

פְּרָשָׁת
תּוֹלְדוֹת

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ג

אונקלוס

יִטְוֹאֵלָה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אַבְרָהָם יִטְוֹאֵלִין תּוֹלְדֹת יִצְחָק
 אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק: בְּרַ אַבְרָהָם, אַבְרָהָם
 אוֹלִיד יֵת יִצְחָק:

— רש"י —

(יט) וְאֵלָה תּוֹלְדֹת יִצְחָק. יעקב ועשו האמורים בפרשה:

אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק. על ידי שכתב הכתוב "יעצק בן אברהם" הווקק לומר "אברהם הוליד את יצחק", לפי שהיו ליצני הדור אומרים: מאבימלך נתעברה שרה, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו. מה עשה הקדוש ברוך הוא, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל "אברהם הוליד את יצחק", וזהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה, שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק (תנחומא תולדות א; וראה שם סוף אות ו):

— ביאור —

וְאֵלָה תּוֹלְדֹת יִצְחָק. הביטוי 'תולדות' פלוני יכול להתפרש בשני אופנים: האחד, קורות חייו ומאורעותיהם. השני, בניו וצאצאיו הנולדים ממנו. פרשה זו פותחת במילים "אלה תולדות יצחק" ואינה אומרת מייד את שמות בניו של יצחק אלא מתחילה לספר על יצחק ורבקה. היה מקום לומר ש"תולדות יצחק" כאן היינו קורות חייו, על כן מדגיש רש"י כי "תולדות יצחק" היינו בניו הנולדים ממנו, הלא הם יעקב ועשו המוזכרים להלן. כמו כן יש לומר שמשמעות הביטוי "תולדות יצחק" זהה למשמעות הביטוי "תולדות ישמעאל", שהוזכר לעיל בסמוך (כה, יב), ושם ודאי המשמעות היא בניו שנולדו לו.¹

אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק. מה ראתה התורה לשוב ולציין כי יצחק הוא בנו של אברהם, ואף להכפיל ולומר אברהם הוליד את יצחק?

— עיון —

וְאֵלָה תּוֹלְדֹת יִצְחָק. בניגוד לישמעאל, שאיננו נחשב לזרעו של אברהם משום שנולד מן השפחה,² יעקב ועשו נחשבים שניהם בנים של יצחק כי שניהם נולדו מרבקה אשתו. אמנם גם כאן אחד הוא צדיק והשני רשע, אך בהמשך הפרשה נלמד כי גם לעשו מיועד תפקיד בעולם כבנו של יצחק.

אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק. כאן מגלה לנו התורה מידע חשוב, ומעידה כי על אף ההבדלים המהותיים בין אברהם ויצחק, שהאב הוא מידת החסד והרחמים והבן הוא

1. מוסבר על פי המזרחי.

2. וכפי שאמר הקב"ה לאברהם כשגירש את ישמעאל מביתו: "כי ביצחק יקרא לך זרע" (לעיל כא, יב).

— רש"י —

(כ) בְּיָאֲרָבְעִים שָׁנָה. שהרי כשבא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה, ויצחק היה בן שלשים ושבע שנה, שהרי בו בפרק מתה שרה, ומשנולד יצחק עד העקידה שמתה שרה שלושים ושבע שנה היו כי בת תשעים היתה כשנולד יצחק, ובת מאה עשרים ושבע כשמתה, שנאמר "ויהיו חיי שרה וגו'" (לעיל כג, א), הרי ליצחק שלושים ושבע שנים, ובו בפרק נולדה רבקה, המתין לה עד שתהא ראויה לביאה שלש שנים ונשאה (סדר עולם רבה פ"א):

— ביאור (המשך) —

חשיבותם של תולדות יצחק נובעת מכך שיצחק הוא בנו של אברהם. אברהם אבינו התחיל שושלת שצריכה להביא את דבר ה' לעולם, ולכן חשוב לתורה להדגיש שזרעו של אברהם אכן בא לעולם וממשיך את דרכו. יצחק אינו עומד בפני עצמו אלא כממשיכו של אברהם, והיינו "תולדות יצחק בן אברהם",

יצחק מיוחס לאברהם ומשום כך חשוב לנו לדעת את תולדותיו. אמנם כדי לבסס את ייחוסו של יצחק אחרי אברהם יש לומר בבירור "אברהם הוליד את יצחק", כי נתגלה עירעור על כך מפי 'ליצני הדור' המזלזלים בכל דבר שבקדושה, והיה צורך להוכיח זאת לכולם על ידי שהיה קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם.³

— עיון (המשך) —

מידת הגבורה והדין, אין הם מנותקים זה מזה. מידת הדין שמופיעה עם יצחק כבר היתה טמונה באברהם, והם מחוברים ויונקים זה מזה, וכוחו של הבן נובע מכוח האב - "אברהם הוליד את יצחק". ועיין מה שכתבנו בביאורנו לפרשת בראשית (א, א ד"ה ברא א-להים) על האחדות בין מידת הרחמים ומידת הדין.

— ביאור —

בְּיָאֲרָבְעִים שָׁנָה. חשבון זה שעושה רש"י (עפ"י חז"ל) מתבסס על נתונים הידועים לנו מן הכתובים ומן מסורת האגדה.

מן הכתובים עולה כי יצחק היה בן 37 כשמתה שרה אמו, שהרי שרה ילדה את יצחק כשהיתה בת 90 (ראה לעיל יז, יז) ומתה בגיל 127 (לעיל כג, א).

מן האגדה למדנו: יצחק היה בן 37 בזמן העקידה. שרה נפטרה סמוך לשעת עקידה. רבקה נולדה סמוך לשעת העקידה. האגדה מלמדת אותנו ששרה שמעה על העקידה ומייד פרחה נשמתה (כפי שכתב רש"י לעיל כג, ב, ד"ה לספוד לשרה ולבכותה), ועל פי החשבון

3. רש"י לא בא לבאר הכפילות בלבד אלא הבין שזה נובע מזה, ולכן כתב: 'על ידי שכתב הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק', ודוק היטב במה שכתבנו בביאור דבריו, ולא כן כתבו מפרשי רש"י, וה' יצילני משגיאות.

— ביאור (המשך) —

שהבאנו לעיל נמצא שיצחק היה באותו הזמן בן 37. רבקה כשהיה בן 40 שנה, היה זה 3 שנים לאחר העקידה, משמע שרבקה היתה בת 3. חז"ל קבעו להלכה שילדה בת 3 היא באותו הזמן (=בו בפרק').

— עיון —

בֵּין אַרְבָּעִים שָׁנָה. מן הפסוקים אין ראייה לכך ששרה מתה סמוך לעקידה, וממילא אין הכרח לומר שיצחק היה בן 37 בעקידה,⁴ ובודאי חז"ל שקבעו את הדברים דווקא כך ביקשו ללמדנו מסר באגדות אלה. בבֵּיאורנו לעקידת יצחק⁵ הסברנו, על פי דברי רש"י, שאברהם אבינו לא הבין נכונה את הציווי שציווהו הקב"ה. אברהם סבר שהקב"ה ביקש ממנו לשחוט את בנו, ולא היא! הקב"ה ביקש מאברהם רק להעלותו על המזבח. נמצא שהיה אסון בהבנתו המוטעית של אברהם, ואך פסע היה בין יצחק ובין המוות. שרה אמנו לא יכולה היתה לסבול את נכונותו של אברהם להרוג את בנו, כשהיא בעומק ליבה יודעת שלא יתכן שיהיה ציווי כזה מעולם. דברי רש"י התולים את פטירתה של שרה בשמועה על דבר העקידה מחזקים את ההבנה שהיתה זו טרגדיה. גם אם בפועל טעות זו לא גרמה למותו של יצחק, כי מן השמים נזעקו לעצור את אברהם, מכל מקום היא גרמה למותה של שרה. מכאן אנו למדים שכאשר אנו נדרשים לפעול פעולה שנראית בעינינו כפעולה לא-מוסרית - מוטל עלינו לעשות שיקול דעת אנושי-אישי ולא להתעלם מהרגש המוסרי הטבעי הטמון בנו. המצפון שלנו צריך להזהיר אותנו מפני הבנות מוטעות להלכה.

4. גם הקביעה שרבקה נישאה בגיל 3 אינה מוכרחת בפסוקים, ואכן כתבו ראשונים שמצאנו מדרש על פיו משמע שרבקה נישאה בגיל 14, והכריעו שם כי אלו מדרשים חלוקים (ראה תוספות יבמות סא ע"ב ד"ה וכן).

5. פרשת וירא, פרק כב פסוק ב ואילך.

אונקלוס

כ וַיְהִי יִצְחָק בֶּן־אַרְבָּעִים
 שָׁנָה בִּקְחָתוֹ אֶת־רַבְּקָה בַּת־
 בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם
 אַחֹת לִבְנֵי הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה:
 כ וְהָיָה יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִין
 שָׁנָיִן כַּד נָסִיב יֵת רַבְּקָה
 בַּת בְּתוּאֵל אֲרָמָא
 מִפְּדַן אֲרָם, אַחְתִּיה דְּלִבְנֵי
 אֲרָמָא לִיה לְאִתּוּ:

— רש"י —

בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם אַחֹת לִבְנֵי. וכי עדיין לא נכתב שהיא בת
 בתואל ואחות לבן מפדן ארם? אלא להגיד שבחה: שהיתה בת רשע,
 ואחות רשע, ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם (בראשית רבה פס"ג, ד):

— ביאור —

בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם
 אַחֹת לִבְנֵי. רש"י מדריך אותנו להטות
 אוֹזֵן וְלִהְיוֹת לְנַעֲמָה הַעוֹלָה מִן הַפְּסוּק.
 לֹא לְחִנָּם מֵאֲרִיךְ הַפְּסוּק לְסַפֵּר לָנוּ
 פְּרָטִים הַיְדוּעִים לָנוּ מִשְׁכַּבְר, אֲלֵא יֵשׁ כֹּאן
 תִּיאוֹר מִיּוֹחַד שְׁכַל עֲנִינּוּ לְשַׁבַּח אֶת רַבְּקָה
 וְלִהְיוֹת גְּדוֹלְתָהּ. וְכִי יוֹדַע אֶתְּךָ מִי הִיא
 אביה? בתואל הרשע! זוכר אתה מהיכן
 הגיעה? מפדן ארם, מקומם של אנשי
 רשע! ומי הוא אחיה? לבן הרשע! אך
 עם כל זה כבר זכינו לדעת ולהכיר שהיא
 אשת חסד וראויה לביתו של אברהם אם
 הצליחה לגדול במקום כזה ולא להיות
 מושפעת מן הרשעים שהיו סביבה.

— עיון —

בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם אַחֹת לִבְנֵי. מעניין לראות ששלושת סוגי
 ה'רשע' אותם מציין רש"י מייצגים את שלושת העבירות החמורות שבתורה:
 בתואל - רשעותו נתגלתה כאשר ביקש למנוע מרבקה ללכת עם עבד אברהם ולהינשא
 ליצחק, ובכך ניסה להכשיל את רצון ה' שנתגלה באופן ברור בכל השתלשלות הסיפור,
 ואף לבן ובתואל עצמם העידו "מה' יצא הדבר" (לעיל כד, נ). אם כן בתואל כפר ברצון ה'
 ובהשגחתו, והרי הוא כעין עובד עבודה זרה.

לבן - היה שטוף בתאוות ממון⁷ ומתוך כך היה מוכן אף לרדוף אחרי יעקב על מנת
 לפגוע בו, והרי זה עניין שפיכות דמים.

אנשי פדן ארם - רשעותם נרמזה לנו בתיאור התורה את רבקה "בתולה ואיש לא

6. כפי שכתב רש"י (לעיל כד, נה): 'ויאמר אחיה ואמה - ובתואל היכן היה? היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו'.

7. כפי שלימד אותנו רש"י בפגישת לבן עם עבד אברהם (שם כד, כט): 'וירץ לבן - למה וירץ, ועל מה רץ? ויהי כראות את הנזם, אמר עשיר הוא זה, ונתן עיניו בממון', וכפי שיאריך רש"י לתאר להלן בפגישת לבן עם יעקב (כט, יג).

— רש"י —

מִפְּדֵן אָרָם. על שם ששני ארם היו: ארם נהרים וארם צובה, קורא אותו "פדן", לשון "צמד בקר" (שמו"א יא, ז), תרגום 'פדן תורין'. [ויש פותרין פדן ארם כמו: "שדה ארם" (הושע יב, ג), שבלשון ישמעאל קורין לשדה 'פדן']:

— עיון (המשך) —

ידעה" (לעיל כד, טז), וביאר רש"י שם שעניין זה היה נדיר מאוד משום שכולן שם היו מופקרות לזנות. הרי לך עניין של זימה וגילוי עריות. אם כן מעלתה של רבקה היתה שהצליחה להתעלות כנגד כל הרשעויות האלה - כפירה ועבודה זרה, תאות בצע ושפיכות דמים, זימה וגילוי עריות - וכנגדן היתה איתנה באמונתה, בחסדיה ובצניעותה.

— ביאור —

מִפְּדֵן אָרָם. כאן נאמר שרבקה באה מ"פדן ארם" אך לעיל בפרשת חיי שרה לא הוזכר שם זה אלא "ארם נהרים" (כד, י). מסביר רש"י שהיו שני מקומות⁸ סמוכים ששמן "ארם", ארם נהרים וארם צובה, והשם "פדן ארם" משמעותו 'שני ארם' והוא כולל את שטח שני

המקומות. לפירוש זה משמעות המילה "פדן" היא שניים, זוג, וכן הוא בתרגום לביטוי "צמד בקר". פירוש אחר: "פדן" בערבית הוא שדה, ושם המקום המלא הוא 'שדה ארם' כפי שמוזכר בהושע.

— עיון —

מִפְּדֵן אָרָם. צריך להבין מדוע משתמשת התורה כל פעם בשם אחר לתיאור מקום זה - תחילה נקרא "ארם נהרים", אחר כך "פדן ארם", ובדברי יעקב ליוסף לפני מותו מכנה את המקום "פדן" בלבד (להלן מח, ז). בפרשת חיי שרה (לעיל כד, י) הסברנו שאנשי ארם עסקו במסחר, ומיקומם בין שני הנהרות הגדולים (פרת וחיידקל - "נהריים") הביא לכך שהתעשרו והתבססו. באיזור שתי הנהרות היו שתי ערים גדולות (ארם נהריים וארם צובה) שנתאחדו ביניהן וכך הפכו למעצמה כלכלית. כאשר אברהם שולח את עבדו אל בתואל הוא שולח אותו אל המקום המדוייק בו הוא גר - אל ארם נהריים. כאשר התורה רוצה לתאר לנו את גדולתה של רבקה (שאף היא, כאביה, היתה מארם נהריים) היא מתארת לנו שהיא באה מן המטרופולין הגדול, מן המעצמה התרבותית של אותו האיזור, אך היא לא הושפעה מן התרבות שם ולא למדה ממעשיהם. כאשר יעקב מספר על מות רחל בדרך אין הוא מייחס חשיבות למקום ממנו יצא, ולא

8. יש שפירשו באופן אחר, ואנו פירשנו כהבנת הרד"ק.

אונקלוס

כא וְצִלִּי יִצְחָק קָדָם יי כֹּה וְיִעָתֵר יִצְחָק לִיהוָה לְנִכְח
 לְקַבֵּל אֶת־תִּיהָ אָרִי אִשְׁתּוֹ כִּי עֵקֶרָה הוּא וְיִעָתֵר
 עֵקֶרָה הִיא, וְקַבֵּל לֹא יְהוָה וְתִהְיֶה רַבָּקָה אִשְׁתּוֹ:
 אֶת־תִּיהָ:

— רש"י —

(כא) וְיִעָתֵר. הרבה והפציר בתפלה:

וְיִעָתֵר לוֹ. נתפצר ונתפתה לו. ואומר אני, כל לשון "עתר" לשון הפצרה ורבויו הוא, וכן "וְיִעָתֵר עֵנָן הַקָּטָרֶת" (יחזקאל ה, יא), מרבית עליית העשן, וכן "וְהִעָתֵרְתֶם עֲלֵי דְבָרִיכֶם" (שם לה, יג), וכן "וְנִעְתְּרוּת נְשִׁיקוֹת שׁוֹנָא" (משלי כו, ו), דומות למרובות והנם למשא. אינקריישימיני"ט [רבוי] בלע"ז:

— עיון (המשך) —

נכנס לפרט אם מארם נהריים או מארם צובה, אלא רק אומר שבא מאותו איזור, ולכן משתמש בלשון הקיצור "פדן". לפי הפירוש השני המילה פדן היא 'בלשון ישמעאל', ומכאן אנו לומדים על הקשר בין ארם ובין ישמעאל, ומכאן ניצני העוינות העתידיים בין לבן ובין יעקב.

— ביאור —

וְיִעָתֵר. רש"י מסביר שהן פעולת יצחק - וְיִעָתֵר - והן פעולת הקב"ה - וְיִעָתֵר - שתיהן ענייני ריבוי והוספה. אין במשמעות שורש עת"ר עניין תפילה דווקא, אלא מתוך הקשר הדברים אנו מבינים שפעולתו המרובה של יצחק היתה תפילה ובקשה (ומתוך ריבוי הפכה ל'הפצרה'), ופעולתו המרובה של הקב"ה היתה היענות לבקשתו המרובה של יצחק. הרי לנו שורש מיוחד שעניינו ריבוי והוא מקבל משמעות על פי ההקשר בו הוא מופיע. להוכחת משמעות עת"ר לעניין ריבוי והוספה מביא רש"י שלש ראיות מפסוקים, ונבאר את הראיות:

"ואיש מקטרתו בידו וְעָתֵר עֵנָן הַקָּטָרֶת עולה" - יחזקאל רואה במראה הנבואה את זקני ישראל מקטירים לעבודה זרה, וענן הקטורת היה מרובה כי הקטירו הרבה מאוד.

"ותגדילו עלי בפּיכם וְהִעָתֵרְתֶם עלי דבריכם, אני שמעתי" - יחזקאל מנבא רע על אדום על אשר עשו רעה לישראל, ועל אשר דיברו רבות בגאווה כנגד ה'.

"נאמנים פצעי אוהב וְנִעְתְּרוּת נְשִׁיקוֹת שׁוֹנָא" - שלמה המלך בספר משלי משווה בין תוכחה של אוהב, שמועילה ופועלת על אף שהיא מכאיבה ופוצעת, לבין 'נשיקות של שונא' שהן מיותרות ונמאסות, והרי הן כמשא שקשה לסבול אותן.

— רש"י —

לְנִכַח אִשְׁתּוֹ. זה עומד בזוית זו ומתפלל, וזו עומדת בזוית זו ומתפללת (עיין בראשית רבה פס"ג, ה):

וַיַּעֲתֶר לוֹ. ולא לה, שאין דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, לפיכך לו ולא לה:

— עיון (על העמוד הקודם) —

וַיַּעֲתֶר. קשה שלא להבחין כי בכל הפסוקים שהזכיר רש"י עניין הריבוי המופיע בהם הוא שלילי: עבודה זרה מרובה, דברי כפירה מרובים ונשיקות השונא הטרחניות, ואילו כאן בפסוק פעולתו המרובה של יצחק היא חיובית. נראה כי ניתן ללמוד מכאן לימוד חשוב. יצחק ורבקה הפנו כל חייהם את פעולותיהם המרובות לעבודת ה', והוכיחו כי האדם יכול לפעול בעולם באמונה גדולה ולהצליח. גם בתפילתם המרובה הוכיחו את אמונתם התמימה, את אהבתם לבורא ואת ההכרה כי אין הדבר תלוי בהם. במעשיהם אלה ישנו ניגוד מוחלט לכל דעות הכפירה, הגאווה והשנאה המופיעות בעולם. זוהי הדרך האמיתית לגרום לשינוי בעולם, ויש לתפלה שכזו את הכוח לשנות ולהשפיע ולהתקבל ברצון.

— ביאור —

לְנִכַח אִשְׁתּוֹ... וַיַּעֲתֶר לוֹ. "לנוכח" היינו מול, ומשמע שיצחק ורבקה לא התפללו יחד אלא זה מול זה. מסביר רש"י שאין כאן רק עניין 'טכני' היכן עמד כל אחד מהם, אלא יש כאן כוונה עמוקה הרומזת לכך שתפילותיהם היו שונות במהותן זו מזו, וכל אחת באה מ'זוית' אחרת. תפילתה של רבקה היתה בעיקרה תפילה של אישה המשוועת לפרי בטן. אמנם ודאי התפללה שבנה שייולד לה יהיה צדיק וישר, אך מהות תפילתה היתה תפילה אנושית של

אישה עקרה. לעומתה תפילתו של יצחק לא היתה תפילה רגילה של גבר המבקש ילד, אלא היתה זו תפילה של 'צדיק בן צדיק', היינו שביקש זרע ממשיך לשושלת שהחלה מאביו אברהם הצדיק. תפילתו של יצחק היא זו שנענתה משום שרצון ההשגחה היה אף הוא להקים זרע ממשיך לדרכו של אברהם בעולם, תוך קיום ההבטחה שניתנה לו. משום כך נאמר "ויעתר לו" בלשון יחיד זכר, ולא 'לה' בלשון נקבה או 'להם' בלשון רבים.

— עיון —

לְנִכַח אִשְׁתּוֹ... וַיַּעֲתֶר לוֹ. כתבו הפוסקים (ראה ט"ז או"ח סימן נג ס"ק ג) שתפילת צדיק בן רשע גדולה מתפילת צדיק בן צדיק,⁹ ואם כן לכאורה תפילתה של רבקה עדיפה על תפילתו של יצחק, ומדוע נתקבלה כאן דווקא תפילתו של יצחק?! משום כך דקדקנו

9. וזה לשונו שם: 'טוב לקרב זה שהוא אינו מיוחס כדי לקרבו לאותו זרע לשכינה, דרחמנא לבא בעי, ותהיה תפלתו נשמעת יותר מצדיק בן צדיק'.

אונקלוס

כב וְדַחְקִין בְּנֵיאַ בְּמַעְהָא וְאַמְרַת
 אַם כִּין לְמָא דְנָן אָנָא, וְאַזְלַת
 לְמַתְבַּע אֲלֶפֶן מִן קָדָם יי:
 כב וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ
 וַתֹּאמֶר אִם-כִּין לְמָה זֶה אָנֹכִי
 וַתֵּלֶךְ לְדַרְשׁ אֶת-יְהוָה:

— רש"י —

(כב) וַיִּתְרַצְצוּ. על כרחך המקרא הזה אומר דרשני, שסתם מה היא רציצה זו וכתב אם כן למה זה אנכי. רבותינו דרשוהו לשון ריצה, כשהיתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר יעקב רץ ומפרכס לצאת, עוברת על פתח עבודה זרה עָשׂוּ מִפְרַכְס לְצֵאת (בראשית רבה פס"ג, ו).

דבר אחר, מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות (ילקוט שמעוני, רמז קי):

— עיון (המשך) —

להסביר ב'ביאור' שאין כן השוואה בין זכויותיהם של יצחק ורבקה אלא לומר שמהות התפילה של כל אחד מהם היתה שונה, והיה עניין מיוחד להיענות לתפילתו של יצחק.¹⁰

— ביאור —

וַיִּתְרַצְצוּ. על פי פשוטו של מקרא עניינה של המילה "ויתרוצצו" הוא תזוזה ותנועה, כדרכם של ולדות שזזים הילך והילך במעי אימן. אך אם אכן זאת הכוונה אזי לא מובן פשר תגובתה הקיצונית של רבקה, שאמרה בעקבות 'התרוצצות' זאת את המשפט החמור: "אם כן למה זה אנככי!" על כרחנו יש במילה "ויתרוצצו" משמעות רעיונית עמוקה

יותר, והיא אשר תוכל להסביר לנו מה שחוותה רבקה במהלך הריונה. רש"י מציע שני פירושים לביאור עניין ההתרוצצות, ועל פי שני הפירושים ההתרוצצות מתייחסת למהותם השונה של עָשׂוּ ויעקב, שגרמה למתיחות ביניהם עוד בטרם יצאו לאוויר העולם. לפי הפירוש הראשון "ויתרוצצו" הוא לשון 'ריצה', ולפי הפירוש השני הוא לשון 'שבירה'¹¹ ומשמעותו עניין מריבה.

— עיון —

וַיִּתְרַצְצוּ. בוודאי קשה לומר שעֲבָרִים במעי אימן יריבו ביניהם, אולם קושי זה נובע מפשט הפסוק שלימד על הסבל הרב שהיה לרבקה מפעולת התרוצצות זו. רש"י מבאר <

10. ועיין בעניין זה בספר 'אור היהדות' למורי זקני זצ"ל, פרשת עקב מאמר 'תפילה למשה', עמוד קסה.

11. כמו "וירוצץ אסא" (דברי הימים ב' ט, יז).

— עיון (המשך) —

מה היה הריב ביניהם, ושני ההסברים שמביא שונים הם זה מזה: לפירוש הראשון - עֶבֶר אחד רץ לכיוון בית המדרש, ומשמע שהוא עתיד להיות צדיק, ואילו העֶבֶר השני רץ לכיוון בתי עבודה זרה, ומשמע שעתיד להיות רשע. לפירוש השני - הריב ביניהם הוא בשאלה מיהו הממשיך האמיתי של יצחק. שניהם רוצים לשלוט בעולם הזה על פי דרכם וערכיהם, ולכל אחד תפיסה שונה כיצד יש לנהל את העולם.

השאלה העולה והמתבקשת מפירושים אלה היא **שאלת הבחירה החופשית** - האם אדם מיועד כבר מבטן אמו להיות צדיק או רשע? אם אכן כך הוא, מדוע ייענש הרשע ומדוע יקבל הצדיק שכר פעולתו, הרי לא הוא בחר בדרכו אלא זהו גורלו וייעודו שנקבע לו מלכתחילה! שאלה זו קשה בעיקר על הפירוש הראשון, שם החלוקה היא ברורה בין צדיק ורשע. לפירוש השני המריבה היא אידיאולוגית יותר, ולא ברור בה מי אכן צודק בדרכו ומי טועה.

על כן עלינו להבין את עומק הדברים ולא כפי שהם נראים לכאורה בקריאה ראשונה.

הסבר הפרוש הראשון

אחד מעיקרי האמונה הוא יסוד הבחירה החופשית, הקובע שהאדם יכול לבחור את דרכו בעולם ולהחליט על מעשיו, ואין שום כוח בעולם שיכול להכריח אותו להיות צדיק או להיות רשע. אמנם, על אף הבחירה החופשית שיש לכל אדם ואדם לפעול כרצונו, מכל מקום בני האדם אינם שווים. ישנם אנשים שהם רוחניים יותר וישנם אנשים גשמיים יותר. בדיקת החירות האמיתית, של אלה וגם של אלה, אינה באה לידי ביטוי בשאלה לאיזו רמה רוחנית הגיע האדם, אלא לאיזו רמה רוחנית ההוא הגיע על פי הכוחות שהעניק לו הבורא. לא דורשים מאדם גשמי יותר ממה שמבקשים מאדם רוחני, והתמודדויותיו של האיש הרוחני שונות בהכרח מהתמודדויותיו של האיש הגשמי. לעֶשׂו היתה הכנה לגשמיות, הוא מסוגל היה להיות איש שדה מוצלח ולהיות צייד, ואין בבחירת דרך זו שום בעיה. לא נדרש ממנו לשבת באוהלה של תורה כל היום ולהיות "איש תם יושב אהלים". הדרישה היחידה ממנו היא שיסכים ויקבל על עצמו ללמוד את הערכים הרוחניים והמוסריים מן האנשים הרוחניים יותר. אסור לו להתערב ולהשפיע על קביעת הערכים, אלא עליו לקבל אותם מן האדם הרוחני, אדם שיש לו קשר עם אלוקים ויודע להבחין בין טוב לרע.

אך באמת, על אף שהדרישה מן האדם הגשמי אינה דרישה קשה, עדיין מרחפת מעליו הסכנה שעוצמתו הפיזית תהיה לו לרועץ, ותגרום לו להיכשל וללכת בדרך רעה. זוהי הסכנה אותה ממחיש רש"י בתיאורו את עֶשׂו כעובר במעי אמו המנסה לצאת כשאמו עוברת מול בית עבודה זרה, המייצגת את חושיו הגסים ביותר של האדם.

לעומתו, יעקב מיועד מטבע ברייתו לרוחניות ולכן אך טבעי הוא שיישב כל ימיו בבית המדרש. אמנם גם הוא אינו יכול לבד לקיים אומה, כי אומה לא יכולה להיות מושתת רק על ידי רוחניות.

— רש"י —

וּתְאָמַר אִם־כֵּן. גדול צער העיבור:

לָמָּה זֶה אָנֹכִי. מתאוה ומתפללת על הריון (בראשית רבה פס"ג, ו, ו' זכר' יצחק):

— עיון (המשך) —

הסבר הפירוש השני

לפי הפירוש השני יעקב ועֶשָׂו רבים ביניהם על נחלת שני עולמות - העולם הזה והעולם הבא, כלומר, בשום פנים ואופן אין הסכמה ביניהם שֶׁעֶשָׂו ישלוט בעולם הגשמי ויעקב בעולם הרוחני. יעקב אינו מעוניין רק ברוחניות אלא הוא רוצה גם לשלוט בעולם הפיזי, ואילו עֶשָׂו מעוניין בעיקר בהנאות העולם הזה, אך משוכנע שהוא גם מייצג עולם של ערכים ראויים.

למעשה המחלוקת ביניהם היא בשאלה מהי 'השלמות האנושית' שהאדם צריך לשאוף אליה. יעקב מבין כי היסוד לאישיותו של האדם הוא הכניעה לריבון העולמים. האדם השלם עושה רצון הא-ל ומתוך כך הוא פועל בעולם. עֶשָׂו לעומתו סבור שהיסוד לאישיותו של האדם הוא השכל וההיגיון האנושי, ועל בני האדם מוטלת החובה לקבוע כללי התנהגות ומוסר על פי הבנתם. אין כאן חלוקה בין צדיק ורשע או בין רוחני וגשמי, אלא יש כאן גישה אחרת לחיים עצמם ולבסיס המקיים אותם.

— ביאור —

וּתְאָמַר אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אָנֹכִי. גרמה לרבקה צער פיזי גדול והביאה בעקבות התרוצצות הבנים בקרבה מסיקה רבקה מסקנה ושואלת עליה שאלה: "אם כן", כלומר 'אם אכן כך הוא הדבר', "למה זה אנוכי"? מהי המסקנה שהבינה רבקה ומה פשר השאלה ששאלה?
מסביר רש"י: התרוצצות הבנים בקרבה

גרמה לרבקה צער פיזי גדול והביאה אותה לתפילה לה'. כלומר, משמעות הפסוק היא: ותאמר רבקה, אם צער העיבור שלי גדול כל כך הקב"ה צריך לבוא לעזרתי. רבקה הבינה שאין זה הריון רגיל ואם ברצונה לקיימו עליה להמשיך ולהתפלל לקב"ה שישמור עליו.

— עיון —

וּתְאָמַר אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אָנֹכִי. רבקה סובלת בזמן ההריון סבל גופני קשה מאוד, והדבר תמוה: מדוע נגרם לה לרבקה אמנו צער כה גדול רק כדי להשמיע לנו את הנבואה שתתגלה לה בעניינו (להלן בהמשך הפסוק)?

נראה שהריונה של רבקה הוא ביטוי לקושי האמיתי ביצירת עם ישראל. גם יצחק נולד בנס, להורים זקנים מאוד, וכבר אז הבנו שהורתו ולידתו של עם ישראל אינן עניין טבעי כלל. הקושי בהריונה של רבקה מגלה לנו שלממשיכי דרכו של יצחק בעולם לא יהיו חיים קלים בעולם הזה, וזכויותיהם הבסיסיות והלגיטימיות לחיים בעולם הזה יעמדו תמיד למבחן. לא רק יצירת ישראל החלה בנס, אלא גם קיומו בעולם הוא ניס, כי יחד עמו ממש נוצרה ישות המתחרה לו, הן בגשמיות והן ברוחניות. היריבות בין

— רש"י —

וַתֵּלֶךְ לְדָרֶשׁ. לבית מדרשו של שם (בראשית רבה שם):

לְדָרֶשׁ אֶת־ה'. שיגיד לה מה תהא בסופה:

— עיון (המשך) —

שתי תפיסות-העולם השונות כל כך זו מזו אינה מקרית אלא מהותית ושורשית, שהרי שניהם נולדו יחד לאותם הורים, וגדלו באותו בית גידול. משום כך פיתרון הסכסוך המהותי הזה לא יוכל להופיע מהר, והבירור יהיה איטי ומתמשך על פני כל שנות ההיסטוריה.

