה, ויעבוד עמו עוד שבע שנים אחרות", ומשמע שנשא תחילה את רחל ורק אחר כך עבד עוד שבע שנים.

— עיון —

וְנִתְּנָה לָךְ. בל נטעה לחשוב שרחל תינשא ליעקב שלא בהסכמת לבן, לא ולא. לבן מדגיש כי רק הוא ומשפחתו ייתנו את רחל ברצונם וכפי הבנתם. כאן מתגלה לבן בשפלותו. את ההערמה הזו עשה כדי שיוכל לכבול את יעקב לחוזה קשה של שבע שנים נוספות, ובעבוד עבודה זו מוכן לבן למכור את בתו כאילו היתה סחורה בשוק.

גַּם־אֶת־זֹאת. כאן אנו רואים את צדקותו וישרותו של יעקב, שלא התרעם ולא כעס אלא הסכים לקיים גם את התנאי החדש. לבן הספיק להכיר את יעקב וידע שהוא יכול להיות רגוע, וכי יעקב לא יברח עם רחל ולא לפני שישלים את שבע השנים הנוספות עליהן התחייב, למרות שבאו עליו בכחש וברמאות.

28. והנו"ן הראשונה היא לשון נפעל.

29. וכך פירש רשב"ם ועוד.

30. והנו"ן הראשונה היא נו"ן של לשון רבים בעתיד.

אונקלוס

וַיֵּבֵא גַם אֶל־רַחֵל וַיֵּאָהֶב גַּם־
אֶת־רַחֵל מְלֵאָה וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד
שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרֹת: לֹא וַיֵּרָא
יְהוָה בִּי־שְׁנוּאָה לֵאמֹר וַיִּפְתַּח
אֶת־רַחֲמָה וְרַחֵל עֲקָרָה:
עדוי, וְרַחֵל עֲקָרָה.

לֹא וַיֵּבֵא גַם אֶל־רַחֵל וַיֵּאָהֶב גַּם־
אֶת־רַחֵל מְלֵאָה וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד
שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרֹת: לֹא וַיֵּרָא
יְהוָה בִּי־שְׁנוּאָה לֵאמֹר וַיִּפְתַּח
אֶת־רַחֲמָה וְרַחֵל עֲקָרָה:

— רש"י —

(ל) וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרֹת. אחרות הקישן לראשונות, מה ראשונות באמונה אף האחרונות באמונה (בראשית רבה פ"ע, כ), ואף על פי שברמאות בא עליו:

— ביאור —

למדנו מכאן על צדקותו הגדולה של יעקב, שעל אף שהתחייבותו לעבוד בשנים אלה נכפתה עליו ברמאות, מכל מקום לא שינה טעמו והמשיך לעבוד בדבקות ובנאמנות גמורה.

וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרֹת. המילה "אחרות" מיותרת, שהרי כבר נאמר "עוד" שבע שנים. מכאן למדו חז"ל במדרש, ורש"י בעקבותיהם, שהתורה רומזת כאן להשוואה בין שתי התקופות של שבע השנים.

— עיין —

וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ עוֹד שִׁבְע־שָׁנִים אַחֲרֹת. רש"י שינה מעט מדברי המדרש. במדרש מודגש אורך התקופה, וכי סתם פועלים נוטים להתעצל אחרי תקופה קצרה, מה שאין כן אצל יעקב. רש"י הבין שההשוואה מקבלת תוקף מצד ששבע השנים הנוספות באו על יעקב בעקבות הרמאות שעשה לו לבן.

צדקותו של יעקב בעניינים ממוניים היא ברמה הגבוהה ביותר, ואף להלכה אין חיוב להחמיר כל כך. מיעקב אבינו נלמד את החובה למלא את התחייבות שקיבלנו על עצמנו בצורה השלמה והישרה ביותר.

אונקלוס

לב וְעָדִיאת לֹאָה וּלְיִדִת
 בַּר וְקָרַת שְׁמִיָּה רֵאוּבֵן,
 אָרִי אֲמַרְת אָרִי גְלִי קָדֶם
 יי עֲלִבְנִי אָרִי בָּעֵן יִרְחַמְנִי
 בְּעָלִי. לג וְעָדִיאת עוֹד
 וּלְיִדִת בַּר וְאֲמַרְת אָרִי
 שְׁמִיעַ קָדֶם יי אָרִי סְנוּאֲתָא
 אָנָּא וַיְהִי לִי אָף יֵת דִּין,
 וְקָרַת שְׁמִיָּה שְׁמַעוֹן.

לב וְתִהְיֶה לֹאָה וְתִלְדַּבּ בֵּן וְתִקְרָא
 שְׁמוֹ רֵאוּבֵן כִּי אֲמַרְהָ כִּי־רֹאָה
 יִהְיֶה בְּעֵנָיִי כִּי עֲתִידָה יֵאָהֲבֵנִי
 אִישִׁי: לג וְתִהְיֶה עוֹד וְתִלְדַּבּ בֵּן
 וְתֹאמַר כִּי־שְׁמַע יִהְיֶה כִּי־שְׁנוּאָה
 אֲנֹכִי וַיִּתֶּן־לִי גַם־אֶת־זֶה וְתִקְרָא
 שְׁמוֹ שְׁמַעוֹן:

— רש"י —

(לב) וְתִקְרָא שְׁמוֹ רֵאוּבֵן. רבותינו פירשו, אמרה: ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב, וזה לא מכרה ליוסף ולא ערער עליו, ולא עוד שלא ערער עליו אלא שביקש להוציאו מן הבור (ברכות ז ע"ב):

— ביאור —

וְתִקְרָא שְׁמוֹ רֵאוּבֵן. אמנם התורה כתבה את משמעות השם ראובן שנתנה לאה - "כי ראה ה' בעיניי", אך חכמים נתנו ביאור נוסף. יתכן ועשו זאת משום שהטעם המוזכר בפסוק אינו מבאר את השם המלא אלא רק את עניין הראיה, 'ראו', ולא את הסיומת 'בן'.

— עיון —

וְתִקְרָא שְׁמוֹ רֵאוּבֵן. באגדה זו מדגישים לנו חז"ל את עיקר תפקידו של יעקב, והוא לדאוג שתהיה מיטתו שלמה וכל בניו יישארו בתוך מסגרת משפחה, ולהשגיח שהשנאה והתחרות לא יביאו את בניו לידי פילוג. הבן הראשון שנולד ליעקב מייצג את הערך העליון הזה של יעקב.

לכאורה במבט שיטחי ביאור השם שנכתב בפסוק מבטא דווקא את התחרות - "ראה ה' בעיניי", קשה לי, אני לא אהובה. כך הוא באמת בנגלה כלפי חוץ, ולכן כך נכתב בפשט הכתוב, אבל חכמים באו וגילו לנו את הרובד הפנימי של המציאות, והיא האחדות של עם ישראל, שבמהותה היא קיימת ומצליחה להישמר על אף המחלוקות והמריבות.

אונקלוס

וְעָדִיאת עוֹד וְיִלְדֵת בְּר
וְאָמַרְת הָדָא זְמָנָא יִתְחַבֵּר
לִי בְּעָלִי אָרִי יִלְדִית לִיָּה
תִּלְתָּא בְּנִין, עַל כֵּן קָרָא
שְׁמִיהּ לִוִּי.

לֹד וְתִהְיֶה עוֹד וְתִלְד בֶּן וְתֹאמַר
עַתָּה הַפַּעַם יִלְוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי-
יִלְדֵתִי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים עַל-כֵּן
קָרָא שְׁמוֹ לִוִּי:

— רש"י —

(לד) הַפַּעַם יִלְוֶה אִישִׁי. לפי שהאמהות נביאות היו ויודעות ששנים עשר שבטים יוצאים מיעקב וארבע נשים ישא, אמרה: מעתה אין לו פתחון פה עלי, שהרי נטלתי כל חלקי בבנים:

— ביאור —

"ואבואה אליה", ממנו למדנו שכל עניינו של יעקב היה להביא צאצאים לעולם. אם כן, לאה יודעת שיעקב רוצה מאוד משפחה גדולה, וזוהי תכלית חשובה של חייו, וממילא מבינה כי כאשר ילדה שלושה בנים יש לה חלק חשוב ביסודות המשפחה, ובהכרח יעקב יכבד ויעריך אותה על כך.

הַפַּעַם יִלְוֶה אִישִׁי. "הפעם" היינו עכשיו, וצריך להבין מה קרה עכשיו ששינה את המציאות ויהפוך את לאה להיות אשתו העדיפה של יעקב? ראינו לעיל (כח, כא) שבתפילתו בבית אל התפלל יעקב על בניו וזרעו שלא יימצא בהם פסול, וכן בדבריו אל לבן (לעיל פסוק כא) השתמש בביטויי החריג

— רש"י —

על-כֵּן. כל מי שנאמר בו "על כן" מרובה באוכלוסין, חוץ מלוי שהארון היה מכלה בהם (בראשית רבה פ"א, ד):

— ביאור —

שבט אשר: 41,500	על-כֵּן. הביטוי "על כן" נאמר כאן על
שבט יששכר: 54,400	יהודה, דן ולוי. ביהודה נאמר (פסוק לה) "על
שבט זבולון: 57,400	כן קראה שמו יהודה", ועל דן נאמר (להלן ל,
שבט אפרים: 40,500	ו) "על כן קראה שמו דן", ואכן שני שבטים
שבט מנשה: 32,200	אלה הם הגדולים ביותר בעם ישראל.
שבט בנימין: 35,400	ניתן לראות זאת על פי המפקד שנעשה
שבטי יהודה ודן הם המרובים ביותר,	במדבר (במדבר פרק א):
ואילו שבט לוי, שגם עליו נאמר "על כן",	שבט ראובן: 46,500
הוא הקטן שבשבטים. מדוע מספרם של	שבט שמעון: 59,300
אנשי שבט לוי נמוך כל כך? מתרץ רש"י	שבט לוי: 22,000
כי באמת מספרו של שבט לוי היה צריך	שבט יהודה: 74,600
להיות גבוה מאוד, אלא שהקרבה לעבודת	שבט דן: 62,700
הקודש מסוכנת, ועבודת המשכן היתה	שבט נפתלי: 53,400
מכלה בהם.	שבט גד: 45,650

— עיון —

על-כֵּן. צריך להבין כיצד הביטוי "על כן" מעיד על כך שהשבט הוא מרובה באוכלוסין? בספר 'באר בשדה' מבאר ביאור נאה: כאשר פרעה רצה למנוע את ריבוי עם ישראל הוא אמר "פן ירבה" (שמות א, י), והתשובה העליונה למעלליו היתה "כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, יב). משום כך הריבוי היה כנגד העיני - כאשר יענו אותו כן ירבה. הואיל ושבט לוי לא עבד בפרך ולא נתענה ממילא גם לא התרבה. השבטים המרובים באוכלוסין הם העדות לקיום ההבטחה "כן ירבה".

אך עדיין קשה להבין עניינו של שבט לוי המועט, שהרי לא ראינו שמתו רבים מהם, מלבד מעשה קורח ועדתו, ואף מעשה זה אירע רק לאחר המניין בפרשת במדבר. גם הקמת המשכן, שהיתה בא' ניסן בשנה השנית, קדמה למפקד במדבר בחודש אחד בלבד, ולא מסתבר לומר שבזמן כה מועט נהרגו כה רבים מבני לוי!

נראה שרש"י כאן בא ללמדנו על שתי הכוחות הנצרכים בעם ישראל - כמות ואיכות. עם יהודי כאומה צריך להיות מרובה באוכלוסין, ואלמלא כן לא יוכל להתקיים. מאידך, הוא צריך שתהיה בו רמה רוחנית גבוהה, כי גם מבטלי רמה זו לא יוכל לשרוד. שבט יהודה ושבט דן מסמלים את הכוחות הארציים של האומה, ואילו שבט לוי מסמל את כוחו הרוחני, ושלושת השבטים האלה מובילים את העם.

— רש"י —

קְרָא-שְׁמוֹ לְוִי. תמהתי שכולם כתיב "ותקרא", וזה כתב בו "קרא". ויש מדרש אגדה באלה הדברים רבה, ששלח הקדוש ברוך הוא גבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה ונתן לו עשרים וארבע מתנות כהונה, ועל שם שליוהו במתנות קראו לו:

— עיון (המשך) —

מה שאמר רש"י 'שהארון היה מכלה בהם', היינו שהואיל והם עוסקים בעבודת הקודש הדורשת מהם להיות ברמה גבוהה אין הם יכולים להיות השבט הגדול, אלא הם צריכים להיות מעטים ואיכותיים. רש"י כאן מלמדנו כי כבר בשחר הקמת האומה שתי הכוחות האלה היו נצרכים לאומה - גם כמות וגם איכות.

— ביאור —

קְרָא-שְׁמוֹ לְוִי. סגנון הפסוק שונה מכל הפסוקים שבפרשיה זו של הולדת הבנים. בכל הבנים נאמר "ותקרא", היינו שהאם קראה לילד בשמו, ורק בלוי נאמר "ויקרא". על דרך הפשט מסתבר לומר שיעקב קרא לו בשם זה, אך יש קושי בדבר שהרי את הנימוק לשם נתנה לאה, ואיך אפשר לומר על נימוק של לאה - על כן יעקב קרא שמו לוי?!

בגלל קושי זה מביא רש"י את דברי המדרש (אינו נמצא לפנינו), ומשמע ממנו שאכן לאה נתנה את השם "לוי" על פי הנימוק הכתוב בתורה, אך כונתה כאן בלשון זכר כדי לרמוז שכביכול הקב"ה עצמו נתן לו את השם "לוי" מטעם אחר, והוא משום האהבה שה' רוחש לשבט זה, ומינה אותו להיות שבט כהנים ולוויים, והעניק לו עשרים וארבע מתנות.

— עיון —

קְרָא-שְׁמוֹ לְוִי. תפקידו של שבט לוי בכלל, ושל הכהנים בפרט, הוא העבודה בבית המקדש. בתפקיד זה כלולה גם ההנהגה הרוחנית של עם ישראל, כמאמר הפסוק "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צב-אות הוא". עשרים וארבע המתנות המנויות כאן הן זכויות שמגיעות לכהנים, שעיקר תפקידם הוא העבודה בבית המקדש, ועל כן הקב"ה דאג למחיתם בדרך של מתנות. עשרים וארבע המתנות האלה הן מתנות כהונה ואינן לכלל שבט לוי, והכהנים הם עיקרו של שבט. נסביר עתה מה הן עשרים וארבע המתנות שזכו בהן הכהנים, על פי דברי הרמב"ם בהלכות בכורים (פ"א), ונציין לפסוקים בתורה בהם מפורש שמתנה זו שייכת לכהנים. הרמב"ם מחלק את המתנות לחמש קבוצות - א) הנאכלות במקדש. ב) הנאכלות בכל ירושלים. ג) שזוכים בהן רק בארץ ישראל. ד) שזוכים בהן בכל העולם. ה) ומתנה אחת שזוכין בה מן המקדש.

— עיון (המשך) —

א) הנאכלות במקדש - "שמונה מתנות: בשר חטאת (אחד חטאת העוף ואחד חטאת הבהמה), ובשר האשם (בין תלוי בין ודאי), וזבחי שלמי ציבור, ומוותר העומר, ושירי מנחות ישראל, ושתי הלחם, ולחם הפנים, ולוג שמן של מצורע".

- **קורבן חטאת** הוא קורבן ציבור הקרב במועדות ובראשי חודשים, או קורבן יחיד אותו מקריב אדם שעבר בשוגג על עבירות חמורות. רוב הבשר נאכל על ידי הכהנים, חוץ מן החלבים המוקטרים על גבי המזבח (ויקרא ו, ט).
- **קורבן אשם** הוא קורבן הקרב על עבירות מסוימות. ישנו 'אשם ודאי' הקרב על עבירה ודאית, וישנו 'אשם תלוי' הקרב על ספק עבירה. בדומה לקורבן חטאת, רוב הבשר נאכל על ידי הכהנים (ויקרא ז, ו).
- **שלמי ציבור** הוא קורבן ציבור הקרב בחג השבועות ובשרו נאכל על ידי הכהנים במקדש בלבד (ויקרא כג, כ).
- **מוותר העומר** - ביום שני של פסח מקריבים קורבן מנחה שנקרא 'קורבן העומר'. קומץ ממנו מוקטר על גבי המזבח והשאר נאכל על ידי הכהנים (ויקרא כג, י; החובה להקטיר חלק "אזכרתה" מובא בויקרא ב, טז).
- **שירי מנחות ישראל** - אדם מישראל המקריב מנחה לה', קומץ ממנה מוקטר על גבי המזבח והשאר נאכל על ידי הכהנים (ויקרא כג, ג, ו, ט).
- **שתי הלחם** - בחג השבועות אופים 'שתי לחם', ושניהם נאכלים על ידי הכהנים (ויקרא כג, כ).
- **לחם הפנים** - בכל שבוע מניחים על השולחן העומד בקודש שנים עשר לחמים, ובשבת בסוף השבוע הם נאכלים על ידי הכהנים (ויקרא כד, ט).
- **לוג שמן של מצורע** - מצורע שנטהר צריך להביא קורבנות שונים ביום טהרתו, וכן לוג של שמן. מן השמן הזה הכהן יוצק על גופו של המיטהר ומזה ממנו לפני ה', והנותר שייך לכהנים (במדבר יח, ט מן המילה כל קורבנם, על פי הגמרא מנחות עג ע"א). אלו שמונה המתנות שזוכים בהן הכהנים ונאכלות בבית המקדש.
- ב) הנאכלות בירושלים - "חזה ושוק של שלמים, והמורם מן התודה, והמורם מאיל נזיר, ובכור בהמה טהורה, והביכורים".
- **חזה ושוק** - בקורבן שלמים, כאמור, רוב הבשר נאכל על ידי הבעלים המקריב את הקורבן, חוץ מן החזה ושוק הימין אותם הוא נותן מתנה לכהן (ויקרא ז, לא-לב).
- **המורם מן התודה** - אדם שמביא קורבן תודה (בארבעה מקרים בהם אדם צריך להודות או שמתנדב כן), מביא כבש לשלמים וארבעים לחמים, מן הכבש נותן חזה ושוק לכהן וכן לחם אחד מכל עשרה לחמים (ויקרא ז, יד; במדבר יח, יא וברש"י שם).
- **המורם מאיל נזיר** - נזיר בתום ימי נזירותו מביא איל לשלמים, וממנו נותן לכהן חזה ושוק וכן את הזרוע של הבהמה (במדבר ו, יט-כ).
- **בכור בהמה טהורה** - כל בכור בהמה ניתן לכהן, והכהן מקריב אותו כקרבן שלמים ואוכל את כל הבשר (במדבר יח, יח).
- **ביכורים** הם הפירות הראשונים הגדלים בקרקע של היהודי בארץ ישראל, וצריך

— עיון (המשך) —

- להעלותם לירושלים מחג השבועות ואילך ולהניף אותם לפני ה'. הכהנים זוכים בפירות הביכורים (במדבר יח, ג). אלו חמש המתנות הנאכלות בירושלים.
- ג) שזוכים בהן בארץ ישראל - "התרומה, ותרומת מעשר, והחלה (ושלשתן קדש). וראשית הגז, ושדה אחוזה (ושניהן חולין), אלו אינן זוכין בהן מן התורה אלא בארץ ישראל, ואין אוכלין תרומות וחלות של ארץ ישראל אלא בארץ ישראל".
- **תרומה** היינו חלק קטן מן התבואה ומן הפירות שגדלו בקרקעו של היהודי בארץ ישראל, וכדי להתיר את הפירות באכילה יש להפריש מהם תרומה וליתנה לכהן (דברים יח, ד).
 - **תרומת מעשר** זוהי עשירית מן המעשר שהישראל נותן ללוי. הלוי נותן את תרומת המעשר לכהן ודינה כתרומה (במדבר יח, כח).
 - **חלה** - כל מי שלש עיסה (בשיעור מסויים) צריך להפריש חלק ממנה על מנת להתיר את החלה באכילה, ולתת את החלק הזה לכהן (ודינה כתרומה, במדבר טו, כ). שלושת המתנות האלה הן קודש, היינו שיש לשמור אותן בטהרה ורק כהן טהור וקניין כספו (=אשתו, בניו, בנותיו הלא נשואות, וכן עבדיו ושפחותיו) יכולים לאכול מהן.
 - **ראשית הגז** - אדם מישראל שיש לו צאן והוא גוזז את צמרן עליו לתת חלק קטן מן הצמר לכהן (דברים יח, ד).
 - **שדה אחוזה** - היינו שדה שבעליה ירש אותה ממורישי ויהקדיש אותה להקדש, אך הבעלים עצמם לא פדו את הקרקע אלא פדה אותה אדם אחר מן ההקדש, כאשר יגיע היובל יוצאת שדה זו מידי הקונה ועוברת לכהנים (ויקרא כז, כא).
 - ד) שזוכים בהן בכל העולם - "המתנות, ופדיון הבן, ופטר חמור, וגזל הגר, והחרמים (וחמשתן חולין לכל דבר)".
 - **המתנות** - כל שוחט בהמת חולין בכל מקום צריך לתת לכהן זרוע ימין, לחיים וקיבה (דברים יח, ג).
 - **פדיון הבן** - אשה ישראלית שילדה בן זכר בלידה הראשונה שלה, צריך אביו לפדותו מאת הכהן על ידי שיתן לו חמשה סלעים. חמשת סלעים אלה ניתנים לכהן על שהוא נבחר לעובד במקום הבכורות (במדבר יח, טו-טז).
 - **פטר חמור** - כאשר נולד לאתון של איש מישראל ולד ראשון יש לפדותו ולתת שם לכהן (במדבר יח, טו; ראה רש"י שמות לד, כ).
 - **גזל הגר** - גר צדק שנגזל בחייו ואחר כך מת ואין לו יורשים, המשיב את הגזילה יתננה לכהן (במדבר ה, ח; ראה רש"י שם).
 - **חרם** הוא סוג של הקדש, אך כאשר הוא מוקדש בלשון "חרם" כוונת המקדיש היא שיגיע לכהנים ולא לבדק הבית (במדבר יח, ד).
 - ה) מתנה אחת שזוכין בה מן המקדש - "והמתנה שזוכין בה מן המקדש היא עורות העולות, והוא הדין לשאר עורות קדשי הקדשים כולן לכהנים".
 - **עורות** כל הקורבנות אינם נשרפים על גבי המזבח אלא הבהמות מופשטות אחר השחיטה לפני הקטרות. עורות העולה וקדשי הקדשים הם מתנה לכהנים (ויקרא ז, ח).

לה ועדיִיאת עוד וילידת בר,
 ואמרת הִדא זמנא אודי
 קדם יי על בין קרת שְׁמִיָּה
 יהודה, וקמת מלמילד.

לה ותהר עוד ותלד בן ותאמר
 הפעם אודה את־יהוה על־
 בן קראה שְׁמוֹ יהודה ותעמד
 מלדת:

(לה) הפעם אודה. שנטלתי יותר מחלקי, מעתה יש לי להודות (בראשית רבה פט"א, ד, עיי"ש):

הַפֶּעַם אֹדֶה. מדוע אמרה לאה "הפעם", מה מיוחד בלידה זו? מבאר רש"י כי לידת יהודה היא העדות לכך

הפַּעַם אוֹדָה. כבר הזכרנו לעיל שיעקב אבינו רואה את עיקר תפקידו כעת להקים משפחה שתהיה התשתית של עם ישראל. לאה יודעת זאת ומרגישה שותפה עמו למשימה זו, ויודעת שבכך היא הופכת להיות משמעותית וחשובה בעיני יעקב, והיא עכשיו עיקרו של בית. ואכן, לאה תהיה האשה היחידה שתזכה להיקבר עם יעקב במערת המכפלה.

אונקלוס

ל א וְתָרָא רַחֵל כִּי לֹא יִלְדָּה
לְיַעֲקֹב וְתִקְנָא רַחֵל בְּאַחֲתָהּ
וְתֹאמַר אֶל-יַעֲקֹב הִבֵּה-לִי בָנִים
וְאִם-אֵין מִתָּה אֲנֹכִי:
א וַחֲזֹת רַחֵל אֲרִי לֹא
יִלְדָּת לְיַעֲקֹב וְקִנְיַת רַחֵל
בְּאַחֲתָהּ, וְאָמַרְת לְיַעֲקֹב
הִב לִי בָנִין וְאִם לֹא מִיתָא
אָנָּה.

— רש"י —

(א) וְתִקְנָא רַחֵל בְּאַחֲתָהּ. קנאה במעשיה הטובים, אמרה: אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים (בראשית רבה פ"א, ו):

— ביאור —

רש"י מדגיש שאין הדבר כן. הקנאה של רחל נבעה מיראת השמים הגדולה שלה, והיא הבינה שהסיבה שנמנע ממנה פרי בטן נעוצה בעניינים רוחניים שלה, שלא הגיעו למעלת אחותה, ועליה לתקן את מעשיה. וְתִקְנָא רַחֵל בְּאַחֲתָהּ. אלמלא דברי המאירים של רש"י היינו מבינים בפשטות שקנאותה של רחל היא קנאה אנושית רגילה, בה אדם מתקנא בהצלחתו ובמזלו הטוב של חברו, ואף רחל קינאה באחותה על שזכתה לבנים מה שהיא עצמה לא זכתה לו.

— עיון —

וְתִקְנָא רַחֵל בְּאַחֲתָהּ. דבריו אלה של רש"י נראים תמוהים ואפילו 'מגויסים', ומתקבל הרושם, כביכול, שהאהבה והכבוד שרש"י רוחש לאבות ולאמהות מקלקל אצלו את השורה, ומביאים אותו לעוות את הכתובים. כיצד אי אפשר לראות שמדובר כאן בקנאה אנושית טבעית, הנובעת מכך שאחותה זכתה לילדים והיא עצמה לא זכתה? גם צעקתה לבעלה "הבה לי בנים" מוכיחה, לכאורה, שאין זה תהליך של התכנסות וניסיון להתעלות ולחזור בתשובה, אלא רק דרישה לשוויון זכויות!

אמנם אם נעיין היטב בפרשיה זו של הדו-שיח בין רחל ויעקב עם ביאורו של רש"י, ניווכח כי בעקבותיו קיבלה רחל את החלטה לתת את שפחתה ליעקב. אם כן משמע שמלבד זעקתה של אישה עקרה יש כאן משהו עמוק יותר, וזהו מה שרש"י מדגיש לנו כבר כאן. כמו כן עלינו לזכור את המעשה המופלא שעשתה רחל עבור לאה, שכשנכנסה לחופה נתנה לה את הסימנים שמסר לה יעקב, ובכך הוכיחה שאין בה קנאה אנושית רגילה והיא מתגברת על מידותיה.

לעומקם של דברים נראה שאין זו קנאה במעשיה הטובים של אחותה בלבד, אלא יש כאן בירור ובדיקה מדוע היא עצמה אינה זוכה להקים את בית ישראל.

— רש"י —

הָבָה-לִּי. וכי כך עשה אביך לאמך, והלא התפלל עליה (בראשית רבה פ"א, ו, עיי"ש):

מֵתָה אֲנֹכִי. מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת (בראשית רבה פ"א, ו):

— ביאור —

הָבָה-לִּי. מה טוענת רחל כלפי יעקב, הרי בוודאי יעקב אינו יכול להגיש לה ילד על מגש של כסף! משום כך מסביר רש"י שרחל מתלוננת על כך שיעקב אינו פועל מבחינה רוחנית על מנת לעזור לה להתברך בבנים. כאשר ראה יצחק שרבעה עקרה קם והתפלל עבורה, כפי שאומר הפסוק (לעיל כה, כא): "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו".

מֵתָה אֲנֹכִי. אי אפשר לומר שרחל מאיימת כאן שתהרוג את עצמה, חלילה, ולכן מוכרחים לומר שבמצבה הנוכחי רחל מחשיבה את עצמה כמתה.

— עיון —

הָבָה-לִּי. רחל טוענת כלפי יעקב: האם השלמת עם העובדה שרק לאה תבנה את בית ישראל, ורק היא ראויה ולא אני?

מֵתָה אֲנֹכִי. בניו של אדם הם ההמשכיות שלו בעולם, וכמאמר הגמרא (תענית ה ע"ב): 'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים', ומי שאינו זוכה להמשכיות הרי מייד עם מותו נגמור פועלו בעולם. את ההרגשה הזאת מבטאה רחל בזעקתה כלפי יעקב. אך אפשר לומר שיש אמירה עמוקה יותר. רחל היתה סבורה שהקמת עם ישראל יעבור גם דרכה, והיא תהיה חלק יסודי בבנייתו, והנה עתה מתברר לה שחיה הם חיים רגילים כחיי כל אדם. ההבנה הזו הביאה אותה להרגשה שהיא נחשבת כמתה משום שאין היא מגשימה את תפקידה בעולם.

אונקלוס

ב ויתקייף רגזא דיעקב ברחל,
ואמר המני את בעיאי הלא
מן קדם יי תבען דמנע מניך
ולדא דמעיי.

ב ויחר־אף יעקב ברחל ויאמר
התחת אלהים אנכי אשר־מנע
ממך פרי־בטן:

— רש"י —

(ב) התחת אלהים אנכי. וכי במקומו אני:

אשר־מנע ממך. את אומרת שאעשה כאבא, אני איני כאבא, אבא לא היו
לו בנים אני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממני:

— ביאור —

כלומר, משמעות ביטוי זה היא: אין אני יכול
לפעול כנגד רצונו הברור של א־להים.

אשר־מנע ממך. רש"י שם לב
שיעקב מדגיש את המילה "ממך" - ממך
מנע ולא ממני. עתיד המשפחה אינו
בסכנה, ונראה שיש החלטה א־לוהית
שזרעי וצאצאיי יבואו מלאה ולא ממך.
כאשר הוריי התפללו לזרע הם לא עשו
זאת כדי שיזכו לחוות את חוויית ההורות,
אלא עשו זאת כדי להקים את העם
שיקיים את ייעוד הא־להים בעולם.

התחת אלהים אנכי. יעקב
מתייחס אל דברי רחל כפשוטם - "הבה לי
בנים", תדאג שיהיו לי ילדים - ושואל את
רחל שאלה רטורית: האם אני במקומו של
א־להים? אין בכוחי למלא את בקשתך
ואין לי היכולת לדאוג שיהיו לך ילדים.
באופן זהה פירש רש"י ביטוי זה בדברי
יוסף לאחיו (להלן ג, ט): "אל תיראו כי התחת
אלהים אני". שם כתב רש"י: 'אם הייתי
רוצה להרע לכם כלום אני יכול? והלא אתם
כולכם חשבתם עלי רעה והקב"ה חשבה
לטובה, והיאך אני לבדי יכול להרע לכם'.

— עיין —

התחת אלהים אנכי. עומק דבריו של יעקב לרחל הוא שאין יעקב יכול להחליט
מי תהיה האמא של עם ישראל. יעקב נוהג בנשיו באופן זהה ומן השמים מחליטים מי
תוליד לו ילדים.

אונקלוס

ג וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמַתִּי בְלָהָה בְּאֵל
 אֱלֹהֶיהָ וְתִלְדַּל עַל-בְּרָכִי וְאַבְנָהּ
 גַּם-אֲנֹכִי מִמֶּנָּה: ד וַתִּתֶּן-לּוֹ אֶת-
 בְּלָהָה שִׁפְחָתָהּ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא
 אֵלֶיהָ יַעֲקֹב: ה וַתֵּהָרֶה בְּלָהָה
 וַתֵּלֶד לַיַּעֲקֹב בֶּרֶךְ.

— רש"י —

(ג) על-ברכִי. כתרגומו 'ואנא ארבי':

וְאַבְנָהּ גַּם-אֲנֹכִי. מהו "גם", אמרה לו: זקנך אברהם היו לו בנים מהגר, וחגר מתניו כנגד שרה. אמר לה: זקנתי הכניסה צרתה לביתה. אמרה לו: אם הדבר הזה מעכב, הִנֵּה אֲמַתִּי בְלָהָה... וְאַבְנָהּ גַּם-אֲנֹכִי מִמֶּנָּה כְּשָׂרָה:

— ביאור —

משום כך מסביר רש"י שהמילה "גם" אינה מתייחסת אל לאה אלא לשרה אמנו, שאף היא הכניסה צרתה לביתה ולאחר מכן זכתה להביא בעצמה ילד לעולם. לטענת רחל, אברהם 'חגר מתניו כנגד שרה', כלומר לא נמנע מלהתפלל ולבקש עבורה מאת הקב"ה, על אף שהיה לו כבר בן מאשה אחרת - ישמעאל מהגר. על כך ענה לה יעקב: שרה הוכיחה את רצונה הגדול לילד בכך שהכניסה לבעלה את שפחתה! אמרה רחל: אם כן, אף אני מוכנה לעשות כן, ובלבד שבכך אזכה להוליד ילדים ולהשתתף בהקמת עם ישראל.

'צרתה' היינו אשה שניה. כאשר לגבר יש שתי נשים, כל אחת מהן נחשבת 'צרה' של השניה, כי כל אחת מהן גורמת לכך שהמקום של האשה השניה בלב בעלה נעשה צר יותר.

עַל-בְּרָכִי. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים, שרחל משתוקקת לכך שהילדים שייוולדו מבלהה שפחתה ישתעשעו על ברכיה, וכך תהיה לה שמחה אימהית. רש"י, כדרכו, אינו מקבל הסבר פשטני זה ההופך את רחל לאישיות ילדותית, אלא מסביר, בעקבות התרגום, שרחל מצהירה כי היא תהיה זו שתגדל ותחנך אותם.

וְאַבְנָהּ גַּם-אֲנֹכִי. ניתן היה להבין את הביטוי "ואבנה גם אנכי" כאומר: לא רק לאה תזכה לבנות את המשפחה, אלא גם אני אזכה להיות כמו אמא בזכות הילדים שתוליד שפחתי. רש"י לא מקבל שזוהי המשמעות היחידה של הביטוי, שהרי דבר זה הוא מובן מאליו שאם תגדל ילדים אזי גם לה תהיה קצת הרגשת אימהות, על אף שאין זו באמת אימהות שלימה משום שהילדים אינם שלה.

— עיון (על עמוד קודם) —

עַל-בְּרָכִי. בכך שרחל תגדל ותחנך את ילדיה של בלהה היא תהיה שותפה להקמת בית-ישראל.

וְאִבְנָה גַם-אֲנֹכִי. בקריאה שטחית נראה לכאורה שפרשה זו עוסקת בדרמה אנושית על אישה עקרה שעצובה על כך שאין לה ולד. אולם רש"י מבין שאין להתייחס אל הדברים בפשטנות, כאילו הם מתארים רגשות פשוטים של בני אדם במעשים המתרחשים יום יום. התורה אינה מאריכה בתיאור רגשות ובציטוט דו שיח בין בני אדם שאין בהם מסר חשוב ומהותי. לא מדובר כאן על שיחה בין בעל לאשתו הכואבת אלא זוהי שיחה על תהליך בנייתו של עם ישראל.

הקנאה של רחל היא קנאה מהותית. היא אינה מקנאה במזלה הטוב של לאה אלא במעשיה הטובים, כלומר, היא כואבת את העובדה שעתידו של עם ישראל יעבור רק דרכה של לאה ולה לא יהיה חלק בו. זוהי תשובתו של יעקב לרחל: איני מתפלל בשבילך כי אין אני קובע ומחליט איך יקום עם ישראל. עניין זה מסור בידי שמים. רחל מתרעמת, כי היא מרגישה ויודעת שאף היא צריכה להיות אימו של עם ישראל. היא מגייסת לטובתה את מעשיו של אברהם, שלמרות שהיה לו בן מהגר המצרית לא ויתר על שרה אשתו הלגיטימית. על כך עונה יעקב דבר תמוה: שרה עשתה מעשה מיוחד שבזכותו נפתח לה המחסום, ובכך רומז לה שאם היא רוצה ילד היא צריכה לעשות מעשה דומה וכך תועיל לפתיחת החסימה.

כאן נחשפת מהותה של רחל ותפקידה בעולם, והיינו האחריות והדאגה לבנות את בית ישראל. היא התחילה בדרך זו כשמסרה את הסימנים ללאה, ובכך גרמה שגם לאה תהיה אימו של עם ישראל. כעת אומר לה יעקב שהיא צריכה להמשיך בדרך הויתור, ולהכניס אישה נוספת לביתו של יעקב, ורק כך ייפתח המחסום.

יעקב יודע שהעם שהוא צריך לבנות צריך להיות מעין פסיפס מגוון המורכב מכמה חלקים שונים, ובכך הוא יהיה מעין עולם קטן. הוא יודע שצריך שיהיו בניו שונים זה מזה ובכך ייצגו ערכים שונים המרכיבים את העולם, ועל כן עליו להוליד ילדים מכמה נשים ולא רק מאישה אחת.

והנה בזכות מעשה זה של רחל, שעשתה בזה צעד נוסף בהקטנת עצמה ואישיותה, היא פותחת את השער לכך שגם היא בסופו של דבר תלד. תפקידה של רחל יסתיים ברגע שתביא לעולם את הילד האחרון של יעקב, ובמשום כך היא תמות בשעת הלידה כי בכך סיימה את תפקידה להקים את ביתו של יעקב.

נמצא למעשה שרחל היא יסודו של עם ישראל, ובזכותה זכה יעקב לכל ילדיו. היא זו שהכניסה ליעקב את לאה (ובעקבותיה גם את זלפה שפחת לאה), היא זו שהכניסה ליעקב את בלהה, והיא עצמה גם ילדה לו שני בנים. לאחר שילדה את בניה הלכה רחל מן העולם כאימו של עם ישראל כולו.

אונקלוס

וַאֲמַרְתָּ רַחֵל דְּנָנִי יי
וְאִף קָבִיל צְלוֹתִי וְיֵהֵב לִי
בֵּר, עַל בֵּין קֶרֶת שְׁמִיה
דָּן. וְעַדִּיאַת עוֹד וְיִלְדִית
בְּלָהָה אִמָּתָה דְּרַחֵל, בֵּר
תִּנָּן לְעֵקֶב.

וַתֹּאמֶר רַחֵל דְּנָנִי אֱלֹהִים וְגַם
שָׁמַע בְּקֻלִּי וַיִּתֶּן-לִי בֶן עַל-
בֵּן קֶרֶת שְׁמוֹ דָּן: וַתֵּהָר עוֹד
וַתֵּלֶד בְּלָהָה שְׁפָתַת רַחֵל בֵּן שְׁנִי
לְעֵקֶב:

— רש"י —

(ו) דְּנָנִי אֱלֹהִים. דנני וחייבני דנני וזכני (בראשית רבה פע"א, ז):

— ביאור —

דְּנָנִי אֱלֹהִים. רחל מתייחסת לבן
שנולד לבלהה כבנה לכל דבר, והיא זו
שנותנת לו את שמו - "דן". מדוע "דן"?
לשון דין. רחל מתארת שפעמיים היא
עמדה בדין לפני ה': בפעם הראשונה יצאה
חייבת בדין ונגזר עליה שלא תלד, ואילו
עכשיו עמדה בדין ויצאה זכאית, ועל כן
זכתה לבן זה.

— עיון —

דְּנָנִי אֱלֹהִים. אמנם רחל מצפה שהיא עצמה תלד בן, וכפי שאמרה לעיל (פסוק ג)
"ואבנה גם אנכי ממנה", ופירש רש"י שאמרה שגם לה יהיה בן, כמו שנולד לשרה לאחר
שהכניסה צרתה לביתה, אך זה עדיין לא קרה. רחל החלה כאן תהליך בו הכניסה צרתה
לביתה, וזו ילדה בן, ורק בהמשך יתכן ורחל עצמה תזכה לולד. עוד אפשר לומר כי סוף סוף
אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומה שאמרה "ואבנה גם אנכי ממנה" משמעו הפשוט הוא
שהילדים שיוולדו לבלהה ייחשבו כילדיי, ויש במשמעו הרחוק יותר שגם אני אזכה בזכות
זאת לילד משלי. בלידתו של דן נתקיימה האמירה כפשוטה, ולכן מפרש רש"י שרחל
רואה זאת כהתגשמות משאלתה. ואכן, רחל ביקשה "ותלד על ברכי", ופירש רש"י בקשה
זו במשמעות שרחל תגדל את בני בלהה כילדיה שלה, ואם כן זוהי ודאי התגשמות השלב
הראשון בבקשתה של רחל.

אונקלוס

ח וַתֹּאמֶר רָחֵל נִפְתּוּלֵי אֱלֹהִים | ח וַתֹּאמֶר רָחֵל קָבִיל בְּעוֹתִי
 נִפְתְּלֹתִי עִם-אֲחֹתִי גַם-יִכְלְתִּי | ח בְּאֲתַחֲנֹנִתִּי בְּעָלוֹתִי
 וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נִפְתָּלִי: | ח חֲמִידִית דִּיהִי לִי וְלֹד בְּאֲחֹתִי
 אַף אֲתִיָּהִיב לִי, וְקָרַת שְׁמִיהָ
 נִפְתָּלִי.

— רש"י —

(ח) נִפְתּוּלֵי אֱלֹהִים. מנחם בן סרוק פירשו במחברת "צמיד פתיל" (במדבר יט, טו), חבורים מאת המקום נתחברתי עם אחותי לזכות לבנים. ואני מפרשו לשון "עיקש ופתלתול" (דברים לב, ה), נתעקשתי והפצרתי פצירות ונפתולים הרבה למקום להיות שוה לאחותי: גַם-יִכְלְתִּי. הסכים על ידי. ואונקלוס תרגם לשון תפילה, כמו נפתולי אלהים, נתפללתי בקשות החביבות לפניו, נתקבלתי ונעתרתי כאחותי: נִפְתּוּלִי. נתקבלה תפילתי. ומדרש אגדה יש רבים בלשון נוטריקון:

— ביאור —

שיש בו מות, אם אין לו כיסוי (= "צמיד") מחובר אליו (= "פתיל") אזי הכלי טמא (אבל אם הכלי סגור לגמרי אין הטומאה נכנסת בו והוא טהור). מכאן שהמילה "פתיל" פירושה 'מחובר'.

פירוש רש"י - המילים "נפתולי אלהים נפתלתי" הן מאותו השורש של המילה "עיקש ופתלתול", ומשמעותן עניין עקמומיות, התעקשות והתפתלות. משה רבנו משתמש במילים אלה כדי לתאר את עם ישראל שהתרחק מקיום המצוות - "דור עיקש ופתלתול", כלומר שנוהג בעקמומיות ובחוסר ישר. רש"י שם מפרש "פתלתול" מלשון "פתיל" (= חוט), המסובב ומלפף את הגדיל בציצית. גם את מאמציה של רחל ניתן להגדיר כפיתולים והתעקשות על מנת להשיג את רצונה ולהידמות ללאה אחותה, מה שלא הצליחה להשיג בדרך ישירה וקצרה. [להלן

נפתולי אלהים. רש"י מפרש את הביטוי "נפתולי אלהים נפתלתי" בשלש דרכים: פירוש מנחם בן סרוק, פירוש שלו ופירוש תרגום אונקלוס (שהובא בהמשך דבריו של רש"י).

פירוש מנחם - 'מנחם בן סרוק' חיבר מילון עברי ראשון בשם 'מחברת'³¹, ובו ביאר את המילים המופיעות במקרא וחילק אותם על פי שורשים (בשיטה מסויימת). את המילים "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי" חיבר מנחם יחד עם המילה "צמיד פתיל", והסביר שיש למילים אלה אותה המשמעות - עניין חיבור. כלומר, רחל אומרת שעתה עם הולדת נפתלי היא התחברה עם לאה אחותה לזכות להוליד ליעקב בנים.

"צמיד פתיל" - בפסוק שם נאמר: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", כלומר, כלי חרס שנמצא באהל

31. ראה גם לעיל יא, כח, ומה שכתבנו שם.

— ביאור (על עמוד קודם) —

המילה "נפתולי" היא במשמעות תפילה, ויתכן שאף זהו אותו שורש. "נפתולי" פירושו התפללתי, "נפתלתי" פירושו קיבל תפילתי, ו"יכולתי" פירושו שניתן לי ולד.

בסוף דבריו אומר רש"י: 'ומדרש אגדה יש רבים בלשון נוטריקון'. כלומר, ישנם במדרש פירושים נוספים למילה "נפתולי" והם בדרך 'נוטריקון', היינו כעין ראשי תיבות.

הואיל ורש"י ציין לכך נביא את אחד המדרשים: "נפתי, פיתיתי, תליתי אחותי עלי". פירוש המדרש הוא שרחל היא זו שהעלתה את לאה והביאה אותה אל מעלתה: "נפתי" פירושו הייתי כנופת, כלומר הייתי טובה אליה כמו דבש נוזלי הנקרא נופת. "פיתיתי" לשון פיתוי - פיתיתי את אחותי כדי שתיכנס לחופה במקומי. "תליתי", הגבהתי את אחותי מעלי.

בסמוך יציע רש"י פירוש שלישי לשם זה (על פי תרגום אונקלוס).

גם יכלתי. אין באמירה זו נימה של ניצחון, שכביכול עשתה מלחמה עם אחותה וניצחה אותה, אלא המשמעות היא שה' הסכים ונענה לי. לפירושו של מנחם היינו שה' נתן גם לה זרע ובכך הסכים שגם לה מגיע. לפירושו של רש"י ה' נענע לה וקיבל את תפילותיה.

רש"י מציע פירוש נוסף, שלישי, לביטוי המלא "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי גם יכולתי", והוא פירושו של תרגום אונקלוס. התרגום כתב: 'קביל בעותי ה' באתחננתי בצלותי, חמידית דיהי לי ולד כאחתי אף אתיהיב לי', ובעברית תרגומו הוא: 'קביל ה' בקשתי בהתחנני בתפילתי, חמדתי שיהיה לי ליד כאחותי, גם ניתן לי'. לפי פירוש זה

— עיון —

נַפְתוּלִי אֱלֹהִים. לכאורה אין בין הפירושים שינוי במשמעות הפסוק, ולא נחלקו אלא בזיהוי שורש המילה. אמנם אחר העיון נראה לומר שישנם דגשים שונים בין הפירושים. לפירושו של מנחם, רחל מדגישה את התוצאה - עכשיו התחברתי ואני דומה לאחותי. לפירושו של רש"י הדגש של רחל הוא על מאמציה שעשתה על מנת להגיע להשוואה זו, ועל כך שזכתה לילד זה בזכות התפילות הרבות אותן התפללה לא־להים.

בפירושו של אונקלוס ישנה הקפדה יתירה שלא להפוך את משמעות השם אותו נותנת רחל לבנה של בלהה להתרסה כנגד לאה. אין כאן מאבק אישי אלא הכל הוא הודיה לה' יתברך. גישה זו מתאימה מאוד לאישיותה המיוחדת של רחל, שכל-כולה ויתורים אישיים למען הקמת עם ישראל.

המדרש רואה במשמעות השם ביטוי לויתורים המפליגים שעשתה רחל עבור לאה. על אף שהיא היתה זו שנבחרה להיות אשתו של יעקב היא העלתה את לאה והפכה אותה להיות האשה הראשונה.

עוד יש לשאול, כיצד ניתן להבין את שמחתה הגדולה של רחל, הרי סוף סוף בן זה הוא בנה של בלהה, שנולד בדרך טבעית, ואילו רחל עצמה עדיין לא נרפאה מעקרותה, ולשמחה מה זו עושה? אלא כך היא דרכן של צדיקים, שאף שפועלים בדרך הטבע כדי להגיע אל המטרה, מכל מקום הם רואים גם בכך את יד ה' המכוונה.

אונקלוס

ט וַתֵּרָא לְאֵה כִּי עֹמְדָה מִלֶּדֶת
וַתִּקַּח אֶת־זֶלְפָּה שְׁפָחָתָהּ וַתִּתֵּן
אֹתָהּ לְיַעֲקֹב לְאִשָּׁה: י וַתֵּלֶד
זֶלְפָּה שְׁפָחַת לְאֵה לְיַעֲקֹב בֶּן:

— רש"י —

(י) וַתֵּלֶד זֶלְפָּה. בכולן נאמר הריון חוץ מזלפה, לפי שהיתה בחורה מכולן ותינוקות בשנים ואין הריון ניכר בה (בראשית רבה פ"א, ט), וכדי לרמות ליעקב נתנה לבן ללאה שלא יבין שמכניסין לו את לאה, שכך מנהג ליתן שפחה גדולה לגדולה וקטנה לקטנה:

— ביאור —

וַתֵּלֶד זֶלְפָּה. כמובן גם לזילפה היה הריון, אך הריונה לא ניכר עליה בגלל מבנה גופה הצעיר, ומשום כך לא הוזכר בעניינה. הריון. בכגון זה התורה אינה מתארת את המציאות האמיתית אלא את מה שנראה כלפי חוץ.

— עיון —

וַתֵּלֶד זֶלְפָּה. דברים אלה הם פלא, ואדרבה, מתוכם מתעוררת השאלה, מדוע באמת ציינה התורה אצל שאר נשות יעקב את עניין ההריון, הרי מה שחשוב לנו הוא עצם הלידה, ומה לנו אם הריונה היה נראה לעין זר או לא?!

יתכן ויש חשיבות גם להריון, משום שתקופת ההריון נמשכת זמן רב על פני חודשים רבים, וכל אותם חודשים היתה רחל רואה כיצד הנשים האחרות מתרגשות ומתכוונות ללידה הממשמשת ובאה, והיא רואה ועיניה כלות.

ואולי רעיון נוסף טמון בדברי רש"י והוא עניין התהליך וההבשלה. הריון מורה על תהליך. אין כאן מעשה פתאומי אלא כל לידה של ילד מבשילה במשך תקופה ואורכת זמן. תקופת ההריון מסמלת את התהליך אותו יעבור כל שבט עד שיגיע לשיאו. לעומת זאת לידתו של גד מסמלת דרך אחרת של גאולה, גאולה פתאומית, בבחינת "פתאום יבוא אל היכלו", כאשר התהליך כולו נעשה בהסתר. על פי רעיון זה נוכל גם להבין מדוע נולד גד שלם (כפי שיבאר רש"י בדיבור הבא).

אונקלוס

יֵא וַתֹּאמֶר לֵאָה בִּגְדִי (בָּא גֵד) יֵא וַאֲמַרְתָּ לֵאָה אֲתָא
וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גֵד: יֵב וַתֵּלֶד גֵד, וּקְרַת יֵת שְׁמִיהַ
זֶלְפָּה שְׁפַחַת לֵאָה בֶּן שְׁנֵי גֵד. יֵב וַיֵּלֶדְתָּ זֶלְפָּה
לִיעֶקֶב: יֵג וַתֹּאמֶר לֵאָה בָּאֲשֶׁרִי אֲמַתָּה דְלֵאָה בֶּר תַּנְיִן
כִּי אֲשֶׁרוֹנִי בָנוֹת וַתִּקְרָא אֶת־ לִיעֶקֶב. יֵג וַאֲמַרְתָּ לֵאָה
שְׁמוֹ אֲשֶׁר: רַבִּיעִי תִּשְׁבַּחְתָּ הָהוּא לִי אֲרִי בְכִין
שְׁמִיהַ אֲשֶׁר. יֵשְׁבַחוֹנִי נְשִׂיא, וּקְרַת יֵת

— רש"י —

(יא) בָּא גֵד. בא מזל טוב, כמו 'גד גדי וסנוק לא' (שבת סז ע"ב), ודומה לו "העורכים לגד שלחן" (ישעיה סה, יא). ומדרש אגדה, שנולד מהול, כמו "גדו אילנא" (דניאל ד, יא). ולא ידעתי על מה נכתבה תיבה אחת. דבר אחר, למה נקראת תיבה אחת: "בגד", כמו בגדת בי כשבאת אל שפחת, כאיש שבגד באשת נעורים:

— ביאור —

פירוש שני

"גד" הוא עניין חיתוך, כמו בפסוק בספר דניאל "גודו אילנא", קצצו האילן. מכאן למד המדרש שגד נולד מהול, שעורלתו נחתכה. על שני הפירושים הראשונים קשה מדוע המילה "בגד" נכתבה במילה אחת ולא בשתי מילים: 'בא גד'.

פירוש שלישי

אין לקרוא כאן 'בא גד' אלא "בגד", במילה אחת, לשון בגידה. שם זה שנתנה לאה מתייחס לכך שיעקב לקח לו את שפחתה של לאה לאישה, ובכך כביכול בגד ולא נשאר נאמן לאשת נעוריו הראשונה - לאה.

בָּא גֵד. המילה "גד" אינה מוכרת³², ורש"י מבארה בשלושה פירושים שונים.

פירוש ראשון

"גד" הוא מזל. רש"י מביא שתי ראיות לפירוש זה. ראיה ראשונה מן הגמרא במסכת שבת, שם מונה הגמרא משפטים שונים שאסור לומר אותם מפני שיש בהם 'משום דרכי האמורי', כלומר כך היו אנשי ארץ כנען מנחשים ומאמינים שיש למילים אלה כוח להשפיע על המציאות. אחד המשפטים שאסור לומר ולהאמין בכוחם הוא 'גד גדי וסנוק לא', ופירש רש"י שם: 'התמזל מזלי ועייף אל תהי'. ראיה שניה מן הפסוק בישעיהו, בו הוא מוחה כנגד עובדי עבודה זרה ה"עורכים שולחן לגד", כלומר מכבדים את "גד", כח המזל.

32. מלבד השם גד ישנו צמח בשם כוסבר הנקרא בתורה "גד" (בפת"ח, להבדיל מן השם גד שהוא בקמ"ץ), והוא מוזכר בעניין המן: "והוא כזרע גד לבן" (שמות טז, לא).

— עיון (על עמוד קודם) —

בָּא גָד. שלושת הפירושים אומרים דרשני:

פירוש ראשון

קשה לומר שלא נתנה לבנה של זלפה שם שעניינו מזל, ומן הראיות שהביא רש"י מן הגמרא ומן הפסוק משמע שיש לזה משמעות שלילית של אמונה בכוחות אפלים. יתרה מזו, הביטוי "מזל טוב" שכתב כאן רש"י, הפך להיות מטבע ברכה השגורה עד היום בפייהם של בני-אדם המברכים זה את זה על אירוע משמח, כגון לידה או חתונה וכדומה. ברכה זו מעוררת תמיהה, כי נראה לכאורה שנשתרבה כאן מעין אמונה טפלה לתוך היהדות, שהרי ודאי לידה זו או שמחה זו לא באה מכוחו של מזל אלא מכוחו של האל!

נראה לומר שאכן יש להבדיל בין מה שמגיע לאדם בזכות נס ישיר המשנה את חוקי הטבע, לבין מה שבא בצורה טבעית, אלא שמקורו בא-להים שהכל נהיה בדברו. זלפה לא היתה עקרה, ו'רוב נשים מתעברות ויולדות', והיה זה אך טבעי שאף היא תלד. דבר זה נקרא 'מזל', כי זהו עניין הפועל על פי חוקי טבע הקבועים. כאן מודה לאה בדבריה שגם ה'מזל' הטבעי והרגיל - גם הוא בא בהשגחה מאת השם. זאת בניגוד לעובדי עבודה זרה העובדים את המזל כאילו הוא כח עצמאי. לאה מבינה שגם המזל והטבע מקורם בקב"ה, ועל כן מודה היא על המזל הטוב.

גם כאשר בני-אדם מברכים איש את רעהו בברכת 'מזל טוב', עניינה של ברכה זו הוא שהמערכות הטבעיות יפעלו לטובתו של המתברך, וכל זאת כמובן בזכות בורא כל שברא את העולם כולו ואת המזלות, וכולם בהשגחתו ובשליטתו.

פירוש השני

לפי פירוש זה גד הוא ילד שנולד מהול, כלומר שמעלת הקדושה טבעית לו (כמבואר באבות דרבי נתן פרק שני), והוא אינו צריך לעבור תהליך קשה ומייגע כדי להתגבר על יצרו. יתכן וכוח זה של פשטות יביא אותו בעתיד - יחד עם שבט ראובן - להיות מן החלוצים ההולכים ראשונה למלחמה לכבוש את הארץ, בלי פחד ובלי אימה, בלי לעבור תהליך ארוך של הכנה. גד נמצא כאן, מוכן, כמו שהוא.

פירוש שלישי

לפירוש זה שם זה הוא ביטוי לטרגדיה אותה חווות נשותיו של יעקב, שאינן יכולות לחיות את חייהם באהבה בלעדית עם בעל, ככל אישה הנאהבת על ידי בעלה (וכפי שהיה מקובל גם באותם הדורות). הן הבינו שהתפקיד שלהן כעת הוא להקים את בית ישראל, ותפקיד זה קודם לצורך האישי שלהן לחיות חיי זוגיות. לאה, שכל כך התאמצה לזכות ביעקב כבעל (כפי שמשמע מן השמות שנתנה לבניה הראשונים), משלימה כאן עם העובדה שזה כבר לא יקרה, כי הקמת המשפחה הגדולה עם ארבע נשים חשובה יותר מן הרצונות האישיים.

אונקלוס

יְדֹ וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בְּיָמֵי קְצִיר־חֹטִים
וַיִּמְצֵא דֹדָאִים בְּשָׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם
אֶל־לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל־
לֵאָה תִּנִּי־נָא לִי מְדֹדָאִי בְּנֶךְ:
וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בְּיָמֵי קְצִיר־חֹטִים
וַיִּמְצֵא דֹדָאִים בְּשָׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם
אֶל־לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל־
לֵאָה תִּנִּי־נָא לִי מְדֹדָאִי בְּנֶךְ:
דְּבָרִיד.

— רש"י —

(יד) בְּיָמֵי קְצִיר־חֹטִים. להגיד שבחן של שבטים, שעת הקציר היה ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים אלא דבר הפקר שאין אדם מקפיד בו (בראשית רבה פ"ב, ב): דֹּדָאִים. סיגלי, עשב הוא, ובלשון ישמעאל יסמין:

— ביאור —

בְּיָמֵי קְצִיר־חֹטִים. כפי שהדגשנו פעמים רבות, התורה אינה מגלה לנו פרטים ונתונים אם אין בהם משמעות עמוקה יותר מלבד סיפור המעשה עצמו. כאן מציינת התורה שמעשה הדודאים אירע בתקופת הקיץ, ומנסחת זאת על פי עבודת החקלאים בשדה - "בְּיָמֵי קְצִיר חֹטִים", ולכאורה נתון זה מיותר לחלוטין, שהרי לא חטים הביא ראובן אלא דודאים,

— עיון —

בְּיָמֵי קְצִיר־חֹטִים. וכי חידוש לנו שבני יעקב, ראשי השבטים, אינם פושטים ידם בגזל וברכושם של אחרים?

נראה שרש"י רוצה להדגיש לנו את המבנה של החינוך הנכון לאישיות ישראלית-יהודית. בבסיס האישיות צריכה להיות קומת היושר, ועליה אפשר לבנות את הקומה הדתית. האדם צריך שיהיה ישר במידותיו ועם הישרות הזאת יוכל לעבוד את בוראו. זאת בניגוד לדוד ישמעאל, שעל אף שהיה דתי וירא שמים לא היה ישר.

גם היום אנו נתקלים בשיבוש מערכות בנושאי חינוך. לעיתים קורה שמצד אחד מקפידים מאוד בבית הספר על ענייני תפילה וצניעות, אך מצד שני מעלימים עין על העתקות במבחנים. דברי רש"י אלה צריכים להדהד ולהזכיר לנו שאין זו דרכם של ישראל וזהו שיבוש דרכה של היהדות.

אונקלוס

טו וַאֲמַרְתָּ לָהּ הִזְעִיר דְּדַבְרָתִּי
 ית בעלי ותסבין אף ית
 יברוחי דברי, ואמרת רחל
 בכין ישכוב עמך בליא
 חלף יברוחי דברך.

טו וַתֹּאמֶר לָהּ הַמַּעַט קָחְתָּךְ
 אֶת-אִישִׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת-דֹּדָאִי
 בְּנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ
 הַלַּיְלָה תַּחַת דֹּדָאִי בְּנִי:

— רש"י —

(טו) וְלָקַחְתָּ גַם אֶת-דֹּדָאִי בְּנִי. בתמיהה, ולעשות עוד זאת ליקח גם את
 דודאי בני. ותרגומו: 'ולמיסב':

— ביאור —

וכך אנו משתמשים גם בעברית של היום
 במילה זו: 'את רוצה לקחת את דודאי
 בני'. ראייה לכך מן התרגום שאף הוא כתב
 מקור, 'ולמיסב'³³. רש"י בא לשלול את
 ההבנה שהמילה "לקחת" מתייחסת אל
 רחל, כמו לְקַחְתָּ³⁴, וכאילו אומרת לאה
 לרחל בניחותא: 'ואת תקחי את דודאי בני',
 כלומר שמביעה הסכמתה לכך.

וְלָקַחְתָּ גַם אֶת-דֹּדָאִי בְּנִי. משפט
 התמיהה מתחיל במילים "המעט קחתך
 את אישי", והאות ה"א במילה "המעט"
 היא ה"א התמיהה. רש"י מסביר שמשפט
 התמיהה נמשך גם עם המילים "ולקחת גם
 את דודאי בני", ומשמעות המשפט היא:
 מה פתאום שתקחי גם את הדודאים?
 "ולקחת", זהו מקור, במשמעות ליקח,

— עיון —

וְלָקַחְתָּ גַם אֶת-דֹּדָאִי בְּנִי. רש"י מדגיש כאן שלאה היתה חשדנית ולא היתה
 מוכנה לוותר לרחל, ובשום אופן לא הציעה לרחל שתיקח מהדודאים, ולכן מדגיש
 שמשפט זה הוא חלק מן התמיהה. על פי זה מובלטת גדלותה של רחל, שיוזמת תהליך
 של שלום בינה לבין לאה על אף החשדנות הגדולה מצידה של לאה.

33. כך היתה הגירסא של רש"י באונקלוס. ישנן גירסאות באונקלוס שכתוב בהן 'ותסבין', בלשון נוכחת לרחל, וזוהי
 המשמעות אותה שולל רש"י כפי שביארנו בפנים. "יסוד הויכוח הוא ניקודה של התיבה "ולקחת" במקרא: האם
 הוא וְלָקַחְתָּ, נוכחת, בדיגוש התי"ו (וְתִסְבִּין), או וְלָקַחְתָּ, מקור, ובתי"ו רפויה (וְלִמְסָב), כניקוד המסורה" (לשון
 'פרשגן' כאן, להרב רפאל בנימין פוזן).

34. בניין קל בזמן עבר, גוף שני נקבה, ועם וי"ו ההיפוך הופך לזמן עתיד - תקחי.

— רש"י —

לְבֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלֵּילָהּ. שלי היתה שכיבת לילה זו ואני נותנה לך תחת דודאי בנך. ולפי שזלזלה במשכב הצדיק לא זכתה להקבר עמו (בראשית רבה פ"ב, ג):

— ביאור —

לְבֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלֵּילָהּ. רחל נותנת את זכות הלילה שלה עם יעקב "תחת דודאי בנך" - עבור הדודאים, ולמעשה מכרה את זה תמורת זה. זהו זלזול גדול להשוות משכבו של צדיק לדודאים פשוטים, ועל כך נענשה רחל ולא זכתה להיקבר עם יעקב במערת המכפלה.

— עיון —

לְבֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלֵּילָהּ. הוויתור של רחל כאן הוא משמעותי ביותר, משום שבזאת היא מודה שלא היא היא אשתו הלגיטימית של יעקב. ממילא מובן שעל סמך הודאה זו רחל לא תזכה להיקבר עם יעקב, מקום השמור לאשה אחת בלבד. בכך השלימה רחל את מהלך הוויתור על מקומה, מהלך שהחל עם נתינת הסימנים ללאה, המשיך במסירת שפחתה ליעקב, ומגיע כאן אל שיאו בויתור על אותו הלילה ללאה. במעשה זה היא כביכול אומרת ללאה: אני מסכימה שיעקב ייחשב כבעלך, אך תני לי את הסכמתך שאף אני אהיה אמא. בנתינת הדודאים לרחל עושה לאה מעשה של השתתפות בצערה של רחל, צערה של אשה עקרה שאין לה ילדים המביאים לה מתנות מן השדה ויִשְׁמְחוּ ויִכְבְּדוּ אותה, והיא עושה זאת כתמורה לאצילותה של רחל שהסכימה שאחותה תיחשב האישה הרשמית של יעקב.

מעשה גדול עשתה כאן רחל, ומעשה זה הוא שאכן יביא סוף סוף לכך שגם היא עצמה תלד בן, ומדוע אם כן רש"י מבקר אותה על כך ומדגיש את הזלזול? אין כאן זלזול ביעקב אלא אהבה גדולה לאחות! במה שונה מעשה זה מנתינת הסימנים, וכי לא היה זה זלזול ביעקב?

אלא, כידוע, הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. המעשה הוא מעשה נכון אך הדרך בה נעשה אינה ראויה. פעולת חליפין זו, המסחר במשכבו של הצדיק תמורת הדודאים יש בו מן הזלזול, ועל כך מופנים חיצונית הביקורת.

אונקלוס

טז וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן־הַשָּׂדֶה בְּעֶרְבֹ
וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וַתֹּאמֶר
אֵלַי תָּבוֹא בִּי שָׂכָר שְׂכָרְתִּיךָ
בְּדוּדָאֵי בְנֵי וַיִּשְׁכַּב עִמָּה בַּלַּיְלָה
הַזֶּה:

טז וַעֲלֵ יַעֲקֹב מִן חֲקֵלָא
בְּרִמְשָׁא וַנִּפְקֵת לֵאָה
לְקַדְמוֹתֶיהָ וַאֲמַרְתָּ לְוֹתִי
תִּיעוֹל אֲרִי מִיָּגֵר אֲגִרְתִּיךָ
בִּבְרוּחֵי דְבָרִי, וְשָׁכִיב עִמָּה
בַּלַּיְלָא הוּא.

— רש"י —

(טז) שָׂכָר שְׂכָרְתִּיךָ. נתתי לרחל שכרה:

בַּלַּיְלָה הוּא. הקדוש ברוך הוא סייע שיצא משם יששכר (גדה לא ע"א):

— ביאור —

לאה לרחל. אך מדוע נקטה התורה לשון
קצרה זו? מסביר רש"י שיש כאן מעין
רמז, וכביכול "הוא" מתייחס כלפי שמיא,
לומר שהקב"ה נתן הסכמתו למעשה זה,
וידע שנעשה לשם שמים (כמו שכתב רש"י
להלן בסמוך) וסייע לכך שמאותו לילה ייצא
יששכר³⁵.

שָׂכָר שְׂכָרְתִּיךָ. רש"י מוסיף מילות
הסבר אלה לומר שלאה לא שילמה ליעקב
כדי להיות אתו באותו לילה אלא שקנתה
זכות זו מרחל.

בַּלַּיְלָה הוּא. "בלילה הוא" הוא
לשון קצרה במקום 'בלילה ההוא',
והכוונה לאותו הלילה ששילמה עליו

35. בירושלמי סוטה פ"ג ה"ד: 'וישכב עמה בלילה הוא. אמר ר' אבהו כביכול היה במחשבה, הוא לבדו היה יודע שלא עלת על דעתה אלא בשביל להעמיד שבטים'. ובמדרש לקח טוב כאן ביאור סיוע אחר: 'מלמד שהמקום העירו לשכב עמה, כי בא טרוח מן השדה'.

אונקלוס

י' וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל-לֵאָה, וְקָבִיל י' צְלוֹתָהּ דְּלֵאָה, וְעָדִיאת וילידת ליעקב
 וַתֵּהָר וַתֵּלֶד וַיַּעֲקֹב בְּרַחֲמֵי שְׂאִי. י"ח וַתֹּאמֶר לֵאָה יְהִי אֲגָרִי דִּיהֲבִית
 אֱלֹהִים שְׂכָרִי אֲשֶׁר-נָתַתִּי אִמָּתִי לְבַעְלִי, וְקָרַת שְׁמִיהּ
 שְׂפָחָתִי לְאִישִׁי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשְׁשָׁכָר. י"ט וְעָדִיאת עוֹד
 יֵשֶׁשְׁכָר: י"ט וַתֵּהָר עוֹד לֵאָה וַתֵּלֶד בֶּן-שְׁשִׁי לְיַעֲקֹב: י"ט וַתֵּהָר עוֹד לֵאָה וַתֵּלֶד בֶּן-שְׁשִׁי לְיַעֲקֹב:

— רש"י —

(יז) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל-לֵאָה. שהיתה מתאוה ומחזרת להרבות שבטים
 (בראשית רבה פ"ב, ה):

— ביאור —

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל-לֵאָה. לא שממעשיה ניכר שכל רצונה הוא להרבות
 ראינו שלא התפללה, ומהו שנאמר שבטים, והקב"ה הבין זאת ונענה לה.
 "וישמע אלהים אל לאה"? מבאר רש"י

— עיון —

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל-לֵאָה. גם מדברי רש"י אלה אנו רואים את גדולתן של אמותינו.
 לאה לא שכרה את יעקב לאותו הלילה כדי להרגיש נאהבת על ידי בעלה, אלא כל כוונתה
 היתה להוליד בנים ולהוליד שבט נוסף לעם ישראל.

אונקלוס

כ וַתֹּאמֶר לֹאֵה זָבְדִּנִּי אֱלֹהִים | כ וַתֹּאמֶר לֹאֵה זָבְדִּנִּי אֱלֹהִים |
 אֲתִי זָבְדִּי טוֹב הַפֶּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי | אֲתִי זָבְדִּי טוֹב הַפֶּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי |
 כִּי־יִלְדֶּתִי לוֹ שְׂשֻׁה בָּנִים וְתִקְרָא | כִּי־יִלְדֶּתִי לוֹ שְׂשֻׁה בָּנִים וְתִקְרָא |
 אֶת־שְׁמוֹ זָבְלוֹן: | אֶת־שְׁמוֹ זָבְלוֹן:

— רש"י —

(כ) זָבְדִּי טוֹב. כתרגומו:

יִזְבְּלֵנִי. לשון "בית זבול" (מלכים א' ח, יג), הירבירייריא"ה בלע"ז [לינה], בית
 מדור. מעתה לא תהא עיקר דירתו אלא עמי, שיש לי בנים כנגד כל נשוי
 (ראה אונקלוס):

— ביאור —

זָבְדִּי טוֹב. "זבד" היא מלה לא מוכרת | זָבְדִּי טוֹב. "זבד" היא מלה לא מוכרת
 במקרא, ולכן נעזר רש"י בדברי אונקלוס | במקרא, ולכן נעזר רש"י בדברי אונקלוס
 שתרגם "זבד טוב" - 'חולק טב', כלומר | שתרגם "זבד טוב" - 'חולק טב', כלומר
 חלק טוב, מנה יפה. | חלק טוב, מנה יפה.
 יִזְבְּלֵנִי. כמו בדיבור הקודם, אף מילה | יִזְבְּלֵנִי. כמו בדיבור הקודם, אף מילה
 שורש זב"ל כבית מדור. | שורש זב"ל כבית מדור.

— עיון —

זָבְדִּי טוֹב. גם לאה יודעת כי כאן הסתיים התהליך בו הפכה היא להיות אשתו
 העיקרית של יעקב, והיא זו שתיקבר עמו.

אונקלוס

כא ובִּתְרַן כִּין יִלְדִית
 בְּרִתָּא, וּקְרַת יִת שְׁמָה
 דִּינָה. כב וְעָאֵל דְּכִרְנָה
 דְּרַחֵל קָדַם יי, וְקָבִיל צְלוּתָהּ
 יי וַיְהִיב לָהּ עָדִי.

כא וְאַחֲרֵי יִלְדָּה בֵּת וַתִּקְרָא אֶת־
 שְׁמָהּ דִּינָה: כב וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים
 אֶת־רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים
 וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמָהּ:

— רש"י —

(כא) דִּינָה. פירשו רבותינו שדנה לאה דין בעצמה: אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות, והתפללה עליו ונהפך לנקבה (ברכות ס"א, ועיין מהרש"א שם):

(כב) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל. זכר לה שמסרה סימניה לאחותה (בראשית רבה פ"ג, ד), ושהיתה מצירה שמא תעלה בגורלו של עשו שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים, ואף עשו הרשע כך עלה בלבו כששמע שאין לה בנים. הוא שייסד הפייט: 'האדמון כבט שלא חלה, צבה לקחתה לו ונתבהלה' (קרוכות לראש השנה, יום א, ד"ה אבן חוג):

— ביאור —

קיבלה את ולדה בזכות מעשיה הטובים, היינו הויתור הגדול שעשתה כלפי לאה, שהסכימה להכניס אחותה כצרתה לביתה, ואף סייעה לה ונתנה לה את הסימנים שמסר לה יעקב. ואם תשאל מדוע זכר אותה אֱלֹהִים דווקא עכשיו, מה יום מיוחדים? על כך מסביר רש"י שעם התארכות הזמן בו היתה רחל עקרה ניתן היה לחשוב שמא רחל איננה ראויה ליעקב, ולכן הגיעה השעה לתת לה ולד ולהוכיח כי היא ראויה לו.

דִּינָה. בכל הבנים שנולדו דרשה התורה את משמעות שמם, אך כאן התורה סתמה. משום כך הסבירו חז"ל שהשם "דינה" הוא משורש דו"ן, מלשון דין ומשפט.

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל. אי אפשר לומר שהקב"ה שכח את רחל ועכשיו פתאום נזכר בה ונתן לה ולד, שהרי אין שכחה לפני כסא הכבוד ואין דבר נסתר מנגד עיניו. 'זכירה' זו רוצה לומר שרחל

— עיין —

דִּינָה. עכשיו לאה היא זו שגומלת חסד עם רחל, ומוותרת על הולדת בן נוסף, ובכך משיבה לרחל על החסד שגמלה לה. מעשה זה הוא מעשה התקרבות בין לאה ורחל, והכרת הטוב אשר גמלה לה, והוא ממשיך את מה שהחלה לאה עם נתינת הדודאים לרחל.

— ביאור (המשך) —

'הפייט' היינו הפייטן, מחבר הפיוט. במהלך הדורות פייטנים רבים כתבו פיוטים שונים, החל מתקופת התנאים ואילך, ואלה נוספו לסידורי התפילה במקומות שונים. הפיוט ממנו מצטט רש"י נכתב על ידי ר' אלעזר הקליר' ונמצא בקובץ פיוטים

שנקרא 'קרובות לראש השנה' (שהרי על פי המסורת רחל אמנו נפקדה בראש השנה). וזהו פירוש המשפט אותו ציטט רש"י: 'הָאֲדָמוֹן (=עֶשׂוֹ, שהיה אדמוני) כָּבֵט (=כאשר ראה³⁶) שְׁלֹא חָלָה (=שלא היו לה צירי לידה³⁷), עָבָה (=חפץ, רצה³⁸) לְקַחְתָּהּ לוֹ וְנִתְבַּהֲלָה³⁹.'

— עיון —

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל. קשה להאמין שיעקב העלה בדעתו את האפשרות לגרש את רחל אשתו. יתכן ובעומק העניין כוונת המדרש היא לסמן לנו את אחד הייעודים של רחל אמנו. כבר הוכחנו לעיל שרחל איננה רק האמא של שני ילדיה, יוסף ובנימין, אלא למעשה כל בית ישראל נשען עליה⁴⁰. היה מקום לחשוב שתפקידה של רחל אינו מסתכם בהקמת בית ישראל, אלא יש לה תפקיד גדול יותר, אוניברסאלי. בזכות יופיה הפנימי, שקרן החוצה כיופי פיזי, יכולה היתה רחל להחזיר את עֶשׂוֹ בתשובה. בהמשך הסיפור נלמד כיצד גנבה רחל את התרפים של לבן אביה על מנת להחזירו בתשובה (ראה להלן לא, יט, וברש"י שם), וכן יוסף בָּנָה עתיד למול את המצרים (ראה להלן מא, נה, וברש"י שם), כלומר יש לרחל ובניה תפקיד אוניברסאלי להשפיע על שאר אומות העולם. אמנם בפועל רחל נמנעה מלעשות זאת ולהתמסר לעֶשׂוֹ, והבינה שעליה להגביל את רצונה להשפיע באופן אוניברסאלי, משום שגישה כזאת עלולה לסכן את הזהות היהודית. הקב"ה זכר לה את רצונה לבנות דווקא את בית ישראל, ועל כן נתן לה ילדים, והם אכן עתידים להשפיע על העולם כולו מתוך האומה הישראלית. יוסף, כאמור, ינסה לגייס את המצרים, ובחלקו של בנימין ייבנה בית המקדש שיהיה מקום תפילה לכל העמים.

גם עֶשׂוֹ עצמו קיווה לשאת את רחל, כלומר עֶשׂוֹ ראה בעצמו לא רק כוח גשמי אלא גם כוח ערכי שיכול להתוות את הערכים בעולם (וכפי שהסברנו בפרשת תולדות בכמה מקומות, וראה למשל כה, כב-כג).

הבהלה של רחל - 'ונתבהלה' - היא בהלה של מי שמבין שייעודו עלול לסכן את זהותו.

36. שימוש חריג בשורש נב"ט, לשון הִבְטָה והסתכלות, "הִבְטָה נא השמימה" (בראשית טו, ה), וכגון "וַיִּבְטֹא לֵארוֹץ והנה חשך" (ישעיה ה, ל).

37. 'חיל' הוא כאב חזק, ונאמר במיוחד על כאב לידה, "חיל כיולדה" (ירמיהו ו, כד), וראה גם "כי חלה גם ילדה ציון את בניה" (ישעיה סו, ח).

38. שימוש בשורש הארמי צב"י שמשמעותו רצון.

39. הפיוט ממשיך לעסוק בעניין הפסוק שלנו: 'ופללה רבים בעד התוחלה, פדותה מזד ולא חללה. זכר לה ישר ארוחות, עובר להמיר בבטן אחות. חשבה כהיום זכרה לאחות, סלוף דינה ביהוסף להנחות' (וראה שם המשך הפיוט שאף הוא עוסק ברחל).

40. ראה לעיל פסוק ה, ד"ה ואבה גם אנכי ממנה, בעיון.

אונקלוס

כג וְעָדִיאת וּלְיִדֵת בֶּר, כג וְתִהְיֶה וְתִלְד בֶּן וְתֹאמַר אֶסְף
וְאִמְרַת כְּנִשׁ יִת חֲסוּדִי. אֱלֹהִים אֶת־חֲרַפְתִּי:

— רש"י —

(כג) אֶסְף. הכניסה במקום שלא תראה, וכן "אֶסְף חרפתנו" (ישעיה ד, א), "ולא יאספ הביתה" (שמות ט, יט), "אספו נגהם" (יואל ב, י; שם ד, טו), "וירחך לא יאספ" (ישעיה ס, כ), לא יטמן:

— ביאור —

ותבקשנה להינשא לאיש. ביאושן תאמרנה: "לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש", כלומר אנחנו לא מבקשות ממך לפרנס אותנו ולדאוג לנו מבחינה כלכלית, כמו שכל בעל מחוייב לדאוג לאשתו, אלא כל מה שאנחנו רוצות הוא: "אֶסְף חרפתנו". אנו רק רוצות להיחשב כנשים נשואות ולא נהיה הפקר⁴¹. במצב כזה החרפה עדיין נשארת, שהרי מציאות כזאת היא ודאי לא אידאלית, אלא שהיא חבויה ונסתרת. ב. "ועתה שלח העז את מקנך ואת כל אשר לך בשדה, כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה ולא יאספ הביתה וירד עליהם הברד ומתו" - הקב"ה מזהיר את המצרים להכניס את כל האדם והבהמה הביתה כדי שלא יינזקו מהברד. גם בהמה יחידה שנמצאת בחוץ צריכה 'להיאסף', ובודאי שאין זו משמעות התקבצות אלא לשון הכנסה והסתרה. ג. "שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם" - הנביא יואל מנבא על

אֶסְף. יש שפירשו "אספ ה' את חרפתי" במשמעות אסיפה וקיבוץ, וריכוז הכל במקום אחד⁴². לפי פירוש זה 'אסיפת החרפה' היא למעשה מחיקת החרפה, כי ברגע שהחרפה אינה מפוזרת בפי האנשים אלא מכונסת במקום אחד, ממילא היא אינה קיימת, והבושה נעלמה כליל.

רש"י אינו מפרש כך. רש"י מבין שהחרפה לא נגנזה ולא נעלמה, אלא רק הוסתרה. על כן הוא מפרש 'אסיפה' במשמעות של הכנסה והטמנה⁴².

רש"י מביא ארבע ראיות מפסוקים לפירוש 'אסיפה' במשמעות הטמנה:

א. "והחזיקו שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמר: לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש, רק יקרא שמך עלינו אֶסְף חרפתנו" - כאן מופיעה הביטוי בדיוק כמו בפסוק שלנו, 'אסיפת החרפה', ולכן זוהי הראיה הראשונה. הנביא ישעיהו מנבא על תקופה נוראה בה נשים רבות תהיינה אלמנות,

41. ראה אונקלוס, רמב"ן.

42. וראה רש"י להלן מט, כט, ד"ה נאסף אל עמי: 'שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה'.

43. על פי רש"י שם.

— רש"י —

חֲרַפְתִּי. שהייתי לחרפה שאני עקרה, והיו אומרים עלי שאעלה לחלקו של עשו הרשע. ומדרש אגדה, כל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה, משיש לה בן תולה בו: מי שבר כלי זה, בנך, מי אכל תאנים אלו, בנך (בראשית רבה פ"ג, ה):

— ביאור (המשך) —

יאסף, כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך - הנביא ישעיהו מנבא על הגאולה של עם ישראל ואומר שהשמש לא תבוא (לא תשקע) והירח לא יאסף (ייעלם מן העין), כלומר כוחך לא ישקע ולא ייסתר. כאן מרמז הנביא שהשגחת ה' תמיד קיימת ומלווה את ישראל, אלא שלעיתים היא נסתרת, ולעתיד לבוא לא תסתתר עוד.

המלחמה הגדולה שתהיה לעתיד לבוא, בה בני ישראל ינצחו את הגוים שיבואו להילחם נגדם. יום זה יהיה יום חושך בשבילם, בו השמש והירח יקדר אורם, והכוכבים 'יאספו נגהם', כלומר הכוכבים יסתירו מהם את אורם. כמובן שאורם של הכוכבים לא בטל, אלא רק שלא נראה לאויבים.