— ביאור —

וַתֵּלֶךְ לְדָרֶשׁ אֶת־ה'. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שרבקה הלכה להתפלל לה' ולבקש ממנו שיסביר לה את עניין ההריון הקשה הזה, ואל נתמה על כך שהרי האמהות היו נביאות וזכו לגילוי שכינה.¹² אמנם רש"י אינו מפרש כך, משום שהפסוק מדגיש שהיא הלכה לדרוש את ה', ואילו כוונת הכתוב היתה לומר שהתפללה ביחידות צריך היה לומר 'ותדרוש את ה''. לכן מסביר רש"י שרבקה קמה והלכה אל בית המדרש של גדולי הדור, על מנת שיסבירו לה מה פשר הסבל הגדול הזה.

— עיון —

וַתֵּלֶךְ לְדָרֶשׁ אֶת־ה'. מדוע נקראת פנייה לגדול הדור כדרישה את ה'? מדברי המדרש רבה כאן אנו לומדים יסוד חשוב, וכך נאמר שם: 'אלא ללמדך שכל מי שהוא מקביל פני זקן (=צדיק) כמקביל פני שכינה'. הצדיק הוא המייצג את רצון ה' בעולם, ופנייה אליו היא כפנייה אל ה'.

12. ועיין רמב"ן שפירש מעין זה, וחלק על רש"י.

אונקלוס

כג וַיֹּאמֶר יי לָה תִרִין כג וַיֹּאמֶר יְהוָה לָה שְׁנֵי
 עֲמִמִּין בְּמַעְבֵּי וְתִרְתִּין גִּיִּים בְּבִטְנֶךָ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים
 מִלְכּוֹן מְמַעְבֵּי יִתְפָּרְשׁוּ, מִמַּעַיְךָ יִפְרְדּוּ וְלֹאִם מִלְאִם
 וּמִלְכוֹ מִמְלָכוֹ תִתְקַף יֵאֲמִין וְרַב יַעֲבֹד לְזַעֲרָא:
 וְרַבָּא יִשְׁתַּעֲבֹד לְזַעֲרָא:

— רש"י —

(כג) וַיֹּאמֶר ה' לָהּ. על ידי שליח, לשם נאמר ברוח הקודש והוא אמר לה
 (עיין בראשית רבה פס"ג, ז):

— ביאור —

וַיֹּאמֶר ה' לָהּ. הואיל ופירש רש"י לה מה יהיה בסופה, מסתבר לומר כי אף
 (בפסוק לעיל) את המילים "ותלך לדרוש התשובה הגיעה אליה דרך הצדיק ולא
 את ה'" כפנייה אל שם הצדיק שיגלה באופן ישיר.¹³

— עיון —

וַיֹּאמֶר ה' לָהּ. יש להבין מדוע לא זכתה רבקה עצמה להתגלות זו? מדוע היא נזקקת
 לקבל את דבר ה' בעניינה דווקא על ידי שליח? הרי אמותינו היו נביאות מכוח עצמן!
 כבר לימדנו רש"י ששרה היתה גדולה מאברהם בנביאות, ומשום כך אמר אליו ה' "כל
 אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (לעיל כא, יב, וברש"י שם)!

אכן, אין להכחיש שתפקידן של האמהות כולן היה תפקיד מעשי ופעיל, ואף הן פעלו
 פעולות חשובות ביותר. שרה פעלה אצל אבימלך ואצל פרעה בשותפות מלאה עם
 אברהם, שרה היא זו שהחליטה על גירוש הגר וישמעאל; רבקה פעלה בנחישות לכך
 שיעקב ייכנס ויזכה בברכותיו של יצחק; רחל יזמה את גנבת התרפים אשר לאביה;
 רחל ולאה שותפות מלאות להחליטה לעזוב את בית לבן ולברוח. אם כן האמהות אינן
 פאסיביות אלא פועלות במרץ לצד האבות במילוי תפקידם בעולם. אך עם כל זאת מכל
 מקום עדיין האבות הם הם הנושאים את התפקיד והאחראים עליו, ויוזמת הנשים אינה
 אלא כדי לסייע לבעליהן להשיג את אשר צריכים הם להשיג.

עוד יש לזכור ששם הצדיק אינו אדם זר, הוא קרוב משפחה ממש, שהרי אברהם
 אבינו הוא מצאצאיו הישירים.¹⁴ שם נושא את הייעוד האלוקי והערכים שניתנו לאדם
 הראשון, ושעברו מדור לדור עד נח, ואחר כך התגלו אצל אברהם.¹⁵ השאלה מה יעלה. ◀

13. עיין במדרש רבה שם.

14. אברהם בן תרח בן נחור הוא דור תשיעי לשם בן נח, ראה לעיל פרק יא.

15. וכפי שמכנה זאת ריה"ל בספר הכוזרי 'העניין האלוקי'.

— רש"י —

שְׁנֵי גַיִם בְּבִטְנֶךָ. "גַּיִם" כתיב, אלו אנטונינוס ורבי, שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים (ברכות נו ע"ב; עבודה זרה יא ע"א):

וְשְׁנֵי לְאֻמִּים. אין לאום אלא מלכות (תרגום אונקלוס; עבודה זרה ב ע"ב):

— עיון (המשך) —

בגורל זרעו של אברהם ויצחק הוא בהחלט שייך גם לשם, ולכן הוא הצדיק שזוכה להעביר את המסר האלוקי בעניין משמעות הלידה ההולכת ומתקרבת.

— ביאור —

מכל סוגי הפירות והירקות, גם מאותם שאינם שכיחים באותה העונה, על ידי שהיו מייבאים אותם ממקומות אחרים ומארצות אחרות בממלכת רומי הגדולה. צנון הוא ירק הגדל בקיץ ואילו חזרת היא ירק הגדל בחורף.

וְשְׁנֵי לְאֻמִּים. הפסוק כינה את ילדיה של רבקה במילים "שני גויים... ושני לאומים", מהו ההבדל בין גויים לבין לאומים?

מסביר רש"י ש'גוי' היינו עם, כלומר קבוצה של אנשים בעלי מונה משותף של מוצא, תרבות ושפה, אשר חיים בדרך כלל יחד במקום אחד אך אינם בהכרח עצמאיים; לעומת זאת 'לאום' היינו מלכות, כלומר עם דומיננטי שמנהיגו שולטים באופן אקטיבי על עמם ועל עמים אחרים בשטחים נרחבים.

שְׁנֵי גַיִם בְּבִטְנֶךָ. בנוסח המקרא נכתב "גַּיִם", ואפשר לקרוא את המילה שתישמע כמו 'גאים', כלומר אנשים רמים וחשובים. חז"ל דרשו פסוק זה על שני דמויות ידועות שחיו בדור אחד, רבי ואנטונינוס, שהיו המנהיגים של שתי האומות. רבי, הלא הוא רבי יהודה הנשיא, הנהיג את עם ישראל והוא שערך את המשנה שחתמה את תקופת התנאים. רבי היה עשיר מאוד ובעל צדקה גדול; לעומתו אנטונינוס קיסר רומא, שלט באותו הדור על ארץ ישראל, והיה מלך טוב כלפי היהודים שם. לשניהם היו יחסים אישיים טובים מאוד, כפי שחז"ל מספרים בכמה מקומות, ואנטונינוס אף הגן על מפעלו של רבי.

עושרם הגדול של שניהם התבטא בכך שיכולים היו לאכול בכל ימות השנה

— עיון —

שְׁנֵי גַיִם בְּבִטְנֶךָ. חז"ל רומזים לנו כאן שכך יכולה היתה להיראות השותפות האידיאלית בין עֲשׂוֹ וּבִין יַעֲקֹב - חיים בשלום זה עם זה, ללא מלחמות וללא מריבות, כשהמנהיג האדומי מגן ותומך במנהיג היהודי. מציאות של ספרא בצד סייפא בשני העמים, כך שההגנה של הגוי מאפשרת ליהודי להמשיך ולכתוב את חכמת התורה. אילו

— רש"י —

מִמַּעַיֵךְ יִפְרְדּוּ. מן המעיים הם נפרדים, זה לרשעו וזה לתומו:

— עיון (המשך) —

זכה עֲשׂוֹ להבין שכוחו הגשמי אינו התכלית, אלא כוחו הוא אמצעי לקיים את עולם הערכים אותו מייצג יעקב, יכולים היו יחד לתקן עולם במלכות ש-די.¹⁶ וְשָׁנִי לְאֲמִים. כאן מופיע בפעם הראשונה המושג "לאום" בהקשר לעם היהודי. מכאן אנו למדים באופן מובהק שהיהדות איננה רק דת, ואינה תלויה רק בקבלת מצוות התורה, אלא היהדות היא "לאום", היא אומה שלמה על כל מערכות חייה. אין לצמצם את היהדות בתחום קיום המצוות בלבד, והמתבונן והמעייין ייווכח כי ההלכה היהודית אין עניינה רק להנהיג את הפרט באורח חייו, אלא ההלכה מציעה תשתית מקיפה להקמת חברה ומדינה המושתתות על ערכים מוסריים ורצון ה'.

— ביאור —

מִמַּעַיֵךְ יִפְרְדּוּ. כלומר, תכונות הנפש בהם בעצם אישיותם מרגע לידתם, ואין המנוגדות של יעקב ועֲשׂוֹ טבועות היו אלה תכונות שנרכשו עם הזמן.

— עיון —

מִמַּעַיֵךְ יִפְרְדּוּ. כבר עסקנו לעיל (בפסוק כב) בשאלת הבחירה החופשית, וכיצד נקבע כבר בשעת הלידה מי יהיה צדיק ומי יהיה רשע. הסברנו שם שהבחירה החופשית של האדם מעולם אינה נשללת, אך מכל מקום ישנה הכנה טבעית בתכונות האדם הטבועות בו, והן הקובעות האם במהלך חייו אדם זה יהיה קרוב יותר לרוחניות וינטה אחריה, או שמא יהיה קרוב יותר לצד החומר שבו וינטה לגשמיות וארציות. תכונותיו הטבעיות של יעקב הקלו עליו לבחור ולהיות עובד ה', ואילו תכונותיו הטבעיות של עֲשׂוֹ עלולות להכשיל אותו ולהביאו למעשי רשע. הרצון האלוקי הוא ששתי אומות אלה תדענה לעבוד יחד, כל אחת בתפקידה, וכך יגיעו אל השלמות, וזהו מה שנאמר להלן בסוף הפסוק: "ורב יעבוד צעיר", כלומר החזק ישרת את הרוחני. אמנם, כאמור לעיל, אין הכוונה היא לחלק את התפקידים ולתת ליעקב את התפקיד הרוחני בלבד ולעֲשׂוֹ את התפקיד הגשמי בלבד, כי בכך יחטאו למטרה למענה נבראו ולא יקיימו את רצון ה'. כל אומה בעולם הזה צריכה לעמוד ולהתקיים בפני עצמה, ולבנות בה את שני המימדים - הן את המימד החברתי החומרי, והן את המימד המוסרי הרוחני. התקוה של העולם היא ששתי אומות אלה יעבדו במשותף, וכפי שנאמר לעיל 'שני גויים בבטן - אלה אנטונינוס ורבי', שאנטונינוס הגן על רבי וכך זכה רבי והצליח לכתוב את המשנה. <

16. מעין זה מצאנו במדרש (במדבר רבה פ"א, ג): 'אילו היו אומות העולם יודעים מה היה המקדש יפה להם, קסטרויות היו מקיפים אותו כדי לשומרו, שהיה יפה להם יותר משל ישראל'.

— רש"י —

מְלֵאִם יֶאֱמָץ. לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכך הוא אומר "אִמְלֵאָה הַחֲרָבָה" (יחזקאל כו, ב), לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים (מגילה ו ע"א):

— עיון (המשך) —

כמוכן שהצלחה כזאת היא אתגר גדול מאוד, שהרי תכונותיהן של אומות אלה שונות כל כך, ואם חלילה לא יעמדו באתגר אזי עתידים הם להגיע למצב של "ולאום מלאום יאמץ", בלא שיתוף פעולה כלל, וכפי שיבאר רש"י להלן.

— ביאור —

מְלֵאִם יֶאֱמָץ. לא תהיה עדיפות ברורה ללאום אחד על רעהו, ותמיד תהיה תחרות בין שני הלאומים, ומתוך כך לעולם לא יצליחו שניהם יחד אלא כל אחד מהם יקבל את הכוח והאומץ זה מזה, וכשאחד יקום השני יפול, ולהיפך.¹⁷ בנביא יחזקאל מסופר על מלכות צור, שהיתה בצפונה של ארץ ישראל, ורצתה עד מאוד שתחרב ירושלים כדי להסב אליה את המסחר שהיה מגיע לירושלים. "אמלאה החרבה", כלומר אתמלא אני מחורבנה של ירושלים. בעקבות צרות עין זאת מנבא הנביא שם את חורבנה של צור.¹⁸

— עיון —

מְלֵאִם יֶאֱמָץ. הפסוק מנבא כי עד השלב של "רב יעבוד צעיר" תהיה תחרות ממושכת בין שתי המלכויות, והן לא תצלחנה להתאחד ולהגשים את הייעוד האלוקי.

17. נראה שפירוש זה מסביר את המ"ם של "מלאום" לא כמ"ם היתרון - לאום זה יאמץ יותר מלאום אחר, אלא כמ"ם היחס - לאום זה יאמץ מתוך לאום אחר (על פי המזרחי), ואולי אפשר לפרש כמ"ם הסיבה - לאום זה יאמץ בשל הלאום האחר, כמו בפסוק "מדעתי כי קשה אתה" (ישעיהו מו, ד), וראה רש"י שם.

18. אמרו במדרש (בראשית רבה פס"א, ז, ועוד) כי בכל מקום במקרא בו נאמר צור בכתוב חסר הכוונה למלכות אדום, וביחזקאל שם נאמר פרק זה על צור בכתוב חסר, וכנראה לכן דרשו חז"ל ורש"י מפסוק זה לענין מלכות אדום.

אונקלוס

כד וְשָׁלִימוּ יוֹמָהָא לְמִילָדָה, כד וַיִּמְלְאוּ יְמֵיהָ לְלִדְתָהּ
וְהָא תְּיֻמִּין בְּמַעְהָא: וְהִנֵּה תוֹמָם בְּבִטְנָה:

— רש"י —

(כד) [וַיִּמְלְאוּ יְמֵיהָ. אבל בתמר כתיב "ויהי בעת לדתה" (להלן לח, כז), שלא מלאו ימיה, כי לשבעה חדשים ילדתם]:

וְהִנֵּה תוֹמָם. חסר, ובתמר "תאומים" (שם) מלא, לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע (בראשית רבה פס"ג, ח):

— ביאור —

ולכן נאמר בה "וימלאו ימיה", ואילו תמר ילדה טרם זמנה, בחודש השביעי, ולכן נאמר בה "ויהי בעת לדתה".
ב) אין הבדל משמעות בין "תומם" ל"תאומים", ובודאי אין כאן טעות סופר, אלא בשינוי זה רומזת לנו התורה לשים לב להבדל מהותי בין שני זוגות תאומים אלה - אצל תמר הם "תאומים" שלמים, שניהם צדיקים הממשיכים את השושלת של עם ישראל, ואילו אצל רבקה התאומים חסרים, "תומם", ורק אחד מהם ימשיך את שושלת האבות.

וַיִּמְלְאוּ יְמֵיהָ... וְהִנֵּה תוֹמָם. מצאנו פסוק דומה בספר בראשית על אישה שילדה תאומים - בתמר שהרתה ליהודה נאמר: "ויהי בעת לדתה והנה תאומים בבטנה". התורה מנסחת את הפסוקים באופן דומה, ובודאי עשתה זאת כדי להשוותם, אך מכל מקום ישנם שני שינויים בין הפסוקים: א) כאן נאמר "וימלאו ימיה ללדת" ושם נאמר "ויהי בעת לדתה". ב) כאן נאמר "תומם" ושם נאמר "תאומים".
רש"י מסביר את פשר השינויים:
א) רבקה השלימה את כל ימי הריונה,

— עיון —

וַיִּמְלְאוּ יְמֵיהָ... וְהִנֵּה תוֹמָם. דברי רש"י אלה צריכים הסבר, שהרי מדוע חשוב לנו לדעת אם הלידה היתה בחודש השביעי או בתום ימי ההריון, וכן מדוע צריך להדגיש שבניה של רבקה אינם שווים בצדקותם, ואילו בניה של תמר שניהם צדיקים?

אך באמת בדברי רש"י אלה חבוי יסוד חשוב להבנת תפקידו של עם ישראל בעולם. בעם ישראל פועלים שתי כוחות במקביל - כוח 'הישראלי' המברר את הטוב מן הרע, וכוח 'המשיח' המאחד את הכל. שתי כוחות אלה נראים כסותרים ויש להבחין ביניהם. הנה מובא במדרש (בראשית רבה פ"א, ד, ועוד) כי עוד לפני בריאת העולם עלו במחשבה להיבראות ישראל ומשיח, כלומר אלו שני עניינים שונים, שני כוחות שונים. כוח 'ישראל' היינו האור האלוקי שמתגלה בעולם באמצעות עם ישראל. תפקידו של

— עיון (המשך) —

ישראל הוא לייצר אומה המכירה את ה', ולשם כך היא מבדילה בין צדיק לרשע, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים. 'צירת ישראל' נעשית על ידי הפרדות ובידורים, וכדי להתקיים ולהתקדם בעולם צריך 'ישראל' לדחות את כל אותם הכוחות שאינם ראויים ואינם משמשים את הטוב בעולם. כך היה לאורך כל ההיסטוריה: לאדם הראשון היו שני בנים, שת וקין, שת הוליד את נח ואילו זרע קין הביא את העולם לחורבנו ונדחה. לנח היו שלשה בנים, אך רק שם הוא שנטל את התפקיד הקדוש, התבודד והקים ישיבה, עֶבֶר (נינו של שם) המשיך את דרכו, עד שנולד אברהם שנצטווה להיפרד ולעזוב את בני משפחתו. בהמשך נפרד אברהם גם מלוט, אברהם הפריד בין יצחק וישמעאל, וגם יעקב צריך להיפרד מְעֵשָׂו. לעומת זאת כוח 'משיח' עניינו לאחד את הכל, להציל את כולם ולהכניסם תחת כנפי השכינה. כוח 'משיח' עתיד לקחת את הרע עצמו, לנטב אותו ולהשתמש בו לטוב.

רבקה נבחרה להוציא מיצחק את הטוב ולבודד את הרע. יש לה בבטנה תאומים, אך אלו שני בנים שונים במהותם, כל אחד מהם מייצג דרך שונה, והם רבים זה עם זה. הריונה הארוך והמלא מלמד כי מדובר בתהליך בירור ארוך ואיטי, שהתחיל מאדם הראשון וכאן הוא אמור להסתיים. זהו הבירור האחרון בין זרע טוב וזרע רע, ומכאן ואילך 'מיטתו של יעקב שלמה' ללא זרע פסול. בני יעקב יצטרכו לשמור על זהותם מפני כל המתקפים אותם לאורך כל ההיסטוריה.

תמר נמצאת בשלב אחר של השושלת, בו כבר אין צורך לברר בין צדיק ובין רשע. היא נושאת ברחמה את בניו של יהודה, שמהם תצא מלכות בית דוד, ומהם ייצא המשיח. משום כך הריונה הוא קצר. פרץ, אבי המלכות ואבי המשיח, אינו רב עם זרח אחיו. מלך ישראל תפקידו לאחד בין השבטים ולמלוך עליהם מתוך הסכמה. לאחר מכן תפקידו הוא לקיים יחסים טובים עם האומות שסביבו, כפי שעשה שלמה המלך, ותכלית תפקידו היא להביא את כל האומות להכיר במלכותו של ה' יתברך, תפקידו של מלך המשיח.

אונקלוס

כה וּנְפַק קְדָמָאָה סְמוּק כה וַיֵּצֵא הָרֵאשׁוֹן אֲדַמוֹנִי כָּלוּ
כָּלִיה בְּגָלִים דְּסָעָר, כָּאֲדָרְת שְׁעָר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֲשׂוֹ:
וּקְרוּ שְׁמִיה עֲשׂוֹ:

— רש"י —

(כה) אֲדַמוֹנִי. סימן הוא שיהא שופך דמים (בראשית רבה פס"ג, ח):

כָּלוּ כָּאֲדָרְת שְׁעָר. מלא שער כטלית של צמר המלאה שער. פלוקיד"א
[אריג צמר] בלע"ז:

וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֲשׂוֹ. הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן
שנים הרבה:

— ביאור —

אֲדַמוֹנִי. מדוע חשוב לנו לדעת מה היה צבע עורו של עֲשׂוֹ? זהו לכאורה פרט שולי! אלא ודאי התורה ציינה זאת כדי שנלמד מכאן על מידותיו ועל תכונותיו המולדות של עֲשׂוֹ.
כָּלוּ כָּאֲדָרְת שְׁעָר. "אדרת" היא מעיל העשוי צמר, הנראה כפקעות של שיער. בדרך כלל עורו של תינוק שנולד הוא רך וחלק, אך לא כן היה עֲשׂוֹ. כל גופו היה מלא שיער בצפיפות. וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֲשׂוֹ. מיהם אותם רבים שקראו לעֲשׂוֹ בשמו? הנה אצל יעקב נאמר להלן (בפסוק הבא) "ויקרא שמו יעקב", בלשון יחיד! מסביר רש"י שכל מי שראה אותו קרא לו כך, כלומר מראהו של עֲשׂוֹ היה חריג והיה מתבקש לתת לו שם שיבטא זאת.

— עיון —

אֲדַמוֹנִי. המדרש כאן מציין שגם על דוד המלך נאמר שהיה "אדמוני" (שמו"א טז, יב), ואם כן אין בתכונה זו רק עניין שלילי. אדרבה, 'אדמוניות' זו עניינה עוצמה, עוצמה הנדרשת להנהיג עם. לעֲשׂוֹ היתה את תכונת העוצמה אך הוא לא השכיל לנהוג בה בתבונה. אילו היה עֲשׂוֹ משתף פעולה עם יעקב אחיו ומנצל את עוצמתו למטרותיהם המשותפות, יכול היה להיות אף הוא כדוד המלך. לעומתו דוד הצליח לשלב את 'אדמוניותו' עם ערכים רוחניים גבוהים, והשתמש בעוצמתו זו כדי לקרב את העולם אל ייעודו.

כָּלוּ כָּאֲדָרְת שְׁעָר. מה אנו יכולים ללמוד מכך שעֲשׂוֹ נולד כשהוא מלא בשיער ונראה כאדם מבוגר?

יתכן וטמון כאן אחד ההבדלים בין צדיק ורשע. הצדיק מרגיש כל הזמן שהוא חסר <

אונקלוס

כו וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצֵא אָחִיו וַיְדַוּ
 אֶחָזֶת בְּעֵקֶב עֲשׂו וַיִּקְרָא
 שְׁמוּ יַעֲקֹב וַיִּצְחַק בֶּן־
 שָׁשִׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אֹתָם:
 כז וּבְתָר בֵּין נֶפֶק אָחוּהִי
 וַיְדִיָּה אֶחֱיָדָא בְּעֵקֶב־
 דְּעֲשׂו וַיִּקְרָא שְׁמִיָּה
 יַעֲקֹב, וַיִּצְחַק בֶּר שְׁתֵּין
 שָׁנִין, כִּד יְלִידַת יְתֵהוּן:

— רש"י —

(כו) [וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצֵא אָחִיו וגו']. שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו: בדין היה אוחז בו לעכבו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה ועשׂו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה, תן לה שתי אבנים זו אחר זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשׂו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה, ויטול את הבכורה מן הדין (עיין בראשית רבה פס"ג, ח):

— עיזן (המסד) —

ומבקש להתעלות ולהשלים את עצמו, לעומתו הרשע מחשיב את עצמו כמושלם. וַיִּקְרָאוּ שְׁמוּ עֲשׂו. קריאת שמו של עשׂו על ידי 'הכל' מבטאת שעשׂו שייך לעולם החיצוני ולא לבית הוריו. התורה מבטאת כאן ברמז את התפיסה השגויה של ההמון המגדירה את האדם רק על פי מראהו החיצוני, תוך התעלמות גמורה מעולמו הרוחני-פנימי. כולם התפעלו לראות תינוק שנולד גדול ומפותח כגבר, אך לא הבינו שערך האדם אינו נמדד על פי עוצמתו הפיזי. וראה מה שכתבנו להלן פסוק כז, ד"ה ויקרא שמו יעקב.

— ביאור —

מקרא' ממילא אין זה 'מדרש אגדה'. נראה לומר שפירוש זה הוא ודאי אגדה, כי ההשוואה בין כניסת הזרע אל הרחם להכנסת אבנים לשפופרת ודאי אינה תואמת את המציאות, אך מכל מקום פירוש זה יכול להיחשב כ'פשט הפסוק' משום שהוא מתמודד עם השאלה מדוע חשוב לתורה לספר על כך שיעקב אחז

וְאַחֲרֵי־כֵן יֵצֵא אָחִיו. פירוש זה מבאר מדוע ראה יעקב לנכון לעכב את עשׂו ביציאתו, ומסביר כי יעקב הוא הבכור ליצירה ולכן רצה גם להיות הבכור ללידה. הביטוי 'מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו' צריך ביאור, כי אם זהו 'מדרש אגדה' הרי איננו כ'פשוטו', ואם זהו 'פשוטו של

— רש"י —

בְּעֵקֶב עֲשׂוֹ. סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנו (ראה בראשית רבה פס"ג, ט):

וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב. הקדוש ברוך הוא (תנחומא שמות ד).
דבר אחר, אביו קרא לו יעקב על שם אחיזת העקב:

— עיין (על העמוד הקודם) —

וְאַחֲרֵי־כֵן יָצָא אָחִיו. מה מסמלת אחיזתו של יעקב בעקב עֲשׂוֹ? דברי אגדה אלה שהביא רש"י מגלים לנו את הרובד הפנימי של הפרשה, ומלמדים אותנו להתבונן ולהבחין בין המציאות החיצונית הנראית לעין ובין האמת הפנימית. 'בכור הבנים' הוא הבן הראשון ועליו מוטלת האחריות להמשיך את פועלו של האב, אך אם אין הוא ראוי לתפקיד זה ואינו יכול לבצעו אזי אין הוא בכור אמיתי, והתואר אותו הוא נושא איבד כל תוכן. האגדה מלמדת אותנו שהבכור האמיתי מצד נאמנותו לערכי אביו הרי זה יעקב, ולמעשה ראוי היה יותר שעקב יהיה גם הבכור הרשמי.

— ביאור —

בעקב עֲשׂוֹ.	פסוק כה) - ואילו את שמו של יעקב קרא
בְּעֵקֶב עֲשׂוֹ. אחיזת העקב מסמלת את	יחיד - "ויקרא שמו יעקב". מיהו זה
התחרות בין האחים לאורך ההיסטוריה.	אשר קרא את שמו של יעקב?
כשם שהאחים באו לעולם בהמשך אחד	רש"י מציע שני הסברים:
ללא שום הפסק, כך גם יהיה בעניין	פירוש ראשון: הקב"ה, יחידו של עולם,
מלכותם, ומלכות יעקב תתחיל כהמשך	קרא את שמו של יעקב. לא נכתב כן
ישיר למלכות עֲשׂוֹ.	בפירוש כי ה' הוא נסתר ונעלם.
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב. את שמו של עֲשׂוֹ	פירוש שני: יצחק אביו קרא את שמו של
קראו רבים - "ויקראו שמו עֲשׂוֹ" (לעיל	יעקב, ולא נכתב כן בפירוש כי כך מקובל

— עיין —

וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב. מפרשים רבים פירשו על דרך הפשט ש"ויקראו שמו עֲשׂוֹ" היינו אביו ואמו, ואילו "ויקרא שמו יעקב" היינו יצחק לבדו. רש"י לא פירש כן משום ששינוי זה אינו מובן, שהרי מדוע יהיה הבדל בין שני הבנים בעניין זה?

רש"י העדיף לפרש שעֲשׂוֹ נקרא כך על ידי כולם, על ידי כל מי שראה אותו, ואילו יעקב נקרא כך על ידי הקב"ה או על ידי יצחק אביו. בכך מדגיש רש"י את ההבדל התהומי בין יעקב לעֲשׂוֹ - עֲשׂוֹ נקרא על שם חיצוניותו ואילו יעקב נקרא על שם פנימיותו, פנימיות שרק הסתכלות פנימית של הקב"ה או של אביו הצדיק יכולה היתה להבחין בה.

על דרך הפשט יש ראייה וקושיא לכל אחד מן הפירושים: קשה לקבל ששמו של יעקב <

— רש"י —

בְּיָמֵי שְׁשִׁים שָׁנָה. עשר שנים משנשאה עד שנעשית בת שלש עשרה שנה וראויה להריון, ועשר שנים הללו צפה והמתין לה כמו שעשה אביו לשרה, כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה והתפלל עליה. ושפחה לא רצה לישא, לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה:

— עיון (המשך) —

ניתן בפועל על ידי הקב"ה, שהרי לא נאמר ליצחק כן בפירוש, כמו שנאמר לאברהם לקרוא לבנו בשם יצחק (לעיל ז, ט). מאידך, אילו נושא הפסוק הוא 'יצחק' לא היה צריך לומר בסמוך "ויצחק בן ששים שנה", די היה לומר 'והוא בן ששים שנה'¹⁹ על כן נראה שבאמת אין סתירה בין שני הפירושים, ואמנם יצחק הוא אשר קרא לבנו בשם יעקב, אך ודאי עשה זאת בזכות רוח אלוקים ששרתה עליו.

— ביאור —

כן עשר שנים אלה אינן נחשבות כלל כשנות עקרות. מאברהם אבינו למדנו שרק אחרי עשר שנים אישה שאינה יולדת נחשבת עקרה, שהרי לאחר עשר שנים שחי אברהם עם שרה בארץ כנען הוא לקח את שפחתו הגר לאישה.²⁰ יצחק אבינו למד זאת מאברהם והמתין לרבקה אשתו עשר שנים שתלד, וכשלא ילדה הבין שהיא עקרה ולכן התפלל לה, ונענה מייד.

אך אם כן, מדוע לא נהג יצחק כאברהם אביו (וכפי שינהג אף יעקב בנו) ולא לקח אף הוא שפחה לאישה? מתרץ רש"י שביצחק יש טהרה מיוחדת, טהרה המונעת ממנו להתחבר עם אישה רק לשם הולדת ילדים בלא קשר נפשי עמוק. חיבור כזה יכול יצחק לעשות רק

שהאב הוא הקורא בשמו של בנו. בְּיָמֵי שְׁשִׁים שָׁנָה. התורה סיפרה לנו לעיל (פסוק כא) שרבקה היתה עקרה ויצחק התפלל עליה לה, אך לא ידענו כמה שנים עברו עליהם ללא ילדים. כאן מגלה לנו התורה שהיו אלה עשרים שנה שעברו מאז נשא יצחק את רבקה עד שילדה (שהרי נשא אותה כשהיה בן ארבעים שנה (לעיל פסוק כ)). מסתבר לומר שיצחק נענה מייד כשהתפלל, ואם כן מדוע המתין עשרים שנה עד שהתפלל? עם שאלה זו מתמודד כאן רש"י.

למדנו לעיל (רש"י פסוק כ) שרבקה היתה בת שלש שנים כשנישאה ליצחק. תינוקות בת שלש אינה יכולה להיכנס להריון אלא רק בגיל שלש עשרה, ואם

19. על פי אורח חיים הקדוש.

20. לעיל טז, ג. "ותקח שרי אשת אברם את הגר שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם". על אף שאברהם ושרה היו נשואים שנים רבות בחו"ל, אומרת הגמרא (יבמות סד ע"א) שלעניין זה אין ישיבת חו"ל עולה מן המניין.

אונקלוס

כז וּרְבִיאוּ עוֹלִימְיָא, כז וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ
 וַהֲוֵה עֲשׂוֹ גְבַר נְחֹשׁ אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שָׂדֶה
 יִרְכֹן גְבַר נְפִיק חֶמֶל, וַיַּעֲקֹב גְבַר שְׁלִים
 מְשִׁימֵשׁ בֵּית אֶלְפָנָא:

— רש"י —

(כז) וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ. כל זמן שהיו קטנים לא היו ניכרים במעשיהם ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם, כיון שנעשו בני שלש עשרה שנה זה פירש לבתי מדרשות וזה פירש לעבודה זרה (בראשית רבה פס"ג, י):

— עיון (על העמוד הקודם) —

בְּיָן־שְׁשִׁים שָׁנָה. מדוע המתין יצחק עשר שנים כדי להתפלל ולא עשה זאת מייד, הרי כל אדם צריך להתפלל שיוולדו לו ילדים ואין לסמוך רק על הטבע. וכי מי מנהיג את הטבע אם לא ה' יתברך?

אלא ודאי יצחק התפלל גם לפני כן, אך לאחר עשר שנים שלא נפקדה רבקה הוא 'עתר', כלומר הרבה להתפלל (כפי שביאר רש"י לעיל). עתירה זו היתה מעין דרישה מן הקב"ה שיקיים מה שהבטיח לאברהם, שמזרעו ייצא עם ה'. תפילתו הרגילה של יצחק כל השנים לא נענתה ורק לאחר דרישה מיוחדת זו נענה, כי קיומו של עם ישראל בעולם אינו ענין טבעי, ולכן גם לידתם של האבות היתה בנס. כמו כן יש גם משמעות מיוחדת לתפילה, שהיא פועלת ויוצרת מציאות, ומאחר ועם ישראל נוצר על ידי תפילה תכונתו היא שאינו משועבד לטבע באופן מוחלט.

יסוד חשוב נוסף למדנו מכאן - האידיאל הוא שלא להתחנן עם יותר מאישה אחת, וכך הוא כבר מימי אבות האומה. אמנם אברהם ויעקב נשאו נשים נוספות, אך עשו זאת בגלל סיבות מיוחדות המפורשות בפסוקים, אך בסיסו של הבית היהודי האמיתי הוא זיווג של איש עם אשתו היחידה.

— ביאור —

עם אשתו היחידה המיועדת לו. וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ. הביטוי "ויגדלו הנערים" נראה מיותר, שהרי ודאי הכינויים "איש שדה" ו"איש תם" שייכים רק בבחורים גדולים ולא בילדים. משום כך מבאר רש"י שביטוי זה בא ללמדנו שכל זמן שהיו עֲשׂוֹ ויעקב קטנים לא היה ניכר אופיים ממעשיהם, ורק כאשר גדלו והגיעו לגיל שלש עשרה נתגלה ההבדל המהותי ביניהם.

— רש"י —

יִדְעַ צִיד. לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו: אבא, היאך מעשרין את המלח, היאך מעשרין את התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצות (בראשית רבה פס"ג, י):

אִישׁ שָׂדֵה. כמשמעו, אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות:

— עיון (על העמוד הקודם) —

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ. לדברי רש"י אלה חשיבות רבה, כי יש בהם בכדי לסייג מעט את מה שלמדנו לעיל מן המדרשים על התנהגותם של עֲשׂוֹ ויעקב בתקופת ההיריון. אותו ריב רעיוני שגרם להתרוצצות הבנים ברחמה של רבקה לא ניכר מייד עם לידתם, וההבדל ביניהם לא נתגלה במציאות אלא רק לאחר שגדלו.²¹ יש בכך חיזוק למה שהסברנו לעיל בעניין הבחירה החופשית: רק כאשר גדלו הנערים והגיעו לגיל בו עמדו על דעתם או אז בחרו את דרכם בחיים. אמנם לכל אחד מהם היתה נטייה טבעית לדרך מסויימת אך עדיין היתה בידם האפשרות להחליט אם לבחור בה אם לאו. מה שנאמר לרבקה מאת ה' הייתה נבואה מעט מעורפלת, שלא הגדירה מראש ולא קבעה מי מהבנים יהיה צדיק ומי מהם יהיה רשע. אם הם היו בוחרים בחירות הפוכות גם הנבואה היתה מתפרשת באופן הפוך. העיקרון הוא ששום דבר לא נקבע מראש, ובחירתו החופשית של האדם היא הקובעת והיא הפועלת בעולם, שהרי יתכן שהאיש החזק מטבעו יכפוף את כל עוצמתו לשרות הטוב, ואילו האיש שתכונותיו שונות יתכן וייהפך לעצלן ולא יפעל ולא יתקדם על פי תכונותיו. רש"י כאן מלמדנו כי עֲשׂוֹ ויעקב לא היו 'מתוכנתים' מראש להיפך למה שהם עתידים להיות, אלא הם בחרו בדרכם בבחירתם החופשית רק לאחר שגדלו ועמדו על דעתם.

— ביאור —

בשני תיאורים: "יודע ציד" ו"איש שדה". התיאור "איש שדה" הוא תיאור כללי יותר, ובא לומר שאין הוא יושב אהלים אלא עבודתו היא בחוץ, בשדה. מסתבר היה יותר לכתוב את התיאור "איש שדה" כתיאור ראשון, שהוא תיאור כללי ומקיף עניינים רבים, והתיאור "יודע ציד" יבוא אחריו, ויבאר ויוסיף על התיאור הכללי וילמד שבהיותו בשדה הוא מתעסק

יִדְעַ צִיד אִישׁ שָׂדֵה. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים "יודע ציד" כפשוטו, שיועד לצוד חיות, ולכאורה פירושו של רש"י - שצד את אביו בפיו - רחוק מאוד מן הפשט. אמנם אם נעיין היטב ניווכח שדווקא הפירוש שנראה לנו 'פשוטו של מקרא' אינו כזה כלל ועיקר. התורה מתארת את עֲשׂוֹ

21. על פי המזרחי.

— ביאור (המשך) —

בזה ניגוד לביטוי "יושב אהלים", כלומר, עֲשׂוּ לא היה אדם שעבד לפרנסתו באופן מסודר אלא היתה בו פראות ואלימות של בני אדם החיים בטבע ומתקיימים מן הציד שלהם.

'לעשר את המלח ואת התבן' - מעשרות הם חיובו של החקלאי להפריש חלק מתבואתו וליתנו לכהנים, ללוויים ולעניים. ההלכה מחייבת במעשרות רק גידולי קרקע שהם מאכל אדם, ולכן מלח, שאינו צומח מן האדמה, ותבן, שאינו מאכל אדם, פטורים מן המעשרות. עֲשׂוּ היה עושה עצמו צדיק ושואל לאביו 'היאך מעשרין את המלח והתבן' כדי שיחשוב שהוא מחמיר על עצמו ומפריש מעשרות גם מדברים

בציד. מכך שהתורה הקדימה ואמרה "איש יודע ציד" לפני שאמרה "איש שדה" משמע שעניין ה"ציד" אינו מתאר את עניינו בשדה אלא זהו תיאור בפני עצמו. כמו כן, ניתן לומר שהתיאורים של עֲשׂוּ ויעקב הם תיאורים הפוכים, ולכן "איש יודע ציד" בא בניגוד ל"איש תם", ו"איש שדה" בא בניגוד ל"יושב אהלים". מטעמים אלה רש"י אינו מפרש "יודע ציד" לעניין צידת חיות.

רש"י מסביר כי "יודע ציד" היינו שיודע לרמות ולצוד דעתם של אנשים, שהיה מראה עצמו צדיק בפני אביו יצחק על אף שבאמת לא היה כן.²²

גם את הביטוי "איש שדה" רש"י אינו מפרש כחקלאי עובד אדמה, אלא רואה

— עיון —

יִדְעַ צִיד אִישׁ שָׂדֵה. רש"י נותן לנו רמזים להבין מה גרם ליצחק לטעות במהותו של עֲשׂוּ, טעות שהביאה אותו להעדיף את עֲשׂוּ לעניין קבלת הברכות. יצחק חשב שעֲשׂוּ בצדקותו מחמיר בהלכה ורוצה להפריש מעשרות גם מן הדברים הפטורים. חומרה שכזו מעידה על אהבת המצוות, כי רק מי שמחבב את המצוות ישתדל להתחייב ולקיים גם מה שמעבר לדרישות האלוקיות החלות על כל אדם.²³ ואין לתמוה שהרי לא נצטוו עדיין ישראל על מצוות המעשרות, שהרי עניין המעשרות עניינו חסד ונתינה, ומידות אלה טבועות היו בעם ישראל מראשית דרכו, ומצאנו כבר באברהם שנתן "מעשר מכל" (לעיל יד, כ), וכן יעקב התחייב לקב"ה ואמר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (להלן כח, כב).

22. בדומה לכך פירש רש"י לעניין נמרוד (לעיל י, ט), עליו נאמר "הוא היה גיבור ציד לפני ה' - צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום".

23. וכפי שביאר הרמח"ל ב'מסילץ ישרים' פי"ג בביאור מידת הפרישות.

— רש"י —

תָּם. אינו בקי בכל אלה, כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי "תם":
יֵשֵׁב אֱהָלִים. אהלו של שם ואהלו של עבר:

— ביאור —

שפטור בהם. תָּם יֵשֵׁב אֱהָלִים. ניתן היה להבין את התיאורים של יעקב באופן שאינו מחמיא, ולפרש "איש תם" במשמעות איש פשוט, הדיוט, ו"יֵשֵׁב אֱהָלִים" במשמעות אדם בטלן וחסר מעש, וזאת בניגוד לַעֲשׂוֹ שהוא איש עשייה ופעולה. רש"י מלמדנו שאין זו כוונת הפסוק כלל ועיקר, אלא להיפך, "איש יודע ציד איש שדה" הוא תיאור שלילי, ואילו "איש תם יושב אהלים" הוא תיאור חיובי, ובה לציין שיעקב הוא איש ישר, איש שיש בו תמימות וטוהר, בניגוד לרמאותו והתחזותו של עֲשׂוֹ, ו"יֵשֵׁב אֱהָלִים" היינו שיושב באוהלה של תורה ומתעלה רוחנית, בניגוד לבטלתו של עֲשׂוֹ. "אהלים" בלשון רבים, אהלו של שם ואהלו של עבר.²⁴

— עיון —

תָּם יֵשֵׁב אֱהָלִים. נמצא, אם כן, שתיאורם של שני הבנים נכתב באופן הניתן להתפרש לשני פנים, הן לחיוב והן לשלילה, וצריך להבין מדוע בחרה התורה לתאר באופן שכזה, שאלמלא פירושו של רש"י לא היינו יודעים את הכוונה האמיתית?! נראה לומר שבאמת שני הפירושים אפשריים: עֲשׂוֹ יכול היה להיות איש הצד לפרנסתו, ואיש שדה עובד אדמה שמפתח את העולם, עולם שניתן לבני האדם לעובדה ולשומרה; ויעקב יכול היה לבחור ולהיות איש בטל. גם אם אכן כך היו מתפתחים לא היתה מציאות זו סותרת את תיאור תכונותיהם המדויק בו תוארו בתורה, אלא שמבחירתם החופשית בחרו שניהם לנצל את תכונותיהם לכיוונים אחרים - עֲשׂוֹ הפך את ידיעת הצייד שלו לרמאות, ואילו יעקב השתמש בתמימות שלו לעבודת ה'.

24. על פי חשבון השנים כשהיה יעקב בן חמישים מת שם, וכשהיה בן שבעים ותשע מת עבר (ומשום כך אותן ארבע עשרה שנה שנטמן בבית המדרש לפני שיצא לחרון היו דוקא בבית מדרשו של עבר, וכפי שכתב רש"י בסוף פרשה זו).

אונקלוס

כח וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת־עֵשׂוֹ כִּי־צִיד
 בְּפִיו וַרְבֵּקָה אֶהֱבֶת אֶת־יַעֲקֹב:
 כט וַיִּזְדּוּ יַעֲקֹב נֶזֶד וַיָּבֵא
 עֵשׂוֹ מִן־הַשָּׂדֶה וְהוּא עֵיף:
 כח וַרְחִים יִצְחָק יְתַּ עֵשׂוֹ
 אַרִי מְצִידִיהָ הָיָה אֲכִיל,
 וַרְבֵּקָה רְחִימַת יְתַּ יַעֲקֹב:
 כט וּבִשִׁיל יַעֲקֹב
 תְּבִשִׁילָא, וְעָאֵל עֵשׂוֹ
 מִן חֻקְלָא וְהוּא מְשִׁלְהִי:

— רש"י —

(כח) בְּפִיו. כתרגומו, בפיו של יצחק.

ומדרשו: בפיו של עשו, שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו (בראשית רבה פס"ג, י):

(כט) וַיִּזְדּוּ. לשון בישול, כתרגומו:

וְהוּא עֵיף. ברציחה, כמה דתימא "כי עיפה נפשי להורגים" (ירמיה ד, לא).

— ביאור —

כמבואר לעיל בענין "איש יודע ציד". לפי פירוש זה יצחק עצמו הוא הצייד שהיה בפיו של עשו, שכביכול הצליח לצוד אותו באמצעות פיו. צידת בעלי חיים וצידת אנשים בדברים יש בהן מן המשותף, ובשתיהן צריך הצייד להצטייד בערמומיות ובתחכום.

וַיִּזְדּוּ. שורש זה מופיע כאן לראשונה,²⁵ ומסביר רש"י על פי תרגום אונקלוס שמשמעותו לשון בישול.

וְהוּא עֵיף. אלמלא דבריו של רש"י היינו מבינים שהביטוי "והוא עיף" נותן טעם מדוע העדיף עשו לבקש אוכל מוכן מיעקב, ואף היה מוכן לשלם על כך, ולא טרח לבשל בעצמו. אף שקריאה זו ודאי

◁

בְּפִיו. הפסוק מספר שיצחק אהב את עשו "כי ציד בפיו", אך כוונת הפסוק אינה ברורה לגמרי - בפיו של מי? רש"י מציע שני פירושים:

פירוש ראשון: בפיו של יצחק - יצחק אהב את עשו כי עשו היה מביא לו באופן קבוע אוכל מצידו. לפי פירוש זה "ציד בפיו" הוא תיאור אכילתו של יצחק, ויש בכך תמיהה וחוסר נוחות היאך מתוארת אכילתו של הצדיק בצורה שכזו. נראה כי משום כך העדיף המדרש לפרש באופן אחר.

פירוש שני: בפיו של עשו - יצחק אהב את עשו כי עשו הצליח להערים עליו בדברים והתחכם לו וגנב את דעתו,

25. נחלקו הפרשנים האן "ויזד" הוא משורש נז"ד (כמו נזיד, למרות שאין בו דגש באות זי"ן לנפילין הנו"ן) או משורש זז"ד (כמו מזיד).

— ביאור (המשך) —

נכונה, מכל מקום מתוך ההקשר ומתוך תיאורו של עֵשׂו בפרשיה זו, ניכר כי התנהגותו של עֵשׂו פסולה ולא ראויה. התורה לא באה להקל על עֵשׂו וספק לו תירוצים, שהרי היא בוחרת לצטט את הביטוי הגס בו עֵשׂו משתמש לבקש אוכל - "הלעיטני נא מן האדום הזה",

וגם חתימת הפרשיה - "ויבז עֵשׂו את הבכורה" - מלמדת על יחס בוטה ומזלזל. משום כך מבין רש"י ש'עייפות' זו של עֵשׂו לא נגרמה מלימוד תורה מאומץ או מריצה לקיים מצוות, אלא זוהי עייפות שנגרמה ממעשים שליליים וחמורים.

— עיון —

בְּפִיו. שני הפירושים אינם סותרים זה את זה. עֵשׂו היה מרמה את אביו על ידי כך שהיה מביא לו אוכל. הוא לא עשה זאת כדי לכבדו וכדי לזכות במצות כיבוד אב, אלא עשה זאת כדי לקנות את לבו של אביו על מנת שיבחר בו להיות ממשיכו. עֵשׂו התחכם ורימה ולכן הביא לאביו מן הציד.

וְהוּא עֵיף. רש"י אומר שעֵשׂו רצח נפש, אך קשה לומר שעשה כן בפועל כי אם כן היאך טעה בו יצחק עד כדי כך, והיאך העדיף אותו לקבלת הברכות על פני יעקב? אלא נראה לומר שאין הכוונה שעֵשׂו אכן הרג נפש בפועל וכבר היה רוצח מקצועי, וגם רש"י יסכים שעייפותו של עֵשׂו נבעה, כפשוטו, מרוב הציד והריצה בשדה. אלא רש"י מגלה לנו שעייפות זו של חיי-הבלים יש בכוחה להביא את האדם לידי מעשים נוראים ביותר, ואם ימשיך בדרך זו טמון בו פוטנציאל של רציחה (וכעין שאמרה תורה בעניין בן סורר ומורה, שעל אף שעדיין לא פשע כלפי אחרים ולא ליסטם את הבריות, מכל מקום התנהגותו העכשווית מעידה על ריקנותו, ועל כורחו אם יישאר במצבו יגיע למעשים חמורים).

לפי דברינו פשוטו של מקרא מגלה לנו את המציאות החיצונית, העייפות מהשדה, אך האגדה מגלה לנו את המציאות הפנימית, העייפות המובילה לרציחה.

אונקלוס

ל וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ לִיעֲקֹב
 אֲטַעֲיִמְנִי כְּעַן מִן סְמוּקָא
 הַלְעִיטְנִי נָא מִן־הָאָדָם הָאָדָם
 סְמָקָא הָדִין אָרִי מְשַׁלְּהִי
 הַזֶּה בִּי עַיְף אָנֹכִי עַל־כֵּן קָרָא
 אָנָּא, עַל בֵּין קָרָא שְׁמִיה
 שְׁמוּ אָדָּוּם:
 אָדָּוּם:

— רש"י —

(ל) הַלְעִיטְנִי. אפתח פי ושפוך הרבה לתוכו, כמו ששנינו (שבת פכ"ד מ"ג): אין אובסין את הגמל אבל מלעיטין אותו (בראשית רבה פס"ג, יב):

מִן־הָאָדָם הָאָדָם. עדשים אדומות. ואותו היום מת אברהם שלא יראה את עֲשׂוּ בן בנו יוצא לתרבות רעה, ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה (לעיל טו, טו), לפיכך קיצר הקב"ה חמש שנים משנותיו, שיצחק חי מאה ושמונים שנה וזה מאה שבעים וחמש שנה, ובישל יעקב עדשים להברות את האבל. ולמה עדשים, שדומות לגלגל, שהאבלות גלגל החוזר בעולם. [ועוד, מה עדשים אין להם פה כך האבל אין לו פה, שאסור לדבר (בבא בתרא טז ע"ב). ולפיכך המנהג להברות את האבל בתחילת מאכלו ביצים שהם עגולים ואין להם פה, כך אבל אין לו פה, כדאמרינן במועד קטן (כא ע"ב): אבל כל שלשה ימים הראשונים אינו משיב שלום לכל אדם, וכל שכן שאינו שואל בתחלה, משלשה ועד שבעה משיב ואינו שואל וכו'. ברש"י ישן]:

— ביאור —

להאביו משום טירחה יתרה אבל מותר להלעיטו.

מִן־הָאָדָם הָאָדָם. התורה אינה מגלה לנו מה היה אותו תבשיל שבישל יעקב, שאליו נתאווה כל כך עֲשׂוּ אחיו. כל שגילתה לנו הוא שהיה זה "נזיד" וצבעו היה "אדום אדום". רש"י מגלה לנו, על פי חז"ל, שהיה זה תבשיל עדשים אדומות, ותבשיל זה הוכן באותו היום כ'סעודת הבראה' ליצחק האבל, שאותו היום מת

◁

הַלְעִיטְנִי. רש"י מסביר שהביטוי בו השתמש עֲשׂוּ לבקש אוכל ביטוי המשמש להאכלת גמל, ששופכים לו את האוכל לתוך פיו, ללמדנו עד היכן התדרדר בנו הבכור של יצחק.

'להאביו' היינו לתחוב את האוכל לתוך הגרון באופן שאינו יכול לפלוט, 'להלעיט' היינו לשפוך את האוכל אל הפה באופן שאם ירצה יבלע ואם לא ירצה יפלוט. כאשר מאכילים את הגמל בשבת אסור

— ביאור (המשך) —

אברהם אבינו. 'סעודת הבראה' היא סעודה קטנה בה מאכילים את האבלים השבים מקבורת יקירם. רש"י מציין, על פי חז"ל, שאברהם מת חמש שנים לפני זמנו כדי שלא יראה את עֶשׂו בן בנו יוצא לתרבות רעה, שלא יצטער וימות מתוך צער. בכך קיים הקב"ה את הבטחתו לאברהם שימות בשיבה טובה. עוד מסביר רש"י הטעם מדוע אבלים אוכלים דווקא עדשים, ומביא לכך שני טעמים: א) העדשים הן עגולות, וסימן יש בדבר לעניין אבלות שהיא טבעו של עולם וכגלגל החוזר כל פעם למקומו הראשון. ב) לעדשים אין 'פה', כלומר אין עליהן נקודה מסויימת בה ניכרת התחלה או סוף אלא הן חלקות לגמרי (וכן ביצים), כך לאבל אין 'פה' כלומר אין לו רשות לפתוח בדברים ולדבר כאדם רגיל.

— עיון —

הֶלְעִיטְנִי. ראה מה בין עבדו של אברהם לבין בנו של יצחק, עבדו של אברהם כשביקש מים מרבקה, התבטא בצורה עדינה ואמר: "הגמיאי נא מעט מים מכדך", ואילו עֶשׂו בנו של יצחק מבקש שילעיטו אותו כמו חיה.

מִן־הָאָדָם הָאָדָם. שווה בנפשך, באותו יום של פטירתו של אברהם אבינו, הצדיק הגדול ואבי המשפחה, עֶשׂו כלל אינו שותף לאבל אלא נוהג כמנהגו הפראי בשדה. ראה עד היכן התדרדר עֶשׂו ביחסו האנושי הבסיסי ביותר!

רש"י מלמדנו כאן יסוד חשוב בעניין מהות החיים. הקב"ה קיצר את ימיו של אברהם אבינו בחמש שנים (!) כדי לזכות אותו שלא יראה את עֶשׂו יוצא לתרבות רעה. מכאן שאין חשיבות לאריכות השנים אלא לאיכותם, ואדם שילדיו צדיקים, גם אם חייו קצרים, חייו הם איכותיים יותר ממי שחי שנים רבות אך צאצאיו אינם הולכים בדרכו. אך הנה עדיין יש לשאול, הואיל וסופו של עֶשׂו לצאת לתרבות רעה אם כן לא היתה זו לאברהם אלא אשליה של 'שיבה טובה', ומצד האמת זרעו של אברהם נפגם ונפל בו דופי!

אלא באמת עֶשׂו הרשע לא התנתק לגמרי מדרכו של אברהם, והעובדה שיציאתו לתרבות רעה חופפת לפטירתו של אברהם מלמדת על הקשר הנפשי שהיה לעֶשׂו עמו, ועל כך שאין הוא אדיש למורשתו. קשר זה הוא שגרם לעֶשׂו לעורר רחמים על יעקב ומשפחתו ולהתפייס עמו, ולא להמשיך את האיבה והשנאה ולא לפגוע ביעקב. ה'שיבה טובה' של אברהם היא העובדה האמיתית שעֶשׂו לא פרש לגמרי לתרבות רעה אלא נשארה בו זיקה למורשתו של אברהם.

אונקלוס

לא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב, זֶפֶן כִּיּוֹם לא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מִכְרָה כִּיּוֹם
דִּלְהִין יַתּ בְּכִירוּתְךָ לִי: אֶת־בְּכֹרְתְךָ לִי:

— רש"י —

(לא) מִכְרָה כִּיּוֹם. כתרגומו: 'כיום דילהן', כיום שהוא ברור, כך מכור לי מכירה ברורה:

בְּכֹרְתְךָ. לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב: אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה (בראשית רבה פס"ג, ג):

— ביאור —

עיסקה תמורת הנזיד, והוא זה שהעלה את הרעיון לקנות מעֲשֹׂו את הבכורה. נראה לכאורה שיעקב יכול היה לבקש מעֲשֹׂו כל אשר יחפוץ עבור הנזיד, ומדוע בחר דווקא לבקש את הבכורה? יכולים היינו לחשוב שיעקב ראה בבכורה 'השקעה כלכלית', שהרי הבכור נוטל פי שנים בירושה. רש"י מבאר שאין הדבר כן. כוונתו של יעקב היתה כולה לשם שמים. יעקב ידע שהבכורים עתידים לעבוד את עבודת ה' במשכן, עבודה שהיא המשך מורשתם של אברהם ויצחק בעולם, ומשום כך היה מעוניין יעקב בתפקיד זה.

מִכְרָה כִּיּוֹם. יעקב דורש מעֲשֹׂו "מכרה כיום את בכורתך לי", מה משמעותה של המילה "כיום"?

יש שפירשו זאת כתיאור זמן,²⁶ כלומר מייד, לאלתר. מתי תמכור? כיום! אך לכאורה קשה להסביר כן, כי עדיף היה לומר 'מכרה היום'. לדעת רש"י הכ"ף "מכרה כיום" היא כ"ף הדמיון, ומשמעות דברי יעקב היא: 'מכור לי מכירה ברורה כמו היום הזה שהוא ברור'. כראיה לפירושו מציין רש"י לדברי התרגום שכתב: 'כיום דילהן', ונראה לי שעיקר הראיה היא מכך שגם התרגום התייחס לכ"ף זו ככ"ף הדמיון.²⁷

בְּכֹרְתְךָ. יעקב הוא אשר הציע לעשות

— עיון —

מִכְרָה כִּיּוֹם. המפרשים נתקשו להבין את משמעות המילה 'דילהן' בארמית. יתכן ואפשר לפרש מילה זו במשמעות 'הזה', כלומר יעקב מתייחס לאותו היום שהיו עומדים בו, היום הזה שלהם, שהיה יום בהיר ללא שום ענן, ונתכוון יעקב לומר לו: <

26. ראה רמב"ן, רשב"ם.

27. רש"י אינו מפרש את המילה 'דילהן', וממילא לא קשה לשיטתו כל מה שהקשו עליו המפרשים בעניין מילה זו (ראה רמב"ן שהאריך לבאר מילה זו).

אונקלוס

לב וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ הָא אָנָּא
 אַזִּיל לְמַמַּת, וְלִמָּא
 דְּנָן לִי בְּכִירוּתָא:
 לג וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב קִיִּים לִי כִּיּוֹם
 דְּלֵהִין וְקִיִּים לִיה, וְזַבִּין
 ית בְּכִירוּתִיהָ לְיַעֲקֹב: לד
 וַיַּעֲקֹב יָהֵב לַעֲשׂוּ לְחַיִּים
 וְתַבְשִׁיל דְּטָלוּפְחִין וְאֵכֵל
 וְשִׁתֵּי וְקָם וְאָזַל, וְשָׁט עֲשׂוּ
 ית בְּכִירוּתָא:

לב וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ
 לָמוֹת וְלִמְה־זֶּה לִי בְּכֹרָה:
 לג וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הַשְּׁבָעָה לִי
 כִּיּוֹם וַיִּשְׁבַּע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת-
 בְּכֹרְתוֹ לְיַעֲקֹב: לד וַיַּעֲקֹב נָתַן
 לַעֲשׂוּ לַחֶם וּנְזִיד עַד־שָׁיִם וַיֹּאכַל
 וַיִּשְׁתֵּי וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ וַיִּבְז עֲשׂוּ אֶת-
 הַבְּכֹרָה:

— רש"י —

(לב) הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת. [מתנודדת והולכת היא הבכורה, שלא תהא כל עת העבודה בבכורות כי שבט לוי יטול אותה. ועוד] אמר עשו: מה טיבה של עבודה זו, אמר לו: כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה, כאותה ששנינו (סנהדרין פג ע"א): אלו הן שבמיתה: שתויי יין ופרועי ראש. אמר: אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה:

וַיִּבְז עֲשׂוּ. העיד הכתוב על רשעו שביזה עבודתו של מקום:

— עיין (המשך) —

'מכור לי מכירה בהירה כמו היום הזה הבהיר, מכירה החלטית ללא שום פקפוק והרהור'. בְּכֹרְתָךְ. יעקב הכיר את טיבו של עֲשׂוּ, והבחין בזרעי הרשע שבו. הוא אף ראה שביום פטירתו של אברהם אבינו עֲשׂוּ ממשיך להתרוצץ בשדות כתמול שלשום, ובכך העיד על עצמו כאלף עדים שאין הוא מרגיש שייך למורשת האבות.

— ביאור —

הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת. חישוב פשוט מגלה שֵׁעֲשׂוּ ויעקב היו באותו היום בני חמש עשרה שנה,²⁸ ואם כן מה פתאום אומר עֲשׂוּ "הנה אנכי הולך למות"? באיזו

28. באותו היום מת אברהם בן 175 (כפי שביאר רש"י לעיל פסוק ל ד"ה האדום), ואברהם היה בן 160 כשנולדו יעקב ועשו (שהרי אברהם ילד את יצחק בגיל 100, ויצחק ילד את יעקב ועשו כשהיה בן 60), אם כן ביום מותו היו הבנים בני 15.

— ביאור (המשך) —

הקודש מכניס עצמו לסכנה, וכל הקרב הקרב יומת. הבכורות עבדו כנציגי עם ישראל בהקרבת הקרבנות, אך בעקבות חטא העגל עבר תפקיד זה לכהנים בני לוי. לעבודת קודש זו יש דרישות מיוחדות, כגון האיסור החמור ששלא לעבוד כשהוא שתוי יין או פרוע ראש (שלא הסתפר), ויש בזה עונש חמור של מיתה בידי שמים. משום כך אמר עשיו שקבלת הבכורה היא אחריות שיש בה סכנה והוא אינו מעוניין בה. **וַיָּבֹז עֵשָׂו.** רש"י נאמן לפירושו שהבכורה כאן עניינה עבודת ה' במקדש, ואין עניינה זכייה בחלק כפול מן הירושה. עֵשָׂו אינו מעוניין באחריות הרוחנית שנושא עליו הבכור.

סכנה חש עֵשָׂו, והרי כל חייו לפניו? בהבנה פשוטה אפשר היה לפרש שעֵשָׂו מצהיר כאן שהוא אינו מאמין בדברים הרוחניים בעולם, ואינו מאמין בהישארות הנפש ובתחיית המתים, ולכן אין לו שום עניין בבכורה שעניינה יחול לאחר מותו. לשיטתו סוף כל אדם למות ולהגיע לריקנות ולחידלון וממילא תכלית חייו ומטרתם היא ליהנות מן העולם כאן ועכשיו וכמה שיותר. רש"י אינו מפרש כך. רש"י מבין שעֵשָׂו מתייחס בדבריו לבכורה עצמה, והוא רואה בה דבר מסוכן שעלול לגרום למותו, משום שהבכורה נותנת זכות לעבודת הקודש (כפי שהיה עד שנבנה המשכן) ויש בה אחריות רוחנית. כל העובד עבודת ה' ומתקרב אל

— עיון —

הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לְמוֹת. לכאורה היה אפשר להרחיב את רעיון ה'בכורה' ולייחס אותו לתפקידו של עם ישראל כולו, שנקרא "בני בכורי ישראל", ולומר שיעקב מבקש שזרעו בלבד יהיה 'העם הבכור'. רש"י אינו הולך בכיוון זה אלא מזכיר דווקא את עניין עבודת המקדש ואת המצוות המיוחדות של הכהנים. נראה שרש"י הבין שעד לאותו המעמד עֵשָׂו היה אמור להיות חלק מעם ישראל, ובמעמד זה ויתר על האפשרות להיות משרת ה', אלא שזלזלו הגם בעבודה זו הוכיח שאין הוא ראוי כלל להיות חלק מישראל ובכך הוציא עצמו מן הכלל!

פירושו של רש"י לפסוק זה נראה רחוק מן הפשט, אך באמת זהו עומק פשוטו של מקרא, שהרי אם עֵשָׂו כופר בהישארות הנפש וסבור שעם מותו לא יישאר ממנו זכר, ממילא הוא כופר בכל ענייני אמונה וקדושה, ואם כן הוא מודה שאין לו קשר וזיקה לעבודת המקדש המבוססת על אמונה באלוקים.