ד. "לא יבוא עוד שמשך וירחך לא

— עיון (על עמוד קודם) —

אָסַף. רש"י ממשיך כאן את שיטתו לאורך כל הפסוקים בעניין מעמדה של רחל. אף שבתחילה יעקב ראה ברחל את אשתו העיקרית, מכל מקום לבסוף היתה זו לאה שקיבלה תפקיד זה והיא הפכה להיות אשתו של יעקב והיא זו שתיקבר עמו. גם לידתו של יוסף לא שינתה עובדה זו, ומשום כך לידה זו היא רק כיסוי לחרפתה של רחל, אך לא מחקה ולא העלימה אותה.

— ביאור —

חֲרַפְתִּי. מהי חרפתה של רחל? רש"י מבאר זאת בשתי דרכים. פירוש ראשון: העובדה שרחל לא ילדה בן מעידה שהיא אינה ראויה להיות אשת יעקב, ואם אינה ראויה ליעקב אולי היא ראויה דווקא לעשו⁴⁴.

פירוש שני: מדובר על אותם קשיים יום-יומיים של כל אישה, וטענות הנשמעות כלפיה, אלא שמעתה יכולה להסיר מעליה את הטענות בקלות ולתלות את האשמה בבנה הקטן.

44. וראה מה שכתבנו בפסוק הקודם בביאור הרעיון שרחל מיועדת לעשו.

— עיון —

חִרְפָּתִי. הסברנו לעיל שהקשר של רחל עם עֶשׂו נעוץ במידת הביטול הגדולה שלה, שידעה לוותר על רצונותיה ומקומה לטובת הצלחת הרעיונות בהם האמינה. מידת ביטול זו יכולה אף להגיע לקיצוניות, עד כדי שרחל תידרש לוותר לגמרי על הקשר עם יעקב, כדי שתוכל להתחבר לעשו ולהשפיע עליו לטובה. עם לידתו של יוסף נגנז רעיון זה. עתה התברר שהויתורים שעשתה רחל היו כדי להקים את בית ישראל, אך לא, חלילה, לוותר על בית ישראל. כאמור, רעיון זה נגנז, אך לא נגוז. יוסף, בנה של רחל, עתיד לחדש אותו כשיהיה שליט במצרים, וינסה לגייר את כל המצרים ולמול את כולם (ראה להלן רש"י מא, נה). מדרש האגדה שמביא רש"י תמוה ואינו מובן. האם כל המשמעות של לידת בן, לאחר כל כך הרבה שנות עקרות, היא כדי שתוכל לתלות בו את סירחונה ולהימנע מאי-נעימות? האם יעקב או משהו מבני ביתו יכעסו על רחל כל כך עד שתצטרך להתגונן ולהתחבא מאחורי בנה הקטן? רעיון זה נראה רחוק מן השכל! בספר 'באר בשדה' מבאר שמדרש זה הוא משל על חסרונותיה של רחל ('נקט דברים אלו לדמיון בעלמא... על דברים אחרים שיש להקפיד עליהם'), אך לא הסביר על אלו חסרונות מדובר.

נראה לומר כי יש כאן רעיון עמוק מאוד, ודברי חז"ל כאן הם משל בתוך משל. להבנת הדברים נתבונן בעתידים של השבטים שיצאו מרחל. שבט בנימין זכה להעמיד את שאול המלך, ובהמשך את מרדכי היהודי, אך גם נפל נפילה חזקה מאוד במעשה פילגש בגבעה, בעקבותיו כמעט ונמחק שבט בנימין מעם ישראל. שבט יוסף, שהתפצל לשני שבטים - מנשה ואפרים, אף הוא זכה להעמיד מלכים, מנהיג צדיק כיהושע בן נון, אך היו בהם גם מלכים רשעים כירבעם, יהוא ועוד. ירבעם בן נבט, שהיה מבית יוסף, מרד ברחבעם בן שלמה והקים את ממלכת ישראל (הצפונית), והקים עבודה זרה שהכשילה את ישראל לאורך כל שנות קיומה עד הגלות. ממלכת ישראל כולה אף נקראה 'אפרים', וגלתה על עשרת השבטים שלה ונפוצה בין העמים. אמנם לעתיד לבוא עתיד לקום משיח בן יוסף שיקדים ויושיע את ישראל לפני בואו של משיח בן דוד. אם כן, מרחל הצדקת יצאו שני שבטים שמעורב בהם טוב ורע, הצלחה וכישלון.

הנה המקרא תיאר את רחל שהיתה "יפת תואר ויפת מראה", וכבר פירשנו לעיל שעניינו של יופי זה היה יופי פנימי שהקרין כלפי חוץ, ובאמת נוכחנו לראות את עוצמת אישיותה של רחל, ואת ההקרבה העצמית המופלאה שלה. אך אמנם 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ואכן רחל היתה יפה יופי חיצוני גדול, וכן יוסף בנה אף הוא יהיה יפה (להלן לט, ו). יש סכנה גדולה ביופי חיצוני. אדם עם יופי חיצוני מועד ליפול ויצרו עלול לטורדו מן העולם. יתכן ורחל היתה עקרה דווקא בגלל שהיתה יפה, והיה חשש שתלד בנים יפים כמותה, חזקים ומוצלחים, שעשויים להצליח מאוד בעולם אך מאידך עלולים גם לחטוא ולהיטרד מן העולם בעצת יצרם, וכפי שאכן אירע במציאות. לידתו של רחל הוכיחה כי רחל עצמה צדקת ואין בה מתום, ועל כן מגיעה לה המשכיות בעולם, וזכתה להיות אחת מיסודות עם ישראל. אולם הסכנה שטמונה בה עתידה להופיע ולהתגלות אצל בניה וצאצאיהם, ולא כולם יצליחו לשלוט במתנת היופי בה זכו. לכן רומזים חז"ל בביטוי "שבירת הכלי",

— עיון (המשך) —

מושג המופיע גם בקבלה ומשמעותו חוסר יכולת של החומר לקבל את האור הא־לוהי. "אכילת תאנים" משמעה הליכה אחר היצר. אם כן, רחל, יוסף הצדיק ויהושע, יצליחו להיות אנשים חומריים מלאי אור, ויצדיקו את זכותה של רחל להוליד בנים. עקרותה של רחל מסמלת את ההתלבטות בעניין הסכנה הגדולה הטמונה ביופיה, וכאשר החליט ה' לפתוח את רחמה כביכול הודיע כי יופיה של רחל צריך לשרת את הקדושה, וזוהי תכליתו ומטרתו, על אף הסכנות הכרוכות במציאות זו.

פירוש אחר

בני, הרב יחזקאל הי"ו, הסביר את דברי רש"י באופן המתאים יותר למשמעותם הפשוטה.

הנה ראינו לעיל (פסוק ב) שיעקב אמר לרחל: "התחת א־להים אני אשר מנע ממך פרי בטן", ומדברים אלה השתמע כביכול שדאגתה של רחל אינה דאגתו של יעקב, שהרי לו עצמו יש בנים מלאה. מטענה זו נראה היה שהקשר של יעקב עם רחל הוא קשר רופף. אולם עתה, כאשר נולד להם ילד משותף, אותו יצרו שניהם בצוותא, התחזק הקשר ושוב הם אינם ניתנים להפרדה. על כך בא המשל האומר שכאשר נשבר כלי יכולה היא לתלות בבנה ולא יכעסו עליה - שהרי הוא גם בנו של יעקב.

אונקלוס

כד וְקָרַת יֵת שְׁמִיָּה יוֹסֵף כד וְהִתְקַרָּא אֶת־שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר
 לְמִימֶר, יוֹסֵף יֵי לִי בֶר יוֹסֵף יְהוָה לִי בֶן אַחֵר:
 אַחֲרָן.

— רש"י —

(כד) יוֹסֵף ה' לִי בֶן אַחֵר. יודעת היתה בנבואה שאין יעקב עתיד להעמיד אלא שנים עשר שבטים, אמרה: יהי רצון שאותו שהוא עתיד להעמיד יהא ממני, לכך לא נתפללה אלא על בן אחר (בראשית רבה פ"ב, ו):

— ביאור —

יוֹסֵף ה' לִי בֶן אַחֵר. מדוע רחל בנבואה שַׁעַם ישראל יהיה מורכב משנים עשר שבטים, והרי כבר נולדו אחד עשר בנים, אם כן אין לה להתפלל אלא על בן אחד רבים? על כך מתרץ רש"י שרחל ידעה

— עיון —

יוֹסֵף ה' לִי בֶן אַחֵר. לאה ורחל התחרו ביניהן על הקמת השבטים, אך רחל ויתרה לאחותה ונתנה לה את מקומה. ראינו לעיל שלאה עצמה למדה ממידותיה של רחל, וגמלה לה כעין מידה כנגד מידה (ראה מה שכתבנו לעיל פסוק טו), ואף התפללה על הריגת האחרון שתיוולד בת ולא בן כדי לתת מקום לאחותה (ראה מה שכתבנו לעיל פסוק כא). כאן משלים רש"י מה שכתב לעיל: לאחר שלאה ויתרה על הולדת ילד נוסף, מבקשת רחל שהיא תהיה זו שתזכה להקים את השבט האחרון.

העובדה שהבן האחרון של יעקב ייוולד מרחל יש לה משמעות עמוקה, כי בן אחרון זה יהיה הכוח המאחד בישראל, וכמידותיה של אמו רחל. שאול המלך, שעתיד לצאת מבנימין, יהיה זה שיהפוך את עם ישראל מאוסף של שבטים, כפי שהתנהל העם בתקופת השופטים, לאומה אחת מלוכדת.

אונקלוס

כה וַיְהִי כִּד יִלְדֵת רַחֵל יֵת
 יוֹסֵף, וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְלֶבֶן
 שְׁלַחֲנִי וְאַהֲדָה לְאַתְרִי
 וּלְאַרְעִי:
 כה וַיְהִי כִּד יִלְדֵת רַחֵל אֶת-
 יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לֶבֶן
 שְׁלַחֲנִי וְאַלְכָה אֶל-מְקוֹמִי
 וּלְאַרְעִי:

— רש"י —

(כה) כַּאֲשֶׁר יִלְדֵת רַחֵל אֶת-יוֹסֵף. משנולד שטנו של עשו, שנאמר "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" (עובדיה א, יח), אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב (בבא בתרא קכג ע"ב):

— ביאור —

כַּאֲשֶׁר יִלְדֵת רַחֵל אֶת-יוֹסֵף. התורה מדגישה שרצונו של יעקב לחזור לארץ התעורר עם לידת יוסף. מדוע דווקא עכשיו?
 רש"י עונה על פי פסוק מספר עובדיה⁴⁵, בה הוא מנבא על ממלכת אדום. בפסוק המסיים את נבואתו ממשיך הנביא עובדיה את בית יעקב לאש, שעתידיה לכלות את בית עשו הדומה לקש. ברם, כדי להצליח

בכך צריך יעקב גם את יוסף, שנמשל ללהבה, ועל ידי כך מצליחה האש לשלוט למרחוק. אם כן, יוסף הוא המסייע ליעקב ומוסיף לו כוח בהתמודדות מול עשו. יעקב ברח מן הארץ מפני עשו אחיו, שלא יהרגהו, אך עתה, משנולד יוסף, יודע יעקב שיוכל להתמודד מול עשו. הוא מרגיש שהגיע הזמן לחזור אל הארץ ולהתמודד עם עשו, מתוך ביטחון בקב"ה שיעזרהו.

— עיון —

כַּאֲשֶׁר יִלְדֵת רַחֵל אֶת-יוֹסֵף. פחדו של יעקב מעשו אינו נובע רק ממאזן הכוחות ביניהם, שהרי לידת תינוק נוסף אינה משנה כלל את מאזן הכוחות. יעקב יודע כיצד להתנהל מול רשעים, וכך הצליח לזכות בברכות. מלאה קיבל יעקב את ההבנה שהכוחות הכלכליים צריכים לשרת את הקדושה. לידתו של יוסף שנולד מכוחה של רחל היא זו שמשנה את התמונה. רחל, שהיא היסוד של בית ישראל כולו, ידעה עד כמה חשובה שלימות האומה. עתה נולד השבט האמון על אחריות על כלל ישראל, וכשנולד נאמרה עליו סיסמא של קבלת האחר - "יוסף ה' לי בן אחר".

45. מעניין לציין כי עובדיה היה גר אדומי, והוא אשר ניבא על מפלתה של אדום (על פי גמרא סנהדרין לט ע"ב).

אונקלוס

כֹּה־יֵת נָשִׁי וְיֵת בְּנִי
 דְּפִלְחִית יִתְּךָ בְּהוֹן וְאַיִזִּיל,
 אֲרִי אֶת יִדְעָתָךְ יֵת פִּלְחָנִי
 דְּפִלְחָתְךָ.
 כֹּה־תִּנֶּה אֶת־נָשִׁי וְאֶת־יְלָדֵי אֲשֶׁר
 עֲבַדְתִּי אִתְּךָ בְּהוֹן וְאַלְכָּה כִּי
 אֶתָּה יִדְעָתָךְ אֶת־עֲבַדְתִּי אֲשֶׁר
 עֲבַדְתִּיךָ:

— רש"י —

(כו) תִּנֶּה אֶת־נָשִׁי וגו'. איני רוצה לצאת כי אם ברשות (זוהר ח"א קנח, ב):

— ביאור —

תִּנֶּה אֶת־נָשִׁי וגו'. יעקב כבר זכה
 ביושר בנשיו תמורת העבודה שעבד,
 וילדיו ודאי שייכים לו, ואם כן מדוע
 צריך יעקב לבקש מלבן שיתן לו את נשיו
 ואת ילדיו? מסביר רש"י שזוהי אמירה
 נימוסית בלבד, מעין בקשת רשות רשמית
 לעזוב, אך אין בה משמעות אמיתית.

— עיון —

תִּנֶּה אֶת־נָשִׁי וגו'. רש"י מדגיש את העובדה שיעקב 'ביקש את רשותו' של לבן
 לעזוב, ובכך למעשה רמז שיש אפשרות שהוא יישאר שם, וכביכול היתנה את הליכתו
 בהסכמתו של לבן.

מדוע העלה יעקב בדעתו את האפשרות להישאר, ואף רמז זאת ללבן? למה לא לקום
 ולחזור מייד עם תום שנות העבודה עליהן התחייב? נראה שיעקב לא רצה לחזור עכשיו
 לארץ ישראל כשהוא עני וחסר כל, אלא רצה תחילה להתבסס כלכלית. הוא ידע שדרושה
 לו עוצמה כלכלית גדולה על מנת להתמודד בהצלחה עם הקשיים של החיים בארץ, ומול
 שנאתו של עשו. כדי לשכנע את לבן שישלם לו על עבודתו היה מוכרח יעקב 'לאיים'
 בעזיבה, וכפי שנראה להלן הוא אכן הצליח בתוכניתו.

אונקלוס

כז וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי לָבֵן אֶסְנֶא
מִצְאָתִי חֵן בְּעֵינַיִךְ נַחֲשֶׁתִי
וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בְּגִלְלָךְ: חמישי
כו וַיֹּאמֶר לִיה לָבֵן אֶס כָּעַן
אֲשַׁכֵּחִית רַחֲמִין בְּעֵינֶךָ,
נְסִיתִי וּבְרַכְנִי יְיָ בְּדִילְךָ.

— רש"י —

(כז) נַחֲשֶׁתִי. מנחש היה, נסיתי בניחוש שלי שעל ידך באה לי ברכה, כשבאת לכאן לא היו לי בנים, שנאמר "והנה רחל בתו באה עם הצאן" (לעיל כט, ו), אפשר יש לו בנים והוא שולח בתו אצל הרועים, ועכשיו היו לו בנים, שנאמר "וישמע את דברי בני לבן" (להלן לא, א):

— ביאור —

נַחֲשֶׁתִי. לכאורה לבן אומר בפירוש את הסיבה מדוע הוא מעוניין שיעקב יישאר עמו - "ויברכני ה' בגללך", כלומר ראיתי ברכה ברכושי בזכות עבודתך, והוא התרבה מאוד (וכפי שמדגיש יעקב להלן בפסוק ל). מדוע, אם כן, צריך רש"י לבאר שלבן משתבח כאן בבנים שנולדו לו בזכות יעקב? רש"י מבין שהמילה "נחשתי" מתייחסת לנתון שאינו גלוי וידוע לכל, אלא לעניין נסתר, עניין שניתן להסבר רק על ידי סגולה מיוחדת, שהיא מעבר לחריצות והשקעה של פועל רגיל. ריבוי צאנו של לבן בזכות יעקב ניכר בחוש, והוא עניין מפורסם וגלוי לכל, אך לידת בניו של לבן אינה בהכרח קשורה ליעקב, וניתן לזהות את הקשר של יעקב לזה רק על ידי ניחוש. לבן מכיר בעובדה שנוכחותו של יעקב בביתו משפיעה עליו שפע ברכה בכל התחומים.

— עיון —

נַחֲשֶׁתִי. רש"י כאן מגלה לנו שבניו של לבן נולדו בזכות יעקב, והם הם הבנים שעל קיומם שמענו רק כאשר יצאו ודיברו כנגד יעקב: "וישמע את דברי בני לבן לאמר: לקח יעקב את כל אשר לאבינו, ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה". מכאן אנו רואים את כפיות הטובה הגדולה של לבן ומשפחתו - לא רק שרכושם גדל והתרבה בזכות יעקב, אלא אף הם עצמם קיימים בעולם רק בזכות יעקב!

אונקלוס

כח וַיֹּאמֶר נִקְבָּה שְׂכָרְךָ עָלַי
וְאֶתֵּינָה: כט וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַתָּה
יָדַעְתָּ יָת דְּפִלְחָתְךָ, וְיָת
דְּהוּה בְּעִירְךָ עָמִי.
אֲשֶׁר־הָיָה מִקִּנְךָ אֵתִי:

— רש"י —

(כח) נִקְבָּה שְׂכָרְךָ. כתרגומו: 'פריש אגרך':

(כט) וְאֶתֵּינָה מִקִּנְךָ אֵתִי. את חשבון מעוט מקנך שבא לידי מתחלה
כמה היו:

— ביאור —

נִקְבָּה שְׂכָרְךָ. שורש נק"ב
במשמעות זו אינו מוכר, ומבאר רש"י
(על פי אונקלוס) שעניינו פירוש, אמירה
מדוייקת⁴⁶.
"שכרך" - לבן רוצה להמשיך להתייחס
אל יעקב כאל פועל ולא כאל שותף.
וְאֶתֵּינָה מִקִּנְךָ אֵתִי. רש"י
מבאר שיש להבין פסוק זה יחד עם הפסוק
שאחריו, באופן שהפסוק הבא מפרש את
הכוונת שבפסוק זה, ושניהם מתייחסים
אל אותה הטענה: 'אתה ידעת את אשר
היה מקנך מעט כאשר בא לידיי, והמעט
הזה גדל ויפרוץ לרוב'.

— עיין —

נִקְבָּה שְׂכָרְךָ. שוב אנו רואים את נבלותו של לבן. ארבע עשרה שנים עבד יעקב
עבור לבן ולא קיבל שכר למחייתו. כעת, כשיעקב מעוניין לקום וללכת, מבין סוף סוף לבן
שהוא מוכרח לשלם ליעקב כדי שיסכים להישאר, אך הוא דורש שיעקב יבקש שכר כמו
שכיר ולא כמו שותף. הוא לא מתכוון לחלוק עמו אחוזים של הרווחים, אלא לתת לו שכר
לפי ימי עבודה, כנהוג אצל פועלים.

וְאֶתֵּינָה מִקִּנְךָ אֵתִי. יעקב מסביר ללבן מדוע אין להחשיבו כפועל אלא
כשותף.

46. מעין זה "האנשים אשר נקבו בשמות" (במדבר א, יז), ותרגם אונקלוס שם: 'דאתפרשו בשמהן'. ומשמעות זו
קרובה גם לעניין קללה שאף היא אמירה מפורשת: "ונוקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז), וכתב רש"י שם:
'ונוקב שם - אינו חייב עד שיפרש את השם, ולא המקלל בכינוי. ונוקב - לשון קללה', וכן על הפסוק "לכה קבה
לי" (במדבר כב, יא) כתב רש"י: 'קבה לי - קשה מארה לי, שהוא נוקב ומפרש'.

אונקלוס

לְכִי מֵעַט אֲשֶׁר־הִיָּה לְךָ לְפָנַי
וּפְרִיץ לָרֹב וַיְבָרֶךְ יְהוָה אֶתְךָ
לְרַגְלִי וְעַתָּה מָתִי אֶעֱשֶׂה גַם־
אֲנֹכִי לְבֵיתִי:

— רש"י —

(ל) לְרַגְלִי. עם רגלי, בשביל ביאת רגלי באת אצלך הברכה, כמו "העם אשר ברגליך" (שמות יא, ח), "לעם אשר ברגלי" (שופטים ח, ה), הבאים עמי:
גַם־אֲנֹכִי לְבֵיתִי. לצורך ביתי, עכשיו אין עושין לצרכי אלא בני, וצריך אני להיות עושה גם אני עמהם לסמכן, וזהו "גם":

— ביאור —

לְרַגְלִי. אונקלוס תרגם 'בדילי', בגללי, בשלי, כמו לעיל "ויברכני ה' בגללך" - 'בדילך'. רש"י אינו מפרש כך, כי אם כן היה יעקב אומר אף הוא פֶּלֶבֶן 'בגללי', מהו "לרגלי"?
מסביר רש"י כי "לרגלי" זהו ביטוי שמשמעותו 'באה עמי', הברכה שהגיעה אליך באה עמי אליך, זכית בברכה בזכות הימצאותי כאן. רש"י מביא שתי ראיות להוכיח הבנה זו:
(1) פרעה אומר למשה "צא אתה וכל העם אשר ברגליך", כלומר העם הבא עמך, ההולך אחר עצתך והנהגתך.
(2) השופט גדעון מבקש מאנשי סוכות שבעבר הירדן שיתנו לחם לחיילים אשר אתו, וזה לשונו: "תנו נא ככרות לחם לעם אשר ברגלי".
אשר ברגלי כי עיפים הם", כלומר, תנו בבקשה לחם לחיילים הבאים עמי.
גַם־אֲנֹכִי לְבֵיתִי. יעקב אינו אומר: 'חוץ מלעבוד בשבילך אני רוצה לעשות גם לצורך ביתי', כי להבנה זו המילה "גם" מיותר, ואפשר היה לומר 'מתי אעשה לביתי'. הביטוי "אעשה גם אנכי" רומז שיש כבר מי שעושה, אלא שאני רוצה להצטרף אליו ולעשות עמו. מסביר רש"י שבכל שנות עבודתו של יעקב היה יעקב מסור כל כולו לעבודתו של לבן ולא עשה לצרכי ביתו מאומה, אלא בניו של יעקב הם שעשו ודאגו לפרנסתו. עתה מבקש יעקב להתגייס אף הוא לפרנסת ביתו ולסייע לבניו - "אעשה גם אנכי לביתי".

— עיון —

לְרַגְלִי. יעקב מאריך בטיעונו, ומדגיש את זכותו בברכה שהגיעה אל ביתו של לבן, וכל זה כדי להצדיק את דרישתו שאינו מעוניין בשכר של פועל, והצעה זו בעיניו אינה הצעה הוגנת (בלשון המעטה).

אונקלוס

לא וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן לָךְ וַיֹּאמֶר
 יַעֲקֹב לֹא־תִתֶּן לִי מְאוֹמָה אִם־
 תַּעֲשֶׂה־לִּי הַדָּבָר הַזֶּה אֲשׁוּבָה
 אֶרְעָה צֶאֱנָךְ אֲשֶׁמֶר: לֵב אֶעֱבֹר
 בְּכָל־צֶאֱנָךְ הַיּוֹם הַסֵּר מִשְׁם כָּל־
 שֵׁה | נִקְד וְטָלוּא וְכָל־שֵׁה־חֹם
 בְּכִשְׁבִּים וְטָלוּא וְנִקְד בְּעֵזִים
 וְהִיָּה שִׁכְרִי:

— רש"י —

(לב) נִקְד. מנומר בחברבורות דקות, כמו נקודות, פוינטור"א בלעז
 [=ניקוד]:

וְטָלוּא. לשון טלאי, חברבורות רחבות:

חֹם. שחום (אונקלוס), דומה לאדום, רו"ש בלעז [=אדום]. לשון משנה:
 'שחמתית ונמצאת לבנה' (בבא בתרא פ"ה מ"ו), לענין התבואה:

— ביאור —

נִקְד. מילה זו בצרפתית עתיקה קרובה למשמעות המילה 'נקודה' של היום. בעלי חיים שיש על עורן נקודות, כעין כתמים.

חֹם. רש"י מסביר שהצבע הנקרא

"חום" בתורה דומה לצבע שאנו קוראים 'אדום', ומשמע מלשונו שזהו גוון בין חום לאדום⁴⁷. ראייה לכך מביא רש"י מן המשנה במסכת בבא בתרא⁴⁸.

וְטָלוּא. 'חברבורות' הן מעין כתמים גדולים על עור הבהמה (להבדיל מ'נקודים' שהן חברבורות קטנות ודקות). מקור המילה הוא מטלוי בגדים, שהן

47. המילה roux בצרפתית המדוברת בימינו, שמשמעותה אדום, דומה מאוד ללעז שמביא רש"י.

48. ורשב"ם שם (פג ע"ב) כתב: 'שחמתית - אדומה, על שם חמה שמאדימתן'.

— רש"י —

וְהָיָה שְׂכָרִי. אותן שיוולדו מכאן ולהבא נקודים וטלואים בעזים ושחומים בכשבים יהיו שלי, ואותן שישנן עכשיו הפרש מהם והפקידם ביד בניך, שלא תאמר לי על הנולדים מעתה: אלו היו שם מתחילה, ועוד שלא תאמר לי: על ידי הזכרים שהם נקודים וטלואים תלדנה הנקבות דוגמתן מכאן ואילך:

— ביאור —

שכרי. ואכן, להלן בפסוק לה מתואר איך לבן מסיר את הצאן עם הכתמים ונותן אותם ביד בניו.

מדוע מקפיד יעקב שלבן יסיר תחילה את כל הצאן הצבעוני לפני שהם מתחילים בהסכם? מסביר רש"י שהוא רצה למנוע מראש שתי טענות עתידיות של לבן כנגד ההסכם:

טענה ראשונה - על כל בהמה צבעונית שתיוולד מכאן ואילך ישקר לבן ויטען שאין זו בהמה צעירה שזה עתה נולדה אלא היא זקנה יותר, ולמעשה היא שייכת לו עוד מלפני שההסכם התחיל.

טענה שניה - כאשר יראה לבן שהצאן מולידים בהמות צבעוניות, יטען בתוקף שיעקב קבע את תנאי ההסכם לרעתו, משום שסביר להניח שבהמות צבעוניות יולידו בהמות צבעוניות כמותן.

וְהָיָה שְׂכָרִי. יעקב אומר ללבן: "אעבור בכל צאנך היום, הסר משם כל שה נקוד וטלוא וכל שה חום בכשבים וטלוא ונקוד בעזים - והיה שכרי", ולכאורה ניתן היה להבין כי יעקב מבקש בשכרו רק את הצאן 'המיוחד', הצבעוני, הקיים היום. אך באמת אי אפשר לפרש כן, שהרי אנו רואים בהמשך הפסוקים שההסכם בין יעקב ולבן אינו מתייחס אל הצאן הקיים כעת, ואף יעקב אמר בפירוש (בפסוק הקודם) "לא תתן לי מאומה", ואינו רוצה לקבל מאומה מלבן כי אם מאת ה', אלא ודאי ההסכם מתייחס אך ורק אל הצאן העתיד להיוולד מכאן ואילך.

משום כך מסביר רש"י להיפך: הצאן 'המיוחד' שנמצא כעת בעדרים ייצא מן העדר ויהיה שייך כולו ללבן, ואותם 'מיוחדים' שיוולדו מכאן ואילך הם יהיו

— עיון —

וְהָיָה שְׂכָרִי. אכן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובאמת כוונתו של יעקב היתה ששכרו יהיה אותן הבהמות הצבעוניות הקיימות עתה! מבהמות אלה חשב יעקב להקים את עדריו מכאן ואילך בלי להיות תלוי כלל בצאנו של לבן. אילו לבן היה איש ישר היה שומע להצעתו של יעקב, ומאפשר לו לקבל מספר זעום זה של בהמות כשכרו. בגלל שמדובר באחוז כל כך קטן מן הצאן הרב של לבן, מכנה אותו יעקב "מאומה", זה הרי כמעט כלום! אמנם, יעקב אמר את דבריו בצורה דו משמעית, הניתנים לפירוש לפי רצון השומע: אם תרצה תתן לי את הכלום הזה עכשיו ושוב לא תשמע ממני דרישות נוספות, ואם תרצה להמשיך לנצל אותי ולא לתת לי עכשיו כלום - קח את כל הבהמות האלה בשבילך, והקב"ה ידאג לי מכאן ואילך שאזכה לראות מן הצאן 'הנקי' הזה בהמות צבעוניות.

אונקלוס

לג וְתַסְהִיד עָלַי זְכוּתִי
 בְּיוֹם מַחֲר אֲרִי תִיעוֹל עַל
 אֲגָרִי קְדָמָךְ, כֹּל דְּלִיתוּהִי
 נְמוֹר וְרִקוּעַ בְּעִזָּא וְשַׁחוּם
 בְּאַמְרֵי גְנוּבָא הוּא עָמִי.

לג וְעֲנִתָּהּ בִּי צִדְקָתִי בְּיוֹם מַחֲר
 בִּי־תִבּוֹא עַל־שְׂכָרִי לִפְנֵיךְ כֹּל
 אֲשֶׁר־אֵינֶנּוּ נֶקֶד וְטָלוּא בְּעִזִּים
 וְחוּם בְּבִשְׂבִים גְּנוּב הוּא אֲתִי:

— רש"י —

(לג) וְעֲנִתָּהּ בִּי וגו'. אם תחשדני שאני נוטל משלך כלום, תענה בי צדקתי, כי תבא צדקתי ותעיד על שכרי לפניך, שלא תמצא בעדרי כי אם נקודים וטלואים, וכל שתמצא בהן שאינו נקוד או טלוא או חוס בידוע שגנבתיו לך, ובגניבה הוא שרוי אצלי:

— ביאור —

וְעֲנִתָּהּ בִּי וגו'. "וענתה" פירושו ודיברה, והעידה. וכיצד יכולה צידקתו של יעקב לדבר? אלא ודאי זהו ביטוי מטאפורי, המצהיר שמידת יושרו וצידקתו של יעקב מוכחת וניכרת לעין כל, וכביכול עומדת ומעידה על יעקב, ואין צורך בעדות אחרת לעניין זה. ומה היא העדות? כל הבהמות בעדרים שלי יהיו עזים נקודים וטלואים, או כבשים חומות⁴⁹.

— עיון —

וְעֲנִתָּהּ בִּי וגו'. ליעקב אין אמון בלבן כלל. לאחר ארבע עשרה שנים של עבודה ללא שכר, ולאחר כל היחס הקשה והרמאויות יודע יעקב בדיוק עם מי שיש לו עסק, ומשום כך הציע לו הצעה עיסקית שתמנע ממנו כל תלונה אפשרית.

49. יש מן המפרשים (ראה רד"ק, ספורנו) שהסבירו שההוכחה לצידקתו של יעקב תהיה ריבוי הצאן שיהיה לו בעתיד. רש"י אינו מפרש כך אלא מבאר "צדקתי" כמתייחסת למידת היושר ואי הגנבה.

אונקלוס

לֹד וַיֹּאמֶר לִבָּן הֵן לֹא יְהִי כְדָבָרְךָ: ִלֹד וַיֹּאמֶר לִבָּן בָּרַם, לֹא יְהִי
כְּפִתְגָמְךָ.

— רש"י —

(לד) הֵן. לשון הן, קבלת דברים (תרגום יונתן, ולא כאונקלוס):

לֹא יְהִי כְדָבָרְךָ. הלואי שתחפוץ בכך:

— ביאור —

הֵן. לפי רש"י לבן מסכים להצעתו של
יעקב בלי להתווכח. "הן" במשמעות כן.
רש"י בא לשלול פירוש אחר למילה הן,
כמו בפסוק "הן לי לא נתתה זרע" (לעיל טו),
ג, ועוד, במשמעות 'הנה'⁵⁰.
לֹא יְהִי כְדָבָרְךָ. תאוות הממון של
לבן אינה יודעת גבולות. הצעתו המפתיעה
של יעקב, שלמעשה פוטרת את לבן מכל
תשלום מיידי, היא הצעה כה נדיבה, עד
שלבן אינו מתאפק ומביע בקול את תקוותו
לכך שיעקב לא יבקש ממנו שום דבר נוסף.

— עיון —

לֹא יְהִי כְדָבָרְךָ. לבן הבין שהוא ייאלץ לשלם ליעקב תשלום, אך באמת הוא לא
רצה בכך כלל. קשה לו להכניס יד אל הכיס ולשלם לאדם אחר. תגובתו זו להצעתו של
יעקב מעידה כאלף עדים על כך שאך ורק שיקולי תאוות-ממון הם המנחים אותו. ללבן
אין שום רגישות לזכויות עובד, ולעובדה הפשוטה שאדם העובד עבורך צריך לקבל
שכר הוגן והגון. אם הוא היה אדם ישר הוא היה מסרב בתוקף להצעה של יעקב, ודורש
לשלם ליעקב שכר הוגן המגיע לו, כגון אחוז מכובד מכל הרווחים. תשובתו זו של לבן
הוכיחה כי יעקב הציע הצעה חכמה, וצדק בכך שנזהר לא לדרוש מלבן מה שאינו רוצה
לתת באמת.

50. ראה אבן עזרא. אמנם מה שתרגם אונקלוס 'ברם' נראה שאינו במשמעות הרגילה של 'אך, אבל', אלא במשמעות
'אכן, אמנם', לחיזוק והדגשה (על פי 'פרשגן', בראשית יח, כה, סעיף ד, הערה 73).

אונקלוס

לֵה וְאֶעֱדִי בְיוֹמָא הֵהוּא יִת
תִּישִׁיא רְגוּלָיא וּרְקוּעִיא וְיִת
כָּל עֲזִיא נְמוֹרְתָא וּרְקוּעִתָא
כָּל דְּחִיּוֹר בִּיה וְכָל דְּשָׁחוּם
בְּאַמְרֵיא, וְיֵהב בִּיד בְּנוּהִי.

לֵה וַיֵּסֶר בְּיוֹם הֵהוּא אֶת־הַתִּישִׁים
הָעֵקֶדִים וְהַטְּלָאִים וְאֵת כָּל־
הָעֲזִים הַנְּקֻדּוֹת וְהַטְּלָאֵת כָּל
אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ וְכָל־חֹים בְּכִשְׁבִּים
וַיִּתֵּן בְּיַד־בְּנָיו:

— רש"י —

(לה) וַיֵּסֶר לָבָן בְּיוֹם הֵהוּא וגו':

הַתִּישִׁים. עֲזִים זָכָרִים: כָּל אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ. כָּל אֲשֶׁר הִיתָה בּוֹ חֲבֵרְבוּרִית לָבָנָה
(תרגום יונתן):

— ביאור —

וַיִּתֵּן לָבָן בְּיַד־בְּנָיו:

כּמוֹבן כּאפּשרוֹת הַשְּׁנִיָּה, וּלָבָן הוּא אֲשֶׁר
עוֹשֶׂה אֶת פּעוּלוֹת הַהִפְרָדָּה, שֶׁהִרִי מִן
הַפּסוֹק הֵבֵא מוֹכַח שֶׁלָּבָן הוּא זֶה שֶׁמִּבְצֵעַ
אֶת הַפּעוּלוֹת.

הַתִּישִׁים. לָבָן הַקּפִּיד לְהַסִּיר מִן הַצֶּאֱן
כָּל עֵז שֶׁהִיָּה בָּה אִפִּילוֹ כֶּתֶם קֶטֶן שֶׁל צֶבַע
לָבָן, אִפִּילוֹ חֲבֵרְבוּרִית אַחַת קִטְנָה, שֶׁהִרִי
כֶּתֶמִּים לְבָנִים קִטְנִים מַעֲדִידִים שֶׁצֶבַע
הַבְּהֵמָה הוּא צֶבַעוֹנִי וְאִינוֹ לָבָן.

וַיִּתֵּן. רש"י מִמְּשִׁיךְ לְבָאֵר שֶׁכָּל
הַפּסוֹק עוֹסֵק בַּפּעוּלוֹתָיו שֶׁל לָבָן, וְאִין
לְפָרֶשׁ הַפּסוֹק עַל יַעֲקֹב, וְכִפִּי שֶׁבִיאָרְנוּ
לְעֵיל בְּתַחֲלִיל הַפּסוֹק.

וַיֵּסֶר. כִּפִּי שֶׁבִיאָרְנוּ לְעֵיל (פסוק לב)
נִיתֵן הִיָּה לְהַבִּין אֶת הַצֶּעֶתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב בִּשְׁתֵּי
דַרְכִּים, וּלָבָן פִּירֵשׁ אֶת הַהֲצָעָה לְטוֹבָתוֹ.
נִיתֵן הִיָּה לְהַבִּין שִׁיעָקֵב יִקְבַּל עֵתָה אֶת
הַצֶּאֱן הַמִּיּוֹחָדוֹת כִּשְׁכָּר, וּפִרִיד אוֹתָם
מִצֶּאֱן לָבָן וַיִּגְדֵּלם לְעֶצְמוֹ, אֵךְ לָבָן פִּירֵשׁ
שִׁיעָקֵב לֹא יִקְבַּל עֵתָה כְּלוּם, אֵלֹא יִקְבַּל אֶת
הַצֶּאֱן הַמִּיּוֹחָדוֹת שִׁיּוּלָדוֹ מִכָּאֵן וְאֵילָךְ. גַּם
אֶת הַפּסוֹק הַזֶּה אֲפֶשֶׁר לְהַבִּין בִּשְׁנֵי דַרְכִּים:
(א) יַעֲקֹב הוּא זֶה שֶׁהִסִּיר אֶת הַצֶּאֱן
הַמִּיּוֹחָדוֹת כִּשְׁכָּר וְנִתְּנָן בְּיַד בְּנָיו.

(ב) לָבָן הוּא זֶה שֶׁהִסִּיר אֶת הַצֶּאֱן
הַמִּיּוֹחָדוֹת, כְּדִי שֶׁלֹּא יוֹלִידוּ כְּמוֹתֵן מִכָּאֵן
וְאֵילָךְ, וְנִתְּנָן בְּיַד בְּנָיו שֶׁלּוֹ. רש"י מִפְּרֵשׁ

— עיון —

וַיֵּסֶר. עַל אֵף שֶׁמוֹכְרָחִים לְפָרֶשׁ אֶת הַפּסוֹק עַל לָבָן, צָרִיךְ לְהַבִּין מִדּוּעַ הַתּוֹרָה נִסְחָה
אֶת הַפּסוֹק בְּנִסְחוֹ דּוּ-מִשְׁמַעִי. אִין זֹאת אֵלֹא מִשּׁוּם שֶׁרְצָתָה הַתּוֹרָה לְרַמּוֹז מֵה הִיתָה
צָרִיכָה לְהִיּוֹת הַהִתְנַהֲגוֹת הַנִּכּוֹנָה וְהַיִּשְׁרָה מִצְדּוֹ שֶׁל לָבָן - יַעֲקֹב הִיָּה צָרִיךְ לְקַבֵּל עֵתָה שְׂכָר,
וְכֵךְ יוֹכַל לְהַתְחִיל וּלְגַדֵּל לוֹ עַדְרֵי צֶאֱן מִשְׁלוֹ. כִּנְגַד זֶה בָּחַר לָבָן לִלְכֹּת בַּדֶּרֶךְ הַהִפּוּכָה, וְלַעֲשׂוֹת
כִּכָּל יִכּוֹלְתּוֹ לְמַנּוּעַ מִיַּעֲקֹב אֲפִשְׁרוֹת שְׂכָזוֹ. מַעֲתָה, עַל פִּי דֶרֶךְ הַטֶּבַע, אִין לִיעָקֵב סִיכּוֹ
לְהַצְלִיחַ לְהַעֲמִיד לוֹ צֶאֱן 'צֶבַעוֹנִי' שְׂכָזָה⁵¹.

51. ראה מה שכתבנו להלן פסוק לט ד"ה עקדים, בעיון.

אונקלוס

לו וַיֵּשֶׁם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בֵּינֵנוּ
 וּבֵין יַעֲקֹב וְיַעֲקֹב רָעָה אֶת-צֶאֱן
 לִבָּן הַנּוֹתָרִת:
 לוּ וְשׂוֹי מִהֶלֶךְ תִּלְתָּא יוֹמִין
 בֵּינוּהִי וּבֵין יַעֲקֹב, וְיַעֲקֹב רָעִי
 ית עֲנָא דְלִבָּן דְּאַשְׁתָּאֲרָא.

— רש"י —

(לו) הַנּוֹתָרִת. הרעועות שבהן, החולות והעקרות שאינן אלא שירים, אותן מסר לו (בראשית רבה פע"ג, ט; תנחומא ישן ויצא כד):

— ביאור —

לא מתייחסים אל כל העדר כאל 'שארית שנותרה', ומן הראוי היה לומר בפשטות: "ויעקב רועה את צאן לבן". משום כך מפרש רש"י שלבן הוציא מן העדר לא רק את הצאן המיוחדות, כמוסכם, אלא הוציא ממנו אף את הבהמות החזקות והבריאות, והשאיר ליעקב את מיעוט הצאן, החלשות והחולות.

הַנּוֹתָרִת. לכאורה ניתן היה לפרש "צאן לבן הנותרות" היינו לאחר שהוציא לבן את אותן הבהמות המיוחדות, נשאר יעקב לרעות את שאר הצאן. רש"י אינו מפרש כך, שהרי סביר להניח שהצאן המיוחדות שיצאו מן העדר היו חלק קטן מן העדר הגדול, ואילו "נותרות" שייך לומר רק אם יצא מן הצאן החלק העיקרי. כאשר מוציאים חלק קטן מן העדר הגדול

— עיון —

הַנּוֹתָרִת. רשעותו של לבן אינה יודעת גבול. לא די שלא שילם ליעקב כראוי, אלא אף רוצה למנוע ממנו את האפשרות להרוויח לעצמו מעבודתו. הוא מרחיק את הבהמות עם הכתמים מצאן יעקב מרחק רב, "דרך שלוש ימים", כדי שלא יתכן מקרה בו נקבה מן הצאן שבהשגחת יעקב תתעבר מזכר מן הצאן שביד בני לבן. בנוסף הוא גם הסיר את כל הבהמות החזקות והבריאות, כדי שגם אותן בהמות שיוולדו עם כתמים ויהיו שייכות ליעקב הן יהיו חלשות ולא יביאו לו תועלת.

אונקלוס

לֹא וְנָסִיב לִיה יַעֲקֹב חֲטָרִין
 דְּלִבָּן רְטִיבִין וְדִלּוּ וְדִדְלוּב,
 וְקִלְיָ בְּהוּן קִלְפִין חִיּוּרִין
 קִלּוּף חִיּוּר דְּעַל חֲטָרְיָא.
 לֹא וַיִּקְחֵהֶם יַעֲקֹב מִקֶּל לִבְנָה לֶח
 וְלֹא וְעֶרְמוֹן וַיִּפְצֹל בָּהֶן פְּצָלוֹת
 לְבָנוֹת מִחֲשֵׁף הֶלְבָן אֲשֶׁר עַל-
 הַמְּקָלוֹת:

— רש"י —

(לֹא) מִקֶּל לִבְנָה. עץ הוא ושמו לבנה, כמה דתימא "תחת אלון ולבנה" (הושע ד, ג), ואומר אני הוא שקורין טרינבל"א בלע"ז שהוא לבן [צפצפה רעדנית]:
 לֶח. כשהוא רטוב (תרגום אונקלוס): וְלֹא. ועוד לקח מקל לֹא, עץ שגדלן
 בו אגוזים דקים קולדר"א בלע"ז [אלסר]: וְעֶרְמוֹן. קשטיניי"ר בלע"ז [עץ
 ערמון]:

פְּצָלוֹת. קלופים קלופים, שהיה עושהו מנומר:

מִחֲשֵׁף הֶלְבָן. גלוי לובן של מקל, כשהיה קולפו היה נראה ונגלה לובן שלו
 במקום הקלוף:

— ביאור —

מִקֶּל לִבְנָה. מה לקח יעקב? רש"י
 מסביר שלקח שלושה מיני עצים שונים:
 (א) מִקֶּל לִבְנָה לֶח - מקל מעץ ששמו לִבְנָה
 (ולא במשמעות צבע לבן), כשהוא רטוב.
 (ב) לֹא - ענף של עץ אגוזים דקים. רש"י
 מציין את שם העץ בצרפתית עתיקה, אך
 אין אנו יודעים פירושו. (ג) עֶרְמוֹן - נראה
 שרש"י מציין לעץ שנקרא בצרפתית
 המדוברת היום CHATAIGNE, והוא עץ
 הערמון שנקרא כך גם היום.

פְּצָלוֹת. כלומר יעקב לא קלף את
 המקלות לגמרי אלא קלף במקומות
 שונים כדי שהקילוף יראה ככתמים או
 כקוים.⁵²

מִחֲשֵׁף הֶלְבָן. "מחשוף" הוא לשון
 חשיפה, גילוי. כאשר מקלפים את קליפת
 המקל הכהה נגלה תחתיה בשרו הלבן של
 העץ.

52. שורש פצ"ל בלשון מקרא משמעותו 'הסרת הקלף מן העץ בעודו לח' (רד"ק בספר השורשים ערך פצל), אולם
 בלשון חז"ל שורש פצ"ל משמעותו ביקוע, 'מה איילה זו קרניה מפצילות לכאן ולכאן' (יומא כט ע"א). רש"י
 ביאר כאן על פי לשון מקרא.

אונקלוס

לח וַיֵּצֵג אֶת־הַמְּקֻלּוֹת אֲשֶׁר פָּעַל
בְּרִהָטִים בְּשִׁקְתּוֹת הַמַּיִם אֲשֶׁר^ו
תָּבֹאֵן הַצָּאן לְשִׁתּוֹת לְנִכְח
הַצָּאן וַיַּחֲמֶנָה בְּבֹאֵן לְשִׁתּוֹת:
לח וְדַעִיץ יֵת חֲטָרִיא
דְּקִלִּי בְרִטִּיא אֲתֵר בֵּית
שְׁקִיא דְּמִיא, אֲתֵר דְּאֲתֵן
עָנָא לְמִשְׁתִּי לְקַבְּלָהוֹן
דְּעָנָא וּמִתִּיחָמֵן בְּמִיתִיהוֹן
לְמִשְׁתִּי.

— רש"י —

(לח) וַיֵּצֵג. תרגומו: 'ודעיץ', לשון תחיבה ונעיצה הוא בלשון ארמית, והרבה יש בתלמוד 'דצה ושלפה' (שבת נ ע"ב), 'דץ ביה מידי' (חולין צג ע"ב). 'דצה' כמו דעצה, אלא שמקצר את לשונו:

— ביאור —

וַיֵּצֵג. "ויצג" אינו לשון הצגה, כמו בפסוק "ויציגם לפני פרעה" (להלן מז), אלא לשון נעיצה⁵³. רש"י לומד זאת מאונקלוס שתירגם 'ודעיץ', ומלשון חז"ל מוכיח רש"י שמשמעות שורש דע"צ הוא תחיבה ונעיצה. הביטוי 'דצה ושלפה' מתייחס בגמרא שם לסכין שמכניסים ומוציאים אותה בין שורות לבנים בקיר. רש"י מעיר ש'דצה' הוא קיצור לשון של המילה 'דעצה', והעי"ן נבלעה. הביטוי 'דץ ביה מידי' מופיע בגמרא במשמעות לתחוב משהו בחוטם הבהמה שנשחטה, על מנת שהנקב לא ייסתם ויוכל הדם לזוב דרכו.

— עיון —

וַיֵּצֵג. יעקב לא החזיק את המקלות והציג אותם, אלא נעץ אותם באופן שיעמדו בעצמם, וכך הבהמות ראו רק את המקלות ולא את מחזיק המקלות.

⁵³ "ויצג" משמעותו 'העמיד לפני', אך כמובן יש הבדל בין הצגת אדם לפני אדם אחר לבין הצגת חפץ דומם. כדי 'להציג' מקל במקום מסויים יש צורך לנעוץ אותו באופן שיוכל להיות ניצב.

— רש"י —

בְּרֵהִיטִים. במרוצות המים, בבריכות העשויות בארץ להשקות שם הצאן:
אֲשֶׁר תִּבְאֵן וגו'. ברהיטים, אֲשֶׁר תִּבְאֵן הַצֹּאֵן לְשִׁתּוֹת, שם הציג המקלות
 לְנִכּוּחַ הַצֹּאֵן:

וַיִּחְמְנָה. הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעה
 ויולדת כיוצא בו. ר' הושעיא אומר: המים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות
 לזכר, וזהו וַיִּחְמְנָה וגו' (בראשית רבה פ"ג, י):

— ביאור —

לשתות, שם נעץ יעקב את המקלות
 לנוכח הצאן.

וַיִּחְמְנָה. "ייחום" היינו התעוררות
 הרצון לחיבור אצל הבהמה, ומשמע מן
 הפסוק שהמקלות המפוצלים הם שעוררו
 בבהמות את הייחום. אמנם הפסוק אינו
 מפרט כיצד נכנסו הבהמות להריון, ומן
 הסתם, על פי דרך הטבע וההיגיון, הזכרים
 באו על הנקבות המיוחמות. ואכן כך מסביר
 רש"י על דרך הפשט: ההריון נוצר במעי
 הבהמה מן הזכר שרבע אותה, אך צורת
 הוולד היתה דומה לצורת המקל, שהרי
 הוא שעורר אצלה מלכתחילה את הייחום.
 עוד הביא רש"י דברי אגדה, ולפיהם
 הבהמות כלל לא נזקקו לזכרים ונתעברו
 מן המים ששתו לנוכח המקלות.

בְּרֵהִיטִים. מהם "רהיטים" ומהם
 "שקותות"? מסביר רש"י שאלו שני
 מקומות שונים: "רהיטים" הוא מקום
 בו המים זורמים (שורש רה"ט בארמית
 משמעותו ריצה), "שקותות", ריבוי של
 שוקת, הוא מקום בו המים עומדים,
 בריכה, ונקרא שוקת כי ממנו משקים את
 הצאן⁵⁴. רש"י מפרש כאילו נאמר בפסוק
 'ברהיטים ובשקותות המים'.

אֲשֶׁר תִּבְאֵן וגו'. בקריאת מילות
 הפסוק "אשר תבואן הצאן לשתות לנוכח
 הצאן" נראה כאילו הצאן שתה מול צאן
 אחר, אך קריאה זו משוללת הבנה. משום
 כך רש"י מסדר את מילות הפסוק באופן
 אחר, כדי להסביר את כוונת הפסוק. וכך
 יש לפרש: ברהיטים אשר שם בא הצאן

— עיון —

בְּרֵהִיטִים. משמע שיעקב נעץ את המקלות בכמה מקומות ולא רק במקום אחד,
 והיינו בכל מקום בו הצאן שתו מן המים.

וַיִּחְמְנָה. ודאי אין להבין את האגדה כפשוטה, ואיש לא העלה על דעתו שהבהמות
 התעברו ללא זרע מן הזכרים. האגדה באה ללמדנו שכל עניין לידת ולדות עם הכתמים
 היה נס גמור, מתחילתו ועד סופו. רוצה לומר, פעולותיו של יעקב לא היו מעשה מדעי
 שיכול להועיל, ולא זה מה שהביא לתוצאה לה ציפה. פעולתו של יעקב היתה מעשה

אונקלוס

לֹט וַיַּחֲמוּ הָצֶאֱן אֶל-הַמְּקָלוֹת
וַתִּלְדֵּן הָצֶאֱן עֶקְדִים נְקָדִים
וַטְלֵאִים:

— רש"י —

(לֹט) אֶל-הַמְּקָלוֹת. אל מראות המקלות:
עֶקְדִים. משונים במקום עקידתם, הם קרסולי ידיהם ורגליהם:

— עיון (המשך) —

אנושי של השתדלות, בלי הכרה ברורה בתועלת שבו. כך מוטל על אדם לפעול בעת צרה - הוא צריך לעשות פעולות על מנת להצליח במטרתו, ואם כוונתו רצויה והוא אכן ראוי לשכר, אזי הקב"ה יסייע לו ומעשיו יועילו. יעקב עשה השתדלות ובעקבות זאת עשה לו הקב"ה נס, וכך בזכות שהניח שם את המקלות נולדו לבהמות ולדות בצורתם.

— ביאור —

אֶל-הַמְּקָלוֹת. כמובן אין הכוונה
שלמקלות היה תפקיד אקטיבי, ולכן יש
לפרש שהבהמות התעברו אל מול מראה
המקלות.
עֶקְדִים. "עקוד" היינו קשור, כמו
ויעקד את יצחק בנו" (לעיל כב, ט), וזוהי

— עיון —

אֶל-הַמְּקָלוֹת. יש לתמוה, שהרי מילה זו כבר הופיעה לעיל (בפסוק לה), ואם כן מדוע
לא פירש אותה רש"י שם? וצ"ע⁵⁶.

כמו כן לא ברור, הרי בתנאו של יעקב (בפסוק לג) הזכיר רק "נקוד וטלוא", היינו חברבורות
על גבי הגוף, ואילו לבן הסיר מן הצאן גם את "העקודים והטלואים", ולכאורה פעל לבן
שלא על פי התנאי. ואולי אנו רואים כאן רמז לכך שלבן שינה את תנאי שכרו של יעקב
עשרת מונים, כפי שהעיד יעקב בפרק הבא (להלן לא, ז), ולכן ישנם שינויים בין הפסוקים⁵⁷.

55. וכתב רש"י שם: 'ויעקד - ידיו ורגליו מאחוריו, הידים והרגלים ביחד היא עקידה, והוא לשון "עקודים", שהיו
קרסוליהם לבנים מקום שעוקדין אותן בו היה ניכר'.

56. "לעיל גבי התישנים העקודים לא פירש כן, נ"ל דשם שפיר י"ל שעוקדים אותם שם ומחמת העקידה נעשה לבן
באותו מקום, אבל כאן כתב: "ותלדנה... עקודים" משמע משעת לידה ועדיין לא עקדו אותם, ע"כ צריך לפרש
שבמקום שרגלים לעקדם קאמר, כן נראה לי נכון" (דברי דוד - טורי זהב).

57. וראה אור החיים לפסוק לב שהארץ בעניין זה.

אונקלוס

מ וְהַכְּשָׁבִים הִפְרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן
 פָּנָיו הַצָּאן אֶל-עֶקֶד וְכָל-חֹם
 בַּצָּאן לָבֶן וַיֵּשֶׁת-לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ
 וְלֹא נָשָׂתָם עַל-צָאן לָבֶן.
 מ וְאִמְרִיא אֶפְרַיִם יַעֲקֹב
 וַיְהִי בְרִישׁ עֲנָא כָּל דְּרָגוּל
 וְכָל דְּשָׁחֹם בְּעֲנָא דְּלָבֶן,
 וְשׁוּי לִיה עֲדָרִין בְּלַחֲדוּהִי
 וְלֹא עֲרִיבְנֹן עִם עֲנָא דְּלָבֶן.

— דש"י —

(מ) וְהַכְּשָׁבִים הִפְרִיד יַעֲקֹב. הנולדים עקודים ונקודים הבדיל והפריש לעצמן ועשה אותן עדר עדר לבדו, והוליד אותו העדר העקוד לפני הצאן, ופני הצאן ההולכות אחריהם צופות אליהם, וזהו שנאמר וַיִּתֵּן פָּנָיו הַצָּאן אֶל-עֶקֶד, שהיו פני הצאן אל העקודים, ואל כָּל-חֹם שמצא בַּצָּאן לָבֶן: וַיֵּשֶׁת-לוֹ עֲדָרִים. כמו שפרשתי:

— ביאור —

הרגילות היו מסתכלות כל הזמן על הצאן המיוחד שלו. בכך העלה יעקב את הסיכוי שייוולדו בהמות עם כתמים.

וַיֵּשֶׁת-לוֹ עֲדָרִים. כלומר, יעקב המשיך להפריד את הבהמות המיוחדות משאר הצאן, ועשה מהם עדרים לעצמן, והולידן לפני הצאן.

וְהַכְּשָׁבִים הִפְרִיד יַעֲקֹב. יעקב ממשיך בפעולותיו על מנת לגרום לצאנו של לבן להוליד ולדות עם כתמים. תחילה הניח את המקלות במקומות השתיה, וכך נולד לו דור ראשון של בהמות עם כתמים. לאחר מכן הפריד את הבהמות הללו ועשה מהן עדר מיוחד. את העדר הזה הוליד יעקב לפני העדר הרגיל, כך שהבהמות

אונקלוס

מא וְהָיָה בְּכָל עֵדֶן דְּמִתְיַחְמֵן
עָנָא מִבְּכָרְתָּא וּמִשְׁוֵי
יַעֲקֹב יֵת חֲטָרְיָא לְעֵינֵי
עָנָא בְּרִטְיָא, לִיחְמוּתֵהוּן
בְּחֲטָרְיָא.

מא וְהָיָה בְּכָל-יַחַם הַצֶּאֱזָן
הַמְקֻשְׁרוֹת וְשֵׁם יַעֲקֹב אֶת-
הַמְקֻלּוֹת לְעֵינֵי הַצֶּאֱזָן בְּרִהֲטִים
לִיחְמֵנָה בַּמְקֻלּוֹת:

— רש"י —

(מא) הַמְקֻשְׁרוֹת. כתרגומו: 'הבכירות', ואין לו עד במקרא להוכיח עליו. ומנחם חברו עם "אחיתופל בקשרים" (שמו"ב טו, לא), "ויהי הקשר אמין" (שם טו, יב), אותן המתקשרות יחד למהר עיבורן:

— ביאור —

הבהמה, הבכור שלה, שהוא חזק יותר משאר וולדות שנולדים לה לעת זקנתה, ונקראים 'מאחרים'⁵⁹.

אמנם מנחם בן סרוק⁶⁰ ביאר "המקושרות" במשמעות חיבור וזיווג, כלומר אותן הבהמות היצריות יותר מחברותיהן, ומקדימות להתחבר ביניהן. זו גם המשמעות של "קשר", היינו מרד כנגד המלך, והוא התאחדות והתחברות של אנשים כנגדו. במרד אבשלום כנגד דוד נאמר:

"ודוד הגיד לאמור, אחיתופל בקושרים עם אבשלום" - כלומר, אחיתופל התחבר עם החבורה של אבשלום.

"ויהי הקשר אמין והעם הולך ורב את אבשלום" - החיבור של האנשים הלך והתחזק, והצטרפו אל אבשלום עם רב.

הַמְקֻשְׁרוֹת. בשני פסוקים אלה, מא-מב, משתמשת התורה במושגים קשים לביאור: "הצאן המקושרות", "ובהעטיפי הצאן", ושוב: "העטופים ללבן והקשורים ליעקב". רש"י נוטה לבאר מילים אלה על פי התרגום, אך הוא מודה שאין לביאור למילה "המקושרות" ראיה מן המקרא (= 'ואין לו עד במקרא להוכיח עליו')⁵⁸.

את המילה "מקושרות" מבאר רש"י חזקות וטובות, וכך הוא מבין את כוונת אונקלוס שתרגם 'מִבְּכָרְתָּא', לשון בכור. נראה שכוונתו לבאר שכשם שהבכור הוא החשוב ביותר כך אלה הן חשובות משום חוזקן ובריאותן, להבדיל מן הבהמות החלשות הנקראות "העטופים", הנגרות מאחור מתוך חולשתן. יתכן גם לפרש שההבדל הוא בין הוולד הראשון של

58. נראה לומר שרש"י ראה במילים "העטופים" ו"הקשורים" דבר והיפוכו, והואיל ואת "העטופים" ידע לבאר על פי פסוקים אחרים, ממילא ידע גם את משמעות המילה "הקשורים", גם אם לא מצא לה ראיה מן המקרא.

59. וכך נראה מדברי הרמב"ן. וראה בראשית רבה פ"ג, י' ר' יוחנן אמר בכיריא דלבן, ריש לקיש אמר לקישיא דלבן.

60. מנחם בן סרוק היה המדקדק העברי הראשון, וחיבר ספר שהוא מעין מילון הנקרא 'מחברת מנחם', ובו ביאר מילות המקרא על פי שורשי המילה. רש"י אף הוא נקט בשיטתו הדקדוקית של מנחם (שיטת השורש בן שתי מילים, השונה מן השיטה המקובלת היום), ומביא את דבריו מספר פעמים בפירושו לתורה. הצירוף 'ומנחם חיברו' הוא בעל משמעות כפולה: מנחם צירף מילה זו למילים אחרות בעלות אותו השורש, וגם כתב כן ב'מחברת' שלו.

אונקלוס

מב ובלקישות ענא לא משוי, מב ובהעטיף הצאן לא ישים
והון לקישיא ללבן ובפירא והיה העטפים ללבן והקשרים
ליעקב.

ליעקב:

— רש"י —

(מב) ובהעטיף. לשון איחור, כתרגומו: 'ובלקישות'. ומנחם חברו עם
"המחלצות והמעטפות" (ישעיה ג, כב), לשון עטיפת כסות, כלומר מתעטפות
בעורן וצמרן ואינן מתאוות להתיחם על ידי הזכרים:

— עיון (על עמוד קודם) —

המקשרות. לפי שני הפירושים הבהמות המקושרות הן הבהמות החזקות.
יעקב אבינו עשה עסקה עם לבן בה הוא לא מקבל מלבן מאומה, וכל שכרו תלוי
בסייעתא דשמיא. לבן הסיר מן העדר את רוב הבהמות, והשאיר רק את החלשות והחולות,
כך שעל פי דרך הטבע לא היה ליעקב סיכוי לקבל את שכרו. למרות כל זאת עשה יעקב
את ההשתדלות ככל יכולתו, והקב"ה בירך אותו.
אנו לומדים מכאן שאל לו לאדם לסמוך על הנס ועל התפילה, אלא יחד עם זאת עליו
לפעול ולהשתדל ככל יכולתו ורק אז ה' יעזרהו.

— ביאור —

'מקושרות' בפסוק הקודם, ביאר 'עטיפה'
לשון התעטפות והתכסות, והוא מעין
תיאור של רביצה ועצלות ושמירת מרחק
מן הזכרים. הבהמות העטופות לא היו
יצריות ולא התאוו שיבואו עליהן הזכרים.
ראיה לפירושו מביא מנחם מן הנביא
ישעיהו. ישעיהו מונה כ"ד סוגים של
תכשיטי נשים, ומנבא כי הקב"ה עתיד
להסיר מעם ישראל את כל התענוגות וכל
הפאר. בין התכשיטים המופיעים ברשימה
מוזכרים "המחלצות והמעטפות", שהם
בגדים וסדינים יקרים.

ובהעטיף. כאמור, אף מילה זו קשה
לביאור ואינה מוכרת, אך מסתבר שיש
לבארה כניגוד ל"מקושרות".
אף כאן נעזר רש"י בתרגום אונקלוס,
וכניגוד ל"מבכרות" מן הפסוק הקודם, אלה
הן 'המאחרות', הנגררות לאחור מתוך
חולשתם. אונקלוס כתב 'ובלקישות', היינו
החלשות והמאחרות. על הפסוק "יורה
ומלקוש" (דברים יא, יד) כתב רש"י: 'ולשון
מלקוש דבר המאוחר, כדמתרגמין 'והיה
העטופים ללבן' לקישיא'.
מנחם בן סרוק, לשיטתו בביאור המילה

— עיון —

ובהעטיף. על פי פירושו של מנחם נמצאנו למדים שהבהמות היצריות הן הבהמות
הטובות והמעולות יותר. רמז יש בדבר: דע לך שהיצר הטבוע בך הוא מתנת א־להים, וזהו
כוח היצירה והעשייה שלך, ועדיף אתה על פני האדם העצל, אלא שכמובן יש להשיג
ולנתב את היצר לעבודת ה'.

אונקלוס

מג וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי־
לוֹ צֶאֱן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וְעֲבָדִים
וְגַמְלִים וַחֲמָרִים:
מג וַתִּקֶּף גְּבֵרָא לַחֲדָא
לַחֲדָא, וַהּוּ לִיה עֵן סְגִיָאן
וְאַמְהָן וְעַבְדִּין וְגַמְלִין
וַחֲמָרִין.

— רש"י —

(מג) צֶאֱן רַבּוֹת. פרות ורבות יותר משאר צאן (תנחומא ישן ויצא כד):
וּשְׁפָחוֹת וְעֲבָדִים. מוכר צאנו בדמים יקרים ולוקח לו כל אלה (ראה בראשית
רבה פ"ד, ה):

— ביאור —

צֶאֱן רַבּוֹת. אין הפירוש הרבה צאן, של עבדים ושפחות? אלא שצאנו התרבה
אלא צאן שהולך ומתרבה, לשון רבייה. עד מאוד, עד שיכול היה לסחור בהם
ולקנות בדמיהם כל מה שרצה.⁶¹
'בדמים יקרים' היינו במחירים גבוהים. וּשְׁפָחוֹת וְעֲבָדִים. כיצד הפך יעקב
השכיר, רועה הצאן הפשוט, להיות אדונם

— עיון —

צֶאֱן רַבּוֹת. נס נוסף נעשה לו ליעקב אבינו, שלא זו בלבד שנולדו לו בהמות עם
כתמים השייכות לו על פי ההסכם, אלא בנוסף אף הצאן שלו גדל והתרבה למעלה מדרך
הטבע. זוהי ראייה נוספת לכך שריבוי צאנו הפרטי של יעקב בא לו מאת ה' ולא מאת לבן.

וּשְׁפָחוֹת וְעֲבָדִים. מסתבר שהבהמות שנולדו ליעקב היו איכותיות מאוד והביקוש
להן היה רב, ולפיכך יכול היה למכור אותן בדמים מרובים ולהתעשר. אם כן יש כאן שלושה
ניסים: א) נולדו לו בהמות עם כתמים כפי ההסכם. ב) הצאן התרבה מאוד. ג) הבהמות
שנולדו לו היו באיכות גבוהה מאוד שאין כמותן בשוק.

בהתבססותו הכלכלית הגדולה מכין יעקב את עצמו ואת משפחתו לקראת החזרה
לארץ. שוב אין הוא עני ומסכן. הוא אדם עשיר העומד בכוחות עצמו, ועתה הוא מסוגל
להתמודד מול עשו אחיו.

61. וראה להלן לא, יח: "וינהג את כל מקנהו ואת כל רכושו אשר רכש, מקנה קניינו אשר רכש בפדן ארם", וביאר
רש"י: 'מקנה קניינו - מה שקנה מצאנו עבדים ושפחות וגמלים וחמורים'.

אונקלוס

א וישמע ית פתגמי בני לבן
 דאמרין נסיב יעקב ית כל
 דלאבונא, ומדלאבונא קנא
 ית כל נכסא האלין. ב וחזא
 יעקב ית סבר אפי לבן, והא
 ליתגון עמיה כמאתמלי
 ומדקמוהי.

לא א וישמע את דברי בני לבן
 לאמר לקח יעקב את כל אשר
 לאבינו ומאשר לאבינו עשה
 את כל הכבוד הזה: ב וירא יעקב
 את פני לבן והנה איננו עמו
 בתמול שלשום:

— רש"י —

(א) עשה. כנס, כמו "ויעש חיל ויך את עמלק" (שמו"א יד, מח):

— ביאור —

שעשו ביניהם), אלא הם מאשימים את
 יעקב שגנב את לבן אביהם, וכינס ולקח
 לרשותו צאן שלא שייך לו.
 ראייה לשימוש המקרא במשמעות זו
 של המילה "עשה" מביא רש"י מהפסוק
 "ויעש חיל ויך את עמלק", כלומר שכינס
 ואסף חיילים ובעזרתם היכה את עמלק.

עשה. רש"י אינו מפרש "עשה"
 במשמעות קנין (כמו שפירש לעיל יב, ה,
 על הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן), אלא
 במשמעות אסיפה וכינוס. כלומר, טענתם
 של בני לבן היא חמורה מאוד. הם אינם
 מקנאים ביעקב על כך שהצליח לייצר
 עושר מתוך צאנו של לבן (כפי ההסכם

— עיון —

עשה. רש"י מאיר את עינינו לראות כיצד הקנאה מביאה את האדם לסלף את
 העובדות. יעקב, שנוצל עד תום על ידי לבן, נחשב על ידי בניו כגנב.

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יַעֲקֹב שׁוּב
אֶל-אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וְלִמְלֹכֶתָּךְ
וַיֹּאמֶר יְיָ לַיַּעֲקֹב תוֹב לָאֶרֶץ
אֲבֹתֶיךָ וְלִילְדוֹתֶיךָ, וְיִהְיֶה
מִימְרֵי בְסַעֲדָךְ.
וַאֲהִיָּה עִמָּךְ:

— רש"י —

(ג) שוב אל ארץ אבותיך ושם אהיה עמך, אבל בעודך מחובר לטמא אי אפשר להשרות שכינתי עליך (תנחומא ויצא י):

— ביאור —

שוב אל ארץ אבותיך. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שהקב"ה אומר ליעקב שיקום ויחזור לארץ ישראל ללא חשש, והוא יגן וישמור עליו - "ואהיה עמך". רש"י אינו מסביר כך, שהרי שמירה וסייעתא דשמיא היו ליעקב במשך כל הזמן, גם כשהיה בבית לבן, וכפי שהבטיח לו הקב"ה מפורשות כשיצא מארץ ישראל (לעיל כח, טו): "והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך!" לכן מסביר רש"י כי "ואהיה עמך" כאן פירושו 'אֲשֶׁרָה שכינתי עליך', שתזכה לנבואה ודיבור אֱלֹהִי. זו הסיבה שעליך לשוב אל ארץ אבותיך, כי כאן בבית לבן לא תזכה לגילוי שכינה זה.

— עיון —

שוב אל ארץ אבותיך. על פי הסבר זה משמע שההבטחה שקיבל יעקב ביציאה מארץ ישראל עניינה היה שמירה, ואילו ההבטחה שקיבל עכשיו עניינה השראת שכינה. אך על הסבר זה יש שהקשו מדברי רש"י להלן בפרשת וישלח (לב, י), שכתב שם: 'כך אמר יעקב לפני הקב"ה: שתי הבטחות הבטחתני, אחת בצאתי מבית אבי מבאר שבע... ושם אמרת לי 'ושמרתך בכל אשר תלך', ובבית לבן אמרת לי "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך"...', ומשמע לכאורה ש'שתי ההבטחות' עניינן אחד, והוא עניין השמירה. אך באמת אין זו קושיא, שהרי 'בכלל מאתיים מנה', ובהבטחה שקיבל יעקב כאן - שישוב לארץ ושם תשרה עליו שכינה - מקופלת גם הבטחה שאכן יזכה לשוב לארץ, ומשמע שיגן עליו וישמור אותו בדרך⁶².

אונקלוס

ד וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל
וּלְלֵאָה, לְחַקְלָא לְוֹת
עֲנִיָּה. ה וַיֹּאמֶר לְהוֹן חֲזִי
אֲנִי יָת סִבֵּר אֲפִי אֲבוּכֹן
אֲרִי לִיתְנֹן עֲמִי כְּמִאתָמְלִי
וּמִדְּקֻמוֹהִי, וְאַלְהִיָּה דְאַבָּא
הוּהָ בְּסַעְדִּי. ו וַיֹּאמְרֵן
יִדְעִתִּין, אֲרִי בְּכָל חִילִי
פְּלַחִית יָת אֲבוּכֹן.

— דש"י —

(ד) וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה. לרחל תחלה ואחר כך ללאה, שהיא היתה עיקר הבית, שבשבילה נדוּוּג יעקב עם לבן. ואף בניה של לאה מודים בדבר, שהרי בועז ובית דינו משבט יהודה אומרים "כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם" וגו' (רות ד, יא), הקדימו רחל ללאה (תנחומא ישן ויצא טו, עיי"ש):

— ביאור —

אשר אירע ליעקב עם לבן, ואף נישואיו עם לאה עצמה, הכל התגלגל בגלל רחל - משום כך מן הראוי להקדים את רחל לפני לאה.

רש"י מוסיף שרחל נחשבה 'עיקרו של בית' לא רק כלפי יעקב בעלה, אלא גם עבור עם ישראל כולו לדורותיו. ראייה לכך מביא רש"י מן הפסוק במגילת רות, שם מברכים 'בועז ובית דינו'⁶³, שהיו משבט יהודה (מבני לאה), את בועז ורות, ובברכתם אף הם מקדימים את רחל ללאה.

וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה. לאה היא זו שנישאה ראשונה ליעקב, היא זו שילדה לו את רוב בניו, היא מבוגרת מרחל, והיא אף עתידה להיקבר לצדו של יעקב במערת המכפלה - כל הטעמים האלה מחייבים שתוקדם לאה לרחל וכך ראוי להיות. אך הנה הפסוק מקדים את רחל ללאה, והוא תמוה. מסביר רש"י שרחל היתה האישה שיעקב אהב מלכתחילה, ורק משום שהיה חפץ בה הסכים להשתדך עם לבן ולעבוד אצלו. כל

63. זה לשון הפסוק שם: "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים: עדים, יתן ה' את האשה" וכו', והעם אשר בשער והזקנים הם הדיינים שבבית הדין, שנקרא בכל מקום "שער העיר".

אונקלוס

וְאֲבִיכֶן הִתֵּל בִּי וְהַחֲלִיף אֶת־
מִשְׁכַּבְתִּי עֲשֶׂרֶת מַנִּים וְלֹא־נָתַנּוּ
אֱלֹהִים לְהִרְעֵ עַמִּי:
וְאֲבִיכֶן הִתֵּל בִּי וְהַחֲלִיף אֶת־
יֵת אֲגָרִי עֶסֶר זְמַנִּין, וְלֹא
שִׁבְקָהּ יֵי לֹא־בִאֲשָׁא עַמִּי.

— רש"י —

(ז) עֲשֶׂרֶת מַנִּים. אין מונים פחות מעשרה (בראשית רבה פ"ד, ג): מַנִּים. לשון סכום כלל החשבון, והן עשירות, למדנו שהחליף תנאו מאה פעמים (שם):

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלָאָה. דברי רש"י אלה ממשיכים באותו הקו בו נקט בפרק הקודם, לפיו כל בית ישראל נשען על רחל אמנו, ובזכותה ובזכות ההקרבה שלה נולדו ליעקב כל בניו. תחילה ויתרה ללאה וגרמה לה להינשא ליעקב, אחר כך נתנה את שפחתה בלהה ליעקב, ואף זלפה שפחת לאה היתה באמת שפחתה של רחל (רש"י לעיל ל, י).
הקדמתה של רחל ללאה היא עיקרון מהותי לכל תולדות ישראל, והמסר הוא שהדאגה לאחדות ולשלמות האומה צריכה להיות הבסיס העיקרי, והיא קודמת אף לקיום המצוות. על פי עיקרון זה קבעו לנו חכמים לומר בברכת-התורה תחילה את המילים 'אשר בחר בנו מכל העמים' ורק אחר כך 'ונתן לנו את תורתו', וכן בברכת-המזון, אנו מקדימים את 'על ברינתך שחתמת בבשרנו' לפני 'על תורתך שלימדנו' ⁶⁴.

— ביאור —

עֲשֶׂרֶת מַנִּים. לכאורה "עשרת מונים" היינו עשר פעמים (וכן תרגם אונקלוס 'עסר זמנִין'), אך מדוע לא נאמר בפשטות 'עשר פעמים'? מסביר רש"י ש"מונים" עצמו הוא עשרה, והוא סכום כל האחדות אותם אדם מונה, ואם כן "עשרת מונים" היינו עשר פעמים עשר = מאה פעמים. למדנו מכאן שלבן החליף את תנאי משכורתו של יעקב מאה פעמים.

— עיון —

עֲשֶׂרֶת מַנִּים. דברי רש"י אלה נועדו להדגיש לנו שעושרו של יעקב בא כולו מאת ה', ואף השתדלותו של יעקב לא יכולה היתה להושיע. הגע בעצמך, אם לבן החליף את משכורתו של יעקב מאה פעמים, ולפני כל עונת לידה של הצאן החליט מה יהיה שכרו החדש של יעקב, כיצד יכול היה יעקב להתכונן ולתכנן מבחינה גנטית, והוא אינו יודע לאיזו תוצאה עליו להיערך?! אלא ודאי הכל היה בסייעתא דשמיא, וכפי שיגלה לנו רש"י להלן את הטמון בדברי יעקב.

⁶⁴. 'צריך שיקדים ברית לתורה', ברכות מח ע"ב.

אונקלוס

ח אַם כָּדִין הָוָה אָמַר נְמוּרִין
יְהִי אֲגָרָד וְיִלְדֵּן כָּל עָנָא
נְמוּרִין, וְאַם כָּדִין הָוָה אָמַר
רְגוּלִין יְהִי אֲגָרָד וְיִלְדֵּן כָּל
עָנָא רְגוּלִין. ט וְאַפְרִישׁ יי
מִן בְּעִירָא דְאַבּוּכֹן וְיִהַב
לִי. י וְהָוָה בְּעֵדֵן דְּאַתִּיחְמָא
עָנָא וְזִקְפִית עֵינֵי וְחֻזִּית
בְּחִלְמָא, וְהָא תִישָׁיָא
דְּסֻלְקִין עַל עָנָא רְגוּלִין
נְמוּרִין וּפְצִיחִין.

ח אַס־כָּה יֹאמֶר נִקְדִּים יִהְיֶה
שְׂכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל־הַצֵּאן נִקְדִּים
וְאַס־כָּה יֹאמֶר עֲקָדִים יִהְיֶה שְׂכָרְךָ
וְיִלְדוּ כָּל־הַצֵּאן עֲקָדִים: ט וַיֵּצֵל
אֱלֹהִים אֶת־מִקְנֶה אֲבִיכֶם וַיִּתֵּן־
לִי: י וַיְהִי בַּעַת יַחַם הַצֵּאן וְאִשָּׁא
עֵינֵי וְאָרָא בְּחִלּוּם וְהִנֵּה הָעֵתָדִים
הָעֲלִים עַל־הַצֵּאן עֲקָדִים נִקְדִּים
וּבְרָדִים:

— רש"י —

(י) וְהִנֵּה הָעֵתָדִים. אף על פי שהבדילים לבן כולם שלא יתעברו הצאן דוגמתן, היו המלאכים מביאין אותן מעדר המסור ביד בני לבן לעדר שביד יעקב (בראשית רבה פ"ג, י):

— ביאור —

הלידה⁶⁵. ואם תאמר שלא היו ליעקב בצאנו זכרים עם כתמים כאלה, שהרי לבן הסיר והוציא את כל הזכרים הצבעונים - נעשה לו נס והגיעו זכרים כאלה לצאנו ובאו על הנקבות והולידו כדוגמתם.

וְהִנֵּה הָעֵתָדִים. "עתודים" הוא שם כללי לכל צאן זכר. חלומו של יעקב היה אירוע מתמשך, שאירע בכל עת יחם הצאן, ובו ראה יעקב זכרים עם כתמים מסוג מסויים באים על הצאן, וכך ידע יעקב מה יהיה תנאו של לבן בשעת

— עיון —

וְהִנֵּה הָעֵתָדִים. אלמלא החלום ומעשה הנסים לא יכול היה יעקב לדעת מה יהיה ההסכם בשעת הלידה, והשתדלותו לבדה לא יכולה היתה להועיל. יעקב לא קיבל את שכרו מלבן אלא מאת ה'.

65. כלומר, החלום גילה ליעקב בשעת הייחום מה יהיה הצבע הנדרש לו בשעת הלידה.

— רש"י —

וּבְרָדִים. כתרגומו: 'ופציחין', פיישי"ד בלע"ז [מנומש], חוט של לבן מקיף את גופו סביב, חברבורית שלו פתוחה ומפולשת מזן אל זן, ואין לי להביא עד מן המקרא:

— ביאור —

מצא רש"י עד במקרא (אמנם את המילה "ברודים" עצמה מצאנו במקרא בספר זכריה (ו, ב-ג): "במרכבה הראשונה סוסים אדומים, ובמרכבה השנית סוסים שחורים, ובמרכבה השלישית סוסים לבנים, ובמרכבה הרביעית סוסים ברודים אמוצים", ופירש רש"י שם: 'ברודים - המה מנומרים'. כאמור, כוונת רש"י כאן לומר שלא מצא עד מן המקרא ל"ברודים" במשמעות פתוחים).

וּבְרָדִים. על פי תרגום המילה ללעז שכתב רש"י נראה שמפרש "ברודים" כמנומרים בכתמים עגולים. המילה הצרפתית היא peised מלשון pois או peis דהיינו 'אפונה', שהיא עגולה⁶⁶. אונקלוס תרגם 'פציחין' שמשמעותה פתוחים⁶⁷, ועל פי זה כתב רש"י שהחברבורות היו פתוחות ומפולשות מצד זה אל צד זה, כלומר שהיו סמוכות זו לזו ונראה היה כעין קו שמחבר ביניהן. למשמעות זו למילה ברודים לא

— עיון —

וּבְרָדִים. לעיל (ל, ט) אמרה התורה "ותלדנה הצאן עקודים נקודים וטלואים", וכאן נזכרו "עקודים, נקודים וברודים". יתכן ואלו מילים נרדפות, אך מאידך אפשר לומר שאלו מילים שונות, וזוהי הוכחה נוספת לטענתנו של יעקב שלבן החליף את משכורתו פעמים רבות.

66. על פי 'לעזי רש"י', משה קטן.

67. ראה למשל (ויקרא כה, לא): "ובתי הצדירים - ובתי פצחיא", וכתב רש"י שם: 'ובתי הצדירים - כתרגומו פצחין, עיירות פתוחות מאין חומה'.

אונקלוס

י"א וַיֹּאמֶר לִי מֶלֶאכָא דִּי
בְּחִלְמָא יַעֲקֹב, וַאֲמַרִית
הָאֲנָא. י"ב וַאֲמַר זְקוּף כְּעַן
עֵינְךָ וְחֹזִי כָּל תִּישְׁיָא דְסֻלְקִין
עַל עָנָא רְגוּלִין נְמוּרִין
וּפְצִיחִין, אַרִי גְלִי קֳדָמִי יִת
כָּל דְּלִבְנָן עֲבִיד לָךְ. י"ג אָנָּא
אֱלֹהָא דְאַתְגְּלִיתִי עֲלֶךְ
בְּבֵית אֵל דְּמִשְׁחָתָא תַּמָּן
קָמָא דְקִימְתָא קֳדָמִי תַּמָּן
קִים, כְּעַן קוּם פּוֹק מִן אֲרַעָא
הָדָא וְתוֹב לְאַרְעַיְלָדוּתְךָ.