אונקלוס

כו א וַהֲוֵה כַּפְּנָא בְּאַרְעָא
 בָּר מַכְּפְּנָא קְדָמָא
 דְּהוּה בְּיוּמֵי אַבְרָהָם,
 וְאַזְל יִצְחָק לֹות אַבְימֶלֶךְ
 מֶלֶכָא דְּפִלְשֶׁתַיִ לְגָרָר:
 ב וְאַתְגְּלִי לִיה יי וְאָמַר
 לָא תִיחֹות לְמִצְרַיִם,
 שְׂרִי בְּאַרְעָא דְּאִימַר לָךְ:

כו א וַיְהִי רַעַב בְּאֶרֶץ מִלְכַּד הַרְעֵב
 הָרֵאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיָה בְיָמֵי אַבְרָהָם
 וַיֵּלֶךְ יִצְחָק אֶל-אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ-
 פְּלִשְׁתִּים גְּרָרָה: ב וַיֵּרָא אֵלָיו
 יְהוָה וַיֹּאמֶר אֶל-תְּרַד מִצְרַיִם
 שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיךָ:

— רש"י —

(ב) אֶל-תְּרַד מִצְרַיִם. שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו: אל תרד מצרימה, שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך (תנחומא ישן ו):

— ביאור —

מדוע, אם כן, אסר הקב"ה על יצחק לרדת למצרים מה שלא נאסר על אברהם? כאן מגלה הקב"ה ליצחק כי מעלתו גבוהה מזו של אברהם הואיל ויצחק מסר נפשו למות בעת העקידה, והרי הוא כ'עולה תמימה', ואחר שהתעלה למדרגה כזו שוב אינו יכול לצאת לחו"ל שיש בזה פגימה למעלה זו.

אֶל-תְּרַד מִצְרַיִם. לא נאמר בפסוק שהיה בדעתו של יצחק לרדת למצרים, ואם כן מה ראה הקב"ה לצוותו שלא לעשות כן? מסביר רש"י שיצחק התכוון להמשיך מגרר ולרדת למצרים, ולא ראה בזה שום פסול שהרי אף אברהם אביו נהג כן כשהיה רעב בימיו (לעיל יב, ז).

— עיון —

אֶל-תְּרַד מִצְרַיִם. דברי רש"י מעלים תמיהות רבות: מדוע לכתחילה חשב יצחק עצמו לרדת למצרים, הרי כאשר אברהם אביו שלח את העבד לחון להביא לו אישה ליצחק ציוה והודיע מפורשות שיצחק בשום אופן לא ייצא לחוץ לארץ! אם אכן דעתו של יצחק היתה לרדת למצרים מדוע לא נכתב כן בפירוש. מדוע אנו לומדים זאת רק מתוך האזהרה? מדוע כותב רש"י שיצחק רצה לרדת למצרים 'כמו שירד אביו', יכול היה לומר שרצה לעשות כן מפני הרעב!

— עיון (המשך) —

וכי מעלתנו של יצחק גדולה מזו של אברהם? הרי נסיון העקדה היה גם נסיונו של אברהם, ואף אברהם נתעלה בניסיון זה עד שנאמר לו "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך!" נראה לומר שיצחק הבין כי מה שנאסר עליו הוא דווקא להתיישב ולהשתקע בחוץ לארץ, וכגון לצאת ולשאת אישה שאינה רוצה לגור בארץ כנען ולחיות שם עמה, אבל לגור בחוץ לארץ למשך זמן מוגבל אינו אסור. ולא זו בלבד שאינו אסור לעשות כן אלא תיתכן מציאות שאף מותר יהיה לעשות כן לכתחילה, ורצון ה' הוא שיעשה כן, וכמו שעשה אברהם אביו בזמן הרעב! כי הנה דבר ה' אל האדם יכול שיופיע בכמה דרכים. לעיתים הוא בא בנבואה ובציווי ישיר לעשות מעשה מסויים, ולעיתים הוא מובע באמצעות מאורעות העולם, מאורעות המאלצים את האדם להגיב ולפעול פעולות שלא תכנן מלכתחילה לעשותן. בביאורנו בפרשת לך לך הסברנו שירידתו של אברהם למצרים היתה משמעותית ונצרכת, והיתה זו ממש ירידה צורך עליה. אברהם אבינו סבר שישנה תוכנית אלוקית להוריד אותו למצרים, והוא פעל מתוך תחושה של שליחות (ראה שם יב, יג ד"ה למען ייטב לי בעבורך). כאן לא כתבה התורה בפירוש את כוונתו של יצחק כדי שלא נחשוד בו שהיה לו רצון אישי לרדת למצרים, שהרי מצד האמת כל רצונו של יצחק היה לעשות את רצון הבורא, ומה שחשב לרדת למצרים לא היה בגלל הרעב אלא כדי לקיים את רצון ה' ממנו כפי הבנתו, בדיוק כמו שעשה אברהם אביו. אולם כאן הופיע דבר ה' ונתגלה ליצחק בנבואה ואמר לו בפירוש שאסור לו לרדת למצרים אפילו לתקופה קצרה. מעשה העקידה העיד על ציות לדבר ה' בצורה מוחלטת, ומשום כך אין יצחק יכול לעבור על איסור יציאה מן הארץ בשום אופן. יצחק הוא 'איש ההלכה', איש הציות המוחלט, ולכן מבחינתו לא יתכן לעבור על איסור גם אם אפשר למצוא בו פתח להיתר. בניגוד לאברהם, שלא הגיע בנסיון העקידה לידי מעשה ממש, יצחק עמד בניסיון, שהרי נתן את הסכמתו המוחלטת לכל אשר יעשה אברהם, ומשום כך נתעלה יצחק מן העקידה למעלה גבוהה יותר מאברהם, והרי הוא עולה תמימה כאילו נשחט ממש.

אונקלוס

ג גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֵהִיָּה
 עִמָּךְ וְאַבְרָכְךָ כִּי-לֶךְ וְלִזְרַעְךָ
 אֶתְּךָ אֶת-כָּל-הָאֲרֶצֶת הָאֵל
 וְהִקְמַתִי אֶת-הַשְּׂבֵעָה אֲשֶׁר
 נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ:
 ד וְהִרְבִּיתִי אֶת-זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי
 הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזֶרְעֶךָ אֶת-כָּל-
 הָאֲרֶצֶת הָאֵל וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ
 כָּל-גֹּיֵי הָאֲרֶץ:

ג דִּוּר בְּאֶרְעָא הָדָא
 וִיהִי מִימְרֵי בְּסַעְדָּךְ
 וְאַבְרָכְנָךְ, אֲרִי לְךָ וּלְבְנֶךָ
 אֶתִּין יָת כָּל אֲרַעְתָּא
 הָאֵלִין וְאַקִּים יָת קִימָא
 דְקִימִית לְאַבְרָהָם אָבוּךְ:
 ד וְאַסְגִּי יָת בְּנֶךָ כְּכֹכְבֵי
 שָׁמַיָא וְאַתִּין לְבְנֶךָ יָת
 כָּל אֲרַעְתָּא הָאֵלִין,
 וְיִתְבָּרְכוּן בְּדִיל בְּנֶךָ כָּל
 עַמֵּי אֲרַעָא:

— רש"י —

(ג) הָאֵל. כמו האלה:

(ד) וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ. אדם אומר לבנו: יהא זרעך כזרעו של יצחק, וכן בכל המקרא, וזה אבלכולן: "בך יברך ישראל לאמרי שימך אלהים כאפרים וכמנשה" (להלן מח, כ), ואף לענין הקללה מצינו כן: "והיתה האשה לאלה" (במדבר ה, כו), שהמקלל שונאו אומר: תהא כפלונית. וכן "והנחתם שְׂמֶכֶם לשבועה לבחירי" (ישעיה סה, טו), שהנשבע אומר: אהא כפלוני אם עשיתי כך וכך (ספרי נשא יח, עיי"ש):

— ביאור —

אף שודאי רעיון זה אמת הוא, רש"י מפרש "והתברכו" במשמעות בְּרָכוֹת שבני אדם מברכים זה את זה, ונוסח הברכה יהיה בסגנון 'הא זרעך כזרעו של יצחק'. רוצה לומר, זרעו של יצחק יהיה מושפע בכל שפע אפשרי עד שכולם ירצו להידמות לו ולחקות אותו, והברכה הטובה ביותר שיוכל אדם לברך את חברו תהיה להידמות לזרעו של יצחק.

הָאֵל. "הארצות האל" אין משמעותן ארצותיו של הא-ל, אלא 'הארצות האלה'. זהו שימוש חריג בה נשמטה האות ה"א מהמילה 'אלה'.
 וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ. אלמלא דבריו המאירים של רש"י ניתן היה להבין את הביטוי "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" במשמעות של ירידת שפע וברכה גשמית לעולם בזכות זרעו של יצחק. ברם, על

— ביאור (המשך) —

דוגמא לזה היא אישה סוטה, שמגיעה למקדש ושותה מן 'המים המרים המאורים' ומתה מהם, ועליה נאמר "והיתה האשה לאלה בקרב עמה", היינו אנשים ישתמשו בדוגמא זו לקלל את שונאיהם ולומר 'היא סופך כסופה של זו'. גם הפסוק בישעיהו עניינו דומה. ישעיהו מנבא שיבוא יום בו ה' יבחין בין צדיק לרשע, הרשעים ימותו והצדיקים יחיו, ועל הרשעים הוא אומר "והנחתם שמכם לשבועה לבחיך", כלומר שמם של הרשעים יישאר למשל ולשנינה, וכשירצו צדיקים להישבע שלא לעשות משהו יאמרו 'אם אעשה כך יקרה לי מה שאירע לאותם רשעים'.

רש"י מציין שברכה בסגנון זה היא ברכה מצויה במקרא,¹ אך לעיתים הניסוח מטעה מעט וניתן לפרשנות אחרת, כפי שאכן היינו מפרשים אלמלא דברי רש"י (כנ"ל). הפסוק בו ברכה זו היא מפורשת וגלויה הוא בברכת יעקב למנשה ואפרים, שם אמר יעקב באופן ברור "בך יברך ישראל (כל איש ישראל הבא לברך את בניו יברכם בנוסח הבא): ישימך אלקים כאפרים וכמנשה". גם לעניין קללה מופיע סגנון דומה, בו אדם מקלל את חברו להיות כדוגמת פלוני שסופו היה רע ומר (ומשם ראה לפרוש רש"י, שהרי אי אפשר לפרש לעניין קללה זו שעניינה הורדת רוע).

— עיון —

הָאֵל. מדוע נשמטה הה"א האחרונה? במדרש רבה (פס"ד, ג) מוסבר שהמילה 'אל' פירושה חוזק, והכוונה היא שלא קל יהיה לכבוש את ארץ כנען משום הגיבורים שבה, וצריך לסמוך על הבטחת ה'. ממילא מובן מדוע דבר זה נאמר כאן, שהרי יצחק רצה לעזוב את הארץ בגלל הרעב, ונאמר לו כאן שלא יעשה כן, כי כל עניין ירושת הארץ תלוי במסירות גדולה.

וְהַתְּבָרְכוּ בְּרַעַךְ. מדוע הביא רש"י פסוקי קללה כדי להוכיח את דבריו? לכאורה צורם הדבר!

אך באמת פסוקים אלה מוכיחים שהברכה המדוברת היא לא רק ברכה גשמית - 'הא לזרעך חיים טובים כפי שזכה זרעו של יצחק' - אלא יש בה מימד רוחני, 'הא זרעך צדיק ובעל ערכים כזרעו של יצחק'. פסוקי הקללה מקשרים היטב בין עשיית רע לסוף מר, וממילא למדנו שברכות אלה מקופלת בהם הברכה העיקרית: עשה טוב וכך תהא ראוי לטובה שתבוא עליך.

פירושו של רש"י נותן לפסוק מימד פנימי ועמוק יותר מן ההבנה הפשוטה. ודאי בזכות יצחק וזרעו יירד שפע והעולם כולו יתברך, אך השפע הזה יבוא בתנאי שנלך בדרכו של יצחק - וזוהי הברכה האמיתית.

1. וראה רש"י לעיל יב, ג ד"ה ונברכו בך.

אונקלוס

ה יֵקֵב אֲשֶׁר־שָׁמַע אֲבָרָהָם ה חֲלָף דְּקָבִיל אֲבָרָהָם
 בְּקִלִּי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֶרְתִּי לְמִימְרֵי וְנָטַר מִטַּרְתִּי
 מְצוֹתַי חֲקוֹתַי וְתוֹרַתִּי: מִימְרֵי פְקוּדֵי קִזְמֵי
 וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בְּגֵר: וְאֹרְתֵי: וַיֵּתִיב יִצְחָק
 בְּגֵר:

— רש"י —

(ה) שָׁמַע אֲבָרָהָם בְּקִלִּי. כשניסיתי אותו:

וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֶרְתִּי. גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת:

מְצוֹתַי. דברים שאילו לא נכתבו ראויין הם להצטוות כגון גזל ושפיכות דמים:

חֲקוֹתַי. דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחוקותיו על עבדיו:

וְתוֹרַתִּי. להביא תורה שבעל פה, הלכה למשה מסיני:

— ביאור —

שָׁמַע אֲבָרָהָם בְּקִלִּי. הביטויים המוטל על האדם לקיימו, אך מהי בפסוק נראים דומים ורש"י מסביר מה משמעותו של כל ביטוי:

שמע אברהם בקולי. 'קול ה' היינו ציווי אישי שקיבל אברהם מה' בהזדמנויות שונות, הן הציווי לצאת לארץ כנען והן הציווי להעלות את בנו לעולה, ועוד. אברהם שמע את הקול המצווה אותו ופעל על פיו.

שמירת משמרת? מסביר רש"י כי ביטוי זה עניינו הצבת סייגים וגדרות (=שמירה) על מנת שלא לעבור על האיסור עצמו (=המשמרת),³ וכאן נרמז שאברהם אבינו שמר אפילו על גזרות דרבנן שנועדו להרחיק את האדם מן העברה. רש"י נותן שתי דוגמאות לגזרות כאלה: א) שניות לעריות - התורה אסרה גילוי עריות עם בנות משפחה שונות, כמפורש בפרשת

וישמר משמרת. 'משמרת' היינו תפקיד

2. ראה רש"י במדבר ג, ז: "כל מנוי שהאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו קרוי משמרת בכל המקרא ובלשון משנה".

3. וכך דרשו חז"ל (יבמות כא ע"א): "ושמרתם את משמרת - עשו משמרת למשמרת", לשון שמירה והרחקה, ומכאן למדו חכמים כי מוטל עליהם לעשות הרחקות וגדרים לאיסורי תורה.



— ביאור (המשך) —

אחרי מות (ויקרא יח), וחכמים הוסיפו ואסרו בנות משפחה בדרגת קירבה רחוקה יותר. נשים אלה שהוסיפו חכמים קרויות בלשון חכמים 'שניות לעריות'. לדוגמא: התורה אסרה קירבה של בן לאמו, באו חכמים ואסרו קירבה גם לאם אמו. (ב) שבות - איסור שבות היינו איסור שבת מדרבנן. לדוגמא: מן התורה אסור לכתוב בשבת, באו חכמים ואסרו קיום משא ומתן בשבת - גזירה שמא יבוא לכתוב. מצוותי. מצוות הן מערכת של כללים בלתי כתובים העומדת ביסוד הנהגתה

של כל חברה אנושית. הקב"ה ברא את האדם עם מצפון הנותן לו להבחין בין המותר והאסור.

חוקותי. חוקים הם גזירות המלך, והם כוללים בתוכם את כל המצוות הדתיות שגזר המלך, פעולות ומעשים שהשכל האנושי לא היה יכול לנחש אותם מעצמו.

תורותי. "תורה" היא התורה שניתנה לנו בסיני. "תורותי" בלשון רבים כולל גם את התורה שבעל פה שקיבל משה רבנו בסיני.

— עיון —

שְׁמַע אֲבִרְהָם בְּקִלִּי. יש לתת את הדעת לשאלה העולה מאליה: כיצד יתכן שאברהם אבינו שמר וקיים את כל מצוות התורה עוד לפני שניתנה בסיני, ובמיוחד קשה היאך ידע לשמור על מצוות דרבנן שעתידין להיגזר במהלך הדורות?

כדי להסביר עניין זה יש להעמיק במה שאמרו חז"ל: "אסתכל באורייתא וברא עלמא", וכן מה שאמרו "תורה קדמה לעולם". אמירות אלה מבהירות לנו כי תחילה ברא הקב"ה עולם ערכים ורק אחר כך ברא את העולם באופן שיתאים לקיום אותם הערכים. הדיון ההלכתי בנוגע ל"שור שנגח את הפרה" קדם לבריאת העולם ולבריאת שוורים המסוגלים להזיק, אבל עיקרון חיובו של בעל השור המזיק כבר נקבע בעולם הערכים שקדם לעולם. גם גזירות חכמים הן גילוי של אמת אבסולוטית, וחשיפה של רצון הקב"ה בעולם.

אם כן התורה כבר היתה קיימת בימי אברהם אבינו אלא שלא התגלתה לבריות. אברהם אבינו, שהיה נביא גדול [כפי שמעידה עליו התורה (לעיל כ, ז)], היה מודע לעולם הערכים ולאמת עליהם מושתת העולם - וקיים את כולם.

אונקלוס

וַיִּשְׁאַלּוּ אַנְשֵׁי אֶתְרָא עַל
 עֵיֶסֶק אֶתְתִּיָּה וַאֲמַר אַחַת
 הִיא, אַרְי דְּחִיל לְמִימַר
 אֶתְתִּי דְלָמָּא יִקְטְלוּנִי
 אַנְשֵׁי אֶתְרָא עַל רִבְקָה
 אַרְי שְׁפִירַת חִיזוּ הִיא:
 ה וַהֲוֵה בְּד סְגִיאוּ לִיָּה תַּמָּן
 יוֹמֵיָּא וְאַסְתְּכִי אַבְימֶלֶךְ
 מִלְכָּא דְפִלְשֶׁתַּי מִן
 חֲרָבָא, וְחִזָּא וְהָא יִצְחָק
 מְחַיֵּיד עִם רִבְקָה אֶתְתִּיָּה:
 ט וְקִרָא אַבְימֶלֶךְ לְיִצְחָק
 וַאֲמַר בְּרַם הָא אֶתְתִּיָּה
 הִיא וְאִיכְדִין אֶמְרַת
 אַחַת הִיא, וַאֲמַר לִיָּה
 יִצְחָק אַרְי אֶמְרִית דְּלָמָּא
 אֶתְקַטִּיל עֲלֵיהּ:

ז וַיִּשְׁאַלּוּ אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם לְאִשְׁתּוֹ
 וַיֹּאמֶר אַחַתִּי הוּא בִּי יָרָא לְאִמְרֵי
 אִשְׁתִּי פִּן־יִהְרָגְנִי אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם
 עַל־רִבְקָה כִּי־טוֹבַת מְרֵאָה הִיא:
 ח וַיְהִי בִּי אֶרְכּוֹלוֹ שֵׁם הַיָּמִים
 וַיִּשְׁקֹף אַבְימֶלֶךְ מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים
 בְּעַד הַחֲלוֹן וַיִּרְא וַהֲנֵה יִצְחָק
 מְצַחֵק אֶת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ:
 ט וַיִּקְרָא אַבְימֶלֶךְ לְיִצְחָק וַיֹּאמֶר
 אַךְ הִנֵּה אִשְׁתְּךָ הוּא וְאֵיךְ אֶמְרַת
 אַחַתִּי הוּא וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק
 כִּי אֶמְרַתִּי פִּן־אָמוֹת עָלֵיהּ:

— רש"י —

(ז) לְאִשְׁתּוֹ. על אשתו, כמו "אמרי לי אחי הוא" (לעיל כ, ג):

(ח) כִּי אֶרְכּוֹ. אמר: מעתה אין לי לדאוג מאחר שלא אנסוה עד עכשיו, ולא נזהר להיות נשמר:

וַיִּשְׁקֹף אַבְימֶלֶךְ וגו'. שראהו משמש מיטתו (מדרש רבה סד, ה):

— ביאור —

אם הדבר אירע מייד או לאחר זמן! מסביר רש"י שבכך מסבירה התורה כיצד יתכן שיצחק ורבקה לא נזהרו לנהוג כזוג, על אף שהודיעו לכולם שהם אח ואחות - זאת משום שעברו ימים רבים (= "ארכו לו שם הימים") מבלי שאנשי המקום ניסו לקחת את רבקה, על אף שחשבו שהיא פנויה, ומשום כך קיבל יצחק את הרושם שאין בני המקום שטופים בזימה ואין לרבקה סכנה מהם.

וַיִּשְׁקֶף אַבְיִמֶלֶךְ. אבימלך ראה את יצחק "מצחק את (= עם) רבקה אשתו", ו"מצחק" הוא כינוי בלשון נקיה לתשמיש המיטה, וכמו שאמרה אשת פוטיפר על יוסף (להלן לט, ז): "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי", ושם ודאי מדובר על עניין זה.

לְאִשְׁתּוֹ. אין לפרש את המילים "וישאלו אנשי המקום לאשתו" דהיינו שפנו אל רבקה אשתו ושאלו אותה מי היא, במשמעות "וישאלו את אשתו", שהרי אם כן מדוע ענה יצחק את התשובה "אחותי היא" ולא ענתה להם רבקה עצמה?

לכן מסביר רש"י שהלמ"ד במילה "לאשתו" משמשת כמו 'על', במשמעות 'על אודות'. ראייה לכך שלמ"ד משמשת במשמעות זו מביא רש"י מן המילים שאמר אברהם לשרה לפני שיצאו לנדודיהם: "אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא", היינו 'אמרי עלי'.⁴

כִּי אָרְכוּ. מדוע מציינת התורה אימתו התרחש אירוע זה? הרי אין משמעות

— עיון —

כִּי אָרְכוּ. כאן אנו רואים שאכן מצבם הרוחני של הפלישתים השתנה לטובה, שהרי כאשר אברהם בא עם שרה היא נלקחה מייד לביתו של אבימלך ורק בנס ניצלה (לעיל כ, ב-ד), ואילו כאשר יצחק בא עם רבקה לא זו בלבד שלא אנסוה אלא כלל לא ניגשו אל יצחק "אחיה" לבקש את ידה! גם להלן נראה שתגובתו של אבימלך מכובדת ביותר לכל הנושא.

אלא מסתבר שהאירוע שאירע להם בעבר עם אברהם וכן התנהגותו הנוכחית של יצחק עשתה רושם רב על הפלישתים, ובזכות צדיקים אלה הפלישתים שיפרו במקצת את מעשיהם. יתכן שסיפור זה בא ללמדנו על מהות תפקידו של עם ישראל, והוא להעלות את רמתו המוסרית של העולם ולהוציא את בני האדם מהרוע, וקצת מן האור דוחה הרבה מן החושך.

וַיִּשְׁקֶף אַבְיִמֶלֶךְ. קשה מאוד להבין מדוע כתב רש"י על יצחק אבינו שעשה מעשים שהצניעות יפה להם באופן כזה שאחרים יכולים לראות, ויש בפירוש זה לכאורה משום זלזול בכבודו של יצחק. מפרשים אחרים כתבו שאבימלך ראה רק מעשי קירבה

4. ראה רש"י לעיל כ, יג ד"ה אמרי לי, וכד, כא ד"ה משתאה לה, שם הביא פסוק זה כראיה. וראה עוד רש"י כד, ז ד"ה ואשר דיבר לי.

— עיון (המשך) —

ביניהם ולא תשמיש ממש (ראה אור החיים הקדוש), ואף יש ממפרשי רש"י שנדחקו לומר שאבימלך ראה רק שסגרו החלון והסיק מכך שיצחק משמש מיטתו, וודאי לא ראה מעשה תשמיש עצמו, אך קשה מאוד לפרש כן בלשונו של רש"י.

עיון בדברי המדרש, שהוא המקור לדברי רש"י, מגלה שהעניין אף חמור יותר. המדרש מונה שתי בעיות במעשהו של יצחק: א) למרות האבל על אברהם אביו שכח זאת יצחק בגלל אריכות הימים וצחק עם אשתו. ב) יצחק שימש מיטתו ביום, על אף שהעושה כן הרי הוא מגונה.

ונראה להסביר שהתורה מספרת לנו על שינוי מסויים שחל בעולם. אברהם אבינו נפטר מן העולם, ומייד אחר כך היה רעב בארץ, וכביכול העולם כולו משתתף בצער הסתלקותו של הצדיק. בעקבות כך רוצה יצחק לפעול כמו שפעל אברהם אביו בשעת הרעב ולרדת לחוץ לארץ, אל הגלות. אך הנה הקב"ה אומר לו אל תרד לחו"ל - "גור בארץ הזאת"! אין אתה כאברהם שהגיע לארץ כנען מחו"ל, אלא אתה הדור של בוני הארץ, נולדת בארץ זו ואל תצא ממנה! יצחק אינו יוצא לחו"ל אלא יושב בגרר, והנה גם התושבים שם אינם מאנים לו שום רע. הוא מרגיש שהוא יכול לחיות חיים נורמאליים של בנייה. את ההרגשה הזאת מבטא הסיפור על שמחתו עם אשתו, כי חיים בארץ ישראל הם חיים טבעיים שאינם מנותקים מן הארציות. ההנאה מן העולם אינה איסור, אלא להיפך, רצונו של הקב"ה הוא שהאדם יחיה בצורה מהנה ונוחה, ויממש את תכלית חייו הרוחנית והמעשית מתוך הנאה ושמחה. יצחק הוא ה'איש הארץ ישראלי' הראשון שחי את ההרמוניה בין הגוף והנשמה. על פי יסוד זה נבאר בהמשך מדוע ביקש יצחק מעשו בנו שיצוד לו ציד לפני שיברכהו.

אונקלוס

, וַיֹּאמֶר אַבְיִמְלֶךְ מָא , וַיֹּאמֶר אַבְיִמְלֶךְ מָא
 דָּא עֲבַדְתָּ לְנָא, כְּזַעִיר , דָּא עֲבַדְתָּ לְנָא,
 פּוֹן שְׂכִיב דְּמִיחַד , פּוֹן שְׂכִיב דְּמִיחַד
 בְּעַמָּא עִם אֲתַתְךָ , בְּעַמָּא עִם אֲתַתְךָ
 וְאִיתִיתָא עֲלֵנָא חוּבָא: , וְאִיתִיתָא עֲלֵנָא חוּבָא:
 וּפְקִיד אַבְיִמְלֶךְ יֵת כָּל עַמָּא , וּפְקִיד אַבְיִמְלֶךְ יֵת כָּל עַמָּא
 לְמִימַר, דִּיעֻזִּיק לְגַבְרָא הָרִין , לְמִימַר, דִּיעֻזִּיק לְגַבְרָא הָרִין
 וְלֹאֲתַתִּיהָ אֲתַקְטָלָא יֵת קְטִיל: , וְלֹאֲתַתִּיהָ אֲתַקְטָלָא יֵת קְטִיל:

— רש"י —

(י) אחד העם. המיוחד בעם (תרגום אונקלוס), זה המלך: והבאת עלינו אשם. אם שכב, כבר הבאת עלינו אשם:

— ביאור —

אחד העם. ניתן היה לפרש "אחד העם" היינו אחד מן העם, מפשוטי העם (וכך פירשו הרס"ג, הרד"ק, החזקוני ועוד). רש"י אינו מפרש כן, יתכן וזאת בגלל שהאל"ף מנוקדת בפת"ח ולא בסגול"ל⁵ ומסביר ש"אחד העם" היינו המיוחד שבעם, הראשון שבהם והשונה מכולם, והוא המלך. והבאת עלינו אשם. דרך המקרא להשתמש ב"וי"ו ההיפוך" ההופכת את זמנו של הפועל מעבר לעתיד, ולהיפך. למשל "ידבר" הוא בלשון עתיד - הוא

ידבר, אבל "ידבר" הוא לשון עבר - הוא דיבר. וכן להיפך, "דברת" הוא לשון עבר - אתה דיברת, אבל "ודברת" הוא לשון עתיד - אתה תדבר. את המילה "והבאת" היה אפשר לפרש עם וי"ו ההיפוך בלשון עתיד - אתה תביא, אך רש"י אינו מפרש כן, שהרי תחילת הפסוק הוא בזמן עבר - "כמעט שכב" - ואם כן גם העוון הנלווה צריך להיות בזמן עבר. משום כך מסביר רש"י את המשפט בזמן עבר: אם שכב המלך עם האשה מייד היה בא עלינו בגללך אשם.

— עיון —

והבאת עלינו אשם. מדוע משתמשת כאן התורה לזמן עבר בלשון שמישתמעת לכאורה כזמן עתיד? יתכן שרוצה לרמוז לנו שמי שעבר עבירה חמורה - עבירה זו מלווה אותו כל ימיו, ויש לאדם זה כתם שאינו נמחק.

5. ובמזרחי הסביר זאת בגלל המשך הפסוק שמדבר בלשון רבים - "והבאת עלינו אשם", ואילו היה זה מעשה חטא של אחד מפשוטי העם מדוע ירבוץ האשם על כל העם? אלא ודאי זהו המיוחד שבעם.

— ביאור (המשך) —

לעניים או לישיבה של שם ועבר. **כִּי־גָדַל מָאֵד**. הפסוק מאריך לתאר את עושרו של יצחק: "ויגדל האיש, וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד", ומשמע שהיה עשיר מופלג, וצריך להבין מה מוסיפות המילים "עד כי גדל מאד" על תיאור עושרו.

רש"י מפרש שאין כאן תיאור כמותי לומר שהיה עשיר יותר מכולם, אלא לומר שהיה עשיר כל כך גדול עד שאי אפשר היה לערוך שום השוואה בינו לבין עשירים אחרים, כמו שאי אפשר להשוות עושר של עשיר לעושר של עני.

'זבל פרדות' היינו הדשן שנעשה מצואתן של הפרדות, והיו אומרים שדשן זה עולה בשוויו על כל רכושו של אבימלך.⁶

— עיון —

בְּאֶרֶץ הַהוּא בְּשָׁנָה הַהוּא. כאן אנו רואים שיצחק אבינו התעשר מתוך עמלו עבור עצמו, בסייעתא דשמיא. בכך שונה הוא משאר האבות, שהרי אברהם התעשר על ידי המתנות שקיבל מהמצרים, ויעקב אמנם התעשר מעמלו אך עשה זאת עבור זרים. יצחק התעשר כאדם חופשי על האדמה שהובטחה לעם ישראל.

מֵאֵה שְׁעָרִים. המדרש מוסיף ואומר שאלמלא היה ליצחק צורך לדעת את כמות המעשר לא היה מודד את התבואה, כי 'אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין', כלומר רק במקום שיש צניעות הברכה מצויה. חוסר צניעות מביא לקנאה של אחרים, והתרופה לכך היא צדקה ונתינה בעין טובה, ומשום כך הותרה המדידה דווקא כדי לקיים מצות צדקה.

כִּי־גָדַל מָאֵד. עושרו המופלג של יצחק מוכיח כי הוא נאחז בארץ ישראל והפך בה למעצמה, ויש בעוצמה זו תקווה לקיום ההבטחה האלוקית בדבר ירושת הארץ לצאצאי אברהם.

6. 'פרדות' הן הכלאה בין סוס וחמור, ועיין רש"י דברים טו יד שפרדים אין בהם ברכה. יש שהקשו על דברי רש"י כאן ממה שכתב להלן לו, כד, שענה (מבניו של עשו, בנו של יצחק) הוא שיצר פרדים לראשונה. וצריך לומר שענה הוא הראשון שהכליא סוס וחמור בידיים, אולם היו לפניו פרדים שנוצרו באופן טבעי ללא התערבות אדם. אמנם תוס' (בבא מציעא פה ע"א) גרסו בלשון המדרש כאן "זבל בהמותיו של יצחק".

אונקלוס

יְדִי וַיְהִי־לִּי מִקְנֵה־צֹאן וּמִקְנֵה בְקָר
 וְעִבְדָּה רַבָּה וַיִּקְנֶנָּה וְאֵת פְּלִשְׁתִּים:
 טו וְכָל־הַבְּאֵרֹת אֲשֶׁר חָפְרוּ
 עֲבָדֵי אָבִיו בְּיַמֵּי אַבְרָהָם אָבִיו
 סְתָמוּם פְּלִשְׁתִּים וַיִּמְלְאוּם עֶפְרָ:
 וַיְהִי וַיְהוּ לִיָּהּ גִּיתִי עֲנָא
 וְגִיתִי תוֹרֵי וְעִבְדָּה סְגִי,
 וְקָנִיאוּ בֵּיהּ פְּלִשְׁתָּאֵי:
 טו וְכָל בִּירֵי דְחָפְרוּ
 עֲבָדֵי אָבוּהִי, בְּיוֹמֵי
 אַבְרָהָם אָבוּהִי טְמוֹנִין
 פְּלִשְׁתָּאֵי וּמְלוֹנִין עֶפְרָא:

— רש"י —

(יד) וְעִבְדָּה רַבָּה. פעולה רבה, בלשון לע"ז אובריינ"א [=מכלול העבודות].
 עבודה משמע עבודה אחת, עבודה משמע פעולה רבה:

(טו) סְתָמוּם פְּלִשְׁתִּים. מפני שאמרו תקלה הם לנו מפני הגייסות הבאות
 עלינו (תוספתא סוטה פ"ה ה"ב). 'טמונין פלשתאי', לשון סתימה. ובלשון משנה:
 'מטמטם את הלב' (פסחים מב ע"א):

— ביאור —

'מטמטם את הלב' (המופיעה בברייתא בגמרא
 שם), שמשמעותה סותמת את הלב. אם כן
 הפלשתים לא כיסו והסתירו את הבארות
 מעיני בני אדם אחרים אלא סתמו אותם
 לגמרי - "וימלאום עפר".
 מדוע סתמו הפלשתים את הבארות
 האלה? - רש"י מסביר (עפ"י התוספתא)
 שהפלשתים חששו שהשארית הבארות
 תסכן אותם בפני אויב עתידי.⁷ לטענתם
 הם לא עשו זאת כדי לפגוע באברהם או
 ביצחק אלא היתה להם סיבה עניינית -
 קיים חשש שמא בעת מלחמה בארות
 אלה, שהיו מחוץ לעיר, יהוו מכשול.⁸

וְעִבְדָּה רַבָּה. יש שפירשו "עבודה"
 במשמעות עבדים ושפחות. רש"י אינו
 מפרש כן אלא מפרש עבודה כלשון
 רבים של עבודה, ומשמעות הדבר שעסק
 בעיסוקים כלכליים רבים ולא רק בעבודה
 אחת. "עבודה" משמעותה פעולה רבה,
 וממילא "עבודה רבה" משמע פעולה
 מרובה כפל כפליים.
 סְתָמוּם פְּלִשְׁתִּים. מה עשו הפלשתים
 לבארות שחפרו עבדי אברהם? - אונקלוס
 תרגם "סתמום - טמונין", ורש"י מבאר
 שכוונתו ללשון סתימה ולא ללשון הטמנה
 והסתרה, וראיה לכך מן המילה העברית

7. בתוספתא עצמה נכתב שהבארות יבשו עם מותו של אברהם, אך רש"י כאן לא כתב כן.

8. יש שפירשו שהאויבים יחמדו את הבארות האלה וייצאו עליהן למלחמה נגד אבימלך, ויש שפירשו שהבארות
 האלה יעזרו לאויבים למצוא מים בזמן מלחמה.

אונקלוס

טז וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ לְיִצְחָק, אִיזִיל מֵעַמְנָא אָרִי תְקִיפָת מְנַנָּא לְחָדָא: י" וַאֲזַל מִתַּמָּן יִצְחָק, וְשָׂרָא בְנַחְלָא דְגָרָר וְיִתִּיב תַּמָּן:

טז וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל-יִצְחָק לֵךְ מֵעַמְּנוּ כִּי-עֲצַמְתָּ מִמֶּנּוּ מְאֹד: יז וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם יִצְחָק וַיֵּחַן בְּנַחַל-גָּרָר וַיֵּשֶׁב שָׁם:

— רש"י —

(יז) בְּנַחַל-גָּרָר. רחוק מן העיר:

— עיון (על העמוד הקודם) —

וְעַבְדָּה רַבָּה. גם כאן מדגיש רש"י את אחיזתו המרובה של יצחק בקרקע על ידי יצירת מעצמה כלכלית.

סְתָמוּם פְּלִשְׁתִּים. לא ברור כלל כיצד הבארות סיכנו את אבימלך, ובכל מקום בארות הם מקור לעושר ואינם מקור לחשש. על כן נראה שסתימת הפלשתים את הבארות נבעה מקנאה ושנאה, והן אשר הובילו אותם לבצע מעשה אוילי שכזה, שהרי כעת הבארות אינם יכולים להועיל לאף אחד מן הצדדים! הפלשתים לא מונעים מענייני מוסר וטוב כלליים אלא משנאה, ומכסים את מעשיהם הנלוזים בתירוצים שאינם אמת. מטרתם בפעולה זו היתה למנוע המשכיות מביתו של אברהם, ולהפריע ליצחק להמשיך בדרכו של אביו, וכפי שנראה להלן.

— ביאור —

בְּנַחַל-גָּרָר. תחילה התיישב יצחק בגרר, אחר כך גירש אותו אבימלך ודרש ממנו "לך מעימנו", ובעקבות כך הלך יצחק מגרר והתיישב בנחל גרר. לכאורה נראה כי "נחל גרר" הוא המקום הטוב ביותר בגרר, כי נחל הוא מקור מים החיוני

לחקלאות, אך קשה לומר כן שהרי יצחק נתבקש לעזוב את גרר! משום כך מסביר רש"י ש"נחל גרר" לא היה בתוך העיר גרר אלא מחוץ לעיר ורחוק ממנה, אבל עדיין בתוך תחומי ארץ גרר.

— עיון —

בְּנַחַל-גָּרָר. ניסיונו של יצחק להיאחז בארץ בדרכי שלום אינו עולה יפה, וברגע שהוא מתעשר יותר מדי התושבים מקנאים בו ואינם מאפשרים לו להתיישב היכן שהוא רוצה. הוא עדיין בחזקת 'גר' ואינו נעשה תושב.

אונקלוס

יח וַיָּשָׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר | אֶת־בְּאֵרֵת
הַמַּיִם אֲשֶׁר חָפְרוּ בְיַמֵּי אַבְרָהָם
אָבִיו וַיִּסְתַּמּוּם פְּלִשְׁתִּים אַחֲרֵי
מוֹת אַבְרָהָם וַיִּקְרָא לָהֶן שְׁמוֹת
כְּשֵׁמוֹת אֲשֶׁר־קָרָא לָהֶן אָבִיו:
יט וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי־יִצְחָק בְּנַחֲל
וַיִּמְצְאוּ־נָשִׁים בְּאֵר מַיִם חַיִּים:
בְּנַחֲלָא, וְאִשְׁכַּחוּ
תַּמָּן בֵּיר דְּמַיִן נְבָעִין:

יח וַיָּשָׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר | אֶת־בְּאֵרֵת
הַמַּיִם אֲשֶׁר חָפְרוּ בְיַמֵּי אַבְרָהָם
אָבִיו וַיִּסְתַּמּוּם פְּלִשְׁתִּים אַחֲרֵי
מוֹת אַבְרָהָם וַיִּקְרָא לָהֶן שְׁמוֹת
כְּשֵׁמוֹת אֲשֶׁר־קָרָא לָהֶן אָבִיו:
יט וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי־יִצְחָק בְּנַחֲל
וַיִּמְצְאוּ־נָשִׁים בְּאֵר מַיִם חַיִּים:

— רש"י —

(יח) וַיָּשָׁב וַיַּחְפֹּר. הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו ופלשתים סתמום,
מקודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן:

— ביאור —

מייד לאחר שגורש מגרר, לעשות
מעשה-עימות מובהק עם הפלשתים
ולחפור את הבארות שסתמו. מאידך,
קשה לומר שהיו שתי קבוצות של
בארות שחפר אברהם ואת כולן סתמו
הפלשתים, שהרי התורה אינה מבדילה
ביניהן.

כדי ליישב בעיה זו מסביר רש"י שכאן
התורה חוזרת לתאר את מה שקרה עוד
לפני שיצחק עזב את גרר, ועוד בטרם
גורש יצחק מגרר כבר חפר את אותן
הבארות שחפר אברהם אביו.⁹

וַיָּשָׁב וַיַּחְפֹּר. לעיל בפסוק טו הוזכרו
בארות שחפר אברהם וסתמום פלשתים
- "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו
בימי אברהם אביו סתמום פלשתים
וימלאום עפר", ואף כאן מוזכרות בארות
כאלה - "בארות המים אשר חפרו בימי
אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי
מות אברהם", ועל אלה האחרונות נאמר
ששב יצחק וחפרן שנית. האם אלה הן
אותן הבארות שהוזכרו לעיל?
לא מסתבר לומר שאלו הן אותן
הבארות, שהרי יצחק לא ירצה עכשיו,

9 הרמב"ן, בגלל הקושי הנ"ל, העדיף לפרש שמדובר כאן שחפר יצחק בארות אחרות, ואין אלה הבארות
שהוזכרו בפסוק טו, עיין בדבריו באריכות. רש"י לא רצה לפרש כן כי מלשון הפסוקים משמע שמדובר
באותן בארות.

אונקלוס

כ וַיִּרְיִבוּ רֵעֵי גֵרָר עִסְדְּרֵי יִצְחָק
 לֵאמֹר לָנוּ הַמַּיִם וַיִּקְרָא שֵׁם־
 הַבְּאֵר עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ:
 כ וַנִּצֹּז רְעוּתָא דְגֵרָר עִם
 רְעוּתָא דְיִצְחָק לְמִימַר
 דִּילְנָא מַיָּא, וַיִּקְרָא
 שְׁמָה דְבִירָא עֵשֶׂק
 אַרִי אֶתְעַסְקוּ עִמִּיהָ:

— רש"י —

(כ) עֵשֶׂק. ערער:

כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ. נתעשקו עמו עליה במריבה וערער:

— עיון (על העמוד הקודם) —

וַיִּשָּׁב וַיִּחְפֹּר. לאחר שגילה לנו רש"י שאת הבארות האלה חפר יצחק עוד בימים שהיה גר בגרר נוכל להבין מדוע הפלשתים קינאו בו ורצו שייך מעימם. יצחק בא לגור בארצם כאורח אך הוא מתנהג כאדוני הארץ, ובחפירת הבארות שחפר אביו הוא מוכיח את השייכות שלו לארץ ואת ההמשכיות לפועלו של אברהם. יצחק מצהיר במעשיו כי אין הוא איש זר אלא הוא ממשיכו של אברהם שנאחז בארץ משך עשרות שנים. הפלשתים אינם מוכנים לקבל זאת והם מקנאים ביצחק ועוינים אותו.

— ביאור —

עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ. שורש עש"ק
 (בש"ן שמאלית) אין פירושו כמו 'עסק',
 לפעול ולהשתדל בעניין, אלא שורש
 זה עניינו ערעור ומריבה תוך ויכוח על
 בעלות. הפלשתים ערערו על זכותו של
 יצחק בבאר וטענו כי המים שייכים להם.

— עיון —

עֵשֶׂק כִּי הִתְעַשְׂקוּ עִמּוֹ. לפי פירוש רש"י זהו ויכוח לגיטימי על זכויות מים. סביר להניח כי טענת הפלשתים היתה שבאר זו שנמצאת בנחל מימיה מגיעים לה מהנחל, והואיל והנחל הוא "נחל גרר" ושייך להם גם מימי הבאר שייכים להם.

אונקלוס

כא וַיִּחְפְּרוּ בְּאֵר אַחֶרֶת וַיָּרִיבוּ
 גַם-עֲלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ שְׁטִנָּה:
 כב וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם וַיִּחְפֹּר בְּאֵר
 אַחֶרֶת וְלֹא רָבוּ עָלֶיהָ וַיִּקְרָא
 שְׁמָהּ רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּי-עֲתָה
 הִרְחִיב יְהוָה לָנוּ וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ:
 רביעי כג וַיַּעַל מִשָּׁם בְּאֵר שֶׁבַע:

— רש"י —

(כא) שְׁטִנָּה. נוישימונ"ט [נזק]:

(כב) וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ. כתרגומו: 'ונפוש בארעא':

— ביאור —

שְׁטִנָּה. רש"י סבור ש"שטנה" אין משמעותה שנאה, וכדי לפרשה מביא מילה בצרפתית עתיקה - nuisance - שמשמעותה הפרעה ונזק. נראה שכוונת רש"י להשוות את "שטנה" למילה 'שטן', במשמעות הפרעה ומכשול, כמו בפסוק

"ויתייצב מלאך ה' בדרך לשטן לו" (במדבר כב, כב).

וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ. "הרחיב ה' לנו" מתייחס אל העבר, אבל "ופרינו בארץ" מתייחס אל העתיד¹⁰ - מעתה נתרבה בארץ.

— עיון —

שְׁטִנָּה. אם כנים דברינו ו"שטנה" אינה חמורה כשנאה אלא היא רק הפרעה, וכן "עשק" אין עניינו סכסוך אלים אלא ויכוח על זכויות, ממילא עולה כי האיבה בין הפלשתים ובין יצחק לא היתה קיצונית וחמורה כל כך, והיא הלכה ופחתה עם הזמן, וממריבה עברו להפרעה, עד שבבאר השלישית כבר לא היה ריב והתנגדות כלל.

וּפְרִינוּ בְּאֶרֶץ. יצחק מאמין שהוא הצליח לרכך את השנאה של תושבי הארץ אליו, ומעתה יוכל להמשיך את היאחזותו בארץ בלי להיגרר למלחמות בלתי פוסקות.

10. "פרינו" הוא פועל בזמן עבר, ו"ו ההיפוך הופכת לזמן עתיד - "ופרינו".

אונקלוס

כד וַיִּרְא אֱלֹהֵי יְהוָה בְּלִילָה הַהוּא
 וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
 אָבִיךָ אֶל־תִּירָא כִּי־אֲתַנְּךָ אֲנֹכִי
 וּבִרְכַתֶּיךָ וְהִרְבִּיתִי אֶת־זַרְעֶךָ
 בְּעֵבוֹר אַבְרָהָם עֲבָדַי: כה וַיִּבֶן
 שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה וַיֵּט־
 שָׁם אֱהֱלוֹ וַיִּכְרוֹ־שָׁם עֲבָדַי־יִצְחָק
 בְּאֵר: כו וַיֹּאבִימְלֹךְ הֶלְךְ אֱלֹהֵי מִגְרָר
 וַאֲחֻזַּת מֵרְעָהוּ וּפִיכֹל שֶׁר־עָבְאוּ:

כד וַאֲתַגְּלִי לִיהַ יִ בְּלִילָיָא
 הַהוּא וַאֲמַר אֲנָא אֱלֹהֵיהּ
 דְאַבְרָהָם אָבוּךָ, לָא
 תִּדְחַל אֲרִי בְּסַעֲדָךָ מִמִּמֵּרִי
 וַאֲבִרְכַנְךָ וַאֲסַגִּי יָת בְּנֶךָ
 בְּדִיל אַבְרָהָם עֲבָדַי:
 כה וּבְנָא תַמְן מִדְּבַחָא וְצִלִּי
 בְּשָׂמָא דִּי וּפְרַסִּיהּ תַמְן
 לְמִשְׁכְּנֵיהּ, וְכָרוּ תַמְן עֲבָדַי
 יִצְחָק בִּירָא: כו וַאֲבִימְלֹךְ
 אֶתָּא לְוַתֵּיהּ מִגְרָר, וְסִיעַת
 מִרְחֻמוֹהִי וּפִיכֹל רַב חִילִּיהּ:

— רש"י —

(כו) וַאֲחֻזַּת מֵרְעָהוּ. כתר גומו: 'וסיעת מרחמוהי', סיעת מאוהביו. [ויש פותרין: מרעהו, מ' מיסוד התיבה, כמו "שלשים מרעים" (שופטים יד, יא) דשמשון, כדי שתהיה תיבת "ואחוזת" דבוקה, אבל אין דרך ארץ לדבר על המלכות כן סיעת אוהביו, שאם כן כל סיעת אוהביו הוליד עמו ולא היה לו אלא סיעה אחת של אוהבים, לכן יש לפותרו כלשון הראשון.¹¹] ואל תתמה על תי"ו של "ואחוזת" ואף על פי שאין התיבה סמוכה, יש דוגמתה במקרא "עזרת מצר" (תהלים ס, יג; קח, יג), "ושכרת ולא מיינ" (ישעיה נא, כא):

אַחֻזַּת. לשון קביצה ואגודה שנאחזין יחד:

— ביאור —

וַאֲחֻזַּת מֵרְעָהוּ. רש"י מפרש את (=קבוצה) של אוהביו.¹²
 הביטוי "אחוזת מרעהו" במשמעות סיעה רש"י מציע שני פירושים: לפירוש <

11. בדפוס הראשון הקטע המוסגר אינו.

12. במדרש (בראשית רבה פס"ד, ט) נחלקו האם "אחוזת" הוא שם אדם מסוים או במשמעות סיעה. רש"י נקט כדעה השנייה.

— ביאור (המשך) —

השני, ואת הקושי על הפירוש הראשון הוא מיישב בכך שאמנם זו תופעה שאינה על פי הכללים הרגילים, אך כבר מצאנו במקרא דוגמאות נוספות לתופעה זו של תי"ו המופיעה בסוף מילה במקום ה"א גם כשאין סמיכות.¹³

רש"י מביא לכך שתי ראיות:

"הבה לנו עזרת מצר" - המשורר מבקש מהקב"ה שיסייע ויושיט עזרה כנגד האויב, ובודאי אין כאן סמיכות אלא התי"ו היא תוספת חריגה.

"לכן שמעי נא זאת עניה, ושְׁכַרְת וְלֹא מִיִּין" - הנביא פונה אל ירושלים לאחר שסבלה ייסורים רבים, והרי היא מבולבלת ולא צלולה כמו שיכורה, אך אין זה מיין אלא מ"כוס התרעלה" ומכל הצרות. אך כאן ודאי מילה זו אינה בסמיכות.

הראשון זוהי סיעה אחת מתוך חבריו, והמ"ם של "מרעהו" היא מ"ם השימוש - "מ(ו)תוך) רעהו" = מבין חבריו. לפירוש השני זוהי סיעת חבריו כולם, והמ"ם של "מרעהו" היא חלק מהמילה עצמה, "מרעהו" = חבריו, כמו ה"מְרַעִים" אצל שמשון.

על שני הפירושים קשה:

לפירוש הראשון קשה, מדוע המילה "אחזת" מופיעה עם תי"ו, הבאה בדרך כלל בסמיכות, ולא עם ה"א, הרי לפירוש זה אי אפשר לומר שיש כאן סמיכות!

לפירוש השני קשה בסברה, כי לא מסתבר לומר שהיתה למלך סיעה אחת של כל אוהביו, ואת כולם לקח עמו לביקור אצל יצחק!

מכוח קושיא זו דוחה רש"י את הפירוש

— עיון —

וְאֶחָזֶת מְרַעְהוּ. נראה לומר כי תי"ו המופיעה במקום ה"א נועדה להדגיש את המילה ולתת לה משמעות רבה יותר. כאן מדובר ב"אחזת" שהיא סיעה חשובה, בתהלים דרושה "עזרת" שהיא עזרה משמעותית, בישעיהו ירושלים "שְׁכַרְת" משום שצרותיה רבו למעלה ראש.

13. בלשון המדקדקים תופעה זו נקראת 'נפרד בצורת נסמך'.

אונקלוס

כּו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִצְחָק מְדוּעַ
בְּאַתֶּם אֵלַי וְאַתֶּם שְׂנֵאתֶם אֹתִי
וְתִשְׁלַחֲנִי מֵאַתְכֶם: כח וַיֹּאמְרוּ
רְאוּ רָאִינוּ כִּי־הָיָה יְהוָה | עִמָּךְ
וְנֹאמַר תְּהִי נָא אֱלֹהֵ בֵינוֹתֵינוּ
בֵּינֵנוּ וּבֵינְךָ וְנִכְרְתָה בְרִית עִמָּךְ:
כּו וַיֹּאמֶר לְהוֹן יִצְחָק מְדִין
אֶתִיתוֹן לְוָתִי, וְאַתוֹן
סְנִיתוֹן יְתִי וְשִׁלַּחְתוֹנִי
מְלוֹתְכוֹן: כח וַיֹּאמְרוּ מְחָזָא
חֲזִינָא אַרִי הָוָה מִימְרָא
דִּי בְּסַעֲדָךְ וַיֹּאמְרָנָא
תְּתַקִּים כְּעֵן מוֹמְתָא
דְּהָוָת בֵּין אֲבָהֵתְנָא בֵּינָנָא
וּבֵינְךָ, וְנִגְזַר קָיָם עִמָּךְ:

— רש"י —

(כח) רְאוּ רָאִינוּ. ראינו באביך,

ראינו בך (בראשית רבה פס"ד, י, עיי"ש):

תְּהִי נָא אֱלֹהֵ בֵינוֹתֵינוּ וגו'. האלה אשר בינותינו מימי אביך, תהי גם עתה
בינינו וביןך (אונקלוס):

— ביאור —

רְאוּ רָאִינוּ. מדוע כפלו דבריהם ואמרו
"ראו ראינו"?
מסביר רש"י כי אבימלך ואנשיו
מתייחסים הן להצלחתו של אברהם והן
להצלחתו של יצחק, והם מבינים שיש
כאן המשכיות ולא משהו מקרי וזמני.¹⁴
תְּהִי נָא אֱלֹהֵ בֵינוֹתֵינוּ. הפסוק אינו
ברור ויש בו כפילות, שהרי לכאורה

"בינותינו" משמעותה זהה ל"בינינו
וביןך"! רש"י מפרש שהפלשתים
מבקשים להמשיך את אותה האלה אשר
היתה בדור הקודם בינם ובין אברהם,
ולחדש אותה כעת גם עם יצחק.
על פי רש"י יש לפרש כך: 'תהי עתה (=נא)
האלה אשר היתה בינינו לבין אברהם גם
בינינו וביןך'. וכעין זה תירגם אונקלוס.

— עיון —

תְּהִי נָא אֱלֹהֵ בֵינוֹתֵינוּ. הפלשתים מקבלים את העובדה שהיאחזותו של יצחק
בארץ אינה ארעית אלא היא ממשיכה את פעולותיו של אברהם אביו. זאת היתה
מטרתו העיקרית של יצחק - להיחשב כממשיכו של אברהם.

14. ראה מעין זה רש"י לעיל (כב, יז): "ברך אברכך - אחת לאב ואחת לבן"

אונקלוס

כט אם תַעֲבִיד עֲמָנָא בִישָׂא
 כָּמָא דְלֵא אַנְזִיקְנָךְ וְכָמָא
 דְעַבְדָּנָא עֲמָךְ לְחֹד
 טב וְשַׁלְחָנְךָ בְשָׁלָם,
 אֶתְּ כָעֵן בְּרִיכָא דִיִּי:
 ל וְעַבְדֵּי לְהוֹן מִשְׁתַּיָּא
 וְאַכְלוּ וְשִׁתְיָאוּ:
 לא וְאַקְדִּימוּ בְצַפְרָא
 וְקִיִּימוּ גְבַר לְאַחֹוּהִי,
 וְשַׁלְחָנֹוּ יִצְחָק וְאַזְלוּ
 מְלֹתִיָּה בְשָׁלָם:

כט אִם-תַּעֲשֶׂה עֲמָנוּ רָעָה
 כְּאִשְׁרֵי לֹא נִגְעֲנוּךְ וְכְאִשְׁרֵי
 עֲשִׂינוּ עִמָּךְ רַק-טוֹב וְנִשְׁלַחְךָ
 בְּשָׁלוֹם אֶתְּהָ עֵתָהּ בְּרוּךְ יְהוָה:
 חמישי ל וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֵּה וַיֹּאכְלוּ
 וַיִּשְׁתּוּ: לא וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר
 וַיִּשְׁבְּעוּ אִישׁ לְאַחֵיו וַיִּשְׁלַחֶם
 יִצְחָק וַיֵּלְכוּ מֵאֶתּוֹ בְּשָׁלוֹם:

— רש"י —

(כט) לֹא נִגְעֲנוּךְ. כשאמרנו לך (לעיל פסוק טז): "לך מעמנו":

אֶתְּהָ. גם אתה עשה עמנו כמו כן:

— עיון (המשך) —

משום כך פתחה התורה את הפרשה במילים: "יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק", משום כך רוצה יצחק לרדת למצרים כמו שעשה אברהם אביו, מסיבה זו מחליט יצחק ללכת דוקא אל אבימלך כפי שעשה אביו, אף הוא מכריז על אשתו שהיא אחותו כפי שעשה אביו, וחוזר וחופר את הבארות אשר חפר אביו. הפלשתים ניסו לשלול מיצחק את הזכות להיות ממשיכו של אברהם בארץ, אך עתה הם נאלצים להכיר בזכותו של יצחק על חבל ארץ זה.

— ביאור —

לֹא נִגְעֲנוּךְ. לאיזה אירוע מתייחס אבימלך כשאומר שהפלשתים לא הזיקו לגופו של יצחק?
 מסביר רש"י שכוונתו היא לזמן בו גירשו הפלשתים את יצחק מארצם, וטענתו של אבימלך היא שהם עשו זאת בצורה מכובדת וללא אלימות.
 אֶתְּהָ. בפסוק זה מתוארת ה'אלה' (=השבועה) עליה נכרתת הברית בין יצחק והפלשתים, אך נוסח ה'אלה' אינו ברור: "אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב

— ביאור (המשך) —

ונשלחך בשלום, אתה עתה ברוך ה'". יש
 כאן משפט תנאי - "אם תעשה עמנו
 רעה..." ובסופו מעין ברכה או הצהרה -
 "אתה עתה ברוך ה'", והיכן ההתחייבות
 ההדדית כאן?
 משום כך מפרש רש"י ש"אתה"
 משמעותו 'גם אתה', כלומר: 'כשם
 שאנו לא עשינו עמך רעה אלא רק טוב
 - גם אתה לא תעשה עמנו רעה אלא
 רק טוב'.
 סיום הפסוק "עתה ברוך ה'" הוא ברכה
 לה' על ההסכם ההדדי.

— עיון —

לֹא נִגְעַנּוּךְ. גישתו של אבימלך היא גישה שיקרית. הוא מציג את גירושו של יצחק כפעולה ראויה וטובה שנעשתה בהגינות, וכביכול מוטל על יצחק להודות ולשבח את הפלשתים על כך שלא הזיקו לו בשעת הגירוש. אך האמת היא שהפלשתים הציקו רבות ליצחק עד שגירשוהו מעליהם, ואלמלא היה יצחק חזק ותקיף היו הם גורמים לו רעה רבה יותר ממה שעשו לו.
 כאן אנו לומדים מסר חשוב: אסור ליהודים לסמוך על טוב ליבם של העמים, ורק כשעם ישראל מתחזק יש לו סיכוי לשרוד.
אֲתָה. מדוע רצו הפלשתים לכרות ברית עם יצחק? נראה שהפלשתים חששו שמא יצחק יזום נקמה על כך שגורש מארצם וכעת הוא מתחזק ומכין את נקמתו. משום כך הם הקדימו ובאו אליו כדי לחתום עמו על ברית והסכם שלום.

אונקלוס

לב וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְאֵתוֹ עֲבָדֵי יִצְחָק וְחַוִּיאוּ לִיהָ עַל עֵיסֶק בִּירָא דְחִפְרוּ, וְאָמְרוּ לִיהָ אֲשַׁכְחָנָא מִיָּא: לג וּקְרָא יָתָה, שְׁבַעָה, עַל בֵּין שְׁמָה דְקַרְתָּא בְּאֵר שְׁבַע עַד יוֹמָא הַדִּין: לד וְהָיָה עֲשׂוֹ בַר אַרְבַּעִין שָׁנָיִן וְנָסִיב אֶתְתָּא יַת יְהוּדִית בַּת בְּאָרִי חַתָּאָה, וְיַת בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילֹן חַתָּאָה:

לב וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וַיָּבֵאוּ עֲבָדֵי יִצְחָק וַיִּגְדּוּ לוֹ עַל-אֲדוֹת הַבְּאֵר אֲשֶׁר חָפְרוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ מִצְאָנוּ מַיִם: לג וַיִּקְרָא אֹתָהּ שְׁבַעָה עַל-בֵּין נְשֵׁי-הָעִיר בְּאֵר שְׁבַע עַד הַיּוֹם הַזֶּה: לד וַיְהִי עֲשׂוֹ בֶן-אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת-יְהוּדִית בַּת-בְּאָרִי הַחַתָּנִי וְאֶת-בְּשֵׁמֶת בַּת-אֵילָן הַחַתָּנִי:

— רש"י —

(לג) שְׁבַעָה. על שם הברית:

(לד) בֶּן-אַרְבָּעִים שָׁנָה. עֲשׂוֹ הִיָּה נִמְשַׁל לַחֲזִיר, שְׁנֵאמַר: "יִכְרַסְמֵנָה חֲזִיר מִיַּעַר" (תהילים פ, יד), הַחֲזִיר הַזֶּה כִּשְׁהוּא שׁוֹכֵב פּוֹשֵׁט טַלְפִּיו לּוֹמֵר רֵאוּ שְׂאֵנֵי טְהוֹר, כִּךְ אֵלוּ [אַלּוֹפֵי עֲשׂוֹ] גּוֹזְלִים וְחוֹמְסִים וּמְרֵאִים עֲצָמִם כְּשֵׁרִים. כָּל אַרְבַּעִים שָׁנָה הִיָּה עֲשׂוֹ צַד נְשִׁים מִתַּחַת בַּעֲלִיהֶן וּמַעֲנָה אוֹתָם, כִּשְׁהִיָּה בֶן אַרְבַּעִים אִמֵּר: אֲבֵא בֶן אַרְבַּעִים שָׁנָה נִשָּׂא אִשָּׁה, אִף אֲנִי כֵן (בראשית רבה פס"ה, א):

— ביאור —

בשם "שבעה", ולכן מציע רש"י את ההסבר החסר: יצחק קרא לבאר האחרונה "שבעה" על שם הברית שכתר עם הפלשתים, ברית עליה נשבעו שני הצדדים לקיימה.

שְׁבַעָה. ראינו לעיל כי בכל פעם שיצחק אבינו נתן שם לבאר שחפר ציינה התורה מדוע בחר דוקא בשם זה (עשק, שטנה, רחובות). כאן התורה אינה מנמקת מדוע קרא יצחק לבאר

— ביאור (המשך) —

עֲשׂוּ שׁוֹנָה מִיִּצְחָק לַחֲלוּטִין, זֶה צַדִּיק גַּמּוּר וְזֶה רֹשַׁע הַמְּנַסֵּה לְהִירְאוֹת כְּצַדִּיק. מִשָּׁל לַכֶּךָ הוּא הַחֲזִיר, שִׁישׁ לוֹ סִימָן טַהֲרָה אֶחָד - מִפְּרִיס פְּרִסָּה אֲךָ אֵינוֹ מַעֲלָה גְרָה - אֲךָ מִכָּל מְקוֹם הוּא טַמָּא (וַיִּקְרָא יָא, ז), וְהוּא מְנוֹפֵף בְּסִימָן טַהֲרָתוֹ וְטוֹעֵן כִּי הוּא טַהוֹר.

רש"י מביא את הפסוק "כִּרְסֻמְנָה חֲזִיר מִיַּעֲר" הַמְּמַשִּׁיל אֶת אוֹיְבֵי יִשְׂרָאֵל לַחֲזִיר הַמְּכַרְסֵם וּמְזִיק לְגִידוֹלִים, וְאוֹיֵב זֶה הוּא מַלְכוּת אֲדוּם (או עֲמֶלֶק) הַבֹּא מֵעֲשׂוֹ.