י"א וַיֹּאמֶר אֵלִי מֶלֶאכָא
הָאֱלֹהִים בְּחִלּוֹם יַעֲקֹב וַאֲמַר
הִנְנִי: י"ב וַיֹּאמֶר שָׂא-נָא עֵינֶיךָ
וּרְאֵה כָּל-הָעֲתִידִים הָעֹלָמִים עַל-
הַצֵּאן עֲקָדִים נִקְדָּים וּבְרָדִים כִּי
רָאִיתִי אֶת כָּל-אֲשֶׁר לִבְנָן עֹשֶׂה
לָךְ: י"ג אָנֹכִי הָאֵל בֵּית-אֵל אֲשֶׁר
מִשְׁחָתָא שָׁם מִצְבֵּה אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי
שָׁם נִדֵּר עֲתָה קוּם צֵא מִן-הָאָרֶץ
הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל-אָרֶץ מוֹלְדֶתְךָ:

— רש"י —

(יג) הָאֵל בֵּית-אֵל. כמו אל בית אל, ה"א יתירה, ודרך מקראות לדבר כן,
כמו "כי אתם באים אל הארץ כנען" (במדבר לד, ב):

— ביאור —

מבאר רש"י שבאמת "הא-ל בית אל"
משמעותו כאן כמו 'א-ל בית אל', ואין
זו ה"א הידיעה רגילה אלא ה"א יתירה,
שנוספה לתפארת המליצה וליופי הלשון,
ודרך המקראות לעיתים להתנסח כך על
אף שאין לכך צורך לשוני⁶⁸.
ראיה לכך מביא רש"י מן הפסוק "אל
הארץ כנען", שהיה צריך לומר 'אל ארץ
כנען', שהרי אנו כבר יודעים על איזו ארץ
מדובר גם בלי לידע אותה עם ה"א הידיעה,
אלא ה"א זו יתירה היא ונוספה ליפי הלשון.

הָאֵל בֵּית-אֵל. 'א-ל בית אל' פירושו
'הא-ל של בית אל', כלומר שהתגלה בבית
אל כמו ש'מלך כנען' פירושו 'המלך של
כנען'. אי אפשר להוסיף ה"א הידיעה
ולומר 'המלך כנען' (שהרי ה"א הידיעה
באה לציין שזהו 'המלך הידוע', אך במקרה
שיש למלך ייחוס למקום מסויים - כגון
'מלך כנען' - ממילא הוא כבר מובדל
וידוע, וה"א הידיעה מיותרת), וממילא גם
אי אפשר לומר 'הא-ל בית אל'. אם כן מה
משמעות ביטוי זה?

68. מעניין לראות שאותו הביטוי חוזר על עצמו להלן לה, ז: "ויקרא למקום א-ל בית אל", וגם שם ביאר רש"י שישנו
מעין ליקוי לשוני בניסוח, וכאילו נאמר 'א-ל בבית אל'. וראה מה שכתבנו שם.

— רש"י —

מִשְׁחַתָּ שָׁם. לשון רבוי וגדולה כשנמשח למלכות (ראה תרגום יונתן בן עוזיאל),
 כך "ויצק שמן על ראשה" (לעיל כח, יח), להיות משוחה למזבח:
אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי. וצריך אתה לשלמו, שאמרת "יהיה בית א־להים" (לעיל כח,
 כב), שתקריב שם קרבנות (ראה תנחומא וישלח ח):

— עיון (על עמוד קודם) —

הָאֵל בֵּית־אֵל. אך הנה עדיין יש לתמוה, הנה הקב"ה שהוא בורא כל העולם ואדון
 הכל מזהה את עצמו כאן לפני יעקב כ'א־ל של בית אל', שהוא תואר קטן ומצומצם, ואפילו
 אינו אומר לו 'אני ה' א־להי אברהם אביך וא־להי יצחק', כפי שנתגלה אליו ביציאתו מן
 הארץ.

אלא צריך לומר שהתגלות זו היא למעשה המשך לאותה התגלות שהיתה בבית אל.
 המסע שהתחיל ביציאת יעקב מן הארץ עדיין בעיצומו, ואותה הבטחה מצד הקב"ה ואותו
 הנדר מצד יעקב עדיין חלים ולא הסתיימו, ולכן לא צריך ליצור התגלות חדשה ואמירה
 חדשה אלא זהו המשך ישיר של אותה ההתגלות שהיתה בבית אל. משל למה הדבר דומה,
 לשיחת טלפון שהתנתקה באמצע, וכשהשיחה מתחדשת די לו למתקשר לומר 'זה אני
 שדיברתי איתך לפני כן', ואין הוא צריך לחזור ולהציג את עצמו באריכות⁶⁹.

— ביאור —

מִשְׁחַתָּ שָׁם. אין זו משיחה במשמעות פשוטה של יציקת שמן וסיכה (כמשמעות מילה זו בעברית המדוברת היום), אלא זוהי לשון חשיבות וגדולה. 'משיחה' של מלך אינה פעולה רגילה של יציקת שמן על ראשו, אלא משמעותה היא שינוי מעמדו מאדם פשוט למעמד של מלך. כך עשה יעקב לאותה האבן - הוא יצק שמן על ראשה ובכך הפך אותה ממזב של אבן פשוטה להיות מזבח לה⁷⁰.

אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי. ביציאתו מארץ ישראל נדר יעקב נדר (לעיל כח, כב-כ): "אם יהיה א־להים עמדי, ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך, ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, ושבת בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לא־להים"⁷¹ - והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית א־להים". הקב"ה עמד בהבטחתו: שמר על יעקב בדרך והשגיח עליו גם בבית לבן, ואף נתן לו עושר רב. עתה אומר המלאך ליעקב שהגיע

69. פיסקה זו נוספה ע"י עורך הספר.

70. אונקלוס תרגם כאן 'דמשחתא', ומשמע שהבין משיחה זו אינה כמשיחת מלכים, אך רש"י לא ביאר כך. וראה דברי רש"י להלן (שמות ל, כט): 'כל משיחת משכן וכהנים ומלכים מתורגם לשון רבוי, לפי שאין צורך משיחתן אלא לגדולה.... ושאר משיחות... לשון ארמית בהן כלשון עברית'.

71. עד כאן התנאי (על פי ביאור רש"י שם).

אונקלוס

יְדֹ וְתַעֲזָן רַחֵל וְלֹאָה וְתֹאמַרְנָה
 וְאִתִּיבַת רַחֵל וְלֹאָה וְאִמְרָא לִיהּ, הָעוֹד לְנָא
 לֹא הָעוֹד לָנוּ חֶלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית
 חוֹלָק וְאַחְסָנָא בְּבֵית
 אַבְיָנוּ: אַבּוּנָא.

— רש"י —

(יד) הָעוֹד לָנוּ חֶלֶק. למה נעכב על ירך מלשוב, כלום אנו מיחלות לירש
 מנכסי אבינו כלום בין הזכרים:

— ביאור (המשך) —

הזמן שימלא את נדרו והבטחתו, ועליו יוכל לקיים את מה שנדר ולעבוד את ה'
 לשוב לארץ ישראל על מנת שיתקיים במקום בו נתגלה אליו הקב"ה לראשונה
 גם "ושבתי בשלום אל בית אבי", ואז - בבית אל.

— עיון (על עמוד קודם) —

אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי. רש"י מוצא בדברי המלאך נימה של ביקורת כלפי יעקב. ה' מזכיר
 כאן ליעקב את התחייבותו, ושעליו להשלים את נדרו אשר נדר, ומה לו לשבת ולהתעכב
 עוד בגלות!

— ביאור —

הָעוֹד לָנוּ חֶלֶק. אלמלא דבריו עימהן כבנותיו. רש"י מדייק מן המילים
 המאירים של רש"י היינו מבינים שרחל "חלק ונחלה" שרחל ולאה מתייחסות כאן
 ולאה אומרות שלמעשה אין להן קשר עם באופן מפורש לירושה, ומכירות בעובדה
 לבן אביהן, שהרי הוא מתנכר להן ולא נוהג שאין להן סיכוי לקבל מנכסיו כלום.

— עיון —

הָעוֹד לָנוּ חֶלֶק. ודאי שהקשר בין הורים לילדיהם אינו מתבסס רק על ענייני ממון
 ורכוש, ודבר שכיח הוא שבנים ובנות מכבדים את הוריהם וגרים בסמיכות אליהם על
 אף שאין ביכולת ההורים לעזור להם כלכלית. אמנם בכל זאת רש"י מלמדנו שהאהבה
 והקשר בין הורים לילדיהם עובר גם דרך העזרה והאיכפתיות, ומשום כך כאשר הורים
 יכולים לעזור ולסייע כלכלית לילדיהם אך נמנעים מלעשות כן, אזי נוצר ביניהם גם
 ניתוק רגשי.

אונקלוס

טו הָלוֹא נִכְרִיּוֹת נַחֲשָׁבְנוּ לוֹ כִּי
מִכְרָנוּ וַיֹּאכֵל גַּם־אָכֹל אֶת־
כֶּסֶּפְנוּ:

טו הָלֹא נִכְרִיָּן נַחֲשָׁבְנָא לֹו כִּי
לִיה אָרִי זַבְנָנָא, וַאֲכַל אָף
מִיכַל יֵת כֶּסֶּפְנָא.

— רש"י —

(טו) הָלוֹא נִכְרִיּוֹת נַחֲשָׁבְנוּ לוֹ. אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניה לבנותיו בשעת נישואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה: אֶת־כֶּסֶּפְנוּ. שעכב דמי שכר פעולתך:

— ביאור —

הָלוֹא נִכְרִיּוֹת נַחֲשָׁבְנוּ לוֹ. כאן מחזקות רחל ולאה את הטענה הקודמת: כיצד אנו יודעות שאין לנו חלק ונחלה בירושה של אבינו? הרי גם כאשר הוא היה צריך להתייחס אלינו כאל בנותיו ולתת לנו נדוניה לא עשה זאת, אלא אדרבה, התייחס אלינו כאל סחורה ומכר אותנו - אם כן בוודאי שאין לנו לצפות ממנו ליחס טוב יותר בעתיד.

אֶת־כֶּסֶּפְנוּ. טענה נוספת טוענות רחל ולאה: לא זו בלבד שאבינו מכר אותנו כסחורה ולא נהג בנו כבנותיו, ולא נתן מכספו לדאוג לעתידנו, אלא הוא אף נמנע מלשלם לך את משכורתך, למרות שידע שבכך הוא גוזל אותנו ומונע ממך לפרנסנו כראוי.

— עיון —

הָלוֹא נִכְרִיּוֹת נַחֲשָׁבְנוּ לוֹ. מטענותיהן של רחל ולאה על התנהגותו הקשה של לבן אנו למדים מהי התנהגות ראוייה ביחסי הורים וילדים. הורים צריכים לדאוג לצרכיהם של ילדיהם ולא לנצל אותם, ועליהם לעשות כן לא רק בקטנותם אלא עד נישואיהם, ואף לאחר מכן.⁷²

72. אמנם החיוב 'היבש' על פי ההלכה הוא עד גיל שש, ומכאן ואילך סיוע זה מוגדר כצדקה.

אונקלוס

טז אַרִי כָּל עֵתְרָא דְּאַפְרִישׁ אַרִי כָּל עֵתְרָא דְּאַפְרִישׁ
 יי מַאֲבֹנָא דִּילָנָא הוּא יי מַאֲבֹנָא דִּילָנָא הוּא
 וְדִבְנָנָא, וְכַעַן כָּל דְּאָמַר יי וְדִבְנָנָא, וְכַעַן כָּל דְּאָמַר יי
 לָךְ עֲבִיד. לָךְ עֲבִיד.
 אַלִּיף עֲשֵׂה: שְׂשִׁי

— רש"י —

(טז) **כִּי כָל־הָעֶשֶׂר**. "כִּי" זה משמש בלשון אלא, כלומר: משל אבינו אין לנו כלום אלא מה שהציל הקב"ה מאבינו שלנו הוא: **הַצִּיל**. לשון הפריש, וכן כל לשון הצלה שבמקרא לשון הפרשה, שמפרישו מן הרעה ומן האויב:

— ביאור —

כִּי כָל־הָעֶשֶׂר. משפט זה אינו נתינת טעם למשפט הקודם, כמשמעות "כִּי" במקומות רבים, אלא הוא בא כהנגדה למשפט הקודם: לא קיבלנו מאבינו כלום אלא כל מה שיש לנו שייך לנו, והגיע אלינו מהקב"ה. **הַצִּיל**. לכאורה לא שייך לומר על רכוש שהיה אצל אדם אחד ועבר לאדם שני שהוא "ניצל", כי הצלה היא בדרך כלל מפני אויב או סכנה קיומית. משום כך מסביר רש"י כי באמת כל לשון 'הצלה' במקרא עניינו המקורי הוא לשון הפרשה, וגם הצלה מן האויב משמעותו הפרשה - שלא הגיע לידי האויב והופרש ממנו. אמנם הצלה מן האויב יש בה גם משמעות של הימלטות מסכנה, מה שאין כן 'הצלה' והפרשה של רכוש⁷³.

— עיון —

כִּי כָל־הָעֶשֶׂר. רחל ולאה משיבות כאן על טענתם של בני לבן. הבנים טענו שיעקב התעשר על חשבוננו של לבן, ואילו הבנות משיבות שאין זה נכון. הן לא קיבלו כלום מאביהן אלא כל העושר שהגיע ליעקב הגיע לו מאת ה'.

הַצִּיל. שימוש הפסוק במילה "הציל" אינו מקרי. על מנת שיעקב יוכל להתעשר היה צריך להציל את יעקב מידי לבן, שעשה כל שבכוחו על מנת למנוע ממנו את ההתעשרות.

73. אפשר לראות את ההבדל בלשון התרגום. כאן (ולעיל פסוק ט) תרגם הצלה בלשון הפרשה, ובהצלה מסכנה תרגם 'ושזיב'.

אונקלוס

יז וַיִּקַּם יַעֲקֹב וַיֵּשֶׂא אֶת־בָּנָיו וַיִּקַּם יַעֲקֹב, וַיָּטֵל יָת בָּנוֹהִי
וְאֶת־נָשָׁיו עַל־הַגְּמָלִים:

— רש"י —

(יז) אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו. הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים,
שנאמר (להלן לו, ו): "ויקח עשו את נשיו ואת בניו" וגו' (בראשית רבה פ"ד, ה):

— ביאור —

אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו. רש"י מאיר למשפחתם. יעקב מקדים את הזכרים,
את עינינו להבדל בין יעקב לבין עשו ביחס ואילו עשו מקדים את הנקבות.

— עיון —

אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו. אמנם רש"י אינו מסביר לנו את משמעות ההבדל, ומה הבעיה
בכך שעשו הקדים את נשיו לבניו.

יתכן ובפרט זה רמוז הבדל בגישה לחיים. מה שחשוב לעשו הוא ההווה, העכשיו,
ובודאי בבחינה זו אשתו של אדם, שהיא כגופו, קודמת לילדיו. אולם גישתו של יעקב
היא בניית עולם שיהיה ראוי להשרות בו שכינה, ובשבילו מה שחשוב הוא בניית המחר,
העתיד, ולכך החשיבות היא בדור הבא - בילדים.

אונקלוס

יח וְדַבֵּר יָת כָּל גִּיתוּהִי וְיָת
 כָּל קִנְיָנִיה דְּקִנְא גִיתוּהִי
 וְקִנְיָנִיה דְּקִנְא בְּפִדֵּן אָרֶם,
 לְמִיתִי לֹות יִצְחָק אָבוּהִי
 לְאַרְעָא דְכְנָעָן.
 יח וַיִּנְהֶג אֶת־כָּל־מִקְנֵהוּ וְאֶת־
 כָּל־רֶכֶשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ מִקְנֵה קִנְיָנוֹ
 אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּפִדֵּן אָרֶם לְבֹוא אֶל־
 יִצְחָק אָבִיו אֶרְצָה כְּנָעַן:

— רש"י —

(יח) מִקְנֵה קִנְיָנוֹ. מה שקנה מצאנו, עבדים ושפחות וגמלים וחמורים (בראשית רבה פ"ד, ה):

— ביאור —

מִקְנֵה קִנְיָנוֹ. המילה "מקנה" מופיעה פעמיים בפסוק: "וינהג את כל מקנהו", ו"מקנה קנינו", ובשתי הופעותיה פירושה הוא 'צאן'⁷⁴. "כל מקנהו" היינו

— עיון —

מִקְנֵה קִנְיָנוֹ. יש שפירשו את דברי רש"י ש"מקנה קנינו" אינו לשון צאן אלא לשון קניין. לא פירשנו כך משני טעמים: א. כבר אמר הפסוק "ואת כל רכשו אשר רכש", והיינו כל מה שקנה, ואם כן מה בא ביטוי זה להוסיף? ב. די היה לכתוב "קנינו", והביטוי "מקנה קנינו" יש בו כפילות שלא לצורך. על פי מה שהסברנו רש"י רואה בביטוי זה הסבר לתמיהה מנין הגיע ליעקב כל הרכוש הגדול הזה. מתברר שיעקב סחר בצאנו הפרטי שהרוויח בשש השנים האחרונות שעבד עבור לבן, וקנה בהן רכוש, אך באותן ארבע עשרה שנה הראשונות שעבד ללא שכר נאסרה עליו כל פעולה לטובת צרכיו האישיים. כל זמנו ומרצו בשנים הראשונות היו מוקדשים ללבן.

74. ולא במשמעות 'קניין', וראה מה שכתבנו בעיון.

75. וראה דברי רש"י לעיל ל, מג.

אונקלוס

יט ולבן אֶזֶל לְמִגְזוֹ יֵת עֲנִיָּה,
וְנִסִּיבֶת רַחֵל יֵת צִלְמִנָּיָא
דְּלֵאבוּדָא. כ וְכִסִּי יַעֲקֹב מִן
לְבָן אֶרְמָאָה, עַל דְּלֵא חַוִּי
לִיָּה אֲרִי אֲזִיל הוּא.

יט וּלְבָן הַלֵּךְ לָגִזּוּ אֶת־צֹאנֹו
וּתְגַנֵּב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים אֲשֶׁר
לְאֲבִיהָ: כ וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב
לְבָן הָאֶרְמִי עַל־בְּלִי הַגִּיד לוֹ כִּי
בָרַח הוּא:

— רש"י —

(יט) לָגִזּוּ אֶת־צֹאנֹו. שנתן ביד בניו דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב:
וּתְגַנֵּב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה (בראשית
רבה פ"ד, ה):

— ביאור —

לָגִזּוּ אֶת־צֹאנֹו. וכי למה צריכים
אנו לדעת מה בדיוק הלך לבן לעשות?
מסביר רש"י שהליכה זאת הרחיקה את
לבן מיעקב מרחק רב, וכך התאפשר
ליעקב לברוח בלי שלבן ישים לב.
וּתְגַנֵּב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. ה"ת"רפים" הם האלילים של לבן.⁷⁶ רש"י
מדגיש שרחל לא גנבה את התרפים
משום שרצתה אותם כדי לעבוד אותם
בעצמה, אלא כוונתה היתה למנוע מאביה
לעבוד עבודה זרה.⁷⁷

— עיון —

לָגִזּוּ אֶת־צֹאנֹו. כאמור לעיל (ל, לה-לו) לבן הרחיק את צאנו 'הצבעוני' מן הצאן
הלבנים שהיו בידי יעקב, כדי שלא תהיה ליעקב אפשרות טבעית להרוויח את שכרו על פי
ההסכם. לבן ביקש בכך לרמות את יעקב ולנצל אותו, אך דווקא ההפרדה הזו היא שסייעה
ליעקב לברוח ולשים קץ לניצול הנורא הזה.

וּתְגַנֵּב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. על תיאור מעשה זה של רחל יש לשאול שתי שאלות:
(א) מדוע לא גילתה לנו התורה את כוונתה של רחל?
(ב) האם באמת חשבה רחל שבזכות מעשה הגנבה הזה יחזור לבן בתשובה ויפסיק
לעבוד עבודה זרה?

את השאלה הראשונה נראה ליישב על פי הדקדוק במילים "התרפים אשר לאביה",
ולא נאמר 'התרפים מבית אביה', משמע שעשתה זאת לטובת אביה.

76. וכפי שאומר לבן להלן (פסוק ל): "למה גנבת את אלוהי".

77. על פי באר היטב.

אונקלוס

כא וַאֲזַל הוּא וְכָל דְּלִיָּהּ
 וְקָם וְעָבַר יָת פְּרָת,
 וְשׂוּי יָת אַפּוּהִי לְטוּרָא
 דְּגִלְעָד. כב וְאַתְחֹוא לְלִבָּן
 בְּיוֹמָא תְּלִיתָאָה, אַרִי אֲזַל
 יַעֲקֹב.

כא וַיְבָרַח הוּא וְכָל-אֲשֶׁר-לוֹ וַיָּקָם
 וַיַּעֲבֹר אֶת-הַנֶּהָר וַיֵּשֶׁם אֶת-פָּנָיו
 הָרַ הַגִּלְעָד: כב וַיַּגֵּד לְלִבָּן בְּיוֹם
 הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב:

— רש"י —

(כב) בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי. שהרי דרך שלשת ימים היה ביניהם:

— עיין (על עמוד קודם) —

על השאלה השנייה נראה לומר שסברה שהעלמת התרפים תביא את אביה להתעורר ולחשוב האם דרכו האלילית נכונה.
 לעומקו של דבר נראה לי שרש"י כאן בא להדגיש שוב את מידתה המיוחדת של רחל, הלא היא אחריותה הכוללת - לא רק על עם ישראל לבדו אלא על העולם כולו, וכפי שיוסף בנה אף הוא ינסה להחזיר את הגויים למוטב כשיכוף על המצרים לעשות ברית מילה (ראה להלן מוא, נה וברש"י שם)⁷⁸.

— ביאור —

בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי. מדוע נודע ללבן רק
 ביום השלישי שיעקב ברח? האם השליח
 המודיע התמהמה ולא דיווח מייד? מסביר
 רש"י שההודעה יצאה מייד לדרכה, אך
 כיון שלבן הלך אל צאנו (כאמור לעיל פסוק
 ט) הוא היה רחוק מיעקב זמן הליכה של
 שלושה ימים⁷⁹.

78. וראה מה שכתבנו לעיל ל, כב, בעיון.

79. ועיין רש"י להלן פסוק כג ד"ה דרך שבעת ימים.

אונקלוס

כג וַיִּקַּח אֶת־אָחִיו עִמּוֹ וַיִּרְדּוּ
אֶחָדִיו דֶּרֶךְ שְׁבַעַת יָמִים וַיִּדְבֹּק
אֹתוֹ בְּהַר הַגִּלְעָד:

כג וּדְבַר יֵת אֲחוּהִי עִמִּיה
וּרְדוּ בְּתִרוּהִי מִהֶלֶךְ שְׁבַעַת
יוֹמִין, וְאִדְבִּיק יֵתִיה בְּטוֹרָא
דְּגִלְעָד.

— רש"י —

(כג) אֶת־אָחִיו. קרוביו (תרגום יונתן בן עוזיאל):

דֶּרֶךְ שְׁבַעַת יָמִים. כל אותן שלשה ימים שהלך המגיד להגיד ללבן הלך יעקב לדרכו. נמצא יעקב רחוק מלבן ששה ימים, ובשביעי השיגו לבן, למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד [שנאמר "וירדוף אחריו דרך שבעת ימים", ולא נאמר "וירדוף אחריו שבעת ימים"] (ראה בראשית רבה פ"ד, ו):

— ביאור —

אך לפי זה אין אנו יודעים כמה זמן רדף לבן אחרי יעקב את המרחק הזה, ובאיזה יום לבריחתו של יעקב השיגו לבן. רש"י עושה את החשבון, ומסיק שלבן עשה את המרחק הרב הזה ביום אחד (היינו ביום הרביעי לבריחה): בשעה שברח יעקב היה לבן רחוק ממנו מרחק של שלשה ימי הליכה. מייד כשברח יעקב יצא 'מגיד' לכיוונו של לבן לדווח לו על הבריחה. יעקב ברח לכיוון ההפוך מלבן, ובאותם שלשה ימים שהלך 'המגיד' הספיק יעקב להתרחק מלבן דרך של שלשה ימים נוספים⁸⁰, נמצא שלאחר שלשה ימים מן הבריחה היה בין לבן ליעקב מרחק של ששה ימי הליכה. הואיל ונאמר "וירדוף אחריו דרך שבעת ימים" משמע שיעקב

אֶת־אָחִיו. לעיל, בפרשת חיי שרה (כד, כט), סיפרה לנו התורה כי לרבקה אח ושמו לבן, ולא שמענו שהיו לה אחים נוספים. כששולחת רבקה את יעקב אל משפחתה היא שולחת אותו "אל לבן אחי חרנה" (לעיל כד, מג), ומשמע שלא היו לה אחים נוספים מלבדו. אם כן, מיהם "אחיו" של לבן המוזכרים כאן בפסוק? משום כך מסביר רש"י שאין הכוונה אחים ממש אלא קרובי משפחה.

דֶּרֶךְ שְׁבַעַת יָמִים. רש"י מדייק מלשון הפסוק שלבן לא רדף 'שבעה ימים' אלא "דרך שבעת ימים", כלומר אין זו מידת זמן אלא מידת מרחק - לבן רדף אחרי יעקב מרחק של שבעה ימי הליכה.

80. יעקב הצליח לשמור על קצב הליכה רגיל למרות הרכוש הרב שהלך עמו, וגם 'המגיד' לא מיהר והלך בקצב הליכה רגיל.

אונקלוס

כד וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל-לִבָּן הָאֶרְמִי
 בַּחֲלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְׁמַר
 לְךָ פֶּן-תִּדְבֹּר עִם-יַעֲקֹב מְטֹב
 עַד-רָע:

כד וַאֲתָא מִימַר מִן קָדָם יי
 לוֹת לָבָן אֶרְמָאָה בַּחֲלֵמָא
 דְּלַיְלָא, וַאֲמַר לִיה אַסְתָּמַר
 לְךָ דְּלֵמָא תַּמְלִיל עִם יַעֲקֹב
 מְטֹב עַד בִּישׁ.

— רש"י —

(כד) מְטֹב עַד-רָע. כל טובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים (יבמות קג ע"א-ע"ב):

— ביאור (המשך) —

הספיק להתקדם מהלך של יום נוסף עד שהשיג אותו לבן, והגדיל את המרחק למרחק של שבעה ימי הליכה, ולבן השיג אותו בסוף היום הרביעי לבריחתו⁸¹.

— עיון (על עמוד קודם) —

אֶת-אָחִיו. אנו רואים כאן שלבן מונע על ידי שנאה יוקדת, והוא אף מביא אתו גברים חזקים שיוכלו להכניע את יעקב ומשפחתו ולאליץ אותו לחזור. לבן אינו רודף אחרי יעקב רק כדי להיפרד ממנו לשלום, כפי שיטען בהמשך (להלן פסוקים כז-כח), אלא הוא מעוניין לפעול באלימות וכוחניות.

דֶּרֶךְ שִׁבְעַת יָמִים. על אף שיעקב התנהל עם משפחה גדולה ועם צאן ורכוש רב, הוא הצליח להתרחק מלבן מרחק משמעותי, ובכך להפוך את עזיבתו לסופית. אמנם לבן, שהתנהל בלא משפחה ורכוש, הצליח להדביק את מחנה יעקב בנסיעה של יום אחד. מכאן אפשר להבין שאילו היה לבן שומע מייד על בריחתו של יעקב הוא היה יכול לתפוס אותו במהירות ולמנוע ממנו להתרחק.

מהירותו הרבה של לבן מעידה אף היא על השנאה הגדולה שחש כלפי יעקב, ועל הכעס הגדול שהיה בו ורצה להתפרץ.

— ביאור —

מְטֹב עַד-רָע. מדברי רש"י אנו למעשים. הקב"ה מזהיר את לבן שלא למדים שתי נקודות חשובות: (א) "לדבר" היא לשון נקיה, ומתייחסת לפגוע ביעקב פגיעה אלימה וקשה. (ב) "לדבר" היא לשון נקיה, ומתייחסת לפגוע ביעקב פגיעה אלימה וקשה.

81. לפי זה, מה שכתב רש"י 'שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים' היינו שהיה יעקב במרחק של שבעה ימי הליכה, אבל בפועל הלך יעקב ארבעה ימים (ראה חזקוני). אמנם יש שפירשו זאת כפשוטו, והסבירו שלבן לא החל לרדוף מייד אחרי יעקב אלא כששמע את ההודעה מן 'המגיד' (בסוף היום השלישי) הלך לביתו דרך שלשת ימים, וכשראה בביתו שיעקב גנב את התרפים רק אז החליט לצאת ולרדוף אחרי, ובאותו הזמן כבר הלך יעקב ששה ימים שלמים ('פה תואר' על מדרש רבה). וראה במדרש רבה שם שלכאורה נחלקו בזה האמוראים.

אונקלוס

כֹּה וַיִּשַׁג לִבָּן אֶת־יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹב לִבָּן יֵת יַעֲקֹב,
וַיַּעֲקֹב פָּרַס יֵת מִשְׁכְּנֵיהָ
בְּטוֹרָא וּלְבָן אֲשֶׁר־יֵת אַחוּהָ
בְּטוֹרָא דְּגִלְעָד. כו וַיֹּאמֶר
לִבָּן לַיַּעֲקֹב מָא עֲבַדְתָּא
וְכִסִּיתָא מִנִּי, וְדִבַּרְתָּ יֵת
בְּנָתִי בְּשִׁבְיַת חָרֵב.

כֹּה וַיִּשַׁג לִבָּן אֶת־יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹב
תִּקַּע אֶת־אֹהֶלוֹ בְּהָר וּלְבָן תִּקַּע
אֶת־אֹחִיו בְּהָר הַגִּלְעָד: כו וַיֹּאמֶר
לִבָּן לַיַּעֲקֹב מֶה עָשִׂיתָ וַתִּגְנֹב
אֶת־לִבִּי וַתִּנְהַג אֶת־בְּנֹתִי
בְּשִׁבְיֹת חָרֵב:

— רש"י —

(כו) בְּשִׁבְיֹת חָרֵב. כל חיל הבא למלחמה קרוי "חרב":

— ביאור (המשך) —

(ב) מדוע הקב"ה אינו מעוניין שלבן שטובה הנעשית על ידי רשע נחשבת
יטיב עם יעקב ויגמול לו טובות? משום כדבר רע עבור הצדיק.

— עיון (על עמוד קודם) —

מָטוֹב עַד־רָע. מדוע אין לקבל טובה מרשע? נראה שקבלת טובה מרשע מחברת
את הצדיק עם הרשע, ומראה שכביכול הצדיק תלוי ברשע. עניין זה משפיל את הצדיק
עד כדי סכנה שיפול לידיו של הרשע.

— ביאור —

בְּשִׁבְיֹת חָרֵב. רש"י מסביר לבן מוכיח את יעקב על שלקח את
שהמילה "חרב" אינה כפשוטה אלא היא בנותיו בכפייה, כמו חיילים הלוקחים את
כינוי לחיילים לוחמים. השבויים על כורחם ממקום למקום.

— עיון —

בְּשִׁבְיֹת חָרֵב. לבן מציג עצמו כאיש משפחה מושלם, ולא יתכן שבנותיו ירצו
להתרחק ממנו, אלא ודאי הן עושות זאת בעל כורחן ובכפייה.

אונקלוס

כֹּז לְמָא אֶטְמֶרְתָּא לְמִיזַל
 וְכִסִּיתָא מִנִּי, וְלֹא חֲוִית
 לִי וְשִׁלַּחְתָּךְ פֹּון בְּחֶדְוָא
 וּבִתְשִׁבְחָן בְּתַפִּין וּבְכִנְרִין.
 כֹּז לְמָה נַחֲבֵאתָ לְבָרַח וְתִגְנֹב
 אֶתִּי וְלֹא־הִגַּדְתָּ לִּי וְאַשְׁלַחְתָּ
 בְּשִׁמְחָה וּבְשָׂרִים בְּתַף וּבְכִנּוֹר:

— רש"י —

(כז) וְתִגְנֹב אֶתִּי. גנבת את דעתי (ראה תרגום אונקלוס):

— ביאור —

וְתִגְנֹב אֶתִּי. לבן אינו מאשים
 כאן את יעקב שגנב ממנו את צאנו, ומן
 ההקשר של שאר דבריו משמע שמתרעם
 על כך שיעקב הסתיר מלבן את העובדה
 שהוא רוצה לעזוב ולחזור לארץ. בלשון
 חז"ל נקרא מעשה זה 'גנבת דעת'⁸², כלומר

לגרום לאדם לחשוב דבר אחד כשבאמת
 אתה מתכוון לעשות דבר אחר. לבן טוען:
 מדוע גרמת לי לחשוב שטוב לך לעבוד
 אצלי ואתה מעוניין להישאר, ובסתר
 תכננת לקום ולברוח.

— עיון —

וְתִגְנֹב אֶתִּי. אכן איסור 'גנבת דעת' הוא איסור חמור, ומשבש את הקשרים בין בני
 אדם.

על פי ההלכה אסור לגנוב את דעת הבריות, בין שהוא בן-ברית ובין שאינו בן-ברית.
 מכוח איסור זה אסור לתת מאכל שאינו כשר במתנה לאינו יהודי, כגון בהמה שנטרפה
 בשחיטה, שִׁלְבָּשָׁה אין ערך בעיניך הואיל ואינו ראוי לאכילה, והלה סבור שאתה מכבד
 אותו ונותן לו מתנה בעלת ערך גבוה. ההלכה מחייבת אותך במקרה כזה להודיע לו שאתה
 נותן לו בשר זה משום שאינך רשאי לאכול ממנו.

אמנם כאן טענתו של לבן כלפי יעקב אינה טענה אמיתית, שהרי כמובן גנבת הדעת
 מצדו של יעקב היתה מחוייבת המציאות, ומוכרח היה לנהוג כך כדי למלט את נפשו, ולכן
 מותר היה לו לנהוג בדרך זו.

82. ובפסוק הקודם אמר לבן "ותגנוב את לבבי", ואונקלוס תירגם זאת כמו כאן.

אונקלוס

כח ולא שבִּקְתָּנִי לְנִשְׁקָא
 לְבָנִי וּלְבָנָתִי, כְּעֵן אֶסְבִּילָתָא
 לְמַעְבַּד. כט אֵית חֵילָא
 בִּידֵי לְמַעְבַּד עִמָּכֹן בִּישָׂא,
 וְאַלְהָא דְאַבּוּכֹן בְּרַמְשָׂא
 אָמַר לִי לְמִימַר אֶסְתָּמַר לָךְ
 מִלְּמַלְלָא עִם יַעֲקֹב מְטָב עַד
 בִּישׁ.

כח וְלֹא נִטְשִׁיתָנִי לְנִשְׁקָא
 לְבָנִי וּלְבָנָתִי עֵתָה הִסְבַּלְתָּ
 עֲשׂוֹ: כט יֵשׁ-לְאֵל יָדֵי לַעֲשׂוֹת
 עִמָּכֶם רַע וְאַלְהֵי אֲבִיכֶם אָמַשׁ |
 אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הִשָּׁמַר לָךְ
 מִדְּבַר עִם-יַעֲקֹב מְטוֹב עַד-רַע:

— רש"י —

(כט) יֵשׁ-לְאֵל יָדֵי. יש כח וחיל בידי לעשות עמכם רע (תרגום אונקלוס). וכל
 אל שהוא לשון קדש על שם עזוז ורוב אונים הוא:

— ביאור —

יֵשׁ-לְאֵל יָדֵי. הביטוי "יש לאל ידי"
 פירושו יש לי את הכוח לעשות. לבן חזק
 יותר מיעקב ויכול להזיק לו.
 רש"י מסביר שמשמעות המילה "אל"
 היא כח, ומשום כך מילה זו משמשת
 ככינוי לבורא יתברך, שהוא בעל הכוחות
 כולם. 'עִיזוֹז' היינו לשון עוז, וגדולה
 וגבורה. 'אוֹן' אף הוא משמעותו כוח.

— עיון —

יֵשׁ-לְאֵל יָדֵי. שמותיו של ה' אינם מגדירים אותו עצמו, אלא הם מבטאים כיצד
 בני אדם רואים ומבינים את הופעותיו של ה'. שם "אֱלֹהִים", לדוגמא, מבטא שהבורא
 הוא השופט העליון (משום כך שם זה משמש גם ככינוי לדיינים בשר ודם), ושם "יקוק"
 מבטא שהוא בעל חסד ובחסדו ברא את העולם.

אונקלוס

וּכְעַן מִיּוֹל אֲזֻלְתָּא אַרִי
 חֲמֵדָא חֲמִידָתָא לְבֵית
 אָבוּד, לְמָא נְסִיבְתָּא יֵת
 דְּחֻלְתִּי.

לְוַעֲתָהּ הֶלֶךְ הֶלְכָתָּ כִּי־נִכְסָף
 נִכְסְפָתָהּ לְבֵית אָבִיךָ לְמָה גִּנְבָתָּ
 אֶת־אֱלֹהִי:

— רש"י —

(ל) נִכְסְפָתָהּ. חמדת (תרגום אונקלוס), והרבה יש במקרא "נכספה וגם כלתה נפשי" (תהלים פד, ג), "למעשה ידיך תכסוף" (איוב יד, טו):

— ביאור —

נִכְסְפָתָהּ. מילה זו היא יחידאית בתורה ולכן רש"י רואה צורך להסבירה כאן. שורש כס"פ עניינו חמדה, התאוות, השתוקקות, געגוע. את פירושו מחזק רש"י בשתי דוגמאות מן הכתובים: "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'" - הפסוק מתהלים מתייחס לרצונו העז של דוד לבוא אל מקום המשכן והמזבח בו שרויה שכינה. "תקרא ואנוכי אענך, למעשה ידיך תכסוף" - איוב תמה מדוע הקב"ה מייסר כל כך את בני האדם, הלא בני האדם הם מעשה ידיו של ה', והיה מן הראוי שה' ירצה לקרב אותם וישתוקק לקרבתם, ולא ימאס בהם כפי שנראה לכאורה במציאות.

— עיון —

נִכְסְפָתָהּ. לבן מכיר בקשר הרגשי ההדוק שיש ליעקב עם משפחתו, אך הוא מדגיש אותו יתר על המידה ("נכסוף נכספת") וזאת כדי למעט באחריותו האישית כגורם העיקרי לבריחתו של יעקב. לבן בדבריו מנסה לתת את התחושה שאלמלא געגועיו העזים של יעקב לבית אביו לא היתה לו שום סיבה אחרת לרצות לעזוב.

אונקלוס

לא וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לִלְבָּן כִּי
 יֵרָאֵתִי כִּי אֶמְרָתִי פֶן־תִּגְזֹל
 אֶת־בְּנוֹתַי מֵעַמִּי: לֵב עֵם אֲשֶׁר
 תִּמְצָא אֶת־אֱלֹהֶיךָ לֹא יִחְיֶה נֶגֶד
 אֲחֵינוּ הַכֹּהֵן־לָךְ מִה עֲמָדִי וְקַח־לָךְ
 וְלֹא־יָדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל גָּנְבָתָם:
 לא וַאֲתִיב יַעֲקֹב וַאֲמַר לִלְבָּן,
 אֲרִי דְחִילִית אֲרִי אֶמְרִית
 דְּלִמָּא תִּינוֹס יֵת בְּנָתְךָ
 מִנִּי. לֵב אֲתֵר דְּתִשְׁכַּח יֵת
 דְּחִלְתְּךָ לֹא יִתְקִיִּס קֳדָם
 אֲחֵנָּא אֲשֶׁתְּמוֹדַע לָךְ מָא
 דְּעַמִּי וְסֵב לָךְ, וְלֹא יָדַע
 יַעֲקֹב אֲרִי רָחֵל נְסִיבְתָּנוּן.

— רש"י —

(לא) כִּי יֵרָאֵתִי וגו'. השיבו על ראשון ראשון, שאמר לו (פסוק כו): "ותנהג
 את בנותי" וגו':

(לב) לֹא יִחְיֶה. ומאותה קללה מתה רחל בדרך (בראשית רבה פ"ד, ד, ט):

— ביאור —

כִּי יֵרָאֵתִי וגו'. לבן טען כנגד יעקב
 שתי טענות: למה ברכת בלי להגיד כלום?,
 ו"למה גנבת את אלוהי?". יעקב בדבריו
 מתייחס לשתי השאלות, ועונה עליהן
 לפי הסדר שנשאלו. כאן הוא מסביר
 מדוע ברח בלי להודיע, ובפסוק הבא הוא
 מתייחס לטענת הגנבה.

לֹא יִחְיֶה. יעקב לא ידע שרחל גנבה
 את התרפים, וסבר שלבן מעליל עליו
 עלילות, ומשום כך גזר גזרה והודיע שמי
 שגנב אותם ימות. הואיל ובאמת רחל
 גנבתם, נמצא שיעקב קילל למעשה את
 רחל, ומשום כך היא מתה בדרך.

— עיון —

לֹא יִחְיֶה. זוהי טרגדיה עצומה. יעקב בעצמו גורם את מיתתה של רחל אהובתו. מה
 ההסבר לעניין זה?

כבר ראינו לעיל שרחל היא כללית, היא כלל אוניברסאלית, דואגת לכל העולם, ואילו
 יעקב מידתו להיפך, הוא פרטי ועושה לביתו, הוא דואג למשפחה ומקים את בית ישראל.
 רחל נפלה קורבן מתוך עיסוק באידיאל שלה. היא גנבה את התרפים כדי להחזיר את לבן
 בתשובה, אך ההתעסקות הזאת מסוכנת לאומה הישראלית, ולכן יעקב, שמהותו היא
 בניית בית ישראל, דווקא הוא נמצא בשוגג אחראי על מותה של רחל.

— רש"י —

מָה עֲמָדִי. משלך (תרגום יונתן בן עוזיאל):

— ביאור —

מָה עֲמָדִי. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שיעקב מציע כאן ללבן לקחת מה שירצה מרכושו ושיסתלק - "הכר לך מה עמדי וקח ולך". רש"י אינו מפרש כך, אלא מסביר שיעקב מדבר דברים מדוייקים: אתה האשמת אותי שגנבתי ממך, אתה רשאי לבדוק את חפציי, ואם תמצא בהם משהו השייך לך תקח אותנו. רוצה לומר: אין לך כלום אצלי, ולא תמצא כאן דבר השייך לך.

— עיון —

מָה עֲמָדִי. יעקב אינו מוותר על שום חפץ מרכושו למען השלום עם לבן, ואינו מתנדב לתת לו מאומה משלו. יעקב מלמדנו שאין להיכנע לסחטנות!

אונקלוס

לג וַיָּבֹא לְבֶן בְּאֵהָל יַעֲקֹב | לג וְעָאֵל לְבֶן בְּמִשְׁכְּנָא
 וּבְאֵהָל לָאָה וּבְאֵהָל שְׁתֵּי דִיעֲקֹב וּבְמִשְׁכְּנָא דִּלָּאָה
 הָאִמְהָת וְלֹא מִצָּא וַיֵּצֵא מֵאֵהָל
 לָאָה וַיָּבֹא בְּאֵהָל רַחֵל:
 וְלֹא אִשְׁכַּח, וּנְפַק מִמִּשְׁכְּנָא
 דִּלָּאָה וְעָאֵל בְּמִשְׁכְּנָא
 דְּרַחֵל.

— רש"י —

(לג) בְּאֵהָל יַעֲקֹב. הוא אהל רחל (בראשית רבה פ"ד, ט), שהיה יעקב תדיר אצלה, וכן הוא אומר: "בני רחל אשת יעקב" (להלן מו, יט), ובכולן לא נאמר אשת יעקב: וַיָּבֹא בְּאֵהָל רַחֵל. כשיצא מאהל לאה חזר לו לאהל רחל קודם שחיפש באהל האמהות. וכל כך למה, לפי שהיה מכיר בה שהיא ממשמשנית (בראשית רבה שם):

— ביאור —

כי היא אשתו העיקרית (כפי שמוכח מן הפסוק בפרשת ויגש, שם מכונה רחל בתואר "אשת יעקב", והיא האשה היחידה המכונה כך), ואם כן אהל רחל מוזכר ברשימה. ומה שנאמר "ויצא מאהל לאה ויבוא באהל רחל" היינו שנכנס פעם שניה לאהל רחל לפני שנכנס לאהל האמהות. מדוע חיפש לבן פעמיים באהל רחל? משום שידע שהיא 'משמשנית', כלומר ידה נוגעת בכל דבר.

בְּאֵהָל יַעֲקֹב. התורה מתארת את סדר החיפוש של לבן, אך למרות הפירוט הסדר אינו ברור. בפירוט ארבעת האהלים אליהם נכנס לבן לא הוזכר כלל אהל רחל - "ויבוא לבן באהל יעקב, ובאהל לאה, ובאהל שתי האמהות", אך לאחר מכן נאמר "ויצא מאהל לאה ויבוא באהל רחל", ומשמע שנכנס לאהל רחל מייד אחרי אהל לאה, ולא כסדר המוזכר לעיל! מסביר רש"י הסבר שמיישב את שתי הקושיות: "אהל יעקב" היינו אהל רחל,

— עיון —

בְּאֵהָל יַעֲקֹב. ראינו לאורך כל הפרשה שרחל ויתרה ללאה על זכויותיה ביעקב, תחילה נתנה לה את הסימנים כדי שתוכל להינשא לו, ובהמשך ויתרה ללאה על התור שלה לשכב עם יעקב, ובעתיד תהיה זו לאה אשר תיקבר לצידו של יעקב במערת המכפלה. מצד שני, רחל היא האישה אותה פגש יעקב לראשונה ומייד אהב אותה, ובעבורה ערך

אונקלוס

לֹד וְרַחֵל נְסִיבַת יֵת צִלְמָנִיא
 וְשׂוֹיֵאתָנוּן בְּעֵבִיטָא דְגַמְלָא
 וַיְתִיבַת עֲלֵיהוֹן, וּמִשִּׁישׁ לִבָּן
 יֵת כָּל מִשְׁכָּנָא וְלֹא אֲשַׁכַּח.
 לָהּ וַאֲמַרְתָּ לְאַבּוּהָא לֹא
 יִתְקַף בְּעֵינֵי רַבּוֹנִי אֲרִי לֹא
 אֶכּוּל לְמָקָם מִן קִדְמוֹךְ אֲרִי
 אוֹרַח נָשִׁין לִי, וּבִלְשׁ וְלֹא
 אֲשַׁכַּח יֵת צִלְמָנִיא.

לֹד וְרַחֵל לְקַחְהָ אֶת־הַתְּרָפִים
 וְתִשְׁמַם בְּכָר הַגָּמֶל וְתִשָּׁב עֲלֵיהֶם
 וַיִּמְשֵׁשׁ לִבָּן אֶת־כָּל־הָאֶהָל וְלֹא
 מָצָא: לָהּ וְתֹאמַר אֶל־אֲבִיהָ אֶל־
 יָחִיר בְּעֵינֵי אֲדֹנִי כִּי לֹא אוֹכֵל
 לְקוֹם מִפְּנֵיךְ כִּי־יִדְרֹךְ נָשִׁים לִי
 וַיַּחֲפֹשׂ וְלֹא מָצָא אֶת־הַתְּרָפִים:

— רש"י —

(לד) בְּכָר הַגָּמֶל. לשון כרים וכסתות, כתרגומו 'בעביטא דגמלא', והיא מרדעת העשויה כמין כר, ובעירובין שנינו: הקיפוא בעביטין (טז ע"א), והן עביטי גמלים, בשטי"ל בלע"ז [אוכף]:

— עיין (המשך) —

יעקב עם לבן הסכם עבודה מלכתחילה, ובגלל אהבתו אותה נאלץ לעבוד זמן כה רב. בזכות רחל נשא יעקב לאשה את לאה, כאמור, ובזכותה אף נשא את השפחות, ובכך הפכה רחל להיות האישה שבנתה את בית ישראל כולו. ויש בזה מעין פרדוקס - על אף ויתורה של רחל על מעמדה, ואולי דווקא בגללו, הפכה רחל להיות "אשת יעקב" ממש, ולהיות הבסיס לבית ישראל.

רש"י לומד מהתנהגותו של לבן שהכיר בה ברחל שהיא 'משמשנית', כלומר שאינה מצטמצמת בארבע אמותיה, אלא היא סקרנית, נוגעת בכל ומתעניינת בכל. היא כללית. תכונה זו גרמה ללבן לחשוד בה שהיא גנבה את התרפים. זו גם הסיבה שהיא נקראת "אשת יעקב", כי היא כללית מאוד, ומהות תפקידו של יעקב היא להיות כללי ולהשפיע על כל העולם, על אף שיעקב עצמו עדיין אינו מוכשר לכך.

— ביאור —

בְּכָר הַגָּמֶל. "כר הגמל" היינו הכיסוי של הגמל, וכיסוי זה נראה כמין כר על גב הגמל, ונעשה כדי לחמם את הבהמה וכדי שיהיה לאדם נוח לשבת עליה. בלשון חז"ל כיסוי זה נקרא 'מרדעת', ונקרא גם 'עביט', וכן הוא בלשון תרגום. נראה שכר זה היה לו נפח ולא היה שטוח ועשוי מעור בלבד, וכך היתה אפשרות להכניס לתוכו את התרפים.

אונקלוס

לו ותקף ליעקב ונצא עם
לבן, ואתיב יעקב ואמר
ללבן מא חובי מא סרחני
ארי רדפתא בתרי. לו ארי
משישתא ית כל מני מא
אשכחתא מכל מני ביתך
שו הקא קדם אחי ואחד,
ויוכחון בין תרונא.

לו ויחר ליעקב וירב בלבן ויען
יעקב ויאמר ללבן מה פשעי מה
חטאתי כי דלקת אחרי: לו כי
מששת את כלכלי מהמצאת
מכל כלי ביתך שים כה נגד
אחי ואחיד ויוכחו בין שנינו:

— רש"י —

(לו) דלקת. רדפת, כמו "על ההרים דלקונו" (איכה ד, יט), וכמו "מדלוק אחרי
פלשתים" (שמו"א יז, ג):

(לז) ויוכחו. ויבררו עם מי הדין, אפרובי"ר בלע"ז [לברר]:

— ביאור —

מרדיפתם אחרי הפלישתים.

ויוכחו. רש"י מפרש "יוכחו" לשון
הוכחה ובירור, והוא גם לשון תוכחה
וויכוח, כי כל אלה הם אמצעים לבירור
האמת⁸³. אמנם יש לחלק בין הוכחה לבין
תוכחה, שהוכחה היא בירור על ידי עניין
חיצוני, ואילו תוכחה היא על ידי דיבור
קשה וייסורים, וראה מה שכתב רש"י
להלן פסוק מב.

דלקת. לדלוק היינו לרדוף אחרי אדם
אחר, אחר אויב, על מנת לתופסו. רש"י
מביא שתי ראיות לכך מן המקרא: א. הנביא
ירמיה במגילת איכה מספר על החורבן,
ומתאר שם את האויבים שרודפים אחרי
היהודים הבורחים על נפשם בהרים - "על
ההרים דלקונו". ב. אחר שהרג דוד את
גלית יצאו בני ישראל ונלחמו נגד פלישתים
וניצחו אותם, ואז נאמר "וישובו בני ישראל
מדלוק אחרי פלישתים", כלומר, חזרו

83. לעיל כ, טז, ד"ה ונוכחת, כתב רש"י: 'ולשון תוכחה בכל מקום בירור דברים'; וכן לעיל כד, יד, ד"ה אותה הוכחת, כתב: 'ולשון הוכחת - ביררת'.

אונקלוס

לח דגן עסרין שגין אנא עמך לח זה עשרים שנה אנכי עמך
 רחלך ועזך לא אתבילי, רחליך ועזיך לא שבלו ואילי
 ודכרי ענד לא אכלית. צאנך לא אכלתי:

— רש"י —

(לח) לא שבלו. לא הפילו עיבורם, כמו "רחם משכיל" (הושע ט, יד), "תפלט פרתו ולא תשכל" (איוב כא, י):

— ביאור —

לא שבלו. שורש שכ"ל משמעותו אסון של מיתת ילד, וכל מי שמת בנו נקרא 'שכול'. רבקה אומרת ליעקב "למה אשכל גם שניכם יום אחד" (לעיל כז, מה), ומתייחסת לחשש שמא ימותו שני בניה. רש"י מבאר שיש במשמעות שורש זה גם לתאר מיתה של ולדות ועוברים, ואשה או בעל חיים היולדת ולד מת נקראת מִשְׁפָּלָה.

הנביא הושע מקלל עוברי עבירה ומבקש: "תן להם רחם משכיל ושדים צומקים", כלומר שנשותיהם יפילו את עובריהם קודם לידתם, ואם יולידו אזי לא יוכלו להניק את בניהם. איוב תמה על הצלחת הרשעים: "תפלט פרתו ולא תשכל", כלומר פרתו של הרשע תוציא את ולדה מן הרחם בשלום ולא תפיל.

— עיון —

לא שבלו. יעקב טוען שטיפל בצאנו של לבן בנאמנות גדולה, ובזכות מסירותו הרבה וטיפולו המסור הבהמות לא שיכלו.⁸⁴ ייתכן גם שיעקב רומז על סייעתא דשמיא בה זכה, שהרי דרכו של עולם היא שבתקופה של כמה שנים ודאי תהיה הפלה לכמה מן הבהמות, אך בצאנו של לבן לא אירע כדבר הזה. בכך רומז יעקב ללבן שלא כדאי לו להרע אתו, כי הוא נהנה מכוח עליון שמגן עליו.

84. כך פירש הרשב"ם את הפסוק.

— רש"י —

וְאֵילֵי צֶאֱנָךְ. מכאן אמרו: 'איל' בן יומו קרוי 'איל' (ב"ק סה ע"ב), שאם לא כן מה שבחו, אילים לא אכל אבל כבשים אכל, אם כן גזלן הוא:

— ביאור —

מסביר רש"י שמכאן ראה שהמין כולו נקרא "איל", וכל זכר, אפילו בן יומו, שמו הוא "איל" משום שהוא שייך לאותו המין, וכשיגדל יהפוך לאיל ממש. רק כאשר מוזכר "איל" יחד עם "כבש" נפרש שכבש הוא הצעיר ואיל הוא הבוגר. אם כן, יעקב מודיע ללבן שלא אכל משלו כלל, לא גדולים ולא קטנים.

וְאֵילֵי צֶאֱנָךְ. הנה במקום אחר כתב רש"י (במדבר טו, יא): 'כבש ושה קרויים בתוך שנתם, איל בן שלשה עשר חודש ויום אחד', ומשמע שאיל הוא כבש בוגר בן למעלה משנה, אבל פחות מכך אינו נקרא איל!⁸⁵ אך אם באמת כך הוא הפירוש, מהו שאומר יעקב "אילי צאנך לא אכלתי", ומשמע שדווקא את האילים הבוגרים לא אכל, אבל יתכן ואכל כבשים צעירים?!

— עיון —

וְאֵילֵי צֶאֱנָךְ. וכי יעלה על דעתנו שיעקב יגנוב? אלא שדרך העולם היא, שגם עובדים ישרים, העובדים במסירות ובנאמנות, לפעמים מורים היתר לעצמם ולוקחים משל בעל-הבית מה שלפי דעתם מגיע להם מן הדין עבור עבודתם המסורה. גם המעסיק הרבה פעמים יודע ושותק, כי אינו מעוניין 'להתחשבן' עם עובדו המסור על קטנות ולהסתכסך עמו, אך באמת אין הדבר נעשה לרצונו. משום כך היינו יכולים לחשוב שהואיל ויעקב לא קיבל שום שכר על עבודתו, יתכן והיה מרגיש שמן הצדק יהיה אם ייקח מדי פעם כמה כבשים קטנים מתוך אלפי הכבשים שטיפל בהם. משום כך בא רש"י ומדגיש לנו את גודל מידותיו של יעקב אבינו שלא נטל לעצמו כלום.

85. משמעות המילה "איל" היא כוח וחוזק, והזכר בצאן נקרא 'איל' כשהגיע לשיא כוחו ואיילותו.

אונקלוס

לֹט דִּתְבִירָא לֹא אֵיתִיתִי לָךְ לֹט טִרְפָּה לֹא־הִבֵּאתִי אֵלֶיךָ
 דְּהוּת שְׂגִיָּא מִמְּנִינָא מְנִי אֲנִכִּי אַחְטָנָה מִיָּדִי תִּבְקֶשְׁנָה
 אֶת פְּעִי לָהּ, נְטִרִית בִּימָמָא גִּנְבִּתִּי יוֹם וְגִנְבִּתִּי לַיְלָה:
 וְנְטִרִית בְּלֵילֵיא.

— רש"י —

(לט) טִרְפָּה. על ידי ארי או זאב (ראה תרגום יונתן בן עוזיאל):

אֲנִכִּי אַחְטָנָה. לשון "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא" (שופטים כ, טז), "אני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא), חסרים, אנכי אחסרנה, אם חסרה חסרה לי, שמידי תבקשנה: אֲנִכִּי אַחְטָנָה. תרגומו: 'דהות שְׂגִיָּא מִמְּנִינָא', שהיתה נפקדת ומחוסרת, כמו "ולא נפקד ממנו איש" (במדבר לא, מט), תרגומו: 'ולא שגא':

— ביאור —

מתוכם אנשי מלחמה, ובהם היו שבע מאות איש לוחמים מעולים, עליהם נאמר "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא", כלומר שמיידיים אבן ממרחק רב ופוגעים אפילו בחוט השערה, ואינם מחטיאים, שהיו מדוייקים ביותר. "ולא יחטיא" - אינו מחסיר מן המטרה. (ב) לאחר שאדוניה בן דוד המליך את עצמו למלך תחת דוד, פונה בת שבע, אמו של שלמה, אל דוד המלך כדי שיקיים את שבועתו ששלמה בנו ימלוך אחריו. בת שבע חוששת שאם ימלוך אדוניה אזי הוא יראה בה ובשלמה בנה "חטאים", היינו מורדים במלך החדש, שדינם מוות, ויש להחסירם מן העולם.

חִזּוּק לפירוש "אחטנה" לשון חסרון מוכיח רש"י מן התרגום. אונקלוס תרגם "אנכי אחטנה - דהות שְׂגִיָּא מִמְּנִינָא", שפירושו 'שיהיה חסר מן המניין'. ראה לכך שהמילה 'שגיא' פירושה חסרון הוא מן הפסוק "ולא נפקד ממנו איש", שם תרגם אונקלוס "נפקד - שגא", ונפקד היינו חסר.

טִרְפָּה. אין הכוונה ל"טרפה" שהפכה לבעלת מום חמור ועומדת למות בגללו ("טרפה" על פי ההלכה), אלא לבהמה שנאכלה על ידי חיה טורפת, כגון ארי או זאב.

"טרפה לא הבאתי לך", כלומר, גם כאשר אירע מקרה בו חייט טרף אכלה את אחת הבהמות לא נפטרי מתשלום אלא שילמתי את תמורתה.

אֲנִכִּי אַחְטָנָה. "אחטנה" משמעותה 'אחסרנה'. "אנכי אחטנה" היינו 'חסרונה יהיה שלי', ורוצה לומר: אני אשא בהוצאות חסרונה ואשלם את תמורתה.

שורש חט"א עניינו חסרון, ואף אדם שחוטא הוא אדם שמחסיר מחובתו ולא עושה את המוטל עליו.

שתי ראיות מן המקרא מביא רש"י להופעה של שורש חט"א במשמעות חסרון (ולא במשמעות הרגילה של עשיית עבירה, אך, כאמור, בשורש העניין משמעותן זהה): (א) בני בנימין אספו

— רש"י —

גִּנְבֹתִי יוֹם וּגְנָבְתִי לַיְלָה. גְּנוּבַת יוֹם אוֹ גְּנוּבַת לַיְלָה, הַכֹּל שִׁלְמַתִּי: גִּנְבֹתִי. כְּמוֹ: "רַבֹּתִי בְּגוֹיִם שָׂרְתִי בַּמְדִּינוֹת" (איכה א, א), "מִלְאַתִּי מִשְׁפֹּט" (ישעיה א, כא), "אוֹהֲבֹתִי לְדוֹשׁ" (הושע י, יא):

— עיון (על עמוד קודם) —

טִרְפָּה. יַעֲקֹב מִגְלָה לָנוּ כֵּאֵן אֶת רוּעַ לִבּוֹ שֶׁל לֶבֶן, שֶׁהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשִׁירוֹתָיו שֶׁל יַעֲקֹב בְּלִי לְהִתְחַשֵּׁב בּוֹ כֻּלָּל, וְנִיצַל אוֹתוֹ בְּכָל דֶּרֶךְ אִפְשָׁרִית.

אֲנֹכִי אֶחָטָא. דְּרָכּוֹ שֶׁל עוֹלָם הָיָא שְׂכַל רְכוּשׁ שֶׁל אָדָם נִפְסַד מֵעַט. לֶבֶן לֹא הָיָה מוֹכֵן לְסִבּוֹל שׁוֹם הַפֶּסֶד, וְאִפִּילוֹ לֹא הַפֶּסֶד טִבְעִי, וְהִשְׁתַּמֵּשׁ בִּיעֲקֹב כְּעֵין 'חֲבֵרַת בִּיטוּחַ'. עַל כָּל הַפֶּסֶד שֶׁנִּגְרַם לְרִכּוּשׁוֹ שֶׁל לֶבֶן נֶאֱלָץ יַעֲקֹב לְשַׁלֵּם מִכִּסּוֹ. שׁוֹב אָנוּ רוֹאִים אֶת גּוֹדֵל רִשְׁעוֹתָיו שֶׁל לֶבֶן.

— ביאור —

עַל יְרוּשָׁלַיִם לִפְנֵי הַחוּרְבָן נֶאֱמַר שֶׁהִיְתָה גְדוֹלָה וְיָדוּעָה בְּגוֹיִים, וְחֲשׁוּבָה (שְׂרָה לְשׁוֹן שְׂרָה) בֵּין הַמְּדִינּוֹת. בַּמָּקוֹם רַבָּה נֶאֱמַר "רַבֹּתִי", בַּמָּקוֹם שָׂרָה נֶאֱמַר "שְׂרָתִי".
(ב) "מִלְאַתִּי מִשְׁפֹּט צָדֵק יֵלֵין בָּהּ, וְעֵתָה מִרְצָחִים" - זֶהוּ תִּיאֹרֶה שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם לִפְנֵי הַהִידְרָדוֹת הַמוֹסְרִית, שֶׁהִיְתָה מִלֵּאֵת מִשְׁפֹּט וְצָדֵק, וְאִילוֹ עֵתָה הִיא מִלֵּאֵת מִרְצָחִים. "מִלֵּאֵתִי" בַּמָּקוֹם מִלְּאֵת.
(ג) "וְאִפְרִים עֲגָלָה מְלֻמְּדָה אוֹהֲבֵתִי לְדוֹשׁ" - הוֹשַׁע מֵתָאֵר אֶת יִשְׂרָאֵל כְּעֲגָלָה הַרְגִּילָה לְעִבּוּדָה קָלָה וְלֹא קֶשֶׁה, וּמַעֲדִיפָה לְדוֹשׁ וְלֹא לְחָרוֹשׁ. "אוֹהֲבֵתִי" בַּמָּקוֹם אוֹהֲבֵת.

גִּנְבֹתִי יוֹם וּגְנָבְתִי לַיְלָה. לֹא יִיתְכֵן לְפָרֵשׁ "גְּנוּבַתִּי" הֵייוֹ מֵהַ שִׁגְנוּבַתִּי. מִסְבִּיר רִש"י שֶׁהָיָה "ד" בַּמִּילָה "גְּנוּבַתִּי" הִיא יִתְרָה, וּבָאָה לִיּוֹפִי וּלְתַפְאֶרֶת הַלְשׁוֹן, וַיֵּשׁ לְקִרְוָא אֶת הַמִּילָה בְּלִי יו"ד, וְכֵאֵילוֹ נֶאֱמַר: 'גְּנוּבַת יוֹם וּגְנוּבַת לַיְלָה'. עוֹד מִסְבִּיר רִש"י שׁוֹי"ו הַחִיבוּר כֵּאֵן הִיא וִי"ו מַחֲלָקֶת, וְכֵאֵילוֹ נֶאֱמַר 'או'.

לְפִי זֶה יַעֲקֹב אוֹמֵר לְלֶבֶן: כָּל בְּהֵמָה שִׁגְנוּבָה, בְּיוֹם אוֹ בַּלַּיְלָה - מִמֶּנִּי דִרְשָׁתָה חֲסִירוֹנָה, וְהַכֹּל שִׁלְמַתִּי⁸⁶.

רִש"י מְבִיא פְּסוּקִים נוֹסְפִים בָּהֶם נוֹסְפָה יו"ד יִתְרָה לִיּוֹפִי הַמְלִיצָה:

(א) "רַבֹּתִי בְּגוֹיִים שָׂרְתִי בַּמְדִּינּוֹת" -

⁸⁶. אוֹנֶקְלוֹס פִּירֵשׁ שׁוֹרֵשׁ גִּנ'ב כֵּאֵן בְּמִשְׁמַעוֹת שְׁמִירָה, אֶךְ רִש"י לֹא פִירֵשׁ כֵּךְ.

אונקלוס

מ הֵייתִי בַּיּוֹם אֲכַלְנִי חֶרֶב וְקָרַח
 בְּלִילָה וְתַנְדֵּד שְׁנַתִּי מֵעֵינַי:
 מ הֵייתִי בִּמְמָא אֲכַלְנִי
 שְׂרָבָא וְגַלִּידָא נָחַת עָלַי
 בְּלִילָיָא, וְנִדַּת שְׁנִיתִי מֵעֵינַי.

— רש"י —

(מ) אֲכַלְנִי חֶרֶב. לשון "אש אוכלה" (דברים ד, כד):
 וְקָרַח. כמו "משליך קרחו" (תהלים קמו, יז), תרגומו: 'גלידא':
 שְׁנַתִּי. לשון שינה:

— ביאור —

אֲכַלְנִי חֶרֶב. "חרב" הוא חום חזק מאוד הגורם ליובש. "אכלני חרב" אינה אכילה רגילה אלא לשון כליון והשחתה, וכמו 'אכילת-אש', השורפת ומכלה כל הנקרה בדרכה.
 יעקב טוען שבשמירתו הנאמנה את הצאן נאלץ לשהות בימים החמים תחת השמש הקופחת, והחום הקשה כביכול אכל את בשרו.
 וְקָרַח. "קרח" היינו קור קשה מאוד המקפיא את הכל, ואף יורד שלג מן השמים. ראייה ל"קרח" במשמעות שלג מביא רש"י מן הפסוק בתהלים "משליך קרחו כפתים". דוד המלך מתאר את גדלותו של הקב"ה ושלטתו בבריאה, והוא האחראי לקור העז ולשלגים.
 יעקב מתאר כי שמר על הצאן בלילות החורף הקשים והמקפיאיים, וגופו סבל מאוד.
 שְׁנַתִּי. אין לפרש "שנת" מלשון שָׁנָה, כמו "בן שנתו", אלא מלשון שינה (למרות שחסרה יו"ד)⁸⁷. יעקב טוען שבגלל העבודה ותנאי מזג האוויר הקשים לא יכול היה לישן בלילות.

— עיון —

אֲכַלְנִי חֶרֶב. בטענותיו מתאר יעקב, ורש"י מדקדק במילים ומדגיש לנו, כיצד לבן ניצל את נאמנותו ומסירותו בצורה נוראית, עד שהפך את חייו לגיהנם. זהו לא סתם ניצול אלא יש כאן רוע ואכזריות של ממש.

אונקלוס

מא זֶה־לִי עֲשָׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתְךָ
 עֲבַדְתִּיךָ אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה
 בְּשִׁתִּי בְנִתִיךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּצֶאֱנָךָ
 וַתַּחֲלֶף אֶת־מִשְׁכַּבְּתִּי עִשָּׂרַת
 מָנִים:

— רש"י —

(מא) וַתַּחֲלֶף אֶת־מִשְׁכַּבְּתִּי. היית משנה תנאי שבינינו מנקוד לטלוא ומעקודים לברודים:

— ביאור —

מתייחסת לתנאי שעשו ביניהם. כזכור, יעקב הציע שהוא יקבל סוג מסויים של צאן שייוולד. לבן הסכים לתנאי זה, אך כשראה שאכן נולדים ולדות כפי שהתנו מיהר והחליף את התנאי, וכך עשה מספר פעמים רב⁸⁸.

וַתַּחֲלֶף אֶת־מִשְׁכַּבְּתִּי. לבן מעולם לא נתן ליעקב 'משכורת' רגילה, כמו שמקובל לשלם לפועל, ואם כן מה זאת אומרת שהחליף את המשכורת, ומשמע לכאורה שנתן לו פעם משכורת כזאת ופעם אחרת? לכן מבאר רש"י שההחלפה

88. וראה לעיל פסוקים ז-ח: "ואביכן התל בי והחליף את משכורת עשרת מונים... אם כה יאמור נקודים יהיה שכרך וילדו כל הצאן נקודים, ואם כה יאמור עקודים יהיה שכרך וילדו כל הצאן עקודים", וראה מה שביארנו שם.

אונקלוס

מב אלו לא פון אלהיה דאבא
אלהיה דאברהם ודדחיל
ליה יצחק הוה בסעדי ארי
פען, ריקן שלחתני, ית
עמלי וית ליאות ידי גלי
קדם יי ואוכח ברמשא.

מב לוֹלִי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
וּפָחַד יִצְחָק הִיָּה לִי כִּי עָתָה רִיקָם
שְׁלַחְתָּנִי אֶת-עֲנִי וְאֶת-יָגִיעַ כִּפִּי
רָאָה אֱלֹהִים וַיּוֹכַח אֲמֹשׁ: שביעי

— רש"י —

(מב) וּפָחַד יִצְחָק. לא רצה לומר אלהי יצחק, שאין הקדוש ברוך הוא מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם, ואע"פ שאמר לו בצאתו מבאר שבע: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק" (לעיל כח, יג), בשביל שכהו ענינו והרי הוא כמת, יעקב נתיירא לומר אלהי ואמר ופחד:

— ביאור —

בחירה חופשית, יתרחק לפתע מהקב"ה ויפעל שלא כל פי רצון ה'. יהיה זה חילול השם להגדיר את האל כמי שמשיגה השגחה מיוחדת לאדם כזה שאינו עושה רצונו. משום כך 'אין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם'.

אמנם אצל יצחק היה מצב מיוחד - 'לפי שכהו ענינו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו', הואיל וכן, ניתן היה לכנות את הקב"ה 'אלוהי יצחק' עוד בחייו של יצחק, וכפי שמצאנו שהקב"ה עצמו אמר ליעקב: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק" (לעיל כח, יג). יעקב עצמו העדיף שלא לומר 'אלוהי יצחק', משום שאין מן הראוי שיעקב יתייחס אל אביו החי כמי שמת ועבר מן העולם, וכמי שכבר נשללה ממנו הבחירה החופשית, ולכן העדיף לומר "פחד יצחק"⁸⁹.

וּפָחַד יִצְחָק. "פחד יצחק" היינו 'אלוהי יצחק', שהרי אלהים הוא הישות ממנה מפחד יצחק, ולמעשה ביטוי זה מקביל בפסוק לביטוי "אלוהי אברהם". אמנם ישנו הבדל משמעותי בין שני הביטויים. בכינוי 'אלוהי יצחק' עניינו של הקב"ה מוגדר, כביכול, על ידי יצחק - מי זה האל? זהו האל שמשיגה על יצחק. לעומת זאת הכינוי 'פחד יצחק' אינו מגדיר את הקב"ה ביחס ליצחק, אלא רק מציין שהאל הוא חזק מאוד ויצחק מפחד ממנו⁹⁰. על פי זה נוכל להבין את הבעייתיות לכנות את האל כאלהים של אדם מסוים, שהרי בכך אנו מגדירים את האל כמשגיח השגחה פרטית מיוחדת על אדם זה, וכביכול נענה תמיד לדרישותיו, בבחינת 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' - והרי ייתכן שהצדיק המסוים הזה, שיש לו

89. לשון רש"י לעיל כח, יג.

90. וראה רש"י להלן לב, י.

— רש"י —

וַיִּזְכֹּחַ. לשון תוכחה הוא ולא לשון הוכחה:

— עיון (על עמוד קודם) —

וּפָחַד יִצְחָק. רש"י כאן מלמדנו שני יסודות גדולים: (א) הא־ל ניכר לעולם בזכות הצדיקים הנושאים את שמו בגאון, ומתנהגים בצורה מושלמת, ובכך מגלים ומלמדים לבריות את הכרת ה' בעולם. (ב) גם לצדיקים יש בחירה חופשית, ועד יומם האחרון אין הם מובטחים שלא יחטאו.

אכן, רק האבות זכו ששם ה' נקשר עם שמם ומזוהה עמם, והוא מכונה בפיו "א־לוהי אברהם א־לוהי יצחק וא־לוהי יעקב", כי הם היו סמל של שלמות כל ימי חייהם עד יומם האחרון. מעלת האבות בעיני רש"י גבוהה היא עד מאוד, והמעין בפירושו של רש"י על התורה לא ימצא דברי ביקורת עליהם. על אף שישנם מדרשים לא מעטים המבקרים את הנהגת האבות במקרים מסוימים, מכל מקום רש"י נמנע ולא הביא דבריהם בפירושו.

— ביאור —

'תוכחה' היא דברים קשים הנאמרים לאדם. יעקב מזכיר ללבן את התגלות הקב"ה אליו אמש (=אתמול בלילה) בחלום הלילה, כפי שסיפר לבן עצמו (לעיל פסוק כט), בה גילה הקב"ה דעתו בעניין הסיכסוך בין השניים והצדיק את יעקב, והוסיף והזהיר והוכיח את לבן שלא לעשות ליעקב כל רע⁹¹.

וַיִּזְכֹּחַ. יעקב, בדבריו אל לבן, משתמש פעמיים בשורש זכ"ח, פעם בלשון הוכחה ופעם בלשון תוכחה: לעיל בפסוק לז אמר: "שים כה נגד אחי ואחיך ויִּזְכִּיחוּ בין שנינו", ופירש רש"י 'ויוכיחו' - ויבררו עם מי הדין, כלומר לשון הוכחה; וכאן אומר יעקב: "ראה א־להים ויִּזְכֹּחַ אמש", וביאר רש"י שהוא לשון תוכחה ולא לשון הוכחה.

91. וראה מה שכתבנו לעיל פסוק לז בעניין ההבדל בין הוכחה לתוכחה.

אונקלוס

מג וְאֵתִיב לָבָן וַאֲמַר לְיַעֲקֹב
בְּנָתָא בְּנָתִי וּבְנִיָּא בְּנִי וְעָנָא
עָנִי וְכָל דָּאָתָּ חֲזִי דִּילִי
הוּא, וְלִבְנָתִי מָא אַעֲבִיד
לְאֵלִין יוֹמָא דִּין אוֹ לִבְנֵיהוֹן
דִּילִידָא.

מג וַיַּעַן לָבָן וַיֹּאמֶר אֶל-יַעֲקֹב
הַבָּנוֹת בָּנֹתִי וְהַבָּנִים בְּנֵי וְהַצָּאן
צֵאנִי וְכָל אֲשֶׁר-אַתָּה רְאָה לִי-
הוּא וְלִבְנֹתִי מִה-אַעֲשֶׂה לְאֵלֶּהָ
הַיּוֹם אוֹ לִבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יִלְדוּ:

— רש"י —

(מג) מִה-אַעֲשֶׂה לְאֵלֶּהָ. איך תעלה על לבי להרע להן:

— ביאור —

מִה-אַעֲשֶׂה לְאֵלֶּהָ. יַעֲקֹב תִּקַּף
אֶת לָבָן עַל כֵּךְ שֶׁחִפֵּשׁ רַעְתּוֹ וְכָל הַזְמָן
נִסָּה לִּמְנוּעַ מִמֶּנּוּ רוּחַ. לָבָן מִתְּגוֹנֵן וְאוֹמֵר
שֶׁלֹּא יִיתֶכֶן לוֹמַר שֶׁעָלָה עַל דַּעְתּוֹ רַעִיוֹן

נואל שכזה, שהרי משפחת יעקב כולה
הם צאצאיו שלו עצמו, וכיצד ייתכן שאב
יעשה רעה לצאצאיו.

— עיון —

מִה-אַעֲשֶׂה לְאֵלֶּהָ. שׁוֹב מִתְּגַלָּה לָבָן בְּצַבִּיעוֹתָיו וּבִנְכֻלוֹתָיו, שֶׁהָרִי הוּא דֹלֵק אַחֵר
יַעֲקֹב וּמִשְׁפַּחְתּוֹ כְּמוֹ אַחֲרֵי אוֹיְבִים, וְאִם אֵימָּה שֶׁיֵּשׁ בְּכוּחוֹ לַעֲשׂוֹת לָהֶם רַע אֲלֹא שֶׁנִּמְנָע
בְּגַלְל דְּבָרִים שֶׁנֶּאֱמָרוּ לוֹ בַּחֲלוּם⁹². עֵתָּה הוּא מִשְׁנֶה אֶת עוֹרוֹ וְאוֹמֵר כִּי כָּלֵל לֹא יִיתֶכֶן שִׁיעֲלָה
עַל דַּעְתּוֹ לִפְגוּעַ בְּמִשְׁפַּחְתּוֹ, וְהוּא אִם אֵינוֹ מִסּוּגֵל לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּגַלְל הַקֶּשֶׁר הַטִּבְעִי שֶׁבֵּין אָדָם
לְיוֹצֵא חֲלָצִיו. דּוּקָא דְּבָרֵיו אֵלֶּה שֶׁל לָבָן מִדְּגִישִׁים אֶת טַבְעוֹ הַנּוֹרָא, שֶׁהָרִי כֵּאֵן הוּא מוֹדֶה
שֶׁהוּא יוֹדֵעַ שֶׁפְּעוּלוֹתָיו אֵלֶּה הֵן כִּנְגַד הַטִּבְעַת וְהַיּוֹשֵׁר הַטִּבְעִי, וּבִפְעוּלָהּ הוּא מִסּוּגֵל לְהִתְאַכְזֹר
וּלְהִתְנַכֵּר לְבָנֵי מִשְׁפַּחְתּוֹ⁹³.

92. 'ידועים דברי חז"ל, והביאם רש"י בפרשת כי תבוא (דברים כו, ה): 'ארמי אובד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב'.

93. כפי שאמרו בנותיו לעיל (פסוק טו): "הלוא נוכריות נחשבנו לו".

אונקלוס

מד וְעָתָה לְכֵה נְכִרְתָּה בְּרִית
 אֲנִי וְאַתָּה וְהִיָּה לְעֵד בֵּינִי
 וּבֵינֶךָ: מִה וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימֶה
 מִצֵּבָה: מו וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו
 לְקַטּוּ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ-
 גֹל וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל-הַגֹּל:

— רש"י —

(מד) וְהִיָּה לְעֵד. הקדוש ברוך הוא:

(מו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו. הם בניו (בראשית רבה פ"ד, יג), שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה:

— ביאור —

והא' ל - שהוא נצחי - הוא שידאג לקיום הברית, וימנע מכל אחד מן הצדדים לעבור עליה.

וְהִיָּה לְעֵד. לכאורה זהו משפט חסר, ולא נאמר מי הוא העד שיהיה ביניהם.

יש שפירשו שמשפט זה הוא המשך של תחילת הפסוק, ומתייחס אל ה"ברית", שהיא תהיה העד, או שנכרות ברית על משהו מסויים והוא יהיה העד, אך פירושים אלה קשים על פי הדקדוק והלשון, ובהכרח זהו משפט חסר.

רש"י מפרש שהקב"ה הוא יהיה העד, כלומר, זוהי ברית עולם שתתקיים לנצח,

והא' ל - שהוא נצחי - הוא שידאג לקיום הברית, וימנע מכל אחד מן הצדדים לעבור עליה.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו. ליעקב יש אח ביולוגי אחד, עשו, והוא ודאי איננו נמצא כאן, ומי הם, איפוא, "אחיו" של יעקב?

מסביר רש"י ש"אחיו" כאן הם בניו, וכל מי ששותף עם חברו בשעת צרה ועוזר ומסייע לו נקרא "אח", וכמאמר הפסוק "ואח לצרה יולד" (משלי יז, יז).

— עיון —

וְהִיָּה לְעֵד. מדוע הפסוק חסר ולא נאמר בפירוש שהקב"ה הוא שיהיה עד? אולי מפני שיש במעשה זה מעין זלזול, שמשתמשים בקב"ה כ"עד" לשירות בני האדם, ועל כן לא הוזכר שמו בפירוש.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו. אנו רואים כאן עד כמה גדולה הקירבה בין בני יעקב לאביהם, ואף יעקב קיבל והשתלם בזכות בניו, וכבר ראינו לעיל כי רק אחרי שנולדו יכול היה יעקב לאזור עוז ולעזוב את בית לבן.

אונקלוס

מז ויקרא ליה לבן יגר ויקרא לו לבן יגר שהדותא
 סהדותא, ויעקב קרא ליה
 גלעד.
 ויעקב קרא לו גלעד:

— רש"י —

(מז) יגר שהדותא. תרגומו של גלעד (ראה מסכת סופרים פ"א ה"י):

גלעד. גל עד:

— ביאור —

יש לזכור שהאיזור בו היו נקרא הר
 הגלעד (כאמור לעיל פסוק כג: "וידבק אותו בהר
 הגלעד", ושם פסוק כה: "ולבן תקע את אחיו בהר
 הגלעד"), ואם כן קריאת השם גלעד הוא
 דרישת השם גלעד.⁹⁴
 יגר שהדותא. המילים "יגר שהדותא"
 הן בארמית, והן תרגום המילה "גלעד".⁹⁴
 גלעד. המילה "גלעד" היא למעשה
 שתי מילים מחוברות - גל, עד. גל האבנים
 יהיה זיכרון ועדות לברית בין לבן ויעקב.

— עיון —

יגר שהדותא. לכאורה אינו ברור, הרי שני הביטויים מבטאים בדיוק את אותה
 המשמעות בשפות שונות, ומה החשיבות לציין זאת?
 יתכן ועניין זה בא ללמדנו שבאותה שעה עשה לבן מעין תשובה. העובדה שראה לנכון
 לבטא את משמעות הברית בשפה שלו היא כעין סימן להחלטה פנימית ממשית. יש כאן
 הודאה משותפת לכך שנוצרו כאן קשרי משפחה עמוקים, ואי אפשר להמשיך לחיות
 בעוונות ובמצב מלחמה. אפשר אף והמפגש הפלאי הזה בין יעקב ללבן הוא שיאפשר
 אלפי שנים אחר כך שהתלמוד ייכתב בארמית, בארצו של לבן.
 לבן הגיע לתודעה זו לאחר כישלון ניסיונותיו לעקור את יעקב ומשפחתו, ולאחר
 שראה היאך יעקב הולך ומתחזק בסייעתא דשמיא גלויה, או אז הבין לבן שעליו לכבד את
 יעקב ולהעריך את קשר הדם העמוק ביניהם.

94. מלשון רש"י משמע לכאורה שתחילה נקרא המקום "גלעד" ורק אחר כך תרגמו את המילים לארמית, ולא
 להיפך. רבים הקשו על דברי רש"י, שהרי אונקלוס תירגם להלן בפסוק נב "עד הגל הזה - סהיד דגורא הדין" ולא
 תרגם 'סהיד יגר', ומשמע ש"יגר שהדותא" אינו תרגום ארמי. וראה תוספות בבא קמא פג ע"א ד"ה לשון סורסי.
 95. יש שניקדו בדברי רש"י כאן 'גלעד', וכאילו פירש: 'גלעד - כמו גלעד' (ראה מהדורת ברלינר), אך לענ"ד אין
 הדברים נראים.

אונקלוס

מח ואמר לבן דגורא דין
 סהיד בינא ובינך יומא
 דין, על בין קרא שמיא
 גלעד. מט וסכותא דאמר
 יסד מימרא די בינא ובינך,
 ארי נתפסי גבר מחבריה.

מח ויאמר לבן הגל הזה עד ביני
 ובינך היום על-בן קרא-שמו
 גלעד: מט והמצפה אשר אמר
 יצף יהיה ביני ובינך כי נסתר
 איש מרעהו:

— רש"י —

(מט) והמצפה אשר אמר וגו'. והמצפה אשר בהר הגלעד, כמו שכתוב:
 "ויעבר את מצפה גלעד" (שופטים יא, כט). ולמה נקרא שמה מצפה, לפי שאמר
 כל אחד מהם לחברו: יצף ה' ביני ובינך אם תעבור את הברית:
 כי נסתר. ולא נראה איש את רעהו:

— ביאור —

מרעהו", והתחייבות כזאת מוכרחה להיות
 הדדית ולהיאמר על ידי שני הצדדים.
 ראייה לכך שהמקום נקרא "מצפה"
 מצא רש"י בפסוק בספר שופטים, שם
 נאמר על יפתח: "ויעבור את מצפה גלעד",
 משמע שבהר הגלעד ישנו מקום בשם
 "מצפה".

כי נסתר. נראה שרש"י מפרש
 שמשפט זה הוא נימוק למשפט הקודם:
 מדוע ה' הוא זה שייצף ביני ובינך? משום
 שאנו לא נראה איש את רעהו, שהרי כל
 אחד מאיתנו יגור בארצו ולא יידע מה
 עושה השני⁹⁶.
 אין לבאר שמטרת הברית היא שנסתתר
 אחד מהשני כאילו יש שנאה ביננו.

והמצפה אשר אמר וגו'. מלבד
 קריאת השם לגל האבנים עצמו ("גלעד"),
 קראו יעקב ולבן שם גם למקום המפגש,
 ושמו הוא "מצפה". הפסוק מסביר מדוע
 נקרא שם המקום מצפה: "והמצפה -
 אשר אמר יצף ה' ביני ובינך", כלומר, כל
 אחד מהם אמר לחבירו "יצף ה' ביני ובינך".
 "יצף" לשון צפייה, רוצה לומר: הקב"ה
 יראה אם אחד מאיתנו יעבור את הברית,
 והוא אשר יעניש ויפרע מן העובר.
 על אף שנראה לכאורה שלבן הוא
 הדובר בפסוק זה ובפסוק הבא, ואף המילה
 "אמר" מורה לכאורה שזהו דובר יחיד, מכל
 מקום רש"י מפרש ששניהם אמרו את
 הדברים זה לזה. נראה שרש"י פירש כך
 משום שבסוף הפסוק נאמר "כי נסתר איש

96. נראה שזהו גם הפירוש בפסוק הבא: "אין איש עמנו, ראה אלהים עד ביני ובינך" - הואיל ואני לא אוכל לדעת
 אם אתה עומד בתנאים שהצבתי, שהרי אין איש מטעמי שיעמוד עליך ויוכיח אותך, על כן הקב"ה יהיה עד ביני
 ובינך (ראה רד"ק שם).

אונקלוס

נ אַם תַּעֲנִי יָת בְּנָתִי וְאִם
תִּסָּב נָשִׁין עַל בְּנָתִי לִית
אַנֶּשׁ עֲמָנָא, חֲזִי מִמָּרָא דִּי
סָהִיד בֵּינָא וּבִינָךְ.
נ אֲסַתְּ עֲנָה אֶת־בְּנָתִי וְאֲסַתְּ קַח
נָשִׁים עַל־בְּנָתִי אֵין אִישׁ עֲמָנִי
רְאֵה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבִינָךְ:

— רש"י —

(ג) בְּנָתִי. בְּנָתִי. שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו (בראשית רבה פ"ד, יג) מפילגש:

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי נִסְתָּר. לא נאמר 'לא נתראה' אלא "נסתר". רמז יש כאן לכך שאין מדובר בכריתת ברית אחוה ורעות אלא ב'שלום קר' בלבד. אין מתקיפים זה את זה, אבל גם אין יחסי רעות ושכנות.

— ביאור —

בְּנָתִי. בְּנָתִי. לכאורה לבן דורש מיעקב שתי דרישות שונות: (א) שלא ימנע מבנותיו תשמיש המיטה. (ב) שלא יקח עליהן נשים נוספות. ואם כן לא קשה מדוע נאמר בפסוק פעמיים "בנותיי", משום שיש כאן שתי דרישות שונות המתייחסות לשתי בנותיו. אמנם רש"י מבין ששתי הדרישות הן למעשה דרישה אחת במילים שונות: אני

דורש ממך שלא תענה את בנותיי ותמנע מהן תשמיש המיטה, ומכח זה גם לא תוכל להינשא לנשים נוספות שהרי בכך תמנע מן הראשונות את עונתן. הואיל ויש כאן דרישה אחת ממילא קשה מדוע נאמר פעמיים "בנותיי"? מכאן לומד רש"י שהתורה רומזת שגם שתי השפחות היו בנותיו של לבן מפילגש.

— עיון —

בְּנָתִי. בְּנָתִי. 'פילגש' זו אישה החיה עם גבר בלי שנחשבת כשותפה לו לכל חייו, אלא היא משמשת אותו לחיים מיניים בלבד, ותמורת זה זוכה ממנו לתנאי מחיה כלכליים. להלכה נחלקו הראשונים כיצד אפשר לחיות עם פילגש: הרמב"ם סובר שגם פילגש צריכה לקבל קידושין, ואין לבוא על אישה בעולם בלא מעשה קידושין, וממילא לשיטתו ההבדל בין פילגש לאישה רגילה הוא דק מאוד. לעומתו סוברים שאר הראשונים שפילגש צריכה להיות מיועדת ומיוחדת לאיש זה אך לא צריכה לקבל ממנו קידושין. לשיטתם בכך שהיא מיוחדת עצמה לו לחיים אינטימיים ואינה מופקרת לכל דינה שונה, ואין לה דין של 'קדשה' האסורה מן התורה.

— רש"י —

אִם־תֵּעָנֶה אֶת־בְּנִי. לִמְנוּעַ מֵהֶם עֹנֶת תִּשְׁמִישׁ (יומא עז ע"א-ע"ב, עיי"ש).

— ביאור —

אִם־תֵּעָנֶה אֶת־בְּנִי. ה'עינוי' חלילה. הדרישה כאן היא דרישה על דרך אליו מתייחס לבן אינו עינוי של אלימות, שהרי אף לבן יודע שכלל לא יעלה על הדעת שיעקב יפעל באלימות כלפי נשיו, החיוב: להקפיד על חיי אישות עם כל אחת מנשותיו, ושלא ימנע מהן את עונת התשמיש.

— עיון —

אִם־תֵּעָנֶה אֶת־בְּנִי. מעניין לשים לב לכך שמניעת חיי אישות נקרא בלשון התורה 'עינוי', וכן למדו חז"ל לעניין הלכות יום הכיפורים, בו התורה מצווה "תענו את נפשותיכם", ופירשו חז"ל שיש להימנע גם מתשמיש המיטה⁹⁷. מכאן אנו רואים בבירור שהתורה אינה רואה בחיי אישות דבר מכוער, או מעשה שנצרך רק להקמת משפחה, אלא להיפך, זהו מעשה חיובי שהימנעות ממנו נחשבת כעינוי ואסור לעשות כן.

97. אמנם מן התורה נאסרו רק אכילה ושתיה, ושאר עינויים הם מדברי סופרים.

אונקלוס

נא וַיֹּאמֶר לְבֶן לִיעֶקֶב הִנֵּה | הַגִּל
הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי
בֵּינִי וּבֵינְךָ:
נא וַיֹּאמֶר לְבֶן לִיעֶקֶב, הֵא
דְּגוֹרָא הָדִין וְהָא קְמַתָּא
דְּאֶקִּמִּית בֵּינָא וּבֵינְךָ.

— רש"י —

(נא) יָרִיתִי. כמו: "ירה בים" (שמות טו, ד), כזה שהוא יורה חנית (בראשית רבה
פע"ד, טו):

— ביאור —

יָרִיתִי. ירייה היא לשון זריקה (וכפי
שפירש רש"י בשמות שם), ועל המצרים נאמר
שנזרקו בתוך הים, ואף זריקת חץ וחנית
נקראת ירייה. ולכאורה אינו ברור, מה שייך
לשון יריה וזריקה לעניין הקמת מצבה?⁹⁸
משמע מדברי רש"י שכוונתו לומר שלבן
לא הקים את המצבה באופן רגיל אלא
'ירה' אותה, כלומר, זרק את האבן לכיוון
מסויים (שהיה כוחו רב), ובמקום בו נחה
האבן שם היתה המצבה.

— עיון —

יָרִיתִי. כשהקים יעקב את המצבה נאמר: "ויקח יעקב אבן וירימָהּ מצבה" (לעיל פסוק
מה), ואילו לבן אומר: "המצבה אשר יריתי". אולי אפשר לראות כאן את הבדל בגישה:
יעקב הקים את המצבה ברצון ואילו לבן עשה את הדבר בחוסר רצון וכמי שכפאו שד.

98. וראה ב"לקח טוב" שהביא מחלוקת בפירוש מילה זו, ומשמע שלשון ירייה אינה לשון העמדה והקמה: "אשר
יריתי - א"ר יוחנן כאדם יורה חנית, דבר אחר, אשר יריתי, כלומר אשר העמדתי והשרשתי".

אונקלוס

נב סְהִיד דְּגוֹרָא דְּהִין
וְסִהְדָא קִמְתָּא, אִם אָנָּא
לֹא אֶעְבֵּר לְוִתְךָ יֵת דְּגוֹרָא
דְּהִין וְאִם אֵת לֹא תֵעְבֵּר
לְוִתִּי יֵת דְּגוֹרָא דְּהִין וְיֵת
קִמְתָּא דְּהָא לְבִישׁוֹ.

נב עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמַּצְבָּה
אִם-אֲנִי לֹא-אֶעְבֹּר אֵלֶיךָ אֶת-
הַגֵּל הַזֶּה וְאִם-אֶתָּה לֹא-תֵעְבֹר
אֵלַי אֶת-הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת-הַמַּצְבָּה
הַזֹּאת לְרָעָה:

— רש"י —

(נב) אִם-אֲנִי. הרי "אם" משמש בלשון 'אשר', כמו "עד אם דברתי דברי" (לעיל כד, לג):

לְרָעָה. לרעה אי אתה עובר, אבל אתה עובר לפרקמטיא:

— ביאור —

רש"י מביא פסוק נוסף בו מופיעה המילה "אם" במשמעות זו. עבד אברהם אומר למשפחתה של רבקה: "ויאמר לא אכל עד אם דיברתי דברי", ומפרש רש"י שהעבד לא הציב תנאי בו רק אם יתנו לו לדבר אז הוא יאכל, אלא הודיע שיאכל לאחר שידבר⁹⁹.

לְרָעָה. 'פרקמטיא' היינו מסחר. הברית אינה אוסרת מעבר באופן מוחלט, ואינה שוללת יחסים עתידיים בין יעקב ללבן, אלא באה למנוע איבה ויחס עוין.

אִם-אֲנִי. למילה "אם" כמה משמעויות בלשון מקרא. בדרך כלל היא באה במשמעות אפשרות ותנאי: אם יהיה כך, כמו "אם נא מצאתי חן בעיניך", ופעמים היא באה במשמעות 'אשר'. אפשר היה להבין שהפסוק הוא בלשון תנאי, כלומר: הגל והמצבה יהיו עדים אם מישוהו מאיתנו יעבור אותם לרעה. רש"י מפרש שאין זה משפט תנאי, אלא קביעת עובדה: הגל והמצבה יהיו עדים כל הזמן לכך שלא נעבור אותם לרעה.

— עיון —

לְרָעָה. אמנם הקב"ה הזהיר את לבן בחלום שלא לדבר עם יעקב "מטוב עד רע" (לעיל פסוק כט), אך היה זה לפני שהשלימו ביניהם. עתה, לאחר שכרתו ברית, לא נאסר אלא יחס עוין בלבד.

99. וראה גם רש"י לעיל כד, יט ד"ה עד אם כלו לשתות.

אונקלוס

נג אלהיה דאברהם ואלהיה נחור
 דנחור ידינו בינא אלהא
 דאבוהון, וקיים יעקב
 בדרחיל ליה אבוהי יצחק.

נג אלהי אברהם ואלהי נחור
 ישפטו בינינו אלהי אביהם
 וישבע יעקב בפחד אביו יצחק:

— רש"י —

(נג) אלהי אברהם. קדש: ואלהי נחור. חול: אלהי אביהם. חול (מסכת סופרים פ"ד ה"ה):

— ביאור —

אלהי אברהם. הפסוק הזה הוא המשך דבריו של לבן, וכאן הוא מציע שיעקב יישבע ב"אלהי אברהם" ולבן יישבע ב"אלהי נחור", והמשיך הפסוק והסביר שלבן הציע כך מפני שאלה הם "אלהי אביהם".

מסביר רש"י: "אלהי אברהם" היינו הקב"ה, ולכן זהו שם קודש ואינו נמוחק. "אלהי נחור" מכוון לאליל שלו ולכן הוא שם חול, ומותר למוחקו. "אלהי אביהם" היינו האל המשותף לאברהם ולנחור, ומשום שמשמש לקודש וחול בערבוביא דינו כשם חול¹⁰⁰.

— עיון —

אלהי אברהם. על אף שלבן אינו מאמין בא־להים כפי שהוא, ואמונתו היא אמונה אלילית, מכל מקום הוא אומר "אלהי אברהם" הוא מתכוון לא־להים המסויים בו האמין אברהם, וממילא אנו יודעים שזהו הקב"ה, ולכן שם זה הוא קודש.

100. על פי רד"ק. רש"י נקט כשיטת מסכת סופרים ששם זה הוא חול. אמנם בבראשית רבה (פ"ד, טז) נקט: "אלהי אביהם משמש קודש וחול".

אונקלוס

נִד וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בְּהָר וַיִּקְרָא
 לְאָחִיו לֶאֱכֹל-לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם
 וַיֵּלִינוּ בְּהָרָה: מַפְטִיר
 נִד וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בְּהָר וַיִּקְרָא
 לְאָחִיו לֶאֱכֹל-לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם
 וַיֵּלִינוּ בְּהָרָה: מַפְטִיר
 נִד וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בְּהָר וַיִּקְרָא
 לְאָחִיו לֶאֱכֹל-לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם
 וַיֵּלִינוּ בְּהָרָה: מַפְטִיר

— רש"י —

(נִד) וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. שחט בהמות למשתה:

לְאָחִיו. לאוהביו שעם לבן:

לֶאֱכֹל-לֶחֶם. כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו "עֲבַד לֶחֶם רַב" (דניאל ה, א),
 "נשחיתתה עץ בלחמו" (ירמיה יא, יט):

— ביאור —

המאכלים, וכל ארוחה נקראת "לחם" מפני
 חשיבותו.

רש"י מביא לכך שתי ראיות מפסוקים:
 (א) המלך בלשצר עשה סעודה גדולה
 לאחר שניצח את דריוש, והפסוק קורא
 לזה "לחם רב", אם כן משמע ש"לחם"
 היינו סעודה.

(ב) ירמיהו נצטווה על ידי הקב"ה לנבא
 רעה על עם ישראל, ובעקבות כך התברר לו
 שהיו אנשים מישראל שרצו להורגו: "ולא
 ידעתי כי עלי חשבו מחשבות, נשחיתתה עץ
 בלחמו ונכרתנו מארץ חיים". "נשחיתתה
 עץ בלחמו" היינו נשים רעל במאכלו כדי
 להמיתו. אף כאן משמעות המילה 'לחם'
 היא מאכל כלשהו, שהרי לדידם של
 הרשעים אין זה משנה אם ישימו את רעל
 דווקא בלחם או במאכל אחר.

וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. רש"י מדגיש
 שאין מדובר כאן בקרבן אלא בשחיטה
 רגילה של בהמות, שנועדה לאכילה
 במשתה המשותף לשני הצדדים, וכפי
 שנאמר בהמשך הפסוק.

לְאָחִיו. לעיל (פסוק מז) נאמר "ויאמר
 יעקב לְאָחִיו לקטו אבנים", ושם פירש
 רש"י 'אָחִיו - בניו', לשון שותפות. כאן אי
 אפשר לפרש כן, ובוודאי הפסוק מתייחס
 אל לבן ואל כל הנלווים אליו. מסביר רש"י
 שהכינוי "אָחִיו" כאן משמעותו לשון
 אחוה ורעות¹⁰¹.

לֶאֱכֹל-לֶחֶם. הרי יעקב זבח זבח
 ושחט בהמות למשתה, אם כן מדוע הזמין
 את האורחים רק לאכילת לחם? מסביר
 רש"י ש"לחם" הוא שם כללי לכל סוגי

101. יש להעיר שאף הכתוב כינה את הנלוים אל לבן בתואר "אָחִיו", אך במשמעות אָחִיו של לבן: "ויקח את אָחִיו
 עֲמֹו" (לעיל פסוק כג), "ולבן תקע את אָחִיו בהר הגלעד" (שם פסוק כה), ולכאורה אפשר היה לפרש כאן "ויקרא
 לְאָחִיו (של לבן) לאכול לחם", אך רש"י לא רצה לפרש כן. רש"י העדיף לומר שהרודפים של יעקב הפכו להיות
 אוהביו.

אונקלוס

אֶ וְאֶקְדִּים לָבֵן בְּצַפְרָא וְנִשִּׁיק לְבִנְהִי וְלִבְנִתִּיהָ וּבְרִיד יְתֵהוּן, וְאַזְל וְתָב לָבֵן לְאַתְרִיהָ. ב וַיַּעֲקֹב אָזַל לְאוֹרְחִיהָ, וַעֲרֵעוּ בֵּיהָ מִלְּאֲכִיא דִּי.

לֵב א וַיִּשְׁכֶּם לָבֵן בְּבֶקֶר וַיִּנְשֶׁק לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֶתְהֶם וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב לָבֵן לְמִקְמוֹ: ב וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכִי אֱלֹהִים:

— רש"י —

(ב) וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכִי אֱלֹהִים. מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ (תנחומא וישלח ג):

— עיין (על עמוד קודם) —

וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. עד בניית המשכן היו כל הקורבנות שהוקרבו על ידי בני האדם קורבנות עולה, ועלו כליל על המזבח, ולא אכלו מהם. אף כאן אין לומר ששחטו קורבן ואחר כך אכלו ממנו, אלא אלו בהמות שנשחטו לאכילה בלבד. המשתה שערך יעקב נועד לסמל את הרעות החדשה שנכרתה בין יעקב ולבן.

לְאַחֲיוֹ. מכאן אנו לומדים שיעקב אכן השלים עם לבן בכל לבו, ואף התייחס אל לבן ואל אנשיו כאל חבריו ואוהביו. אולי בברית זאת טמונה האפשרות האמיתית לחיים תקינים בין ישראל לשאר העולם.

לְאַכְלִי-לָחֶם. הקשר בין ישראל ללבן יהיה בעיקר על בסיס כלכלי, ולכן הכתוב לא הדגיש כאן את אכילת הבשר דווקא, אלא את אכילת הסעודה הכללית שבמרכזה נמצא לחם. יש כאן ביטוי סמלי לכך שברית זו נועדה בעיקר לדאוג לפרנסה.

— ביאור —

וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכִי אֱלֹהִים. הנה כאשר יצא יעקב מארץ ישראל ראה בחלומו מלאכים עולים ויורדים על סולם המוצב ארצה וראשו בשמים, והסביר רש"י שם (לעיל כח, יב) שהיו אלה המלאכים שליוו אותו בארץ ישראל שעלו בסולם,

ומלאכי חוצה לארץ ירדו בסולם, ובאו במקומם כדי ללוותו ולשומרו בחוץ לארץ. כעת, שיעקב חוזר ארצה, הוא שוב פוגש מלאכים, ומסביר רש"י שאלה הם מלאכי ארץ ישראל המקבלים אותו כדי ללוותו בכניסתו לארץ.

— עיין —

וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכִי אֱלֹהִים. כבר הסברנו לעיל בתחילת הפרשה ש'מלאכי ארץ ישראל' ו'מלאכי חוץ לארץ' היינו שני סוגים שונים של השגחה. בחזרתו לארץ ישראל

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב בְּאֵשׁ רֹאשׁ מַחֲנֶה
אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם
הַהוּא מַחֲנִים: פ

— רש"י —

(ג) מַחֲנִים. שתי מחנות, של חוצה לארץ שבאו עמו עד כאן, ושל ארץ ישראל שבאו לקראתו (תנחומא וישלח ג):

— עיון (המשך) —

זכה יעקב שוב לגילוי א־לוהי. בזמן שהותו בחוץ לארץ עבד יעקב עבור אדון אחר, אך עתה בארץ ישראל יחזור וימצא את עצמאותו ואת תוקפו של עם ישראל. עניין זה יתבטא במלחמה שיעשו בניו של יעקב עם שכנם וינצחו המועטים את המרובים, ויפילו "חיתת אלוהים" על כל יושבי הארץ עד שלא יילחמו עמם ולא ירדפו אחר יעקב. ניתן לראות עניין זה גם בבחינה היסטורית. בחוץ לארץ שמרה ההשגחה על עם ישראל שלא ייכחד ולא יימחה שם ישראל, ועל אף היותנו בארצות זרות נשארנו בחיים, והמלאכים מנעו את הכיליון. מאז שעם ישראל שב לארצו העם היהודי אט אט חוזר להיות עם עוצמתי, שמעורר כבוד והשתאות מכל האומות.

— ביאור —

מַחֲנִים. מדוע קרא יעקב למקום "מחנים" בלשון רבים, הרי רק מחנה מלאכים אחד בא לקראתו? מתוך רש"י שבאמת היו כאן שתי מחנות, מחנה של מלאכים שבאו עמו עד כאן ומחנה שבא לקחתו מכאן, ובמקום זה הסמוך לגבול התבצעה 'החלפת משמרות'. משום כך נקרא המקום בלשון רבים.

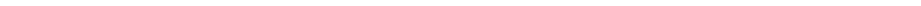
— עיון —

מַחֲנִים. שתי המחנות נפגשים במקום אחד, משום שבאמת אין הבדל מהותי בין השמירה בחו"ל לבין השמירה בארץ. אמנם בחו"ל השמירה היא נסתרית, ויעקב בגלות היה שכיר ופועל לאדון אחר, אך מכל מקום הקב"ה שמר עליו מכל משמר וסייע לו בהשגחה מופלאה. עכשיו כשיעקב חוזר לארץ ישראל, אל ההשגחה הגלויה, הוא עלול לזלזל בהשגחה שהיתה לו בחו"ל. משום כך באים שני המחנות ונפגשים כדי לרמוז לו ליעקב שאסור שישכח את גודל השמירה לה זכה בחו"ל.

אנו רואים תופעה מסוכנת זו גם היום, בדורות בהם חזרנו אל הארץ. יש המתייחסים בזלזול אל חיי עם ישראל בחוץ לארץ לאורך כל שנות הגלות, ורואים בתקופה זו כאילו היתה תקופה תלושה ואינה חלק אמיתי ומשמעותי בתולדות האומה. אך באמת לא כן

— עיון (המשך) —

הדבר! ישנו רצף בין חיי ישראל בחו"ל עם חייו בארץ, ודווקא מתוך בחינה של שנות הגלות נוכל לבסס את מעמדנו בארץ. העובדה שלא נטמענו בין האומות בגלות הארוכה היא אות לייחודו של עם ישראל. עלינו לראות בגלות מעין דגם למקומו של עם ישראל באומות, ולהבין שאין אנו אומה ככל הגויים, וממילא הארץ שנבנה פה אסור שתהיה ארץ כלל ארצות העמים. כשם שהצלחנו כיחידים להיות נבדלים בגלות בין האומות, כך מוטל עלינו כאומה להיות אור לגוים בארץ ישראל.



פרשת וישלח

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ה

אונקלוס

ד וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו
 אֶל-עֶשָׂו אָחִיו אֲרֻצָּה שְׂעִיר שָׂדֶה
 אֲדָוָם:
 וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו
 אֶל-עֶשָׂו אָחִיו אֲרֻצָּה שְׂעִיר שָׂדֶה
 אֲדָוָם:
 אֲדָוָם:
 אֲדָוָם:

— רש"י —

(ד) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. מלאכים ממש (בראשית רבה פ"ה, ד, כרבנן):

אֲרֻצָּה שְׂעִיר. לארץ שעיר. כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה
 הכתוב ה"א בסופה (יבמות יג ע"ב):

— ביאור —

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. משמעות
 המילה 'מלאך' היא שליח. יש מלאכים
 בשר-ודם ויש מלאכי אלקים. בדרך כלל
 התורה משתמשת בתואר 'מלאך' סתם
 לתאר מלאך אלקים, אך לפעמים כוונתה
 דווקא למלאך בשר-ודם. אם כן, איזה סוג
 מלאכים שלח יעקב לעשו?
 מסביר רש"י שהיו אלה מלאכי אלקים
 ולא שלוחים בשר-ודם. על פי הסבר זה
 נראה שמלאכים אלה שייכים אל אותם
 "מלאכי אלקים" (לב, ד) שפגש יעקב בסוף
 הפרשה הקודמת.
 אֲרֻצָּה שְׂעִיר. כאשר הכתוב מציין
 כיוון - אל מקום מסויים - הוא משתמש
 לצחות הלשון באות ה"א בסוף המילה
 במקום למ"ד בתחילתה, ולכן משמעות
 המילים "ארצה שעיר" היא 'לארץ שעיר'.

— עיון —

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. הביטוי 'מלאכים ממש' תמוה, שהרי אם הם אכן מלאכי
 אלקים ולא אנשים בשר-ודם ממילא אין להם כלל 'ממשות' אלא הם מציאות רוחנית
 חסרת גוף, ועל כן צירוף המילים 'מלאכים ממש' יש בו מעין סתירה פנימית.
 עוד קשה, אם שלח יעקב מלאכי אלקים ועשה מלאכיו רוחות, כיצד הם שוחחו ודיברו
 עם עשו? ואם אכן דיברו עם עשו, היאך עשו לא ירא מכוחו הגדול של יעקב אחיו שמסוגל
 לשלוח אליו מלאכים?

על כן נראה שכוונת רש"י לומר שודאי מדובר כאן בשלוחים בשר-ודם שיש להם
 ממשות, אלא שהיתה זו שליחות מיוחדת במינה. התורה השתמשה דווקא במילה
 "מלאכים" כדי שנבין שלא מדובר כאן בשליחות אנושית רגילה, ואין זה רק ניסיון של
 אדם למצוא דרך להתפייס עם שונאו, אלא זוהי שליחות היסטורית ורוחנית. זהו ניסיון
 של יעקב לכרות ברית שלום עם עשו אחיו, ורצונו הוא שברית זו לא תהיה רק למפגש
 הבודד הזה אלא תחזיק מעמד לאורך כל ההיסטוריה. משום כך לשליחים אלה יש תפקיד
 כפול: הם גם שליחים ממש המנסים לפייס את עשו, אך הם גם 'מלאכים' הנושאים על
 כתפם תפקיד רוחני נצחי.

אונקלוס

ה וּפְקִיד יְתָהוֹן לְמִימַר בְּדִין ה וַיֵּצֵא אֶתְּם לֵאמֹר כֹּה תֹאמְרוּן
 תִּמְרוּן לְרִבּוֹנֵי לַעֲשׂוֹ, כְּדָנָן לֹאֲדָנִי לַעֲשׂוֹ כֹּה אָמַר עֲבָדְךָ
 אָמַר עֲבָדְךָ יַעֲקֹב עִם לָבָן יַעֲקֹב עִם-לָבָן גִּרְתִּי וְאַחֲרָ עַד-
 דְּרִית וְאוֹחֲרִית עַד כְּעַן. עֵתָהּ:

— רש"י —

(ה) גִּרְתִּי. לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני "הוה גביר לאחיך" (לעיל כז, כט), שהרי לא נתקיימה בי. דבר אחר, גִּרְתִּי. בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים:

— ביאור —

רש"י מסביר בשני אופנים את הביטוי "עם לבן גרתי".

לפי הפירוש הראשון הדגש בביטוי הוא על המילה "גרתי", ומשמעותה לשון גרות וזרות, והמסר הוא למעשה דברי הרגעה: 'אתה אולי סבור שבזכות ברכתו של אבא עליתי לגדולה, ויש במצבי עתה איום כלפיך, אך דע לך שהברכות לא נתקיימו בי, והרי אני כגר בארץ'.

לפי הפירוש השני, הדגש הוא על המילים "עם לבן", במשמעות: התמודדתי מול לבן ויכולתי לובזכות התורה ששמרתי, והמסר הוא מעין אזהרה: כשם שהתורה הגנה עלי מול לבן - כך היא תשמור ותגן עלי מולך, ואין אתה יכול כלל לפגוע בי.

גִּרְתִּי. יעקב שולח כאן מסר ראשון לאחריו, אחרי כל כך הרבה שנים, כדי לפייסו. הדברים מנוסחים בתימצות, בשני פסוקים קצרים, ויש לעיין בדברים ולהבין מהו המסר אותו מנסה יעקב להעביר לעֲשׂו.

אפשר היה להבין מקריאה שטחית של הפסוקים שיעקב מספר לעֲשׂו אחיו מה עבר עליו במשך כל אותו הזמן מאז שנפרדו, והרי זה כעין מכתב שיגרתי בין שני קרובי משפחה המספרים זה לזה על קורותיהם. רש"י אינו מפרש כך את הדברים, אלא רואה בדברים מדוידים אלה מסר סמוי, שיש בו כדי להביא לפיוס בין השניים.

— עיון —

גִּרְתִּי. הפירוש השני נסמך על גימטריא והיפוך אותיות, ודורש "גרתי" באותיות תרי"ג מצוות, ולכאורה אגדה זו נראית רחוקה מפשט הכתוב.

אמנם אחר העיון נראה שבאמת פירוש זה אינו סותר את משמעות הכתוב, שהרי עניינה של גירות הוא אדם שלא התאזרח, שלא הפך להיות כאנשי המקום, וזהו מה

אונקלוס

וַיְהִי־לִי שׂוֹר וַחֲמוֹר צֶאֱן וְעֶבֶד
וּשְׂפָחָה וְאֶשְׁלָחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי
לְמַצְא־תָן בְּעֵינַיִךְ:
וַיְהוּ לִי תוֹרִין וַחֲמֵרִין עֲן
וְעֶבְדִּין וְאַמְהָן, וּשְׁלַחִית
לְחֻזָּא לְרַבּוֹנִי לְאַשְׁכְּחָא
רַחֲמִין בְּעֵינֶךָ.

— רש"י —

(ו) וַיְהִי־לִי שׂוֹר וַחֲמוֹר. אבא אמר לי "מטל השמים ומשמני הארץ" (לעיל כז, כח), זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ (תנחומא ישן וישלח ה):

— עיון (המשך) —

שמדגיש כאן יעקב: מעולם לא הפכתי להיות חלק מלבן ואנשיו, ועל אף שנשאתי את בנותיו מכל מקום נשארתי 'גר', כלומר נאמן לעצמי ולדרכי - דרך ה'.
אם נעייין בשני הפירושים שמביא רש"י נדמה לחשוב ששני ההסברים סותרים זה את זה, שהרי לפי הפירוש הראשון יעקב מנסה להתרפס לפני עֲשׂו, ואילו לפי הפירוש השני הוא מציג את דרכו בגאווה!

אך באמת שני הפירושים משלימים זה את זה, ושניהם מדגישים את העובדה שיעקב אינו מהווה איום כלפי עֲשׂו, או משום שהברכות לא התקיימו בו, או בגלל שכל עניינו הוא תורה ורוחניות ואינו מבקש להילחם בעֲשׂו.

כאן נותן יעקב תוכן חדש לברכות שקיבל. יעקב מצהיר כי אין הוא מעוניין להילחם באויביו ולשלוט על העולם. העליונות של ישראל היא רוחנית ולא פיסית, ומשום כך אין לעמים האחרים סיבה לחשוש. לעם ישראל אין עניין לכבוש ארצות ולשעבד את תושביהם כדי לקבל מהם הנאה חומרית, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

— ביאור —

וַיְהִי־לִי שׂוֹר וַחֲמוֹר. לכאורה היינו מפרשים שיעקב מנסה להוכיח לעֲשׂו שהפך להיות אדם עשיר, ויש כאן מעין איום כלפי עֲשׂו שלא כדאי לו להתעמת איתו. רש"י אינו מפרש כך, משום שמתוך ההקשר והפעולות שעושה יעקב ניכר שמטרתו היא פיוס ואינו מבקש לאיים ולהזהיר. מסביר רש"י שיעקב מודיע לעֲשׂו שאין לו כלל מה לדאוג, שהרי ברכותיו של יצחק לא נתקיימו בו, שהרי יצחק בירך אותו ויהיה חקלאי ועובד אדמה, אך למעשה הוא הפך לרועה צאן.

— עיון —

וַיְהִי־לִי שׂוֹר וַחֲמוֹר. כיצד יכול יעקב לזלזל כל כך בברכות אביו? לא מסתבר לומר שאמר זאת רק כדי לפייס את אחיו אך לבו בל עמו, והוא מסתיר את זהותו ומהותו כיהודי גלותי. ◁

— רש"י —

שׁוֹר וַחֲמוֹר. דרך ארץ לומר על שוורים הרבה "שור". אדם אומר לחבירו: בלילה קרא התרנגול, ואינו אומר: קראו התרנגולים (תנחומא ישן וישלח ה, כר' יהודה): **וְאֶשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֹדְנִי.** להודיע שאני בא אליך: **לְמִצַּחֲתָן בְּעֵינֶיךָ.** שאני שלם עמך ומבקש אהבתך:

— עיון (המשך) —

נראה לומר שאף כאן מעביר יעקב מסר חשוב ומסביר כיצד הוא מתייחס לברכות אותן קיבל (ודברים אלה הם המשך לדברים שאמר לעיל, וכפי שהסברנו בסמוך). יעקב מגלה כאן את רצונו שלא להיות אדוק בקרקע. ברכות אלה היו צריכות להגיע לחלקו של יעקב, שהוא איש ארצי וחומרי ומחובר לקרקע, ואילו יעקב מהותו רוחנית יותר. אמנם יעקב קיבל את ברכותיו של יעקב אך אין הוא רוצה להפוך להיות יעקב - הוא רוצה לשמור על המימד הרוחני שלו. את ארץ ישראל אין הוא רואה רק כארץ זבת חלב ודבש, אלא גם כארץ אשר עיני ה' בה ויש בה גילוי שכינה. יעקב מקבל את הברכות של יעקב אך הוא מעדן אותן ו'מסנן' אותן כדי שיתאימו לאופיו ולמהותו.

— ביאור —

שׁוֹר וַחֲמוֹר. אי אפשר לומר שיעקב התכוון להמעיט את רכושו ולומר שיש לו רק בעלי חיים בודדים, שהרי מייד בהמשך שלח יעקב לעשו דורון ומנחה ממיטב צאנו ובקרו'. מסביר רש"י שיעקב נקט לשון השגורה בפי הבריות (=דרך ארץ), המכנים קבוצה גדולה מאותו המין בשם המין

— עיון —

שׁוֹר וַחֲמוֹר. לכאורה אין הראיה דומה לנידון, שהרי באמירה 'קרא התרנגול בלילה' אין משמעות אם היה זה תרנגול יחיד או כמה תרנגולות, אך בדברי יעקב לעשו ישנו מסר בעל משמעות מסוימת המודיע כי הוא עתה איש עשיר ובבעלותו שוורים וחמורים רבים, ודבר זה צריך היה יעקב לומר בפירוש ולא בדרך רמז!

נציע שתי תשובות: (א) היו ליעקב כל כך הרבה בהמות עד שהיה נדמה כאילו ברשותו נמצא כל המין כולו - כל השור וכל החמור שבעולם. (ב) יעקב השתמש לתיאור רכושו הרב בלשון יחיד מתוך צניעותו, ולכך רומז רש"י בביטוי 'דרך ארץ', ומן הראוי לאדם להתנהג ולדבר בצניעות. לכך אין צריך להביא ראיה כלל. רש"י הביא את המשפט 'קרא התרנגול בלילה' רק כדי ללמדנו שבלשון-הקודש אפשר להתבטא בלשון יחיד לציון פרטים רבים מאותו המין, אך הסיבה האמיתית שיעקב אבינו בחר להתנסח בדרך זו נבעה מענוותנותו וצניעותו.

אונקלוס

וַיָּשְׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל-יַעֲקֹב
 לֵאמֹר בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו
 וְגַם הַלֵּךְ לִקְרֹאתָךְ וְאַרְבַּע-
 מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ:
 וַתָּבוּ אֲזַגְדֵּיאוּ לֹת יַעֲקֹב
 לְמִימֶר, אֲתִינָא לֹת
 אַחֲוֶיךָ לֹת עֵשָׂו וְאַף אֲתִי
 לְקַדְמוֹתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת
 גְּבָרָא עִמִּיהָ.

— רש"י —

(ז) בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. שהיית אומר אחי הוא, אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו (תנחומא ישן וישלח ו; בראשית רבה פ"ה, ז):

— ביאור (על עמוד קודם) —

וְאַשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנִי. אלמלא פירושו של רש"י היינו מבינים שיעקב אומר כאן לעשו דבר אחד: 'שלחתי הודעה זו אליך על ידי המלאכים כדי למצוא חן בעיניך'. רש"י אינו מפרש כך, כי יש כאן

אריכות דברים, ויכול היה לומר בקצרה: 'ואשלחה למצוא חן בעיני אדוני'. משום כך מפרש רש"י שיש במשפט זה שני מסרים: (א) אני בא אליך. (ב) מטרת בואי היא להתפייס עמך ואין בלבי עליך דבר.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאַשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנִי. לפי הבנה זו יעקב מעוניין במפגש עם עשו, והוא למעשה יוזם אותו, על מנת שיהיו ביחד, ובנוסף הוא מודיע לו כי פניו מועדות לשלום.

— ביאור —

בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. מדוע השליחים כופלים את דבריהם "אל אחיך, אל עשו"? מסביר רש"י שהתנהגותו של

עשו עומדת בסתירה לאחותה. "עשו" מסמל כאן שנאה וריחוק³.

— עיון —

בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. יעקב מושיט ידו לשלום אך נענה בבוז. בשלב זה רצונו העז להתפייס עם עשו אחיו אינו עולה יפה. אולם בדברים ששומע כאן יעקב רמוזה גם תקווה. לא נאמר 'באנו אל עשו' אלא "באנו אל אחיך אל עשו", אמנם הוא נוהג עתה כמו עשו אבל הוא גם אחיך. אמנם הוא עודנו בשנאתו, אך מצב זה לא יישאר לנצח.

3. וראה רש"י להלן פסוק יב.

אונקלוס

ח וַיִּירָא יַעֲקֹב לַחֲדָא וְעַקְתָּ לִּיהָ, וּפְלִיג יָת עֲמָא דְעַמִּיהָ
וְיָת עֲנָא וְיָת תּוֹרֵי וְגַמְלִיָּא
לְתַרְתִּין מִשְׁרִין.
ח וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ וַיַּחַן
אֶת־הָעַם אֲשֶׁר־אִתּוֹ וְאֶת־הָעֶזְאוֹן
וְאֶת־הַבָּקָר וְהַגְּמָלִים לְשָׁנֵי
מַחֲנוֹת:

— רש"י —

(ח) וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. ויירא שמא יהרג, ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים:

— ביאור —

וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. שני הביטויים עניינם פחד: "ויירא יעקב מאד", וכן "ויצר לו", ואם כן מדוע כפל הפסוק עניין זה? עוד קשה, שלכאורה הביטוי הראשון הוא ביטוי חזק יותר והביטוי שאחריו נראה כמיותר.

— עיון —

וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. כלל ידוע הוא ש'הבא להורגך השכם להורגו', ומותר לו לאדם המותקף להתגונן, והוא אף מצווה לקום ולהרוג את אויביו המבקשים את רעתו, ואם כן מדוע חשש יעקב שמא יהרוג אחרים? נראה שחששו של יעקב היה שמא בין אנשי עֶשׂו ישנם לוחמים שאינם רשעים, אלא הם עבדיו של עֶשׂו והוכרחו על ידי אדונם להילחם. אמנם גם במקרה כזה אין להם דמים ומותר להרוג אותם, אך על הריגה כזאת יצטער כל בעל לב רחום.

אנו רואים כאן את גדלותו של יעקב וראייתו הרחבה, ואף הוריש תכונה זו לצאצאיו בכל הדורות, הלא היא ההבנה שכל בני אדם נבראו בצלם אלקים. נטילת חייהם של אחרים, גם כשהדבר מותר והכרחי, אין בה שמחה אלא צער רוחני עמוק. כמובן, על אף דאגה זו, לא היסס יעקב לעשות את כל המוטל עליו על מנת להגן על משפחתו. יעקב הכין עצמו לכך שבשעת הצורך הוא יאלץ להרוג את אויביו, עם כל הצער הכרוך בכך, ולא נתן למוסריות מזוייפת לשבש את הבנת המציאות.

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר אֱסִיבֹא עֲשׂוּ אֶל-ט וַיֹּאמֶר אִם יִיְתִי עֲשׂוּ
הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִכְהוּ וְהָיָה
הַמַּחֲנֶה הַנֶּשְׂאָר לְפִלִּיטָה:
לְשִׁיזְבָּא.

— רש"י —

(ט) הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. מחנה משמש לשון זכר ולשון נקבה: "אם תחנה עלי מחנה" (תהלים כז, ג), הרי לשון נקבה, "המחנה הזה" (להלן לג, ח), לשון זכר. וכן יש שאר דברים משמשים לשון זכר ולשון נקבה: "השמש יצא על הארץ" (לעיל יט, כג), "מקצה השמים מוצאו" (תהלים יט, ז), הרי לשון זכר. "השמש זרחה על המים" (מ"ב ג, כב), הרי לשון נקבה. וכן רוח: "והנה רוח גדולה באה" (איוב א, יט), הרי לשון נקבה, "ויגע בארבע פנות הבית" (שם), הרי לשון זכר, "ורוח גדולה וחזק מפרק הרים" (מ"א יט, יא), הרי לשון זכר ולשון נקבה. וכן אש: "ואש יצאה מאת ה'" (במדבר טז, לה), לשון נקבה, "אש לוהט" (תהלים קד, ד), לשון זכר:

— ביאור —

הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. ישנה
כאן תופעה לשונית מעניינת: התורה
מתייחסת אל המילה "מחנה" גם בלשון
זכר וגם בלשון נקבה באותו המשפט
ממש - "המחנה האחת" היינו לשון נקבה,
ואילו "והכהו" היא לשון זכר.

— עיון —

הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. רש"י אינו מתייחס לשאלה מדוע מילים אלה - מחנה, שמש, רוח ואש - מופיעות לעיתים בלשון זכר ולעיתים בלשון נקבה.
אולי אפשר לומר שלארבעת עניינים אלה ישנן צדדים של 'זכר' - פעיל ומשפיע, וצדדים של 'נקבה' - מקבל ומושפע. 'מחנה' הוא הופעה של כוח ועוצמה, אך הוא גם תיאור מצב קיים וסטטי. גם 'שמש', 'רוח' ו'אש', מצד אחד הם פועלים בעולם - השמש זורחת, הרוח מניעה, האש שורפת ומכלה, אך מצד שני הם נפעלים ואין להם ישות עצמית - זריחת השמש אינה פעולה רצונית, הרוח נושבת מכוחו של כוח מסוים המניע אותה, וכן הוא גם בעניין האש המכלה. הצד השווה שבכולם הוא שיש להם כוח ועוצמה כזכר, אך אין להם עניין עצמי אלא מכשירים המופעלים על ידי דבר אחר.

4. בשני הפסוקים שהביא רש"י לעניין 'רוח' משמשת מילה זו שם בשתי הלשונות באותו הפסוק, כמו 'מחנה' כאן. וראה גם שמות לה, יז: "את קלעי החצר את עמודיו ואת אדניה", וכתב שם רש"י: 'הרי חצר קרוי כאן לשון זכר ולשון נקבה, וכן דברים הרבה'. ועיין גור אריה כאן.

— רש"י —

וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנֶּשֶׂאֶר לַפְּלִיטָה. על כרחו, כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון, לתפלה ולמלחמה. לדורון "ותעבור המנחה על פניו" (להלן פסוק כב), לתפלה "אלהי אבי אברהם" (פסוק י), למלחמה "והיה המחנה הנשאר לפליטה" (תנחומא ישן וישלח ו):

— ביאור —

לפצל את הכוחות ולהתמקם במקומות שונים, כך שכאשר האויב יתקוף במקום אחד מייד יבואו הכוחות האחרים ויתקפו אותו. אמנם במקרה כזה המחנה המותקף עלול לספוג מכה קשה, שהרי הוא קטן יותר ממה שיכול היה להיות אלמלא הפיצול, אך במקרה כזה האויב יופתע ויותקף מכמה חזיתות. יעקב משוכנע שיוכל להתגבר על ההתקפה ולהביס את הכוחות המתקיפים בזכות תושייתו ואומץ לבו.

רש"י כאן נותן לנו הקדמה לקראת הפסוקים הבאים, ומסביר את המהלכים אותם עושה יעקב:

בפסוק זה אנו רואים שיעקב מכין עצמו למלחמה, בפסוקים י-יג יעקב מתפלל, ובפסוקים יד-כב יעקב שולח דורון לעשו.

וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנֶּשֶׂאֶר לַפְּלִיטָה. בקריאה פשוטה היינו מבינים שכוונתו של יעקב לומר שבזמן בו יכה עשו, חלילה, מחנה אחד, יוכל המחנה השני לברוח על נפשו וכך יינצל⁵. רש"י אינו מפרש כן, שהרי להלן אנו רואים שיעקב לא הפריד את בני משפחתו וכולם היו יחד במקום אחד. משום כך מסביר רש"י שאין כאן תוכנית פחדנית המתכננת מנוסה ומיזעור נזקים בלבד, אלא להיפך! יעקב נערך כאן למלחמה מול עשו, ומדובר כאן למעשה בתכסיס מלחמתי.

מהו התכסיס? יעקב אינו מתכוון ליזום ולתקוף את עשו, אלא הוא נערך למקרה בו עשו יתקוף ראשון, ולשם כך חילק את נכסיו ועבדיו לשני מחנות. היערכות נבונה למלחמת מגן היא שלא לשים את כל הכוחות במקום אחד, אלא

— עיון —

וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנֶּשֶׂאֶר לַפְּלִיטָה. רש"י מלמדנו כאן יסוד חשוב מאוד באמונה ובטחון. הנה יעקב אבינו היה ענק שבענקים, וזכה להשגחה ושמירה עליונה, ואף העיד על עצמו ואמר 'עם לבן גרתי ותרתי'^ג מצוות שמרתי' (רש"י לעיל פסוק ה), אך עם כל זה לא סמך יעקב על הנס אלא הכין את עצמו למלחמה טבעית. יכול היה יעקב לומר לעצמו: 'הרי אני דבוק בקב"ה, ובכל רגע פנוי אני לומד תורה ומתפלל, ואם כן איני צריך להילחם ובוודאי ייעשה לי נס', אך יעקב לא אמר כן, וזאת משום שגישה שכזו עומדת בסתירה לכל מהותו של האדם ותפקידו בבריאה! היסוד החשוב ביותר בבריאת העולם הוא העברת האחריות

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אֲבִי אֲבִרָהֶם
 וְאֱלֹהֵי אֲבִי יִצְחָק יְהוָה הָאֵל
 אֱלֹהֵי שׁוֹב לָאָרֶץ וְלִמְלֻכֹתָהָ
 וְאִיטִיבָה עִמָּךְ:

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי דָאֲבָא
 אֲבִרָהֶם וְאֱלֹהֵי דָאֲבָא
 יִצְחָק, יְיָ דָאֵמַר לִי תוֹב
 לָאָרֶץ וְלִמְלֻכֹתָהָ וְאִיטִיב
 עִמָּךְ.

— רש"י —

(י) וְאֱלֹהֵי אֲבִי יִצְחָק. ולהלן הוא אומר "ופחד יצחק" (לעיל לא, מב), ועוד מהו שחזר והזכיר שם המיוחד, היה לו לכתוב: "האומר אלי שוב לארצך" וגו'. אלא כך אמר יעקב לפני הקב"ה: שתי הבטחות הבטחתני, אחת בצאתי מבית אבי מבאר שבע, שאמרת לי "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק" (לעיל כח, יג), ושם אמרת לי: "ושמרתך בכל אשר תלך" (שם, טו). ובבית לבן אמרת לי: "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (לעיל לא, ג), ושם נגלית אלי בשם המיוחד לבדו, שנאמר: "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך" וגו', בשתי הבטחות אלו אני בא לפניך:

— עיון (המשך) —

על העולם אל האדם, עם השגחה עליונה של הקב"ה. הקב"ה מעוניין שהאדם יפעל בעולם ויעשה ככל יכולתו, אך יחד עם זאת על האדם לדעת שכל פעולותיו ומעשיו לא יועילו אלמלא הקב"ה מסייע בידו.

יעקב הכין עצמו לשלושה דברים, ורש"י מציין תחילה את ה'דורון', ניסיון הפיוס. יעקב אינו מעוניין במלחמה והוא עושה הכול כדי למנוע אותה בדרכי שלום, אך יחד עם זאת אין הוא שוגה באשליות והוא מבין היטב שאין הוא יכול לסמוך על טוב לבו של האויב, ומשום כך הוא נערך אף למלחמה. יעקב אינו סומך על הנס אלא מכין עצמו בטכסיסי מלחמה, אך בנוסף מכין יעקב את עצמו לתפילה, משום שהוא יודע שהשתדלות לבדה אינה יכולה לנצח מלחמות. אמנם אין סומכים על הנס ומוכרחים לפעול ולהשתדל, אך בד בבד אנו יודעים שללא סיוע הא-ל אין אפשרות לנצח במלחמה וגם ולא לראות ברכה במאמצי הפיוס.

— ביאור —

רש"י מסביר את דברי יעקב באופן המיישב את שתי השאלות כאחת: פנייה זו של יעקב נועדה להזכיר את שתי ההבטחות שהבטיח לו הקב"ה בשתי הזדמנויות שונות: כשברח יעקב מארץ כנען נגלה אליו הקב"ה בבית-אל, בדרך אותו, והבטיח שישמור אותו בכל אשר יילך. לאחר עשרים שנה שהיה יעקב בבית לבן פנה אליו הקב"ה בעצמו (ולא על ידי מלאך), וציוה עליו לשוב לארץ כנען, והבטיח לו שיהיה עמו. בהתגלות בבית-אל הציג הקב"ה את עצמו בתואר: "אני ה' אֱלֹהֵי אֲבֹרָהם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי יַצְחָק", ובהתגלות בבית לבן נאמר "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יַעֲקֹב", עתה, כדי להזכיר את שתי הבטחות השמירה, מצטט יעקב במדויק את שני הכינויים בהם הציג הקב"ה את עצמו בהן. משום כך יכול יעקב לומר "אלהי יצחק", שהרי כך הציג הקב"ה את עצמו בפניו, ומשום כך כפל פעמיים את כינוי של הקב"ה ואף חזר על השם המיוחד.

וְאֱלֹהֵי אָבִי יַצְחָק. יעקב פונה בתפילתו אל הקב"ה בכינוי "אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך". על כינוי זה שואל רש"י שתי שאלות:

1) בפעם הקודמת בה מצאנו שיעקב התייחס בדבריו אל הקב"ה הוא כינה אותו "אֱלֹהֵי אֲבֹרָהם וּפְחַד יַצְחָק" (לעיל לא, מא⁶, וראה גם שם פסוק ג), ושם הסביר רש"י שאי אפשר לכנות את הקב"ה על שמו של צדיק שעדיין חי, ולכן לא אמר "אֱלֹהֵי יַצְחָק" אלא "פְּחַד יַצְחָק". אם כן כיצד אומר כאן יעקב "אֱלֹהֵי אָבִי יַצְחָק", והרי יצחק עדיין חי!

2) מדוע מכנה יעקב את הקב"ה בשני כינויים? הרי כבר אמר "אֱלֹהֵי אָבִי אֲבֹרָהם וְאֱלֹהֵי אָבִי יַצְחָק", ומדוע צריך היה להוסיף ולומר "ה' האומר אלי" וכו'? ואם תאמר שרצה להתייחס להבטחה שקיבל, מכל מקום לא צריך היה לחזור ולציין שנית את שם ה' המיוחד, ויכול היה לומר רק "האומר אלי" וכו'!

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאֱלֹהֵי אָבִי יַצְחָק. תפילתו של יעקב אינה רק תחינה של אדם הנמצא בסכנה גדולה מול אויב חזק ומאיים ודואג לחייו. תפילתו של יעקב היא תפילה לקב"ה שיאפשר לו לקיים את ייעודו, ומשום כך הוא מזכיר את ההבטחות שניתנו לו על ידי ה' אלוקי אבותיו, האבות שהחלו לפעול להקמת עם ה' בעולם.

6. מה שכתב רש"י 'להלן' היינו במשמעות 'לעיל' ולא במשמעות 'לקמן', וכן מופיע ברש"י כמה פעמים (ראה מה שכתבנו לעיל יט, א, הערה 1).

7. ושם הסביר רש"י: "ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת ויצד הרע פסק ממנו", וראה באורנו שם, ושם פסוק מב.

אונקלוס

יֵא קִטְנָתִי מִכָּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל-
הָאֲמַת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת-עֲבָדְךָ
כִּי בַמֶּקְלִי עֲבַרְתִּי אֶת-הַיַּרְדֵּן
הַזֶּה וְעַתָּה הֵייתִי לְשָׁנִי מַחְנוֹת:

יֵא זְעִירָן זְכוּתִי מִכָּל חֲסָדִין
וּמִכָּל טַבּוֹן דְּעַבְדָּתָּ עִם
עֲבָדְךָ, אֲרִי יְחִידָאֵי עֲבָרִית
יָת יַרְדְּנָא הָדִין וְכַעַן הָיִיתִי
לְתַרְתִּין מִשְׁרָן.

— רש"י —

(יֵא) קִטְנָתִי מִכָּל הַחֲסָדִים. נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי (שבת לב ע"א; תענית כ ע"ב), לכך אני ירא, שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עֲשׂו (ברכות ד ע"א):

— ביאור —

בזכות מעשיו הטובים, וכל נס שנעשה לו הוא מעין קבלת שכר על מעשיו וזכויותיו, ואם זכה האדם לניסים הרבה נמצא שכבר קיבל שכר כנגד כל זכויותיו ושוב לא יוכל לזכות לנס נוסף.⁸

אך עדיין קשה: האף אמנם חושש יעקב שמא לא נשארו בידו זכויות כדי לזכות בנס, והרי סוף סוף הבטיח לו הקב"ה הבטחה מפורשת שיהיה עמו וישמור עליו, ומדוע הוא כל כך ירא ומיצר? על כך עונה רש"י: מלבד איבוד הזכויות על ידי הניסים שנעשו לו חושש יעקב גם שמא חטא, וקלקול החטא גרם לו שיֵאבֵד את ההבטחה.

קִטְנָתִי מִכָּל הַחֲסָדִים. אי אפשר לפרש 'אני קטן יותר מכל החסדים אשר עשית עמי' (מ' היתרון)⁹, שהרי לא שייך להשוות אדם לחסדים ולשער מי גדול יותר ומי קטן יותר. אלא נראה לפרש שזוהי מ' הסיבה: 'הפכתי לקטן בגלל כל החסדים', היינו יעקב טוען שהפך להיות קטן בעקבות כל החסדים שעשה עמו ה', ולכאורה אינו ברור כיצד חסדים שנעשים עם אדם הופכים אותו להיות 'קטן'.

מבאר רש"י: "קטונתי" היינו זכויותיו של יעקב קטנו ונתמעטו, לא הוא עצמו, וזכויותיו נתמעטו בגלל "כל החסדים", משום שהקב"ה עושה ניסים לאדם

8. מ' היתרון היינו 'יותר מן', כמו 'מתוק מדבש' - מתוק יותר מדבש.

9. הרמב"ן פירש "קטונתי מכל החסדים": קטן אני מלהיות ראוי לכל החסדים, כלומר מעולם לא הייתי ראוי לכל החסדים שעשית עמי. נראה שרש"י לא הסביר כך כי לא רצה להוסיף את המילה 'ראוי', אך באמת שני הפירושים קרובים זה לזה, אלא שרש"י יעקב אומר שזכויותיו נתמעטו בגלל חסדי ה', ואילו לרמב"ן יעקב אומר שמלכתחילה לא היה ראוי לכל חסדי ה'.

— רש"י —

וּמִכָּל-הָאֲמָת. אמיתת דבריך, ששמרת לי כל ההבטחות שהבטחתני:

— עיון (על עמוד קודם) —

קִטְנֹתִי מִכָּל הַחֲסָדִים. מאיזה חטא חושש יעקב?

נראה לומר שיעקב חושש שמעשה שליחת המלאכים ששלח אל עשו זה עתה, עם המסר המסויים שמסר עמם, היה מעשה שיש בו פחיתות אמונה. אחר שהקב"ה ציווה לו מפורשות לחזור לארץ והבטיחו כי הוא יהיה עמו, לא היה לו ליעקב להקטין עצמו בפני עשו, ולא היה צריך לרמוז לו שלא התקיימו אצלו ברכות אביו (ראה לעיל פסוקים ה-ו). מלכתחילה סבר יעקב שאין לסמוך על הנס ועל כן שלח את המלאכים, אך לאחר שראה שהשתדלותו זו, לא זו בלבד שלא הועילה אלא אף הזיקה, ועתה המצב החמיר ועשו הולך לקראתו עם ארבע מאות איש, הבין יעקב שיתכן וחטא. עכשיו מצבו גרוע יותר מאשר היה בתחילה, שהרי בתחילה היתה לו הבטחה מהקב"ה שישמור עליו, אך הבטחה זו ודאי תלויה במידת אמונתו של יעקב, ואם יעקב הוכיח את חוסר אמונתו בקב"ה מדוע שיזכה לשמירה ולהצלה?¹⁰

— ביאור —

וּמִכָּל-הָאֲמָת. יעקב מונה כאן את כך שהקב"ה עשה אתו 'אמת', היינו שקיים כל הטוב שקיבל מאת הקב"ה, ומודה על כל מה שהבטיח ולא ביטל הבטחותיו.

10. על פי מה שביארנו עתה מיושבת הקושיה, היאך אפשר לומר שיעקב חושש שמא יגרום החטא לאיבוד הבטחת השמירה, הרי את הבטחת השמירה השנייה קיבל יעקב אך זה עתה לפני שיצא מבית לבן, ואיך הספיק לאבד זכויותיו כל כך מהר? אך כאמור, נראה לומר בדעת רש"י כמו שביארנו, שחטאו של יעקב לא נעשה בחרן בלא נעשה זה עתה, והיינו חטא שליחת המלאכים אל עשו, ועתה יעקב חושש שמא חטא זה שעשה עכשיו יגרום לאיבוד ההבטחה. ומה שהקשה הרמב"ן על רש"י: "מה מועיל להזכיר ההבטחות אם גרם החטא, נראה לומר שעל כך מבקש עתה יעקב אבינו בתפילתו, שעל אף חטאו הקב"ה לא יימנע מלקיים את הבטחותיו. אין כאן דרישה הטוענת שהובטח לו ומגיע לו, אלא יש כאן תחינה. יש שמסבירים שהחטא אליו מרמז רש"י הוא חטא ההתעכבות בחרן שנים נוספות, שלא מיהר יעקב לחזור לארץ מייד לאחר ארבע עשרה השנים עליהן התחייב. יעקב סבר שעל מנת להתמודד מול עשו הוא צריך להתעשר ולהתחזק, אך עתה הוא תוהה מה יועיל לו כל עושרו מול עשו וארבע מאות אנשיו הבאים להילחם בו, וחושש שמא השתהותו בחרן היתה חטא, והבטחת הקב"ה שייכת רק אם יחזור לארץ מייד כשיוכל בלי להתעכב.

— רש"י —

כִּי בְּמִקְלִי. לא היה עמי לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלי לבדו (תנחומא)
ישן ויצא ג). ומדרש אגדה: נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן (שם):

— ביאור —

במשפחה ורכוש לרוב עד שיכול אני לחלק אותם לשתי מחנות.

פירוש זה הוא לכאורה 'פשט', אך אין זה פשט רגיל, משום שמפרש את המילה "במקלי" כמטאפורה לחוסר כל. משום כך מביא רש"י פירוש אחר.

(2) "במקלי עברתי את הירדן" היינו על ידי מקלי עברתי את הירדן, והבי"ת היא במשמעות 'באמצעות'¹¹, ויעקב מזכיר כאן נס שנעשה לו ביציאה מן הארץ, שנבקע לו הירדן כשהניף את מקלו (וכעין מטהו של משה שבאמצעותו בקע את ים סוף).

פירוש זה אמנם מסביר את המילה "במקלי" כפשוטה (כמשמעות השכיחה של בי"ת), אך רש"י מכנה זאת כ'מדרש אגדה', זאת משום שדרכה של אגדה לפרש מילה או ביטוי בפני עצמם בלי להתייחס להקשר הכללי של הפסוק, ואף כאן, לפי פירוש האגדה, חלקו השני של הפסוק - "ועתה הייתי לשני מחנות" - אינו קשור עם חלקו הראשון, כמתבקש¹².

— עיון —

כִּי בְּמִקְלִי. לפירוש הראשון יעקב מודה כאן לקב"ה על כך שעשה עמו יותר ממה שהבטיח לו, שהרי הקב"ה הבטיח לו שמירה וחיים, והנה לא זו בלבד ששמר עליו והחייהו אלא אף העשיר אותו מאוד.

11. בדומה לפסוק "אם בגפו יבוא בגפו יצא" (שמות כא, ג).

12. כמו: "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (דברים י, כב).

13. כמו: "ואם בכלי ברזל הכהו" (במדבר לה, טז).

14. ועיין במזרחי.

אונקלוס

יִבְּשִׁיזִיבְנֵי כְעֵן מִיֵּדָא דְאַחֵי
 מִיֵּדָא דְעֵשׂוֹ, אָרִי דְחִיל
 אֲנָא מְנִיה דְלִמָּא יִיְתִי
 וַיִּמְחִינֵנִי אִמָּא עַל בְּנֵיָא.
 יִבְּשִׁיזִיבְנֵי נָא מִיֵּדָא אֲחֵי מִיֵּדָא עֵשׂוֹ
 כִּי־יִרְאֵה אֲנִכִּי אֹתוֹ פֶּן־יָבֹוא וְהִכֵּנִי
 אֲסַם עַל־בְּנֵים:

— דש"י —

(יב) מִיֵּדָא אֲחֵי מִיֵּדָא עֵשׂוֹ. מיד אחי שאין נוהג עמי כאח אלא כעשו הרשע:

— עיון (המשך) —

אמנם פירוש האגדה נראה תמוה ביותר, שהרי אם אכן נעשה ליעקב נס גדול שכזה, מדוע לא נכתב על כך מאומה בתורה? ובעיקר קשה, הרי נס זה כלל לא היה נצרך, ויכול היה יעקב לעבור את הירדן באמצעים שונים בלא נס, ואין דרכו של הקב"ה לעשות נסים שאינם נצרכים!

נס המקל שבקע את הירדן מזכיר לנו שני ניסים חשובים שנעשו מאוחר יותר לעם ישראל: קריעת ים סוף עם מטהו של משה רבנו, ובקיעת הירדן על ידי יהושע בשעה שנכנסו לארץ ישראל. אמנם הבדל גדול יש בין הדברים: ניסי משה רבנו ויהושע נעשו על מנת לסייע לישראל לצאת מן הגלות ולהיכנס לארץ ישראל, ואילו כאן הנס נעשה כדי לצאת לחו"ל! אלא צריך לומר שיציאת יעקב היתה רק יציאה למראית עין, אך באמת היתה יציאה לצורך חזרה, וכירידה לצורך עליה. בזכות יציאה זו יזכה יעקב אבינו להקים את המשפחה איתה יוכל להיכנס ולכבוש את הארץ, מה שאינו יכול לעשות עתה כשהוא יחידי. ברם, התורה אינה מספרת על הנס המיוחד הזה במפורש כדי שלא להצדיק יציאה לחו"ל, שהיא בדרך כלל אינה לצורך ואסורה.

— ביאור —

מִיֵּדָא אֲחֵי מִיֵּדָא עֵשׂוֹ. מדוע כפל שעשו אחיו שכח את האחוה שביניהם יעקב דבריו, הרי אנו יודעים שאחיו שמו והוא מתנהג כאויב לכל דבר, והרי הוא עשו? מסביר רש"י שכוונת יעקב לומר נמצא עתה בסכנה גדולה.

— עיון —

מִיֵּדָא אֲחֵי מִיֵּדָא עֵשׂוֹ. יש לשאול, אם כן מדוע לא אמר יעקב רק: "מיד עשו"? אלא באמת יעקב עצמו אינו מתייחס מן האחוה, הוא מתייחס אל עשו כאחיו על אף שהלה מתנהג עמו כעשו הרשע, ולכן יש תקוה שהאחוה תשוב ותתעורר¹⁵.

15. וראה לעיל פסוק ז ברש"י ובמה שכתבנו שם.

אונקלוס

יג וְאַתָּה אֲמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב
 עֲמֹךְ וְשִׁמְתִּי אֶת־זֶרְעֲךָ בְּחֹל
 הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר מֶרֶב: שְׁנִי
 יג וְאַתָּה אֲמַרְתָּ אוֹטְבָא
 אוֹטִיב עֲמֹךְ, וְאַשְׁוִי יָת בְּנֶךָ
 סְגִיאִין כְּחֵלָא דִּימָא דְלֹא
 יתְמָנוֹן מִסְגִּי.

— רש"י —

(יג) הֵיטֵב אֵיטִיב. היטב בזכותך, איטיב בזכות אבותיך (בראשית רבה פ"ו, ז):

— ביאור —

הֵיטֵב אֵיטִיב. מדוע כפל יעקב דבריו? מסביר רש"י שיעקב רומז כאן לשתי ההבטחות שקיבל, האחת בצאתו מארץ כנען שם נגלה אליו הקב"ה כאלוקי אבותיו: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק", והשנייה בצאתו מחרן: "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ואהיה עמך" (וראה רש"י לעיל פסוק י). את ההבטחה הראשונה קיבל יעקב בזכות אבותיו, אך את השנייה קיבל בזכות עצמו.

— עיון —

הֵיטֵב אֵיטִיב. לפי ביאור רש"י יעקב אינו מבקש כאן עזרה כאדם נרדף הזקוק לסיוע להצלתו האישית. יעקב מבקש מהקב"ה להצילו בזכות ההבטחות שניתנו לו, כלומר הוא טוען שעליו לקיים את הייעוד שקבע לו אלוקים, אותו החלו אברהם ויצחק. 'זכות האבות' וזכותו האישית הן ההוכחה לכך שהקב"ה בחר בו להמשיך ולממש את הייעוד להקמת עם ה' בעולם.

— רש"י —

וּשְׁמִתִּי אֶת־זֶרַעַךְ כָּחוֹל הַיָּם. והיכן אמר לו כן, והלא לא אמר לו אלא "והיה זרעך כעפר הארץ" (לעיל כה, יד). אלא שאמר לו "כי לא אעזובך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך" (שם, טו), ולאברהם אמר "והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים" (לעיל כב, יז):

— ביאור —

וּשְׁמִתִּי אֶת־זֶרַעַךְ כָּחוֹל הַיָּם. בפסוק זה טוען יעקב כלפי הקב"ה שהוא מוכרח להציל אותו ואת משפחתו, שהרי הבטיח לו שיהיה זרעו "כחול הים", אך באמת לא מצאנו שאמר כך הקב"ה ליעקב, אלא רק אמר לו שיהיה זרעו "כעפר הארץ"!
מסביר רש"י שבהתגלות בבית-אל קיבל יעקב את כל ההבטחות והברכות שקיבל אברהם בעניין הזרע, שהרי

הקב"ה הבטיח שם ליעקב: "כי לא אעזובך עד אשר אם עשיתי את אשר דיברתי לך", וכבר ביאר רש"י שם לעיל: 'דיברתי לך - היינו לצרכך ועליך, מה שהבטחתי לאברהם על זרעו לך הבטחתי ולא לעשו' (עיין שם). אם כן, הואיל ונאמר לאברהם בעקדת יצחק: "הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים", ממילא מתייחסים הדברים גם לזרעו של יעקב.

— עיון —

וּשְׁמִתִּי אֶת־זֶרַעַךְ כָּחוֹל הַיָּם. ואם תאמר: מה ההבדל בין "זרעך כעפר הארץ" ובין "זרעך כחול הים", הרי שני השיעורים אינם ניתנים למדידה ולספירה, ולכאורה זוהי בדיוק אותה הברכה!

ויש לומר כי אכן שתי הברכות מסמלות ריבוי ומניין עצום, אך יש הבדל בין שתי הברכות. הברכה "והיה זרעך כעפר הארץ" מתאימה ליהודי הנמצא בגלות, שהוא שפל ונמוך וכולם דורכים עליו, אך סוף סוף הוא שורד ואינו כלה ואף גובר על משפיליו, כאותו עפר העולה ומכסה את רגלי הדורכים עליו. זוהי ברכה 'גלויתית' הקובעת כי עם ישראל יישאר נצחי על אף הניסיונות הרבים לכלותו ולהכחידו. לעומתה ברכת "זרעך כחול הים" היא ברכה המבטאת את עם ישראל בארצו, שכל הגלים שבעולם לא מצליחים להזיזו ממקומו. יעקב אינו רוצה להסתפק בברכת "כעפר הארץ" אלא מזכיר את ברכת "כחול הים", שיש בה, בנוסף לריבוי, גם ברכה לכוחו של העם היושב בציון¹⁶.

16. ועיין במדרש 'שכל טוב' כאן: 'אמר: יודע אני שזרעו של אברהם על שחוטאים לפניך אתה מביא פורעניות, אבל אתה ברכתם כחול, מה חול זה אדם עושה גומא מבערב ודורס לתוכו, ולמחר משכים והוא נתמלא ושווה, אף זרעו של אברהם אם תבוא עליהם פורעניות על חטאם, אתה ממלא חסרונם ברחמים, למען לא יחסרו מכמות שהיו, ועכשיו אם עשו בא והורגני ואת בני, נמצאת הבטחה בטילה, ונמצא שם שמים מתחלל'.

אונקלוס

יִדְ וַיִּלֵּן שֵׁם בְּלִילָה הָהוּא וַיִּקַּח
מִן־הַבָּא בִידּוֹ מִנְחָה לַעֲשׂוֹ אָחִיו:
יִדְ וּבֵת תַּמָּן בְּלִילָא הָהוּא,
וְנָסִיב מִן דְּאִיתִי בִידִיהּ
תְּקַרְבָּתָא לַעֲשׂוֹ אָחוּהִי.

— רש"י —

(יד) הָבָא בִידּוֹ. ברשותו, וכן "ויקח את כל ארצו מידו" (במדבר כא, כו). (בבא מציעא נו ע"ב, ועוד). ומדרש אגדה, מִן־הַבָּא בִידּוֹ. אבנים טובות ומרגליות, שאדם צר בצרור ונושאם בידו (תנחומא ישן וישלח יא). דבר אחר, מִן־הַבָּא בִידּוֹ. מן החולין, שנטל מעשר, כמה דאת אמר "עשר אעשרנו לך" (לעיל כח, כב), והדר לקח מנחה:

— ביאור —

ממש, ומשמע מכאן שמלבד הבהמות הרבות שלח יעקב לעשו מנחה נוספת, והיו אלה אבנים טובות ומרגליות שאדם נותן בידו ממש. 'צרור' היינו שקית בד בה מכניסים כסף וחפצי ערך וקושרים, כמין ארנק.

(3) בדומה לפירוש הראשון, "בידו" היינו מן השייך לו, ורוצה לומר שבהמות אלה אותן שלח יעקב היו שייכות ליעקב לגמרי, שכבר הפריש עליהן מעשרות לה', כפי שהתחייב. כביכול, כל זמן שלא הפריש יעקב מעשר מבהמותיו לא היתה לו רשות ליהנות משאר הבהמות, או לשלוח מהן מנחה (כדין פירות טבל, שכל זמן שלא הופרשו מהם מעשרות הרי הם אסורים באכילה)¹⁷.

הָבָא בִידּוֹ. המנחה אותה שלח יעקב היתה בהמות רבות, ואם כן כיצד אפשר לומר על בהמות "מן הבא בידו", הרי אי אפשר לאחוז את הבהמות ביד. רש"י מסביר את הביטוי בשלושה דרכים:

(1) "בידו" אין הכוונה בתוך ידו ממש, אלא ברשותו, וכך היא המשמעות במקומות נוספים בתורה, ורוצה לומר שיעקב שלח מנחה מן הרכוש שברשותו. אמנם זהו פשוטו של מקרא, אך לפי פירוש זה ביטוי זה לכאורה מיותר, וכי יעלה בדעתנו שיעקב שלח מנחה ממה שלא שייך לו? על כן רש"י מביא פירוש נוסף, על דרך האגדה. (2) מדרש אגדה: "בידו" היינו בידו

— עיון —

עיון בפירוש השני

הָבָא בִידּוֹ. למדרש האגדה יש לשאול, מדוע התורה מפרטת באריכות את המנחה מן הבהמות, ואילו את המנחה של האבנים הטובות והמרגליות היא מבליעה ברמז?



17. המושג 'חולין' נאמר כאן ברש"י בהשאלה, שהרי בבהמות אין מושג של טבל וחולין כמו בפירות.

אונקלוס

טו עֲזִי מֵאֲתָן, וְתִישָׁא עֲסָרִין, טו עֲזִים מֵאֲתָים וְתִישָׁים עֲשָׂרִים
 רַחֲלִי מֵאֲתָן, וְדַכְרִי עֲסָרִין. רַחֲלִים מֵאֲתָים וְאִילִים עֲשָׂרִים:

— רש"י —

(טו) עֲזִים מֵאֲתָים וְתִישָׁים עֲשָׂרִים. מאתים עזים צריכות עשרים תישים, וכן כולם, הזכרים כדי צורך הנקבות. ובבראשית רבה (פ"ו, ז) דורש מכאן לעונה האמורה בתורה, הטיילים בכל יום, הפועלים שנים בשבת, החמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלשים יום, הספנים אחת לששה חדשים. ואיני יודע לכיון המדרש הזה בכיוון, אך נראה בעיני שלמדנו מכאן שאין העונה שוה בכל אדם אלא לפי הטורח המוטל עליו, שמצינו כאן שמסר לכל תיש עשרה עזים, וכן לכל איל, לפי שהם פנוים ממלאכה דרכם להרבות בתשמיש ולעבר עשר נקבות, ובהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר. ופרים שעוסקין במלאכה לא מסר לזכר אלא ארבע נקבות. ולחמור שהולך בדרך רחוקה שתי נקבות לזכר. ולגמלים שהולכים דרך יותר רחוקה נקבה אחת לזכר:

— עיון (המשך) —

נראה שיעקב מעוניין להעביר לעשו מסר כפול במתנות האלה. מצד אחד הוא שולח מתנה גלויה גדולה, כמה עדרים של בהמות חשובות, ובכך הוא מראה לכל הרואים כי פניו לשלום. באווירה כזו יקשה על עשו לצאת נגדו למלחמה, שהרי הוא הוכיח קבל-עם-ועולם שהוא דורש שלומו וטובתו. אולם יעקב באמת רוצה להשלים עם עשו ואינו עושה זאת למראית עין בלבד, משום כך שלח לו בנוסף גם מתנות יקרות ערך, אך עשה זאת בצניעה בלי שאיש יידע מכך מלבד המקבל. בכך מסמן יעקב לעשו שאין הוא עושה כאן הצגה, אלא הוא באמת ובתמים מעוניין ביחסי שלום ואהבה. משום כך התורה אינה מגלה בפירוש על מתנות אלה, שהרי כל עניינן הוא בצנעתן.

עיון בפירוש השלישי

מן הפירוש האחרון אנו לומדים מוסר גדול, והתייחסות נכונה לרכוש: אדם הופך להיות בעלים על רכושו השייך לו רק אם יודע להפריש ממנו לאחרים. באופן פרדוקסלי, רק כאשר האדם מבין שהדברים האלה אינם באמת שלו רק אז הם הופכים להיות לגמרי בבעלותו, כי בזה הוא הבין והפנים את ייעוד הבעלות.

— ביאור —

עֲזִים מֵאֲתָים וְתִישָׁים עֲשָׂרִים. מאדם לאדם לפי מלאכתו ועיסוקו.
 'עונה' היא מצות החיבור בין איש אם בזמן שנישאו זה לזו ידעה האישה
 לאשתו, ועל פי ההלכה חיוב זה משתנה שעיסוקו של בעלה ימנע ממנו לבוא
 <

אונקלוס

טז גַּמְלִים מִיְּנִיקוֹת וּבְנֵיהֶם
 שְׁלֹשִׁים פָּרוֹת אַרְבָּעִים וּפָרִים
 עֲשָׂרָה אֶתְנַת עֶשְׂרִים וְעִירָם
 עֲשָׂרָה:
 טז גַּמְלִי מִיְּנִיקָתָא וּבְנֵיהוֹן,
 תְּלָתִין; תּוֹרְתָא אַרְבָּעִין,
 וְתוֹרֵי עֶסְרָא, אֶתְנָן עֶסְרִין,
 וְעַלֵּי עֶסְרָא.

— רש"י —

(טז) גַּמְלִים מִיְּנִיקוֹת שְׁלֹשִׁים וּבְנֵיהֶם עֲמָהִם. ומדרש אגדה, וּבְנֵיהֶם. בנאיהם, זכר כנגד נקבה, ולפי שצנוע בתשמיש לא פרסמו הכתוב (בראשית רבה פ"ו, ז):

— ביאור (המשך) —

עליה לעיתים קרובות והסכימה להינשא לו, רשאי בעלה לקיים חובתו באותן עיתים רחוקות. אמנם אין הוא רשאי להחליף מקצוע במהלך הנישואין שימנע ממנה את עונתה לה הורגלה עד כה. 'שתיים בשבת' היינו פעמיים בשבוע. רש"י מפנה למדרש רבה הלומד מן

הפסוק את ההלכות השונות בדין עונה לטיילים, לפועלים, לחמרים, לגמלים ולספנים. רש"י מעיר שאין מכאן לימוד מדויק לכל אחד כדינו, אלא למדנו מכאן את העיקרון הקובע שישנו הבדל חיובים לפי העיסוק השונה, ומדגים זאת בבעלי החיים השונים.

— ביאור —

גַּמְלִים מִיְּנִיקוֹת. בפסוק נאמר "גמלים מיניקות ובניהם שלושים", ואפשר היה להבין שהמיניקות והבנים יחד מספרם שלושים, ולכאורה משמע חמש עשרה מיניקות וחמש עשרה בנים. רש"י מסביר שהיו שלשים גמלים מיניקות, ובנוסף היו בניהם עממה (ומסתבר שלכל מיניקה היה בכר צעיר אחד).

על פי הפשט לגמלים הנקבות המיניקות נתלוו בניהם, אשר אותם היניקו והיו צריכים להן, אך פירוש זה מעורר קושי, שהרי בכל מיני הבהמות האחרות נשלחו זכרים ונקבות (ביחס הגיוני, כמבואר ברש"י לעיל בסמוך), ואילו בגמלים לא נתלוו זכרים לנקבות אלא

דווקא בניהם, ועל פניו העניין נראה תמוה. על כן נזקק רש"י למדרש אגדה, המסביר ש"בניהם" אינם הבנים שנולדו להן אלא אלו הזכרים שלהן, ו"בניהם" לשון בניין, משום שהזכרים בונים מן הנקבות את העולם. התורה הסתירה בגמלים את שליחת הזכרים עם הנקבות משום שהגמלים צנועים בתשמישם יותר משאר בהמות.

נמצא לפי פירוש זה שאף אצל הגמלים, כמו אצל שאר מיני הבהמות, שלח יעקב זכרים ונקבות, וכבר כתב רש"י לעיל שבגמלים מניין הזכרים היה שווה למניין הנקבות, ורוצה לומר שנשלחו שלשים זכרים ושלשים נקבות.

— רש"י —

וְעִירָם. חמורים זכרים:

— עיון (על עמוד קודם) —

גַּמְלִים מִיְּנִיקוֹת. פירוש האגדה נראה תמוה ורחוק מן הפשט, שהרי הכתוב הדגיש שמדובר ב"גמלים מיניקות ובניהם", ובוודאי מיניקות הלכו עם בניהם ממש, שצריכים להן, ולמה להידחק ולומר שאלו זכרים?