בְּיָמֵי אַרְבָּעִים שָׁנָה. רֹאֵינוּ לְאוֹרֵךְ כָּל הַפְּרִשָּׁה הַיֵּאֵךְ הַתּוֹרָה מִדְּגִישָׁה אֶת הַקֶּשֶׁר הַהֲדוּק בֵּין מַעֲשֵׂיו שֶׁל יִצְחָק לְמַעֲשֵׂיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִיו. רש"י אומר לנו כאן כִּי עֲשׂוֹ בְּנוֹ שֶׁל יִצְחָק מְנַסֵּה לְהִיחָשֵׁב כַּמְּמַשִּׁיךְ דְּרָכּוֹ שֶׁל יִצְחָק, וּבַכֶּךָ לְסַמֵּן אֶת עֲצָמוֹ כַּמְּמַשִּׁיךְ הַשּׁוֹשֶׁלֶת, וּמִשׁוּם כֵּךְ הוּא נוֹשֵׂא אִשָּׁה בְּדִיוֹק בְּגִיל אַרְבָּעִים כִּפִּי שַׁעֲשָׂה יִצְחָק אָבִיו (לְעִיל כֹּה, כ).
אֲךָ רש"י מִדְּגִישׁ שְׂדֵמִיּוֹן זֶה הוּא חִיצוֹנִי בְּלִבָּד וְאֵינוֹ פְּנִימִי, כִּי מִבְּחִינָה מֵהוֹתִית

— עיון —

שְׁבַעָה. אַבְרָהָם אָבִינוּ כָּבֵר קָרָא לְמִקּוֹם הַזֶּה בְּאֵר שֶׁבַע עַל שֵׁם הַשְּׁבוּעָה עִם הַפְּלִשְׁתִּים (לְעִיל כָּא, לָא), וּבַכֶּךָ מִדְּגִישׁ יִצְחָק פַּעַם נוֹסֶפֶת כִּי הוּא מְמַשִּׁיךְ אֶת דְּרָכּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם, וּמְצַלִּיחַ לְקִיִּים אֶת יַעֲקֹב.

אונקלוס

לה ותהיינן מרת רוח ליצחק
 ולרבקה:
 על מימר יצחק ורבקה:
 לה והואה מסרבן ומרגזן,

— רש"י —

(לה) מרת רוח. לשון המראות רוח, כמו "ממרים הייתם" (דברים ט, כד), כל מעשיהן היו לעיצבון:

ליצחק ולרבקה. שהיו עובדות עבודה זרה (בראשית רבה פס"ה, ח, עיי"ש):

— ביאור —

אלא העובדה שעשו בחר לו לחיים דרך אחרת ולקח לו נשים בסגנון השונה מערכיהם של יצחק ורבקה, עובדה זו היתה מעין 'מרד' בהורים והכאיבה להם מאוד, ובכל פעם שהם ראו את נשות עשו דאב לבם של יצחק ורבקה על בחירתו של עשו. מסתבר לומר שנשות עשו לא עשו ליצחק ולרבקה שום רע, ואולי אף להיפך, מסתבר שכמו עשו אף הן כיבדו את יצחק ורבקה ושירתו אותם, אך, כאמור, עצם הבחירה בהן היתה מעשה מרד ושינוי מדרכי אבותיו.

מרת רוח ליצחק ולרבקה. יש שפירשו "מורת" מלשון מרירות ועצבות (שורש מר"ר), כמו "והיא מרת נפש" (שמואל א' א, י), ויש שפירשו מלשון 'תמורה' (שורש מו"ר), במשמעות שהחליפו ושינו את רצונם של יצחק ורבקה. רש"י מפרש שהמילה "מורת" היא מלשון מרי, ממרים (שורש מר"ה), והוא במשמעות מרד.¹⁵ לפי זה אין כוונת התורה לספר על יחסים גרועים בין נשות עשו ליצחק ורבקה,

— עיון —

מרת רוח ליצחק ולרבקה. במדרש רבה (פס"ה, ד) שאלו: "למה ליצחק תחילה? אלא על ידי שהיתה רבקה בת כומרים לא היתה מקפדת על טינופת עבודת כוכבים, וזה על ידי שהיה בן קדושים היה מקפיד על טינופת עבודת כוכבים, לפיכך ליצחק תחילה", והובאו דברי המדרש במפרשים שונים. רש"י בחר להשמיט מדרש זה, ונראה לי כי עשה זאת על פי שיטתו שרואה בדמויות האבות והאימהות דמויות שאין בהן שום דופי. אדרבה, רש"י מדגיש שהצער היה משותף ליצחק ולרבקה, וצער זה נבע מחיבורו של עשו עם בנות הכנענים ולא בגלל סכסוך אישי עם נשותיו, וכפי שהסברנו בביאור.

15. על פי המזרחי.

אונקלוס

כז א וַיְהִי כִּי־זָקֵן יִצְחָק וַתְּכַהֵין
 עֵינָיו מִרְאֵת וַיִּקְרָא אֶת־עֶשָׂו |
 בְּנֹו הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי
 וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲנָנִי:
 כז א וַיְהִי כִּד סִיב יִצְחָק
 וְכַהֵיא עֵינוֹהִי מִלְמַחְזִי,
 וַיִּקְרָא יֵת עֶשָׂו בְּרִיה
 רָבָא וַאֲמַר לִיה בְּרִי
 וַאֲמַר לִיה הָאֲנָא:

— רש"י —

(א) וַתְּכַהֵין עֵינָיו. בעשנן של אלו. [דבר אחר, כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו.] דבר אחר, כדי שיטול יעקב את הברכות:

— ביאור —

קשר וזיקה בין נשותיו של עֶשָׂו ומורת הרוח שגרמו ליצחק ורבקה לבין עיוורונו של יצחק. מסביר רש"י כי עשן העבודה זרה שהקטירו נשים אלו הוא שגרם נזק לעיניו של יצחק. על משמעות מדרש זה ראה מה שכתבנו בעיון.

האירוע המשמעותי ביותר בחייו של יצחק היה מעשה העקידה, וכעת מסתבר כי באירוע זה החל תהליך של התכהות עיניו של יצחק, תהליך שנמשך כל ימיו והושלם בימי זקנותו. גם אגדה זו קשה מאוד להולמה ונסבירה בעיון בע"ה.

הקב"ה סיבב שיכהו עיניו של יצחק כדי שיעקב בנו יוכל ליטול את הברכות שיועדו לעֶשָׂו.

וַתְּכַהֵין עֵינָיו. התורה מקדימה ומספרת על עיוורונו של יצחק כדי להסביר כיצד לא הצליח להבחין בין יעקב ובין עֶשָׂו בנתינת הברכות.

רש"י מתמודד עם השאלה מדוע כהו עיניו של יצחק. אמנם על פי פשט הפסוק, לכאורה, ה'זקנה' היא שגרמה לו ליצחק שיכהו עיניו, אך קשה לקבל הדברים כפשוטן, שהרי אבותינו היו צדיקים ושלמים ומה טעם יסבב להם ה' שיסבלו ייסורים שכאלה? סיבת ה'זקנה' אינה נותנת מענה שלם לשאלה זו, ובודאי יש כאן סיבה נסתרת.

רש"י מציע שלשה טעמים:¹
 על פי סמיכות הפסוקים נראה שיש

— עיון —

וַתְּכַהֵין עֵינָיו. לשלושת הטעמים מכנה משותף וצד שווה - העיוורון של יצחק אינו רק עיוורון פיזי אלא יש לו בסיס רוחני. הנה העיוורון של יצחק בפרשת הברכות הוא

1. הטעם השני (המופיע בסוגריים) אינו מופיע בדפוס ראשון ובכמה כתבי יד.

אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר הַגֹּהֲנָא זְקַנְתִּי לֹא ב וַיֹּאמֶר הָא כָּעַן סִיבִית,
יְדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי: לִית אָנָּא יְדַע יוֹם מוֹתִי:

— רש"י —

(ב) לֹא יְדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי. אמר רבי יהושע בן קרחה: אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש שנים לפניהם וחמש לאחר כן, ויצחק היה בן קב"ג, אמר: שמא לפרק אמי אני מגיע והיא מתה בת קב"ז והריני בן חמש שנים סמוך לפרקה, לפיכך "לא ידעתי יום מותי", שמא לפרק אמי שמא לפרק אבא (בראשית רבה פס"ה, יב):

— עיון (המשך) —

הן עיוורון פיזי והן עיוורון רוחני: עיוורון פיזי - שלא ידע לזהות ולהבדיל בין יעקב לבין עֵשָׂו, ועיוורון רוחני - שכביכול טעה וחשב לברך את עֵשָׂו הרשע, והעדיפו על פני יעקב. לפי הפירוש הראשון כניסתם של הנשים הכנעניות לביתם של יצחק ורבקה הורידה את הרמה הרוחנית של הבית, אך יצחק לא הרחיק את בנו מביתו אלא בחר להתעצב אל לבו בלי לעשות שום מעשה של מחאה חריפה. יש בכך רפיון רוח, ורפיון זה מוביל לרפיון נוסף והוא השלמה עם מעשה נישואין זה.

לפי הפירוש השני המקור לעיוורון טמון במעשה העקידה. עצם המוכנות של אב להרוג את בנו, בלי להתייחס לסיבות ולנימוקים, היא כעין כיבוי כל הכוחות המוסריים הבסיסיים של האדם. העיקרון היבש שהאדם אינו מחליט כלום אלא הוא צריך לציית לחוקי ה' בצורה עיוורת, העיקרון שנקבע בעקידה, הוא שמכריח את יצחק לברך את בנו הבכור כי 'זה מה שצריך לעשות' ואין לאדם אפשרות להתערב בזה כלל. לפי הפירוש השלישי ההחלטה של יצחק לברך את עֵשָׂו נבעה מהבחירה החופשית שלו, וכפי שנבאר בהמשך. הוא היה סבור שזה הדבר הנכון לעשות וגמר אומר לברך את בנו עֵשָׂו. הקב"ה לא מתערב ולא משפיע על לבו של אדם, והבחירה היא אכן חופשית לחלוטין, אך הואיל ורצונו של הקב"ה היה שיעקב יקבל את הברכות ולא עֵשָׂו אי אפשר בשום דרך למנוע את קיום רצון ה', ולכן גרם הקב"ה ליצחק עיוורון פיזי (מלבד העיוורון הרוחני שהיה לו בעניין הזה) שיאפשר ליעקב לקבל את הברכות.

— ביאור —

לֹא יְדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי. מדוע מציין יצחק עובדה זו? ודאי אין הוא יודע יום מותו, שהרי אין אדם יודע מתי ימות! לכן מסביר רש"י שהחשש למוות עלה ביצחק דווקא בזמן זה משום שהסברה אומרת שהואיל ואת כוחותיו הגופניים יורש אדם מאביו ואמו מסתבר לומר שגם תוחלת החיים שלו תהיה קרובה

אונקלוס

ג וּכְעַן סַב כְּעַן זִינְךָ ג וְעַתָּה שְׂאֲנָא כְּלִיךָ תְּלִיךָ
 סִיפְךָ וְקִשְׁתְּךָ, וּפּוֹק וְקִשְׁתְּךָ וְצֵא הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִי
 לַחֲקָלָא וְצוּד לִי צִידָא: צִידָה (צִיד):

— רש"י —

(ג) שְׂאֲנָא. לשון השחזה, כאותה ששנינו (ביצה כח ע"א) 'אין משחיזין את הסכין אבל משיאה על גבי חברתה'. חרד סכינך ושחוט יפה שלא תאכילני נבלה (בראשית רבה פס"ה, יג):

תְּלִיךָ. חרבך, שדרך לתלותה:

וְצוּדָה לִי. מן ההפקר ולא מן הגזל (בראשית רבה פס"ה, יג):

— ביאור (המשך) —

לתוחלת החיים של הוריו. כאשר קיבל את הברכות, והואיל ויצחק מבוגר מיעקב ועָשׂוּ ב-60 שנה, כמבואר בתחילת הפרשה: "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", אם כן יצחק היה באותו זמן בן 123. רש"י מציין שיצחק אבינו היה בן קכ"ג בשעה שבירך את בניו. את החשבון המדוייק עושה רש"י בסוף הפרשה (כה, ט), שם הוא מוכיח כי יעקב היה בן 63

— ביאור —

שְׂאֲנָא. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים "שא" במשמעות 'קח'. נראה לומר שגם רש"י מסכים שהמשמעות המיידית של המילה "שא" היא 'קח', אך מדוע לא אמר יצחק בפירוש 'קח'? אלא על כרחך לומר שיצחק בחר להשתמש במילה שהיא דו-משמעית, ומשמעותה היא הן לקיחה והן השחזה. על פי פירוש זה יצחק מבקש מעָשׂוּ שישחיז את סכינו ויחדדה היטב על מנת שלא תיפגם השחיטה. ראה למשמעות "שא" כהשחזה מביא רש"י מלשון חז"ל במשנה במסכת ביצה, שם פוסקת המשנה שאסור להשחיז את

הסכין ביום טוב בכלי המיוחד לכך, אבל מותר להעביר סכין על גבי סכין אחרת כדי לחדדה כי זוהי השחזה בשינוי. תְּלִיךָ. "תליך וקשתך" היינו כלי הצייד של עָשׂוּ. אך איזה כלי הוא "תליך"? אונקלוס תרגם 'סיפך' וכן ביאר רש"י - חרבך, ומסביר רש"י שהחרב נקראת "תליך" משום שדרך הציידים לתלות את החרב לצד גופם או לצד הבהמה עליה הם רוכבים. וְצוּדָה לִי. יצחק מדגיש לעָשׂוּ שרצונו הוא שיצוד חיה מן היערות והשדות שהם הפקר, ולא ייקח מן העדרים השייכים לאדם אחר.

אונקלוס

ד וַעֲשֵׂה לִי מִטְעָמִים כַּאֲשֶׁר
 אֶהְבֵּתִי וְהֵבִיֵאָה לִי וְאֹכְלָה
 בְּעֵבֹר תְּבָרְכֶנּוּ נַפְשֵׁי בְטָרִם
 אָמוֹת: ה וְרִבְקָה שָׁמַעַת בְּדַבַּר
 יִצְחָק אֶל-עֲשׂוֹ בְּנֹו וַיֵּלֶךְ עֲשׂוֹ
 הַשָּׂדֶה לְצֹד צִיד לְהֵבִיא:
 וַעֲבִיד לִי תַבְשִׁילִין
 כְּמֵא דְרַחֲמִימִת וְאַעִיל לִי
 וְאִיכּוֹל, בְּדִיל דְתַבְרַכְנֶנּוּ
 נַפְשֵׁי עַד לָא אָמוֹת: ה
 וְרִבְקָה שָׁמַעַת כְּד מְלִיל
 יִצְחָק עִם עֲשׂוֹ בְרִיה, וְאֶזְל
 עֲשׂוֹ לְחַקְלָא לְמַצָּד
 צִידָא לְאִיתָאָה:

— רש"י —

(ה) לְצֹד צִיד לְהֵבִיא. מהו להביא, אם לא ימצא ציד יביא מן הגזל (בראשית רבה פס"ה, יג):

— עיון (על העמוד הקודם) —

שְׂאֵנָא. נראה שיש למצוא בכל הוראותיו של יצחק לעֲשׂוֹ דרישות רוחניות ומוסריות, שאם לא כן מה צורך יש לתת לעֲשׂוֹ הוראות כיצד לעשות את מלאכתו המיומנת בידיו? אף כאן יצחק מעיר לעֲשׂוֹ הערה רוחנית ודורש ממנו לכבד את הלכות שחיטה, ובכך להבין כי גם לשחיטה ולנטילת חיים יש הלכות וכללים המגבילים את האדם ומביאים אותו לידי עדינות.

תְּלִיךְ. מדוע מכנה יצחק את החרב בכינוי "תליך" ולא אומר בפירוש 'חרבך'? נראה שגם כאן רש"י מרמז על דרישה מוסרית. יצחק רומז כאן שאין להשתמש בחרב אלא לעת הצורך.

וְצוּדָה לִי. אם נסכם את דרישותיו הרוחניות של יצחק מעֲשׂוֹ, נראה שהן כצוואה לבנו: היה איש עדין (שחוט את הבהמה ואל תהרגנה בפראות); היה איש של שלום ("תליך" ולא חרבך); היה איש ישר (אל תגזול).

לְצֹד צִיד לְהֵבִיא. מכאן אנו רואים שעֲשׂוֹ בז לכל הוראותיו של יצחק אביו ומייד מחליט להפר אותן.

— ביאור —

לְצֹד צִיד לְהֵבִיא. כל צייד יודע שלא מובטח לו שיצליח למצוא ולהביא ציד. בכך שעֲשׂוֹ יצא בביטחון "להביא" משמע שהחליט שהוא יביא בכל מקרה, בין אם יצוד ובין אם יגזול.²

2. עפ"י פירוש מהרז"ו למדרש.

אונקלוס

ו וְרִבְקָה אָמְרָה אֶל-יַעֲקֹב
 בְּנָה לֵאמֹר הֲנֵה שָׁמַעְתִּי
 אֶת-אֲבִיךָ מְדַבֵּר אֶל-עֶשָׂו
 אֶחֱיֶיךָ לֵאמֹר: ז הָבִיֵאָה לִי צֵיד
 וְעֲשֵׂה-לִי מִטַּעֲמִים וְאֶכְלָה
 וְאֶבְרַכְכָּה לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי מוֹתִי:
 ו וְרִבְקָה אָמְרַת לְיַעֲקֹב
 בְּרָה לְמִימַר, הָא שָׁמַעִית
 מִן אַבּוּךָ מִמְּלִיל עִם עֶשָׂו
 אַחּוּךָ לְמִימַר: ז אֵיתָא לִי
 צִידָא וְעֵבִיד לִי תַבְשִׁילִין
 וְאִיכּוּל, וְאֶבְרַכְנָךְ
 קָדָם יי קָדָם מוֹתִי:

— רש"י —

(ז) לִפְנֵי ה'. ברשותו שיסכים על ידי:

— ביאור —

לִפְנֵי ה'. ביטוי זה אינו מובן לכאורה, שהרי ה' נמצא בכל מקום ובוודאי הברכות יהיו לפני ה'!
 מסביר רש"י שכוונת יצחק לומר לעֶשָׂו שהוא יברך אותו בתנאי שאכן זהו רצון ה'.

— עיון —

לִפְנֵי ה'. אמנם את הדברים האלה מגלה לנו התורה בתוך דברי רבקה, אך נראה שרש"י נקט בפשטות שאכן יצחק אמר בעצמו דברים אלה ואין בדברי רבקה שינוי מדברי יצחק.

כאן מגלה לנו רש"י את ההתלבטות הקשה עמה התמודד יצחק. לא בקלות החליט יצחק לברך את עֶשָׂו בנו הבכור, והספק עדיין קינן בו אם אכן נכון הדבר, ומשום כך סייג את דבריו והוסיף את המילים "לפני ה'" כדי להדגיש שרצונו שהדברים ייעשו ברצון ה'. על פי זה נוכל להבין מדוע כאשר נוכח יצחק שיעקב הוא אשר קיבל את הברכות מייד מיהר ואמר "גם ברוך יהיה" והסכים למה שנעשה.

אונקלוס

ח וְעַתָּה בְּנֵי שְׁמַע בְּקֻלִּי לְאִשְׁרָא
 אֲנִי מִצְוָה אֶתְּךָ: ט לְךָ-נָא
 אֶל-הַצֶּאֱזָן וְקַח-לִי מִשֵּׁם שְׁנֵי
 גְדֵי עֲזִים טְבִים וְאֶעֱשֶׂה אֶתֶם
 מִטַּעֲמִים לְאֲבִיךָ כַּאֲשֶׁר אָהֵב:
 ה וְכָעַן בְּרֵי קָבִיל מִנִּי
 לְמָא דְאָנָא מִפְקָדָא יְתָךָ:
 ט אִיזִיל כָּעַן לְעֵנָא וְסָב לִי
 מִתְמָן תְּרִין גְּדֵי עֲזִין טְבִין,
 וְאֶעֱבִיד יְתִהוֹן תְּבַשְׂלִין
 לְאֲבוּךָ כַּמָּא דְרַחֲמִים:

— רש"י —

(ט) וְקַח-לִי. משלי הם ואינם גזל, שכך כתב לה יצחק בכתובתה ליטול שני גדיי עזים בכל יום (בראשית רבה פס"ה, יד):

— ביאור —

וְקַח-לִי. המילה "לי" לכאורה מיותרת, ואפשר היה לומר 'וקח שני גדיי עזים'. מה רוצה רבקה להדגיש כשאומרת "קח לי"?
 למילה "לי" יש שתי משמעויות: 'עבורי', בשבילי, או 'משלי'. רש"י מפרש שכאן המשמעות היא 'משלי', שהרי אלמלא

כן לא היה מותר לרבקה ויעקב לקחת מרכושו של יצחק בלא רשותו. ואם תשאל, היאך יש לרבקה בהמות השייכות לה, הרי ודאי לא ניהלו יצחק ורבקה שני חשבונות בבית! משום כך מדגיש רש"י שיצחק התחייב בעת שנשא את רבקה לתת לה שני גדיי עזים בכל יום.

— עיון —

וְקַח-לִי. הסכם זה בין יצחק ורבקה נראה תמוה ומוזר, ואין דרכו של אדם לפרט בכתובה חיוב משונה של שני גדיים בכל יום, וכן אין אישה שאוכלת שני גדיים בכל יום. אלא כוונתו של רש"י ללמדנו שודאי רבקה לא לקחה מבעלה כלום ללא רשות, אלא מסתבר שהיה מותר לה לקחת כל יום לכל צרכיה ערך ששווה לכל הפחות כמו שני גדיים. עלינו לזכור שיצחק היה איש עשיר ואדם מתחייב לאשתו בכתובה לפי עושרו. אך יש להקשות מצד אחר, אם יש לו ליצחק בביתו בהמות כה רבות לעשיית מטעמים - מדוע אם כן שלח את עֶשׂו לצוד ציד בשדה?

נראה שבדרישה זו של יצחק יש רמז לטעם מדוע בחר יצחק לברך את עֶשׂו. כי הנה הייעוד של יצחק הוא להקים אומה ומדינה, ולהמשיך את מה שהחל אברהם אביו בארץ כנען. לתפקיד זה דרוש איש מעשה היודע לעסוק בענייני העולם הזה, ויצחק ראה שבנו יעקב הצדיק אינו שייך לזה אלא הוא יושב ועוסק כל היום בתורה, וכמו שתאר אותו הכתוב "יושב אהלים", ומשום כך סבר יצחק כי דווקא עֶשׂו בנו הגדול,

— רש"י —

שְׁנֵי גְדֵי עֲזִים. וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק? אלא האחד הקריב לפסחו והאחד עשה מטעמים. בפרקי דרבי אליעזר (פרק לב):

כְּאִשֶּׁר אָהֵב. כי טעם הגדי כטעם הצבי:

— עיון (המשד) —

שהוא "איש ציד איש שדה", הוא אשר יקים את המדינה וינהיג אותה עם צבא וכלכלה חזקה, ויעקב אחיו שאינו מתאים להנהגה כזו יהיה הרב שיפסוק את ההלכות והדמות הרוחנית במדינה. משום כך ביקש יצחק מעֵשׂוּ בנו לצוד ולהביא לו את מאכלו, כי הגדרת תפקידו היא לא לקחת מן המוכן אשר נמצא אצל אביו אלא לטרוח ולעמול כדי להביא את האוכל.

— ביאור —

ושביעה והשני לקרבן הנאכל 'על השובע'.

כְּאִשֶּׁר אָהֵב. יצחק ביקש מעֵשׂוּ בנו לצוד לו חיה מן השדה, וסתם חיה טהורה היא צבי, ואילו יעקב עומד להביא לו גדי, ואין זה מה שביקש יצחק! על כך עונה רש"י ומסביר שהואיל וטעם הגדי דומה לטעמו של צבי ממילא יש בזה קיום בקשתו של יצחק.

שְׁנֵי גְדֵי עֲזִים. על פי האגדה אותו היום ערב פסח היה. מצות היום בפסח היא להקריב את קרבן הפסח ולאוכלו 'על השובע', כלומר לאכול אותו רק כדי לקיים את המצוה ולא לתענוג, ומשום כך יש להקדים ולאכול בשר אחר בארוחה כדי לשובע ורק אחר כך לאכול את בשר הקרבן לשם מצוה. מסיבה זו הכינה רבקה שני גדיים - אחד לאכילה

— עיון —

שְׁנֵי גְדֵי עֲזִים. אגדה זו מגלה לנו את עומק פשט הכתוב. המוטיב המרכזי והשיא של פרשתנו הוא שחרורו של העולם מידי של עֵשׂוּ. זהו יום חשוב לעולם כיום יציאת מצרים. במצרים היו בני ישראל משועבדים לפרעה שחשב שהוא מנהיג את העולם, הוא ראש המעצמה שכל אחד צריך להיות כפוף לה. כאשר בני ישראל יצאו ממצרים התברר שכל כוחו אינו שווה מאום. אף כאן יצחק מברך את עֵשׂוּ מתוך מחשבה שהוא יהיה המנהיג הנבחר אשר יישא את תפקידו של אברהם, והוא יהיה מורה הדרך של העולם. כאשר יעקב לקח את הברכות שוחררה האמת, וזהו חג החירות בו התחילה ההיסטוריה של עם ישראל.

כְּאִשֶּׁר אָהֵב. יש בטענה זו כעין היתממות, שהרי ודאי רצה יצחק שעֵשׂוּ בנו יצוד לו חיה מן השדה ולא יקח מן המוכן מבהמות עדרו, ובכך יוכיח כי יש בו כוחות לפרוץ ולהשיג, תכונות הדרושות למנהיג על מנת להקים ישות מדינית (וכפי שביארנו לעיל). לקיחת גדי מן העדר בטענה שטעמו זהה לטעמו של צבי היא ללא ספק סילוף רצונו המפורש של יצחק.

אונקלוס

י וְהִבֵּאתְ לְאָבִיךָ וְאָכַל בְּעֵבֶר
 אֲשֶׁר יְבָרְכֶךָ לְפָנַי מוֹתוֹ:
 יא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־רִבְקָה
 אִמּוֹ הֲיֵן עֲשׂוֹ אַחִי אִישׁ שָׁעַר
 וְאַנְכִי אִישׁ חֶלֶק: יב אוֹלֵי יַמְשֻׁנֵי
 אָבִי וְהֵייתִי בְּעֵינָיו כְּמַתְעַתֵּעַ
 וְהִבֵּאתִי עָלַי קָלְלָה וְלֹא בְרָכָה:
 י ותעיל לאבוך ויכול,
 בדיל דיברכנך קדם
 מותיה: יא ואמר יעקוב
 לרבקה אמיה, הא עשו
 אחי גבר סערן ואנא
 גבר שעיע: יב מאם
 ימושנני אבא ואיהי
 בעיננהי כמתלעב, ואיתי
 עלי לוטין ולא ברכן:

— רש"י —

(יא) איש שער. בעל שער:

(יב) ימשני. כמו "ממשש בצהרים" (דברים כח, כט):

— ביאור —

אִישׁ שָׁעַר. המילה "שעיר" אינה
 מתארת מהותו של אדם או איכותו,
 ולכן הביטוי "איש שעיר" נראה תמוה.
 רש"י מסביר שיש כאן מעין 'מקרא
 חסר' וכאילו נאמר 'איש בעל שעיר'.
 כאשר נולד עשו נאמר עליו שהיה "כולו
 כאדרת שיער" (לעיל כה, כה).
 ימשני. המילה "ימשני" היא משורש
 מש"ש, ומשום כך השי"ן דגושה.
 משמעות המילה היא לשון מישוש,
 לחוש בידיים.

— עיון —

אִישׁ שָׁעַר. מדוע בחרה התורה להשתמש בתואר "איש שעיר" ולא כתבה בפשטות
 'איש בעל שיער'? אלא ודאי רצתה התורה לרמוז שתכונת גוף זו של עשו אינה
 שולית וחסרת חשיבות אלא יש בה כדי לתאר את אופיו של עשו. עשו הוא "איש
 שעיר" ולעומתו יעקב הוא "איש חלק".
 עשו הוא איש מאוד גברי וגס וגופו החיצוני מבטא את פנימיותו, ואילו גופו החלק
 של יעקב מבטא את פשטותו ועדינותו.

אונקלוס

יג וַתֹּאמֶר לוֹ אִמּוֹ עָלַי קָלַלְתָּךְ
 בְּנֵי אֶךְ שָׁמַע בְּקִלְי וְלֶךְ קַח-לִי:
 יד וְיֶלֶךְ וַיִּקַּח וַיָּבֵא לְאִמּוֹ
 וַתַּעַשׂ אִמּוֹ מִטְעָמִים כַּאֲשֶׁר
 אָהֵב אָבִיו: טו וַתִּקַּח רְבֵקָה
 אֶת-בְּגָדֵי עֶשָׂו בְּנֵה הַגָּדֹל
 הַחֲמֹדֹת אֲשֶׁר אָתָּה בַּבַּיִת
 וַתִּלְבַּשׁ אֶת-יַעֲקֹב בְּנֵה הַקָּטָן:
 יז וַאֲמַרְתָּ לִּיה אֲמִיהַ עָלַי
 אֶת־אֲמֵר בְּנִבּוּאָה דְלָא
 יִיתוּן לוֹטִיָּא עֲלֶךְ בְּרִי, בְּרַם
 קָבִיל מְנִי וְאִיזִיל סַב לִי:
 יח וְאִזֵּל וְנָסִיב וְאִתִּי לְאֲמִיהַ,
 וְעַבְדַת אֲמִיהַ תְּבַשְׂלִין
 כְּמֵא דְרַחֲמִים אָבוּהִי:
 טו וְנָסִיבַת רְבֵקָה יַת לְבוּשֵׁי
 עֶשָׂו בְּרֵה רַבָּא דְכִּתְאָא
 דְעַמָּה בְּבִיתָא, וְאֶלְבִּישֵׁת
 יַת יַעֲקֹב בְּרֵה זַעֲרָא:

— רש"י —

(טו) הַחֲמֹדֹת. הנקיות, כתרגומו 'דכייתא'.

דבר אחר, שחמד אותן מן נמרוד (בראשית רבה פס"ה, טז):

— ביאור —

הַחֲמֹדֹת. מילה זו כתיאור לבגדים הוא פירוש שני: את הבגדים האלה חמד עשו באיסור ולקח אותם מנמרוד. נמרוד היה מלך שנער (ראה רש"י לעיל יד, א), ועליו אמרה התורה שהיה "גבור ציד לפני ה'" (ראה לעיל י, ח-ט וברש"י שם).
 פירוש ראשון: מדובר בבגדים נקיים ויפים, כלומר בגדים חגיגיים ויצוגיים. התרגום תירגם 'דכייתא' היינו טהורים, דבר תמוה. שורש חמ"ד עניינו לחמוד, לרצות מאוד, ועל פי זה מציע רש"י שני פירושים.

— עיון —

הַחֲמֹדֹת. שני פירושים אלה נראים כסותרים זה את זה. לפי הפירוש הראשון מדובר בבגדי הנקיים והטהורים של עשו, וכאילו יש לו לעשו איזו חלקה טובה וטהורה אותה מסמלים בגדיו הנקיים הנמצאים בבית הוריו, להבדיל מבגדיו הרגילים שהם מלאי דם ולכלוך ממלחמותיו הבלתי פוסקות.

לעומת זאת לפי הפירוש השני, בגדים אלה הם בגדים המעידים על הבגידה המהותית <

— רש"י —

אֲשֶׁר אֵתָהּ בְּבֵיתָהּ. והלא כמה נשים היו לו והוא מפקיד אצל אמו? אלא שהיה בקי במעשיהן וחושדן (בראשית רבה שם):

— עיון (המשך) —

של עֵשָׂו במורשתם של אברהם ויצחק. נמרוד היה אויבם הגדול של הקב"ה ושל אברהם, אותו הפיל לכבשן האש על אמונתו, ועֵשָׂו חמד את בגדיו של נמרוד, כלומר חמד את דרכו הנבזית והופעתו בעולם. לפי פירוש זה יעקב נאלץ לקחת את גבורתו של נמרוד ולנתב אותה לקיום העולם.