ואולי באמת גם האגדה מבינה ש"בניהם" כאן אלו בניהם ממש, אלא רצתה האגדה לרמוז לנו במשחק המילים 'בניהם' - בנאיהם' את הרעיון הטמון בפסוק. ודאי שלח יעקב גם את הגמלים הזכרים, כמו ששלח בשאר המינים, אלא שכאן שלח גם את הבנים. נראה מכאן שמכל מיני הבהמות הזוגיות של הגמל היא הדומה ביותר לזוגיות של בני האדם, ואף אצל הגמל לכל זכר יש נקבה אחת וכל אחד מהם נאמן לבן זוגו היחיד, ומספר הזכרים זהה למספר הנקבות. הואיל וכך כל מטרת זיווגם של הגמלים הם בניהם אחריהם, ולכן דווקא אצל גמלים רמזה התורה עניין זה. מכאן נלמד שבניית משפחה צריכה להיות מאבני היסוד של זיווג בין איש לאשה.

רש"י מלמד אותנו כאן גם כלל חשוב בצניעות, שדברים שבינו לבינה אינם צריכים להיות בשיח הפומבי. נראה לומר שיעקב רוצה לרמוז עניין זה במנחה שהוא שולח לעשו, משום שכפי שנראה להלן (בסוף הפרשה) משפחת עשו היתה שטופה בעריות, ויש כאן רצון להראות את ההבדל המהותי בין משפחת יעקב למשפחת עשו. הזכר נקרא כאן 'בנאי', ומדגיש שאחת המטרות העיקריות של הזיווג היא לבנות את העולם. אין הוא סתם 'בועל' אלא הוא 'בונה'.

— ביאור —

וְעִירָם. רש"י מסביר מילה זו ההקשר מובן שְׁעִיר הוא הזכר של האתון. שמופיעה כאן לראשונה, אמנם לפי

— עיון —

וְעִירָם. יתכן והתורה לא השתמשה כאן במילה 'חמור' כי במילה זו אין הבחנה בין זכר לנקבה.

אונקלוס

יִיתֵן בְּיַד-עֲבָדָיו עֵדֶר לְבָדוֹ וַיֹּאמֶר אֶל-עֲבָדָיו עֲבְרוּ לִפְנֵי וְרוּחַ תְּשִׁימוּ בֵּין עֵדֶר וּבֵין עֵדֶר:
 "וַיֵּהָב בְּיַד עֲבָדָיו עֵדֶרָא
 עֵדֶרָא בְּלַחְדוּהִי, וַאֲמַר
 לְעֲבָדָיו עֲבְרוּ קֳדָמִי
 וְרוּחָא תִשּׁוּן בֵּין עֵדֶרָא
 וּבֵין עֵדֶרָא.

— רש"י —

(יז) עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. כל מין ומין לעצמו:
 עֲבְרוּ לִפְנֵי. דרך יום או פחות, ואני אבוא אחריכם:
 וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. עדר לפני חבירו מלוא עין, כדי להשביע עינו של רשע ולתווהו
 על רבוי הדורון (בראשית רבה פ"ו, ח):

— ביאור —

עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. יכולים היינו להבין
 שיעקב חילק את המנחה לכמה עדרים
 (=קבוצות), אך בכל עדר היו בהמות מכל
 המינים. רש"י אינו מפרש כן. בכל עדר היו
 רק בהמות מאותו המין.

עֲבְרוּ לִפְנֵי. אין הכוונה 'עברו מולי'
 כדי שאראה אתכם, אלא לכו קדימה.
 מסביר רש"י שיעקב ביקש שיתקדמו
 מרחק ניכר, מרחק של מהלך יום או מעט
 פחות, כי לא ראוי שעשו ישוחח עם
 שליחים כאשר יעקב עצמו נמצא מייד
 אחריהם בקירוב מקום.
 וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. מדוע ציווה יעקב על
 עבדיו לתת רווח בין העדרים? כמה רווח
 שמו ביניהם?
 מסביר רש"י שיעקב עשה זאת כדי
 לגרום לעשו להיות מופתע ונדהם מגודל
 המתנה ששלח לו, ובכך המתנה תגרום לו
 הנאה מרובה והרגשת סיפוק על שהשיג
 רכוש רב.
 'להשביע עינו' היינו לספק לו את
 תאוותיו. 'לתווהו' היינו לגרום לו לתהות
 ולתמוה.
 כדי להשיג מטרה זו היה צורך לשים
 רווח של 'מלוא עין' בין העדרים, כלומר,
 שכאשר העדר הראשון מגיע עדיין לא
 נראה העדר השני, וכאשר נראה פתאום
 העדר השני הרי זו הפתעה גמורה.

— עיין —

עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. ייתכן ויש כאן רמז לכך שיש לכל קבוצה בעולם את הייעוד שלה,
 והאפשרות להגיע ליעד כללי משותף תהיה רק על ידי הבנה שיש לשמור על ייחודיותו
 של כל חלק.

וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. יעקב משתמש באמצעים פסיכולוגיים על מנת להעצים את המתנה
 שלו בעיני עשו. יעקב מבין שבעיני אדם רשע, החשיבות אינה בדברים הפנימיים
 האמיתיים אלא בדברים החיצוניים.

אונקלוס

יח וַיֵּצֵא אֶת־הָרָאשׁוֹן לֵאמֹר כִּי
 יִפְגַּשְׁךָ עֲשׂוֹ אָחִי וּשְׂאֵלְךָ לֵאמֹר
 לְמִי־אַתָּה וְאַנָּה תֵּלֵךְ וְלְמִי
 אֵלֶּה לְפָנֶיךָ: יט וְאָמְרָתָּ לְעֶבְדְּךָ
 לֵיעֶקֶב מִנְחָה הוּא שְׁלוּחָה לְאֲדֹנָי
 לַעֲשׂוֹ וְהִנֵּה גַם־הוּא אַחֲרֵינוּ:
 יח וּפְקִיד יֵת קְדָמָא לְמִימַר,
 אֲרִי יַעֲרֻנְךָ עֲשׂוֹ אָחִי
 וּשְׂאֵלְךָ לְמִימַר דְּמֵאן אַתָּ
 וְלֵאן אַתָּ אֲזִיל וְדְמֵאן אֲלִין
 דְּקֻדְמָךְ. יט וְתִימַר דְּעֶבְדְּךָ
 דִּיעֶקֶב תִּקְרַבְתָּא הִיא
 דְּמִשְׁלָחַא לְרַבּוּנֵי לַעֲשׂוֹ,
 וְהָא אֲפִי הוּא אָתִי בְּתִרְנָא.

— רש"י —

(יח) לְמִי־אַתָּה. של מי אתה, מי שולחך, ותרגומו 'דמן את': וְלְמִי אֵלֶּה לְפָנֶיךָ. ואלה שלפניך של מי הם, למי המנחה הזאת שלוחה. למ"ד משמשת בראש התיבה במקום 'של', כמו "וכל אשר אתה רואה לי הוא" (לעיל לא, מג), שלי הוא, "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), של ה':

(יט) וְאָמְרָתָּ לְעֶבְדְּךָ לֵיעֶקֶב. על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ששאלת "למי אתה", לְעֶבְדְּךָ לֵיעֶקֶב אֲנִי, ותרגומו 'דעבדך דיעקב', וששאלת "ולמי אלה לפניך", מִנְחָה הוּא שְׁלוּחָה וגו':

— ביאור —

לְמִי־אַתָּה. פעמיים בפסוק מופיעה המילה "למי", ואת שתיהן, אומר רש"י, יש לקרוא כמו 'של מי'.

אמנם משמעות השאלה אינה זהה בשתי הופעותיה. בשאלה המופנית לשליח "למי אתה" - של מי אתה - המשמעות היא למי אתה שייך, מי שלח אותך. בשאלה המתייחסת לעדרי הבהמות "למי אלה לפניך" - של מי אלה שלפניך - המשמעות היא למי מיועדים כל אלה, עבור מי הם נשלחו, וכאילו הם כבר שייכים לו וכבר נמצאים בבעלותו.

רש"י מביא שתי ראיות מפסוקים לכך

וְאָמְרָתָּ לְעֶבְדְּךָ לֵיעֶקֶב. בפסוק

זה יעקב מדריך את עבדיו כיצד עליהם לענות לשתי השאלות שהם עתידים להישאל (שהוזכרו בפסוק הקודם): על השאלה הראשונה - "למי אתה", היינו

— רש"י —

וְהָנָה גַם־הוּא. יַעֲקֹב:

— בִּיאֹר (המשך) —

'על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון'
הוא ביטוי המופיע בחז"ל (ראה משנה אבות
פ"ה מ"ז), ומתאר אדם שנשאל כמה שאלות
והוא עונה תשובות על פי הסדר בו נשאלו,
ומשיב תחילה על השאלה הראשונה ואחר
כך על השאלה השניה וכו'.¹⁸

'של מי אתה' - התשובה היא "לעבדך
ליעקב", של עבדך יעקב (על פי הכלל
שביאר רש"י בדיבור הקודם, וכן משמע
מן התרגום כאן). על השאלה השניה -
"ולמי אלה לפניך" - התשובה היא "מנחה
היא שלוחה לאדוני לעשו".

— בִּיאֹר —

מסביר שביטוי זה מתייחס ליעקב.
על פירוש זה קשה, שהרי מייד
בהמשך (בפסוק כא) חוזר יעקב ואומר
"ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו",
ויש בזה לכאורה כפילות מיותרת, וראה
מה שכתבנו בעיון.

וְהָנָה גַם־הוּא. לא מבואר בפסוק
למי מתייחס הביטוי "גם הוא אחרינו".
ניתן היה לפרש שכל רועה מתייחס לרועה
שאחריו, ומודיע לשואל אותו כי יש אחריו
עדר נוסף השייך גם הוא ליעקב ואף הוא
מיועד לעשו. רש"י אינו מפרש כך אלא

— עיון —

וְהָנָה גַם־הוּא. אם אכן "והנה גם הוא אחרינו" מתייחס ליעקב, מדוע חוזר יעקב
ואומר (להלן בפסוק כא): "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו"? במפרשים מצאנו תשובות
שונות לכך.

יתכן לבאר על פי מה שביארנו לעיל¹⁸. יעקב שולח מנחה לעשו משתי סיבות: (א) הוא
מעוניין להוכיח ולהראות לכולם כי אין הוא בא להילחם עם עשו אלא להתפייס ולהשלים,
וכך לא תהיה לעשו סיבה להילחם בו. (ב) יעקב באמת ובתמים רוצה להשלים עם עשו ואין
הדברים רק למראית עין. גם כאן יעקב מבקש למסור מסר כפול, ולכן האמירה שהוא עצמו
מגיע בעקבות המנחה היא אמירה כפולה: (א) האמירה הראשונה נועדה להרגיע את עשו
ולבטל את כעסו, והמסר הוא שהמתנות הן גילוי רצון טוב ואף יעקב עצמו מגיע כדי להראות
רצונו הטוב. (ב) האמירה השניה נועדה לומר שיעקב מעוניין להגיע כדי לעשות שלום אמת.
ניתן לדייק את המסר הכפול מן הנאמר בפסוק כא: "כי אמר אנכפרה פניו במנחה",
כלומר התורה מגלה לנו את צפונות לבו של יעקב ומהן מטרותיו במסר שמעביר לעשו: הוא
רוצה תחילה להרגיע את עשו ולבטל רוגזו (כפי שמפרש רש"י להלן), אבל המטרה האמיתית היא
להגיע למצב של "ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני", שזהו כבר ביטוי לקשר הדוק יותר.

18. וראה רש"י לעיל לא, לא.

19. פסוק יד, עיון בפירוש השני.

אונקלוס

כּ וּפְקִיד אֶף יָת תַּנְיָנָא אֶף
 יָת תְּלִיתָאָה אֶף יָת כָּל
 דְּאֲזִלִּין בְּתַר עֲדְרִיא לְמִימַר,
 כְּפַתְגָּמָא הָדִין תְּמַלְלוֹן עִם
 עֲשׂו כְּד תִּשְׁכַּחוּן יִתְיָה. כא
 וְתִימְרוּן אֶף הָא עֲבָדְךָ
 יַעֲקֹב, אֲתִי בְּתַרְנָא, אֲרִי
 אָמַר אֲנִיחָנִיָּה לְרִגְזִיָּה
 בְּתַקְרַבְתָּא דְּאֲזִלָּא קֳדָמִי
 וּבְתַר כֵּין אֲחֹזִי אַפּוֹהִי מֵאִם
 יִסֵּב אִפִּי.

כּ וַיֵּצֵא גַם אֶת־הַשְּׂנִי גַם אֶת־
 הַשְּׁלִישִׁי גַם אֶת־כָּל־הַהֲלָכִים
 אַחֲרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר כִּדְבַר
 הַזֶּה תִּדְבְּרוּן אֶל־עֲשׂו בְּמַצְאֲכֶם
 אֹתוֹ: כא וַאֲמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עֲבָדְךָ
 יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי־אָמַר אֲכַפְּרָה
 פָּנָיו בְּמִנְחָה הַהֲלָכָה לְפָנָיו וְאַחֲרֵי־
 כֵּן אֲרֹאֶה פָּנָיו אוֹלִי יִשָּׂא פָּנָיו:

— רש"י —

(כא) אֲכַפְּרָה פָּנָיו. אבטל רוגזו (תרגום אונקלוס), וכן "וכפר בריתכם את מות" (ישעיה כח, יח), "לא תוכלי כפרה" (שם מז, יא). ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עוון וחטא ואצל פָּנִים כולן לשון קינוח והעברה הן, ולשון ארמי הוא, והרבה בתלמוד: 'וכפר ידיה' (ב"מ כד ע"א), 'בעי לכפורי ידיה בדהוא גברא' (גיטין נו ע"א), וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קדש "כפורי זהב" (עזרא א, י), על שם שהכהן מקנח ידיו בהן בשפת המזרק:

— ביאור —

"וכפר בריתכם את מות" - ממלכת ישראל כרתה ברית עם ממלכת מצרים על מנת שזו תסייע לה במלחמה נגד אשור. בכך חשבו ישראל כי לא תאונה להם רעה ואין להם יותר לחשוש מפורענות, או בלשון הנביא ישעיה: "כי אמרתם כרתנו ברית עם מוות, ועם שאול עשינו חוזה" (כח, טו). על כך אומר להם הנביא "וכפר בריתכם את מות", כלומר, <

אֲכַפְּרָה פָּנָיו. רש"י מבאר כי שורש כפ"ר מקורו בלשון ארמית, ועניינו בכל מקום לשון ניקוי והסרת כתמים, ומשמעותו העמוקה יותר היא העברת כעס ומחילה, המסירה את כתם החטא. 'לכפר פנים' היינו להעביר ולבטל את הכעס הניכר על הפנים.
 רש"י מביא כמה ראיות למשמעות זאת מן המקרא ומן הגמרא:

אונקלוס

כב וַתַּעֲבֹר הַמִּנְחָה עַל-פָּנָיו וְהוּא כב וַעֲבַרְתָּ תִּקְרַבְתָּא עַל
לֶן בְּלִילָהּ הֵהוּא בַּמִּנְחָה: אַפּוּהִי, וְהוּא בֶּת בְּלִילָא
הֵהוּא בַּמִּשְׁרִיתָא.

— רש"י —

(כב) עַל-פָּנָיו. כמו לפניו, וכן "חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד" (ירמיה ו, ז),
וכן "המכעיסים אותי על פני" (ישעיה סה, ג). ומדרש אגדה, עַל-פָּנָיו. אף הוא
שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה:

— ביאור (המשך) —

הקב"ה עתיד לנקום באדום, ויעשה זאת
על ידי עם ישראל, על כך שהחריבו את
בית המקדש. שמע זאת נירון קיסר ואמר
לעצמו: הקב"ה רוצה שאני אחריב את
ביתו כדי שיוכל בעתיד להעניש אותי,
אבל הוא לא עושה זאת בעצמו אלא
כביכול שומר את ידיו נקיות ורוצה שאני
אעשה בשבילו את 'העבודה השחורה' =
'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא'! ('בההוא
גברא' = באותו האיש, כלומר בי עצמי,
בלשון נקיה). לאחר שהבין זאת ברח נירון
קיסר והתגייר.

"כְּפֹרִי זֶהב" - המלך כורש החזיר
לששבצר נשיא יהודה חלק מכלי המקדש
אשר לקח נבוכדנצר. בין הכלים מוזכרים
"כְּפֹרִי כֶסֶף" ו"כְּפֹרִי זֶהב", ופירשו חז"ל
שאלה הם המזרקים (היינו הכלים בהם
מקבלים את הדם), ונקראו כפורים משום
שמקנחים על שפתם את הדם מעל גבי
האצבע או הסכין.

תתבטל הברית אשר כרתתם עם מצרים.
"לא תוכלי כְּפֹרָה" - הנביא ישעיהו
מנבא על בבל ("עדינה") היושבת לבטח
בגאווה גדולה שתבוא עליה רעה: "ותפול
עליך הָזָה לא תוכלי כפרה", כלומר תפול
עליך מכה שלא תוכלי לסלק ולהיפטר
ממנה.

'וכפר ידיה' - הגמרא מספרת על
תלמיד אחד שנטל את ידיו וניגב אותן
(משי ידיה וכפר²⁰) בבגדו של חברו,
כלומר ניגב והעברת המים נקרא 'כפר'.

'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא' -
הגמרא בגיטין שם עוסקת באגדות
החורבן, ומספרת על נירון קיסר שהגיע
לירושלים ושאל שם תינוק 'פסוק לי
פסוקך' (מעין הטלת גורל, בו כביכול
הפסוק בו עוסק עתה התינוק בלימודו יש
בו משמעות הקשורה אל השואל). ענה
לו התינוק: "ונתתי את נקמתי באדום ביד
עמי ישראל, ועשו באדום כאפי וכחמתי
וידעו את נקמתי נאום ה' אֱלֹהִים", כלומר

— ביאור —

עַל-פָּנָיו. הביטוי "על פניו" אינו
מובן, ובודאי אינו כפשוטו.
רש"י מסביר ש"על פניו" היינו 'לפניו',
במשמעות מול פניו, לנגד עיניו בגלוי
(ולהוציא ממשמעות שעברו כברת דרך
הלאה ממנו והיו לפניו). כלומר, יעקב סקר

20. כן הוא בדקדוקי סופרים שם, וגירסת הרא"ש 'דכפר ידיה'. לפנינו בגמרא 'משי ידיה ונגיב'.

— ביאור (המשך) —

מדרש אגדה

על פירוש ראשון קשה, מדוע לא נאמר "ותעבור המנחה לפניו"? לכן מציע רש"י את מדרש האגדה המפרש פירוש אחר. "על פניו" הוא ביטוי של כעס²¹, שהרי כעס גדול ניכר בפניו של האדם, ומשמעות הפסוק היא שהמנחה שנשלחה הכעיסה את יעקב, כי כל הסיטואציה הזו לא היתה לרוחו ולא בחר בה מלכתחילה²².

את המנחה שעברה למולו ובדק אותה. למשמעות הביטוי "על פני" במשמעות זו מביא רש"י שתי ראיות: "חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד" - ירמיהו מזכיר את חטאות ירושלים ואומר שנשמעים בה תמיד קולות חמס ושוד הנעשים בגלוי, והם כביכול מול פני הקב"ה. "המכעיסים אותי על פני" - ישעיהו מתלונן על ישראל העובדים עבודה זרה באופן גלוי, ומכעיסים בכך את הקב"ה.

— עיון (על עמוד קודם) —

עיון על מדרש האגדה

על-פניו. כעס זה של יעקב אבינו מבטא את הקושי של העם הנבחר, שמוכרח להשפיל עצמו ולהרכין ראשו בפני אויביו כדי לשרוד. ביטוי הכעס מבטא אי-השלמה עם המצב הנורא הזה. יתכן ורגש זה שמתחיל כאן הוא אשר הביא את יעקב להתמודד בסמוך מול האיש.

21. ודומה לביטוי "על אפו וחמתו".

22. רש"י כתב: 'אף הוא שרוי בכעס', וקצת אינו מובן מהו 'אף הוא', וכביכול משמעותו שכשם שעשו כעס (על יעקב) כך גם יעקב כעס (על הסיטואציה), אך זה דוחק משום שכעסו של עשו לא הוזכר כאן. אך אולי יתכן ויש לקרוא בלשון רש"י: 'על פניו' - אף הוא. שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה, כלומר 'אף' לשון כעס ולא במשמעות 'גם' (כך הציע הרב ברוך אפשטיין בעל 'ברוך שאמר' (חלק ג, פרק כו, סעיף א, פסקה מ).

אונקלוס

כג וַיִּקֶם | בְּלִילָהּ הוּא וַיִּקָּח אֶת־
שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת־שְׁתֵּי שְׂפָחָתָיו
וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו וַיַּעֲבֹר אֶת
מַעְבַּר יִבְקָ:

— רש"י —

(כג) וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. ודינה היכן היתה, נתנה בתיבה ונעל בפניה
שלא יתן בה עֶשׂו עֵינָיו, ולכך נענש יעקב, שמנעה מאחיו שמא תחזירנו
למוטב, ונפלה ביד שכם (בראשית רבה פ"ו, ט):

— ביאור —

וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. לא נאמר
'אחד-עשר בניו' אלא "אחד-עשר ילדיו",
ביטוי הכולל בנים ובנות, ואם כן תמוה
מדוע לא נאמר 'שנים-עשר ילדיו', שהרי
מלבד אחד-עשר בניו היתה לו ליעקב בת
נוספת, הלא היא דינה! משאלתו של רש"י
נראה שפשוט לו שהואיל ונמנו רק "אחד-
עשר ילדיו" על כרחך נמנו רק הבנים (אולי
משום שהם מהווים קבוצה שיש לה מכנה
משותף), ואילו דינה אינה מן המניין.

מגלה לנו רש"י שהתורה רומזת כאן
לכך שיעקב השתדל להסתיר ולהעלים
את דינה מעיניו של עֶשׂו, כדי שלא ירצה
לקחת אותה לו לאישה. רש"י מוסיף
ואומר שהיה בזה חטא של יעקב, שהיה
עליו לאפשר לעֶשׂו לקחת אותה, כי יתכן
והיתה גורמת לו לחזור למוטב. מפני כך
נענש יעקב, ואחר שנכנסו לארץ בחרה
דינה לצאת מהבית, וכך אירע שנלקחה
על ידי שכם.

— עיון —

וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. מהי טענת חז"ל כלפי יעקב? וכי היה על יעקב לתת את
בתו לאיש שבא להרוג אותו?

נראה שמדרש זה אינו מעביר ביקורת נקודתית על מעשה יחיד אלא מבטא ביקורת
נוקבת על יעקב אבינו בכל הגישה שלו כלפי אחיו. מתחילת דרכם של יעקב ועֶשׂו לא גילה
יעקב נטייה לקרב את עֶשׂו ולהתייחס אליו באהדה. כאשר חזר עיִיף מן הציד בשדה לא
הציע לו לאכול באהבה אלא מכר לו את האוכל, וזה מן הסתם סיפור המייצג את היחסים
שהיו ביניהם בצעירותם. מסתבר שליצחק יש שני בנים שונים, וכל אחד הולך בדרכו ואין
מפגש ביניהם.

— רש"י —

יִבְקָה. שם הנהר:

— עיון (המשך) —

חכמינו זכרונם לברכה מלמדים אותנו שלא זו הדרך, אלא צריך לחבק ולקרב ולגלות יחסי קרבה וריעות, ואפילו עד כדי שהמשפחות יזדווגו ויתחתנו ביניהם, ולא מן הנמנע שיעשו יתחתן עם בתו של יעקב. אמנם יתכן שבאותה הסיטואציה, בה עשו בא אליו עם ארבע מאות איש, והיה חשש גדול שבא לפגוע ולהרוג, לא היתה ברירה אחרת ליעקב אלא להחביא את בתו. אך חז"ל במדרש קובלים על כך שיחסיהם של יעקב ועשו הגיעו עד לשפל שכזה.

יתכן ויש במדרש זה תוספת עומק והסבר להבין כיצד נקלע יעקב למאבק כה קשה עם אחיו. כנראה יעקב משלם עתה את המחיר על חוסר הקשר בינו לביו אחיו. עוד יש ללמוד מאגדה זו שלהחביא ילד ולהסתיר אותו מן המציאות אין זו דרך חינוכית נאותה. הוא יפתח בקרבו הרגשה של מחנק שסופה להביא להתפרצות.

— ביאור —

יִבְקָה. "מעבר יבק" היינו המקום בו גיא בין הרים שלפעמים עוברים בו מים חוצים את נחל יבוק, כמו "מעברות הירדן" ולפעמים לא. אומר לנו רש"י שמדובר כאן בנחל שיש בו מים, ולכן הוא מקפיד לקרוא לו 'נהר' שיש קושי של ממש לעבור אותו. (שופטים ג, כח). 'נהר' יבוק המדובר כאן הוא 'הנחל' המוזכר בפסוק הבא. 'נחל' היינו

— עיון —

יִבְקָה. ראה מה שכתבנו להלן בסמוך.

אונקלוס

כד וַיִּקְחֵם וַיַּעֲבְרֵם אֶת־הַנַּחַל
וַיַּעֲבֹר אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ:
כד וַדְּבַרְנוּן וַאֲעַבְרָנוּן יֵת
נַחְלָא, וַאֲעַבֵּר יֵת דְּלִיָּהּ.

— רש"י —

(כד) אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. הבהמות והמטלטלין. עשה עצמו כגשר, נוטל מכאן ומניח כאן (בראשית רבה פ"ו, ט):

— ביאור —

אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. הביטוי "ויעבר" קצת קשה, כי בני האדם והבהמות הולכים בכוחות עצמם והם עוברים בעצמם, ולכן מביא רש"י את דברי המדרש שיעקב העביר את בני משפחתו ואת כל רכושו בידיו ממש, שעמד באמצע הנחל והעבירם מצד זה לצד זה.

— עיון —

אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. כל פרשיה זו עמומה. בתחילה נאמר "והוא לן בלילה ההוא במחנה", מייד אחר כך נאמר שהוא קם ועבר את הנחל שלש פעמים - פעם ראשונה הוא בעצמו "ויעבור את מעבר יבוק", אחר כך מעביר את משפחתו "ויקחם ויעבירם את הנחל", ואחר כך מעביר חפצים "ויעבר את אשר לו", ואחרי כל זה הוא פתאום נמצא לבדו, והיינו ודאי שוב בגדה הראשונה של הנהר. הוא נלחם שם עם המלאך, והנה הוא שוב עם משפחתו לפני הפגישה עם עשו ולא נאמר שחזר ועבר את הנחל כדי להצטרף אליהם. מה פשר כל זה?

כדי להבין עניין זה צריך להבין את עניינו המיוחד של "נחל יבוק". נחל יבוק נמצא בעבר הירדן המזרחי, הוא עובר ממזרח למערב ונשפך אל הירדן, ומחלק את עבר הירדן המזרחי לשני חלקים. נחל יבוק מוזכר בתורה פעמים נוספות, בספר במדבר (כא, כד) ובספר דברים (ב, לד; ג, טז). עיון בפסוקים שם מלמד שנחל יבוק הוא למעשה הגבול בין ארץ בני עמון לארץ סיחון האמורי. כידוע, את ארצו של סיחון האמורי כבשו בני ישראל בשנה הארבעים במדבר, לפני שנכנסו אל הארץ, אך את ארץ עמון אשר מעבר לנחל יבוק לא כבשו משום שנאסר עליהם להילחם בעמון. על פי זה מסתבר לומר שהמעבר של נחל יבוק מבחינתו של יעקב הוא למעשה כניסה לשטחה של ארץ ישראל. מעבר הנחל הוא סיום התקופה של המגורים בחו"ל וחזרה אל ארץ ישראל.

אונקלוס

כה וַיֹּתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֵּאבֶּק אִישׁ
 יַעֲקֹב וַאֲשֶׁתָּאָר כה
 בְּלַחְדוּדָהּ, וַאֲשֶׁתְּדָל גְּבָרָא
 עָמִיה עַד דְּסָלִיק צַפְרָא.
 עָמּוּ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר:

— רש"י —

(כה) וַיֹּתֵר יַעֲקֹב. שכח פכים קטנים וחזר עליהם (חולין צא ע"א):

— עיין (המשך) —

כאשר ביקש יעקב לחזור אל הארץ יצא לקראתו עשו על מנת להילחם בו ולמנוע ממנו לחזור. על מנת להתמודד עם עשו הכין עצמו יעקב בשלושה דרכים: בדורון, בתפילה ובטכסיסי מלחמה. מה עוד הוא יכול לעשות? יעקב מהסס האם המאבק הזה כדאי לו. האם הוא צריך לסמוך על הבטחת ה' ולהיכנס אל הארץ, או אולי עדיף לו לוותר על החלום לחזור לארץ ולהישאר בחו"ל עד יעבור זעם. במהלכו של יעקב באותו הלילה אנו רואים את ההיסוסים שלו. תחילה הוא ישן, אחר כך הוא מתגבר כארי ומחליט לעבור את הנחל ולהיכנס לארץ, והוא אכן עובר ומעביר את כל משפחתו. אך שוב הוא חוזר על עקבותיו לחפש דברים חסרי ערך, כאות על היסוסו בדבר ההחלטה לקום ולהיכנס למרות הסכנה. היסוסיו של יעקב כנראה גרמו לכך שקם עליו המלאך להילחם בו, כי היסוסים מגלים חולשה ומעוררים התנגדות. רק כאשר גבר יעקב על המלאך, ואף קיבל את ברכתו, הבין יעקב כי החליט את ההחלטה הנכונה. שוב הוא מוצא עוז ותעצומות בנפשו ועובר בנחישות ונכנס אל הארץ. מעבר זה אינו קשה ואין בו היסוסים ומשום כך לא טרחה התורה לציין זאת.

מעבר הנחל עצמו היה קשה, משום שהוא נחל רחב שיש בו זרימה, ועל כן רש"י מכנה אותו 'נהר'. יתכן והתורה קראה לו 'נחל' לרמוז שיעקב נכנס כאן אל נחלתו.

— ביאור —

וַיֹּתֵר יַעֲקֹב. כיצד קרה שיעקב
 נשאר לבדו, הרי היה עם משפחתו וכל
 רכושו, ויחד איתם עבר את נחל יבוק!
 מסביר רש"י שיעקב נאלץ לחזור על
 עקבותיו אל מקום המחנה הקודם, משום
 ששכח שם כמה כלים מעוטי ערך (= פכים
 קטנים) וחזר לקחתם. את ההזמנות הזאת
 ניצל האיש לתקוף את יעקב כשהוא לבדו.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֵּתֶר יַעֲקֹב. הסבר זה תמוה ביותר, וכי בשעה כל כך מתוחה, ערב לפני מפגש מלחמתי עם עֵשָׂו, נכון להשאיר את המחנה בלי המנהיג, ראש המשפחה, רק כדי ללכת ולחפש כמה כלים מעוטי ערך?²³ הגמרא בחולין (שהיא המקור לדברי רש"י) מוסיפה ולומדת ממעשה זה: 'מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם'. גם תוספת זו תמוהה וצריכה ביאור.

נראה לכאורה שמדרש חז"ל זה אינו מתייחס להקשר ולסיטואציה בה עמד יעקב (כדרכם של מדרשים ואגדות חז"ל שיוצאים מביטוי פרטי ודורשים אותו בלי להתייחס לתמונה הכללית, ומשום כך הם נחשבים 'דרש' ולא 'פשט'), אלא רוצה ללמד אותנו כאן ערך כללי חשוב. הרעיון הנלמד מכאן הוא מעין פרדוקס: לכאורה, דווקא הצדיקים צריכים לדעת שהחומריות איננה העיקר בחיים, ומשום כך אין סיבה שיהיו מודאגים בגלל אובדן כלים מעוטי ערך. אך באמת אנו רואים כי אדרבה, ערך הכלים הקטנים חשוב בעיניהם מאוד! מדוע? משום שאת החפצים האלה רכש הצדיק בעמלו ובכספו, והרי אין לו לצדיק אלא מה שצריך למחייתו כדי חייו ולא יותר, ואם יאבד כלים אלה נמצא שעמל עליהם לריק ויאלץ שוב לבזבז את זמנו ומרצו על מנת לרוכשם מחדש. כמו כן, הצדיק רואה בכל כליו ערך מהותי מעבר לערך הכספי שלהם, ולכן אינו בז לשום דבר, כי כל מה שיש לו מיועד למטרה מסוימת ואם כן הכל חשוב.

אמנם יתכן ואפשר לפרש את המדרש מתוך ההקשר המסויים של יעקב. פירש סבי זצ"ל²⁴ שהחיפוש של יעקב אחר ה'פכים' הקטנים הוא חיפוש אחר חיי הצניעות שזנח, וכאילו הבין עתה שיתכן ודווקא העושר הגדול שלו הוא מה שמסכן את רמתו הרוחנית. ולי מה יקרו דברי השל"ה בפרשת וישב (עמוד כט) המאירים פרשיה זו. מדוע נפגע יעקב בכך ירכו? המילה "כך" מורכבת משתי אותיות, וצורתן היא כ"ף סגורה ופ"א פתוחה, ואילו המילה "פך" עשויה מפ"א סגורה וכ"ף פתוחה. יעקב נפגע בגלל בניו שימכרו את יוסף, ושם היה פ"א פתוחה - הלשון הרע של יוסף, וכ"ף סגורה - שמכרו את יוסף בכ' כסף. התיקון לכך הוא בחיפוש אחרי ה"פך", כלומר לסגור את הפ"א ולהימנע מלשון הרע, וכ"ף פתוחה לעזור לעניים.

23. וראה מה שביארנו בעיון לפסוק הקודם.

24. 'אור היהדות' עמ' לט.

— רש"י —

וַיֵּאָבֶק אִישׁ. מנחם פירש: ויתעפר איש, לשון אבק, שהיו מעלים עפר ברגליהם על ידי נענועים. ולי נראה שהוא לשון ויתקשר, ולשון ארמי הוא, 'בתר דאביקו ביה' (סנהדרין סג ע"ב), 'ואביק ליה מיבק' (מנחות מב ע"א), לשון עניבה, שכן דרך שנים שמתעצמים להפיל איש את רעהו שחובקו ואובקו בזרועותיו. ופירשו רבותינו ז"ל שהוא שרו של עשו (בראשית רבה פ"ז, ג):

— ביאור —

משרשיא: הרי ירמיהו הנביא מתאר את געגועי ישראל למזבחות ולאשרות כמו געגועיהם לבניהם ממש! עונה הגמרא: 'בתר דאביקו ביה', כלומר באמת הזיקה של עם ישראל לע"ז היא לא אמיתית, אבל הואיל וכבר נתקשרו והתרגלו אליה החלו לאהוב אותה ולהתגעגע אליה.

'ואביק לי מיבק' - הגמרא מתארת כיצד רב אחא בר יעקב תלה את חוטי הציצית בבגד ציצית: 'רמי ארבע ועייף להו מיץ, ומעייל להו בגלימא ואביק להו מיבק'. כלומר, נטל ארבעה חוטים וכפל אותם, הכניס את הכפל בנקב שבבגד (כך שנראתה מצד אחד קצה הלולאה ומצד שני נראו שמונה ראשי החוטים), והעביר את שמונה ראשי החוטים דרך העניבה. אביק להו מיבק - ענב את החוטים בעניבה (לשון קשירה).

מיהו האיש הזה שהופיע פתאום והחל להיאבק עם יעקב? מסביר רש"י בשם רבותינו שזהו 'שרו של עשו' היינו מלאך המייצג את עשו. בעיון נוכיח שדברי רש"י אלה קשורים באופן מובהק לדבריו הקודמים.

וַיֵּאָבֶק אִישׁ. משמעות המילה "וַיֵּאָבֶק" ברורה: יעקב והאיש נלחמו בידיהם ורבו זה עם זה. אך מה הפירוש המילולי של המילה "וַיֵּאָבֶק"? כיצד שורש אב"ק מבטא עניין זה?

רש"י מציע שני פירושים, הראשון של מנחם בן סרוק²⁵, והשני של רש"י עצמו: פירוש מנחם: שורש אב"ק הוא במשמעות עפר, ו'להתאבק' היינו להעלות עפר מן הקרקע אל האוויר, וכפי שקורה בשעה ששני אנשים נאבקים על האדמה וענן עפר מתאבק סביבם.

פירוש רש"י: שורש אב"ק בארמית משמעותו התקשרות והתחברות, וכך היא דרכם של אנשים הנלחמים בידיהם זה עם זה שאוחזים בחוזקה זה את זה ונראים כמחוברים.

ראיה למשמעות זאת בארמית מביא רש"י מן הגמרא:

'בתר דאביקו ביה' - אמר רב יהודה אמר רב: יודעין היו ישראל בע"ז שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא להתיר להם עריות בפרהסיא. על כך הקשה רב

25. ראה מה שכתבנו עליו לעיל פרשת ויצא (ל, ח).

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֹּאבֶק אִישׁ. אין ספק שאין זה איש רגיל, שהרי בהמשך המעשה אנו שומעים את הדו-שיח ביניהם, ובוודאי זהו מאבק רוחני. אף יעקב מסכם את האירוע ואומר (להלן פסוק לא): "כי ראיתי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל פְּנִים וּתְיַצֵּל נַפְשִׁי", כלומר המאבק הזה אינו ריב רגיל בין שני אנשים אלא התמודדות רעיונית.

רש"י מסביר שזהו 'שרו של עשו', כלומר עולמו האידאי של עשו, והמאבק הזה הוא למעשה ריב בין שתי השקפות העולם. עשו רואה את תפקידו של האדם בבניינו החומרי של העולם, לדאוג לכלכלה משגשגת, לעוצמה צבאית ולפיתוח המדע. יעקב רואה את כל אלה רק כאמצעים, כשהתכלית היא הרמה הרוחנית, הערכית והמוסרית, שהאדם צריך לשאוף אליה.

על פי הבנה זו של המאבק נוכל להבין את שני ההסברים שהביא רש"י לביאור המילה "וַיֹּאבֶק":

לפי הפירוש הראשון המאבק שלהם מעלה אבק, כלומר מציאות העולם שותפה למאבקם. עשו ויעקב רבים ביניהם ואף העולם מעלה אבק, כלומר העולם אף הוא מתנדנד בין שתי ההשקפות האלה, וכל עצם מציאותם של כל העמים בעולם היא התמודדות על מקומו של המוסר במציאות החיים.

לפי הפירוש השני, יעקב ועשו רבים אך גם קשורים ואדוקים זה בזה, כי באמת עולם רוחני אינו יכול להתפתח ללא הסיוע החומרי, ולשום חברה לא יהיה קיום אם לא יהיה בה קורטוב של ערכים ומוסריות. לכן, גם בזמן שהם רבים הם מחוברים ביניהם, כמו שני בני זוג מסוכסכים שאינם יכולים לחיות זה עם זה אך גם אינם יכולים לחיות בנפרד.

נזכיר את דברי הרמב"ם, שלשיטתו כל המאבק הזה בין יעקב למלאך היה למעשה חלום ומעין מחזה נבואה. לפי הבנתו מה שכתוב "והוא לן בלילה הוא במחנה" בא להודיע לנו שמכאן מתחיל חלום נבואי, וכל הסיפור מכאן עד סוף המאבק עם המלאך הכל היה במראה הנבואה.

אונקלוס

כו וַיִּזְעַב בְּכַף-יָדָיו. וַיִּזְעַב בְּכַף-יָדָיו וַתִּקַּע בְּכַף-יָדָיו יַעֲקֹב בְּהֶאֱבֹקוֹ עֵמִי:
כו וַחֲזָא אַרִי לֹא יָכִיל לִיהּ וַקָּרִיב, בְּפִתִּי יִרְפִּיהּ, וְזַע פְּתִי יִרְפָּא דִּיעֲקֹב בְּאַשְׁתְּדָלוּתִיהּ עֵמִיהּ.

— רש"י —

(כו) וַיִּזְעַב בְּכַף-יָדָיו. קולית הירך התקוע בקלבוסית קרוי "כף", על שם שהבשר שעליה כפ כמין של קדירה: וַתִּקַּע. נתקעקעה ממקום מחברתה (בראשית רבה פע"ז, ג), ודומה לו: "פן תקע נפשי ממך" (ירמיה ו, ח), לשון הסרה. ובמשנה 'לקעקע ביצתן' (ויקרא רבה פכ"ו, ח), לשרש שרשיהן:

— ביאור —

וַיִּזְעַב בְּכַף-יָדָיו. יעקב נפגע בחיבור בין עצם הירך (=קולית הירך) ל'קלבוסית' שהיא עצם חלולה, כמין מיפרק, המכסה את ראש עצם הירך, והבשר המונח עליה נראה כצורת כף. על ידי המכה יצאה הירך ממקומה.
רש"י מביא שתי ראיות לכך שהמילה "ותקע" פירוש יציאה מן המקום, האחת מלשון מקרא והשניה מלשון משנה (=לשון חכמים):
א. הנביא ירמיהו קורא בשם ה' לירושלים: "הַנָּסְרִי יְרוּשָׁלַיִם פֶּן תִּקַּע נַפְשִׁי מִמֶּךָ", כלומר קבלי מוסר כי אם לא תעשי כן אעזוב אותך, אצא ממך.
ב. אומר המדרש: "המן הרשע התחיל מעקר בגפנים, ביקש לקעקע ביצתן של ישראל", כלומר המן לא רצה שיישאר כלום מישראל ורצה לעוקרן מן השורש (יתכן והביטוי עוסק ב'ביצה' כי היא מסמלת אפשרות של תחיה). גם כאן 'לקעקע' פירושו להסיר, להוציא מן המקום.

— עיון —

וַיִּזְעַב בְּכַף-יָדָיו. כף הירך היא החיבור בין הגוף לרגלים, ויש בפגיעה זו ביטוי סמלי כאילו הצליח שרו של עשו לערער את יציבותו של יעקב. פגיעה זו מסמנת מה שיהיה בעתיד: יורשיו של עשו יצליחו לפגוע בישראל, אך לא יצליחו לכלות אותם.

אונקלוס

כז וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי בִּי עֲלֵה הַשָּׁחַר
וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ בִּי אִם־
בִּרְכָתִנִּי.

כו וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי אֶרִי סֹלִיק
צִפְרָא, וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ
אֱלֹהִין בְּרִיכָתִנִּי.

— רש"י —

(כז) בִּי עֲלֵה הַשָּׁחַר. וצריך אני לומר שירה ביום (בראשית רבה פ"ח, א): בִּרְכָתִנִּי.
הודה לי על הברכות שברכני אבי, שעשו מערער עליהן (מדרש אגדה):

— ביאור —

בִּי עֲלֵה הַשָּׁחַר. איזו מין סיבה היא
זו? וכי אי אפשר להם להמשיך ולריב אחר
עלות השחר? על כן מסביר רש"י שמוכרח
היה המלאך ללכת כדי לומר שירה.
יעקב הסכים לשחרר את המלאך
בתנאי שיברך אותו. אך לא נאמר 'כי
אם תברכני', בלשון עתיד, אלא "כי אם
ברכתני", בלשון עבר²⁶. יתכן ומכאן למד
רש"י כי אין יעקב דורש מן המלאך ברכה
חדשה, אלא דורש ממנו שיודה ויסכים
שאין לו עוד טענה על אותן הברכות אשר
קיבל יעקב מיצחק.

— עיון —

בִּי עֲלֵה הַשָּׁחַר. איזו שירה אמור לשיר מלאך זה שהוא שרו של עֵשׂו, ומסמל את
החומריות ואת הרע בעולם, ושניסה אך זה עתה להזיק ליעקב? איזו שירה יאמר לפני
כסא הכבוד אחר שפגע ביעקב?

אלא ודאי שרו של עֵשׂו טוען שגם לו יש תפקיד בעולם, שהרי עֵשׂו לא נולד לריק. גם
הוא מייצג ערכים של עבודה ושל פיתוח העולם, והוא מבקש מיעקב להשתחרר כדי לומר
את השירה שלו. יעקב עונה לו שיוכל לעשות זאת רק אם יקבל את עליונותו של יעקב,
רוצה לומר: אמנם יש מקום לערכים שלך בעולם אך כל זאת בתנאי שהם משרתים את
הצדק והמוסר. אם מקובל עליך שאכן אני הבכור ואני הוא המייצג את המוסר או אז יש
מקום גם לפועלך וגם אתה תוכל לומר שירה.

סבי הרב ירחמיאל בוצ'קו צ"ל הסביר בספרו 'אור היהדות' ששרו של עֵשׂו הוא הוא
היצר הרע שמנסה להפיל את האדם ולהחטיאו, אך באמת לא נברא יצר הרע באדם כדי
להכשילו, שהרי לא ברא הקב"ה דבר רע ואין רצונו אלא לזכות את האדם, אלא מטרתו
של היצר הרע היא שהאדם ינצח אותו ויעמוד בניסיון. כאשר ראה שרו של עֵשׂו שאכן לא
חטא יעקב אלא הלחם בו והתגבר עליו או אז אמר המלאך שהנה קיים את שליחותו ועתה
הגיע זמנו לומר שירה [ועיין רעיון זה שם באריכות כי קיצרנו].

אונקלוס

כח וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶה־שֵּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר, וַיֹּאמֶר לִיה מֵאן שֵׁמֶךָ,
 יַעֲקֹב: כט וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר
 עוֹד שֵׁמֶךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שְׂרִית
 עַם־אֱלֹהִים וְעַם־אֲנָשִׁים וְתוֹכֵל:
 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. כט וַיֹּאמֶר לֹא
 יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שֵׁמֶךָ
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֲרִי רַב אֶת־
 קָדְשׁ יְיָ וְעַם גְּבֻרָא וִיכִילְתָּא.

— רש"י —

(כט) לֹא יַעֲקֹב. לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה וברמיה כי אם
 בשררה ובגלוי פנים, וסופך שהקב"ה נגלה אליך בבית-אל ומחליף את
 שמך, ושם הוא מברכך, ואני שם אהיה ואודה לך עליהן. וזהו שכתוב:
 "וַיֵּשֶׁר אֶל מִלְאָךְ וְיֹכֵל, בְּכָה וְיִתְחַנֵּן לוֹ" (הושע יב, ה), בכה המלאך ויתחנן לו,
 ומה נתחנן לו: "בית-אל ימצאנו ושם ידבר עמנו" (שם), המתן לי עד שידבר
 עמנו שם. ולא רצה יעקב, ועל כרחו הודה לו עליהן, וזהו: "ויברך אותנו שם"
 (להלן פסוק ל), שהיה מתחנן להמתין לו ולא רצה:

— ביאור —

שהקב"ה עתיד להחליף את שמו (בבית-
 אל), וכאשר יוחלף שמו מ'יעקב' ל'ישראל'
 ממילא יהפכו הברכות להיות שלו באופן
 סופי, כי הדבר טמון במשמעות שמו. כל
 זמן ששמך 'יעקב' יש במשמעות הדברים
 לשון עקבה ומרמה (וכמו שאמר עשו "ויעקבני
 זה פעמים", לעיל כז, לו), ומשמע שהברכות
 בידך שלא כדין, ואילו השם 'ישראל' עניינו
 שררה וישרות, וכשתיקרא בשם זה יהיה
 ברור שהברכות בידך ביושר ובגלוי.

סיוע לדו-שיח זה בין יעקב והמלאך
 מוצא רש"י בפסוק מפורש בהושע: "וַיֵּשֶׁר
 אֶל מִלְאָךְ וְיֹכֵל, בְּכָה וְיִתְחַנֵּן לוֹ, בֵּית־אֵל
 יִמְצָאנוּ וּשְׁם יִדְבַר עִמָּנוּ", כלומר יעקב
 נאבק במלאך ומנצח אותו, ואז המלאך
 בוכה ומתחנן לו שימתין עד שיגיעו לבית-
 אל ושם הקב"ה ידבר עמם.²⁷

לֹא יַעֲקֹב. מקריאה שטחית של
 הפסוק עולה לכאורה שעכשיו במעמד
 זה מחליף המלאך את השם 'יעקב' בשם
 'ישראל', אך באמת אי אפשר לפרש כן,
 שהרי מעמד זה של שינוי השם יתרחש
 בהמשך בבית-אל, על ידי הקב"ה בעצמו,
 רק לאחר שיכנס יעקב לארץ, ושם יאמר
 בפירוש "ויקרא את שמו ישראל" (להלן לה,
 י). אם כן, מה אומר כאן המלאך ליעקב?

מסביר רש"י שהמלאך אינו מחליף את
 שמו של יעקב אלא מתייחס לדרישתו של
 יעקב "כי אם ברכתני" (פסוק כח), וכפי שביאר
 רש"י לעיל דרישתו של יעקב היא שהמלאך
 יודה לו שהברכות שקיבל מיצחק אביו אכן
 שייכות לו ואין שייכות לעשו. המלאך
 מנסה להתחמק ואינו רוצה להודות ליעקב
 על הברכות בשעה זו. הוא מגלה ליעקב

27. הפסוקים בהושע ודאי עוסקים ביעקב, שהרי כך נאמר שם בפסוק שלפניו: "בבטן עֲקֵב את אחיו, ובאונן שֹׁדֶה את אֱלֹהִים", כלומר עוד בבטן אמם עקב יעקב את עשו אחיו, ובכוחו הצליח להתגבר על מלאך ה'.

— רש"י —

וְעַם־אֲנָשִׁים. עָשׂוּ וּלְבָן:

וְתוֹכָל. לָהֶם:

— ביאור (המשך) —

אך יעקב אינו מקבל את הצעתו של המלאך, ואינו מסכים לדחות את ההודאה על הברכות, אלא דורש מן המלאך להודות עליהן כאן ועכשיו. המלאך נאלץ להסכים, וזהו שנאמר בפסוק הבא "ויברך אותו שם", כלומר הודה לו על הברכות כפי שביקש לעיל.

— עיון (על עמוד קודם) —

לא יַעֲקֹב. דברי רש"י כאן מבטאים את הקושי שהיה ליעקב עצמו עם הדרך בה זכה לקבל את הברכות. על אף שיעקב ידע כל השנים שאכן הברכות היו אמורות להגיע אליו ולא אל עֵשׂו, מכל מקום העובדה שצריך היה לזכות בהן בדרך של רמאות העיבה על זכותו, שהרי אם הברכות מגיעות לו מדוע לא קיבל אותן מאביו בצורה חלקה? כבר פירשנו בפרשת תולדות שזהותו של יעקב בשלב הראשון לא היתה שלמה, כי הוא עצמו היה כולו רוחני והיה צריך לרכוש לעצמו גם את המדרגה הארצית, כי רק השילוב בין שניהם יאפשר לו למלא את תפקידו להקים עַם שיהיה אור לגויים. משום כך יש צורך בתהליך הכרה של עֵשׂו בתכונתו זו של יעקב, תהליך המקביל לתהליך שיעקב עצמו עובר. זהו למעשה עניינה של המאבק עם 'שרו של עֵשׂו'. יש כאן סימן ומעין נבואה לתהליך ההיסטורי הצפוי לעם ישראל להכרת זכותו, תהליך העובר דרך נסיונות קשים ומרים. בסופו של התהליך יכירו ויידעו כל באי עולם שעם ישראל קיבל את הברכות ביושר, כי באמת רק לעם ישראל יש את הרמה הרוחנית להוביל את העולם לתיקון.

— ביאור —

וְעַם־אֲנָשִׁים. מי הם האנשים איתם נאבק יעקב והתגבר עליהם? מסביר רש"י שאלו הם לבן ועֵשׂו, ששניהם ניסו לפגוע ביעקב אך לא יכלו לו.

וְתוֹכָל. רש"י מפרש "ותוכל" במשמעות ניצחת אותם, ומשמעות זאת

באה בדרך כלל בתוספת מושא ישיר: 'לו', 'להם', וכדומה, ועל כן הוסיף זאת רש"י. בלי התוספת 'להם' ניתן היה להבין את המילה "ותוכל" במשמעות יכולת ורשות, כמו "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז), ולא במשמעות ניצחון²⁸.

— עיון —

וְתוֹכָל. מדוע לא כתבה התורה בפירוש את המילה 'להם'? אולי כדי לרמוז לנו שניצחונו של יעקב על לבן ועֵשׂו לא בא לו בזכות כוחו הרב, אלא משום שבמהות אין אפשרות לפגוע ביעקב.

אונקלוס

ל וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה־
 נָא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל
 לְשִׁמִּי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שֵׁם: שְׁלִישִׁי
 לֹא וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם
 פְּנִיָּאל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים
 אֶל־פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי:
 ל וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר חֹ כָעַן
 שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה דָנָן אַתָּה
 שְׁאִיל לְשִׁמִּי, וּבְרִיךְ יִתִּיָּה
 תָּמָן. לֹא וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שְׁמִיָּה
 דְּאִתְרָא פְּנִיָּאל, אָרִי חֲזִיתִי
 מְלֶאכָא דִּי אָפִין בְּאָפִין
 וַאֲשִׁיתִּיבֵת נַפְשִׁי.

— רש"י —

(ל) לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל. אין לנו שם קבוע, משתנים שמותינו (בראשית רבה פ"ח,
 ד), הכל לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים (במדבר רבה פ"ה, ה):

— ביאור —

לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל. רש"י מפרש
 שהמלאך אינו שואל את יעקב: 'מדוע
 אתה סקרן לדעת את שמי?', אלא מסביר
 לו: דע לך שאין לנו שם קבוע, והוא
 משתנה לפי התפקיד והשליחות אותו
 אנו ממלאים, וממילא שאלתך אין לה
 משמעות. למה אתה שואל שאלה ללא
 טעם?

— עיון —

לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל. אם שמו של מלאך משתנה לפי השליחות משמע שאין לו זהות
 עצמית, אלא הוא ושליחותו הם עניין אחד²⁹. על פי זה אנו מבינים ש'שרו של עשו' אינו
 איזשהו כוח רע אלא הוא מייצג ערך אמיתי, ועל כן יש לו כוח להיאבק נגד יעקב, אלא
 שיעקב צריך להכניע אותו ולהכשיר את כוחו, וכפי שביארנו לעיל.

29. וראה רש"י לעיל יח, ב ד"ה והנה שלשה אנשים: 'שארין מלאך אחד עושה שתי שליחויות', ומה שביארנו שם.

אונקלוס

לִב וַיִּזְרַח־לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶשֶׁר עָבַר
אֶת־פְּנוֹאֵל וְהוּא צֹלַע עַל־יָרְכוֹ:
לִב וּדְנַח לִיה שְׁמַשׁ כַּד עָבַר
יֵת פְּנוֹאֵל, וְהוּא מְטֹלַע עַל
יָרְכִיהָ.

— רש"י —

(לב) וַיִּזְרַח־לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. לשון בני אדם הוא: כשהגענו למקום פלוני האיר לנו השחר, זהו פשוטו. ומדרש אגדה, וַיִּזְרַח־לוֹ. לצרכו, לרפאות את צלעתו, כמה דתימא "שמש צדקה ומרפא בכנפיה" (מלאכי ג, כ), ואותן שעות שמיהרה לשקוע בשבילו כשיצא מבאר שבע מיהרה לזרוח בשבילו (סנהדרין צה ע"ב):
וְהוּא צֹלַע. והוא היה צולע כשזרחה השמש:

— ביאור —

בכך כביכול החזירה השמש ליעקב חוב שהיתה חייבת לו, שכשיצא מן הארץ שקעה לו לפני הזמן, ועתה זרחה לו לפני הזמן. פירוש זה נקרא 'אגדה' משום שאינו מתייחס לזריחת השמש באופן הרגיל אלא מייחס לה כוח רפואי.

וְהוּא צֹלַע. דברי רש"י אלה ממשיכים את פירוש האגדה מן הדיבור הקודם: השמש זרחה על יעקב כשהיה צולע וריפאה אותו, וכבר איננו צולע. אמנם הפסוק מתאר את הצליעה לאחר שהזכיר את הזריחה, אך הכוונה היא שבזמן הזריחה היה צולע ועתה נתרפא.

וַיִּזְרַח־לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. מה זאת אומרת "ותזרח לו השמש"? וכי השמש זרחה רק עבור יעקב, הרי השמש זרחה לכולם?!

על כך נותן רש"י שתי תשובות: 'פשוטו': בוודאי השמש זרחה לכולם, אלא כך היא דרך בני אדם לומר ולייחס את זריחת השמש ושקיעתה כאילו נעשה הדבר בשבילם. פירוש זה נקרא 'פשט' משום שמפרש את המילים והפסוק בלי לשנות את משמעותו.

מדרש אגדה: אכן השמש זרחה באותו בוקר מוקדם במיוחד עבור יעקב, כדי לרפא אותו מן הפגיעה שנפגע במאבק עם המלאך, שהרי לשמש יש כוח רפוי.

— עיון —

וַיִּזְרַח־לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. שני הפירושים מבטאים שזריחת השמש של יום זה היתה לו משמעות מיוחדת עבור יעקב:

לפי הפירוש הראשון אף שהשמש זורחת לכולם, יום זה הוא יום מיוחד עבור יעקב, שהרי שרו של עשו זה עתה הודה לו על הברכות. עד עתה פחד יעקב מעשו והנה הגיע שרו של עשו ונכנע בפניו, אין זאת אלא תחילתו של שחר חדש, זריחת שמש המיוחדת לו. האגדה מדגישה שעל אף הניצחון של יעקב אין לשכוח שיעקב נפגע מהמפגש הזה, ועתה הוא צולע, אלא שמהתמודדות זו יוצא יעקב לדרך ומצליח להתרומם ולהרפא מן הטראומה של המפגש עם שרו של עשו.

לפי שני הפירושים יש בזריחת שמש זו מסר של תקווה.

אונקלוס

לג על בין לא אכלין בני
 ישראל ית גידא נשיא דעל
 פתי ירכא, עד, יומא הדין,
 ארי קריב בפתי ירכא
 דיעקב בגידא נשיא.

לג על-בן לא-יאכלו בני-ישראל
 את-גיד הנשה אשר על-כף
 הירך עד היום הזה כי נגע בכף-
 ירך יעקב בגיד הנשה:

— רש"י —

(לג) גיד הנשה. למה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, והוא לשון קפיצה, וכן "נשיתה גבורתם" (ירמיה נא, ל), וכן "כי נשני אלהים את כל עמלי" (לקמן מא, נא). (חולין צא ע"א):

— ביאור —

בבל ולועג לגבוריה שגבורתם עזבה אותם ואינה נמצאת אתם יותר וכבר אינם גיבורים.
 כאשר נולד ליוסף בן במצרים הוא קורא את שמו מנשה, ואומר: "כי נשני אלוהים את כל עמלי ואת כל בית אבי", כלומר בזכות לידת בנו נשכחו מיוסף כל צרותיו וגעגועיו לבית אביו. "נשני" במשמעות שכחה, וכאילו הזכרונות זזו והלכו להם.

גיד הנשה. התורה אינה מתארת איזה גיד מן הגוף נפגע, ואינה מזהה אותו מבחינה אנטומית, אלא הוא נקרא "גיד הנשה" משום שזז וקפץ ממקומו. "נשה" הוא לשון קפיצה.
 רש"י מביא שתי ראיות לשורש נש"ה במשמעות קפיצה, תזוזה מן המקום.
 "חדלו גבורי בבל להלחם, ישבו במצדות, נשיתה גבורתם היו לנשים" - הנביא ירמיהו מנבא על מפלת מלכות

— עיון —

גיד הנשה. אותו גיד שנאסר באכילה לדורות נקרא על שם המאורע, על שם הפגיעה של יעקב, כדי להזכיר לנו את ארעיתנו בעולם, כמה אנו שבירים ועלולים להיפגע. זכירה זו תועיל לנו להתחבר עם ה'.

אונקלוס

א וְזָקַף יַעֲקֹב עֵינָוְהִי וַחֲזָא
וְהָא עֲשׂוֹ אָתִי וְעַמִּיָּה
אַרְבַּע מָאָה גְבָרָא, וּפְלִיג
יָת בְּנֵיָא עַל לֵאָה וְעַל רָחֵל
וְעַל תַּרְתֵּינן לְחִינְתָא. ב
וְשׁוּי יָת לְחִינְתָא וְיָת בְּנֵיהוֹן
קְדָמוּתָא, וְיָת לֵאָה וּבְנֵהָ
בְּתָרְאִין וְיָת רָחֵל וְיָת יוֹסֵף
בְּתָרְאִין.

לג א וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה
עֲשׂוֹ בָא וְעַמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ
וַיַּחֲזֵק אֶת־הַיְלָדִים עַל־לֵאָה וְעַל־
רָחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשָּׁפְחוֹת: ב וַיִּשֶּׂם
אֶת־הַשָּׁפְחוֹת וְאֶת־יְלָדֵיהֶן
רֵאשֹׁנָה וְאֶת־לֵאָה וְיְלָדֶיהָ אַחֲרָנִים
וְאֶת־רָחֵל וְאֶת־יוֹסֵף אַחֲרָנִים:

— רש"י —

(ב) וְאֶת־לֵאָה וְיְלָדֶיהָ אַחֲרָנִים. אחרון אחרון חביב (בראשית רבה פ"ח, ח):

— ביאור —

להיות לו לאשה מלכתחילה, אחריה
הוא מחבב את לאה, שהיא אם רוב בניו,
ולבסוף השפחות הטפלות לשתי נשותיו.
רוצה לומר, אין כאן הכנה למלחמה
עם עשו והסתרת האהובים מאחור כדי
שלא ייפגעו, אלא יש כאן בסך הכל הכנה
למפגש משפחתי, ובסדר העמדתם לעיני
עשו החביבים נדחו לבסוף.

וְאֶת־לֵאָה וְיְלָדֶיהָ אַחֲרָנִים. מדוע
מתארת לנו התורה את הסדר המדויק
בו הציב יעקב את בני משפחתו? ומדוע
הקדים את בני השפחות תחילה, ואחריהם
את לאה וילדיה, ולבסוף את רחל ויוסף?
מסביר רש"י שיעקב סידר את נשותיו
על פי סדר חביבותן אצלו, והתורה רצתה
להראות לנו את סדר חשיבותן בעיניו.
יעקב חיבב ביותר את רחל, אותה בחר

— עיון —

וְאֶת־לֵאָה וְיְלָדֶיהָ אַחֲרָנִים. הצגת המשפחה מול עשו נעשתה במטרה לפייסו,
אולם הצגה זו יש בה סיכון, שהרי יתכן שעשו יבוא למלחמה ויכה כל הנקרה בדרכו,
ובמקרה כזה יהיו בני המשפחה העומדים ראשונה נמצאים בסכנה גדולה יותר מן
האחרים. יכול היה הקורא לחשוב שהתורה מספרת לנו שיעקב סידר את משפחתו באופן
בו בני השפחות יהיו הקורבנות הראשונים, חלילה, אם עשו ייתקף בחמת זעם. היערכות
כזו כמובן תמוהה היא, וכי מותר לסכן ילד אחד יותר מילד אחר? וכי דמו של זה סמוק
יותר מדמו של זה? ובכל מקרה, אם באמת עשו יתקוף עם ארבע מאות איש ודאי לא יהיה
הבדל בין שורה ראשונה לשורה אחרונה.

אונקלוס

ג וְהוּא עֲבַר קְדָמִיהוֹן, וְסָגִיד ג וְהוּא עֲבַר לְפָנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲוּ
עַל אֲרָעָא שְׁבַע זְמָנִין עַד אֲרָצָה שְׁבַע פְּעָמִים עַד-גִּשְׁתּוּ
מִקְרִבִּיהָ לְזֹת אַחֻהָי. עַד-אַחֻיו:

— רש"י —

(ג) עֲבַר לְפָנֵיהֶם. אמר: אם יבא אותו רשע להלחם, ילחם בי תחילה (בראשית
רבה פע"ח, ח):

— עיון (המשך) —

אלא, כאמור בביאור, מבחינתו של יעקב לא היה כאן כלל שיקול שכזה. פניו של
יעקב אבינו עתה לשלום ואת כל ההכנות עשה לקראת מפגש משפחתי מפוייס.
רש"י מדגיש שהשיקול של יעקב בסידור משפחתו היה 'אחרון אחרון חביב', כלומר,
לא שיקול קר מי פחות חשוב ויכול להיפגע ראשון, אלא שיקול טכני פשוט: בבואו
לסדר את בני המשפחה טיפל תחילה בפחותים שבמשפחה ולבסוף בחביבים, כי אותם
החביבים עליו לא ירגישו מוזנחים אם יטפל בהם בסוף, כי מתוך חביבותם אין להם ספק
על האהבה של יעקב להם.

— ביאור —

עֲבַר לְפָנֵיהֶם. על אף שעיקר כוונת וייתפס בחמת זעם, משום כך עבר יעקב
המפגש היה לפייס את עשו, אמנם עדיין לפני בני משפחתו כדי לגונן עליהם אם
יש חשש שמא עשו לא ישלוט בעצמו חלילה יתעורר הצורך לכך.

אונקלוס

ד-וִירִין עֲשׂוֹ לְקִרְאָתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ ד-וִרְהַט עֲשׂוֹ לְקִדְמוּתִיהּ
וַיִּפֹּל עַל-צְוֹאָרוֹ וַיִּשְׁקָהוּ וַיִּבְכּוּ: וְגַפְפִּיהּ וְנָפַל עַל צוּרִיהּ
וַיִּשְׁקֶיהּ, וּבָכּוּ.

— רש"י —

(ד) וַיַּחֲבֹקְהוּ. נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו
(בראשית רבה פע"ח, ח):

וַיִּשְׁקָהוּ. נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי (בהעלותך סט),
יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי:
הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה
ונשקו בכל לבו.

— ביאור —

הנקודה רבה על הכתב (=האותיות המנוקדות
הן רוב המילה) אתה דורש את הנקודה (=את
המילה שיוצרות האותיות המנוקדות). אך הנה כאן
במילה "וישקהו" כל האותיות מנוקדות,
ולא נוצרת מילה נוספת הניתנת לידרש,
אלא יש להתייחס למילה עצמה באופן
מיוחד. על כן מציעים חז"ל בספרי³⁰ שתי
דרכים כיצד יש להסביר את משמעות
הניקוד. לשני הפירושים הניקוד בא
לצמצם את משמעות הנשיקה, ואין
לראות את הנשיקה כמעשה בין שני
אוהבים. לפירוש הראשון הנשיקה
עצמה לא היתה אמיתית ולא יצאה מן
הלב, ואילו לפירוש השני הנשיקה עצמה
היתה אמיתית, אך באמת לא היה כאן
מעשה קירוב בין שני אוהבים אלא ביטוי
להתרגשות רגעית, ותו לא.

וַיַּחֲבֹקְהוּ. מה שינה את דעתו
של עשו, שבתחילה הלך לקראת יעקב
כדי להילחם בו ואילו עתה הוא מחבק
אותו? מסביר רש"י שהטקטיקה של
יעקב הצליחה, ובזכות מעשי הפיוס של
יעקב, ראיית עשו את המשפחה, ובעיקר
ההשתחויות הרבות - עשו התפייס
וחיבק את אחיו.

וַיִּשְׁקָהוּ. על פי המסורת ישנן
כמה מילים בתורה שמעל אותיותיהן
יש נקודה, ובכל מקום חז"ל דורשים
את משמעות הדבר על פי העניין. אחד
הכללים שקבעו חז"ל בזה הוא³¹ שאם
הכתב רבה על הנקודה (=האותיות המנוקדות
הן מיעוט המילה) אתה דורש את הכתב (=את
המילה שיוצרות אותיות הלא מנוקדות), ואם

30. הובא ברש"י בתחילת פרשת וירא, לעיל יח, ט.

31. 'ספרי' הוא שמו של מדרש הלכה תנאי על חומשים במדבר ודברים.

אונקלוס

ה וַיִּשְׁלַח יְת עֵינֹהִי וַחֲזָא יְת
 הַנְּשִׂאָּה וַיְת בְּנִיָּא וַאֲמַר מֵאֵן
 אֵלֵין לָךְ, וַאֲמַר בְּנִיָּא דְחָן יִי
 יְת עֲבָדְךָ.
 ה וַיִּשְׁלַח אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-
 הַנְּשִׂאָּה וְאֶת-הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי-
 אֱלֹהֵי לָךְ וַיֹּאמֶר הַיְלָדִים אֲשֶׁר-
 חָנָן אֱלֹהִים אֶת-עֲבָדְךָ: רַבִּיעִי

— רש"י —

(ה) מי-אלה לך. מי אלה להיות שלך:

— עיון (על עמוד קודם) —

וישקוהו. נישוק הוא מעשה קירבה גדול יותר מאשר חיבוק, והוא מעיד על אהבה. האמנם עשו אוהב את יעקב? לפי הפירוש הראשון ישנה אפשרות של חיים משותפים של יעקב ועשו, ואף שאין ביניהם אהבה שלמה מכל מקום ישנה הבנה והשלמה ששניהם יכולים לגור זה לצד זה בלא שיפריעו אחד לשני. ואכן בסוף פרשיה זו עשו עוזב את ארץ כנען ועובר אל ארץ שעיר "מפני יעקב אחיו", ומשאיר את ארץ ישראל בידי יעקב. לפי הפירוש השני ישנה אפשרות אמיתית לשיתוף פעולה זמני בין יעקב ועשו, אך דבר זה מצומצם בזמן, כי בשורשם הם מתחרים זה בזה כל העת. אמירתו של רבי שמעון בר יוחאי: 'הלכה היא, בידוע שעשו שונא ליעקב', באה כאזהרה מפני הסכנה. דוקא משום שיש אפשרות להגיע לאהבה אמיתית מתעוררת הסכנה ששיתוף פעולה בין עשו ויעקב יביא לידי טשטוש ייחודו של יעקב. רשב"י מזכיר לנו שעל אף אפשרות האהבה האמיתית סוף סוף יש לזכור ולהיזהר שרוב המפריד על המאחד, ואין להיתפס לאשליות שמא אפשר להתאחד. אמנם נראה שאותה האהבה אמיתית של 'נשקו בכל לבו' מנבאה תקופה בה עתיד עשו, ואתו כל העולם החומרי, להגיע להכרה ולהבנה על עליונות הרוח על החומר.

— ביאור —

מי-אלה לך. הביטוי "מי אלה לך" איננו מובן, כי הוא חסר פועל או מילת יחס. מסביר רש"י שהפסוק מנוסח בלשון קצרה וחסר בו הפועל 'להיות', וכוונת עשו

לשאול: מה הזיקה בינך לבין כל האנשים האלה? האם הם שייכים לך? על כך ענה יעקב שכולם הם בני משפחתו.

— עיון —

מי-אלה לך. מדוע העלימה התורה את הפועל וכתבה משפט חסר? נראה כי התורה רוצה להדגיש כאן את הקשר העמוק בין יעקב לבניו. ילדיו אינם רק ביטוי לאושרו ולהצלחתו בחיים, אלא הם הזהות של יעקב, שהרי כל מהותו היא להקים את בית ישראל. משום כך המילים "אלה" ו"לך" דבוקות ואין ביניהן הפסק.

אונקלוס

וַתִּגְשֶׁן הַשְּׁפָחוֹת הֵנָּה וַיִּלְדֶּיהֶן
וַתִּשְׁתַּחֲוֶינָּהּ וַתִּגְשֶׁן גַּם-לְאֵה
וַיִּלְדֶּיהָ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וְאַחַר נָגַשׁ יוֹסֵף
וְרַחֵל וַיִּשְׁתַּחֲוּ:
וַיִּקְרִיבָא לְחִינְתָא אֲנִין
וּבְנֵיהוֹן וּסְגִידָא וַיִּקְרִיבֵת
אֶף לְאֵה וּבְנֵהָ וּסְגִידוֹ,
וּבִתְרֵין קְרִיב יוֹסֵף וְרַחֵל
וּסְגִידוֹ.

— רש"י —

(ז) נָגַשׁ יוֹסֵף וְרַחֵל. בכלן האמהות נגשות לפני הבנים, אבל ברחל יוסף נגש לפניה, אמר: אמי יפת תואר, שמא יתלה בה עיניו אותו רשע, אעמוד כנגדה ואעכבנו מלהסתכל בה. מכאן זכה יוסף לברכת "עלי עין" (להלן מט, כב). (בראשית רבה פ"ח, י):

— ביאור —

יעקב אביו: "בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין", כלומר הקב"ה בירך את יוסף ביופי, אך זהו יופי שהוא "עלי עין", שאינו מביא לקנאה ולצרות עין מאחרים, והוא כביכול מעל זה, אלא הוא מוצא חן בעיני הבריות. ויש כאן מידה כנגד מידה: בשכר זה שהגן על יופיה של אמו זכה להיות בעל יופי מוגן שלא יגרום לו צרות.

נָגַשׁ יוֹסֵף וְרַחֵל. כשסידר יעקב את נשיו וילדיו (לעיל בפסוק ב), הוא שם את האמהות לפני הילדים, ואף רחל היתה לפני יוסף. כאן, כשניגשו הנשים והילדים להשתחוות לעשו הקדים יוסף ובא לפני רחל. מסביר רש"י שיוסף עשה זאת כדי להסתיר את רחל מעיניו של עשו על מנת להגן עליה מפניו.

שכרו של יוסף בא לו בברכותיו של

— עיון —

נָגַשׁ יוֹסֵף וְרַחֵל. ישנם בני אדם שה' חנן אותם ביופי מיוחד. מצד אחד זוהי ברכה גדולה, אך מאידך מתנה זו יכולה להוות מכשול קשה לחייהם. יוסף זכה שיופיו ישרת את העם, והוא ימצא חן בעיני אֱלֹהִים ואדם, ובפני שרים וחשובים. מיוסף אנו למדים כיצד אדם שחנן אותו ה' ביתרונות פיזיים על פני אחרים יכול להשתמש במתנות אלה לטובה. מי שישתדל לעשות כך לא יקנאו בו אחרים אלא יאהבו אותו.

אונקלוס

ח וַיֹּאמֶר מָא לָךְ כָּל כָּל־הַמַּחֲנֶה הַזֶּה
 מִשְׁרִיתָא הָדָא דְעָרְעִית, וַיֹּאמֶר לְמַצֵּא־חֵן
 וַיֹּאמֶר לְאַשְׁכְּחָא רַחֲמִין
 בְּעֵינֵי רַבּוֹנִי.

— רש"י —

(ח) מי לך כל-המחנה. מי כל המחנה אשר פגשתי שהוא שלך, כלומר למה הוא לך. ופשוטו של מקרא על מוליכי המנחה. ומדרשו: כתות של מלאכים פגע, שהיו דוחפין אותו ואת אנשיו, ואומרים להם: של מי אתם, והם אומרים להם: של עשו, והן אומרים: הכו הכו, ואלו אומרים: הניחו, בנו של יצחק הוא, ולא היו משגיחים עליו, בן בנו של אברהם הוא, ולא היו משגיחים, אחיו של יעקב הוא, אומרים להם: אם כן משלנו אתם (בראשית רבה פע"ח, יא):

— ביאור —

מי לך כל-המחנה. ביטוי זה קשה ואינו מובן, שהרי המילה "מי" היא מילת שאלה המוסבת על אותם אנשים שפגש, והמילה "לך" היא מילת שייכות שמשמעותה 'שלך', ושתי המילים הללו אינן יכולות לבוא זו אחר זו. אחרי "מי" צריכה שתבוא מילת יחס, כמו 'הוא', 'הם', 'זה', 'אלה'. מסביר רש"י את הפסוק בדרך של 'סרסו ופרשהו', כלומר יש לשנות את

סדר המילים בפסוק, וכאילו נאמר: 'מי כל המחנה הזה (ש)לך אשר פגשתי', כלומר, מה הזהות של המחנה שלך שפגשתי. על איזה 'מחנה' שואל עשו? רש"י מציע שני פירושים: על פי הפשט מדובר באותם אנשים מוליכי המנחה, שהלכו לפני העדרים. על פי מדרש האגדה מדובר במחנה מלאכים שהיכו את עשו ואנשיו, ולא הפסיקו עד שהללו הזדהו כשייכים לאחיו של יעקב.

— עיון —

מי לך כל-המחנה. אגדה זו נראית על פניה מוקשה מאוד ודורשת ביאור. נראה לי שהיא באה לבטא באופן חד משמעי את הרעיון שעשו ויעקב אמורים לפעול יחד. רעיון זה חוזר על עצמו כמה פעמים במהלך הפרשיה. אם כן, על אף שאגדה זו רחוקה ממשמעות הפסוק, למעשה היא מבטאה את עניינה של כל הפרשה, דהיינו תהליך עשיית שלום בין יעקב ועשו.

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ יִשְׁרָאֵל רַב אָחִי יְהִי
לָךְ אֲשֶׁר-לָךְ:
ט וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֵת לִי סָגִי,
אָחִי אֲצַלַח בְּדִלְךָ.

— רש"י —

(ט) יְהִי לָךְ אֲשֶׁר-לָךְ. כאן הודה לו על הברכות (בראשית רבה פ"ח, יא):

— ביאור —

יְהִי לָךְ אֲשֶׁר-לָךְ. על דרך הפשט, עשו כאן מוותר על המנחה הגדולה ששלח לו יעקב - "המחנה הזה אשר פגשתי" - ואומר ליעקב שיש לו הרבה רכוש משלו ואינו זקוק לכל מה ששלח לו³². רש"י רואה בביטוי זה אמירה רחבה יותר, ואין מדובר כאן רק על המתנות ששלח יעקב עכשיו, אלא עשו מתייחס לברכות שנטל יעקב מיצחק במרמה 'על חשבונ' של עשו, ומוותר לו עליהן באופן מוחלט.

— עיין —

יְהִי לָךְ אֲשֶׁר-לָךְ. משפט זה הוא שיאו של המפגש הטעון ממנו חשש כל כך יעקב. עתה מתברר שיעקב הצליח במשימתו, והגיע להשלמה ולפיוס עם עשו מבלי שהיה צריך לוותר על זכויותיו. בתחילת הפרשה אנו רואים את יעקב כשהוא נכנע בפני עשו, ושולח לו מסר האומר שאותן ברכות שקיבל מאביו לא נתקיימו בו (ראה לעיל לב, ה-ו, וברש"י שם), והנה עתה מתברר שגישה וויתורנית זו הוכיחה את עצמה, ובסופו של דבר הצליח יעקב להביא את עשו לכך שיודה לו על זכותו בברכות. אפשר ושלחת המנחה היא שגרמה לעשו לשנות גישה, והיא שנתנה לו להבין שאין כוונת יעקב להשתמש בברכות שקיבל כדי להילחם נגד עשו. יעקב הוכיח בכך שאיננו מחפש עוצמה חומרית, שהנה הוא אף מוכן לתת לאחיו מתנות רבות ויקרות-ערך.

בפסוק הבא אף נראה כי גם לאחר שעשו כבר נתפייס והשלים עמו, יעקב עדיין מפציר בו שיסכים לקבל ממנו את המתנות ששלח לו ולא יחזירם. בכך רוצה יעקב לבקש מעשו ויתור נוסף: הפרדה גמורה ביניהם שתבטא בכך שעשו לא ידרוש יותר את ארץ ישראל. גם הפצרה זו הועילה, ואכן עשו לוקח את המתנות המרובות וחוזר לשעיר, כפי שנראה להלן בפסוק טז.

32. רש"י ודאי מקבל זאת כפשט, וכפי שביאר בפסוק הקודם ל'פשוטו של מקרא' שהשיחה בין עשו ליעקב מתייחסת למנחה שנשלחה אל עשו, וכפי שמשמע בפירוש מן הפסוק הבא.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב בְּבֶעָא אִם
כְּעֵן אֲשַׁכְּחִית רַחֲמִין בְּעֵינֶךָ
וּתְקַבִּיל תְּקַרְבָּתִי מִן
יְדִי, אָרִי עַל כֵּן חֲזִיתָנֹן
לְאַפְּךָ כַּחֲזִינוּ אִפִּי רַבְרַבִּיא
וְאַתְרַעִית לִי.

— רש"י —

(י) אֶל-נָא. אל נא תאמר לי כן (כתרגום יונתן, ולא כאונקלוס):

אֶס-נָא מְצֵאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְּחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל-כֵּן רָאִיתִי פְּנֶיךָ
וגו'. כי כדאי והגון לך שתקבל מנחתי על אשר ראיתי פניך, והן חשובין לי
כראיית פני המלאך שראיתי שר שלך, ועוד על שנתרצית למחול סורחני.
ולמה הזכיר לו ראיית המלאך, כדי שיתירא הימנו ויאמר: ראה מלאכים
וניצול, איני יכול לו מעתה (בראשית רבה פ"ה, י' ע"י"ש):

— ביאור —

אֶס-נָא מְצֵאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ.
הנימוק בו מנסה יעקב לשכנע את עשו
לקבל ממנו את המנחה הוא: "כי על כן
ראיתי פניך כראות פני אֱלֹהִים ותרצני",
אך רש"י מוצא כאן שני נימוקים: (1) על
אשר היתה לי הזכות לראות את פניך.
(2) "ותרצני" - נתרצית למחול לי על מה
שחטאתי נגדך בלקיחת הברכות.

יעקב אינו מסתפק לומר רק 'זכיתי
לראות את פניך', אלא מוסיף שראיית

אֶל-נָא. הביטוי "אל נא" כשהוא בא
בפני עצמו³³, משמעותו התנגדות ושליה
(באופן מנומס) למה שנאמר לפניו, וכאילו
אומר: 'אל תאמר אלי מה שאמרת, אני
לא מעוניין בכך'. כגון זה פירש רש"י לעיל
בדברי לוט (יט, יח): "אל נא אדני - אל נא
תאמר אלי להימלט ההרה".

אף כאן מבאר רש"י שיעקב מתנגד
לדבריו האחרונים של עשו - שאמר "יהי
לך אשר לך" - ומבקש ממנו שיחזור בו
בבקשה מדבריו ולא יאמר לו כך.

— עיון —

אֶל-נָא. על דרך הפשט כל השיחה בין יעקב ועשו מתייחסת למנחה, וכאן יעקב מפציר
בעשו ומבקש ממנו שיחזור בו מסירובו ויסכים לקבל את המנחה הנדיבה ששלח לו. אמנם כבר
ציין רש"י (לעיל בפסוק ט) שיש מסר סמוי בשיחה, ובמהלכה ויתר עשו על הברכות אשר לקח יעקב.
להבנתו של רש"י גם בפסוק זה ישנה משמעות גלויה ומשמעות נסתרת. הגלויה
נראית כמחניפה, ומשווה את ראיית פני עשו לראיית פני מלאך, ואילו הנסתרת מגלה
לעשו על אודות המאבק שהיה ליעקב עם שרו של עשו, ומאיימת עליו.

33. כלומר, שאין מופיע פועל לאחרי, כגון "אל נא תעבור מעל עבדך" (לעיל יח, ג) ועוד רבים, אלא "אל נא" הוא משפט שלילה בפני עצמו.