— ביאור —

אֲשֶׁר אֵתָהּ בְּבֵיתָהּ. מה עושים בגדיו הפקיד את בגדיו המיוחדים והיקרים של עֵשָׂו בבית אמו? מסביר רש"י שעֵשָׂו אצל אמו. היה חושד בנשיו שאינן נאמנות לו ולכן

— עיון —

אֲשֶׁר אֵתָהּ בְּבֵיתָהּ. דברי רש"י תמוהים מאוד. ראשית, לא ברור במה חושד עֵשָׂו בנשיו, והרי כל שאר רכושו ודאי נמצא בביתו עמן. ושנית, עֵשָׂו יודע שאמו מעדיפה את יעקב ומדוע מפקיד בגדיו אצלה? לפי הפירוש הראשון לעיל בגדים אלה הם ה'חלקה הטובה' של עֵשָׂו, הנקודה המקורית והטהורה שבו, והם מייצגים את הצד טוב שבֵּעֵשָׂו שמחבר אותו לבית הוריו ולדרכם, ובחלק הזה שבו ודאי אין לנשיו שום שייכות. אמנם לפי הפירוש השני מדובר בבגדים שחמד מנמרוד. נמרוד היה כנעני, בנו של כוש אחי כנען. נראה לומר שעֵשָׂו מסתיר בגדים אלה מנשיו משום שחושד שאם הן תדענה שהבגדים נמצאים אצלו הן עלולות ללכת ולספר לנמרוד שעֵשָׂו גנב לו את הבגדים. בעולם של רשעים אין אימון אפילו בינם לבין עצמם.

אונקלוס

טו וַיֵּת מִשְׁפֵּי דְגָדֵי בְנֵי עֲזִי
 אֲלִבִּישֵׁת עַל יְדוּהָי, וְעַל
 שְׁעִיעוֹת צוּרִיהָ: יו וַיְהִי
 יֵת תְּבַשְׁלִילָא וַיֵּת לַחֲמָא
 דְעֵבְרַת, בִּידָא דְיַעֲקֹב
 בְּרָה: יח וְעָאֵל לֹות אַבוּהֵי
 וְאָמַר אָבָא, וְאָמַר הָאָנָא
 מֵאן אַתְּ בְּרִי: יט וְאָמַר
 יַעֲקֹב לְאַבוּהֵי אָנָא
 עָשׂוּ בְכֹרֶךְ עֵבְדִית כְּמָא
 דְמַלִּילְתָא עִמִּי, קוּם כְּעַן
 אֶסְתַּחַר וְאֶכּוֹל מִצִּידֵי
 בְּדִיל דְתִבְרַכְנִי נַפְשֶׁךְ:

— רש"י —

(יט) אָנָּכִי עָשׂוּ בְּכֹרֶךְ. אֲנֹכִי הַמְבִיא לְךָ, וְעָשׂוּ הוּא בְּכֹרֶךְ (תַּנְחוּמָא יֶשֶׁן תּוֹלְדוֹת י):

— ביאור —

משום כך מסביר רש"י שכוונת יעקב אינה לשקר באופן בוטה וישיר אלא לומר את המילים במשמעות כפולה ובאופן בו אפשר יהיה לפרש אותם לשני פנים. יעקב התכוון להבנה: 'אנכי הוא המביא לך, ועשו הוא בנך הבכור', אמירה שאין בה שקר, ואילו יצחק ודאי הבין שיעקב מעיד על עצמו כי הוא הוא עשו בכורו.

אָנָּכִי עָשׂוּ בְּכֹרֶךְ. רש"י מפרש על פי טעמי המקרא: המילה "אנכי" מוטעמת בפשטא, שהוא טעם מפסיק, והמילה "עשו" מוטעמת במונח, שהוא טעם משרת, ומחוברת עם המילה "בכורך". על פי הטעמים הפיסוק הוא: "אנכי, עשו בכורך". לכאורה היה נכון יותר לפסק 'אנכי עשו, בכורך' (כשהפשטא במילה "עשו") אך לא כן הדבר.

— עיון —

אָנָּכִי עָשׂוּ בְּכֹרֶךְ. ואם תשאל, סוף סוף יעקב רימה את יצחק אביו והטעה אותו, שהרי יצחק לא יכול היה לדעת מה מסתתר בלבו של יעקב במשמעות מילים אלה! דע, שמותר היה לו ליעקב לרמות את אביו בזה, כי אביו עמד לטעות ולעשות מעשה

— רש"י —

עֲשִׂיתִי. כמה דברים כאשר דברת אלי:

שָׁבָה. לשון מסב על השלחן, לכך מתורגם 'אסתחר':

— עיון (המשך) —

שקר גדול מזה והוא לברך את הרשע, וכדי לסכל ולמנוע טעות נוראה זו מצוה להשתמש בכל דרך. אלא שיעקב, איש האמת, אינו מסוגל להוציא דבר שקר מפיו, ולכן רואה רש"י לנכון לפרש את דבריו של יעקב באופן בו לכל הפחות כלפי עצמו לא הוציא יעקב דבר שקר מפיו, ולא הצהיר "אנכי עשו" בשעה שאין הדבר כן. רעיון זה שמעתי מאבא מרי זצ"ל וכך כתב בספרו. ויש להוסיף ולומר שיש כח בדיבורו של צדיק, ואילו היה יעקב אומר "אנכי עשו" היה הוא נהפך קצת לעשו, ומשום כך לא רצה רש"י לפרש כך בדבריו.

— ביאור —

יעקב מיצחק לשבת ולאכול: "שבה ואוכלה מציד", וישיבה זו היא לשון 'הסבה', וכפי שמדוייק בתרגום אונקלוס, שלא תירגם 'תיב' מלשון ישיבה אלא 'אסתחר' מלשון הסבה. 'מסב', 'להסב', 'הסבה' הם שורש סב"ב, כי בדרך כלל יושבים האנשים במעגל סביב המרכז בו מונח האוכל. המילה הארמית ל'סבב' היא 'סחור', אף היא לשון סיבוב ומעגל, כמו הביטוי 'סחור סחור'.

עֲשִׂיתִי. רש"י מוסיף לדברי יעקב את המילים 'כמה דברים', ובכך משנה את משמעות המשפט. בדבריו אלה לא מתייחס יעקב לבקשתו של יצחק מעשו אלא מדבר על עצמו: 'היו מספר פעמים שביקשת ממני לעשות כל מיני דברים ועשיתי אותם כדברך'.

שָׁבָה. לא מסתבר לומר שיצחק הזקן עמד, ולמה אם כן מבקש ממנו יעקב לשבת? - מסביר רש"י שישיבה לאכול אינה ישיבה רגילה, וכאן הרי מבקש

— עיון —

עֲשִׂיתִי. אף כאן מפרש רש"י את דברי יעקב באופן שלא יהיה בהם בהכרח שקר. רש"י נאמן לדרכו שאין באפשרותו של יעקב להוציא דבר שקר מוחלט מפיו.

אונקלוס

כ וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־בְּנוֹ מִה־זֶה
 מִהֶרֶת לְמַצָּא בְּנִי וַיֹּאמֶר כִּי
 הִקְרָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנַי: כא
 וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־יַעֲקֹב גְּשָׁה־
 נָא וְאִמְשָׁךְ בְּנִי הֲאֵתָה זֶה בְּנִי
 עָשׂוֹ אִם־לֹא: כב וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב
 אֶל־יִצְחָק אָבִיו וַיִּמְשָׁהוּ וַיֹּאמֶר
 הַקֵּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עָשׂוֹ:

— רש"י —

(כא) גְּשָׁה־נָא וְאִמְשָׁךְ. אמר יצחק בלבו: אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר "כי הקרה ה' אלהיך" (פסוק כ):
 (כב) קוֹל יַעֲקֹב. שמדבר בלשון תחנונים, "קום נא" (פסוק יט), אבל עשו בלשון קנטוריא דבר "קום אבי" (להלן פסוק לא):

— ביאור —

קוֹל יַעֲקֹב. חשדו של יצחק בנוגע לזהות העומד לפניו התעורר, והוא מבקש לממש אותו. הוא אינו יודע אם זהו עשו או לא. מה עורר את חשדו של יצחק? אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים שיצחק זיהה את צליל קולו של יעקב, וכפי שיצחק עצמו אומר (בפסוק כב): "הקול קול יעקב". רש"י אינו מפרש כך, כי מסתבר לומר שצליל קולם של אחים תאומים אלה היה דומה מאוד, שאלמלא כן לא היה מסכים יעקב כלל ללכת בשליחות רבקה אמו למשימה

בלתי אפשרית זו. חששו היחיד של יעקב לפני השליחות היה "אולי ימושני אבי" (לעיל פסוק יב) ולא החשש שמא יזהה יצחק את קולו. משום כך מסביר רש"י כי חשדו של יצחק התעורר מתוכן הדברים ומדרך הדיבור. רש"י מדגיש שתי מעלות המבדילות בין סגנונו של יעקב לסגנונו של עשו: שם שמים השגור על פיו של יעקב, ובכך מגלה כי הוא מאמין שהקב"ה מנהיג את העולם, וכן דרך ארץ בדיבורו אל אביו בנחת. יעקב כולו עדינות ואילו עשו כולו גסות.

אונקלוס

כג וְלֹא אֲשַׁתְּמוּדְעִיָּה אָרִי
 הוֹאָה יְדוּהֵי כִידֵי עֲשׂוֹ
 אַחוּהֵי סַעֲרָנִין, וּבְרָכִיָּה:
 כד וַאֲמַר אֶתְּ דִּין בְּרִי עֲשׂוֹ,
 וַאֲמַר אָנָּא: כה וַאֲמַר
 קָרִיב לִי וְאִיכּוֹל מְצִידָא
 דְּבְרִי בְּדִיל דְּתַבְּרַכְנָךְ
 נַפְשִׁי, וְקָרִיב לִיָּהּ וְאִכַּל
 וְאַעֲיֵל לִיָּהּ חֲמָרָא וּשְׂתִי:

— רש"י —

(כד) וַאֲמַר אָנִי. לא אמר אני עשו אלא "אני" (במדבר רבה פ"י, ו):

— עיון (על העמוד הקודם) —

קול יַעֲקֹב. בדבריו אלה רוצה רש"י לשוב ולהצדיק את מעשיו של יעקב, ומוכיח שבאמת יעקב הוא הצדיק והוא הראוי לברכות, ואילו עשו הוא רשע ואינו ראוי. יעקב הוא מאמין ואילו עשו הוא כופר, יעקב הוא עדין ונעים ואילו עשו הוא גס ואלים.

— ביאור —

וַאֲמַר אָנִי. על שאלתו של יצחק "האיתה זה בני עשו" ענה יעקב תשובה עמומה: "אני". יצחק ודאי הבין כי יעקב התייחס ישירות לשאלתו ומשמעות

— עיון —

וַאֲמַר אָנִי. אף כאן מדגיש רש"י שיעקב לא שיקר ממש, משום שאינו מסוגל להוציא דבר שקר מפיו. הוא רימה וגנב את דעת אביו אך השתדל לעשות זאת בלי לשקר.

אונקלוס

כּוּ וַיֹּאמֶר לִיה יִצְחָק אָבֹוּהִי, כּוּ וַיֹּאמֶר אֱלֹוֹי יִצְחָק אָבִיו גְּשָׁה
 קָרִב כְּעֵן וְשָׁק לִי בְרִי: כּוּ וַיִּגַּשׁ וַיִּשָּׁק
 וְקָרִיב וַנְּשִׁיק לִיה וְאָרִיחַ לֹא וַיֵּרַח אֶת־רִיחַ בְּגָדָיו וַיְבָרְכֵהוּ
 יֵת רִיחַ לְבוֹשׁוֹהִי וּבְרָכִיהָ, וַיֹּאמֶר חֲזִי רִיחָא דְבְרִי
 וַיֹּאמֶר רֵאָה רִיחַ בְּנִי כְרִיחַ שְׁדָה
 כְּרִיחַ חֻקְלָא דְבְרָכִיהָ יֵי: אֲשֶׁר בְּרָכּוּ יְהוָה:

— רש"י —

(כו) וַיֵּרַח וגו'. והלא אין ריח יותר משטף העזים, אלא מלמד שנכנס עמו ריח גן עדן (בראשית רבה פס"ה, כב):

כְּרִיחַ שְׁדָה אֲשֶׁר בְּרָכּוּ ה'. שנתן בו ריח טוב, וזה שדה תפוחים. כן דרשו רבותינו ז"ל (תענית כט ע"ב):

— ביאור —

וַיֵּרַח... כְּרִיחַ שְׁדָה אֲשֶׁר בְּרָכּוּ ה'. זה יש רמז לרוחניותו הגדולה של יעקב אלמלא דברי רש"י המאירים היינו מבינים בפשטות שהואיל ויעקב לבש את בגדיו של עשו (כאמור לעיל פסוקים טו-טז) נדף ממנו ריח שדה, ולכך מכוון יצחק בדבריו "ראה ריח בני כריח שדה", ויצחק מתפעל מן הריח משום שאף הוא עצמו היה חקלאי ועסק בעבודת האדמה (כאמור לעיל כו, יב).
 אולם רש"י אינו מפרש כך אלא מעדיף להביא את דברי חז"ל, שמבינים שבפסוק

זה יש רמז לרוחניותו הגדולה של יעקב אבינו, ואף יצחק חש באותה קדושה ורוחניות גבוהה שהיתה בו. בלשון חז"ל "שדה תפוחים" הוא ביטוי לריח רוחני גבוה, ריח גם עדן. לפי פירוש המדרש, ברכתנו של יצחק אינה מתחילה כאן, על אף שנאמר "ויברכהו ויאמר", אלא יש כאן 'הערת אגב' של יצחק המתייחסת לריחו של יעקב. בדיבור הבא יפרש רש"י את הפסוק הזה על פי פשוטו.

— עיון —

וַיֵּרַח... כְּרִיחַ שְׁדָה אֲשֶׁר בְּרָכּוּ ה'. רש"י הקדים כאן את דברי המדרש, אך כמובן שאין מקרא יוצא מדי פשוטו, ולהלן יבאר רש"י את הפסוק על דרך הפשט. במדרשים אלה רצו חז"ל ללמדנו היאך צדיק יכול להפוך את הגס לעדין, את השדה הפשוט למעין גן עדן, ואת הריח הרע לריח נעים.

אונקלוס

שישי כח וַיִּתֵּן לְךָ הָאֱלֹהִים
 מְטֵל הַשָּׁמַיִם וּמְשַׁמְנֵי
 הָאָרֶץ וְרֵב דָּגָן וְתִירֹשׁ:
 כח וַיִּתֵּן לְךָ יי מְטֵלָא
 דְּשָׁמַיָא וּמְטוּבָא דְּאָרְעָא,
 וְסִגְיֹת עֵבֹר וְחֵמֶר:

— רש"י —

(כח) וַיִּתֵּן לְךָ. יתן ויחזור ויתן. בראשית רבה (פס"ו, ג).

ולפי פשוטו מוסב לענין הראשון: ראה ריח בני, שנתן לו הקדוש ברוך הוא כריח שדה וגו', ועוד יתן לך מטל השמים וגו':
 מְטֵל הַשָּׁמַיִם. כמשמעו, ומדרש אגדה יש להרבה פנים:

— ביאור —

שבארצות החמות היכן שלא יורד גשם יש לטל תפקיד חשוב. אמנם במציאות הטל יורד בכל מקום ואינו נפסק גם בעת עצירת גשמים,³ ולכן אומר רש"י שבמדרש ישנם הסברים נוספים לברכה זו.

הָאֱלֹהִים. שם 'אלקים' הוא כינוי לבורא כשהוא מנהיג את העולם במידת הדין.⁴ הנהגה במידת הדין משמעותה שהשפע האלוקי מותנה בהתנהגות ראויה, ורק אם זכאים מקבלים. לעומת זאת שם י-ק-ו-ק מבטא את הנתנה בלא תנאים. בשם זה, ה' בחסדו הגדול מאריך אפיים עם החוטא ואינו מענישו מיד, וכן נותן חיים לכל הבריות, והשמש זורחת ושוקעת בלי קשר להתנהגות בני האדם.

וַיִּתֵּן לְךָ. על פי דברי רש"י לעיל בשם רבותינו במדרש במילים "יתן לך" מתחילה ברכתו של יצחק ליעקב, ולפי זה קשה להבין מדוע הברכה מתחילה בוי"ו החיבור.

משום כך מסביר רש"י שיש כאן תוספת ברכה, וכאילו נאמר: 'יתן לך, ויתן לך עוד', נתנה עד בלי די.

אך 'לפי פשוטו' של מקרא משפט זה הוא המשכו של המשפט הקודם: 'ראה ריח בני, אשר ברכו ה' כריח שדה',⁵ כלומר ה' ברך את בני בריח שדה, והוא גם יתן לך מטל השמים וכו' (כי השדה זקוק לטל).

מְטֵל הַשָּׁמַיִם. רש"י מדגיש שפשט הפסוק עניינו ברכה על ירידת טל מן השמים, שיירד בשפע ולא ייעצר, וידוע

3. רש"י משנה את סדר המילים בפסוק הקודם כדי לבאר שהביטוי "אשר ברכו ה'" אינו מוסב על "שדה" אלא על "בני".

4. כך משמע מן הגמרא (תענית ד ע"א) בהסבר הפסוק "אהיה כטל לישראל", עיי"ש, וראה רמב"ן כאן שהעיר על כך.

5. ראה רש"י בתחילת ספר בראשית, ד"ה ברא אלהים.

— ביאור (המשך) —

כאן משתמש יצחק בשם 'אלקים', ומסביר רש"י שיצחק אומר בכך שברכות אלה יהיו על תנאי. ברכה זו אמנם היתה מיועדת לעשו, אך גם היא היתה מבוססת על ההנחה שעשו יהיה גם היורש הרוחני שלו, ומשום כך אף היא ניתנה על תנאי. בהמשך, כאשר ייודע ליצחק שהברכות ניתנו ליעקב, ויבין שאכן יעקב הוא הצדיק ואילו עשו הוא הרשע, יברך יצחק את עשו ברכות אחרות בלי הזכרת שם 'אלקים', כלומר ללא תנאים. מדוע יסכים יצחק לברך את בנו הרשע? נשתדל להסביר זאת בע"ה בהמשך.

בדומה לכך מצאנו בתפילת שלמה בחנוכת המקדש, שחילק בין תפילתו של יהודי שתיענה לפי רמתו הרוחנית דווקא, לעומת תפילתו של הנוכרי שתיענה בכל מקרה בלי להתייחס לזכויותיו.

— עיון —

מִטַּל הַשָּׁמַיִם. נביא כאן כמה הסברים מן המדרש:

(א) "טל השמים" הוא המן, האוכל שירד לישראל מן השמים בהיותם במדבר, עליו נאמר "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד), ואף נאמר בו שהיתה עליו "שכבת טל" (שם, פסוק יד). לפי פירוש זה ברכת "משמני הארץ" מתייחסת לבאר שליוותה את ישראל במדבר, כלומר ברכת יצחק עניינה ניסים שנעשו לישראל ביציאתם ממצרים.

(ב) "טל השמים" זו ציון, כמו שנאמר בפסוק "כטל חרמון שירוד על הררי ציון" (תהלים קלג, ג). לפי פירוש זה ברכת "משמני הארץ" מתייחסת לקורבנות שיקריבו בני ישראל במקדש.

(ג) "טל השמים" זו מקרא (שירד לעולם מן השמים), "משמני הארץ" זו משנה, "דגן" זו תלמוד (שאף הוא מצרך בסיסי ונחוץ), "תירוש" זה אגדה (המשמחת את הלבבות כתירוש).

הצד השווה בכל פירושי המדרש הוא שיש בברכה זו עניין רוחני ולא חומרי בלבד. אמנם על פי הפשט הברכה היא חומרית, אך אצל יעקב המקבל החומריות אינה התכלית ולכן ודאי יש משמעות נוספת לברכות אלו.

תוספת עומק ועיון בדברי המדרש

(א) לפי הפירוש הראשון יש כאן רמז על אכילה ניסית, אכילה "מן השמים", כפי מה שהיה לבני ישראל כשיצאו ממצרים. הברכה היא שהקב"ה יציל את עם ישראל ויכלכל אותם בשעות משבר בדרך נס.

(ב) לפי הפירוש השני יש בברכה זו התייחסות לנתינת ארץ ישראל ליעקב. אמנם לכתחילה יצחק לא התכוון כאן לארץ ישראל, שהרי ודאי לא חשב להוריש את ברכת הארץ לעשו, שהרי יש בה מימד רוחני, אבל לאחר שהתברר שהברכה מיועדת ליעקב הצדיק אפשר לפרש אותה לעניין הארץ. ה"טל" הוא הברכה השורה בציון, ו"משמני הארץ" הם הקורבנות השמנים. מרומז כאן שבני יעקב מפנים את העושר החומרי שלהם לעבודת ה'.

(ג) הפירוש השלישי הוא הרוחני מכולם, ומבין שכל השפע המוזכר בפסוק הוא כולו

אונקלוס

כט יַעֲבֹדוּךָ עַמִּים וַיִּשְׁתַּחֲוּ
 (וַיִּשְׁתַּחֲוּ) לְךָ לְאֲמִים הָיָה גְבִיר
 לְאֲחִיךָ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לְךָ בְּנֵי אִמְךָ
 אֲרִיךְ אָרוּר וּמְבָרֵכְךָ בָּרוּךְ:
 כט יִפְלַחוּנְךָ עַמִּין
 וַיִּשְׁתַּעֲבֹדוּ לְךָ מַלְכוֹן הָוִי
 רַב לְאֲחִיךָ וַיִּסְגְּדוּ לְךָ בְּנֵי
 אִמְךָ, לִיטָךְ יִהְיוּ לִיטִין
 וּבְרִיכְךָ יִהְיוּ בְּרִיכִין:

— רש"י —

(כט) בְּנֵי אִמְךָ. ויעקב אמר ליהודה "בני אביך" (להלן מט, ח), לפי שהיו לו בנים מכמה אמהות, וכאן שלא נשא אלא אשה אחת אמר "בני אמך" (בראשית רבה פס"ו, ד):

— עיון (המשך) —

שפע רוחני. נראה לומר שאף שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ובודאי הברכה היא חומרית, אלא שיעקב אבינו ישתמש בברכה החומרית שיקבל כדי לחזק את לימוד התורה בכל דרך שהיא.

הַאֱלֹהִים. מכאן אנו לומדים שככל שאדם קרוב יותר לאלוקים אחריותו גדולה יותר. להיות 'עם סגולה' אין זו הבטחה של שפע ושגשוג אלא זו קודם כל לקיחת אחריות על העולם, בבחינת 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. הבטחת השפע נועדה לאפשר לעם ישראל לשרת את ה' יתברך בעולם.

— ביאור —

בְּנֵי אִמְךָ. יצחק בירך את יעקב במילים "וישתחו לך בני אמך", ואילו יעקב עצמו, כאשר בירך את בנו יהודה ונתן לו את המלכות, בחר להשתמש בלשון "וישתחו לך בני אביך". מה הטעם לשינוי מכון זה? - מתרץ רש"י שבאמת הביטוי "בני אמך" עדיף, אלא שליעקב היו כמה נשים וכולן הולידו לו בנים, וכדי לכלול את כל בניו במלכותו של יהודה נאלץ יעקב לומר "בני אביך".

— עיון —

בְּנֵי אִמְךָ. רש"י קובע כי יש עדיפות לביטוי "בני אמך", אך אין הוא מסביר מדוע הדבר כן.

עוד יש להבין את הביטויים השונים בהם השתמש יצחק לביטוי מלכותו של יעקב - יעבדוך עמים, וישתחו לך לאומים, הוי גביר לאחיקך, וישתחו לך בני אמך. מה מוסיפים כל הביטויים האלה בעניין מלכות?



— עיון (המשך) —

הנה ה'אב' מבטא את מהות המשפחה, וכפי שאמרו אחי יוסף ליוסף "שנים עשר אנחנו אחים בני אבינו" (להלן מב, לב), כלומר אנחנו משפחה מלוכדת עם ערכים משותפים. לעומת זאת הקשר בין 'בני האם' הוא קשר טבעי, קשר דם, שהם אחים ודאי. אם כן לכל אחד מן הביטויים יש יתרון, 'בני אב' מדגיש את העניין הערכי-הרוחני, ואילו 'בני אם' מדגיש את הקשר הביולוגי שלא ניתן לנתקו. אומר רש"י שאם בני ישראל היו כולם מאם אחת אזי היה אומר יעקב ליהודה 'ישתחוו לך בני אמך', כדי לבטא את הקירבה המשפחתית שלא ניתנת להפרדה בשום פנים. ליצחק יש שני בנים תאומים, ולכן הוא יכול לבחור אחד משני הביטויים, והוא בחר לומר דווקא 'בני אמך' ולא 'בני אביך', וזאת כדי להעביר מסר כפול: א) אכן מדובר כאן במשפחות נפרדות בעלי ערכים נפרדים, ואין זה דומה לבני ישראל שהם מאוחדים כמשפחה אחת. ב) מאידך, דע ישראל שאינך יכול להתנתק מבני עשו. אתם שניכם בני אותה האם, עם קשר דם בל-ינתק, ועל אף שדרככם בעולם נפרדו מכל מקום תצטרכו בעתיד לפעול יחד לקידום העולם, אלא שבני עשו יצטרכו לקבל את ההנהגה הרוחנית של בני יעקב.

לפי זה מובן הקשר שעושה רש"י בין שתי ברכות אלה - זו של יעקב לבניו וזו של יצחק ליעקב מול עשו. ההשוואה בין הברכות באה להשוות בין צורות השלטון. בשתי הברכות עניין השלטון בא בלשון "ישתחוו", ללמדנו שתפקיד ישראל בעמים שווה לתפקיד יהודה בישראל, קרי דרך של הנהגה ומלכות ולא של שליטה מדכאת. עם ישראל אינו רוצה לשלוט בעולם ולהעביד תחתיו את הגויים אלא שליחותו היא להנהיג ולהתוות דרך.

— רש"י —

אֲדַרְיָךְ אָרוּר וּמְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ. ובבלעם הוא אומר "מברכיך ברוך ואורריך ארוור" (במדבר כד, ט), הצדיקים תחילתן יסורים וסופן שלוה, ואורריהם ומצעריהם קודמים למברכיהם, לפיכך יצחק הקדים קללת אוררים לברכת מברכים. והרשעים תחילתן שלוה וסופן יסורים, לפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה (בראשית רבה שם):

— ביאור —

ומסייעים בידו. גם אם יש לאדם סייעתא דשמיא והגנה מאויביו מכל מקום עצם העובדה שיש לו אויבים המקללים אותו יש בזה סבל וייסורין. אומר יצחק בברכתו כי כך היא דרכם של צדיקים, שסובלים בתחילת דרכם ומתמודדים עם אויבים ומכשולים, אך לבסוף הקב"ה מצילם מידם. לעומת זאת בלעם, שהיה רשע, אמר את הדברים מנקודת הסתכלות של רשע, שעושה מה שליבו חפץ ונראה כי הוא מצליח בדרכו, אך אחריתו סבל וכשלון ואויביו יראו במפלתו.

אֲדַרְיָךְ אָרוּר וּמְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ. בלעם, שרצה לקלל את ישראל אך ה' שם בפיו ברכות, בירך את ישראל ברכה הדומה מאוד לברכה שבירך יצחק את יעקב, אך עשה זאת בשינוי קטן של הפיכת הסדר: במקום לומר "אורריך ארוור ומברכיך ברוך" הפך בלעם ואמר: "מברכיך ברוך ואורריך ארוור". מדוע בלעם הפך את סדר הדברים?

הנה לכל אדם הפועל לעשות דברים בעולם יש אויבים ואוהבים, אויבים הרוצים לקללו ולהכשילו, ואוהבים המברכים

— עיון —

אֲדַרְיָךְ אָרוּר וּמְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ. יש לשאול על דברי רש"י, הרי בלעם כלל לא רצה לברך ולכן הברכות שבירך היו דברים שהקב"ה שם בפיו, ויש בהם ברכה גדולה לישראל, ומדוע אם כן הניח הקב"ה בפיו של בלעם ניסוח 'של רשעים', שפותח במברכים ומסיים במקללים, ויש בו כביכול צמצום של הברכה?!

נראה פשוט שאכן בלעם לא בירך מעצמו כלום, וכל דבריו היו דברי ה', אלא שהקב"ה השתמש כאן בבלעם כדי ללמד אותנו עיקרון חשוב. הרשעים, כמו בלעם, הם אנשים שאין להם ראייה נצחית. כל מה שחשוב להם הוא הנאת ההווה ואין הם חושבים כלל על מה שעתיד להיות להם בעת המשפט. זוהי משמעות הביטוי 'רשעים' תחילתן שלוה וסופן ייסורין'. לעומתם הצדיקים זוכים בראייה של הנצח, וההתמודדות בעולם הזה קשה להם מאוד, כי כאן שולט רשע גדול, ולכן צדיקים 'תחילתן ייסורין', אבל לבסוף ייוכחו הכל שהליכה בדרך האמת היא הדרך היחידה לשמור על נצחיות.

אונקלוס

ל וְהָיָה כַּאֲשֶׁר כָּלָה יִצְחָק לְבָרְךָ
 אֶת־יַעֲקֹב וְהָיָה אֵךְ יֵצָא יֵצָא
 יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו
 וְעָשׂוֹ אָחִיו בָּא מִצִּידוֹ: לֹא וַיַּעַשׂ
 גַּם־הוּא מְטַעְמִים וַיָּבֵא לְאָבִיו
 וַיֹּאמֶר לְאָבִיו יְקָם אָבִי וַיֹּאכֵל
 מִצִּיד בְּנֹו בַעֲבַר תְּבַרְכֵנִי נַפְשֶׁךָ:
 ל וְהָיָה כִּד שִׁיזִי יִצְחָק
 לְבָרְכָא יְת יַעֲקֹב וְהָיָה
 בְרַם מִפְּק נִפְק יַעֲקֹב מִן
 קָדַם יִצְחָק אָבוּהִי, וְעָשׂוֹ
 אָחוּהִי עָאֵל מִצִּידִיה:
 לֹא וְעַבַד אָף הוּא
 תְּבַשְׁלִין וְאֵעִיל לְאָבוּהִי,
 וַאֲמַר לְאָבוּהִי יְקוּם אָבִיא
 וַיִּיכֹל מִצִּידָא דְבָרִיה
 בְּדִיל דְּתְבַרְכֵנִי נַפְשֶׁךָ:

— רש"י —

(ל) יֵצָא יֵצָא. זה יוצא וזה בא (תנחומא תולדות יא, עיי"ש):

— ביאור —

יֵצָא יֵצָא. בפסוק זה רוצה התורה
 להדגיש כי כניסתו של עשו אל יצחק
 היתה סמוכה מאוד ליציאתו של יעקב
 משם. הביטוי "יֵצָא יֵצָא" הוא שילוב של
 זמן הווה עם זמן עבר, כלומר יעקב היה
 באמצע תהליך היציאה (שכבר החל בו)
 כאשר בא עשו.
 מה שכתוב בפסוק הבא "ויעש גם הוא
 מטעמים" היינו שכבר עשה זאת בטרם
 נכנס אל יצחק.

— עיון —

יֵצָא יֵצָא. ההדגשה שיציאת יעקב היתה סמוכה מאוד לכניסתו של עשו מוכיחה
 שהיה כאן מהלך אלוקי, וההשגחה היא שערכה את עשו על מנת שיעקב יקבל את
 הברכות, ולכן העיכוב היה בדיוק לזמן הנצרך ולא יותר.