— רש"י —

וְהִרְצֵנִי. נתפייסת לי. וכן כל 'רצון' שבמקרא לשון פיוס, אפיימינ"ט בלע"ז [פיוס], "כי לא לרצון יהיה לכם" (ויקרא כב, כ), הקרבנות באות לפייס ולרצות, וכן "שפתי צדיק ידעון רצון" (משלי י, לב), יודעים לפייס ולרצות:

— ביאור (המשך) —

שהוא מייחס לשתי הפגישות את אותה החשיבות. אמנם באמת מטרתו של יעקב אינה להחניף לעשו אלא להפחידו, שיבין שלא כדאי לו להילחם עם יעקב. 'איני יכול לו מעתה' פירושו 'שוב לא אוכל לנצחו מכאן ואילך'.

הביטוי "כי על כן" אינו במשמעותו המילולית 'משום שכן', אלא משמעותו 'על אשר', 'מאחר ש'. וראה רש"י לעיל (יח, ה): "כי על כן - כמו על אשר, וכן כל 'כי על כן' שבמקרא", ומביא כראיה את פסוקנו, עיי"ש ובמה שכתבנו שם באריכות.

פנים זו נחשבת לו "כראות פני א-להים". ניתן היה לפרש שיעקב מחניף לעשו ומשווה את ראיית פניו להתגלות א-להית ממש. רש"י אינו מפרש כן, אלא אדרבה, לדעת רש"י לא התחנפות רגילה יש כאן אלא אזהרה סמויה. "א-להים" המוזכר כאן אינו כמשמעותו הרגילה אלא במשמעות גדולה וחשיבות, וכאן היינו 'מלאך', ולמעשה יעקב מספר לעשו על המפגש שהיה לו עם שרו של עשו עצמו. יעקב משווה את הפגישה עם עשו לפגישה עם שרו של עשו, ואומר

— ביאור —

לשון ריצוי ופיוס, ואי אפשר לפרש כאן במשמעות השניה.

רש"י מביא שתי ראיות מן המקרא ל'רצון' במשמעות פיוס:

"כי לא לרצון יהיה לכם" - אסור להקריב בהמה בעלת מום כי היא לא תהיה לרצון, כלומר היא לא תביא לפיוס ביניכם ובין הקב"ה.

"שפתי צדיק ידעון רצון" - הצדיק בדבריו ובתפילתו יודע כיצד לפייס ולרצות.

וְהִרְצֵנִי. לשורש רצ"ה ולמילה 'רצון' שתי משמעויות - האחת לשון חפץ-לב, משאלה, והשניה לשון פיוס ושיכוך כעס, לשון ריצוי (ובאה בעיקר ביחד עם קרבן או מנחה או תפילה). שתי המשמעויות מופיעות במקרא³⁴, אך באמת עיקר השימוש בתורה הוא במשמעות פיוס וריצוי. בתקופה מאוחרת יותר במקרא, ובעיקר בחז"ל, נעשה השימוש המקובל לשורש זה דווקא במשמעות חפץ לב ומשאלה.

בפסוק זה המשמעות היא ודאי

34. ראה למשל "כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור" (להלן מט, ו), ורש"י שם פירש 'רצו לעקור את יוסף'; "לעשות כרצון איש ואיש" (אסתר א, ח), ועוד.

אונקלוס

יֵא קֶחֶנָּא אֶת־בְּרַכְתִּי אֲשֶׁר
הִבָּאת לָךְ כִּי־חֲנַנִי אֱלֹהִים וְכִי
יִשְׁלִי־כָל וַיַּפְצֵר־בּוֹ וַיִּקַּח:
יֵא קֶבֶל כְּעֵן יְת תִּקְרְבְתִּי
דְּאֵתִיתִיאת לָךְ אֲרִי רְחִים
עָלִי יֵא וְאֲרִי אֵית לִי כּוֹלָא,
וְאֶתְקִיפ בֵּיה וְקִבֵּיל.

— רש"י —

(יֵא) בְּרַכְתִּי. מנחת, מנחה זו הבאה על ראיית פנים, ולפרקים אינה באה אלא לשאילת שלום. וכל ברכה שהיא לראיית פנים, כגון "ויברך יעקב את פרעה" (להלן מז, ז), "עשו אתי ברכה" (מלכים ב' יח, לא) דסנחריב. וכן "לשאול לו לשלום ולברכו" (שמואל ב' ח, י) דתועי מלך חמת, כולם לשון ברכת שלום הן שקורין בלע"ז שלודי"ר [לשאול בשלום], אף זו "ברכתי" מו"ן שלוד"ר [שאילת שלומי]:

— ביאור —

שם: 'היא שאילת שלום כדרך כל הנראים לפני המלכים לפרקים'.

ב. סנחריב מלך אשור צר על ירושלים, ושלח את רבשקה שידבר אל העם הנצור וישכנע אותו למרוד במלך חזקיהו ולהיכנע. וכך אמר להם רבשקה: "אל תשמעו אל חזקיהו, כי כה אמר מלך אשור עשו אתי ברכה וצאו אלי ואכלו איש גפנו ואיש תינתו". הביטוי "עשו איתי ברכה" משמעותו בואו אלי, כבדו אותי ואמרו לי שלום.

ג. לאחר שדוד המלך ניצח בכמה מלחמות את אויבי ישראל, שלח אליו תועי מלך חמת את בנו כדי להשלים עמו: "וישלח תועי את יורם בנו אל המלך דוד לשאול לו לשלום ולברכו על אשר נלחם בהדדעזר ויכהו, כי איש מלחמות תועי היה הדדעזר". גם כאן אנו רואים כי "לשאול לו לשלום ולברכו" היינו לברכו ברכת שלום. <

בְּרַכְתִּי. בקריאה פשוטה של הפסוק אפשר היה להבין שיעקב ויתר על הברכות שקיבל מיצחק, ומעביר אותן כאן לעשו, כדי לבטא את רצונו להתפייס, וכפי שרמז בתחילת הפרשה שהברכות שקיבל לא נתקיימו בו עד כה. רש"י שולל הבנה זו, שהרי ברכה שנתברך בה אדם אינה ניתנת להעברה מיד-ליד כשאר חפצים.

רש"י מסביר ש'ברכה' כאן היינו המנחה אותה שלחתי כדי לברך אותך לשלום. 'ברכת שלום' נעשית דרך-כבוד לאדם חשוב לשאול בשלומו, וכאן לברכת השלום אף היתה מלווה מנחה, ולכן מנחה זו מכונה כאן 'ברכה' כי היא חלק מברכת השלום.

רש"י מביא כמה ראיות מפסוקים ל'ברכה' במשמעות 'ברכת שלום':

א. כאשר יעקב מגיע לראשונה לפני פרעה הוא מברך אותו, והסביר רש"י

— רש"י —

אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ. לא טרחת בה, ואני יגעתי להגיעה עד שבאה לידך (בראשית רבה פ"ח, יב):

חֲנָנִי. נו"ן ראשונה מודגשת לפי שהיא משמשת במקום שתי נוני"ן, שהיה לו לומר חננני, שאין חנן בלא שתי נוני"ן, והשלישית לשימוש, כמו: "עשני" (ישעיה כט, טז), "זבדני" (לעיל ל, כ):

יֵשׁ-לִי-כֹל. כל ספוקי, ועשו דבר בלשון גאווה "יש לי רב" (לעיל פסוק ט), יותר ויותר מכדי צרכי:

— ביאור (המשך) —

לבסוף מביא רש"י מילה צרפתית עתיקה שמשמעותה שאילת שלום. המילה SALUER עד היום פירושה לומר

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּרַכָּתִי. אמנם יעקב ביקש כל דרך על מנת להשלים עם עשו, אך מעולם לא התכוון לוותר על זהותו ולוותר על הברכות שקיבל. הוא חיפש פיוס ואכן זכה בו.

— ביאור —

אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ. לכאורה לא ברור מדוע הוסיף יעקב את המילים "אשר הובאת לך" ואין בהן חידוש, שהרי ודאי שהדיון כאן הוא על המנחה שכבר קיבל עשו. על כן מסביר רש"י שיש בתוספת זו שני טיעונים של יעקב שנועדו לשכנע את עשו להשאיר בידו את המנחה:

(א) היא כבר נמצאת אצלך, ואינך נדרש עוד לשום טרחה, ולכן אין סיבה שלא תקבלה.

(ב) אני טרחתי רבות על מנת שהיא תגיע אליך, ואם תסרב לקבלה יש בכך פגיעה בי, וזלזול בכל הטירחת הרבה שטרחתי בה עד שתגיע לידך.

חֲנָנִי. המילה "חנני" היא ודאי משורש חנ"נ, שמשמעותו העניק בחסדו, כמו 'אתה

חונן', ומכאן גם 'מתנת חנם'. היה מקום לחשוב ששני הנוני"ן במילה "חנני" הן מן השורש, על כן מסביר רש"י שאין הדבר כן. הנו"ן הראשונה יש בה דגש חזק, ואות הוא לכך שנו"ן זו משמשת כשני נוני"ן³⁵ (שורש חנ"נ שייך למשפחות השורשים הכפולים, ובהטיות שונות הופכות אותיות השורש למילה אחת מודגשת, כמו חנ"נ - חֲנָה, סב"ב - סָבָה). הנו"ן הנוספת אינה מן השורש אלא היא משמשת לסיומת "ני", שהיא סיומת מקובלת בכל השורשים ומשמעותה 'אותי', כמו: "עשני" - עשה אותי, "זבדני" - זבד אותי, ואף כאן "חנני" - חנן אותי. אילו לא היו שתי הנוני"ן של השורש הופכות לנו"ן אחת היתה המילה צריכה להיות 'חננני'.

אונקלוס

יב וַיֹּאמֶר נָטוּל וְנָהָךְ, וַיֹּאמֶר יב וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנִלְכָּה וְאַלֵּכָה
לְקַבֵּלְךָ. לְנִגְדָךְ:

— רש"י —

(יב) נִסְעָה. כמו "שָׁמְעָה תפילתי" (תהלים לט, יג, ועוד), "שָׁלַחָה הנער" (להלן מג, ח) שהוא כמו שָׁלַח, אף "נִסְעָה" כמו נָסַע, והנו"ן יסוד בתיבה. ותרגומו טול ונהך, עשו אמר ליעקב נסע מכאן ונלך (עפ"י דפוס ראשון):

— ביאור (על עמוד קודם) —

יֵשׁ-לִי-כָל. רש"י מדגיש את ההבדל הכמות הרבה, ומתגאה בעושרו הגדול, העדין בין יעקב ובין עשו באופן הצגת עושרם זה בפני זה. עשו מדגיש את ואילו יעקב מדגיש שיש לו כפי צורכו היינו שלא חסר לו כלום.

— עיון (על עמוד קודם) —

יֵשׁ-לִי-כָל. דבר ידוע הוא שמי שיש לו עושר רוצה שיהיה לו יותר, "אוהב כסף לא יסבֵּע כסף", ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים, משום שהעושר נותן הרגשת כוח ועוצמה. אך יש מי שרואה בעושר מתנת הא-ל שדואג לו, ומבין שכל מה שיש לו זה מה שהוא צריך, ועל כך הוא מודה לה'.

— ביאור —

נִסְעָה. רש"י מפרש "נסעה" בלשון ציווי, 'נִסְעֵ' כמו סע. כלומר, עשו מצוה את יעקב 'סע' ואז נלך יחד. ניתן היה לטעות ולחשוב ש"נסעה" היא בלשון רבים בזמן עתיד, כמו נִסְעוּ. רש"י אינו מפרש כך, כי אם כן צריך היה להיות דגש בסמ"ך במקום הנו"ן שנפלה, כמו ננסעה, שהרי נו"ן של זמן עתיד רבים תמיד נוספת על השורש, כמו "נכרעה", "נברכה" (תהלים צה, ו). על כן מסביר רש"י שהנו"ן במילה "נסעה" היא מן השורש (= 'יסוד בתיבה') ואינה נו"ן שימושית מלשון רבים, כמו

נִלְכָּה, נְבֹאָה. אם כן מהי הה"א הבאה בסוף המילה? זוהי תוספת ליופי הביטוי ולתפארת המליצה, ודרך המקרא לעשות כן. רש"י מביא שתי דוגמאות לכך שדרך המקרא להוסיף הה"א בלשון ציווי: "שָׁמְעָה תפילתי" כמו שָׁמַע תפילתי, "שָׁלַח הנער" כמו שָׁלַח הנער.³⁶ ראייה לפירוש ש"נסעה" הוא לשון ציווי ליחיד מביא רש"י מן התרגום: "נסעה ונלכה - טול ונהך", הראשון בלשון יחיד והשני בלשון רבים, כלומר נסע אתה מכאן ונלך יחדיו.³⁷

36. בדפוסים רגילים הגירסה ברש"י היא "שמעה, סלחה", ונראה שניקדו זאת שָׁמְעָה, סָלַחָה, ואף זו צורה של ציווי, אך בגירסא זו קשיים רבים על דרך הדקדוק, על כן תיקנו בפנים עפ"י דפוס ראשון, וה' הטוב יכפר בעד.

37. בנוסחאות רבות של אונקלוס הגירסא היא "נטול ונהך", ולגירסא זו אין כאן ראיה לפירוש רש"י אלא זהו פירוש אחר (ראה 'פרשגן' כאן הערה 94).

— רש"י —

וְאֵלֶּכָּה לְנִגְדָּךְ. בשוה לך, טובה זו אעשה לך שאאריך ימי מהלכתי ללכת לאט כאשר אתה צריך, וזהו "לנגדך", בשוה לך:

— ביאור —

וְאֵלֶּכָּה לְנִגְדָּךְ. 'נגד' היינו מול, ואנשיו יילכו במקביל אליו, בקצב שלו, במרחק מה. עשו אומר ליעקב שהוא בקו אחד שווה, וילוו אותו בדרכו.

— עיון —

וְאֵלֶּכָּה לְנִגְדָּךְ. על הביטוי "עזר כנגדו" כתב רש"י: 'זכה - עזר, לא זכה - כנגדו, להלחם', משמע שיש במילה 'נגד' גם עניין של מלחמה. יתכן והתורה בחרה להשתמש דווקא במילה זו שיש בה דו-משמעות, לומר לך שבגילויי האהבה של עשו טמונה סכנה, ואהבה זו עלולה להפוך חונקת, ומשום כך נמנע יעקב מלהתפתות לה.

אונקלוס

יג וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אֲדֹנָי יֵדַע כִּי
הַיְלָדִים רָכִים וְהָצֶאן וְהַבָּקָר
עֲלֹת עָלַי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וּמָתוּ
כָּל-הָהָצֶאן:

— רש"י —

(יג) עֲלֹת עָלַי. הצאן והבקר שהן עלות מוטלות עלי לנהלן לאט: עֲלֹת. מגדלות עולליהן, לשון "עולל ויונק" (איכה ב, יא), "עול ימים" (ישעיה סה, כ), "ושתי פרות עלות" (שמואל א' ו, ז), ובלע"ז אינפנטיביש [שיש להן ולדות]:

וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד. ליגעס בדרך במרוצה, וּמָתוּ כָּל-הָהָצֶאן: וּדְפָקוּם. כמו "קול דודי דופק" (שה"ש ה, ב), נוקש בדלת:

— ביאור —

מחליטים לעשות ניסיון ולשים את הארון על עגלה נהוגה על ידי פרות שאינן רגילות בנשיאת משא, ולא זו בלבד אלא שיש להם בנים קטנים ושילחו את בניהם הביתה, ואמרו: אם כנגד כל היגיון טבעי פרות אלה ינהגו את העגלה עם הארון בדרך לבית שמש - אות הוא שאכן כל הצרות שלנו באו עלינו בגלל הארון. וכך נאמר שם: "ועתה קחו ועשו עגלה חדשה אחת, ושתי פרות עלות אשר לא עלה עליהם עול, ואסרתם את הפרות בעגלה והשיבותם בניהם מאחריהם הביתה". "פרות עלות" היינו פרות שיש להן בנים צעירים.

וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד. "ודפקום" לשון נקישה והכאה. יעקב חושש שאם עשו יתלווה אליו עלול יום אחד להיווצר מצב בו עשו ואנשין יירצו למהר ולהגביר את הקצב, ולשם כך יכו את הצאן על מנת לזרז הליכתם, ודבר זה עלול להביא למותן של הבהמות החלושות.

עֲלֹת עָלַי. רש"י מסביר שהמילה "עלות" מקורה במילה "עולל", היינו ולד צעיר הזקוק לאמו, כלומר יעקב טוען שלנקבות בצאן ובבקר שלו יש ולדות, ועל כן העדר כולו מתנהל לאט. "עלי" פירושו שהן תחת אחריותי.
רש"י מביא שלש ראיות מפסוקים המוכיחות שהמילה "עלות" (שורש שתי האותיות ע"ן ולמ"ד) פירושה ולד קטן:
(א) "עולל ויונק" - מן החיבור בין המילים "עולל" ו"יונק" מוכח ש"עולל" הוא ולד קטן.

(ב) הנביא ישעיה מנבא בנבואת נחמה על ירושלים: "לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו", "עול ימים" מופיע כהנגדה ל"זקן", ומשמע ש"עול ימים" פירושו צעיר.

(ג) הפלישתים הוכו קשות על ידי ה' לאחר שלקחו אליהם את ארון ברית ה', אך הם לא היו משוכנעים שצרותיהם באו להם בגלל הארון. בעצת הקוסמים והכהנים הם

אונקלוס

יְעִבְרָנָא אֲדָנִי לְפָנֵי עֲבָדֹי וְאֲנִי
 אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרִגְלֵי הַמְּלָאכָה
 אֲשֶׁר-לִפְנָי וּלְרִגְלֵי הַיְלָדִים עַד
 אֲשֶׁר-אָבֵא אֶל-אֲדָנִי שְׁעִירָה:
 יְעִבְרָ כָּעַן רַבּוֹנִי קָדָם
 עֲבָדִיהּ, וְאֲנִי אֲדַבֵּר בְּנִיחָ
 לְרִגְלֵי עֲבִידָתָא דְקִדְמִי
 וּלְרִגְלֵי יִנְקֵיָא עַד דְּאִיתִי לֹות
 רַבּוֹנִי לְשַׁעִירָה.

— רש"י —

(יד) יְעִבְרָנָא אֲדָנִי. אל נא תאריך ימי הליכתך, עבור כפי דרכך ואף אם תתרחק:

אֶתְנַהֲלָה. אתנהל, ה"א יתירה כמו "ארדה" (לעיל יח, כא), "אשמעה" (ירמיה ד, כא):
 לְאִטִּי. לאט שלי, לשון נחת. "ההולכים לאט" (ישעיה ח, ו), "לאט לי לנער" (שמואל ב' יח, ה). (בראשית רבה פ"ח, יד). לְאִטִּי. הלמ"ד מן היסוד ואינה משמשת. אתנהל נחת שלי:

— ביאור —

ל"לאט" במשמעות נחת מביא רש"י שתי ראיות:
 "יען כי מאס העם הזה את מי השילוח ההולכים לאט" - הנביא ישעיהו ממשיך את מלכי בית דוד, שנהגו מלכותם בנחת ובענוה, למי נחל קטן הזורם לאט ולא עושה רעש חזק ואינו מפעיל כוח.
 "ויצו המלך את יואב ואת אבישי ואת איתי לאמר: לאט לי לנער לאבשלום" - אבשלום בנו של דוד מרד בו, ודוד נאלץ לברוח מירושלים אל עבר הירדן, ומשם יצא להילחם באבשלום. לפני היציאה לקרב ביקש דוד משרי הצבא שלו "לאט לי לנער לאבשלום", כלומר אל תנהגו בו בכעס ובנקמה כאוייב אלא בנחת וברוגע, שהרי הוא בני ואיני רוצה ברעתו.

יְעִבְרָנָא אֲדָנִי. יעקב מציע לעשו להתקדם ולא להתעכב עמו בהליכה איטית, אלא יילך כהרגלו, גם אם בכך יתרחק מיעקב.

אֶתְנַהֲלָה. מילה זו היא בלשון עתיד יחיד, 'אתנהל', ותוספת הה"א היא ליופי הלשון ולתפארת המליצה. וכן "ארדה" במקום 'ארד', "אשמעה" במקום 'אשמע'.

לְאִטִּי. "לאט" משמעותה בנחת, בלא חיפזון. "לאטי" היינו לשון שייכות, 'לאט שלי', בקצב הרגוע שלי.

שורש המילה הוא לא"ט, והלמ"ד היא מן השורש (=מן היסוד) ואיננה אות שימוש במשמעות 'אל', כאילו התכוון ללכת למקום שנקרא 'אטי'³⁸.

— עיון —

יְעִבְרָנָא אֲדָנִי. יעקב עושה עצמו כאילו דואג לעשו, ולמעשה כוונתו העיקרית היא להיפטר ממנו.

38. אמנם מצאנו גם את המילה 'אט', כמו בפסוק "ויהלך אט" (מלכים א כא, ז), וצריך לומר שזהו שורש אחר עם אותה משמעות (על פי הרא"ם).

— רש"י —

לְרַגֵּל הַמְּלָאכָה. לפי צורך הליכת רגלי המלאכה המוטלת עלי להוליד:

וּלְרַגֵּל הַיְלָדִים. לפי רגליהם שהם יכולים לילך:

עַד אֲשֶׁר-אָבֹא אֶל-אֲדֹנִי שְׁעִירָה. הרחיב לו הדרך, שלא היה דעתו ללכת אלא עד סכות. אמר: אם דעתו לעשות לי רעה ימתין עד בואי אצלו, והוא לא הלך (ראה ע"ז כה ע"ב). ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר (עובדיה א, כא): "וְעָלוּ מוֹשִׁיעִים בְּהָרַ צִיּוֹן לְשָׁפוֹט אֶת הָרָע עָשׂוּ" (בראשית רבה פ"ח, יד). ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים:

— ביאור —

לא התכוון ללכת לכיוון זה אלא פניו מועדות אל העיר סוכות (להלן פסוק יז)! מסביר רש"י שיעקב נקט כאן אמצעי זהירות, המכונה בשם 'הרחבת הדרך', והוא הטעיה מכוונת שנועדה לתת לאויב מידע שגוי בעניין תוכניותיו. אתה מספר לאויב שאתה מתכוון להגיע ליעד רחוק מן היעד האמיתי שלך, ועל ידי כך יתכן ותגרום לו לדחות את ההתקפה עליך, משום שהוא סבור שיש לו עוד זמן לכך³⁹. ואם תאמר היאך יצא מפיו של יעקב דבר שקר - אין זה שקר גמור, אלא יש כאן רמז למה שעתיד לקרות לעתיד לבוא, ועתידים בני ישראל להגיע אל הר עשו ולשלוט בו.

'ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים' - במדרשים פירשו את דברי יעקב ועשו כאן על חלוקת עולם הזה ועולם הבא.

לְרַגֵּל הַמְּלָאכָה. "מלאכה" היינו רכוש, קניין, כמו "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שמות כב, ז), במה ששייך לרעהו. כאן המילה "מלאכה" מתייחסת לבהמות שהם קניינו ורכושו של יעקב, ו"רגל המלאכה" היינו רגלי הבהמות. הלמ"ד במילה "לרגל" פירושה 'לפי', ורש"י מוסיף את המילים 'צורך הליכה' לתוספת ביאור.

יעקב מודיע לעשו שהוא יתנהל לאט לאט לפי הקצב של רגלי הבהמות שלו.

וּלְרַגֵּל הַיְלָדִים. כלומר, לפי יכולת ההליכה של הילדים הרכים, שהיא איטית מאוד.

עַד אֲשֶׁר-אָבֹא אֶל-אֲדֹנִי שְׁעִירָה. מדוע יעקב אומר לעשו שהוא הולך אחריו עד שעיר, הרי כלל

— עיון —

עַד אֲשֶׁר-אָבֹא אֶל-אֲדֹנִי שְׁעִירָה. יעקב מסרב בכל דרך לקבל סיוע ועזרה מעשו, מתוך הבנה שהקשר עם עשו יסכן את ישראל רוחנית ופיזית. אמנם אחים הם, וסוף סוף הגיעו לידי פיוס, ואף בעתיד יבוא זמן שיתחברו ויהיו יחדיו, אך חיבור זה יתאפשר רק כאשר תהיה יד ישראל על העליונה - בזמן ביאת המשיח. או אז ילכו יחדיו ותתקיים בהם הנבואה שקיבלה רבקה "ורב יעבוד צעיר", שהעוצמה הארצית והפיזית תשרת את הרוחניות, והיו לדבר אחד.

39. כך אומרת הגמרא שם: 'ישראל שנזדמן לו גוי בדרך... שאלו להיכן הולך - ירחיב לו הדרך, כדרך שעשה יעקב אבינו לעשו הרשע'. רש"י שם: 'ירחיב לו הדרך - אם היה צריך לו לילך עד פרסה יאמר לו ב' פרסאות אני צריך לילך, אולי ימתין הגוי מלהכותו עד פרסה שניה, וזה יפרוש ממנו קודם לכן'.

אונקלוס

טו וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֶצִּיגָה־נָא עִמָּךְ
מִן־הָעַם אֲשֶׁר אֵתִי וַיֹּאמֶר לָמָּה
זֶה אֲמַצְא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדָנִי:
טו וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֶשְׁבּוֹק כְּעֵן
עִמָּךְ מִן עֲמָא דְעַמִּי, וַיֹּאמֶר
לָמָּה דָּנִן אֲשַׁכַּח רַחֲמִין
בְּעֵינֵי רַבּוּנִי.

— רש"י —

(טו) וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה. תעשה לי טובה זו שאני צריך לה: אֲמַצְא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדָנִי. ולא תשלם לי עתה שום גמול:

— ביאור —

וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה. יש שפירשו את דברי יעקב כמשפט אחד: "למה זה אמצא חן בעיני אדוני", ומעין מה שאמרה רות לבועז (רות ב, י): "מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני". רש"י אינו מפרש כך, משום שאחר שיעקב התאמץ כל כך לתת לעשו מנחה ועשו נתפייס והסכים - שאלה שכזו נראית תמוהה. רש"י מחלק את דברי יעקב כאן לשני חלקים ורואה בו שתי אמירות: (א) "למה זה" - יעקב מסרב לקבל ליווי מעשו ואנשיו בטענה שזוהי טובה מיותרת והוא אינו צריך את העזרה הזאת. (ב) "אמצא חן בעיני אדוני" - יעקב מבקש שלא לקבל שום מתנה אחרת. המתנה הגדולה והמשמעותית היא שמצא חן בעיני אחיו והוא הפסיק לרדוף אותו.

— עיון —

וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה. יעקב רוצה רק דבר אחד: שלא יהיה לו שום קשר עם עשו. הוא לא רק דוחה את הצעת הליווי אלא מבקש שלא ייתן לו שום עזרה וסיוע. יעקב מעוניין ביחסי שלום, אבל שלום קר.

אונקלוס

טז וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עָשׂו לְדַרְכּוֹ וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עָשׂו לְדַרְכּוֹ
לְאוֹרְחֵיהֶּ לְשַׁעִיר. שְׁעִירָה:

— רש"י —

(טז) וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עָשׂו לְדַרְכּוֹ. עשו לבדו, וארבע מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו אחד אחד. והיכן פרע להם הקב"ה, בימי דוד, שנאמר "כי אם ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים" (שמואל א' ל, יז). (בראשית רבה פ"ח, טז):

— ביאור —

משום שאמרו: 'שלא ניכווה בגחלתו של יעקב'. על מעשה זה הם קיבלו שכר ('פרע להם' אינו לשון פורענות רעה אלא לשון פירעון חוב): כאשר דוד ואנשיו עלו צפונה לאפק, הגיע מדרום גדוד עמלקי (עמלק הוא מצאצאי עשו) ופשט על צקלג, שהיתה עירו של דוד באותה תקופה, ועל ערים נוספות. כאשר שב דוד דרומה הלך והתנקם בגדוד העמלקי, והרג שם את כולם, מלבד "ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים וינסו".

וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עָשׂו לְדַרְכּוֹ. פעמיים לעיל סיפרה התורה שעשו לא הלך לבדו אלא נלוו אליו ארבע מאות איש, פעם אחת שמענו זאת מפי המלאכים ששלח יעקב בתחילת הפרשה (לב, ז), ופעם שניה בשעת המפגש עצמו (לג, א), אך שוב לא הוזכרו מאז, ואף כאן, כאשר עשו הולך לדרכו, לא הוזכרו אף לא ברמז. אומרים חז"ל שהם החליטו לעזוב את עשו, ופרשו ממנו זה אחר זה והלכו כל אחד לדרכו. במדרש הוסבר שעשו זאת

— עיון —

וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עָשׂו לְדַרְכּוֹ. מדרש זה הוא פלא, שהרי ודאי ארבע מאות נער האלה אינם אותם ארבע מאות איש שהיו עם עשו, ומה שכר יש כאן? נראה שמדרש זה בא ללמדנו שלא כל זרעו של עשו הוא מקולקל. אמנם עשו הוא אביו של עמלק, אך לא כולו עמלק. גם בעשו יש צד מסוים שיודע לעצור עצמו בזמן ולא להיות שותף לרע. זוהי המשמעות לכך שהיו ניצולים בימי דוד.

אונקלוס

י וַיַּעֲקֹב נָטַל לְסֻכּוֹת וּבָנָא
לִיה בֵּיתָא, וְלִבְעִירִיה עֲבַד
מִטְלָן עַל פִּין קָרָא שְׁמִיה
דְּאַתְרָא סֻכּוֹת.

י וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכָּתָה וַיָּבֶן לוֹ בַּיִת
וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכָּת עַל־כֵּן קָרָא
שֵׁם־הַמָּקוֹם סֻכּוֹת: ס

— רש"י —

(יז) וַיָּבֶן לוֹ בַּיִת. שהה שם י"ח חדרש, קיץ וחורף וקיץ. "סכות" קיץ, "בית" חורף, "סכות" קיץ (בראשית רבה פ"ח, טז, כ"א אבא; מגילה י"ז ע"א):

— ביאור —

נסע סוכותה" - הגיע אל מקום מסוים
ובנה שם סוכות, ומסתבר שהיתה זו עונת
הקיץ. "ויבן לו בית" - אחר כך בנה שם
בית, כי בחורף אי אפשר לחיות בסוכות.
"ולמקנהו עשה סוכות" - שוב הגיעה עונת
קיץ נוספת בה אפשר לחיות בסוכות ולא
בבית. "על כן קרא למקום סוכות" - לא על
שם הסוכות שעשה למקנה, אלא משום
שרוב ימי שהותם שם גרו כולם בסוכות.
על פי זה למדנו שמשך הזמן בו שהה
יעקב במקום הזה היה י"ח חודש.

וַיָּבֶן לוֹ בַּיִת. לכאורה, פשוטו
של מקרא הוא שיעקב נסע אל מקום
שנקרא בשם "סוכות", ושם בנה לעצמו
ולמשפחתו בית, ולמקנהו עשה סוכות.
אולם קשה לפירוש זה, כי הנה סוף הפסוק
מספר כי המקום נקרא סוכות על שם
הסוכות שעשה שם יעקב, וקצת דוחק
לומר שהגיע למקום שהוא עתיד להיקרא
סוכות. ועוד קשה, מה פתאום לקרוא
למקום על שם הסוכות שעשה למקנהו?
על כן מציע רש"י פירוש אחר: "ויעקב

— עיין —

וַיָּבֶן לוֹ בַּיִת. גם עם פירושו של רש"י עדיין הפסוק נשאר תמוה: מה חשיבותו של
המקום הזה? מה לי אם גרו שם בסוכות או בבית? ואם מטרת הפסוק היא ללמדנו ששהה
שם שנה וחצי, אפשר היה לומר את הדבר באופן מפורש וברור!
נראה לומר שפסוק זה מגלם בתוכו את הקושי הגדול של יעקב עם חזרתו לארץ לאחר
תקופה כה ארוכה. מצד אחד הוא מתמהמה ואינו ממחר לשוב אל ארץ כנען ואל בית אביו
אשר בחברון (לשם יגיע בהמשך, להלן לה, כז), אך מצד שני הוא אינו נוטע שורשים בדרך ליעדו
ואינו משתקע במקום אחר. משום כך נקרא המקום "סוכות", שם המסמל את ארעיות
המגורים שם, אך עם כל זאת גם בנה שם "בית", לומר לך שלא מיהר לשוב לארצו.

אונקלוס

יח וַיֵּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם וַיֵּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם
 לְקָרְתָּא דְשָׁכֵם דְּבִאֲרָעָא לְקָרְתָּא דְשָׁכֵם דְּבִאֲרָעָא
 דְּכַנְעֵן בְּמִיתוּהִי מִפְּדֵן אָרֶם, דְּכַנְעֵן בְּמִיתוּהִי מִפְּדֵן אָרֶם,
 וַיֵּשְׂרָא לְקָבִיל קָרְתָּא. וַיֵּשְׂרָא לְקָבִיל קָרְתָּא.

— רש"י —

(יח) שָׁלֵם. שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן (בראשית רבה פ"ט, ה; שבת לג ע"ב):

— עיון (המשך) —

משך הזמן הארוך ששהה שם יעקב - שנה וחצי! - מעיד על הססנות לחזור, אך מצד שני עניין זה לא נאמר בפירוש אלא בדרך רמז, משום שלא היה בכך ויתור על החזרה לארץ ישראל. "סוכות" היא המעבר בין הגלות לארץ ישראל, ויש בה צורך על מנת לשנות הרגלים, להחליף מידעות ממצב של גלות למצב של ישיבה במקום קבוע, ותהליך שכזה לוקח זמן. ומעשה אבות סימן לבנים - מצבו של יעקב כאן מסמל את מצבו של עם ישראל בכל התקופות בהם נסעו לארץ ישראל. גם בזמן משה רבנו עתיד עם ישראל לבנות סוכות במדבר, כי לא השכילו להזדרז בכיבוש הארץ⁴⁰. לאחר הגלות, בימי כורש ניתנה רשות לגולי בבל לשוב לארצם, אך התהליך היה איטי, ללא התלהבות, ולא רבים עלו עם עזרא לבנות את הבית השני. וכן בזמננו, תהליך קיבוץ הגלויות מתפרש על פני תקופה של עשרות שנים, דבר המעיד על הקושי לעזוב את הגלות ולהקים את הבית היהודי בארצו.

— ביאור —

רש"י מסביר שהדגשה זו מבטאת שלמות של יעקב בשלושה מימדים, אשר לא היינו מבינים אותם מקריאה פשוטה של הסיפור: כי הנה, על אף ששרד יעקב את המפגש עם עשו לכאורה הוא הותיר בו צלקות, הן בגופו של יעקב שצולע על ירכו, והן בממונו שהרי הוציא ממון רב על מנת לפייס את עשו, והן בתורתו ובמצבו הרוחני שעלולים להיפגם מעצם המפגש עם אדם רשע. באה התורה ואומרת לנו: לא, יעקב לא נפגע כלל בשום מימד שהוא.

שָׁלֵם. רש"י מפרש את המילה "שלם" כתואר המתאר את מצבו של יעקב. כפי שנראה להלן, רש"י רואה בניסוח המיוחד של פסוק זה כולו מעין 'סיכום' שעושה התורה לכל ההרפתקה שעבר יעקב, משעת יציאתו מארץ ישראל עד אשר חזר אליה. סיכום שעניינו לומר כי על אף כל התקופה הקשה שעבר, בה נאלץ להתמודד מול אויבים קשים, חזר יעקב "שלם" - ללא שום פגע, שלא הצליחו לפגוע בו או במשפחתו.

אמנם את זה אנו כבר יודעים, ולכן

40. על פי ספר הרוקח, הלכות סוכות ר"ט.

— רש"י —

עֵיר שָׁכָם. כמו לעיר (תרגום אונקלוס), וכמוהו "עד בואנה בית לחם" (רות א, יט):

— עיון (על עמוד קודם) —

שָׁלָם. יש בפירוש זה מסר של תקווה. היה מקום לחשוב שיעקב יצא מושפל מן המפגש עם עשו. תחילה פחד יעקב מעשו ושלח לו שליחים ומתנות יקרות כדי להציל עצמו ממנו, ואף לאחר המפגש היה צריך להשתמש בכל מיני אמתלאות כדי להיפרד ולהרחיק אותו ממנו. לא כן הדבר! מפסוק זה עם ביאורו של רש"י עולה שהסתכלות זו היא ראייה חיצונית. רק במבט שטחי נראה היה שיד עשו על העליונה, אך בהסתכלות פנימית יעקב הוא המנצח הגדול במאבק! ויש בכך מסר ותקוה לדורות הבאים: 'שרו של עשו', המסמל את רצונו של עשו לקבל את הבכורה, נכנע ליעקב, והגענו של יעקב בארץ ישראל היא הרפואה האמיתית מן הנזק שנגרם לו על ידי עשו - 'שלם בגופו'. לכאורה נראה היה שהמתנות שנתן יעקב לעשו הם כאתנן הניתן לפריץ, ומסמלות חולשה והתרפסות. אף היה ניתן לחשוב שהפסיד את הרכוש שהרוויח אצל לבן, ובכך ירדו לטמיון כל אותן שנות עבודה שנתעכב אצל לבן, כי רצה להתעשר לפני שובו אל ארץ כנען. עתה מתברר כי לא כן הוא - אמנם יעקב נתן לעשו אך לא הפסיד כלום בכך, ונשאר עם עוצמה כלכלית כמו שהיה לפני כן. יש בו עדיין את היכולת לשוב אל ארץ כנען כגורם בעל משמעות, ולהקים בה את התשתית לנחלת זרעו בארץ - 'שלם בממונו'. הסכנה הגדולה של הגלות ושל הכניעה לגויים היא סכנה רוחנית. בזמן הגלות התורה מאבדת את הֶרְחָבוֹת הכללית שלה ונהפכת לקטנה ופרטית. אך תורתו של יעקב לא נפגעה. גם בגלות רוחו של יעקב היתה חופשית, ויעקב חוזר אל ארץ כנען כשהוא מוכן לחיות חיי תורה מלאים בארצו - 'שלם בתורתו'.

— ביאור —

עֵיר שָׁכָם. צריך היה להיות כתוב 'אל עיר שכם' או 'לעיר שכם'. מסביר רש"י שאין זה קושי, ודרך המקרא להשמיט את הלמ"ד לאחר שורש בו"א, וראיה לכך

— עיון —

עֵיר שָׁכָם. מדוע באמת לא נאמר בפירוש 'לעיר שכם', ואז לא היינו מתקשים בקריאת הפסוק?

שכם היא תחנתו הראשונה של יעקב בארץ ישראל. יתכן והתורה רומזת לנו כאן שכביכול יעקב לא עזב כלל את הארץ, ובלבו ורוחו היה נמצא בה מאז ומתמיד גם אם למעשה גופו היה בחו"ל. משום כך הוא לא 'בא לשכם' כי הוא למעשה מעולם לא עזב. רעיון דומה ניתן לומר גם לגבי נעמי, החוזרת מן הגלות הפרטית שלה יחד עם רות לבית לחם. גם נעמי יצאה מן הארץ בעל כורחה, וכשחזרה הרגישה כאילו מעולם לא עזבה.

41. ראה גם שמות יג, יח: "ויסב אֵלֶּהִם את העם דרך המדבר ים סוף", ופירש רש"י שם: 'כמו לים סוף'.

— רש"י —

בְּבֹאוֹ מִפֶּדֶן אֲרָם. כאדם האומר לחבירו: יצא פלוני מבין שיני אריות ובא שלם, אף כאן: ויבא שלם מפדן ארם, מלבן ומעשו שנזדווגו לו בדרך:

— ביאור —

בְּבֹאוֹ מִפֶּדֶן אֲרָם. לשם מה מאריכה התורה ואומרת "בבואו מפדן ארם", הלוא אנו יודעים מהיכן בא יעקב? מסביר רש"י שיש כאן המשך של תחילת הפסוק - "ויבוא יעקב שלם... מפדן ארם". ההדגשה על 'שלמותו' של יעקב היא דווקא בשל העובדה שהגיע הנה ממקום המועד לפורענות - מפדן ארם ביתו של לבן, וגם בדרכו משם עברו עליו הרפתקאות לא קלות, והתמודד מול לבן ואחר כך מול עשו ויכול להם, והצליח להגיע אל ארץ כנען.⁴²

— עיון —

בְּבֹאוֹ מִפֶּדֶן אֲרָם. בדבריו כאן מפרש רש"י את המילה "שלם" המוזכרת בתחילת הפסוק באופן שונה ממה שפירש לעיל. למעלה פירש רש"י את ה'שלמות' ביעקב עצמו, בגופו, בממונו ובתורתו, ואילו כאן השלמות היא בכל מחנהו ובכל אשר לו. ניתן לראות מכאן כלל יסודי בפירוש רש"י לתורה: רש"י אינו בא לפרש כנגד ההבנה הפשוטה, וכשהוא מפרש באופן מסויים אין הכוונה שאין להבין באופן פשוט יותר, אלא רש"י מציע רמה נוספת של פירוש הנובע מעיון מעמיק בלשון הפסוק ובמשמעותו הרחבה.

42. לעיל בתחילת פרשת תולדות (כה, כ) פירש רש"י "פדן ארם - על שם ששני ארם היו... פדן לשון צמד". יתכן ואף כאן דורש רש"י את השם "פדן ארם" לשון צמד, ואלו הם צמד הרשעים - לבן ועשו - שהתנכלו לו בדרך [הערת העורך].

אונקלוס

יֵט וַיִּקֶן אֶת־חֶלְקֵת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר
נָטָה־שָׁם אֱהֱלֹו מִיַּד בְּנֵי־חֲמוֹר
אָבִי שָׁכָם בְּמֵאָה קְשִׁיטָה:
יֵט וַיִּבְנֶה יֵט אֶחָסָנָה חֶקְלָא
דְּפִרְסִיָּה תַמָּן לְמִשְׁכְּנֵיהּ מִיַּד
בְּנֵי חֲמוֹר אָבוּהִי דְשָׁכָם,
בְּמֵאָה חֶרְפָּן.

— רש"י —

(יט) קְשִׁיטָה. מעה. אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה. [ותרגומו 'חורפן', טובים, חריפים בכל מקום, כגון "עובר לסוחר" (לעיל כג, טז)]:

— ביאור —

בדפוסים נדפסה כאן תוספת בסוגריים עם דברי התרגום, אך כבר כתבו רבים שתוספת זו אינה מדברי רש"י, ויש בה טעות. 'חורפן' בלשון תרגום הוא כבשה, ולא לשון חריפות, וכוונת התרגום לומר שיעקב שילם מאה כבשים (ראה לעיל כא, כח: "שבע כבשות הצאן", תרגום: 'שבע חורפן דען').

קְשִׁיטָה. המטבע "קשיטה" אינה מוכרת, ואף חז"ל לא השתמשו בשם זה, וממילא אין אנו מבינים מהו ערך הרכישה של חלקת השדה, הרב הוא אם מעט. על כן מציין רש"י לדברי רבי עקיבא, שזיהה את "קשיטה" עם 'מעה', שערכה היה ידוע בימי חז"ל. מעה שווה 32 פרוטות, והן 0.8 גרם כסף⁴³. אם כן "מאה קשיטה" ערכן הוא כשל 80 גרם כסף.

43. על פי 'שי למוורא'.

אונקלוס

כ וַיִּצְבֹּשׁ שֵׁם מִזְבַּח וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל
עֲלוֹהֵי קָדָם אֵל אֱלֹהָא
דְּיִשְׂרָאֵל.

— רש"י —

(כ) וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. לא שהמזבח קרוי אלהי ישראל, אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר מי שהוא אל הוא הקב"ה הוא לאלהים לי ששמי ישראל. וכן מצינו במשה: "ויקרא שמו ה' נסי" (שמות יז, טו), לא שהמזבח קרוי ה', אלא על שם הנס קרא שם המזבח, להזכיר שבחו של הקב"ה, ה' הוא נסי.

ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל. ודברי תורה "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), מתחלקים לכמה טעמים (שבת פח ע"ב), ואני לישב פשוטו של מקרא באתי:

— ביאור —

אלא שם המזבח הוא על שם האירועים שאירעו ליעקב וזכה בהם לסיוע מאת הא"ל. מעתה כל מי שיעבור על יד מזבח זה ייזכר בסיוע שקיבל יעקב אבינו מאת הקב"ה. כך מצאנו גם במשה רבנו שקרא את שם המזבח "ה' ניסי", כלומר שהמזבח יזכיר לכולם שה' עשה נס למשה רבנו.

רבותינו בגמרא דרשו באופן אחר: נושא הפסוק הוא ה' עצמו, והוא "אלהי ישראל" המוזכר בסוף המשפט, והוא קרא ליעקב וכינהו "אל". וכך יש לפרש את הפסוק: "ויקרא לו (ליעקב) אל, אלהי ישראל", היינו אלהי ישראל קרא ליעקב אל.

וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. בקריאה פשוטה נראה היה לפרש שיעקב קרא למזבח "אל אלוהי ישראל", וכוונתו לומר שהמזבח הוא הא"ל של אלוהי ישראל, כמו (במדבר טז, כב) "אל אלהי הרוחות לכל בשר", מעין סופר-אל. אך אין צריך לומר שוודאי אי אפשר לפרש כך, ואלו דברי כפירה ממש. על כן מפרש רש"י שיעקב קרא את שם המזבח "אל, אלהי ישראל", כלומר על שם הא"ל שהוא אלהיו של ישראל (=יעקב). אין הכוונה שעשה עבודה זרה, חלילה, וקרא למזבח בשם אלהות, וכמו הקריאה שקראו לפני העגל "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד),

— ביאור (המשך) —

רש"י אינו דוחה את פירוש חז"ל, אך שדברי תורה נחלקים לכמה טעמים, ואין מציין שאין זה פשוטו של מקרא. רש"י להם בהכרח רק פירוש אחד נכון, ויכולים מצטט לעניין זה את דברי חז"ל מן הגמרא להיות כמה פירושים אמיתיים לעניין אחד.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּקְרָא-לוֹ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. לפי מדרש רבותינו יש כאן אירוע מיוחד וחשוב מעין כמותו. הקב"ה קורא ליעקב אבינו "אל", כלומר הוא אומר לו: אין תפקידך רק לשאת את שם ה' בעולם, ואין תפקידך רק לבצע את הוראותי, אלא כל האחריות עוברת אליך, אתה בעל בחירה ואני מעביר אליך את השרביט. הקב"ה כביכול לקח צעד אחד אחורה בהנהגת העולם, והעביר את האחריות לידי האדם, ומעתה הקב"ה יפעל בצנעה ובהסתור. רש"י מדגיש שהפירוש הראשון הוא הפשט, כי ודאי הנושא של הפסוק כולו הוא יעקב, הוא הציב את המזבח והוא קרא לו בשם. אך אמנם הואיל ואפשר גם לקרוא ולהבין אחרת אין לדחות זאת, וקריאה זו נותנת לפסוק מימד נוסף, ואפשר שהדברים בכוונה נתנסחו באופן בו אפשר יהיה לקרוא בשני האופנים. אך יש לדעת כי לא כל אחד יכול לדרוש כך את הפסוקים כרצונו, אלא צריך שתהיה על כך מסורת, כמו שהיתה מנת חלקם של חז"ל.

אונקלוס

א וּנְפַקַת דִּינָה בֵּת לֵאָה לֵד א וְתַצֵּא דִּינָה בֵּת לֵאָה אֲנֶשֶׁר
 דִּילִידַת לֵיעָקֹב לְמַחֲיִי יִלְדָּה לֵיעָקֹב לְרֵאוֹת בְּבָנֹת
 בְּבִנְתֵּי אֶרֶעָא.
 הָאֲרִיץ:

— רש"י —

(א) בֵּת לֵאָה. ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת "בת לאה", שאף היא יצאנית היתה, שנאמר (לעיל ל, טז): "ותצא לאה לקראתו" [ועליה משלו המשל (יחזקאל טז, מד): "כאמה כבתה" (תנחומא וישלח ז):

— ביאור —

בֵּת לֵאָה. מדוע נקראת כאן דינה על שם לאה אמה, והאריך הכתוב לומר "בת לאה אשר ילדה ליעקב", ולא נאמר בפשטות 'דינה בת יעקב'? מכאן למדו חז"ל שליציאה זו של דינה יש זיקה למעשיה של לאה אמה. כאשר ביקשה לאה להודיע ליעקב על העיסקה שעשתה עם רחל, שקנתה ממנה את הזכות להיות עם יעקב באותו הלילה תמורת הדודאים, השתמש הפסוק שם במילים "ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא". 'יציאה' זו של לאה זיכתה אותה בכינוי הקשה 'יצאנית', ויציאתה של דינה

נקשרת ליציאתה של לאה, כי בוודאי יש למעשי האם השפעה על מעשיה של הבת. הנביא יחזקאל מתנבא נבואה חמורה וקשה על ירושלים, ומשתמש במילים קשות וחריפות מאוד, ומאשים אותה בזנות. הוא טוען שם כי ירושלים למדה את מעשיה מאומות אחרות, ואומר: "הנה כל המושל עלייך ימשול לאמר: כאמה כבתה". כלומר, ירושלים תיהפך למשל היאך אומה אחת מושפעת ממעשיה הרעים של אומה אחרת, וכמו בת המושפעת ממעשיה של אמה.

— עיון —

בֵּת לֵאָה. יציאתה של לאה לקראת יעקב היתה מעשה חיובי ונעשה לשם שמים, ומביאה זו אף נולד יששכר (ראה רש"י שם), אך מכל מקום חז"ל מזהים כאן פגם מסוים. עם כל צידקתה של לאה וכוונותיה הטהורות, חז"ל טוענים שהיא יכולה היתה לעשות את הדברים בִּיתֵר צניעות. ממעשה 'יציאה' זה של לאה למדנו על אופיה ואישיותה, שכנראה היה בהם משהו מוחצן באופן שאינו ראוי.

אמנם, אילו היה זה מעשה זה בלבד לא היינו דנים את לאה לחומרא, ולכן בפרשיה שם לא מצאו חז"ל ורש"י לנכון להעיר על כך. אך עתה מסתבר שאופי זה של לאה עבר ממנה אל דינה, ואף היא לא שמרה על צניעות וסגירות מוחלטת אלא היתה מוחצנת יותר. אופי זה הוא שגרם לדינה לצאת מן הבית ולחפש הרפתקאות. מעשיה של הבת מלמדים אותנו למפרע שהיה פגם במעשה של האם.

אונקלוס

ב וַיֵּרָא אֶת־הָאֱלֹהִים בֶּן־חַמּוֹר הַחַי
נְשִׂיא הָאָרֶץ וַיִּקַּח אֶת־הָאֱלֹהִים וַיִּשְׁכַּב
אִתָּהּ וַיַּעֲנֶה:
ב וַיְחַזֵּא יְתֵה שְׂכָם בֶּר חַמּוֹר
חַוָּאָה רַבָּא דְאַרְעָא, וְדִבֵּר
יְתֵה וּשְׂכִיב יְתֵה וַעֲנִיה.

— רש"י —

(ב) וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֱלֹהִים. כדרכה: וַיַּעֲנֶהָ. שלא כדרכה (בראשית רבה פ"פ, ה):

— עיון (המשך) —

מכאן ניתן ללמוד כלל גדול בחינוך: לאדם יש מדות רבות וכל אדם הוא אישיות מיוחדת בפני עצמה. ישנן מדות שיש להן פוטנציאל מסוכן, ויכולות לגרום לאדם להתנהג באופן שלילי, אך ניתן גם לנתב אותן ולהשתמש בהן לטובה. במקרים רבים אין צורך שהאדם ידכא את אישיותו וישבר את מדותיו, אלא עליו ללמוד כיצד לנתב את כוחותיו ומדותיו שנתברך בהם בכיוון הנכון. לאה ידעה לעשות זאת, אך דינה נכשלה בזה.

— ביאור —

וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֱלֹהִים. מן המילה "ויענה" אפשר היה להבין שהיה כאן מעשה אונס, ודינה לא שכבה עמו כלל מרצונה. אך לכאורה מן הפסוקים משמע שלא היה זה מעשה אונס, שהרי בהמשך מנסה שכם בן חמור 'לדבר על לב הנערה', וזוהי התנהגות שאינה מתאימה לאנס. משום כך מבאר רש"י ש"ויענה" היינו שבא עליה ביאה שלא כדרכה.

— עיון —

וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֱלֹהִים. אם לא היה כאן מעשה אונס מה אכפת לי אם בא עליה גם שלא כדרכה? אלא הדגשה זו באה ללמדנו על התנהגותו הבהמית של חמור. אין זו התנהגות של אהבה, אלא משתמש במילות אהבה כדי להשיג את תאוותו להנאה בלי גבולות, והופך את האישה שאיתו לכלי. גם אם מעשה זה לא נעשה באונס מכל מקום במהותו הוא דומה לאונס, כי מדובר כאן בניצול במסווה של אהבה.

אונקלוס

ג וְאֶת־רַעֲיָאת נַפְשִׁיהָ בְּדִינָהּ
 בֵּת יַעֲקֹב, וְרַחֲמִים יִת
 עוֹלִימָתָא וּמְלִי עַל לְבָה
 דְּעוֹלִימָתָא. ה וַאֲמַר שָׁכֶם
 לַחֲמוֹר אֲבוּהִי לְמִימַר,
 סָב לִי יִת עוֹלִימָתָא הָדָא
 לְאֶתָּו. ה וַיַּעֲקֹב שָׁמַע אֲרִי
 סָאִיב יִת דִּינָה בְּרַתִּיהָ
 וּבְנוּהִי הָווּ עִם גִּיתוּהִי
 בְּחֻקָּלָא, וּשְׁתִּיק יַעֲקֹב עַד
 מִיִּתְהוֹן. ו וּנְפַק חֲמוֹר
 אֲבוּהִי דְשָׁכֶם לֹות יַעֲקֹב,
 לְמַלְלָא עֲמִיהָ.

ג וְתִדְבֹּק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה בֵּת־יַעֲקֹב
 וַיֵּאָהֵב אֶת־הַנַּעֲרָ וַיְדַבֵּר עַל־לֵב
 הַנַּעֲרָ: ה וַיֹּאמֶר שָׁכֶם אֶל־חֲמוֹר
 אָבִיו לֵאמֹר קַח־לִי אֶת־הַיְלָדָה
 הַזֹּאת לְאִשָּׁה: ה וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי
 טָמְא אֶת־דִּינָה בָתּוֹ וּבְנָיו הָיוּ
 אֶת־מְקַנְהוּ בַּשָּׂדֶה וְהַחֲרָשׁ יַעֲקֹב
 עַד־בֹּאֶם: ו וַיֵּצֵא חֲמוֹר אָבִי־
 שָׁכֶם אֶל־יַעֲקֹב לְדַבֵּר אִתּוֹ:

— רש"י —

(ג) על־לב הנַעֲרָה. דברים המתִישבים על הלב: ראי, אביך בחלקת שדה
 קטנה כמה ממון בזבז, אני אשיאך ותקנה העיר וכל שדותיה (בראשית רבה
 פ"פ, ז):

— ביאור —

ניסה לקנות את לבה בהבטחות חומריות,
 וכפי שניסה לפתות גם את בני משפחתה
 בהמשך על מנת שיסכימו לזיווג זה.

על־לב הנַעֲרָה. אלמלא דברי רש"י
 היינו מבינים ששכם דיבר באוזני הנערה
 דברי אהבה, ועד כמה היא יפה וכו'. רש"י
 מבאר שלא דברי אהבה היו כאן אלא

אונקלוס

וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן־הַשָּׂדֶה
 בְּשִׁמְעָם וַיַּתְעֲצְבוּ הָאֲנָשִׁים
 וַיַּחֲרֵלָהֶם מְאֹד בִּי־נִבְלָה עָשָׂה
 בְּיִשְׂרָאֵל לְשֹׁכֵב אֶת־בֶּת־יַעֲקֹב
 וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה:

וּבְנֵי יַעֲקֹב עָלוּ מִן
 חֲקֵלָא כַּד שְׁמְעוּ וְאֶתְנַסִּיסוּ
 גְּבֵרִיא וְתַקִּיף לְהוֹן לַחֲדָא,
 אֲרִי קִלְנָא עֲבַד בְּיִשְׂרָאֵל
 לְמִשְׁכָּב יָת בֵּת יַעֲקֹב וְכֵן
 לֹא כָשָׁר דִּיתַעֲבִיד.

— רש"י —

(ז) וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. לענות את הבתולות, שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול (בראשית רבה פ"פ, ו):

— ביאור —

וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. הסיבה בגללה הביא הקב"ה מבול על העולם היתה: "כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (לעיל ו, יב, וראה רש"י שם), כלומר בעוון עריות. עתה מגלה לנו רש"י שאומות העולם אחרי המבול קיבלו על עצמן להשתפר בתחום הזה, וגדרו להן גדר וסייג שלא לעבור עוד על איסורי עריות. אונס של נערה בתולה הוא חלק מהגדרים שקיבלו על עצמן.

— עיון —

וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. כאן משמע מרש"י שדינה נאנסה, ואילו לפני כן ביאר רק שבא עליה שלא כדרכה אך לא אמר שהיה זה באונס. כנראה שהגבול בין אונס ובין רצון הוא דק מאוד, ומעשה זה היה גבולי. כפי שהסברנו לעיל, העובדה ששכם בא עליה שלא כדרכה מוכיחה בעליל שלא היה כאן מפגש של אהבה אלא מעשה של ניצול ואונס, על אף שיתכן ופורמאלית היתה כאן מעין הסכמה.

אונקלוס

ח ומליל חמור עמהון למימר
שכם ברי אתרעיא את נפשיה
בברתכון הבו פען יתה
ליה לאתנו. ט ואתחתנו
בנא בנתכון תתנו
לנא וית בנתנא תסבון
לכון. י ועמנא תתבון,
וארעא תהי קדמיכון
תיבו ועבדו בה סחורתא
ואחסינו בה. יא ואמר שכם
לאבוקא ולאחאא אשכח
רחמין בעיניכון, ודתימרון
לי אתין.

ח וידבר חמור אתם לאמר שכם
בני חשקה נפשו בבתכם תנו
נא אתה לו לאשה: ט והתחתנו
אתנו בנתיכם תתנו לנו ואת
בנתינו תקחו לכם: י ואתנו
תשבו והארץ תהיה לפניכם שבו
וסחרוה והאחזו בה: יא ואמר
שכם אל-אביה ואל-אחיה
אמצא-חן בעיניכם ואשר
תאמרו אלי אתן:

— רש"י —

(ח) חשקה. חפצה:

— ביאור —

ז, טז, "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם"
(שם י, טו).

גם שורש חפ"צ משמעותו כך, לחפץ
משהו היינו לרצות אותו מאוד ולכמוה
אליו, וכן נאמר להלן (פסוק יט): "ולא אחר
הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת יעקב".

חשקה. שורש חש"ק משמעותו
בתורה רצון עז, לרצות משהו מאוד.
באשת יפת תואר נאמר: "ושבית בשביה
אשת יפת תואר, וחשקת בה", וגם באהבת
הקב"ה לעם ישראל נאמר: "לא מרובכם
מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם" (שם

— עיון —

חשקה. נראה שכוונת רש"י כאן לרמוז לנו שאין כאן אהבה אמיתית, אלא זהו רצון
ותאוהו בלבד, כאדם שמתאוה לקבל איזשהו חפץ.

אונקלוס

יב אֲסָגוּ עָלַי לַחֲדָא מְהֵרִין
וּמִתְנָן וְאַתִּין כְּמָא דְתִימְרוֹן
לִי, וְהָבוּ לִי יֵת עוֹלִימְתָא
לְאַתּוֹ. יג וְאַתִּיבּוּ בְנֵי יַעֲקֹב
יֵת שְׂכָם וְיֵת חֲמוֹר אֲבוּהִי
בְּחֻכְמָא וּמִלִּיל, דְּסָאִיב
יֵת דִּינָה אַחְתָּהּוֹן.

יב הָרְבוּ עָלַי מְאֹד מְהֵרָ וּמִתְנָן
וְאַתְנָה פֶּאֶשֶׁר תֵּאמְרוּ אֵלַי וְתִנּוּ-
לִי אֶת-הַנֶּעֱר לְאִשָּׁה: יג וַיַּעֲנוּ
בְנֵי-יַעֲקֹב אֶת-שְׂכָם וְאֶת-חֲמוֹר
אֲבִיו בְּמִרְמָה וַיִּדְּבְרוּ אֲשֶׁר טָמְא
אֶת דִּינָה אַחֲתָם:

— רש"י —

(יב) מְהֵרָ. כתובה (מכילתא משפטים, נזיקין יז):

(יג) בְּמִרְמָה. בחכמה (תרגום אונקלוס): אֲשֶׁר טָמְא. הכתוב אומר שלא היתה
רמיה, שהרי טמא את דינה אחותם (בראשית רבה פ"פ, ח):

— ביאור —

פירש בפרשת תולדות על הפסוק "בא
אחריך במרמה ויקח ברכתך" (לעיל כז, לה).
ראיה לפירוש זה מביא רש"י מהמשך
הפסוק עצמו: "אשר טמא את דינה
אחותם" - לשם מה נאמרה תוספת זו?
הרי אנו יודעים זאת ואין כאן חידוש!
אלא ודאי זהו הנימוק וההצדקה שנותנת
התורה לדבריהם של בני יעקב. אין
כאן מעשה תרמית אלא פעולת תגמול
מוצדקת ומחוכמת. עם אנשים שאינם
הגונים יש לפעול בדרכים שאינן הגונות,
בבחינת "עם עקש תתפתל".

מְהֵרָ. 'כתובה' היינו התחייבות
ממונית שמתחייב הבעל כלפי אשתו,
למקרה שתתגרש ממנו או תתאלמן.
וראה בפרשת משפטים (שמות כב, טו-טז):
בְּמִרְמָה. "מרמה" בפשטות היא
מעשה רמייה של גנבת דעת וחוסר יושר,
וכמו שיעקב טוען כלפי לבן (לעיל כט, כה):
"הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רימיתני".
התורה מתארת את דבריהם של בני יעקב
כ"מרמה", ומשמע שיש כאן מעשה שלילי.
רש"י אינו מפרש כך, ונוקט כדברי התרגום
ש"מרמה" כאן משמעותה 'חכמה', וכן

— עיין —

מְהֵרָ. חמור אבי שכם מתחייב לתשלום ממוני כפי שנותנים לבתולה, על אף שהיא
כבר איננה כזאת. הוא מנסה לפייס את משפחת יעקב בהתחייבות ממונית, ובהבטחת
עתידה הכלכלי של דינה במקרה והזיווג יתפרק.

44. ואילו בא משפט זה לתאר את שכם בן חמור היה צריך לכתוב זאת בתחילת הפסוק: 'ויענו בני יעקב את שכם
אשר טמא את דינה אחותם ואת חמור אביו' (עפ"י המזרחי).

אונקלוס

יְדִי וַיֹּאמְרוּ לָהוֹן לֹא נָכֹל
לְמַעַבְד פְּתָגְמָא הָדִין לְמַתָּן
יָת אַחְתָּנָא לְגִבְר דְּלִיָּה
עֶרְלָה, אֲרִי חֲסוּדָא הִיא
לָנָא.

יְדִי וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נֹכֶל
לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לְתֵת אֶת־
אֶחָתָנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר־לוֹ עֶרְלָה
כִּי־חֲרָפָה הוּא לָנוּ:

— רש"י —

(יד) חֲרָפָה היא. שמץ פסול הוא אצלנו, הבא לחרף חברו היה אומר לו:
ערל אתה, או בן ערל. "חרפה" בכל מקום – גדוף:

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּמִדָּה. על פי דברי רש"י משמע שבני יעקב לא התכוונו להצעתם ברצינות, והם לא
העלו כלל על דעתם שאנשי שכם יסכימו להצעתם וימולו עצמם. כל כוונתם של בני יעקב
היתה לדרוש דרישה מופרזת ולא מעשית על מנת שהעסקה תתבטל בעקבות סירובם
של אנשי שכם לקבל את התנאים אותם הציבו להם. זוהי פעולה מחוכמת בדרכי משא
ומתן – היא גורמת לצד השני לחשוב שאתה מסכים לעסקה ואינך דוחה אותה בתוקף,
אך בפועל היא מביאה לביטולה המיידית. זוהי גנבת דעת מחוכמת שאין בה רוע, ועל כן אין
לדון אותה באופן שלילי בנסיבות האלה.

— ביאור —

חֲרָפָה היא. רש"י מסביר שה"חרפה" לשכם וחמור: אנחנו כולנו נימולים,
וכאשר מישוהו אצלנו רוצה לכנות את
חברו כינוי גנאי הוא מכנה אותו 'ערל'.
מתוך עובדה זו תוכלו להבין עד כמה עניין
העורלה הוא מאוס אצלנו, ומשום כך אין
אנו יכולים להתחתן עם ערלים.

חֲרָפָה היא. רש"י מסביר שה"חרפה" בפסוק מתייחסת אל ה"עורלה" ולא אל
מעשה הנתינה של אחותנו לאיש כזה.
העורלה היא חרפה. "חרפה" היינו גידוף,
קללה (ולא לשון בושה וכלימה).
על פי פירוש זה אומרים בני יעקב

— עיון —

חֲרָפָה היא. לא לחינם בחרו בני יעקב את עניין המילה כדי להתחמק מאנשי שכם.
המילה מסמלת את קדושת ישראל שאינם עבדים לתאוותיהם. בני יעקב אינם יכולים
להתחתן עם אנשים שעושים מעשי זנות ועוד מקבלים למעשים אלה גיבוי ממנהיגי
העיר. אמנם בני יעקב לא יכלו לגלות את הטעם האמיתי של עניין המילה, ומשום כך
הסבירו לאנשי שכם רק נימוק טפל, חיצוני: אנו חוששים לעניין החיצוניות, ומציאות של
עורלה חרפה היא לנו.

אונקלוס

טו אַךְ־בְּזֹאת נִאֲוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ
כְּמִנּוּ לְהִמָּל לָכֶם כָּל־זָכָר:
טו בְּרַם בְּדָא נְטָפֶס לְכוֹן,
אִם תִּהְיוֹן כְּוֹתֵנָא לְמַגְזֵר
לְכוֹן כָּל דְּכוּרָא.

— רש"י —

(טו) נִאֲוֹת לָכֶם. נתרצה לכם, לשון "ויאותו" (מלכים ב' יב, ט):
לְהִמָּל. להיות נמול, אינו לשון לפעול אלא לשון להפעל:

— ביאור —

הפרטי. לאחר זמן ראה המלך שבדק הבית מוזנח, ועל כן ציוה לכהנים להפסיק לקחת את הכסף לעצמם אלא להעביר אותו ישירות לבדק הבית. הכהנים הסכימו לכך, וחדלו לקחת את הכסף שהקדיש העם לעצמם, ולכן אף חדלו להוציא מכספם לבדק הבית.

לְהִמָּל. לא נאמר 'למול' בבניין קל, כמו לפעול, אלא "להמול" בבניין נפעל, כמו להיפעל. כלומר, פעולת המילה היא לא אקטיבית אלא סבילה.

נִאֲוֹת לָכֶם. "נאות" משמעותה להסכים, להתרצות.

זוהי מילה נדירה, משורש או"ת. היא מופיעה בפרשיה זו 3 פעמים (להלן פסוקים כב, כג), ופעם אחת נוספת בלבד בספר מלכים.

"ויאותו הכהנים לבלתי קחת כסף מאת העם ולבלתי חזק את בדק הבית" - המלך יהואש ציוה בתחילה את הכהנים לקחת את הכסף אשר מקדישים בני ישראל לבית המקדש לעצמם, ותמורת זה הכהנים עצמם ידאגו לחיזוק בדק הבית מכספם

— עיון —

נִאֲוֹת לָכֶם. בביטוי "בזאת נאות לכם" מדגישים בני יעקב שאין כאן עסקה הגונה בה שני הצדדים מקבלים משהו בשווה, אלא אנשי שכם הם אלה שירוויחו מן העסקה והם אלה המבקשים שתתקיים, ובני יעקב אולי יואילו בטובם וייעתרו לבקשתם אם יקיימו את התנאי.

אונקלוס

טז ונתת ית בנתנא לכון
 וית בנתכון נסב לנא,
 ונתיב עמכון ונהי לעמא
 חד. יז ואם לא תקבלון מננא
 למגזר, ונדבר ית ברתנא
 וניזיל. יח ושפרו פתגמיהון
 בעיני חמור, ובעיני שכם בר
 חמור. יט ולא אוחר עולימא
 למעבד פתגמא ארי אתרעי
 בבית יעקב, והוא יקיר מכל
 בית אבוהי. כ ואתא חמור
 ושכם בריה לתרע קרתהון,
 ומלילו עם אנשי קרתהון
 למימר.

טז ונתתנו את-בנותינו לכם ואת-
 בנותיכם נקח-לנו וישבנו אתכם
 והיינו לעם אחד: יז ואם-לא
 תשמעו אלינו להמול ולקחנו
 את-בתנו והלכנו: יח וישבו
 דבריהם בעיני חמור ובעיני
 שכם בן-חמור: יט ולא-אחר
 הנער לעשות הדבר כי חפץ
 בבית-יעקב והוא נכבד מכל
 בית אביו: כ ויבא חמור ושכם
 בנו אל-שער עירם וידברו אל-
 אנשי עירם לאמר:

— רש"י —

(טז) ונתתנו. נו"ן שניה מודגשת, לפי שהיא משמשת במקום שתי נונין: ונתתנו:

— ביאור —

כלל כאשר שתי נונין באות זו בצד זו
 אחת מהן נשמטת, ובנו"ן הנשארת בא
 דגש המכפיל את האות.⁴⁵

ונתתנו. המילה נתתנו היא משורש נת"נ,
 בבניין קל בזמן עבר (וי"ו ההיפוך הופכת
 את המילה לזמן עתיד), כמו 'פַּעַלְנו'. לפי
 זה היה צריך להיות כתוב 'נַתַּנְנוּ' אך בדרך

45. וראה לעיל לג, יא, רש"י ד"ה חנני.

— רש"י —

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נָקַח־לָנוּ. אתה מוצא בתנאי שאמר חמור ליעקב ובתשובת בני יעקב לחמור שתלו החשיבות בבני יעקב, ליקח בנות שכס את שיבחרו להם ובנותיהם יתנו להם לפי דעתם, דכתיב "ונתנו את בנותינו", לפי דעתנו, "ואת בנותיכם נקח לנו", ככל אשר נחפוץ. וכשדברו חמור ושכס בנו אל יושבי עירם הפכו הדברים: "את בנותם נקח לנו לנשים ואת בנותינו נתן להם" (להלן פסוק כא), כדי לרצותם שיאותו להמול:

— ביאור —

פי שיקול דעתכם, ואילו את בנותינו תוכלו לקחת כרצונכם בלי שום התנגדות מצידנו. גם כאשר בני יעקב מציעים את התנאי שלהם לעסקה הם חוזרים על הצעתו של חמור (פסוק טז): "ונתנו את בנותינו לכם ואת בנותיכם נקח לנו", אנחנו ניתן ואנחנו ניקח, על פי שיקול דעתנו, כמו שהצעת אתה. אך הנה כאשר חמור ושכס מדברים אל אנשי שכס הם הופכים את ההצעה על פיה, ומציגים בפניהם הסכם הפוך: אין לכם מה לחשוש כי הכל יהיה על פי שיקול דעתנו - אנחנו ניקח מבנותיהם כרצוננו אך ניתן להם את בנותינו רק בשיקול דעת ובהסכמה.

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נָקַח־לָנוּ. רש"י מוכיח מדיוק הפסוקים היאך שכס וחמור אביו אינם נוהגים בהגינות כלפי בני עירם, ומרמים אותם בניסיון לשכנעם להסכים עם גחמותיהם.

חמור עצמו הציע שבני יעקב יתחתנו עם בני שכס, ואמר (בפסוק ט): "והתחתנו אותנו, בנותיכם תתנו לנו ואת בנותינו תקחו לכם". אילו כוונתו של חמור היתה להסכם של יחסים הדדיים שווים היה עליו לומר: 'בנותיכם תתנו לנו - ואת בנותינו ניתן לכם', אך הוא אינו אומר כך אלא נותן לבני יעקב עדיפות: הכל יהיה על פי דעתכם - אתם תתנו את בנותיכם על

— עיון —

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נָקַח־לָנוּ. טבעם של חמסנים ואנשי רשע לדבר בחלקלקות לשון ובדרכי רמייה על מנת לשכנע אחרים שיסכימו לעשות כרצונם. לכל צד הם אומרים את הדברים שהוא רוצה לשמוע, וכך משטים בכולם ומשיגים את מטרותיהם בדרך שאינה כשרה.

לצעדנו אנו רואים התנהגות כזאת בכמה תחומים בהנהגה הציבורית שלנו גם היום, ורש"י כאן יוצא בגינוי כנגד תופעות כאלה.

אונקלוס

כא גבריא האלין שלם
 אנן עמנא ויתבון בארעא
 ויעבדון בה סחורתא
 וארעא הא פתיות ידין
 קדמיהון, ית בנתהון נסב
 לנא לנשין וית בנתנא נתין
 להון.

כא האנשים האלה שלמים הם
 אתנו וישבו בארץ ויסחרו אתה
 והארץ הנה רחבת ידים לפנייהם
 את בנתם נקח לנו לנשים ואת
 בנותינו נתן להם:

— רש"י —

(כא) שלמים. בשלום ובלב שלם:

והארץ הנה רחבת ידים. כאדם שידו רחבה וותרנית, כלומר לא תפסידו
 כלום, פרקמטיא הרבה באה לכאן ואין לה קונים:

— ביאור —

בה הרבה מקום, ומה אכפת לכם שיישבו
 בה אנשים נוספים. רש"י אינו מפרש כך,
 כי באמת אין זה משכנע, ואנשים אינם
 מעוניינים לחלוק את ארצם עם אחרים
 גם אם יש להם מקום בשפע. על כן מבאר
 רש"י כי טענת חמור ושכם היא טענה של
 תועלתיות: בזכות העובדה שהם יישבו
 בינינו יגבר המסחר ויתפתח, ונוכל למכור
 להם מן השפע הגדול שהארץ מספקת
 לנו, וכולנו נוכל להרוויח מכך.

הביטוי 'ארץ רחבת ידים' משמעותו
 שיש כביכול לארץ ידיים רחבות ונדיבות,
 והיא מחלקת ונותנת לנו שפע רב ונדיב,
 יותר מכדי צורכנו, ואין לנו למי למכור
 אותה ולהרוויח ממנה.

שלמים. אין לפרש ששכם וחמור
 משבחים את משפחת יעקב שהם
 מושלמים ובעלי מידות טובות ומשום
 כך כדאי להצטרף עמהם. שכם וחמור
 היו רחוקים מאוד מערכי מוסר ושלמות
 במידות לא היה חלק מהשיקולים שלהם
 עם מי לעשות עסקים, אלא כוונתם היתה
 לומר שאנשים אלה יתנהגו עמנו בשלום:
 "שלמים הם אתנו" היינו הם באים אלינו
 בכוונת שלום, ועושים זאת בלב שלם. הם
 כנים ברצונם לחיות עמנו בשלום ואינם
 מנסים להערים עלינו.⁴⁶

והארץ הנה רחבת ידים. אלמלא
 פירושו של רש"י היינו מבינים שחמור
 ושכם טוענים שהארץ היא רחבה ויש

— עיון —

שלמים. חמור ושכם אינם מסבירים מי הם האנשים האלה, מניין הגיעו לכאן, מה
 מהותם ואופיים. אין כאן הסבר ענייני אלא הכל מסתובב סביב אינטרסים.

46. יתכן ורש"י שולל את ההבנה ש"שלמים" מתייחס לעובדת היותם נימולים, וכביכול אומרים חמור ושכם: על אף
 שבני יעקב הם נימולים אין הם בעלי מום אלא הם שלמים (וראה לעיל יז, א רש"י ד"ה והיה תמים). רש"י אינו
 מפרש כן אלא מדגיש שהוא לשון שלום ולב שלם. [הערת העורך]

אונקלוס

כב בַּרְס בְּדָא יִטְפָּסוֹן לָנָא
 גְּבִרְיָא לְמַתְבַּ עֲמָנָא לְמַהוּי
 לְעֲמָא חַד, בְּמַגְזֵר לָנָא
 כָּל דְּכוּרָא בְּמָא דְאַנּוֹן
 גְּזִירִין. כג גִּיתִיהוֹן וְקִנְיָהוֹן
 וְכָל בְּעִירְהוֹן הֵלֵא דִילָנָא
 אַנּוֹן, בַּרְס נְטָפֶס לְהוֹן
 וַיִּתְּבוֹן עֲמָנָא.

כב אַדְ-בִּזְזָאֵת יֵאָתוּ לָנוּ הָאֲנָשִׁים
 לְשֵׁבֶת אֶתָּנוּ לְהִיזֹת לְעַם אֶחָד
 בְּהַמּוֹל לָנוּ כָּל-זָכָר כַּאֲשֶׁר הֵם
 נַמְלִים: כג מְקַנְהֵם וְקִנְיָנֵם וְכָל-
 בְּהֶמְתָּם הֵלֹא לָנוּ הֵם אֲדָּ נְאוּתָה
 לָהֶם וַיֵּשְׁבוּ אֶתָּנוּ:

— רש"י —

(כב) בְּהַמּוֹל. בהיות נמול:

(כג) אֲדָּ נְאוּתָה לָהֶם. לדבר זה, ועל ידי כן ישבו אתנו:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת-יָדַיִם. שוב מדגיש רש"י שאין במהלך של שכם וחמור שום
 עניין ערכי ומהותי, אלא הכל מונע רק על ידי אינטרסים.

— ביאור —

בְּהַמּוֹל. ראה רש"י לעיל פסוק טו. שכם ימולו עצמם. עכשיו אומרים חמור
 ושכם: כדאי לנו לעשות את ההסכם כי
 נרוויח ממנו הרבה רכוש, כל אשר עלינו
 לעשות הוא להסכים למלא את התנאי
 שהציבו. אֲדָּ נְאוּתָה לָהֶם. בפסוק הקודם
 ציינו חמור ושכם שבני יעקב יאותו
 ויסכימו להסכם השלום בתנאי שאנשי

— עיון —

בְּהַמּוֹל. שכם וחמור מקטינים את עניין הניתוח הרפואי הקשה שמצריכה המילה.
 הם לא מתייחסים לפעולת המילה עצמה אלא רק לתוצאה - להיות נימולים.

אֲדָּ נְאוּתָה לָהֶם. חמור ושכם יודעים שבקשתם זו אינה שגרתית ועל כן משתמשים
 בתרגילי שכנוע. הם מתייחסים לעניין המילה כדבר פשוט - "אך נאותה להם", רק נסכים
 לדבר הזה ואז נזכה לכל השפע הגדול שנרוויח מהם. יש מכשול קטן העומד בינינו לבין
 הרכוש הרב שנוכל להרוויח.

בנוסף, הם שוב הפכו את היוצרות: עכשיו מתברר שבני יעקב צריכים אותנו והם
 מבקשים להשלים עמנו, ואנחנו אלה שצריכים לדון ולהחליט אם להסכים לדרישה
 שלהם. הם אלה שמעוניינים ומתחננים ואילו אנחנו אלה שצריכים להסכים ולהתרצות
 להם. אך באמת לעיל כבר התברר שהמצב הוא הפוך: חמור ושכם הם המתחננים ובני
 יעקב הם אלה שצריכים להתרצות (ראה לעיל פסוק טו, בעיון).

אונקלוס

כד וקבילו מן חמור ומן שכם
בריה כל נפקי תרע קרתיה,
וגזרו כל דכורא כל נפקי
תרע קרתיה. כה והוה
ביומא תליתא בד תקיפו
עליהון כיביהון וגסיבו תרין
בני יעקב שמעון ולוי אחי
דינה גבר חרביה ועאלו
על קרתא דיתבא לרחצון,
וקטלו כל דכורא.

כד וישמעו אל-חמור ואל-שכם
בנו כל-יצאי שער עירו וימלו כל-
זכר כל-יצאי שער עירו: כה ויהי
ביום השלישי בהיותם באבים
ויקחו שני-בני-יעקב שמעון ולוי
אחי דינה איש חרב ויבאו על-
העיר בטח ויהרגו כל-זכר:

— רש"י —

(כה) שני-בני-יעקב. בניו היו, ואף על פי כן נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר
אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו (בראשית רבה פ"פ, י): אחי דינה. לפי
שמסרו עצמן עליה נקראו אחיה (שם):

— ביאור —

להתייעץ עמו לא עשו כן, אלא פעלו
כאנשים זרים שאינם שייכים אליו. "אחי
דינה" נכתב לשבחם, שעל אף שהיו לדינה
אחים רבים מכל מקום רק שמעון ולוי
לקחו על עצמם להגן על כבודה, וסיכנו
עצמם ומסרו את נפשם על כך.

שני-בני-יעקב. אנו יודעים מי הם
שמעון ולוי, ואין צורך לציין שהם בני
יעקב או אחי דינה, ומדוע אם כן מדגישה
התורה עובדות אלו?
רש"י מפרש יחוס אחד לגנאי ויחוס
שני לשבח: "בני יעקב" נכתב לגנותם,
שעל אף שהם בניו של יעקב והיה עליהם

— עיון —

שני-בני-יעקב. כאן אנו נתקלים לראשונה בבועיה שורשית בבני יעקב, והיא חוסר
כבוד לאביהם. נראה את זה אף בהמשך כשראובן מתערב בחיים הפרטיים של אביו, וכן
כאשר בני יעקב מחליטים שעליהם להעלים את יוסף כי לא הסכימו עם דרכו של אביו
שבחר דווקא בו. כבר כאן מזהה רש"י ומדגיש לנו את שורש החטא של בני יעקב.

— רש"י —

בְּטַח. שהיו כואבים. ומדרש אגדה: בטוחים היו על כחו של זקן (בראשית רבה פ"פ, י):

— ביאור —

על דרך הפשט - הואיל ואנשי שכם היו כואבים ידעו שמעון ולוי שלא יוכלו לעמוד כנגדם ולהילחם.

מדרש אגדה - בטחונם של שמעון ולוי נובע מכוחו הרוחני של יעקב אבינו, ויודעים היו שזכותו של יעקב תגן עליהם.

בְּטַח. רש"י מבין שהמילה "בטח" אינה מתייחסת ומתארת את העיר שכם שישבה לבטח (כמו שהבין התרגום), אלא היא מתייחסת לשמעון ולוי, והם היו בטוחים בשעה שבאו על העיר.⁴⁷ מדוע היו שמעון ולוי בטוחים ולא חששו? על כך עונה רש"י בשני פירושים:

47. ויש לפירוש רש"י לכאורה ראייה מן הטעמים, השווה ליחזקאל ל, ט.

אונקלוס

כו וַיֵּת חֲמֹר וַיֵּת שָׂכָם כו וַיֵּת חֲמֹר וַיֵּת שָׂכָם
 בְּרִיָּה קָטְלוּ לְפָתָגָם דְּחָרַב, בְּרִיָּה קָטְלוּ לְפָתָגָם דְּחָרַב,
 וַדְּבָרוּ יֵת דִּינָה מִבֵּית וַדְּבָרוּ יֵת דִּינָה מִבֵּית
 שָׂכָם וּנְפָקוּ. כז בְּנֵי יַעֲקֹב שָׂכָם וּנְפָקוּ. כז בְּנֵי יַעֲקֹב
 עָלִי-הַחֲלָלִים וַיִּבְזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר עָלִי-הַחֲלָלִים וַיִּבְזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר
 טָמְאוּ אַחֲוָתָם: כח אֶת-צֹאנָם טָמְאוּ אַחֲוָתָם: כח אֶת-צֹאנָם
 וְאֶת-בְּקָרָם וְאֶת-חֲמֹרֵיהֶם וְאֶת וְאֶת-בְּקָרָם וְאֶת-חֲמֹרֵיהֶם וְאֶת
 אֲשֶׁר-בָּעִיר וְאֶת-אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר-בָּעִיר וְאֶת-אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה
 לָקְחוּ: כט וְאֶת-כָּל-חֵילָם לָקְחוּ: כט וְאֶת-כָּל-חֵילָם וְאֶת-
 כָּל-טַפָּם וְאֶת-נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיִּבְזּוּ כָּל-טַפָּם וְאֶת-נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיִּבְזּוּ
 וְאֶת כָּל-אֲשֶׁר בַּבַּיִת: וְאֶת כָּל-אֲשֶׁר בַּבַּיִת.

— רש"י —

(כז) עַל-הַחֲלָלִים. לפשט את החללים (תרגום אונקלוס):

(כט) חֵילָם. ממונם (תרגום אונקלוס), וכן "עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז),
 "וישראל עושה חיל" (במדבר כד, יח), "ועזבו לאחרים חילם" (תהלים מט, יא):
 שָׁבוּ. לשון שביה [לפיכך טעמו מלרע]:

— ביאור —

עַל-הַחֲלָלִים. אין לפרש "באו
 על החללים" שעשו בהם מעשה ביאה,
 חלילה, אלא לאחר שלקחו את דינה ויצאו
 חזרו שוב אל העיר כדי לבזז את שללה,
 ונטלו את הבגדים אשר על גופות המתים
 ואשר בתוך בתיהם.
 חֵילָם. "חיל" היינו כוח, ולפעמים
 בא במשמעות צבא, כמו "חיל פרעה".
 בהשאלה מוסבת מילה זו גם לרכוש וממון,
 שהוא כוחו של האדם בעולם. רש"י מבאר

שבמילה חילם כאן אין הכוונה לאנשי
 הצבא שלהם, אלא לממונם ורכושם.
 רש"י מביא שלש ראיות מפסוקים
 ל"חיל" במשמעות ממון ורכוש:
 א. משה רבנו מזהיר את עם ישראל
 שלא יכפור בקב"ה אחר כניסתו לארץ: "פן
 תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת,
 ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך
 וכל אשר לך ירבה, ורם לבבך ושכחת את
 ה' אֱלֹהֶיךָ... ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי

— ביאור (המשך) —

ימותו, יחד כסיל ובער יאבדו, ועזבו לאחרים חילם". כלומר, אין הבדל בין חכם לכסיל, כולם לבסוף ימותו וישאירו את "חילם" = רכושם לאחרים.

שְׁבוּ. האם המילה "שבו" כאן היא משורש שו"ב, במשמעות חזרו, או שמא היא משורש שב"ה, במשמעות שבי? שתי המילים נכתבות באופן זהה! רש"י מסביר שמוכרחים לומר שהיא משורש שב"ה, שהרי ההטעמה במילה היא מלרע, כלומר בסוף המילה, כמו קנו (קנ"ה), בנו (בנ"ה), ואילו בשורש שו"ב ההטעמה היא מלעיל, בהברה שלפני אחרונה, כמו קמו (קו"מ), גרו (גו"ר).

עשה לי את החיל הזה". החשש הוא שמא בעקבות כל הממון הרב והרכוש יחשוב האדם שהוא לבדו השיג את כל זאת.

ב. בדבריו האחרונים בלעם מנבא ל"אחרית הימים": "והיה אדום יִרְשֶׁה, והיה יִרְשֶׁה שַׁעִיר אוֹיְבָיו, וישראל עוֹשֶׂה חֵיל". פירוש הכתוב: את רכושם של אדום ושל שַׁעִיר יִרְשׁ אוֹיְבֵיהֶם, שהוא ישראל, ועל ידי כך "ישראל עוֹשֶׂה חֵיל", כלומר מתעשר מכל הרכוש אותו ירש מהם.

ג. פרק מט בתהלים מדבר על כך שאין לו לאדם לבטוח בעושרו, שהרי הוא לא יציל אותו מעונשו, אלא הוא צריך לשים מבטחו בה'. "הבוטחים על חילם וברוב עושרם יתהללו... כי יראה חכמים

— עיון (על עמוד קודם) —

חֵילָם. נראה לומר שרש"י בחר פסוקים אלה כדי להעביר ביקורת סמויה על התנהגותם של בני יעקב במעשה ביזה זה, שלא הסתפקו להרוג את אנשי שכם ולקחת את דינה אחותם, אלא הם גם חוזרים ובוזזים את העיר ואת החללים. במעשה זה הם לכאורה שוכחים שהניצחון הוא מה' יתברך, ולכן אין להם לקחת כלום לעצמם, כדי שלא ייכשלו לומר "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". רכוש מן האויבים יש לקחת רק כעין לקיחת הרכוש על ידי ישראל לעתיד לבוא, כאשר יירשו את עשו ושַׁעִיר לכוֹנֵן את מלכות ה' בעולם. אם לוקחים ביזה רק כדי להתעשר אזי הכל הבל ורעות רוח, כי לבסוף האדם מת ולא לוקח עמו לקבר את כל רכושו החומרי, אלא "ועזבו לאחרים חילם".⁴⁸ נוסף ונאמר שלקיחת הביזה הופכת את מעשיהם של שמעון ולוי לונדליזם לשמו ולא כפעולה מוצדקת להצלת אחותם.

48. בכך אפשר להסביר מדוע רש"י שינה את הסדר והביא תחילה פסוק מספר דברים ואחריו פסוק מספר במדבר.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְשִׁמְעוֹן וְלָלֵוִי
 עֲכָרְתֶּם יְתִי לְמַתָּן דָּבְבוּ
 בִּינָא וּבִין יְתִיב אַרְעָא
 בְּכַנְעָנָא וּבְפְרָזָא, וְאַנָּא
 עִם דְּמַנֵּן וַיִּתְּכַנְשׁוּן עָלֵי
 וַיִּמְחַנְנִי וְאַשְׁתִּינִי אָנָּא
 וְאַנֶּשׁ בֵּיתִי.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־שִׁמְעוֹן וְאֶל־
 לֵוִי עֲכָרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישְׁנִי
 בְּיֹשֶׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעֲנִי וּבְפְרָזִי וְאַנִּי
 מִתִּי מִסְפָּר וְנֶאֱסָפוּ עָלַי וְהַכּוֹנִי
 וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי:

— דש"י —

(ל) עֲכָרְתֶּם. לשון מים עכורים, אין דעתי צלולה עכשיו. ואגדה: צלולה היתה החבית ועכרתם אותה, מסורת היתה ביד כנענים שיפלו ביד בני יעקב, אלא שהיו אומרים: "עד אשר תפרה ונחלת את הארץ" (שמות כג, ל), לפיכך היו שותקין (בראשית רבה פ"פ, יב):

מִתִּי מִסְפָּר. אנשים מועטים:

— ביאור —

של בני ישראל עמם. מסורת היתה בידם שהמלחמה עם בני ישראל תתרחש רק כאשר בני ישראל ינחלו את הארץ ויתבססו בה, ולכן לא חששו מפניהם עד אותו הזמן. עתה, שתקפתם ראשונים לפני הזמן, כבר בטלה מהם המסורת וההבנה הזאת, והם עלולים לתקוף אותנו בכל עת שירצו.

מִתִּי מִסְפָּר. "מתים" פירושו אנשים (מקור המילה מהשפה האוגריתית), וכמו "ונחרים את כל עיר מתים" (דברים ב, לד); "יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר" (שם לג, ו).

הצירוף "מתי מספר" היינו 'מספר אנשים', במשמעות מספר מועט של אנשים, וכמו בפסוק "ויגר שם במתי מעט" (דברים כו, ה).

עֲכָרְתֶּם. יעקב אבינו גוער בשמעון ולוי ומביע אי שביעות רצון ממעשם. כדי להביע זאת הוא משתמש בביטוי "עכרתם אותי" שאין משמעותו ברורה, ורש"י מציע שני פירושים להבנת ביטוי זה. לכל פירוש הבנה אחרת לסיבת הביקורת של יעקב.

לשני הפירושים 'עכור' הוא היפך של צלול, אך ההבדל ביניהם הוא מה נעכר בעקבות המעשה:

(א) יעקב עצמו נעכר. מעשה זה גרם ליעקב להיראות לא טוב כלפי חוץ, והפך אותו כביכול לבעל דעה שאינה צלולה.

(ב) על פי מדרש אגדה: מעמדה של משפחת יעקב בארץ כנען נעכר ונכנס לסכנה. עד שעה זו לא היתה נשקפת סכנה למשפחת יעקב, כי הכנענים היושבים בארץ ידעו שעדיין לא הגיע זמן המלחמה

— עיון (על עמוד קודם) —

עֲכָרְתָם. לפי הפירוש הראשון מעשה זה של שמעון ולוי שם את יעקב עצמו במצב לא נעים. בניו של אדם מייצגים אותו כלפי חוץ, וכל מה שהם עושים נחשב כאילו הוא עצמו עשה, ועתה יעקב ייחשב בעיני יושבי הארץ כאדם ערמומי התאב לשפוך דמים. לפי פירוש זה הביקורת היא מהותית.

לפי הפירוש השני המעשה עצמו אינו אחראי, כי עדיין אין בכוחה של משפחת יעקב להילחם כנגד הכנענים. על אף שיעקב יודע שארץ זו שלו היא, ואף יגיע הזמן בו היא תיפול ביד בניו, מכל מקום אין זה הזמן המתאים והיה עליהם להמתין ולא לעשות כן. מעשה זה שעשו עלול לסכן את כל העניין ולהקדים עליהם מלחמה שאינם ערוכים לה. לפי פירוש זה "עכרתם אותי" אינו מתייחס ליעקב באופן ישיר, אלא למשפחת יעקב באופן כללי. בגלל שסיכנתם את מצבנו אני נמצא בדאגה.

נחלקו המפרשים כיצד להתייחס למעשה שמעון ולוי, האם התנהגותם היתה מוצדקת או שמא היה בה עבירה. גם בתורה ישנם מקורות סותרים לשאלה זו. יעקב מבקר את בניו מייד וגוער בהם אך הם עונים לו תשובה ראויה והוא אינו מגיב, ואפשר להבין שהודה לטענתם. מאידך, בברכות יעקב לבניו בפרשת ויחי מתבטא יעקב כנגד שמעון ולוי בחרפות - "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם... כי באפם הרגו איש וברצונם עיקרו שור" - ומשמע שמבקר אותם על מעשה דינה. כמו כן ראינו לעיל ברש"י שנקראו "בני יעקב" לגנותם, ולא פעלו נכון בכך שלא התייעצו עם יעקב לפני שעשו את המעשה.

נראה לומר שדברי רש"י כאן פותרים לנו את השאלה בדבר מעשה שמעון ולוי. מבחינה מהותית אין חולק על כך שארץ כנען שייכת לעם ישראל, ונצטוו בני ישראל לרשת את הארץ. על פי הבנה זו מלחמתם של שמעון ולוי באנשי שכם היא מוצדקת ואין בה פסול. אמנם, לא תמיד ניתן לעשות מעשים אלה והעיתוי הוא חשוב מאוד. מלחמה כזו שנעשית בעיתוי לא נכון עלולה לסכן פיסית את עם ישראל כולו, וגם יש כאן שאלה של הצדקה רוחנית של המעשה, כמו שנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (לעיל טו), "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עוון האמורי עד הנה", כלומר עדיין לא הגיע זמנם של האמורי להפסיד במלחמה ולכן יש להמתין עם כיבוש הארץ עד דור רביעי.

אלו שני הצדדים בשאלה זו, ועל פיהן נוכל להבין את התגובות הסותרות: מצד אחד אי אפשר להצדיק את המעשה בשעה זו, אך מצד שני נעשה כאן מעשה שבמהותו הוא מעשה של מצות כיבוש המוטלת על עם ישראל, ויתכן שמעשה האלימות מצדו של שכם בן חמור הצדיק לעשות מעשה זה כבר עכשיו, כדי לשמור על כבודם של ישראל.

מִתִּי מִסְפָּר. טענה זו של יעקב מחזקת את הפירוש השני לעיל, שהביקורת של יעקב היא לא על מהות המעשה אלא על האופן ועל העיתוי המסוכן.

אונקלוס

לֹא וַיֹּאמְרוּ, הַכְּנִפְקַת בָּרָא לֹא וַיֹּאמְרוּ הַכְּזוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת־
יְתַעֲבִיד לְאַחַתְנָא. אַחֲוֵתָנוּ: פ

— רש"י —

(לא) הַכְּזוֹנָה. הפקר (בראשית רבה פ"פ, יב):

אֶת־אַחֲוֵתָנוּ. ית אחתנא:

— ביאור —

הרגיל כמילת יחס. רש"י ממשיך כאן את פירושו מן הדיבור הקודם: וכי יעשו את אחותינו להפקר, שכל הרוצה יבוא ויקחנה וכל הקודם זוכה?

אילו היה מפרש רש"י "זונה" כאן כמי שהפקירה עצמה, היה גם מפרש את המילה "את" במשמעות 'עם', והיה משמעות הפסוק: 'וכי ינהגו עם אחותנו כמו עם זונה?'. אך רש"י לא רצה לפרש כן, כי לא נראה לומר שבני יעקב יכנו את אחותם בתואר "זונה" ממש. כמו כן פירוש זה מעט קשה משום שצריך להוסיף את המילה "עם" גם בתחילה⁴⁹.

הַכְּזוֹנָה. "זונה" היא אישה המפקירה את עצמה לכל אדם, ובוודאי אין כוונת בני יעקב לומר שדינה היא זונה לכל, שהרי גם אנשי שכם ייעדו אותה לשכם בן חמור דווקא. על כן מפרש רש"י שאין הכוונה כאן למושג 'זונה' הרגיל אלא הכוונה למנהג הפקר, שהתייחסו אל משפחת יעקב כאילו היו אנשי הפקר וכביכול כל הרוצה ליטול מהם יבוא ויטול, ואין לך ביזיון גדול מזה.

אֶת־אַחֲוֵתָנוּ. אין המילה "את" באה כאן במשמעות 'עם', אלא באה בשימושה

אונקלוס

א וַיֹּאמֶר יי לַיעֲקֹב קוּם סֶק
לְבֵית אֵל וְתִיב תָּמֹן, וְעֲבִיד
תָּמֹן מִדְּבַח לְאֵל דְּאַתְגְּלִי
לָךְ בַּמַּעֲרָקָךְ מִן קִדְם עֲשׂו
אַחֲוָךְ.

לה א וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב
קוּם עֲלֶה בֵּית-אֵל וְשֹׁב־שָׁם
וַעֲשֵׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנִּרְאָה
אֵלֶיךָ בְּבִרְחֹתְךָ מִפְּנֵי עֲשׂו אֶחָיֶךְ:

— רש"י —

(א) קום עלה. לפי שאחרת בדרך (י"ג: נדרך) נענשת ובא לך זאת מבתך:

— ביאור —

אשר נדרת לי שם נדר, עתה קום צא מן
הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך.
על אף שיעקב כבר נמצא בארץ ישראל
תקופה של י"ח חודשים (ראה לעיל לג,
יז, וברש"י) מכל מקום עדיין לא קיים את
הבטחתו. עתה מתגלה אליו הקב"ה פעם
נוספת ומודיע לו שהגיע הזמן לקיים את
ההבטחה, וכי מעשה דינה היה עונש על
כך שנתעכב מלקיים זאת.

קום עלה. הציווי "קום" נראה
כביקורת וגערה, ומסתתרת בו האמירה:
די לך לשבת במקומך בחיבוק ידיים.
כאשר יצא יעקב מארץ ישראל הוא
נדר נדר, והתחייב להקים מצבה בבית-אל
(לעיל כח, כ-כב): "וידר יעקב נדר לאמר...
והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית
א-להים", ואף בעודו בחרן נתגלה אליו
הקב"ה והזכיר לו נדר זה (לא, יג): "אנוכי
הא-ל בית אל אשר משחת שם מצבה

— עיין —

קום עלה. רש"י כאן חורג ממנהגו. לאורך פירושו לספר בראשית רש"י אינו מבקר
את האבות כלל, גם במקומות בהם ישנן דעות בחז"ל המעבירות ביקורת על מעשיהם.
רש"י לא ציטט את המדרשים המבקרים את אברהם כאשר ירד למצרים בגלל הרעב, וכן
לא הביא את הדעות המבקרות את שרה שעינתה את הגר. גם על יצחק לא השמיע רש"י
נימת ביקורת, לא כאשר חשב לרדת למצרים, ולא על רצונו לברך את עשו. והנה כאן בוחר
רש"י, שלא כהרגלו, לבקר את יעקב, ועובדה זו נותנת לביקורת זו משנה תוקף.
וצריך להבין, מה כל כך נורא בכך שיעקב נשאר בשכם ולא המשיך הלאה, הרי סוף סוף
גם שכם היא ארץ ישראל!

אך באמת התעכבותו של יעקב בשכם לא נגרמה בגלל סיבות שוליות. היא מעידה
על בעיה וקושי של הסתגלות. למרות שיעקב כבר הגיע לארץ ישראל ונכנס אליה, הוא
עדיין לא חזר אליה. קשה ליעקב להפוך מיהודי גלותי ליהודי ארץ-ישראלי. הוא עדיין
לא מרגיש שייך לארץ ישראל, לעבודה המיוחדת שלה. הוא חש כנטע זר. חזרתו לארץ
תושלם רק כאשר יגיע לבית-אל ויקיים שם את נדרו ויקים מזבח ובית קבוע לעבודת ה'.
דברי רש"י אלה מבטאים את הקושי הגדול אותו חוו היהודים אשר חזרו לארץ ישראל

אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאַנָּשׁ בִּיתִיָּה וְלִכָּל דְּעַמִּיָּה, אֲעֲדוּ יָת טַעֲוֹת עַמִּמִּיָּא דְּבִינִיכֹן וְאֲדָכּוּ וְשִׁנּוּ כְּסוּתִיכֹן.

ב וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל-אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסְרוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַנֶּכֶד אֲשֶׁר בְּתִכְכֶּם וְהִטְהָרוּ וְהִחֲלִיפוּ שְׂמֹלֵתֵיכֶם:

— רש"י —

(ב) הַנֶּכֶד. שיש בידכם משלל של שכם (ראה תרגום יונתן):
וְהִטְהָרוּ. מעבודה זרה: וְהִחֲלִיפוּ שְׂמֹלֵתֵיכֶם. שמא יש בידכם כסות של עבודה זרה:

— עיין (המשך) —

בכל הדורות. עלייה לארץ ישראל איננה רק שינוי מקום מגורים, המחייב הסתגלות למקום חדש, אלא זהו שינוי מהותי. ארץ ישראל היא לא סתם מקום מגורים כמו בחו"ל אלא זהו המקום בו מקימים בית לה', וממנו ייצא אור לכל הגוים.

— ביאור —

הַנֶּכֶד. מהיכן יש לבני יעקב אלילי נכר? הרי ודאי אינם חשודים בעבודה זרה! מסביר רש"י שאילילים אלה הגיעו לידם מן הביזה שבזזו את שכם.

וְהִטְהָרוּ. הביטוי "והטהרו" המופיע כאן אינו שייך לדיני טומאה וטהרה, שהרי עדיין לא נצטוו בהם ישראל, ולכן אין לומר שיעקב מצווה על בניו לעבור תהליך של טהרה וטבילה וכיוצא בזה. מדברי רש"י משמע ש'טהרה' זו עניינה שינוי פנימי, טהרת הלב ונקיון הדעת.

אמנם החלפת הבגדים נדרשת מפני חשש מוחשי - שמא הבגדים אותם הם לובשים שימשו את אנשי שכם שהיו עובדי עבודה זרה.

— עיין —

וְהִטְהָרוּ. יעקב מבין כי הדרישה הא-לוהית לעלות לבית-אל ולהקים שם מזבח אינה דרישה טכנית בלבד לבוא ולקיים איזשהו טקס שהתחייב לעשותו, אלא מדובר כאן בתיקון פנימי עמוק. לשם כך פועל יעקב בשלשה מישורים: הרכוש, הלב והבגד. ראשית, לכל, אסור ליהנות מעבודה זרה. לקחת הרכוש מאנשי שכם קילקלה את המעשה, ולאחריה נראית כל הפעולה הזו כמעשה של ונדליזם לשמו ולא פעולה שנועדה להגן על כבוד המשפחה. משום כך יש לתקן עניין זה של לקחת השלל ולהיפטר מן הרכוש הבזוז. רק לאחר מכן ניתן לעשות 'תיקון פנימי' בלב, ולהיפטר מן המידות שהביאו אל התנהגות בזויה זו. בשלב שלישי יש לתקן את 'הבגד', כלומר, ההופעה החיצונית. רק לאחר שמתקנים את המידות אפשר לעבור אל השלב המכריע והוא להשפיע על העולם - שזוהי מטרת הקמת המזבח - וסמל לדבר הוא החלפת הבגדים.

אונקלוס

ג וְנִקְוָמָה וְנִעְלָה בֵּית-אֵל
וְאֶעֱשֶׂה-שֵׁם מְזִבַּח לְאֵל הָעֵנָה
אֶתִּי בַיּוֹם צָרְתִּי וַיְהִי עִמָּדִי בַדֶּרֶךְ
אֲשֶׁר הִלַכְתִּי: ד וַיִּתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב
אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּיָדָם
וְאֶת-הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאֲזִנֵּיהֶם
וַיִּטְמֵן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה
אֲשֶׁר עִם-שָׁכָם:

ג וְנִקְוָמָה וְנִעְלָה בֵּית-אֵל
וְאֶעֱשֶׂה-שֵׁם מְזִבַּח לְאֵל הָעֵנָה
אֶתִּי בַיּוֹם צָרְתִּי וַיְהִי עִמָּדִי בַדֶּרֶךְ
אֲשֶׁר הִלַכְתִּי: ד וַיִּתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב
אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּיָדָם
וְאֶת-הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאֲזִנֵּיהֶם
וַיִּטְמֵן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה
אֲשֶׁר עִם-שָׁכָם:

— רש"י —

(ד) הָאֵלָה. מין אילן סרק:

עִם-שָׁכָם. אצל שכם (תרגום יונתן):

— ביאור —

עץ זה מופיע בתורה רק פעם אחת, אך
מוזכר במקומות רבים אחרים במקרא.
עִם-שָׁכָם. "עם" במשמעות 'על יד',
'אצל'. האילן הזה היה על יד העיר שכם.

הָאֵלָה. היה מקום לחשוב ש"אלה"
הוא שם של עבודה זרה, מלשון אל, ולכן
רש"י מדגיש שאין הדבר כן. מדובר בשם
של עץ שהוא אילן סרק (= שאינו נותן פירות).

— עיון —

הָאֵלָה. רש"י מדגיש את העובדה שזהו אילן סרק, לומר לך שעבודה זרה אין בה
תועלת, ואסור לנסות להפיק ממנה כל תועלת. הרי היא כאילן סרק ושם מקומה.

עִם-שָׁכָם. משמעות המילה "עם" היא בדרך כלל 'יחד', ובהשאלה משמעותה גם על
יד משום ששני דברים הסמוכים זה לזה נראים ממקום אחר שהם יחד. רמז נוסף יש כאן
לכך ששכם וכל תרבותה הרי הן כאותו אילן סרק שאינו נותן פירות.

אונקלוס

ה וְנִטְלוּ, וְהָיָה דְחָלָא מִן
קָדָם יי על עֲמֻמַּיָּא דְּבִקְרוּי
סַחְרִיָּהוֹן וְלֹא רִדְפוּ בְּתֵר
בְּנֵי יַעֲקֹב. ו וְאַתָּא יַעֲקֹב
לָלוּ דְּבִאֲרָעָא דְּכִנְעָן הִיא
בֵּית אֵל, הוּא וְכָל עַמָּא
דְּעַמִּיָּה.

ה וַיִּסְעוּ וַיְהִי | חֲתַת אֱלֹהִים עַל-
הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא
רִדְּפוּ אַחֲרֵי בְנֵי יַעֲקֹב: ו וַיָּבֹא
יַעֲקֹב לוֹזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן
הוּא בֵּית-אֵל הוּא וְכָל-הָעָם
אֲשֶׁר-עִמּוֹ:

— דש"י —

(ה) חֲתַת. פחד (תרגום אונקלוס):

— ביאור —

"אל תירא ואל תחת" (דברים א, כא). על פי
ההקשר נראה שיש לפרש כאן במשמעות
פחד ומורא.

חֲתַת. לשורש חת"ת שתי משמעויות
עיקריות: א) לשון שבר, כמו בפסוק
"קשת גיבורים חֲתִים" בשירת חנה (שמואל
א' ב, ד). ב. לשון פחד ומורא, כמו בפסוק

אונקלוס

וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם
 אֵל בֵּית-אֵל כִּי שָׁם נִגְלָה אֱלֹהֵי
 הָאֱלֹהִים בְּבִרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו:
 וַיִּבְנֵא תַמֵּן מִדְּבָחָא וַיִּקְרֵא
 לְאַתְרָא אֵל בֵּית אֵל, אֲרִי
 תַמֵּן אֶתְגְּלִי לִיהִי בְּמַעֲרָקִיהָ
 מִן קַדָּם אַחוּהִי.

— רש"י —

(ז) אֵל בֵּית-אֵל. הקב"ה בבית-אל גילוי שכינתו בבית-אל (תרגום יונתן). יש
 תיבה חסרה בי"ת המשמשת בראשה, כמו "הנה הוא בית מכיר בן עמיאל"
 (שמואל ב' ט, ד), כמו בבית מכיר, "בית אביך" (להלן לח, יא), כמו בבית אביך:

— ביאור —

אֵל בֵּית-אֵל. כמובן שיעקב לא
 קרא למזבח בשם "אֵל", שהרי יש בכך
 הגשמה וצמצום האֵל־לוהות למקום אחד.
 אלא יעקב קרא למזבח בשם המזורה על
 כך שהשכינה שורה תמיד באותו מקום:
 'האֵל' (נמצא תמיד ב)בית-אל'. ואין
 לתמוה על כך שחסרה בי"ת המשמשת,
 ולא נאמר 'בבית-אל', משום שזו תופעה
 שכיחה שבי"ת זו אינה מופיעה. כך מצאנו
 בפסוק "הנה הוא בית מכיר", שודאי אין
 הכוונה שהאדם הזה (מפיבושת בן יהונתן
 בן שאול) הוא עצמו בית מכיר, אלא הוא
 נמצא בבית מכיר. וכן כאשר יהודה ביקש
 מתמר כלתו להמתין אחר מות שני בניו,
 אמר לה "שבי אלמנה בית אביך", כלומר
 שבי בבית אביך.

— עיון —

אֵל בֵּית-אֵל. מדוע המקרא לפעמים מעלים את הבי"ת ויוצר מעין זהות בין יושב
 המקום למקום?

אצל מפיבושת בן יהונתן היה זה משום שהוא הסתתר שם מפחד שמא דוד ירצה
 לנקום ולהרוג את בית שאול, ובכך הפך ממש להיות מזוהה עם הבית (מה גם שהיה נכה
 וגלים ובקושי יצא מן הבית). כאשר יהודה ביקש מתמר לשבת בבית אביה, הוא כנראה
 לא התכוון להוציא אותה משם לעולם, וכאילו אמר לה שהיא כבר שייכת מעכשיו לבית
 אביה.

גם כאן נוכל לומר, הואיל והמקום הזה מיועד להשכנת שכינה, והיא שורה בו בקביעות
 ואין זה אירוע חד פעמי, כביכול המקום מזוהה לחלוטין עם השכינה.

— רש"י —

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. במקומות הרבה יש שם אלהות ואדנות בלשון רבים, כמו "אדוני יוסף" (להלן לט, כ), "אם בעליו עמו" (שמות כב, יד), ולא נאמר בעליו; וכן אלהות שהוא לשון שופט ומרות נזכר בלשון רבים, אבל אחד מכל שאר השמות לא תמצא בלשון רבים:

— ביאור —

אך נקרא בלשון רבים. כך הוא הדבר בשפה העברית שנותנת כבוד לאדונים ולשליטים ומתייחסת אליהם בלשון רבים. גם בשפות זרות אנו מוצאים תופעה זו בה פונים אל אדם מכובד בלשון רבים. רש"י מדגיש שתופעה זו של לשון רבים ביחס לקב"ה קיימת רק בשם 'אֱלֹהִים', שהוא במהותו לשון רבים, אך לא בשמות אחרים, וזאת כדי להדגיש את אחדותו של הבורא.

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. הרי האֱלֹהִים הוא אחד ואין יחיד כיחודו, ומדוע מוזכר כאן כאילו עשה פעולה בלשון רבים - "נגלו אליו אֱלֹהִים", ולא 'נגלה'? מסביר רש"י שהמילה אֱלֹהִים היא באמת לשון רבים, ולכן גם הפעולה שעושה נכתבת בלשון רבים.

יתרה מזאת, מצאנו גם לשונות של בעלות ואדנות אצל בני אדם שנקראים בלשון רבים, למרות שמדובר באדם יחיד, כמו "אדוני יוסף", שהיה אדם יחיד

— עיון —

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. שם "אֱלֹהִים" הוא מעין צורת רבים של "אֱל" (בנוסף על "אֱלִים"), ו"אֱל" פירושו כח, כלומר שהאֱל הוא היחיד שבאמת יש לו את הכח לעשות כרצונו. השם "אֱלֹהִים" ברבים פירושו שהוא בעל הכוחות כולם, הוא שולט על הכל ולכן מופיע בלשון רבים.

רש"י הוסיף ואמר ששם "אֱלֹהִים" משמש גם לשון דין ושפיטה, וכך מנהיג האֱל את עולמו ושופט כל הארץ.

אונקלוס

ח וְתָמַת דְּבָרָה מִיִּנְקַת רִבְקָה
וְתִקְבֵּר מִתַּחַת לְבֵית־אֵל תַּחַת
הָאֱלֹזֶן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אֱלֹזֶן בָּכוֹת: פ
ח ומיתת דבורה מינקת רבקה
דרבקה ואתקברת מלרע
לבית אל בשפולי מישרא,
וקרא שמה מישר בכיתא.

— רש"י —

(ח) וְתָמַת דְּבָרָה. מה ענין דבורה בבית יעקב, אלא לפי שאמרה רבקה ליעקב "ושלחתי ולקחתיו משם" (לעיל כז, מה), שלחה דבורה אצלו לפדן ארס לצאת משם, ומתה בדרך. מדברי רבי משה הדרשן למדתיה:

— ביאור —

אך כמובן, השאלה הנשאלת היא: מה עושה מינקת רבקה הזקנה במחנהו של יעקב, ששב אך לאחרונה מחו"ל? הרי מקום מגוריה הוא בביתם של יצחק ורבקה! מסביר רש"י (בשם ר' משה הדרשן⁵⁰) שדבורה נשלחה אל יעקב בשליחותה של רבקה, כדי לבקש ממנו שישוב מחוץ לארץ ישראל. בכך קיימה רבקה את הבטחתה ליעקב לפני שברח, שהרי אמרה לו "ושלחתי ולקחתיו משם".

וְתָמַת דְּבָרָה. בפרשת חיי-שרה, כאשר רבקה יצאה מבית אביה על מנת להינשא ליצחק, נאמר שהלכה עמה גם "מיניקתה" (כד, נט). סביר להניח כי אותה מינקת המוזכרת שם זוהי "דבורה מינקת רבקה" המוזכרת כאן בשמה. יתכן ו"מינקת רבקה" היינו שתפקידה היה להניק את בניה של רבקה, ומסתבר לומר שהיא אשר הניקה וגידלה את יעקב ועשו מגיל צעיר. יעקב מכיר אותה היטב ורוחש לה חיבה רבה.

— עיון —

וְתָמַת דְּבָרָה. יעקב התרחק מביתו למשך שנים רבות, ונוצר מעין ניתוק בינו לבין עברו. עתה, סוף סוף הוא חוזר הביתה, אך חזרה זו רוויה בחוויות לא נעימות. לא זו בלבד שלבן ועשו אורבים לו ומנסים לפגוע בו, ישנן גם צרות מבית. המשפחה שגידל מתחילה להתפורר - דינה בתו מזנה עם זר, בניו מבצעים מעשה רציחה המוני באנשי עיר שלמה בלי ידיעתו. המצב נראה לא טוב. והנה, ממרחקים, לבה של האם רבקה מרגיש שיש בעיות, והיא גם יודעת מהו הפיתרון. היא מבינה שמקור הצרות נובע בגלל

50. ר' משה הדרשן היה אחד מן הראשונים, אשר חי מעט לפני רש"י במאה ה-11 בנרבוניה שבפרובנס בדרום צרפת. בין תלמידיו נמנה ר' נתן מרומי בעל "הערוך". ר' משה הדרשן כתב (ככל הנראה) ספר פרשנות לתורה המבוסס על מדרשי חז"ל, ורש"י בפירושו לתורה ולנ"ך מצטט מדבריו במספר מקומות רב (בעיקר בספר במדבר).

— רש"י —

מִתַּחַת לְבֵית־אֵל. העיר יושבת בהר ונקברה ברגלי ההר: תַּחַת הָאֱלֹן. 'בשפולי מִיִּשְׂרָאֵל' (תרגום אונקלוס), שהיה מישור מלמעלה בשפוע ההר והקבורה מלמטה, ומישור של בית-אל היו קורין לו "אלון". ואגדה, נתבשר שם באבל שני, שהוגד לו על אמו שמתה. ואלון בלשון יוני אחר (בראשית רבה פפ"א, ה). ולפי שהעלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמו (תנחומא ישן כי-תצא, ד):

— עיין (המשך) —

ההתרחקות מן המשפחה ומן השורשים, וממילא הפיתרון הוא לחזור אליהם. היא שולחת את דבורה מיניקתה, האישה הזקנה ביותר בביתה, שחינכה אותה מילדות וגם גידלה את בניה, ומבקשת ממנה ללכת אל יעקב ולהחזיר אותו הביתה. גם יעקב, כנראה, הרגיש את צערה של אמו, ומעצמו החל במסע הקשה לכיוונה של ארץ ישראל. את דבורה הוא פגש באמצע הדרך, והמפגש עם דבורה הוא אות למפגש של יעקב עם שורשיו. דבורה מוסרת ליעקב את המסר ובכך משלימה את שליחותה, עתה היא יכולה לזכות למנוחת עולמים.

— ביאור —

פירוש זה של רש"י מעורר קושי, כי לפי הבנה זו ישנה בפסוק כפילות מיותרת: "מתחת לבית-אל, תחת האלון", ולכאורה משמעות שני הביטויים זהה! משום כך נזקק רש"י להביא את פירוש האגדה.

ביאור האגדה

הביטוי "תחת האלון" משמעותו 'במקום אבל אחר', כלומר, האבלות על דבורה הסתירה אבלות אחרת שאירעה באותו זמן, וזוהי פטירתה של רבקה. פירוש האגדה מסביר גם מדוע יעקב התאבל כל כך וקרא למקום בשם מיוחד. מותה של רבקה, בניגוד למותה של שרה, למשל, לא הוזכר בתורה כלל⁵¹, ודבר זה הוא תמוה. מסביר המדרש שגם לווייתה וקבורתה של רבקה נעשו בצניעה, והוציאו מיטתה בלילה, כדי לשמור על כבודה שלא יקללו הבריות על שילדה את עשו הרשע, ולכן גם התורה לא פרסמה את העניין.

מִתַּחַת לְבֵית־אֵל. כדי להבין את המושג 'מישור' יש להקדים הקדמה קצרה.

למקומות ישוב רבים במקרא יש שני שמות: שם פרטי מסויים לנקודת הישוב - 'העיר', ושם נוסף לאיזור שסביב הישוב - 'המישור'. לעיתים קרובות שם האיזור נקרא על שמו של הישוב, ולכן הוא מורכב משתי מילים, כגון "אבל השיטים". כבר לימד אותנו רש"י (לעיל יד, ו) שלמישור יתכן שיהיו שמות שונים, אך הוא תמיד מתורגם באונקלוס במילה 'מישור'.

רש"י מפרש ש"אלון" בפסוק זה הוא שם המישור של בית-אל ('אֱלֹן') כמו 'אֱלֹן', וכמו "אֱלֹנֵי ממרא"), ואיננו שם של עץ. לפי זה "תחת האלון" היינו בשיפולי המישור, ומישור זה של בית-אל היה גבוה ודבורה נקברה בשטח נמוך ממנו. מקום נמוך נמצא כביכול "מתחת" המקום הגבוה.

51. מלבד מה שמספר יעקב בפרשת ויחי שרבקה נקברה במערת המכפלה (להלן מט, לא).

— עיון (על עמוד קודם) —

עיון בפירוש הראשון

מִתַּחַת לְבֵית־אֵל. מדוע דבורה לא נקברה במישור של בית-אל למעלה אלא בשיפולי ההר "מתחת" למישור? הפסוק מזכיר פעמיים את המילה "מתחת" כדי להדגיש כי נקברה למטה ולא למעלה, מדוע?

נראה לומר כי יעקב בחר במכוון לעשות כן, ויש במעשה זה סמליות רבה.

דבורה נשלחה להשיב את יעקב הביתה, ובכך לתקן את הניתוק הנורא שנוצר מאז נאלץ יעקב לברוח מבית אביו. דבורה אמנם הגיעה אל יעקב ומסרה לו את המסר, אך למעשה יעקב לא חוזר באמת הביתה. הוא אינו ממחר לחזור לחברון וממשיך להתמהמה בדרכו לשם. גם כאשר הוא מגיע לחברון (להלן לה, כז), למרות הציפייה של הקורא לתיאור הפגישה המרגשת בין הבן האובד השב הביתה לבין הוריו הזקנים, לא מתוארת בתורה פגישה שכזו, ואף לא מוזכרת מכאן ואילך שום התייחסות של יעקב להוריו או להיפך, וכאילו אין בין יעקב ובין הוריו שום קשר יותר. יתכן אף, וכדברי האגדה, שיעקב לא זכה כלל לראות את רבקה לפני מותה.

יעקב נושא מסורת, והוא ממשיכם של אבותיו אברהם ויצחק, אבל המשכיות זו עברה במסלול של נתק. יעקב מעוניין מצד אחד להמשיך את מסורת אבותיו אך מצד שני הוא רוצה להתחיל מורשת חדשה שתפעל באופן שונה מאשר פעלו אבותיו. יעקב מתנתק ממסורת של ניתוקים. רבקה אמו צריכה היתה להתנתק מבית אביה וממשפחתה כדי להתחתן עם יצחק, ועזבה את ביתה בטריקת דלת בניגוד לדעתם של אביה ואחיה. יצחק בחר בעשו כיורשו, ורבקה הפכה את הקערה על פיה והרחיקה את עשו, וכתוצאה מכך נאלץ יעקב לברוח, ועשו קם והלך לחו"ל והתנתק. אברהם דרש מלוט להתרחק ולהתנתק ממנו, ואף גירש את ישמעאל מביתו, וכמעט שהעלה את יצחק על המוקד. אמנם, כל הניתוקים האלה נעשו לשם שמים. כדי להגיע לתוצאה של עם נבחר צריך היה להרחיק ממנו את כל הגורמים שימנעו ויפריעו את התפתחותו. יעקב רוצה להתחיל מורשת שפועלת באופן אחר. הוא לא רוצה יותר לנתק אלא לחבר, ובכך, כביכול, הוא בוגד בדרכם של הוריו. יעקב הולך לבית לבן, אל אותו מקום ממנו התרחקה אמו, ולא זו בלבד שנשאד שם זמן רב על אף יחסו הרע של לבן כלפיו, הוא אף מתקשה מאוד לעזוב את המקום, ומתעכב שם שש שנים נוספות מלבד השנים אליהן התחייב. כל זאת למרות שהבין כל הזמן שאין לו עתיד עם לבן וחיו לא יימשכו שם. הוא נושא ארבע נשים, בין ברצון בין שלא ברצון, אך אינו מוותר ומתמודד עם הקשיים שבכך. כשהוא חוזר לארץ הוא יוזם פגישה עם עשו השונא אותו, מפגש המוכתר לבסוף כהצלחה. גם כאשר ילדיו מכעיסים אותו הוא אינו מתעמת איתם באופן שיביא לניתוק. יעקב מתנתק מדרך הניתוק. המקום שלו בארץ ישראל הוא בית-אל, ולכן המינקת, המסמלת את הדרך הישנה, לא נקברה בבית-אל אלא "מתחת לבית-אל", כאילו יעקב קובר את עברו ורוצה לשכוח אותו.

— עיון (המשך) —

עיון באגדה

רש"י שילב כאן שני מדרשים. המדרש הראשון (בראשית רבה כאן) ביאר את הביטוי "תחת האלון" ביאור מחודש, שעל פיו התברר שגם רבקה מתה באותו הזמן. המדרש השני (תנחומא דברים) הסביר מדוע התורה לא סיפרה על מותה של רבקה.

נתייחס עתה למדרש השני. התורה העלימה את דבר מותה של רבקה, ושתיקה זו מבטאה יחס אמביוולנטי כלפיה. מצד אחד זוהי רבקה אמנו, אמו של יעקב, אשר בפיקחותה הצילה את הברכות שייעד יצחק לעשו הרשע ועזרה ליעקב לקבלן. תושייתה זו עמדה לה גם להבריא את יעקב לאחר ולהצילו מיד עשו. מאידך, רבקה היא גם אמו של עשו הרשע, 'הכרס שיצא ממנו עשו', איש אלים שהטיל חיתתו על הבריות.

נראה לומר כי הרעיון שטמון באגדה זו הוא המשך אותו הקו שביארנו על הפירוש הראשון. הנה יצחק התייחס אל עשו בסלחנות ולא ניסה להרחיק אותו. הוא אהב אותו ורצה לברך אותו בברכות בעניינים גשמיים, ואת יעקב בברכת אברהם אביו הרוחנית. גם לאחר שהבין שיעקב נטל את הברכות שייעד לעשו חזר וברך את עשו. יצחק, אם כן, היה איש של פייסנות ולא של ניתוק. מי ששיבש את דרכו זו של יצחק היתה רבקה. עתה מתברר שיעקב עצמו, שנבחר בזכות מעשיה אלה של רבקה, מעדיף דווקא את דרכו של יצחק ולא את דרכה של רבקה. 'הכרס שיצא ממנו עשו' זוהי דרך הפירודים שמייצרת עֲשָׂוִים ומרחיקה אותם מן הדרך. הנה כבר רמז לנו רש"י לעיל כמה פעמים שצריך היה לנהוג עם עשו בדרך אחרת: תחילה אמר שלא צריכה היתה להינשא לעשו (לעיל כט, יז), אחר כך אמר זאת גם על רחל עצמה (ל, כב), ואף האשים את יעקב על שהסתיר את דינה מפני עשו ומשום כך נפלה ביד שכם (לב, כג).

יעקב, אם כן, נמצא בצומת של שינוי הדרך. רואים אצלו ניצנים של שינוי ביחס לעשו, והרי כך אכן רצה יצחק אביו, אך כדי להפוך להיות מה שהוא היה עליו להיפרד מעשו, כדרכה של רבקה. עכשיו הוא חוזר ומנסה לבטל את דרך הניתוק, בכל הזירות ומול כל ההתמודדויות. על פי זה מובן כאן היחס הכפול לרבקה - מצד אחד היא בחרה בדרך הניתוק ויעקב אינו מעוניין עוד ללכת בה, אך מצד שני רק בדרך זו יכול היה יעקב להפוך ליורשו של יצחק ולהיות בעל יכולת לחולל את השינוי.

אונקלוס

ט וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד
בְּבֹאוֹ מִפָּדֶן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:
ט וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד
בְּבֹאוֹ מִפָּדֶן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:
בְּמִיתוּחֵי מִפָּדֶן אֲרָם, וַיְבָרֶךְ
יְתִיה.

— רש"י —

(ט) עוד. פעם שני במקום הזה, אחד בלכתו ואחד בשובו:

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. ברכת אבליים (בראשית רבה פפ"א, ה; פפ"ב, ג):

— ביאור —

אך רש"י, כדרכו, מעיין היטב בפסוק ומדקדק במילותיו, ומרגיש שלפי הבנה זו ביטוי זה מיותר, וניתן היה לומר מייד: 'וירא אֱלֹהִים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם, ויאמר לו' וכו'.

על כן מסביר רש"י שהמילים "ויברך אותו" הן עניין לעצמו, ויש כאן בתחילת ההתגלות ברכה מיוחדת, שהיא בנוסף לברכות שתבואנה בהמשך על שינוי שמו, על הזרע ועל הארץ. מהי ברכה מיוחדת זו? זוהי מעין דרישה בשלומו, כפי שמצאנו במקומות אחרים⁵², ועל פי העניין הנצרך לו בשעה זו דרישת שלום זו היא נחמה על פטירתו של דבורה ורבקה.

עוד. למה מתייחסת המילה "עוד"? על מה היא באה להוסיף?

מסביר רש"י שפסוק זה מתייחס לפסוק ז לעיל, שם הוזכרה התגלות ה' הראשונה אל יעקב: "כי שם נגלו אליו האֱלֹהִים בברחו מפני אחיו". לאחר שיעקב בנה את המזבח בבית אֶל־נְגֵלָה אליו שם האֱלֹהִים, באותו מקום, בפעם השניה.

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. אלמלא מאורו של רש"י היינו מבינים שהביטוי "ויברך אותו" הוא הקדמה לפסוקים הבאים, כלומר הקב"ה ברך אותו ששמו יהיה ישראל ושיזכה לפרות ולרבות ולנחול את הארץ.

— עיין —

עוד. יעקב מקיים עתה את נדרו אשר נדר ביציאתו מארץ ישראל, בו התחייב שכאשר ישוב מחרן יהפוך את המקום להיות בית אֱלֹהִים. בעקבות כך נגלה אליו ה' פעם שניה כדי לברך אותו בתחילת השלב החדש בחייו.

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. מהי הנחמה המתבקשת לאבל? אֶבֶל איבד את המשענת והשורשים שלו. ברכת האבלים באה לעודד את רוחו של היתום, שעל אף פטירתם של אנשים קרובים אלה שהתוו את אישיותו, הוא יכול להמשיך ולצעוד קדימה.

52. ראה לעיל לג, יא ברש"י ד"ה ברכת.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לֹו אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב,
 לֹא יִתְקַרֵּי שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי
 אֶסְיָרְאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא
 אֶת־שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:
 וַיֹּאמֶר לִיה יְיָ שְׁמֶךָ יַעֲקֹב,
 לֹא יִתְקַרֵּי שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ
 וַיִּקְרָא יְת שְׁמִיהַּ יִשְׂרָאֵל.

— רש"י —

(י) לֹא־יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב. לשון אדם הבא במארכ ועקבה, אלא לשון שר ונגיד:

— ביאור —

לֹא־יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב. לכאורה הקב"ה קורא ליעקב בשם חדש, ומשנה את שמו מיעקב לישראל, וכפי ששינה את שמם של אברם ושרי לאברהם ושרה (לעיל י, טו). אמנם קשה לפרש כך, שהרי הפסוק פותח במילים "שמך יעקב" ולכאורה זה מיותר. כמו כן אנו רואים שהתורה ממשיכה לקרוא ליעקב בשני השמות, ומשמע שהשם יעקב לא התבטל (להבדיל מאברהם ושרה שלאחר השינוי לא נקראו עוד בשמם הקודם).

וואילך עליו להתייבב בגבורה בפני האויבים ולחתור לניצחון מוחלט, ולא להימנע מלתת פתרונות חד-משמעיים לבעיות המתעוררות. בהתמודדותיו הקודמות יעקב לא היה החלטי. מול עשו בהתחלה ברח, אחר כך שלח הודעת פיוס עם שוחד גדול. מול לבן בחר שלא להתקומם כלל ונשאר עמו על אף כל הרע שעשה לו, ולבסוף ברח בלי להודיע לו. בהתמודדות מול אנשי שכם הסכים לכאורה עם בניו כאשר ביקשו מאנשי שכם למול, אבל לא הסכים אתם כשנלחמו נגדם. אופן התנהגות זו היא דרך התמודדות של אדם חלש המנסה לשרוד בעולם אכזר. אך עתה דורש הקב"ה מיעקב לבחור בדרך התמודדות אחרת, דרך של האיש חופשי שנלחם על זכויותיו בחירוף נפש.

— עיון —

לֹא־יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב. אך עדיין אינו מובן, אם יש בעיה עם משמעות השם 'יעקב' מדוע לשמר את השם הישן? התשובה היא שאין לפסול בצורה גורפת את הדרך בה נהג יעקב עד עתה. הוא בחר בדרך הנכונה בהתאם למצבו עד כה, שהיה עדיין אדם יחיד

אונקלוס

יֵא וַיֹּאמֶר לֹא אֱלֹהִים אֲנִי אֶל שְׂדֵי
פָּרָה וְרִבְיָה גֹי וְקָהֶל גֹּיִם יִהְיֶה
מִמֶּנּוּ וּמִלְכִּים מִחֲלָצִיד יֵצְאוּ: שְׂדֵי
וַיֹּאמֶר לִיה יֵא אֲנִי אֶל שְׂדֵי
פֹשׁ וּסְגִי עִם וְכַנְשֶׁת שְׁבָטִין
יִהוֹן מִנָּה, וּמִלְכִּין דְּשָׁלְטִין
בְּעַמְמִיא מִנָּה יִפְקֹון.

— רש"י —

(יֵא) אֲנִי אֶל שְׂדֵי. שאני כדאי לברך, שהברכות שלי:

פָּרָה וְרִבְיָה. על שם שעדיין לא נולד בנימין, ואף על פי שכבר נתעברה ממנו
(ראה בראשית רבה פ"ב, ד):

— עיון (המשך) —

והשתדל לשרוד בעולם כנגד כל אויביו. עכשיו הדברים משתנים. יעקב הקים משפחה
והתעצם, חזר אל מקומו הטבעי בארץ ישראל, ולכן עכשיו אומר לו הקב"ה שעליו לשנות
את הגישה ולזכור שהוא כבר גדול יותר ומסוגל להתמודד כמנהיג ולא כאדם יחיד. אמנם
גם בהמשך הנהגתו של יעקב תהיה לעיתים בדרכו של 'יעקב', כי סוף סוף הוא תמיד
יאלץ לשרוד מול חזקים ממנו.

— ביאור —

שמילים אלה מתייחסות לבנימין שעדיין
לא נולד. רש"י לא למד זאת מן העובדה
שזהו לשון ציווי, שהרי הוא כתב שבנימין
כבר היה במעיה של רחל, ואם כן לא
נדרש עוד מיעקב לעשות מעשה. יתכן
ורש"י למד זאת מכך שהדברים נכתבו
בלשון יחיד, ולא נאמר 'פרו ורבו', ומשמע
שהדברים אמורים ליעקב עצמו ולא
למשפחתו הרחבה.

מהיכן אנו יודעים שרחל כבר היתה
מעוברת? שהרי מייד אחר ההתגלות
בבית-אל נסעו משם, ומייד מסופר
על לידת בנימין (להלן פסוק טז), ומשמע
שהאירועים היו בסמיכות.

אֲנִי אֶל שְׂדֵי. מדוע צריך הקב"ה
להציג את עצמו בפני יעקב, הרי ברור
ליעקב שא־להים מדבר אליו, וכפי שנאמר
בפסוק הקודם.

מסביר רש"י ששם זה נועד להגדיר
מהות, ולומר ליעקב: דע לך, יש לברכות
שתקבל עתה משמעות משום שאני
הוא א־ל שד-י שיש לו הכוח לברך. רש"י
מסביר שהשם "שד-י" מתפרש כמו
"שְׂפָדִי", שיש לו את היכולת.

פָּרָה וְרִבְיָה. אלמלא דברי רש"י
היינו מבינים שהקב"ה מברך את יעקב
שצאצאיו יפרו וירבו ויהפכו ממשפחה
לעם. רש"י אינו מפרש כן אלא מסביר

— דש"י —

גוי. בנימין: גוים. מנשה ואפרים שעתידיים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים: ומלכים. שאול ואיש בשת שהיו משבט בנימין, שעדיין לא נולד (בראשית רבה פפ"ב, ד). [ופסוק זה דרשו אבנר כשהמליך איש בושת, ואף השבטים דרשוהו וקרבו בנימין, דכתיב "איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה" (שופטים כא, א), וחזרו ואמרו: אלמלא היה עולה מן השבטים לא היה הקדוש ברוך הוא אומר ליעקב: "ומלכים מחלצין יצאו" (שם, ובתנחומא ישן וישלח כט):]

— עיון (על עמוד קודם) —

אֲנִי אֶל שְׂדֵי. קשה, וכי אין אנו יודעים שבכוחו של הקב"ה לברך, וכי הוא צריך להציג את עצמו ככזה? ונראה לומר שלכאורה אין כאן ברכה אלא ציווי: "פרה ורבה"! וזאת מייד לאחר שכביכול הקב"ה 'גער' ביעקב ואמר לו: 'תפסיק להתנהג כמו יעקב ותתחיל להתנהג כמו ישראל! הקב"ה דורש מיעקב, שהוא במהותו איש תם יושב אהלים, לקבל תפקיד של מנהיג העולם, שייצאו ממנו מלכים, שיהיה שר ונגיד. הקב"ה בוחר בו בגלל צדקותו, אך דבר זה קשה ליעקב מאוד כי תפקיד זה לכאורה מנוגד לאופיו. משום כך הקב"ה מציג לפניו את התמונה כולה בכל עוצמתה: "אני א-ל שד-י", אני יכול לברך אותך ולעזור לך, אבל אני גם מצווה אותך לקבל את הייעוד הזה. אנה, קבל על עצמך תפקיד זה ואל תשתמט ממנו.

— ביאור —

מותו של שאול במלחמה עם פלשתים. אמנם למעשה איש-בושת לא מלך על כל ישראל, משום שאנשי שבט יהודה לא קיבלוהו עליהם למלך, כי העדיפו את דוד כמנהיגם (ראה שומאל ב' פרק ב). סופו של איש-בושת היה שנרצח על ידי אנשי הצבא שלו לאחר מותו של אבנר.

חז"ל מסבירים כי אבנר, אשר המליך את איש-בושת על אף עלייתו של דוד להנהיג בעם, לא עשה זאת משיקולים אישיים. הוא דרש את הפסוק הזה אשר נאמר ליעקב - "ומלכים מחלצין יצאו", והבין כי צריכים שיהיו בהיסטוריה לפחות שני מלכים משבט בנימין, לפני שתעבור המלכות לשבט יהודה ולא תסור משם לעולם.

לימוד דומה עשו גם השבטים אשר

◀ החליטו שלא להשמיד לגמרי את שבט

גוי. הקב"ה מודיע כאן ליעקב על שלושה דברים שייצאו ממנו: גוי, קהל גוים, מלכים. רש"י מסביר כל ביטוי וביטוי: "גוי" זהו בנימין, הבן האחרון של יעקב שעדיין לא נולד. "קהל גוים", לשון רבים, הם שני בניו של יוסף, אותם החשיב יעקב כבניו ממש, וכפי שהודיע ליוסף (להלן מח, ה): "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". "מלכים", אף הם משבט בנימין, שעדיין לא נולד ועדיין אפשר לומר עליו "מחלצין יצאו". מי הם, איפוא, ה"מלכים" האלה? מלך ישראל הראשון היה משבט בנימין, הלא הוא שאול בן קיש. אך נאמר "מלכים" בלשון רבים, ואם כן מיהו המלך הנוסף? מסביר רש"י שהכוונה לאיש-בושת, בנו של שאול, שהומלך על ידי אבנר בן-נר שר צבאו של שאול במחנים אשר בעבר הירדן, לאחר

— ביאור (המשך) —

בנימין לאחר מעשה פילגש בגבעה, אלא קירבו אותו וחזרו ונתנו את בנותיהם לבני בנימין (ראה ספר שופטים פרק יט ואילך). מעשה זה היה לפני דורו של שאול, ולכן אמרו שעדיין לא נתקיימה ביעקב הברכה "ומלכים מחלצין ייצאו", ובוודאי הכוונה

לשבט בנימין, ולכן אסור להשמיד אותו לגמרי ויש חשיבות להמשך קיומו. [מה שמובא ברש"י בסוגריים לא נמצא בכל הדפוסים, אולם הדברים מובאים במדרש].

— עיון (על עמוד קודם) —

גוי'. אם נתבונן בהיסטוריה של עם ישראל, מימי השבטים בני יעקב ואילך לאורך כל שנות הנהגתו של העם, נוכל לזהות בבירור שני מוקדי הנהגה, כשכל אחד ממוקדים אלה מושך את העם לדרך הנהגה שונה. מצד אחד ישנה ההנהגה הרוחנית המונהגת על ידי השבטים יהודה ולוי, כשיהודה הוא איש המעשה ולוי הוא איש הכהונה; ומצד שני ישנה ההנהגה הלאומית, שהיא פחות דתית ורוחנית, המונהגת על ידי השבטים בנימין ואפרים ומנשה בני יוסף.

כבר בתחילה ראינו היאך יהודה, בסיוע שמעון ולוי, אחראי על מכירת יוסף על מנת לסלקו מן המשפחה. מצד שני, בנימין ויוסף מחזירים את האחדות למשפחה. בהמשך, עם הכניסה לארץ ישראל והתחלת הגדרת הלאומיות, יהיה זה יהושע, משבט אפרים, שיכבוש את הארץ, ושאול משבט בנימין שימלוך ראשון על עם ישראל, ויהפוך אותו מאוסף של שבטים המעמידים שופטים שבטיים - לעם אחד מאוחד עם מלך אחד. גם בהמשך, עם פיצול הממלכה בימי רחבעם בן שלמה, יהיו אלה מלכים משבט יוסף, מנשה ואפרים, ובראשם ירבעם, שיובילו את עשרת השבטים בהנהגה עצמית לא-דתית. דוד משבט יהודה, יחד עם שבט לוי, יקים את מלכות יהודה אשר תבנה את בית המקדש ותשמש לידו בהנהגת העם.

כאן מתבשר יעקב על השלמת ייעודו על ידי הולדת שבטים אלה - בנימין מנשה ואפרים. זו לא רק נבואה אלא זוהי אמירה על תפקידו לראות גם בשבטים אלה חלק מן האומה. אלה לא סתם בנים ונכדים אלא "קהל גוים יהי ממך", "ומלכים ממך ייצאו". זו כבר לא משפחה אלא אומה שלמה.

אך באמת אינו ברור מה עניינו המיוחד של איש-בושת עד שכל כך חשוב היה לכלול אותו בברכה/נבואה זו. הנה שאול המלך תפקידו בתולדות ישראל הוא חשוב ביותר: הוא המלך הראשון המאחד את האומה תחת שלטונו, הוא גם לחם עם פלשתים ועמלקים, ובוודאי היתה חשיבות היסטורית להופעתו לפני עלייתו של דוד. אך מהו עניינו המיוחד של איש-בושת? מדוע היה צריך אבנר להקפיד על קיום הברכה ולהמליכו, כאשר למעשה דוד כבר היה ראוי למלוך על כל ישראל? מלכותו נראית כצל עובר בלא שום משמעות, אך אמנם לאחר רציחתו דוד מקונן עליו ומכנה אותו "איש צדיק" (שמואל ב' ד, יא).

— רש"י —

גוי וקהל גוים. שגוים עתידים בניו להיעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים. דבר אחר, שעתידיים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו (תנחומא ישן וישלח כט):

— עיון (המשך) —

ייתכן שאיש בושט עלה למלוכה כדי ללמד אותנו שני עניינים: (א) על אף שאיש-בושט נמשח על ידי אבנר בן-נר שר הצבא, שהיה איש דומיננטי וחזק, וכל כוח ומלכותו באו לו מן אבנר, מכל מקום לא נמנע איש-בושט מלהוכיח את אבנר על כך ששכב עם רצפה בת איה פילגש אביו המלך. הוא הוכיח אותו על אף שידע שאבנר יתנקם בו, כפי שאכן היה. בכך הוכיח איש-בושט שישנם ערכים גדולים יותר מאשר להיות מלך ישראל, ויש בזה לימוד חשוב לכל הדורות. (ב) על אף שהוא היה המלך בפועל, מכל מקום הוא לא הוביל את המלחמה כנגד דוד, ומי שמשך בחוטים ופעל היה אבנר בעצמו. איש-בושט לא נלחם כנגד דוד על אף שהוא היה בנו של שאול מלך ישראל, וכביכול הוא זכאי למלוך ולא דוד. גישה כזאת שלא באה מרגש של גאווה ותאוות שלטון היא שהביאה לכך שהמלכות עברה באופן חלק לידי דוד. אף זו היא גבורה עילאית ומידות מעולות, ומוכן איפוא מדוע כינה אותו דוד "איש צדיק".

— ביאור —

(ב) לפי הפירוש השני המילה "גוי" היא לגנאי, והיא מרמזת לדור בו ירדו ישראל לשפל המדרגה, ועבדו עבודה זרה והקריבו בבמות כמו הגוים. היה זה במלכות ישראל בימי אחאב, והדור כולו היה שטוף בעבודה זרה וזבח והקריב לעבודת-הבעל, עד שנאלץ אליהו הנביא לערוך טקס בהר הכרמל, בו העלה קורבן והוריד אש מן השמים על מנת להוכיח לעם ישראל שיש אֱלֹהִים. אמנם מעשה זה של אליהו היה אסור על פי הלכה, שהרי אסור להקריב קורבן חוץ למקום המקדש, אך אליהו עשה זאת על פי ה' כ'הוראת שעה', על מנת להשיב את העם בתשובה, וההלכה מתירה לנביא לעשות מעשה אסור באופן זה.

גוי וקהל גוים. הכינוי "גוי" ו"גויים" שמור בדרך כלל לאומות העולם, וכאן בא לתאר את בניו של יעקב. רש"י מביא את דברי המדרש המתייחסים לכך בשתי דרכים: (א) בניו של יעקב ייחשבו לשבעים נפש, וכפי שנאמר "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (דברים י, כב), וזהו גם מספרם של אומות העולם (כפי שמקובל בחז"ל), ואם כן רומז ה' ליעקב כאן שיהיו צאצאיו הישירים במניין 70 כמניין הגויים⁵³. המספר 70 מלווה את ישראל גם בהמשך, והוא מניין הזקנים שהנהיגו את ישראל במדבר, ואף סנהדרין הגדולה, שהיא בית הדין הגדול של ישראל והערכאה השיפוטית וההלכתית הגבוהה ביותר שישבה במקדש בירושלים, היה מניינה 70.

53. וראה רש"י דברים לב, ח, על הפסוק: "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל".

אונקלוס

יב וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי
לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְנַנָּה
וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֶתֶּן אֶת־
הָאָרֶץ: יג וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ:

יב וַיֵּת אֶרְעָא דִּיהִבִּית
לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ
אֶתְנַנָּה, וְלִבְנֶךָ בְּתֶרְךָ אֶתֵּן
יֵת אֶרְעָא. יג וַאֲסִתְּלַק
מֵעָלָיו הִי יִקְרָא דִּי, בְּאַתְרָא
דְּמִלִּיל עֲמִיה.

— רש"י —

(יג) בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ. איני יודע מה מלמדנו:

— עיון (על עמוד קודם) —

גוי וקהל גוים. דברי רש"י אלה מחזקים את מה שהסברנו למעלה - כאן יעקב מקבל נבואה על הפיכתו לאומה וגוי ככל הגויים. שבעים נפש כגויים, וגם ירידה רוחנית כגויים. כדי ליהפך לגוי קדוש צריך קודם כל מציאות של גוי, וזהו תוכן הנבואה המאתגרת שמקבל כאן יעקב.

— ביאור —

בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ. הביטוי
"במקום אשר דיבר אתו" אינו מובן ונראה
מיותר, שהרי ודאי ה' מסתלק מעל יעקב
מן המקום בו נמצא יעקב שם דיבר עמו.
רש"י בענוותנותו מודה שאין לו הסבר.

— עיון —

בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵתוֹ. במספר מקומות בפירושו לתורה רש"י מציין שאין הוא יודע מה הפסוק בא ללמדנו. אמו"ר הרב משה בוצ'קו זצ"ל היה אומר שמסתבר לומר שרש"י יכול היה בקלות לדרוש ולבאר את הפסוק, כפי שעשו רבים אחרים, אלא שדרכו של רש"י היתה לא להמציא פירושים משלו, אלא להשתמש בדברי חז"ל כדי להסביר את הפסוקים. במקרים בהם לא מצא רש"י בדברי חז"ל הסבר על ביטוי מסויים המעורר קושי, כתב רש"י 'איני יודע מה מלמדנו'.

אחר כל זאת, אם יורשה לי להוסיף ביאור בעניין הביטוי "במקום אשר דיבר איתו". עיון בפסוקים מלמד שביטוי זה חוזר בהמשך עוד פעמיים (פסוקים יד-טו): "ויצב יעקב מצבה במקום אשר דיבר איתו... ויקרא יעקב את שם המקום אשר דיבר איתו שם אֱלֹהִים בית-אל". נראה לומר שעל אף שאֱלֹהִים עלה מן המקום אשר דיבר איתו, מכל מקום הבין יעקב שמוטלת עליו החובה כביכול 'להחזיר' את הקב"ה אל המקום הזה. משום כך הוא מקים שם מצבה וקורא למקום "בית-אל", כאומר חובתנו לשמור בקביעות את גילויי של ה' גם לאחר הסתלקות הגילוי.

אונקלוס

יד וַיַּצַּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בַּמָּקוֹם
 אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֵתוֹ מַצֵּבַת אָבִן
 וַיִּסֹּךְ עָלֶיהָ נֹסֶךְ וַיַּצֵּק עָלֶיהָ שָׁמֶן:
 טו וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת-שֵׁם הַמָּקוֹם
 אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵתוֹ שֵׁם אֱלֹהִים בֵּית-
 אֵל: טז וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי-עוֹד
 בְּבֶרֶת-הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרַתָּה
 וַתֵּלֶד רָחֵל וַתִּקְשׁ בְּלִדְתָּהּ:
 יז וַאֲקִים יַעֲקֹב קִמְתָּא
 בְּאַתְרָא דְּמַלִּיל עַמִּיה
 קִמַּת אַבְנָא, וְנָסִיד עֲלֶיהָ
 נִסְכִּין וַאֲרִיק עֲלֶיהָ מִשְׁחָא.
 טז וַקְרָא יַעֲקֹב יֵת שְׁמִיה
 דְּאַתְרָא דְּמַלִּיל עַמִּיה תַּמָּן
 יי בֵּית אֵל. טז וְנָטְלוּ מִבֵּית
 אֵל וַהֲוֶה עוֹד כְּרוֹב אֶרְעָא
 לְמִיעַל לְאַפְרַת, וַיִּלְדִּת
 רָחֵל וְקִשְׂיָאָת בְּמִלְדָּה.

— רש"י —

(טז) בְּבֶרֶת-הָאָרֶץ. מנחם פירש לשון כביר, רבוי, מהלך רב. ואגדה: בזמן שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה שהניר מצוי, הסתיו עבר, והשרב עדיין לא בא (בראשית רבה פ"ב, ז). ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי בנעמן מצינו "וילך מאתו כברת ארץ" (מ"ב ה, יט). ואומר אני שהוא שם מדת קרקע כמו מהלך פרסה או יותר, כמו שאתה אומר: צמד כרם (עפ"י ישעיה ה, י "צמדי כרם"), "חלקת השדה" (לעיל לג, יט), כך במהלך אדם נותן שם מדה 'כברת ארץ':

— ביאור —

בְּבֶרֶת-הָאָרֶץ. רש"י מציג שלושה הסברים לביטוי "כברת הארץ":
 (א) דרך ארוכה. (ב) תיאור לעונת השנה, שהארץ מנוקבת ככברה. (ג) תיאור מרחק, כְּבֶרֶת של ארץ.
 ונבאר את שלושת הפירושים:
 (א) פירושו של מנחם בן סרוק⁵⁴: המילה "כברת" קרובה למילה 'כביר', שעניינה לשון ריבוי, כמו בפסוק "הן אֶל כביר לא

ימאס", שם דרשו חז"ל שאין הקב"ה מואס תפילתן של רבים. לפירוש זה המסע לאפרת היה עוד ארוך כאשר רחל כרעה ללדת במהלכו.
 (ב) פירוש האגדה: "כברת" מלשון כברה, היינו כלי המשמש לסינון שיש בו נקבים קטנים. עונת השנה באותו זמן היתה האביב, בין החורף ('סתיו') היינו חורף בלשוננו) והקיץ (= 'השרב'). מייד אחר

54. בלשון יהודי ספרדי שחיבר את הספר 'מחברת מנחם', ורש"י מזכירו פעמים רבות בפירושו.

— ביאור (המשך) —

הכתוב, משום שמצאנו את הביטוי מופיע במקום אחר, ושם משמע שזהו ציון מרחק ולא תיאור עונת השנה. מסופר על נעמן (שר צבא מלך ארם) שביקר את אלישע הנביא, וכאשר נפרד מעל פני אלישע נאמר שהוא הלך מאתו "כברת ארץ", ולאחר מכן גיחזי רדף אחריו והשיגו.

ג) פירוש רש"י עצמו: "כברת ארץ" הוא שם מידת מרחק, ובפרשת ויחי (להלן מח, ז) כותב רש"י שמדובר באלפים אמה כתחום שבת.

החורף זהו זמן החרישה (=הניר), כי הארץ רכה מן הגשמים וניתן לחרוש בה בקלות, ולכן תקופה זו בשנה נקראת "כברת הארץ".

לפירוש זה לכאורה קשה להבין את הביטוי בשלמותו: "ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה". צריך לומר שהכוונה היא שהיה זה בזמן האביב שהיה הזמן המתאים ביותר למסע לאפרת - לא היו גשמים ועדיין לא היה חם. רש"י אינו מקבל פירוש זה כפשט

— עיון (על עמוד קודם) —

כְּבֶרֶת הָאָרֶץ. פירושו של מנחם הוא הפוך מפירושם של רש"י והמדרש. לפי מנחם היה מרחק רב עד אפרת, ויש כאן בפסוק נימוק מדוע נקברה רחל בדרך ולא במקום ישוב. לפי רש"י והמדרש לא היתה שום מניעה שהכריחה את יעקב לקבור את רחל בשולי הדרך. בפרשת ויחי אומר יעקב: "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה" (בראשית מח, ז). רש"י שם כתב: 'כברת ארץ - מדת ארץ, והם אלפים אמה כמדת תחום שבת, כדברי רבי משה הדרשן. ולא תאמר שעכבו עלי גשמים מלהוליכה ולקברה בחברון, עת הגריד היה, שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה'. בכך מחבר רש"י שם בין פירושו לפירוש האגדה: אכן "כברת ארץ" הכוונה היא למרחק, אלא שהתורה השתמשה דווקא בביטוי זה המזכיר את המילה 'כברה' כדי ללמדנו שהדרך לאפרת היתה דרך נוחה בזמן מתאים להליכה. שם גם מגלה לנו רש"י את הסיבה מדוע קבר יעקב את רחל בדרך ולא לקחה להיקבר בקבר אבותיו בחברון: 'ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי תרעומת, אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם, שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבזראדן, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר "קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה" וגו', והקב"ה משיבה "יש שכר לפעולתך נאם ה' וישבו בנים לגבולם"'.
שוב אנו רואים שכל מהותה של רחל היא הקמת בית ישראל ודאגה לאומה כולה.

בפרשת ויצא הראינו זאת מכך שרחל ויתרה ללאה ומסרה לה את סימניה, ועל ידי כך נולדו כל בני לאה. כמו כן בזכות יוזמתה של רחל נשא יעקב לנשים גם את השפחות, בנוסף ויתרה ללאה על מקומה אצל יעקב ובכך בא לעולם גם יששכר וזבולון. עכשיו, לאחר שילדה את בנימין, בנו האחרון של יעקב, סיימה רחל את תפקידה וכביכול היא יכולה למות בשלום. אך לא, היא נקברת בצד הדרך כדי להמשיך ולהגן מעולם האמת על עם ישראל.

אונקלוס

י וְהָיָה בְּקִשְׁיוֹתָהּ בְּמִלְדָּה, י וְיָהִי בְּהִקְשָׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וְתֹאמַר
וְאָמַרְתָּ לָּהּ חֵיתָא לָא לָהּ הַמִּילָדָת אֶל־תִּירָאִי כִּי־גַם־
תִּדְחִלִין אַרִי אַף דִּין לִידָּהּ לָךְ בֵּן:
בֶּר.

— רש"י —

(יז) כִּי־גַם־זֶה. נוסף לך על יוסף. ורבותינו דרשו: עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה (בראשית רבה פ"ב, ח):

— ביאור —

כִּי־גַם־זֶה. המילה "גם" באה להוסיף על משהו אחר. מסביר רש"י שכוונת המיילדת לומר לרחל שנולד לה בן נוסף על בנה יוסף שכבר ילדה. יתכן ובזה המיילדת רצתה ליישב את דעתה של רחל, על שזכתה להוליד ליעקב שני בנים, ועתה הושלם המניין של 12 שבטים לעם ישראל (וכבר אמר רש"י לעיל (ל, כד) שרחל ידעה שיעקב עתיד ללדת רק 12 בנים והתפללה

שבן אחרון זה ייוולד ממנה). רבותינו דרשו: המילה "גם" באה לרבות וללמד שעם בנימין נולדו שתי בנות. אגדה זו נשענת על אגדה אחרת האומרת שעם כל אחד מבני יעקב נולדה תאומה, וכאן נאמר "גם" לרמוז לכך שמלבד בת זו נולדה עם בנימין תאומה אחת נוספת. ועיין בעיון כדי להבין אגדה תמוהה זו.

— עיון —

כִּי־גַם־זֶה. מדוע המדרש מדגיש לנו שעם כל שבט נולדה תאומה? מהו הרעיון הטמון בזה?

נראה שכך הוא הדבר. זכר הוא לא דבר שלם, הוא רק חלק. זכר ונקבה מבטאים מציאות שלמה. המדרש אומר שכל בן של יעקב נולד עם תאומה, כלומר בניו של יעקב - הלא הם השבטים - הם מציאות כוללת. כל שבט ושבט מייצג ערך, ולכן חשוב להדגיש ששבט זה אינו חסר אלא הוא שלם - זכר ונקבה.

להבנת הדברים צריך להוסיף שבכל הערכים יש את עניין הערך עצמו, המושג המופשט, ויש את אופן ירידתו לעולם המעשה. אם ראובן מייצג את ערך העזרה לזולת, אפשר לדבר ולעשות שיעור על הערך הזה, ולהסביר שיש בעזרה לזולת ביטוי של אלוהות שמהותו ליצור ולתת, אך אפשר גם לעזור לזולת בפועל ולהעביר את הרעיון הזה למציאות. בכך הערך הופך להיות שלם. אם כן, השבטים אינם רק ערכים מופשטים אלא הם מעשיים ושלמים בזכות התאומה שנולדה עמם.

על הפסוק "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו... כל נפש שישים וש"י" (להלן

מו, כו), אומר רש"י: 'לדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו

אונקלוס

יח וְהָיָה בְּמִפְקֵי נִפְשָׁהּ אֲרִי
מִיתָא וּקְרַת שְׁמִיהּ בְּרִי
דְּוִי, וְאַבְוָהִי קָרָא לִיהּ
בְּנִימִין. יט וּמִיתָת רַחֵל,
וְאַתְקַבְּרַת בְּאוֹרַח אֶפְרַת
הִיא בֵּית לָחֶם. כ וְאַקִּים
יַעֲקֹב קִמְתָּא עַל קְבוּרָתָהּ,
הִיא קִמְתָּא קְבוּרָתָא דְרַחֵל
עַד יוֹמָא דִּין.

יח וַיְהִי בַּעֲצַת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה
וּתְקַרָא שְׁמוֹ בֶן־אוֹנִי וְאָבִיו
קָרָא־לוֹ בְּנִימִין: יט וּתָמַת רַחֵל
וּתְקַבֵּר בְּדֶרֶךְ אֶפְרַתָּה הִוא בֵּית
לָחֶם: כ וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל־
קְבֻרָתָהּ הִוא מַצֵּבַת קְבֻרַת־רַחֵל
עַד־הַיּוֹם:

— רש"י —

(יח) בֶּן־אוֹנִי. בן צערי (בראשית רבה פפ"ב, ט):

— עיון (המשך) —

לפני ירידתן למצרים, שהרי לא נמנו כאן. בגלות לא היתה לשבטים את האפשרות לתת ביטוי מעשי לערכים אותם הם מייצגים, והרי הם כמו גבר שאין לו אשה, שבכוחו זרע שיכול להפרות אבל כוח זה אינו יכול לצאת אל הפועל.

עם בנימין נולדו שתי תאומות, כלומר יש לו לבנימין ביטוי כפול. הסברנו לעיל שיוסף הוא השבט המייצג את הפן הארצי הלאומי של ישראל, ואילו יהודה מייצג את הפן הרוחני. בנימין הוא אחיו של יוסף ושייך לעולמו, ושואל, שהיה המלך הראשון של ישראל, הוא משבט בנימין, ומשתייך בזה לבית יוסף. כאשר שאול מת ואיש-בושת בנו מולך אחריו - הוא מולך על הצפון ועל אפרים ואילו דוד מולך על יהודה בחברון (ראה שמואל ב' ב, ח-יא). מצד שני, בנימין שייך במהותו גם ליהודה. ירושלים עיר הקודש היא בשטחם של בנימין ויהודה, וכאשר התפצלה מלכות ישראל נשאר בנימין עם יהודה, ואף לא גלה עם עשרת השבטים. בנימין קשר את גורלו עם יהודה. אם כן, עם בנימין נולדו שתי נקבות כי עתיד להיות לו ביטוי גם במלכות יוסף וגם במלכות יהודה.

— ביאור —

בֶּן־אוֹנִי. רחל קראה לו כך כי הוא גרם לה לצער ולקושי ולמוות.

— עיון —

בֶּן־אוֹנִי. כפי שהסברנו, מהותה של רחל היא הקמת בית ישראל, ובלידתו של בנימין היא השלימה את תפקידה, והיא מבינה כי חייה שלה באים לקצם. יש בה תערובת רגשות של צער ושמחה המעורבים זה בזה, ובשם שהיא נותנת לבנה גלומה הטרגדיה של חייה.

— רש"י —

בְּנִימִין. נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען, שהיא בנגב כשאדם בא מארם נהרים, כמו שנאמר "בנגב בארץ כנען" (במדבר לג, מ), "הלוך ונסוע הנגבה" (לעיל יב, ט): **בְּנִימִין.** בן ימין, לשון "צפון וימין אתה בראתם" (תהלים פט, ג), לפיכך הוא מלא:

— ביאור —

בשם זה משום שנולד בדרומה של ארם נהרים, ולכן הוא 'בן ימין'.
בדרך כלל במקרא נכתב בנימין בכתב חסר - "בְּנִימִן" (חוץ מז פעמים בתורה ו 5 פעמים בנביאים שנכתב בכתב מלא). כאן, בפעם הראשונה שנכתב שם זה, כתבה אותו התורה בכתב מלא כדי ללמדנו את פירושו⁵⁵.
פירוש זה של רש"י הוא פירוש מחודש, שאינו מופיע בחז"ל, ועל כן מדגיש רש"י בפתיחת דבריו 'נראה בעיני'.

בְּנִימִין. בנימין הוא הבן היחיד של יעקב שנולד בארץ ישראל, וארץ ישראל נמצאת בדרומה של ארם נהרים, ולכן היא נקראת 'נגב' ביחס לארם נהרים. כידוע, דרכו של המקרא לקרוא שמות לרוחות השמים כאדם העומד ופניו אל המזרח, ולכן צד מזרח נקרא 'קדם' וצד מערב נקרא 'אחור' ("הים האחרון"), הצפון נקרא 'שמאל' והדרום נקרא 'ימין' או 'תימן', כמו שמשמע מן הפסוק "ימין וצפון אתה בראתם", כלומר דרום וצפון נבראו על ידי הקב"ה. מסביר רש"י כי "בנימין" נקרא

— עיון —

בְּנִימִין. ישנה חשיבות רבה לעובדה שלכל הפחות אחד מבניו של יעקב נולד בארץ ישראל. יש בכך הוכחה לכך שיעקב אבינו לא התנתק מן הארץ, ומשפחתו הפכה שלמה רק כשהגיע לארץ ישראל, כי לא שייכת שלמות לישראל בחוץ לארץ. חז"ל אומרים שכוחו של בנימין היה בכך שנולד בארץ ישראל (מכילתא שמות יט, יח) ובכך שלא השתחוה לעשו (אסתר רבה פ"ז), ומשום כך זכה שיהיה מרדכי היהודי מזרעו ויכול היה להכריע את עמלק.

55. תורה תמימה, על פי גמרא סוטה לו ע"ב.

אונקלוס

כא וַיֵּט יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אֶהְלָה
מֵהֶלְאָה לְמַגְדֵּל-עֵדֶר: כב וַיְהִי
בְּשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיֵּלֶךְ
רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת-בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ
אִבּוֹ וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל פ וַיְהִי בְנֵי-
יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר:
עסר.

כא וַיֵּט יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אֶהְלָה
מֵהֶלְאָה לְמַגְדֵּל-עֵדֶר: כב וַיְהִי
בְּשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיֵּלֶךְ
רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת-בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ
אִבּוֹ וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל פ וַיְהִי בְנֵי-
יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר:

— רש"י —

(כב) בְּשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא. עד שלא בא לחברון אצל יצחק ארעוהו כל אלה:

— ביאור —

מעשה מצער זה מתווסף על מעשה דינה שהתחברה עם שכם בן חמור, ובעקבותיו מעשה שמעון ולוי שהרגו ובזזו את תושבי שכם ולא התייעצו עם אביהם, ובעקבות כך גם צריך היה לטמון את העבודה זרה שהיתה עמהם. כל זה אירע ליעקב בארץ ישראל לפני שהגיע אל חברון.

בְּשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא. מדוע מדגישה התורה מעשה ראובן היה "בארץ ההיא", וכי חטאו של ראובן נגרם בגלל שישבו בארץ ההיא? כן! החטא נגרם בגלל המיקום, עונה רש"י, אך לא בגלל שהיתה מגרעת כלשהי בארץ ההיא, אלא גם מעשה זה אירע משום שיעקב התמהמה להגיע אל בית יצחק אביו.

— עיין —

בְּשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא. מדוע כל כך חשוב היה שיעקב ימהר להגיע לחברון? מדוע סבל ממעשיהם של ילדיו לפני כן? כאן מלמדנו רש"י על החשיבות הגדולה של הקשר בין הדורות. הילדים הצעירים צריכים לגדול כשהם רואים את השורשים והעבר המפואר של המשפחה. קשר זה בין הדורות הוא ערובה להקמת דור ישרים חדש.

— רש"י —

וַיִּשְׁכַּב. מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה. ולמה בלבל וחלל יצועיו, שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר: אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכך בלבל (שבת נה ע"ב): **וַיְהִי בְּנִי־יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר.** מתחיל לענין ראשון: משנולד בנימין נשלמה המטה, ומעתה ראויים להמנות, ומנאן. ורבותינו דרשו: ללמדנו בא שכולן שוין, וכולן צדיקים, שלא חטא ראובן:

— ביאור —

חז"ל בגמרא, שראובן מתוך כעסו 'בלבל משכבו' של אביו, היינו שעשה מעשה מחאה שגרם לכך שיעקב לא יוכל לשהות באהלה של בלהה.

'מתחיל לענין ראשון' - כלומר, יש שתי אפשרויות איך לקרוא את הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר". לכאורה זהו ענין חדש, ואכן בספרי התורה היא מסומנת כפרשייה חדשה, ועניינה הוא לאחר שלמדנו לעיל על לידת בנימין ניתן עכשיו לסכם ולמנות את בניו של יעקב שהגיעו למניין שנים עשר. אמנם, על פי חז"ל, וכך גם הם טעמי המקרא הנקראים בציבור, פסוק זה הוא המשכו הישיר של הפסוק הקודם, לומר לך שעל אף מעשהו של ראובן - "ויהיו בני יעקב שנים עשר" - כולם שווים.

וַיִּשְׁכַּב. לכאורה, לפי פשט הכתוב ראובן חטא חטא חמור ביותר, והוא אחד מאיסורי עריות לשכב עם אשת אביו. חז"ל טוענים שאין להבין את הפסוק כמשמעו, וראיה לכך ממה שכתוב מייד בסמוך "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ופסוק זה נראה כמיותר ואין בו חידוש, על כן פירשו שפסוק זה בא ללמד שמעשה ראובן אינו כפשוטו, וכל בני יעקב שווים הם וכולם צדיקים. ראובן הוא "בכור יעקב" על אף מעשהו (כמבואר ברש"י הסמוך להלן), ואילו אכן היה שוכב עם אשת אביו היה מוקע ויוצא מן המשפחה ושוב לא היה נמנה עמם.

אם כן, מה בכל זאת עשה ראובן שהיה צורך לספר לנו על כך? מסביר רש"י, על פי

— עיון —

וַיִּשְׁכַּב. לאחר ביאורם של חז"ל למעשה ראובן צריכים אנו להבין, אם כן, מה חמור כל כך במה שעשה? הרי אם חטאו היה רק שגרם להעביר את מיטת אביו מאוהל אחד לאוהל אחר, מדוע מוזכר כאן לגנאי כאילו שכב עמה ממש, ומדוע נענש וקולל על ידי אביו בסוף ימיו? הרי יעקב אומר לראובן בחריפות: "פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חיללת יצועי עלה", ואינו מברך אותו! בנוסף, נאמר בספר דברי הימים (א', ה', א'): "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן

— עיון (המשך) —

ישראל". ואכן, כנראה מכוח קושיות אלה ועוד, גם בחז"ל יש בעניין זה דעות חלוקות, ובגמרא שם מובאת דעה שאכן ראובן שכב עם בלהה, וזאת על פי הכלל הגדול של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

צריך לומר שגם המעשה של בלבול משכבו של אביו הוא חמור מאוד, ובוודאי לאנשים גדולים וצדיקים כמו בני יעקב, והתורה מחשיבה זאת כאילו שכב ממש עם בלהה. היחסים בין איש לאשתו שייכים לזוג בלבד ואין לאף אחד אחר להתערב בזה, ואף לא לילדיהם. צריכה להיות מחיצה גדולה בין הורים לילדים שאסור לעבור אותה, ואין להתערב ביחסיהם האינטימיים של ההורים. התערבות בוטה שכזו, בה ראובן מעלה בדעתו כי יש לו זכות להביע את דעתו עם מי צריך אביו לשכב ועם מי לא - זהו מעשה שלא ייעשה והרי זה כאילו שכב הוא עם בלהה, משום שהאיסור לשכב עם אשת אביו הוא בדיוק מאותו הטעם, כי הבן צריך להחשיב את חיי הזוגיות של הוריו כקודש קודשים! אפילו לאחר שאדם גירש את אשתו אסור לו לבנו מאישה אחרת לשכב עם אשתו לשעבר, כי גם זו היא חציית הגבול המקודש הזה.

כך אני מפרש גם את חטאו של דוד המלך. חז"ל בסוגיא שם מסבירים שבת-שבע למעשה היתה גרושה, משום שכל חייל בצבאו של דוד היה נותן לאשתו גט לפני שיצא לקרב, ולכן כאשר אוריה נהרג בקרב התברר למפרע שדוד לא שכב עם אשת איש אלא עם אשה פנויה. אם כן, אף כאן יש לשאול, מדוע נענש דוד כל כך ועשה תשובה כל ימיו? הרי סוף סוף היא היתה מגורשת ופנויה! התשובה היא, שהואיל וכל עניינם של הגירושין האלה היה רק כדי למנוע עיגון אם ימות בעלה במלחמה, אם כן על אף שדוד לא חטא חטא גדול מבחינה משפטית, מכל מקום מבחינה מוסרית הרי זה איסור חמור בדיוק כמו לשכב עם אשת איש. בשני המקרים האלה חז"ל מלמדים אותנו שאין להסתכל רק מצד המעשה הפורמאלי, ולבדוק אם מבחינה משפטית יש כאן חטא או לא, אלא הבדיקה היא בצד המהותי. אדם אינו יכול להצדיק מעשה רע שעשה רק על ידי הטענה שהלכתית לא עשה כלום - כאן רק העביר מיטה, ושם רק שכב עם אישה גרושה, אלא צריך לדעת שה' יראה ללבב, ובעיני האֱלֹהִים תירוצים כאלה אינם מתקבלים, והוא ייענש כמי שעשה בפועל את המעשה החמור.

אונקלוס

כג בְּנֵי לֵאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן
 וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׁשְׁכָר
 וְזַבּוּלֹן: כד בְּנֵי רָחֵל יוֹסֵף
 וּבְנֵימֶן: כה וּבְנֵי בְלָהָה שְׁפָחַת
 רָחֵל דָּן וְנִפְתָּלִי: כו וּבְנֵי זִלְפָּה
 שְׁפָחַת לֵאָה גָד וְאָשֶׁר אֵלֶּה בְּנֵי
 יַעֲקֹב אֲשֶׁר יָלְדוּ לוֹ בְּפָדֶן אֲרָם:
 כג בְּנֵי לֵאָה בְּכָרִיָּה דְיַעֲקֹב
 רְאוּבֵן, וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה
 וְיִשָּׁשְׁכָר וְזַבּוּלֹן. כד בְּנֵי
 רָחֵל יוֹסֵף וּבְנֵימֵן. כה וּבְנֵי
 בְלָהָה אֲמָתָה דְרָחֵל דָּן
 וְנִפְתָּלִי. כו וּבְנֵי זִלְפָּה
 אֲמָתָה דְלֵאָה גָד וְאָשֶׁר,
 אֵלֶּין בְּנֵי יַעֲקֹב דְּאֵתִילִידוּ
 לִיהָ בְּפָדֶן אֲרָם.

— רש"י —

(כג) בְּכוֹר יַעֲקֹב. אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור (בראשית רבה פפ"ב, יא):

— ביאור —

בְּכוֹר יַעֲקֹב. הפסוק כאן מדגיש שראובן הוא הבכור. ומה חידוש יש בדבר? בדרך כלל ברשימות יוחסין לא מציין התואר 'בכור', וברור הוא שמי שמופיע ראשון ברשימה הוא הבכור. מדוע מדגישה זאת כאן התורה? מסביר רש"י, על פי מה שכתב בסוף הדיבור הקודם, שעל אף המעשה שעשה ראובן לא שללו ממנו את התואר 'בכור'.

— עיון —

בְּכוֹר יַעֲקֹב. הסברנו לעיל שמעשהו של ראובן היה חמור במיוחד, בכך שהתערב בחייו הפרטיים של אביו. אמנם עבירה זו נבעה מהבנה מוטעית של תפקידו כבכור. ראובן חשב שעובדת היותו בכור מחייבת אותו לדאוג לכבודה של אמו ולמערכת תקינה במשפחה. משום כך קוראת לו התורה מייד 'בכור' גם בשעת הקלקלה, כי חטאו היה כזה שנובע מהיותו בכור.

— רש"י —

בְּכוֹר יַעֲקֹב. בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור למנין, ולא ניתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים (ראה בראשית רבה פפ"ב, יא):

— ביאור —

כך גם כותב רש"י כאן: מה שנאמר שניתנה הבכורה ליוסף הוא רק לענין שיהיו ממנו שני שבטים, כדין בכור שמקבל שני חלקים, אך לשאר עניינים נשאר ראובן הבכור. ראובן הוא 'בכור לנחלה', כלומר יקבל שני חלקים בנכסי אביו אחרי מותו; 'בכור לעבודה', שהרי הבכורות נבחרו לעבוד לפני שנבחר שבט לוי; 'בכור למנין', כאשר עושים רשימות יוחסין של בני יעקב נמנה ראובן בדרך כלל ראשון.

בְּכוֹר יַעֲקֹב. נאמר בספר דברי הימים (א', ה', א): "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחש לבכורה". וביאר שם המלבי"ם: 'כי הוא הבכור מפרש מה שכתוב בכור ישראל, מפני שהוא היה הבכור שנולד ראשון, ומה שניתנה הבכורה לבני יוסף היה רק לקחת פי שנים, שלכן היה ממנו שני שבטים מנשה ואפרים, אבל לא להתייחס לבכורה, שלענין היחוס נשאר ראובן הבכור כי הוא נולד ראשונה'.

— עיון —

בְּכוֹר יַעֲקֹב. אם כן, מה נשאר לראובן מן הבכורה? 'לנחלה' - הנכסים שהשאיר יעקב אחר מותו זוהי חלוקה חד פעמית. 'לעבודה' - הבכורות נדחו מעבודה על ידי הכהנים. 'למנין' - רק זה נשאר לו לראובן, הכבוד להיות ראשון ברשימות יוחסין, וגם זה לא בכל מקום. אם כן, מבחינה מהותית, מה נשאר מבכורתו של ראובן? ראובן הוא מידת החסד והנתינה. הוא 'פתח בהצלה תחילה' כשרצו האחים להזיק ליוסף ומנע את רציחתו, הוא היה מהחלוצים לכיבוש הארץ. מידה זו היא ראשונה במעלה! על אף שמידה זו לא מספיקה כדי להיות המנהיג, היא בעצם מידה חשובה ביותר והיא ראש לכל המידות כולן, ובזה ראובן הוא אכן בכורו של יעקב.

אונקלוס

כֹּז וַיָּבֵא יַעֲקֹב אֶל־יִצְחָק אָבִיו
מִמְּרָא קְרִית הָאַרְבַּע הוּא
חֲבֵרוֹן אֲשֶׁר־גִּר־שָׁם אַבְרָהָם
וַיִּצְחָק: כֹּז וַיְהִי יָמָיו יִצְחָק מָאתַיִם
שָׁנָה וְשִׁמְנִים שָׁנָה:

— רש"י —

(כז) מִמְּרָא. שם המישור: קְרִית הָאַרְבַּע. שם העיר: מִמְּרָא קְרִית הָאַרְבַּע.
אל מישור של קרית ארבע. ואם תאמר, היה לו לכתוב ממרא הקרית
ארבע, כן דרך המקרא בכל דבר ששמו כפול, כגון זה, וכגון בית-לחם,
אבי-עזר, בית-אל, אם הוצרך להטיל בו ה"א נותנה בראש התיבה השניה:
"בית הלחמי" (ש"א טז, א), "בעפרת אבי העזרי" (שופטים ו, כד), "בנה חיאל בית
האלי" (מ"א טז, לד):

— ביאור —

'ממרא של המקום הידוע קרית ארבע'.
אך לפי זה, שואל רש"י, מדוע נאמר 'קרית
הארבע' ולא 'הקרית ארבע'? הרי ה"א
הידיעה צריכה לבוא בראש המילה או
בראש השם!
אלא ישנו כלל דקדוקי בעברית, הקובע
כי כאשר מוסיפים ה"א הידיעה לפני שם
כפול שיש בו סמיכות, תבוא הה"א לפני
המילה השניה שבסמיכות (= 'הסומך').
משום כך אומרים "בית הלחמי", "אבי
העזרי", "בית האלי". ובעברית של היום:
בית-הספר, תחנת-המשטרה, מערת-
הנטיפים וכיו"ב.

מִמְּרָא. כפי שביארנו לעיל (בפסוק ח),
למקומות ישוב רבים במקרא יש שני
שמות: שם פרטי מסויים לנקודת הישוב
- 'העיר', ושם נוסף לאיזור שסביב הישוב
- 'המישור'. "ממרא קרית הארבע" היינו
המישור של העיר קרית ארבע שנקרא
'ממרא'.

רש"י טוען ש"קרית הארבע" אין
משמעה 'הקריה של הארבע', כמו "גבעת
הלבונה" הגבעה של הלבונה, אלא זהו שם
מקום שנקרא 'קרית ארבע', שצויין בה"א
הידיעה, ואליו נסמך שם המישור 'ממרא',
ולכן "ממרא קרית הארבע" פירושו

— עיון —

מִמְּרָא. "ממרא קרית הארבע היא חברון" - יש למקום זה שלשה שמות, וצריכים אנו

להבין משמעות שלוש השמות האלה. "חברון" היא משורש חב"ר. יש במקום הזה כוח

אונקלוס

כט וַיִּגְעַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל-
 עַמּוּי זָקֵן וְשִׁבְעַת יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ
 עֲשׂוֹ וַיַּעֲקֹב בָּנָיו: פ
 כט וְאַתְּנָגִיד יִצְחָק וּמִית
 וְאַתְּכְנִישׁ לְעַמִּיה סִיב וְסִבַּע
 יוֹמִין, וְקִבְּרוּ יִתְיָה עֲשׂוֹ
 וַיַּעֲקֹב בְּנוֹהִי.

— רש"י —

(כט) וַיִּגְעַע יִצְחָק. אין מוקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק שנים עשרה שנה, שהרי כשנולד יעקב היה יצחק בן ששים שנה, שנאמר "ויצחק בן ששים שנה" וגו' (לעיל כה, כו), ויצחק מת בשנת מאה ועשרים ליעקב, אם תוציא ששים ממאה ושמונים שנה, נשאר מאה ועשרים, ויוסף נמכר בן שבע עשרה שנה, ואותה שנה שנת מאה ושמונה ליעקב. כיצד, בן ששים ושלש נתברך, ארבע עשרה שנה נטמן בבית עבר, הרי שבעים ושבע, וארבע עשרה עבד באשה, ובסוף ארבע עשרה נולד יוסף, שנאמר: "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף" וגו' (לעיל ל, כה), הרי תשעים ואחת, ושבע עשרה עד שלא נמכר יוסף הרי מאה ושמונה. [עוד מפורש מן המקרא משנמכר יוסף עד שבא יעקב מצרימה עשרים ושנים שנה, שנאמר: "ויוסף בן שלשים שנה" וגו' (להלן מא, מו), ושבע שנים שובע ושנתיים רעב הרי עשרים ושנים, וכתיב: "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה" (להלן מז, ט), נמצא יעקב במכירתו מאה ושמונה]:

— עיון (המשך) —

של חיבורים. "ממרא" על שם אחד מידידיו של אברהם אבינו⁵⁶, וידידות זו אכן מסמלת את האפשרות שהאומות מתחברות לישראל ומכירות בו. "קרית ארבע" על שם ארבע זוגות הקבורים שם: אדם וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, אבות ואמהות האומה. גם בזה ישנו חיבור בין האנושות, המיוצגת על ידי אדם וחווה, עם שלשלת האבות שהם מולידי האומה הישראלית. אם כן, חברון היא העיר דרכה תעבור הכרת האומות בתפקידו של עם ישראל להביא את דבר ה' לעולם.

— ביאור —

וַיִּגְעַע יִצְחָק. רש"י מוכיח שיצחק נפטר רק לאחר מכירת יוסף (המוזכרת בתחילת הפרשה הבאה), ומכאן שפסוק זה המספר על מותו של יצחק לא נכתב במקומו הכרונולוגי.
 יעקב היה בן 108 בשעה שנמכר יוסף, <

56. כפי שכתב רש"י לעיל יג, יח.

— ביאור (המשך) —

ואילו יצחק נפטר כאשר יעקב היה בן 120 (שהרי יצחק חי 180 שנה וילד את יעקב כשהיה בן 60), ואם כן יצחק מת 12 שנה לאחר מכירת יוסף. את החשבון עושה רש"י בשתי דרכים. הדרך הראשונה מחשבת את שנותיו של יעקב מן ההתחלה לסוף, ואילו הדרך השנייה מחשבת את שנותיו של יעקב מן הסוף להתחלה.⁵⁷

רש"י כאן מסתמך על מה שכתב בסוף פרשת תולדות (לעיל כח, ט), שם הוכיח שיעקב קיבל את הברכות כשהיה בן 63, אך לא הלך מייד אל בית לבן אלא נטמן בבית מדרשו של עבר 14 שנה, והגיע אל לבן כשהיה בן 77. עבד אצלו 14 שנה ובסופן נולד יוסף⁵⁸. אם כן, יוסף נולד כאשר היה יעקב בן 91. יוסף נמכר בן 17 (להלן לז, ב) כאשר יעקב היה בן 108.

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּגְעַע יִצְחָק. מדוע, אם כן, מספרת לנו התורה על מותו של יצחק שלא על פי הסדר הכרונולוגי? אולי יש כאן סגירת מעגל: יצחק שלח את בנו לגלות כדי שיתחתן ויקים משפחה, ואכן יעקב חוזר אל אביו לאחר שזכה להביא לעולם את כל שבטי י-ה. האב יצחק יכול עתה לשכב עם אבותיו כי ההמשכיות מובטחת. מכירת יוסף היא משבר חדש והיא כאילו היסטוריה חדשה.

57. אמנם למעשה אין כאן שתי דרכים אלא דרך אחת, שהרי הקביעה שיעקב נטמן 14 שנה בבית מדרשו של עבר נשענת על החשבון של יעקב ויוסף במצרים, וכפי שביאר רש"י בסוף פרשת תולדות. משום כך נראה שאין לגרוס את הקטע המובא בסוגריים, ואכן אינו מופיע בדפוסים מדויקים.

58. יעקב עבד 7 שנים ראשונות, לאחריו קיבל את לאה ורחל ביחד, ועבד עוד 7 שנים עבורן. בשנים אלה נולדו לו בניו, ויוסף נולד בסוף השנה ה-7 שנאמר "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה".

אונקלוס

לו א ואלה תלדות עשו הוא
 אָדָם: ב עֶשָׂו לָקַח אֶת־נָשָׁיו
 מִבָּנוֹת כְּנָעַן אֶת־עֵדָה בֶּת־אֵילָן
 הַחֲתִי וְאֶת־אֵהֱלִיבָמָה בֶּת־עֵנָה
 בֶּת־צִבְעֹן הַחֲוִי:
 א ואלן תולדת עשו הוא
 אָדָם. ב עֶשָׂו נָסִיב יֵת
 נְשׁוֹהֵי מִבְּנֹת כְּנָעַן, יֵת
 עֵדָה בֶּת אֵילָן חֲתָאָה וְיֵת
 אֵהֱלִיבָמָה בֶּת עֵנָה בֶּת
 צִבְעֹן חֲוָאָה.

— רש"י —

(ב) עֵדָה בֶּת־אֵילָן. היא "בשמת בת אילון" (לעיל כו, לד), ונקראת בשמת על שם שהיתה מקטרת בשמים לעבודה זרה: אֵהֱלִיבָמָה. היא "יהודית" (לעיל כו, לד), והוא כינה שמה יהודית לומר שהיא כופרת בעבודה זרה כדי להטעות את אביו:

— ביאור —

כינוי? משום שהתורה לא ראתה בעין יפה את נישואיו של עשו לנשים אלה, ואף ציינה שם במפורש: "ותהיין מורת רוח ליצחק ולרבקה". הכינויים מסבירים מדוע נשים אלה לא היו ראויות להידבק בביתו של יצחק. אמנם, כינויים אלה אינם בסגנון אחד אלא הם הפוכים. כינוי אחד - "בשמת" - מדגיש את השלילי במעשיה, ואילו הכינוי השני - "יהודית" - הוא כינוי שנועד להסוות את מעשיה ולהציגה כאשה ראויה, ולכן אומר רש"י שאת הכינוי הזה נתן לה עשו בעצמו כדי להטעות את אביו. בשם "יהודית" יש את שלושת האותיות הראשונות של שם הוי"ה, והוא דומה לשם "יהודה" שעניינו הודאה לה', ומכאן נלמד ששם זה מסמן את כח האמונה בא-ל. עשו השתמש בשם היפה הזה ככיסוי לעבודת האלילים שלו.

עֵדָה בֶּת־אֵילָן. לעיל בפרשת תולדות נאמר שעשו נשא לנשים "את יהודית בת בארי החתי, ואת בשמת בת אילון החתי", ואילו כאן נאמר שנשא: "את עדה בת אילון החתי, ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי". האם מדובר באותן נשים עצמן או שמא אלה הן נשים אחרות? מסתבר לומר שאלו אותן הנשים, שהרי גם בשמת וגם עדה הן בנותיו של אילון החתי, ואם עדה זו היא בשמת, סביר להניח שאהליבמה זו היא יהודית, וצריך להבין מדוע נשותיו של עשו מופיעות בתורה בשני מקומות בשמות שונים? מסביר רש"י ששמן האמיתי של שתי נשים אלו הוא השם המופיע כאן, ברשימת היוחסין של עשו ותולדותיו, ואילו השם המופיע בפרשת תולדות הוא שם כינוי. מדוע נקראו שם נשותיו של עשו בשם

— רש"י —

בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן. אם בת ענה לא בת צבעון, ענה בנו של צבעון, שנאמר "ואלה בני צבעון ואיה וענה" (להלן פסוק כד), מלמד שבא צבעון על כלתו אשת ענה ויצאת אהליבמה מבין שניהם, והודיעך הכתוב שכולן בני ממזרות היו (תנחומא וישב א):

— עיון (על עמוד קודם) —

עֵדָה בַּת־אֵילָן. אנו רואים כאן שתי מהויות אצל עשיו - עבודה זרה וצביעות. רמז מכאן נלמד לדורות, לאמונת הנצרות של בני עשו שאף היא כפירה ועבודה זרה, אך מראה את עצמה כלפי חוץ כאילו היא דת נקיה. הנצרות היא עבודה זרה כי היא הפכה את אֱלֹהִים לבשר ודם וביטלה את חובת האדם לקיים מצוות. לשיטתה די לו לאדם להאמין באותו האיש ובכך יכפר על כל עוונותיו. גישה זו היא ההיפך הגמור מהחידוש שלימדה התורה, שהאדם נידון על פי מעשיו ואין סגולות להציל אותו מעונש. מאידך זה נראה כלפי חוץ כעבודת האֱלֹהִים כי הם טוענים שהם באמת מאמינים באֱלֹהִים ודוגלים באהבת ה' ובאהבת הָרֵעַ.

— ביאור —

מיהו אביה הביולוגי של אהליבמה - יתכן והוא ענה ויתכן והוא צבעון, כי אימה של אהליבמה קיימה יחסי אישות הן עם ענה בעלה והן עם צבעון אבי בעלה. במקרה בו צבעון הוא אביה הביולוגי של אהליבמה אזי היא ממזרת.

בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים "בת ענה בת צבעון" היינו שאביה שמו 'ענה' ואבי אביה שמו 'צבעון', וכאילו נאמר 'בת ענה בן צבעון'. אך רש"י אינו מפרש כך משום שסוף סוף לא כך כתוב. לכן מפרש רש"י שכוונת הפסוק לומר שלמעשה אין אנו יודעים

— עיון —

בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן. מכאן אנו למדים על הרמה הבהמית של משפחת עשו. על אף שבני נח הוזהרו על איסורי עריות, אנשים אלה לא כיבדו זאת.

אונקלוס

ג וְאֶת־בְּשֵׁמֶת בֶּת־יִשְׁמָעֵאל
אָחוֹת נְבִיּוֹת: ד וּתְלִד עֲדָה לְעֵשָׂו
אֶת־אֱלִיפֹז וּבְשֵׁמֶת יִלְדָה אֶת־
רְעוּאֵל:

— רש"י —

(ג) בְּשֵׁמֶת בֶּת־יִשְׁמָעֵאל. ולהלן קורא לה "מחלת" (לעיל כח, ט). מצינו באגדת מדרש ספר שמואל (פרק יז): שלשה מוחלין להן עונותיהם: גר שנתגייר, והעולה לגדולה, והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן, לכך נקראת "מחלת" שנמחלו עונותיו:

— ביאור —

בְּשֵׁמֶת בֶּת־יִשְׁמָעֵאל. בסוף פרשת תולדות נאמר: "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה". ואילו כאן נקראת בת ישמעאל בשם "בשמת". מסביר רש"י, על פי מדרש שמואל, ששמה המקורי של בת ישמעאל היה בשמת, וכאשר נישאה נקראה בשם

"מחלת" מפני שבזכות נישואיה לעשו נמחלו לו עונותיו. למרות שעשו נשא נשים אחרות לפניו מכל מקום לא ניתן גם להן שם זה, משום שהן היו כנעניות והיו אסורות על עשו, ובוודאי נישואין לאשה אסורה אינן מוחלות עוון אלא מוסיפות עוון חדש. רק כאשר אדם נושא אישה המותרת לו אזי נמחלים לו עונותיו.

— עיון —

בְּשֵׁמֶת בֶּת־יִשְׁמָעֵאל. כאשר אדם קונה לעצמו זהות חדשה הקב"ה נותן לו הזדמנות לפתוח דף חדש באופן שחטאי העבר לא יפריעו לו. שלושה הם שקונים זהות חדשה: גר שמתגייר הרי הוא כתינוק שנולד, עד עכשיו לא היה יהודי ועכשיו הפך להיות יהודי, אז נמחלים לו עונותיו והוא מקבל הזדמנות להתחיל מאפס. אדם שעולה לגדולה האחריות שלו מעתה היא לא רק על עצמו אלא על הכלל כולו, ואחריות זו נותנת לאישיותו מימד חדש. גם הנושא אשה הוא קונה לעצמו זהות חדשה, כי כאשר האדם אינו נשוי הוא אינו נחשב אדם שלם, אישיותו לא הושלמה. עם נישואיו הוא זוכה לשלמות, ולכן מאפשרים לו לפתוח דף חדש ושוכחים לו את העוונות שעשה בהיותו בזהות הקודמת. כמובן, מחיקת העוונות היא לא פעולה שנעשית מאליה אלא הכל תלוי בכוונת האדם וברצון ה'. על האדם לדעת לנצל את שינוי הזהות שלו על מנת לחיות על פי ה'.⁵⁹

— רש"י —

אַחוֹת נְבִיּוֹת. על שם שהוא השיאה לו משמת ישמעאל נקראת על שמו (מגילה יז ע"א):

— ביאור —

נביות, משום שהוא היה זה שהשיא את אחותו לעשו. חז"ל מסבירים בגמרא שישמעאל הספיק לקדש את בתו לעשו, ולאחר מכן מת, ונביות בן ישמעאל הוא אשר השיא את אחותו לעשו לאחר מות ישמעאל אביו. חז"ל לומדים מכאן לימוד חשוב בעניין חישוב השנים, ועיין רש"י לעיל שם ומה שכתבנו שם.

אַחוֹת נְבִיּוֹת. התוספת אחות נביות מיותרת, וכפי שניסח זאת רש"י לעיל (כח, ט): 'ממשמע שנאמר בת ישמעאל איני יודע שהיא אחות נביות?', ושאלה זו מתחזקת בפסוק שלנו, בו מופיע פעם שניה הביטוי הכפול "בת ישמעאל, אחות נביות".⁶⁰ מסביר רש"י שלא לחינם הוזכר כאן

— עיון —

אַחוֹת נְבִיּוֹת. עדיין צריך להבין, וכי מה אכפת לנו מכך שנביות היה זה שטיפל בשידוך של אחותו עם עשו. יתכן ורש"י רוצה ללמדנו עניין מוסרי, וללמוד מכאן רמז שכאשר אדם מסייע לחברו - מעשיו הטובים של חברו יזקפו לו לזכותו. בנוסף יש כאן מעשה חשוב ממעלה ראשונה, משום שהוא מנסה להחזיר את עשו אל חיק משפחתו של אברהם על ידי זיווג זה.

60. יש לתת את הדעת לכך שנשים רבות בתורה מוצגות על שם אחיהם (כנראה האח הבכור), כך הוא ברבקה "אחות לבן הארמי" (לעיל כה, כ), אלישבע בת עמינדב "אחות נחשון" (שמות ו, כג), מרים הנביאה "אחות אהרן" (שם טו, כ), וראה רש"י בכל המקומות הנ"ל. נראה לומר שתמיהתם של חז"ל, ושל רש"י בעקבותיהם בעניין "אחות נביות" נבעה מן העובדה שכיניו זה מופיע פעמיים, וזה לכאורה מיותר לאחר שכבר למדנו זאת בפעם הראשונה. [הערת העורך]

אונקלוס

ה וְאֶהְיֶיבָמָה יִלְדָּה יֵת
 יְעוֹשׁ וְיֵת יַעֲלָם וְיֵת קָרַח,
 אֲלֵין בְּנֵי עֶשָׂו דְּאֲתִילִידוּ
 לִיה בְּאַרְעָא דְכְנָעַן. ו יוֹדְבָר
 עֶשָׂו יֵת נְשׁוּהִי וְיֵת בְּנוּהִי
 וְיֵת בְּנִתִּיה וְיֵת כָּל נַפְשָׁת
 בֵּיתִיה וְיֵת גִּיתוּהִי וְיֵת כָּל
 בְּעִירִיה וְיֵת כָּל קִנְיִנִּיה
 דְּקָנָא בְּאַרְעָא דְכְנָעַן, וְאִזֵּל
 לְאַרְעָא אַחֲרֵי מִן קָדָם יַעֲקֹב
 אַחֲוֵיהּ.

ה וְאֶהְיֶיבָמָה יִלְדָּה אֶת־יְעִישׁ
 (יְעוֹשׁ) וְאֶת־יַעֲלָם וְאֶת־קָרַח
 אֵלֶּה בְּנֵי עֶשָׂו אֲשֶׁר יִלְדוּ־לוֹ
 בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: ו וַיִּקַּח עֶשָׂו אֶת־
 נְשָׁיו וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־בְּנֹתָיו וְאֶת־
 כָּל־נַפְשֹׁת בֵּיתוֹ וְאֶת־מְקַנְהוּ
 וְאֶת־כָּל־בְּהֶמְתּוֹ וְאֶת־כָּל־קִנְיָנוֹ
 אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ
 אֶל־אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחִיו:

— רש"י —

(ה) וְאֶהְיֶיבָמָה יִלְדָּה וגו'. קרח זה ממזר היה (ראה בראשית רבה פ"ב, יב) ובן אליפז היה, שבא על אשת אביו אל אהליבמה אשת עשו, שהרי הוא מנוי עם אלופי אליפז בסוף הענין (להלן פסוק טז):
 (ו) וַיֵּלֶךְ אֶל־אֶרֶץ. לגור באשר ימצא:

— ביאור —

וַיֵּלֶךְ אֶל־אֶרֶץ. לא נאמר בפסוק לאיזו ארץ הלך עשו, ומהי מטרת ההליכה. מסביר רש"י שמטרתו של עשו היתה למצוא ארץ לגור בה, וכשיצא מארץ כנען לא ידע עשו לאן מיועדות פניו, ויצא למצוא לו מקום בו יבחר לגור.
 נעיר כי רש"י נקט לשון פסוק מספר שופטים (יז, ח): "וילך האיש מהעיר מבית לחם יהודה לגור באשר ימצא ויבוא הר אפרים עד בית מיכה לעשות דרכו".

וְאֶהְיֶיבָמָה יִלְדָּה וגו'. כאן נמנה קורח כבנו של עשו מאהליבמה, ואילו להלן בפסוק טז משמע שקורח הוא בנו של אליפז בן עשו! מסביר רש"י שאליפז בא על אשת אביו והוליד את קורח, ואם כן קורח הוא בנה של אהליבמה אשת עשו (ואכן בפסוק שלנו נאמר רק שאהליבמה ילדה את קורח אך לא כתוב מיהו אביו) וגם בנו של אליפז. ולד שכזה הוא ממזר משתי סיבות: גם בגלל שנולד מאשת איש, וגם בגלל שנולד מבן שבא על אשת אביו.

— עיין —

וְאֶהְיֶיבָמָה יִלְדָּה וגו'. הפירוט של ממזרות בתוך משפחת עשו בא להסביר לנו מדוע עשו אינו ראוי כלל לרשת את מורשתם של אברהם ויצחק.
 וַיֵּלֶךְ אֶל־אֶרֶץ. יציאתו של עשו מן הארץ בלא יעד ברור מעידה כי העיקר אינו לאן הוא הולך, אלא עצם עזיבתו את ארץ ישראל לטובתו של יעקב.

אונקלוס

וְאִרִי הָיָה קִנְיָהוֹן סְגִי
מִלְמַתָּב פְּחָדָא, וְלֹא
יְכִילַת אֲרַע תּוֹתְבוּתָהוֹן
לְסוּבְרָא יְתָהוֹן מִן קָדָם
גִּיתִיהוֹן. ה וַיְתִיב עָשׂו בְּטוֹרָא
דְּשַׁעִיר עָשׂו הוּא אָדָם.

— רש"י —

(ז) וְלֹא יְכַלָּה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם. להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומדרש אגדה, מפני יעקב אחיו. מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך" (לעיל טו, יג), המוטל על זרעו של יצחק, אמר: אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר. ומפני הבושה, שמכר את בכורתו (בראשית רבה פ"ב, יג, וכפי שתי הדעות):

— ביאור —

אחרים שגרמו לו לעזוב את ארץ כנען. מדוע לומר כן? נראה לומר שתי סיבות (לדבר: א) קשה לומר שאין אפשרות מעשית למצוא מספיק שטחי מרעה לשתי משפחות בכל ארץ כנען. ב) אם אכן עשו צודק ואין מקום לשניהם - מדוע עשו ויתר מראש ועזב ולא נכנס עם יעקב לויכוח? אלא ודאי היו לעשו שיקולים נוספים שגרמו לו לתת לסוגיה הכלכלית חשיבות כל כך גדולה. מה היה החשש של עשו? ראשית, הגזרה שנגזרה בברית בין הבתרים על זרעו של אברהם "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" וכו'. עשו יודע שאם ייקח את ארץ כנען ייאלץ לשאת במחיר הזה, והוא אינו מעוניין בזה. שנית, עשו מכר את בכורתו ליעקב בילדותם, ובהמשך הפסיד לו את הברכות וכבר הודה לו עליהן ונכנע בפניו. הוא יודע שיעקב עדיף עליו לעניין הזכייה בארץ כנען, ומחמת הבושה הוא תלה זאת בשיקול כלכלי וקם והלך.

וְלֹא יְכַלָּה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם. לא נאמר לאיזו ארץ הלך עשו אלא סתם "אל ארץ". מסביר רש"י שעשו יצא מן הארץ ללא יעד וכתובת מוגדרים. היה חשוב לו קודם כל לצאת ולעזוב, כי לא יכול היה להישאר לגור בארץ עם יעקב אחיו.⁶¹ מדוע לא יכלו שני האחים לגור יחדיו? מסביר הפסוק: "כי היה רכושם רב משבת יחדיו, ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם, מפני מקניהם", כלומר, היתה בעיה מציאותית של חוסר יכולת לגור יחד בגלל המקנה הרב שהיה לשניהם. רש"י מסביר ש"לא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם" אין הכוונה שהיתה בעיה של מקום היכן להיות אלא הכוונה למחסור בשטחי מרעה.

מדרש אגדה

רש"י מביא את דברי חז"ל במדרש. חז"ל מרגישים כי למרות הסיבה הכלכלית המפורשת בכתוב היו לעשו שיקולים

61. ואין זה 'מקרא חסר' כמו שפירש הרמב"ן, עיין שם.

אונקלוס

ט וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ אָבִי אָדָם
 בְּהָר שְׁעִיר: אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי-
 עֲשׂוֹ אֵלִיפֹז בֶּן-עֵדָה אִשְׁתּוֹ
 עֲשׂוֹ רְעוּאֵל בֶּן-בְּשֶׁמֶת אִשְׁתּוֹ
 עֲשׂוֹ: יֵהְיוּ בְנֵי אֵלִיפֹז תִּימָן
 אוֹמֵר צָפוֹ וְגַעְתָּם וְקָנֹז:
 ט וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ אָבִי אָדָם
 בְּהָר שְׁעִיר: אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי-
 עֲשׂוֹ אֵלִיפֹז בֶּן-עֵדָה אִשְׁתּוֹ
 עֲשׂוֹ רְעוּאֵל בֶּן-בְּשֶׁמֶת אִשְׁתּוֹ
 עֲשׂוֹ: יֵהְיוּ בְנֵי אֵלִיפֹז תִּימָן
 אוֹמֵר צָפוֹ וְגַעְתָּם וְקָנֹז:
 — רש"י —

(ט) וְאֵלֶּה. התולדות שהולידו בניו משהלך לשעיר:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוֹרֵיהֶם. עֲשׂוֹ יוֹדַע שְׂאֲרֵץ זֶה הוֹבִטְחָה לִיעֲקֹב כַּמְמַשִּׁיכּוֹ שֶׁל יִצְחָק. עֲשׂוֹ עֲצָמוֹ אִינוֹ מַעֲוִנִין בִּירוּשָׁה זֶה, כִּי הִקְרְבָה לֹא-לֹקִים דּוֹרֶשֶׁת מִן הָאָדָם לַחַיּוֹת בְּרֵמָה גְבוּהָה שֶׁל קְדוּשָׁה, וְעֲשׂוֹ יוֹדַע בַּעֲצָמוֹ שְׂאִין הוּא יָכוֹל לִקְחַת זֹאת עַל עֲצָמוֹ, שֶׁהִרִי מִי שְׂאִינוֹ חֵי עַל פִּי דִרְשׁוֹת הַקְּדוּשָׁה שֶׁל הָאֶרֶץ נִעֲנָשׁ. עֲשׂוֹ כִּבְר הַכְּרִיז עַל עֲצָמוֹ שֶׁהוּא אִינוֹ אָדָם רֹחוּנִי, וְהוּא אִינוֹ מַעֲוִנִין בַּמִּתְנֻנּוֹת רֹחוּנִיּוֹת הַעֲלֻלוֹת לִסְכָן אֶת קִיּוּמוֹ - "הִנֵּה אֲנוּכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת וְלָמוֹת זֶה לִי בְכוּרָה" (לַעֲלִיל כֹּה, לֵב; וְרָאָה רִש"י שֶׁם).

— ביאור —

וְאֵלֶּה. עַל פִּי רִש"י יֵשׁ לִפְרֹשׁ כֵּךְ אֶת מַהֲלֵךְ הַפְּסוּקִים: הַפְּרִשִׁיָּה נִפְתַּחָה לַעֲלִיל בַּפְּסוּק אֶבְרָם בְּמִלִּים "וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ הוּא אָדָם", וְלֹאֲחִרֵּיהֶן נִכְתְּבוּ שְׁמוֹת נְשׁוֹתָיו וּבְנָיו שֶׁל עֲשׂוֹ. בַּפְּסוּק הַבָּא מֵעֵין חֲתִימָה: "אֵלֶּה בְּנֵי עֲשׂוֹ אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לוֹ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן". לֵאחֹר מִכֵּן מְסוּפֵר שֶׁעֲשׂוֹ עֲזַב אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וְהִתְיַשֵּׁב לְבִסּוּף בְּהָר שְׁעִיר. עַכְשָׁיו

— עיון —

וְאֵלֶּה. מֵה מַחֲדָשׁ כָּאֵן רִש"י? הֵן לְכַאוֹרָה זֹהִי הַהֲבֵנָה הַפְּשׁוּטָה שֶׁל הַפְּסוּקִים! נִרְאָה שֶׁרִש"י רֹצֵה לְהַדְגִּישׁ לָנוּ שֶׁתּוֹלְדוֹתָיו הָעִיקְרִיִּים שֶׁל עֲשׂוֹ וְגִידוֹל מִשְׁפַּחְתּוֹ בָּאוּ לוֹ בְּהָר שְׁעִיר, לֵאחֹר שֶׁעֲזַב אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, וּמִמִּילָא אֵין לְזַרְעוֹ שֶׁל עֲשׂוֹ תְּבִיעוֹת עַל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. עֲזִיבְתּוֹ שֶׁל עֲשׂוֹ אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן הֵייתָה סוֹפִית עַל מִנַּת לְהִשְׁתַּקֵּעַ בַּחוּ"ל.

יב וּתְמַנֶּנּוּ הֹות לְחִינְתָּא
לְאַלְיֹו בִר עֲשׂו וּוּלִידַת
לְאַלְיֹו יַת עֲמֻלָּה, אֵלִין בְּנֵי
עָדָה אַתָּת עֲשׂו.

(יב) וְתִמְנַע הֵיטָה פִּילְגֵשׁ. להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה, שנאמר "ואחות לוטן תמנע" (להלן פסוק כב), ולוטן מאלופי יושבי שעיר היה (להלן פסוקים כ-כא), מן החורים שישבו בה לפנים, אמרה: איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש (בראשית רבה פפ"ב, יד).
ובדברי הימים מונה אותה בבניו של אליפז (דבה"א' א, לו), מלמד שבא על אשתו של שעיר ויצאה תמנע מביניהם, וכשגדלה נעשית פילגשו (תנחומא יישב א), וזהו "ואחות לוטן תמנע", ולא מנאה עם בני שעיר שהיתה אחותו מן האם ולא מן האב:

וְתִמְנַע הַיְתָה פִּילְגָשׁ. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים. החלק הראשון מתייחס לייחוסה של תמנע על פי הפסוקים בפרשה שלנו, והחלק השני מתייחס לתמנע כפי שעולה מן הפסוקים בדברי הימים.

כדי להבין את דברי רש"י יש להתבונן במבנה הפסוקים בפרשיה זו. עד פסוק יט נמנו תולדותיו של עשו ובניו - "אלה בני עשו ואלה אלופיהם הוא אדום". מפסוק כ עד פסוק ל נמנו בני שְׁעִיר החורי - "אלה אלופי החורי לאלופיהם בארץ שְׁעִיר". בני שְׁעִיר החורי היו עם שחי באדום לפני

נאמר ופילגשו ושמה תמנע, או ושם פילגשו תמנע), ובכלל, מדוע חשוב לנו לדעת אם תמנע היתה אשתו של אליפז או פילגשו?

להלן בפסוק כ, ברשימת בני שְׁעִיר החורי, נמנה "לוטן" כאחד מבני שְׁעִיר, ובפסוק כט הוא נמנה כאחד מ"אלופי

63. הבדלה זו חשובה משום שבעתיד, לפני הכניסה לארץ, יוזהרו ישראל שלא להילחם באדום.

— ביאור (המשך) —

החורי". בפסוק כב נמנים בניו של לוטן, ואף מוזכרת אחותו - "ואחות לוטן תמנע". אם כן, תמנע זו היתה אישה חשובה ומיוחסת, והיתה אחותו של לוטן בנו של שעיר החורי⁶⁴.

לפי זה עולה שפילגשו של אליפז היתה אישה חשובה ומיוחסת, ועובדה זו מעוררת תמיהה שהרי מעמד הפילגש הוא מעמד נחות ואין היא במעמד אישה רגילה, וכיצד יתכן שאישה חשובה שכזו הסכימה להיות פילגש? מסביר רש"י שמכאן אנו למדים עד כמה אברהם היה נחשב בעיני העמים לאדם גדול, עד שנשים חשובות שלהן היו מוכנות להפוך לפילגשים לזרעו.

ביאור החלק השני

בדברי הימים נאמר: "בני אליפז: תימן ואומר צפי וגעתם קנז ותמנע ועמלק" (וכן

נאמר שם: "ובני שעיר לוטן... ואחות לוטן תמנע"), אם כן משמע שתמנע היתה בתו של אליפז. מסביר רש"י שאכן תמנע היתה גם אחות של לוטן וגם בתו של אליפז, כי אליפז בא על אשת שעיר החורי (אמו של לוטן) והוליד ממנה את תמנע. לפי זה תמנע לא היתה בתו של שעיר החורי, והיתה אחותו של לוטן מן האם בלבד. על אף שתמנע היתה בתו של אליפז מכל מקום לא נמנע אליפז מלקחתה לו לפילגש והוליד ממנה את עמלק⁶⁵.

על מנת ששני הפירושים לא יסתרו זה את זה יש לומר ששעיר החורי גידל את תמנע כבתו, ולא גדלה אצל אליפז, והיא כלל לא ידעה שהיא עצמה בתו של אליפז (וכך משמע מלשון התנחומא שם), ולכן הסכימה להיות לו לפילגש משום שהתאוותה להידיבק בזרעו של אברהם.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְתִמְנַע הָיְתָה פִּילֶגֶשׁ. לכאורה קשה, על אף הגנטיקה וקשר הדם, במה נחשב אליפז כזרעו של אברהם? הלא הוא בנו של עשו הרשע, וסופו שיוליד רשע כמותו - עמלק, ואיה גדולתו של אברהם ואיזו זכות יש כאן?

דברי רש"י כאן מחזקים מה שכבר כתבנו בכמה מקומות: גם לעשו ולישמעאל בניו של אברהם יש תפקיד חשוב לתיקון העולם הברברי והאלילי. כבר כתב הרמב"ם שהקמת הדתות של הנצרות והאיסלם קידמו את העולם, והחדירו בו את האמונה בא־להים שלא היתה לפני זמנן.

64. ראה רמב"ן לפסוק כב שמעלה אפשרות שתמנע עצמה אף היא היתה בתו של שעיר החורי.

65. יש להעיר שלהלכה גוי מותר בבתו (סנהדרין נח ע"ב; רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"י), ואם כן רש"י לא ציין זאת כאן לשלילה מצד שתמנע היתה פילגשו של אליפז. אמנם תמנע היתה ממזרת משום שאליפז בא על אשת איש.

אונקלוס

» וְאַלִין בְּנֵי רַעְוָאֵל נְחַת וְזָרַח
שְׁמָהּ וּמִזָּה, אֵלִין הֵּוּ בְּנֵי
בְּשִׁמַּת אֶתֶת עֶשׂוֹ. יְ וְאַלִין
הֵּוּ בְּנֵי אֶהְלִיבְמָה בֵּת
עֵנָה בֵּת צִבְעֹן אֶתֶת עֶשׂוֹ,
וְיִלִּידֵת לְעֶשׂוֹ יֵת יַעֲוֹשׁ וְיֵת
יַעֲלֵם וְיֵת קֶרַח. טו אֵלִין
רַבְרָבִי בְּנֵי עֶשׂוֹ, בְּנֵי אֵלִיפֹ
בְּכָרִיָּה דְעֶשׂוֹ רַבָּא תִימָן
רַבָּא אֹמֶר רַבָּא צְפֹ רַבָּא
קְנֹז.

יג וְאַלֶּה בְּנֵי רַעְוָאֵל נְחַת וְזָרַח
שְׁמָהּ וּמִזָּה אֵלֶּה הֵּיוּ בְּנֵי בְּשִׁמַּת
אִשָּׁת עֶשׂוֹ: יד וְאַלֶּה הֵּיוּ בְּנֵי
אֶהְלִיבְמָה בֵּת-עֵנָה בֵּת-צִבְעֹן
אִשָּׁת עֶשׂוֹ וְתִלְדַּד לְעֶשׂוֹ אֶת-
יַעֲוִישׁ (יַעֲוֹשׁ) וְאֶת-יַעֲלָם וְאֶת-
קֶרַח: טו אֵלֶּה אֱלֹפֵי בְּנֵי-עֶשׂוֹ
בְּנֵי אֵלִיפֹז בְּכֹר עֶשׂוֹ אֱלֹף תִּימָן
אֱלֹף אֹמֶר אֱלֹף צְפֹ אֱלֹף קְנֹז:

— רש"י —

(טו) אֵלֶּה אֱלֹפֵי בְּנֵי-עֶשׂוֹ. ראשי משפחות:

— ביאור —

רק ב' שמות תולדותם' בלי להתייחס
למקומות מגוריהם, ואילו ברשימה להלן
מדובר בחלוקה 'על שם מדינותיהם' (לשון
רש"י להלן פסוק מ). משמעות ההבדל
היא שהמשפחות המנויות כאן הן תחילת
ההיסטוריה של תולדות עשו, ואילו אלה
המנויים להלן הם לאחר שקיעתה של
אָדום, שכבר פסקה מהם המלכות ולא היו
אלא שרים הנקראים על שם מקומם.

אֵלֶּה אֱלֹפֵי בְּנֵי-עֶשׂוֹ. ישנן
לפנינו שתי רשימות של 'אלופי עשו'.
כאן מתחילה רשימה של: "אלה אלופי
בני עשו", עד פסוק יט. בסוף הפרשה,
בפסוקים מ-מג, ישנה רשימה נוספת:
"ואלה שמות אלופי עשו למשפחותם,
למקומותם בשמותם". מהו ההבדל איפוא
בין שתי הרשימות?
מסביר רש"י שברשימה כאן מדובר

— עיון —

אֵלֶּה אֱלֹפֵי בְּנֵי-עֶשׂוֹ. בפסוקים אלה אנו למדים על עוצמתו הגדולה של עשו
שנחלק למשפחות רבות ועניפות. ועיין להלן פסוק מ ובדברי רש"י שם.

אונקלוס

טו רבא קרח רבא געתם רבא געתם
רבא עמלק, אלן רברבי
אליפו בארעא דאדום אלן
בני עדת. י ואלן בני רעואל
בר עשו רבא נחת רבא זרח
רבא שמה רבא מזה, אלן
רברבי רעואל בארעא
דאדום אלן בני בשמת
אתת עשו. יח ואלן בני
אהליבמה אתת עשו רבא
יעוש רבא יעלם רבא קרח,
אלן רברבי אהליבמה בת
ענה אתת עשו. יט אלן בני
עשו ואלן רברבניהון הוא
אדום. כ אלן בני שעיר
חוראי יתבי ארעא, לוטן
ושוכל וצבעון וענה.

טו אלוף-קרח אלוף געתם אלוף
עמלק אלה אלוף אליפו בארעא
אדום אלה בני עדת: י ואלה בני
רעואל בן-עשו אלוף נחת אלוף
זרח אלוף שמה אלוף מזה אלה
אלופי רעואל בארעא אדום אלה
בני בשמת אשת עשו: יח ואלה
בני אהליבמה אשת עשו אלוף
יעוש אלוף יעלם אלוף קרח
אלה אלוףי אהליבמה בת-ענה
אשת עשו: יט אלה בני-עשו
ואלה אלופיהם הוא אדום: שביעי
ס כ אלה בני-שעיר החרי יתבי
הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה:

— רש"י —

(כ) יתבי הארץ. שהיו יושביה קודם שבא עשו לשם (תרגום יונתן בן עוזיאל).
ורבותינו דרשו, שהיו בקיאים בישובה של ארץ, מלא קנה זה לזיתים, מלא
קנה זה לגפנים, שהיו טועמין העפר ויודעין אי זו נטיעה ראויה לו (שבת פה ע"א):

— ביאור —

יְשָׁבֵי הָאָרֶץ. הביטוי "יושבי הארץ"
מעט תמונה, וכפי שניסחה הגמרא (שם) את
התמיהה: 'אטו כולי עלמא יושבי רקיע
נינהו?' (=וכי כל העולם יושבי רקיע הם?).
רש"י מציע שני פירושים:
(א) עשו הגיע לגור אל הר שעיר אך <

אונקלוס

כא וְדִישׁוֹן וְאַצֵּר וְדִישׁוֹן אֱלֹהִים
 אֱלֹהֵי הַחַרִּי בְּנֵי שְׁעִיר
 בְּאַרְצָא דְּאַדּוּם. כב וְהוּא בְּנֵי
 לוֹטֶן חוּרִי וְהִימָם, וְאַחֲתִיָּה
 דְּלוֹטֶן תְּמַנְעָה. כג וְאַלִּין בְּנֵי
 שׁוּבָל עֲלֹן וּמִנְחָת וְעִיבָל,
 שְׁפּוֹ וְאוֹנָם.
 כא וְדִישׁוֹן וְאַצֵּר וְדִישׁוֹן אֱלֹהִים
 אֱלֹהֵי הַחַרִּי בְּנֵי שְׁעִיר
 בְּאַרְצָא דְּאַדּוּם: כב וְהִינֵן בְּנֵי
 לוֹטֶן חַרִּי וְהִימָם וְאַחֲזוֹת לוֹטֶן
 תְּמַנְעָה: כג וְאַלִּיָּה בְּנֵי שׁוּבָל עֲלֹן
 וּמִנְחָת וְעִיבָל שְׁפּוֹ וְאוֹנָם:

— ביאור (המשך) —

כבר היה המקום מיושב על ידי בני שעיר החורי, ולכן הם נקראים "יושבי הארץ" שכבר ישבו בה לפני שהגיע לשם עשו. (ב) בני שעיר החורי היו אנשים מיוחדים עם ידע מופלא הנוגע לארץ ולעבודת האדמה. הם ידעו לומר בדיוק איזה גידול מתאים לאיזו חלקת אדמה. 'מלוא קנה' היינו שטח אדמה באורך קנה המידה.

— עיון (על עמוד קודם) —

יְשֻׁבֵי הָאָרֶץ. לפי הפירוש הראשון, התורה מספרת לנו כאן על הקלות היחסית בה עשו כבש את המקום והוציא אותו מיד יושביו. עובדה זו מסמלת את כוחו של אדום שהשפעתו עתידה להיות על כל העולם. לפי הפירוש השני, התורה מספרת לנו על ארציותם של בני שעיר החורי. אין רע להכיר היטב את טיב האדמה, אך אם זוהי התכונה המתארת את מהות האומה משמע שאומה זו חומרית מאוד. לעשו אין בעיה להתחבר עם אומה חומרית שכזו, לעומת עם ישראל שמהותו רוחנית והוא אינו מסוגל להתחבר לרמה חומרית כל כך חזקה ודומיננטית.

אונקלוס

כד וְאֵלֶּה בְּנֵי־צִבְעֹן וְאִיהֶם וְעֵנָה
 הוּא עֵנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת־הַיָּמִם
 בַּמִּדְבָּר בְּרַעְתּוֹ אֶת־הַחֲמֹרִים
 לְצִבְעֹן אָבִיו:

כד וְאֵלֶּין בְּנֵי צִבְעֹן וְאִיהֶם
 וְעֵנָה, הוּא עֵנָה דְאִשְׁכַּח
 ית גְּבִרְיָא בַּמִּדְבָּרָא כַּד
 הוּה רָעִי ית חֲמֹרְיָא לְצִבְעֹן
 אָבוּהִי.

— רש"י —

(כד) וְאִיהֶם וְעֵנָה. וי"ו יתירה, והוא כמו: איה וענה. והרבה יש במקרא "תת וקדש וצבא מרמס" (דניאל ח, ג), "נרדם ורכב וסוס" (תהלים עו, ז):

— ביאור (על עמוד קודם) —

עד מתי יותן (= "תת") עם קדוש (= "וקדש")
 והמלאכים שהיו בבית המקדש⁶⁷ (= "צבא"
 השמים) למרמס (הוי"ו של "וקדש"
 מיותרת).
 ב. דוד המלך מתייחס לנס הגדול
 שנעשה לישראל כאשר סנחריב וצבאו
 צרו על ירושלים, ולפתע נאחזו בפחד
 ונמלטו מזירת הקרב. "נרדם ורכב וסוס"
 כלומר הרכבים והסוסים כביכול נרדמו
 והפסיקו להילחם (הוי"ו של "ורכב"
 מיותרת).

וְאִיהֶם וְעֵנָה. צריך היה לומר: 'אלה
 בני צבעון: איה וענה', ובאופן חריג כתוב
 "ואיה" עם וי"ו החיבור במילה ראשונה
 ברשימה. ודוחק יהיה לומר ששמו המלא
 של הבן הוא 'ואיה', שהרי בדברי הימים
 מופיע "איה וענה" (דבה"י א' א, מ).
 רש"י אינו מסביר מדוע נוספה כאן וי"ו
 אך מוכיח שתופעה כזו מופיעה במקרא
 מדי פעם⁶⁶.
 א. דניאל מקונן על החורבן ואומר "עד
 מתי... תת וקדש וצבא מרמס", כלומר

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאִיהֶם וְעֵנָה. יתכן ותוספת הוי"ו באה להמחיש את הריבוי והעוצמה של המשפחה.
 כך גם בפסוק בדניאל, תוספת הוי"ו באה להגביר את תחושת גודל הצער על שגם העם
 הקדוש וגם המלאכים היו למרמס. כך גם בתהילים, תוספת הוי"ו נועדה להעצים את הנס
 שגם הרכב וגם הסוס נרדמו.

⁶⁶ על פי המזרחי.

⁶⁷ כלומר, החורבן לא השפיע רק על העם הארצי שנכבש, אלא כביכול גם השכינה וההשגחה השומרת על ישראל
 נכבשו ונשלטו בידי זרים.

— רש"י —

הוא עֲנָה. האמור למעלה (לעיל פסוק כ) שהוא אחיו של צבעון, וכאן הוא קורא אותו בנו, מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה (פסחים נד ע"א):

אֶת־הַיָּמִם. פרדים, הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד (בראשית רבה פפ"ב, טו), והוא היה ממזר והביא פסולין לעולם. ולמה נקרא שמם "ימים", שאימתן מוטלת על הבריות, דאמר רבי חנינא: מימי לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה וחיה [והלא קא חזינן דחיה, אל תקרי וחיה אלא וחיתה, כי המכה לא תרפא לעולם. ברש"י ישן] (חולין ז ע"ב). ולא הוזקק לכתוב לנו משפחות החורי אלא מפני תמנע ולהודיע גדולת זרע אברהם, כמו שפירשתי למעלה (בפסוק יב):

— ביאור —

ענה שהוזכר לעיל, אלא היו שני אנשים במשפחה בשם הזה, אחד היה אחיו של צבעון ואחד היה בנו.

רש"י אינו מפרש כך, כי מדקדוק המילים בפסוקנו משמע יותר שהכוונה לומר: זהו ענה הידוע שאנחנו כבר מכירים, וחוצץ מזה הוא גם מצא את הימים במדבר. אם כן, ענה היה גם אחיו של צבעון וגם בנו. כיצד יתכן הדבר? אלא משום שצבעון בא על אמו והוליד ממנה את ענה, ולכן ענה הוא בנו וגם אחיו מאמו.

הוא עֲנָה. הביטוי "הוא ענה" מרמז שמדובר בדמות שידועה לנו כבר. ואמנם כבר קראנו בפרשיה זו לעיל בסמוך על אדם בשם ענה, לעיל בפסוק כ: "אלה בני שעיר החורי... לוטן ושובל וצבעון וענה", אך ענה שם היה אחיו של צבעון ואילו כאן ענה הוא בנו של צבעון.

אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שענה היה ידוע בעקבות מה שנאמר עליו מייד בסמוך: "אשר מצא את הימים במדבר", אך אין זהו אותו

— עיון —

הוא עֲנָה. כל זה בא ללמדנו שגם ביתו של שעיר החורי היה בית מושחת, ועשו בחר להתחבר דווקא עם בית זה, ובכך הוכיח כי אין הוא ראווי לבכורה ובדין היא ניטלה ממנו וניתנה ליעקב.

— ביאור (על עמוד קודם) —

מביא את דברי ר' חנינא בגמרא מהם משמע שמכה של פרדה לבנה כזו אינה נרפאת לעולם.⁶⁸ רש"י מעיר כי ענה עצמו היה מזרע פסול, שהרי נולד ממה שאחיו בא על אמו, ולכן אף הוא הביא מין פסול לעולם.

מדוע מנתה התורה רשימה של משפחות בני שעיר החורי? אין זאת אלא כדי ללמד אותנו מי היתה תמנע פילגש אליפז בן עשו ומה היה יחוסה, ומכאן למדנו על גדלותו וחשיבותו של אברהם בעיני העמים עד שנתאוו ורצו להידבק בזרעו, וכפי שביאר רש"י לעיל.

אֶת־הַיָּמִם. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים: חלק ראשון מסביר את עניין ה"ימים", וחלק שני מסביר מדוע התורה סיפרה לנו על תולדות משפחות החורי. אלמלא דברי רש"י היינו מסבירים שענה גילה במקרה מין חדש של בעלי חיים. רש"י אינו מפרש כן. ענה לא גילה מין חדש משוטט לו במדבר, אלא הוא יצר אותו בעצמו על ידי הכלאה של מין בשאינו מינו. "ימים" הם פרדים שנוצרו מהכלאה של חמור וסוסה, ונקראו "ימים" מלשון אימה, כי הם מסוכנים לבני אדם ופגיעתם רעה ולכן בני אדם חוששים מהם. רש"י

— עיון (על עמוד קודם) —

אֶת־הַיָּמִם. בדברי רש"י יש לכאורה סתירה פנימית: מצד אחד הוא מספר לנו כמה רעים היו בני שעיר החורי, שהם עצמם היו ממזרים ומקולקלים וגם הביאו פסולין לעולם, ומצד שני הוא מונה את שבחם שרצו להידבק בזרעו של אברהם אבינו, אם כן אין הם מקולקלים לגמרי!

נראה להסביר זאת על פי דברי רש"י לעיל בפרשת תולדות, שם כתב (כו, לד): 'עשו היה נמשל לחזיר... החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו אלופי עשו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים'. עשו וזרעו נמשלו לחזיר. לחזיר ישנו סימן טהרה חיצוני שהוא מפרס פרסה, אך חסר לו הסימן הפנימי שאין הוא מעלה גרה, ואף על פי כן דרכו של החזיר לפשוט את טלפיו וכביכול להכריז 'טהור אני' - כך גם מתנהג עשו, מצד אחד הוא חומרי מאוד ושטוף בארציות, אך מצד שני הוא רוצה להיות ערכי, ומתעקש להיות המקור של המוסר האנושי. סוף סוף הוא מזרעו של אברהם אבינו! משום כך הוא מצליח למשוך אחריו את אומות העולם המחפשים מקור מוסרי ומשמעות לחיים, אך למעשה אין הם יכולים לבלום את תאוותיהם. קל מאוד להידבק לעשו - גם יש לך 'דת' שנראית ערכית, וגם אין לך מצוות המחייבות אותך. כזאת היא הנצרות, הנותנת לאדם תחושה ואשליה של רוחניות, אך בפועל ביטלה את המצוות המעשיות של התורה, ואינה דורשת מן האדם להשתלט על יצרו ותאוותיו.

68. הגירסא המובאת בסוגריים היא המשך הציטוט מן הגמרא שם.

אונקלוס

כה וְאֵלִין בְּנֵי עֵנָה דִּישׁוֹן, וְאַהֲלִיבְמָה בִּת עֵנָה. כו וְאֵלִין בְּנֵי דִישׁוֹן, חֲמֵדָן וְאַשְׁבֹּן וַיִּתְּרֹן וַיִּכְרֹן. כז אֵלִין בְּנֵי אֶצֶר, בְּלָהָן וְזַעֲזָן וְעֶקֶן. כח אֵלִין בְּנֵי דִישׁוֹן עוֹץ וְאַרְזָן. כט אֵלִין רַבְרַבִּי חוּרְאִי, רַבָּא לֹוטָן רַבָּא שׁוּבַל רַבָּא צְבָעוֹן רַבָּא עֵנָה. ל רַבָּא דִּישׁוֹן רַבָּא אֶצֶר רַבָּא דִּישׁוֹן, אֵלִין רַבְרַבִּי חוּרְאִי לְרַבְרַבְנִיהוֹן בְּאַרְעָא דְשַׁעִיר. לא וְאֵלִין מַלְכִּיא דְמַלְכוֹ בְּאַרְעָא דְאַדּוּס, קִדְס דִּימְלוּךְ מַלְכָא לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

כה וְאֵלֶּה בְּנֵי־עֵנָה דִּישׁוֹן וְאַהֲלִיבְמָה בִּת־עֵנָה: כו וְאֵלֶּה בְּנֵי דִישׁוֹן חֲמֵדָן וְאַשְׁבֹּן וַיִּתְּרֹן וַיִּכְרֹן: כז אֵלֶּה בְּנֵי־אֶצֶר בְּלָהָן וְזַעֲזָן וְעֶקֶן: כח אֵלֶּה בְּנֵי־דִישׁוֹן עוֹץ וְאַרְזָן: כט אֵלֶּה אֱלֹפִי הַחֲרִי אֱלֹף לֹוטָן אֱלֹף שׁוּבָל אֱלֹף צְבָעוֹן אֱלֹף עֵנָה: ל אֱלֹף דִּישׁוֹן אֱלֹף אֶצֶר אֱלֹף דִּישׁוֹן אֵלֶּה אֱלֹפֵי הַחֲרִי לְאַלְפֵיהֶם בְּאֶרֶץ שַׁעִיר: פ לא וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אַדּוּס לְפָנֵי מֶלֶךְ־מֶלֶךְ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

— דש"י —

(לא) וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים וגו'. שמנה היו, וכנגדן העמיד יעקב ובטל מלכות עשו בימיהם, ואלו הן: שאול, ואיש בשת, דוד, ושלמה, רחבעם, אביה, אסא, יהושפט (בראשית רבה פפ"ג, ב). ובימי יורם בנו כתיב: "בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה ומליכו עליהם מלך" (מלכים ב' ח, כ), ובימי שאול כתיב "ומלך אין באדום נצב מלך" (מלכים א' כב, מח):

— ביאור (על עמוד קודם) —

בישראל, וחזרו לעצמאותם ולעוצמתם והחזירו את מלכותם.

שמונת מלכי אדום הם: בלע בן בעור, יובב בן זרח, חושם, הדד בן בדד, שמלה, שאול, בעל חנן בן עכבור, הדר. כנגדם שמונת מלכי ישראל היו: שאול, איש בשת (בן שאול), דוד, שלמה בנו, רחבעם בנו, אבים בנו, אסא בנו, יהושפט בנו⁶⁹. בימי יהושפט נאמר "ומלך אין באדום נצב מלך", כלומר עדיין אין מלכות באדום אלא הם נשלטים על ידי נציג מישראל שנקרא 'ניצב'. רש"י מסביר שמצב זה התחיל בימי שאול ונמשך עד ימי יהושפט⁷⁰, והיינו שמונה מלכים. בימי יורם בן יהושפט מרדו אדום בישראל והקימו עליהם מלך שלהם.

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים וְגו'. בקריאה ראשונית של הפסוקים היה נראה שמלכים אלה מלכו באדום ואחר כך בטלה מלכות אדום ונכנעה תחת מלכות ישראל. אך באמת אי אפשר לומר כן שהרי אדום התקיימה גם לאחר מכן, והיתה זו מלכות אדום שהגלתה את ישראל בסוף בית שני. משום כך מסביר רש"י שאכן מלכי אדום מלכו באדום לפני שהיתה מלכות בישראל, וכאשר קמה מלכות ישראל עם שאול המלך היו האדומים תחת שליטת ישראל והפסיקה להתקיים המלכות באדום, ושוב לא היה להם מלך אלא נשלטו על ידי ישראל. לאחר שמלכו בישראל שמונה מלכים מרדו אדום

— עיון (על עמוד קודם) —

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים וְגו'. כאן אנו רואים את התגשמות הדברים שנאמרו לרבקה (לעיל כה, כג): "ולאום מלאום יאמץ", וכפי שפירש רש"י שם: 'לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל', וכן הברכה שבירך יצחק את עשו (לעיל כז, מ): "ואת אחיך תעבוד, והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך". ישנו קשר ניגודי בין ישראל לאדום. כל זמן שאין מלך בישראל, כלומר שעם ישראל עדיין אינו בתוקפו וגדולתו, השפעתו בעולם היא קטנה וכוחו דל, ויכולה מלכות אדום להתגבר. אמנם כאשר ישראל הפכו לממלכה ובמרכזה המשכן ולאחריו בית המקדש שבנו דוד ושלמה, ההשפעה של ישראל היא המכריעה בעולם, ואדום נאלצים לכפוף קומתם בפניהם. משאול עד יהושפט היו כל מלכי יהודה יראי ה'. מאז ימי יורם בן יהושפט מצב זה משתנה, וגם חלק ממלכי יהודה עוזבים את אמונתם. מרגע זה מתחילה הידרדרות בכוחו של עם ישראל, מה שגורם לעלייה מחדש של כוחה של אדום.

69. מדוד ואילך נמנו כאן רק מלכי יהודה ולא מלכי ישראל.

70. משום כך אפשר לגרוס ברש"י 'ובימי שאול כתיב ומלך אין באדום' על אף שפסוק זה נאמר בימי יהושפט, אלא כוונתו לתקופה שהחלה מימי שאול ונמשכה עד יהושפט.

אונקלוס

לב ומלך באדום בלע לב ומלך באדום בלע
 בר בעור, ושום קרתייה בר בעור, ושום קרתייה
 דנהבה. לב ומית בלע, ומלך דנהבה. לב ומית בלע, ומלך
 תחותיה יובב בר זרח תחותיה יובב בר זרח
 מבצרה. מבצרה.

— רש"י —

(לג) יובב בן-זרח מבצרה. בצרה מערי מואב היא, שנאמר "ועל קריות ועל בצרה" וגו' (ירמיה מח, כד), ולפי שהעמידה מלך לאדום עתידה ללקות עמהם, שנאמר "כי זבח לה' בבצרה" (ישעיה לז, ו). (בראשית רבה פ"ג, ג):

— ביאור —

יובב בן-זרח מבצרה. ירמיהו ומנבא על מואב ועל אובדנה, ומזכיר רשימה ארוכה של ערי מואב אשר יבוא עליהן המשפט, ובתוכן מופיעה גם העיר "בצרה". משמע שבצרה היא עיר השייכת למואב. אך הנה, ישעיהו מנבא חורבן על אדום, ואף הוא מזכיר את העיר "בצרה", ומשמע שעיר זו שייכת לאדום! כיצד אפשר ליישב סתירה זו?

אומר רש"י: באמת העיר בצרה שייכת למואב, אלא מפני שאחד ממלכי אדום הגיע מבצרה - יובב בן זרח מבצרה - משום כך היא נידונית יחד עם אדום בפורענותם, "כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול באדום".

— עיון —

יובב בן-זרח מבצרה. כמו אדום, גם מואב הם ממשפחת אברהם. לוט, אביו של מואב, הוא בן אחיו של אברהם. אברהם גמל חסד עם לוט, ואף לאחר שנפרדו זה מזה ולוט הלך לסדום הציל אברהם את לוט פעמיים: פעם אחת כאשר נפל לוט בשבי ארבעת המלכים ואברהם נלחם בהם והצילו, ופעם שנייה ניצל לוט מהפיכת סדום על ידי המלאכים בזכות אברהם. על אף כל זאת לא נמנעה מואב מלהיות עוינת לישראל, ואנשי מואב סירבו לתת לבני ישראל לחם ומים כאשר הם עברו סמוך לגבולם. אף עגלון מלך מואב שיעבד את ישראל שיעבוד קשה בימי השופטים. אם כן מואב היא כפוית טובה ועל כן יבוא זמנה והיא תיענש.

מעניין לשים לב לכך שרעות, אמו של דוד המלך, מקורה ממואב. מכאן אנו למדים שאף שמהותו של מואב היא אכזריות וכפויות טובה, מכל מקום זוהי מהות האומה בכללותה אך בכוחו של כל יחיד ויחיד ממנה לצאת ממצאות עגומה זו. כל אדם יכול לבחור את דרכו, וגם מי שנולד למשפחת מואב יכול ליהפך לבעל חסד גדול.

אונקלוס

לֹד וַיָּמָת יוֹכָב וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו חֲשֵׁם
 מֵאַרְצֵי הַתִּימָנִי: לֹה וַיָּמָת חֲשֵׁם
 וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו הֶדֶד בֶּן-בְּרֹד
 הַמִּכָּה אֶת-מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב
 וַיֵּשֶׁם עִירוֹ עֵוִית:

לֹד וַמִּית, יוֹכָב, וַיִּמְלֹךְ
 תַּחְתָּוְהִי חוֹשֶׁם מֵאַרְע
 דְּרוֹמָא. לֹה וַמִּית חוֹשֶׁם,
 וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּוְהִי הֶדֶד בֶּר
 בְּרֹד, דְּקָטִיל יֵת מִדְיָנָא
 בַּחֲקָלֵי מוֹאָב וַיֵּשׁוּם קִרְתִּיה
 עֵוִית.

— רש"י —

(לה) הַמִּכָּה אֶת-מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב. שבא מדין על מואב למלחמה, והלך
 מלך אדום לעזור את מואב. ומכאן אנו למדים שהיו מדין ומואב מריבים זה
 עם זה, ובימי בלעם עשו שלום להתקשר על ישראל (תנחומא בלק ג):

— ביאור —

הַמִּכָּה אֶת-מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב. כאן משמע שהייתה מלחמה ואיבה בין
 מדין ובין מואב, ואילו בפרשת בלק אנו
 רואים שיתוף פעולה בין מואב לזקני מדין,
 ומלך מואב אף שלח לקרוא לבלעם בן

בעור הקוסם, שהיה מדייני, שיבוא לעזור
 לו במלחמתו נגד ישראל. מכאן אנו לומדים
 ששנאת ישראל אצל האומות כל כך גדולה
 עד אשר הם מסכימים להתפייס ביניהם
 ולהתחבר יחד כדי להילחם עם ישראל.

— עיון —

הַמִּכָּה אֶת-מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב. עד היכן שנאת אומות העולם לישראל: ראינו
 במלחמת העולם השנייה כאשר הנאצים ימ"ש החלו בתוכניתם להשמדת ישראל, על
 אף שהם היו במלחמה בכמה חזיתות נגד עמים רבים, מכל מקום הם העדיפו להשתמש
 בקרונות וברכבות להוביל יהודים להשמדה על אף שהיו צריכים להשתמש בקרונות אלה
 להבאת חיילים ותחמושת לחזית. הם היו מוכנים למעט את נצחונם על אומות אחרות
 ובלבד שיוכלו להילחם בישראל ביתר תועלת. זוהי בדיוק התופעה שמתאר כאן רש"י.
 בקיעת אורו של עם ישראל המביא את אור ה' לעולם היא סכנה לכל מי שרוצה בעצמו
 להיות שליט בעולם.

אונקלוס

לו ומית הדר, ומלך
תחותהי שמלה ממשרקה.
לו ומית שמלה, ומלך
תחותהי שאול מרחובות
דעל פרת. לה ומית שאול,
ומלך תחותהי בעל חנן
בר עכבור. לט ומית בעל
חנן בר עכבור ומלך
תחותהי הדר ושום
קרתייה פעו, ושום אתתיה
מהיטבאל בת מטירד בת
מצריף דהבא.

לו ומית הדר ומלך תחתיו
שמלה ממשרקה: לו ומית
שמלה ומלך תחתיו שאול
מרחובות הנהר: לה ומית שאול
ומלך תחתיו בעל חנן בר
עכבור: לט ומית בעל חנן בר
עכבור ומלך תחתיו הדר ושם
עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל
בת מטירד בת מי זהב: מפטיר

— רש"י —

(לט) **בת מי זהב**. [שהיה אומר] מהו זהב, עשיר היה ואין זהב חשוב בעיניו
לכלום (בראשית רבה פפ"ג, ד):

— ביאור —

בת מי זהב. "ושם אשתו מהיטבאל
בת מטירד בת מי זהב", מדוע התורה
מציינת את שם אבי אביה של אשתו של
הדר? מסביר רש"י ש"מי זהב" אינו שם

אדם אלא זהו תיאור של מהיטבאל בת
מטירד, והיתה מכונה "בת מי זהב" על שם
עושרה, כמו הכינוי 'בת מזל', וכדומה.

— עיון —

בת מי זהב. פסוק זה מתאר את עושרה של אשתו של המלך האחרון שמלך אצל
עשו לפני שקמה מלכות ישראל. מכאן אנו יכולים להתרשם עד כמה מלכותו של עשו
התחזקה, אך אף על פי כן כאשר הגיע זמנה של מלכות ישראל לקום אי אפשר היה למנוע
זאת, ומוכרחה הייתה מלכות אדום לשקוע, חזקה ככל שתהיה.

אונקלוס

מ וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹהֵי עֲשׂוֹ
 לְמִשְׁפַּחְתָּם לְמִקְרָאֵם בְּשֵׁמֹתָם
 אֱלֹהֵי תַמְנַע אֱלֹהֵי עֵלֶזָּה אֱלֹהֵי
 יִתְתִּי: מֵא רָבָא אֱהֱלִיבְמָה
 רָבָא אֵלֶּה רָבָא פִּינְחָן.

מ וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹהֵי עֲשׂוֹ
 לְמִשְׁפַּחְתָּם לְמִקְרָאֵם בְּשֵׁמֹתָם
 אֱלֹהֵי תַמְנַע אֱלֹהֵי עֵלֶזָּה אֱלֹהֵי
 יִתְתִּי: מֵא רָבָא אֱהֱלִיבְמָה
 רָבָא אֵלֶּה רָבָא פִּינְחָן:

— רש"י —

(מ) וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹהֵי עֲשׂוֹ. שנקראו על שם מדינותיהם לאחר שמת הדר ופסקה מהם מלכות. והראשונים הנזכרים למעלה (לעיל פסוקים טו–יט) הם שמות תולדותם, וכן מפורש בדברי הימים: "וימת הדר ויהיו אלופי אדום אלוף תמנע" וגו' (דבה"א' א, נא):

— ביאור —

לעניין הרשימה הראשונה.
 ראייה לכך שרשימה זו מתייחסת
 דווקא לתקופה שאחרי מות המלך האחרון
 מביא רש"י מן הפסוק בדברי הימים, שם
 נאמר בפירוש: "וימת הדר"⁷¹. ויהיו אלופי
 אדום אלוף תמנע" וכו'.

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹהֵי עֲשׂוֹ. לאחר
 מות הדר, שהיה המלך האחרון במלכי אדום,
 שוקעת עוצמתה של מלכות אדום וכבר
 אין לה שלטון מרכזי משלה, והיא הופכת
 לאוסף של שרים (=אלופים) הנקראים
 על שם מדינתם ואינם נקראים בשמם
 הפרטי. וראה לעיל פסוק טו וברש"י שם

71. בדברי הימים המלך האחרון נקרא הדר ולא הדר.

אונקלוס

מב רבא קנז רבא תימן רבא
 מבצר. מג רבא מגדיאל
 רבא עירם, אלן רבבי
 אדום למונתבניהון בארע
 אחסנתהון הוא עשו אבוהון
 דאדומאי.

מב אלף קנז אלף תימן אלף
 מבצר: מג אלף מגדיאל אלף
 עירם אלה | אלופי אדום
 למשבתם בארץ אחזתם הוא
 עשו אבי אדום: פ

— רש"י —

(מג) מגדיאל. היא רומי (פרקי דרבי אליעזר פל"ח):

— ביאור —

מגדיאל. כפי שכתב רש"י לעיל
 בסמוך, שמות אלה הם שמות מקומות.
 את "מגדיאל" מזהה רש"י כרומי
 שבאיטליה, וכידוע אף הרומאים נקראו
 אדום. מרומי שבאיטליה יצא המלך
 שהחריב את בית המקדש השני, וכאן
 רש"י מלמדנו שהאומה שהחריבה את
 בית המקדש מבני עשו היא.

— עיון —

מגדיאל. פסוק זה הוא הפסוק האחרון הדין בתולדותיהם של יעקב ועשו, שני בניו
 של יצחק. אמנם נאמר כאן שעשו פינה את מקומו בארץ ישראל עבור יעקב ובניו, אך
 אל נטעה לחשוב ששרר שלום בין ישראל לאדום. כפי שהסברנו לעיל, קיימת מתיחות
 תמידית בין עם ישראל לבין עשו, וכאשר האחד עולה השני יורד, ולהיפך. מלכות אדום
 התפתחה עד שקם המלך הראשון בישראל, ואז שקעה אדום עד תום תקופת המלך
 יהושפט, או אז מרדה אדום ועלתה שוב לגדולה, והגיעה לשיאה בחורבן הבית השני.
 רומי נקראת "מגדיאל", ומשמע מן השם הזה שגדולתה באה לה מאת הא־להים⁷². אם
 כן משמע שהמאבק בין יעקב לעשו לא יוכרע עד ביאת הגואל. רמז יש כאן לכל קשוי
 הגלות העתידים לבוא על עם ישראל תחת מלכות רומי ואדום, שחלילה עלתה ולא ירדה.
 אמנם מייד בסמוך, בתחילת פרשת וישב, יחזיר לנו רש"י את האופטימיות, וידגיש את
 החשיבות העליונה של ישראל על פני עשו.

72. ועיין רמב"ן.