אונקלוס

לב וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָבִיו מִי־אַתָּה
 וַיֹּאמֶר אֲנִי בְנֶךָ בְּכֶרֶךָ עֵשָׂו:
 לג וַיַּחְרַד יִצְחָק חֲרָדָה גְדֹלָה עַד־
 מְאֹד וַיֹּאמֶר מִי־אֶפּוֹא הוּא הֶעָד־
 צִיד וַיָּבֵא לִי וְאֶכֶל מִכָּל בְּטָרִם
 תָּבֹא וְאֶבְרַכְהוּ גַם־בְּרוּךְ יִהְיֶה:
 לב וַאֲמַר לִיה יִצְחָק אָבוּהִי
 מֵאֵן אַתָּה, וַאֲמַר אֲנִי בְּרַךְ
 בְּכֶרֶךָ עֵשָׂו: לג וַתְּוֶה יִצְחָק
 תְּוֶהָא רַבָּא עַד לַחֲדָא
 וַאֲמַר מֵאֵן הוּא דִּיכִי דְעָד
 צִידָא וַאֲעִיל לִי וְאֶכְלִית
 מִכּוֹלָא עַד לָא תִיעוּל
 וּבְרִיכְתִּיהֶּ, אַף בְּרִיךְ יִהִי:

— רש"י —

(לג) וַיַּחְרַד. כתרגומו: 'ותוה', לשון תימה. ומדרשו: ראה גיהנם פתוחה מתחתיו:

— ביאור —

- מיהו אם כן זה שהיה כאן לפניך? ההבנה המיידית שהיה זה יעקב פתרה את התמיהה, וגרמה ליצחק להשלים עם העובדה ולומר "גם ברוך יהיה". על פי המדרש - אכן 'חרדה' זו עניינה פחד ומורא, אך אין זה פחד פיזי רגיל אלא פחד רוחני. יצחק ברגע זה מבין כי כל חייו טעה והעדיף את מי שלא היה זכאי לברכה, וכי ההשגחה 'נאלצה' לסובב את הדברים בניגוד לדעתו על מנת למנוע מעשו לקבל את הברכה. וכי יש פחד וחרדה גדולים מן ההכרה הברורה שכל חיך טעית בגישה ובהבחנה? יצחק מבין מייד כי מה' יצא הדבר ואומר על יעקב "גם ברוך יהיה".

— עיון —

וַיַּחְרַד. השורש חר"ד משמש בדרך כלל במשמעות של פחד והתרגשות, ואילו בתגובתו של יצחק לא ניכרת כלל התרגשות. בקור רוח הוא שואל ומבין שיעקב הוא זה שקיבל את הברכה, ומייד הוא מוסיף את המילים "גם ברוך יהיה". אמירה זו מוכיחה שלא היה כאן איבוד עשתונות כלל. מהי, אפוא, חרדה זו?

רש"י מציע שני פירושים.

על פי התרגום - 'חרדה' זו היא לשון תמיהה. יצחק תמה מאוד על מה שהתרחש לפניו זה עתה, עשו אחד יוצא ועשו שני נכנס. תימהון זה הוא שהוביל לשאלה המתבקשת: אם אתה הוא עשו

וַיַּחְרַד. צריך להבין איך יצחק שינה את דעתו בן-רגע והסכים לכך שיעקב יזכה בברכה. לכאורה צריך היה זמן לעכל את הדברים ולהתאושש מן ההפתעה הגדולה שבגילוי מעשה המרמה.

— רש"י —

מִי־אָפּוּא. לשון לעצמו, משמש עם כמה דברים: איפה, איה פה, מי הוא, ואיפה הוא הצד ציד:

— עיון (המשך) —

אך באמת, כפי שכבר ביארנו לעיל, יצחק התנה את נתינת הברכה ואמר שהיא תהיה "לפני ה'" (לעיל פסוק ז), היינו שיוכל לברך רק אם ירגיש שה' מסכים איתו. בדבריו אלה גילה יצחק את ההתלבטות שעמדה בפניו, ואת העובדה שאין הוא בטוח לגמרי במעשיו. יצחק פעל על פי הכלל שהבכור קודם, מתוך אמונה שעשו אכן זכאי לברכות. ברגע שנוכח יצחק לדעת כי ה' לא הצליח דרכו וכי הברכה ניתנה ליעקב ולא לעשו, הבין כי ההתלבטות היתה נכונה וכי ההחלטה שקיבל היתה שגויה.

בזוהר הקדוש מוסבר שהגיהנם שראה יצחק הוא הגיהנם שהביא עמו עשו. בניגוד ליעקב שהיה צדיק וריח גן עדן ליוה אותו, ביאתו של עשו הייתה מלווה ברוע, שחשב באותה העת שיקבל את הברכות ובכך יזכה בכוחו של יצחק ויוכל לעשות כל מה שלבו חפץ. מחשבות אלה של עשו הגבירו אצלו את כוח הרשעה, וכוח זה הפיל על יצחק פחד גדול. לפי זה מובן מאוד מדוע מיהר יצחק לומר על יעקב, שלוה בריח גן עדן, "גם ברוך יהיה".

— ביאור —

מִי־אָפּוּא. 'לשון לעצמו' היינו שמילה זו עומדת לעצמה ואין לה חשיבות מכרעת בפסוק, ואף אם נשמיט אותה מן הפסוק לא תשתנה משמעותו. 'משמש עם כמה דברים' כלומר, לפי ההקשר מילה זו מחזקת את הענין. כאן יצחק שואל מי הוא זה שהביא לי ציד, והמילה "אפוא" מחזקת את התמיהה: מי הוא ואיפוא הוא זה שהביא לי ציד.

— עיון —

מִי־אָפּוּא. הסברנו את דברי רש"י לפי קוצר דעתנו. אמנם, היות ולא כך פירשו המפרשים, אביא כאן את דברי המזרחי (עם הוספות ביאור בסוגריים כדי להקל על הבנת פירושו):

"פירוש: אין זאת המילה מורכבת מ"איה" ומ"פה" רק הוא לשון בפני עצמו (כלומר, זו מילה בפני עצמה ואינה מילה מורכבת), שהרי הוא משמש לכמה עניינים (משמעות המילה משתנה לפי ההקשר): פעם 'עתה' כמו (ישעיהו כב, א) "מה לך (איפה) [אפוא]" (לפעמים פירוש המילה "אפוא" הוא 'עתה', עכשיו, כמו בפסוק "מה לך אפוא כי עלית על הגגות", ישעיהו שואל באירוניה: מה קרה לך עכשיו כי עלית על הגגות?) פעם 'אנה' כמו (איוב לה, ד) "איפה היית ביסדי ארץ" (לפעמים פירוש המילה הוא 'היכן', איפה, כמו בפסוק באיוב בו הקב"ה שואל את איוב היכן היית כשבראתי את העולם שאתה מרשה לעצמך להעביר ביקורת), פעם 'מה תארו' כמו (שופטים ח, יח) <

— רש"י —

וְאָכַל מִכֹּל. מכל טעמים שבקשתי לטעום טעמתי בו (בראשית רבה פס"ז, ב):
 גַּם-בְּרוּךְ יְהוָה. שלא תאמר אילולי שרימה יעקב לאביו לא נטל את
 הברכות, לכך הסכים וברכו מדעתו (שם):

— עיון (המשך) —

"איפה האנשים אשר הרגתם" (לפעמים פירוש המילה הוא 'מה תוארו', כלומר 'איך
 הוא נראה', כמו ששאל גדעון את זבח וצלמונע "איפה האנשים אשר הרגתם בתבור?
 ויאמרו כמוך כמוהם, אחד כתואר בני המלך". הוא לא שאל אותם היכן האנשים אלא
 כיצד הם נראים, ועל כך הם ענו לו).

ואילו היתה מורכבת מ"איה" ומ"פה" לא היתה משמשת על כל אלה העניינים (אילו
 היתה זו מילה מורכבת במשמעות אי-פה אזי לא היו למילה הזאת כל כך הרבה
 משמעויות). ומה שכתב (רש"י) אחר זה 'איפוא איה פה', הוא הפירוש הסובל לפי
 המקום הזה (כלומר כאן בפסוק זה הפירוש המתאים הוא איה-פה) לא שהוא פירוש
 המילה הזאת בכל מקום, כי לא יתכן לפרשה 'איה פה' במקום שפירושה 'עתה', ולא
 במקום שפירושו 'מה תוארו'."

כלומר, לדעת המזרחי פירוש המילה "אפוא" בפסוק זה לפי רש"י הוא במשמעות
 'איפה', היכן, אך במקומות אחרים יש למילה זו גם משמעויות אחרות.
 הטעם לכך שלא פירשתי בפנים כפירושו הוא משום שלפי פירוש זה מתעוררת תמיהה:
 בתחילת דבריו אומר רש"י שאין זו מילה מורכבת אלא מילה לעצמה, אך מייד מבאר
 שזו מילה מורכבת.

(ואמנם יש בדברי רש"י אלה גירסאות שונות, ויש שכתבו שהגירסא שלפנינו מורכבת
 משני פירושים שונים שהתאחדו בטעות. וראה רש"י השלם.)

— ביאור —

גַּם-בְּרוּךְ יְהוָה. אפשר היה להבין את
 הביטוי הזה כמין השלמה עם המציאות
 - 'מה אפשר עוד לעשות? הוא לקח את
 הברכה ואת הנעשה אין להשיב, וממילא
 הוא יהיה ברוך על כורחנו'. רש"י טוען
 שאין זו כוונת הפסוק, אלא אדרבה,
 יצחק אומר את הדברים לכתחילה, ונותן
 לברכות תוקף וחיזוק מחודש, ואם בפעם
 הראשונה ניתנו הברכות ליעקב על דעת
 שהוא עשו - עתה ניתנו לו לכתחילה,
 פעם נוספת, מתוך ידיעה ברורה שהוא
 יעקב.

וְאָכַל מִכֹּל. לשם מה סיפר יצחק לעשו
 שאכל מן האוכל שהגיש לו האיש שהיה
 שם לפניו, ומדוע הוסיף יצחק והדגיש
 שאכל "מכל" האוכל?

נראה שיצחק רוצה לומר שהבאת האוכל
 היתה תנאי לברכה, ומאחר והוא כבר אכל
 שוב אינו יכול לאכול עוד. רש"י מסביר
 שהמילה "מכל" אינה מתייחסת לכמות
 אלא לאיכות - טעמתי את כל הטעמים
 שרציתי לטעום, אם רציתי טעם דגים
 היה באוכל טעם דגים, ואם רציתי טעם
 בשר שור היה בו טעם בשר שור.

אונקלוס

לֹד כְּשִׁמְעַע עֲשׂוּ ית פִּתְגְּמִי
 וַיִּצְעַק צְעָקָה גְדֹלָה וּמְרָה עֵד־
 מְאֹד וַיֹּאמֶר לְאַבְיוּ בְּרַכְנִי גַם־
 אֲנִי אָבִי: לַה וַיֹּאמֶר בָּא אֲחִיךָ
 בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בְּרַכְתְּךָ:

— רש"י —

(לה) בְּמִרְמָה. בחכמה (תרגום אונקלוס):

— עיון (על העמוד הקודם) —

וְאֵכֶל מִכֹּל. מה תפקידו של האדם בעולם, להתנתק מן החומר ולחיות חיים רוחניים או לקדש את החומר ואת היצר הבהמי שלו? תשובתו של יצחק ברורה - תפקיד האדם הוא לקדש את החומר. משום כך ביקש יצחק מבנו לצוד ולהכין מטעמים, כי כל מה שנעשה בציווי האב הוא מעשה מצווה ולכן אכילתם מקדשת את החומר. כאשר יצחק אבינו אוכל הוא מעלה ומרומם את עניין האכילה, ו'טועם את כל הטעמים' היינו שהוא מתקן את כל סוגי היצרים. כאשר מגיע עשו ומגיש ליצחק את צידו כדי שיאכל, אומר לו יצחק שהוא מרגיש שעבודת התיקון של העולם כבר נעשתה על ידו בשעה שאכל מן המטעמים שהביא לו יעקב. כשיעקב נכנס - נכנס עמו, כאמור, ריח גן עדן וטעמו, והיה יכול לתקן ותיקן, אבל כשנכנס עשו נכנס עמו טעם גיהינם, ויצחק ידע שאין באכילה זו שום אפשרות של תיקון נוסף.

גַּם־בְּרוּךְ יְהִיָּה. אם כן יעקב התברך פעמיים, פעם בטעות ופעם ברצון. ללמדנו שהברכה מאז ומעולם היתה שייכת ליעקב, ויעקב הוא שאמור היה להתברך, ואי אפשר היה לשנות את הייעוד הזה כי זהו רצון הא-ל.

— ביאור —

בְּמִרְמָה. מה הביא את רש"י להסביר את המילה "מרמה" שלא כמשמעותה הרגילה? אלא כיון שראינו בדיבור הקודם שיצחק חזר ובירך את יעקב, כנראה אין הוא רואה את מעשיו בעין רעה, ולכן חייבים לומר ש"מרמה" כאן חכמה היא.

— עיון —

בְּמִרְמָה. ודאי אין המילה "מרמה" יוצאת ממשמעותה החריפה. ודאי יעקב גנב את דעתו של אביו כשהזדהה בפניו כעשו, אך היות ורמאות זו היתה מוצדקת ומותרת ומוכרחת - רמאות זו חכמה היא!

אונקלוס

לו וַיֹּאמֶר הִכִּי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב
 וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פַעַמִּים אֶת־בְּרַכְתִּי
 לָקַח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בְּרַכְתִּי
 וַיֹּאמֶר הֲלֹא־אֶצְלָתָ לִּי בְרַכָּה:
 לו וַיֹּאמֶר יָאוֹת קָרָא
 שְׁמִיָּה יַעֲקֹב וַחֲכַמְנִי
 דִּנְן תַּרְתִּין זְמַנִּין יַת
 בְּכִירוּתִי נָסִיב וְהָא כָּעַן
 קָבִיל בְּרַכְתִּי, וַיֹּאמֶר
 הֲלֹא שְׂבַקְתָּ לִּי בְרַכָּא:

— רש"י —

(לו) הִכִּי קָרָא שְׁמוֹ. לשון תימה הוא, כמו "הכי אחי אתה" (להלן כט, טו), שמא לכך נקרא שמו יעקב על שם סופו שהוא עתיד לעקבני.

[תנחומא (תנחומא ישן תולדות כג): למה חרד יצחק? אמר: שמא עוון יש בי שברכתי הקטן לפני הגדול, ושניתי סדר היחס. התחיל עשו מצעק: "ויעקבני זה פעמים". אמר לו אביו: מה עשה לך? אמר לו: "את בכורתי לקח". אמר: בכך הייתי מצר וחרד שמא עברתי על שורת הדין, עכשיו לבכור ברכתי, "גם ברוך יהיה!"]:

— עיון (המשך) —

רש"י מלמדנו לרדת לעומקם של דברים. בראיה שטחית לגיטימי מצדו של יצחק לרצות לברך את עשו, וכשיעקב משקר כדי לקחת את הברכות הוא עושה מעשה רמאות, אך מצד האמת אין הדבר כן. לברך את הרשע ולתת לו עוצמה הוא השקר הגדול ביותר, ואילו מעשהו של יעקב היה במהות האמת, כי אכן הוא הראוי לברכה. אולם יש בהשקפת עולם זו סכנה העלולה לקעקע סדרי עולם והנהגות בני אדם. משום כך אין מותר לפעול כך למען האמת אלא במצבים הקיצונים ביותר, וגם זאת רק כאשר עושה המעשה מלִּוּהַ ברוח הקודש - כמו במקרה זה בו רבקה אמנו, שהיתה נביאה, היא שציוותה ושכנעה את יעקב לעשות כן.

ודע, שעל אף שמותר היה ליעקב לעשות מעשה זה, מכל מקום ניתן למידת הדין לפגוע ביעקב, ומובא בספר הזוהר שעל ה'חרדה הגדולה' שחרד יצחק נענש יעקב, ובנו אהובו יוסף נעדר לו למשך עשרים ושתיים שנה.

— ביאור —

הִכִּי קָרָא שְׁמוֹ. רש"י מסביר כי ביטוי הפותח במילה "הכי" הוא לשון תמיחה ושאלה, וראיה לכך מהדברים שאומר לבן ליעקב להלן: "הכי אחי אתה ועבדתני

— ביאור (המשך) —

נתיישרה דעתו במהירות וחזר ובירך אותו בהסכמה.

לפירוש זה חששו של יצחק היה שמא בירך את יעקב שלא כדין, שהרי עשו הוא הבכור ועל פי דין מגיע לו יותר מאשר לאחיו הצעיר. אך כאשר שמע את עשו אומר בחמתו את המילים "ויעקבני זה פעמים", והסביר "את בכורתי לקח" הבין יצחק שלמעשה הוא לא טעה, שהרי על פי הדין יעקב הוא הבכור, מייד חלפה לה החרדה ובירך שוב את יעקב ואמר "גם ברוך יהיה". יש לשים לב שעל פי פירוש זה חילופי הדברים שנאמרו בפסוק שלנו (פסוק לו) שייכים מבחינה כרונולוגית לעיל (פסוק לג), ורק לאחר ששמע יצחק את דברי עשו אלה אז אמר את המילים "גם ברוך יהיה". נראה כי משום כך בחר רש"י להביא את הדברים בשם המדרש ולא כפשוטו של מקרא.

חינם? - וכי בשביל שאתה אחי תעבדני

אם כן כאן שואל עשו שאלה: האם ניתן ליעקב שם זה בגלל שהוא רמאי ועתיד להכשיל אותי? עשו דורש את השם יעקב שלא במשמעותו הרגילה, ונותן לו משמעות שלילית (כמבואר בדיבור הבא). כמובן אין כוונת עשו לומר שבלידתו של יעקב ניבאו את העתיד ולכן קראו לו כך, אך הוא ביגונו מתריס ששמו של יעקב אכן מתאים למעשיו הרעים וכנראה לא לחינם ניתן לו שם זה.

[דברי רש"י המובאים בסוגריים אינם מופיעים בדפוס ראשון ובמפרשי רש"י הראשונים, אך מופיעים ברוב הדפוסים, וסגנון הדברים הוא סגנון רש"י מובהק.] רש"י מסביר בדרך חדשה מדוע תחילה חרד יצחק חרדה גדולה כאשר הבין שבירך את יעקב, ומאידך כיצד

— עיון —

הַיְיָ קָרָא שְׁמוֹ. בתמיהתו של עשו טמונה אמת גדולה, ואכן במהותו עם ישראל כל הזמן מפתיע. מבחינה טבעית והגיונית עם ישראל הוא קטן וחלש ואין לו תקומה בין כל האומות, כמו שאין סיכוי לחיים לכבשה בין שבעים זאבים. והנה לא רק שעם ישראל מצליח לשרוד ולהתקיים אלא הוא תמיד מצליח להתעלות ולהצטיין על כל שאר האומות, ועוקף אותן בתור, ולכן שם זה הוא אכן שם שמבטא את מהותו של יעקב. על פירוש התנחומא יש לשאול, וכי אפשר למכור בכורה באופן שמכירה זו תחול ותעביר את הזכות לברכות לבן הצעיר? ודאי שלא! אם כן, מה התחדש כאן ליצחק במה ששמע מעשו על מכירת הבכורה? אלא עכשיו יצחק הבין שהואיל ועשו ביזה את הבכורה ומאס בה אי אפשר עוד להמשיך ולדבוק ב'חוק היבש' של העדפת הבכור לעניין הברכה, אלא צריך לתת את הברכה למי שהיא באמת מגיעה לו על פי מהותו.

7. כפי שכתב רש"י לעיל ד, ט ד"ה השומר אחי אנוכי; לעיל יח, כה ד"ה השופט כל הארץ; להלן מא, לח ד"ה הנמצא כזה.

— רש"י —

ויעקבני. כתרגומו 'וכמני', ארבני. "וארב" (דברים יט, יא), 'וכמן'. [ויש מתרגמין 'וחכמני', נתחכם לי]:

אצלָתָּ. לשון הפרשה, כמו "ויאצל" (במדבר יא, כה):

— ביאור —

ויעקבני. למילה "ויעקבני" מצאנו שני גרסאות בתרגום, ויש שינוי משמעות ביניהן.

גרסא ראשונה: 'וכמני' - לשון מארב,

מלכודת, כמו שמצאנו בפסוק "וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש", ותרגום המילה "וארב" הוא 'וכמן'. לפי זה עשו טוען על יעקב שטמן לו פח והכשיל אותו.

לך?

להבנת משמעות המילה מביא רש"י את הפסוק בפרשת בהעלותך, שם מסופר שהקב"ה האציל מן הרוח אשר על משה ונתן ממנה על שבעים הזקנים - "וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים"⁸. אם כן לא מדובר כאן בסתם נתינה, אלא בהפרשה מתוך רוחו של משה ונתינה ממנה דוקא לאחרים.

גרסא שני: 'וחכמני' - התחכם לי. רימה אותי בחכמתו. גרסא זו מופיעה באונקלוס שלפנינו.

אצלָתָּ. שורש אצ"ל משמעותו כאן

— עיון —

ויעקבני. נראה ששני הפירושים של התרגום שורשם מאותו מקור. שניהם מבינים שהשורש עק"ב עניינו עקמומיות, היפך היושר, כמו בפסוק "והיה העקוב למישור" (ישעיה מ, ד). מי שטומן לחברו פח ומכשול הוא הולך בדרכים צדדיות ועקלקלות כדי שלא יראו אותו. וכן מי שרוצה לעקוף את חברו צריך להתחכם וללכת בדרך עקיפה ולא בדרך הישר. ובאמת שני הפירושים משלימים זה את זה: איך יעקב הכשיל אותי? על ידי חוכמתו! וכאן טמון ההבדל בין ישראל לעמים. העמים משתמשים בכוחם הרב וביכולת שלהם לדרוס כדי לנצח, ואילו ישראל הקטן והחלש יכול להינצל רק בזכות חוכמתו.

אצלָתָּ. זעקתו של עשו אינה מתייחסת רק לקיפוח 'למה ליעקב כן ולי לא'. עשו זועק: האם כבר אינני נחשב חלק ממך שאינך יכול להפריש לי ממך ברכה? עשו מבטא כאן את רצונו להיות קשור עם יצחק. הוא איננו מבקש רק ברכה, הוא מבקש קשר!

8. וראה שם פסוק יז: "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתני מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם".

אונקלוס

לו וַיֵּעַן יִצְחָק וַיֹּאמֶר לְעֵשׂוֹ הֵן גְּבִיר
 שְׁמִתִּיו לְךָ וְאֶת-כָּל-אָחִיו נָתַתִּי
 לוֹ לְעִבָדִים וְדָגַן וְתִירוֹשׁ סִמַּכְתִּיו
 וּלְכָה אִפּוּא מָה אַעֲשֶׂה בְּנִי:
 לו וַאֲתִיב יִצְחָק וַאֲמַר
 לְעֵשׂוֹ הָא רַב שְׁוִיתִיה
 עֲלוֹךְ וְיַת כָּל אַחוּהִי
 יִהְיֶיבִית לִיה לְעִבָדִין
 וּבְעֵבוֹר וּבְחֶמֶר סְעַדְתִּיה,
 וְלָךְ כְּעַן מָה אַעֲבִיד בְּרִי:

— רש"י —

(לו) הֵן גְּבִיר. ברכה זו שביעית היא והוא עושה אותה ראשונה. אלא אמר לו: מה תועלת לך בברכה, אם תקנה נכסים שלו הם, שהרי גביר שמתיו לך ומה שקנה עבד קנה רבו (בראשית רבה פס"ז, ה):

וּלְכָה אִפּוּא מָה אַעֲשֶׂה. איה פה אבקש מה לעשות לך:

— ביאור —

העיקריות והמשמעותיות, משום שהן נותנות ליעקב את המעמד של האדון על כל אחיו וממילא כל שאר הברכות שיקבלו אחרים בטלות.

וּלְכָה אִפּוּא מָה אַעֲשֶׂה. המילה "אפוא" מופיעה כאן בשנית, ויש להסבירה כמו לעיל (בפסוק לג).

גם כאן מילה זו היא 'לשון לעצמו', היינו מילה שנוספה ללשון הפסוק אך אפשר להבין את המשפט גם בלעדיה וכל תפקידה הוא לחזק את העניין. כאן היא באה להדגיש ולחזק את האמירה של יצחק שאין לו פיתרון לבקשתו של בנו. "אפוא" מורכב מ'איה' 'פה', כלומר, כביכול יצחק מחפש, 'איה', היכן אוכל למצוא לך ברכה? אך חוזר ל'פה' כי לא מצא.

הֵן גְּבִיר. ברכתנו של יצחק ליעקב נחלקת לשמונה ברכות: א) טל השמים. ב) משמני ארץ. ג) רוב דגן. ד) תירוש. ה) יעבדוך עמים. ו) וישתחוו לך לאומים. ז) הוה גביר לאחריך. ח) וישתחוו לך בני אמר.

כאשר יצחק מתאר לעשו את הברכה שנתן ליעקב הוא בוחר לפתוח דווקא בשתי הברכות האחרונות - "הן גביר שמתיו לך", כנגד "הוה גביר לאחריך", "ואת כל אחיו נתתיו לו לעבדים", כנגד "וישתחוו לך בני אמר" - ורק אחר כך מתאר את הברכות שלפניהן, הברכות החומריות החשובות יותר - "ודגן ותירוש סמכתיו", כנגד "רוב דגן ותירוש". מדוע שינה יצחק את הסדר?

מסביר רש"י שהברכות האחרונות הן

— עיון —

הֵן גְּבִיר. עשו, שמבקש קשר עם אביו ומעוניין להיות ממשיכו באיזשהו אופן, נענה

אונקלוס

לח וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֶל-אֲבִיו הַבְּרָכָה
 אַחַת הוּא-לְךָ אָבִי בְּרַכְנִי גַם-
 אֲנִי אָבִי וַיִּשָּׂא עֲשׂו קֶלֶו וַיִּבְרַךְ:
 לט וַיַּעַן יַצְחָק אָבִיו וַיֹּאמֶר
 יֵאלֹו הִנֵּה מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ יִהְיֶה
 מוֹשָׁבְךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל:
 לח וַאֲמַר עֲשׂו לְאֲבוּהִי
 הַבְּרָכָתָא חַדָּא הִיא לְךָ
 אָבִיא בְּרִיכְנִי אָף לִי אָבִיא,
 וְאָרִיס עֲשׂו קְלִיָּה וּבְכָא:
 לט וְאַתִּיב יַצְחָק אֲבוּהִי
 וַאֲמַר לִיָּה, הָא מְטוּבָא
 דְאָרְעָא יְהִי מוֹתְבְךָ
 וּמִטְלָא דְשָׁמַיָא מְלֵילָא:

— רש"י —

(לח) הַבְּרָכָה אַחַת. ה"א זו משמשת לשון תמיה, כמו "הבמחנים" (במדבר יג,
 ט), "השמנה היא" (שם פסוק כ), "הכמות נבל" (שמואל ב' ג, לג):
 (לט) מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וגו'. זו איטליאה של יון (בראשית רבה פס"ו, ו):

— עיון (המשך) —

בשלילה מוחלטת. יצחק אינו חוזר בו מן הקביעה כי מעתה הממשיך הרשמי הוא יעקב,
 והוא הוא יהיה הממונה והאחראי על שאר אחיו.
 וּלְכָה אָפּוּא מַה אַעֲשֶׂה. תוך רגעים ספורים עבר עשו בתודעת אביו מאיגרא רמא
 לבירא עמיקתא, והקורא מתפלא על כך ומשתומם. הנה רק לפני שעות ספורות ביקש
 יצחק מעשו "צודה לי ציד ואברכך", והנה עתה מסרב האב לתת לבנו אפילו ברכה
 פעוטה.

— ביאור —

הַבְּרָכָה אַחַת. אין זו ה"א הידיעה המתייחסת אל ברכה מסויימת, אלא זוהי
 ה"א השאלה. רש"י נזקק להדגיש עניין זה
 משום שבדרך כלל ה"א השאלה מנוקדת
 בחטף-פת"ח, ואילו כאן היא מנוקדת
 בפת"ח בלבד, וזאת משום שתיבה זו

פותחת בשו"א ואין שני שו"אין באין
 זה אחר זה (וחטף-פת"ח אף הוא נידון
 כשו"א לעניין זה). הדוגמאות שמציין
 אליהם רש"י אף הן יש בהן ה"א השאלה
 המופיעה לפני שו"א ואף הן מנוקדות
 בפת"ח במקום חטף-פת"ח.¹⁰

9. כפי שכתב רש"י לעיל ד, ט ד"ה השומר אחי אנוכי; לעיל יח, כה ד"ה השופט כל הארץ; להלן מא, לח ד"ה הנמצא כזה.

10. אמנם בכל הדוגמאות שהביא רש"י ישנו דגש חזק בשו"א שאחרי ה"א השאלה, ולא כמו במילה "הברכה" שלפנינו, וצ"ע מדוע נקט רש"י בדוגמאות אלה דוקא.

אונקלוס

מ וְעַל-חֲרָבָךָ תִּחְיֶה וְאֶת-אָחִיךָ
 אַחֲוֶךָ תִּפְלֹחַ, וַיְהִי
 כִּד יַעֲבֹרֶן בְּגוֹהֵי עַל
 פְּתַגְמֵי אֹרִיתָא וְתַעֲדֵי
 נִירִיה מֵעַל צוֹרְךָ:
 — רש"י —

(מ) [ועל-חרבך]. כמו בחרבך, יש "על" שהוא במקום אות ב', כמו: "עמדתם על חרבכם" (יחזקאל לג, כו), בחרבכם, "על צבאותם" (שמות ו, כו), בצבאותם:]

— ביאור (המשך) —

מְשַׁמְנֵי הָאָרֶץ. רש"י מדגיש כי ישראל אלא בארצות אחרות. יצחק לא הבטיח לעשו חלק בארץ

— עיון (על העמוד הקודם) —

הַבְּרָכָה אַחַת. עשו לא מקבל את הדין ולא נכנע וממשיך ועושה את כל המאמצים על מנת לקבל מאביו איזו הכרה.

מְשַׁמְנֵי הָאָרֶץ. 'איטליה של יון' מוזכרת כמה פעמים בחז"ל, והם משבחים את עושרה וגדולתה של ארץ זו.¹¹ כאן מלמדנו רש"י כי התרבות הנוצרית והמערבית מקורה מצאצאי עשו.

ברכה זו שכל עניינה הוא חומריות, וכל משמעותה הוא העושר החקלאי הטמון בארץ היא הברכה המתאימה לעשו.

— ביאור —

וְעַל-חֲרָבָךָ. למילה "על" משמעויות תחיה. וכן בפסוק "אשר אמר ה' להם רבות.¹² כאן היא באה במקום האות ב' הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על ומשמעותה 'באמצעות'. באמצעות חרבך צבאותם", כאילו נכתב 'בצבאותם'.¹³

— עיון —

וְעַל-חֲרָבָךָ. מכאן ואילך נפרד עשו מן הרוחניות, וקיומו בעולם יושתת על אלימות ולא על חיבור עם ה' יתברך.

11. ראה מגילה ו ע"ב; שבת נו ע"ב.

12. בספר 'היכל רש"י' (ח"ג עמ' קנד-קנה) מציין 12 משמעויות שונות שמצאנו ברש"י למילה זו, והן: לפני; לצד; כנגד; עם; מן; עד; בין; ב; עם; מלבד; על ידי; בשביל; בעד; בגלל; אחרי.

13. ביחזקאל שם רש"י פירש באופן אחר.

— רש"י —

וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תִּרְיֵד. לשון צער, כמו "אריד בשיחי" (תהלים נה, ג), כלומר כשיעברו ישראל את התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, ופִּרְקָתָ עָלוּ וגו' (תרגום אונקלוס; בראשית רבה פס"ו, ז):

— ביאור —

וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תִּרְיֵד וּפְרַקְתָּ עָלוּ. כאורה ברכה זו של עשו מבטלת את הברכה שקיבל יעקב, ונונתת לעשו את האפשרות למרוד ולפרוק את עולו של יעקב! מסביר רש"י כי "תריד" אין הכוונה לשון 'מרד' אלא לשון 'צער', כאשר עשו יצטער, היינו כאשר תהיה לו טענה טובה כלפי מעלה: 'מדוע יעקב קיבל את הברכות ולא אני, הרי הוא אינו טוב ממני', וזה ייתכן שיקרה בזמן שישראל אינם מקיימים את מצוות התורה, כי אז טענתו של עשו תהיה מוצדקת - או אז יוכל עשו להפוך את הקערה על פיה ולשלוט על ישראל.

— עיון —

וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תִּרְיֵד וּפְרַקְתָּ עָלוּ. הברכות הן למעשה הקביעה בדבר הנהגת העולם. על מי מוטל להנהיג את העולם, על עשו או על יעקב? כל חברה אנושית זקוקה להנהגה, וללא הנהגה ישרור תוהו ובוהו, בבחינת 'הוה מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את אחיו חיים בלעו'. הנהגה רגילה צריכה לדעת לארגן את החברה באופן בו לכל אחד יהיה את חלקו. הנהגה כזו אינה מבוססת על עולם ערכי אלא על אינטרסים. חברה כזו פועלת על פי כללים של 'צדק' לא משום שהיא ערכית או מוסרית, אלא מפני שאם לא תהיה לאזרחים תחושה שהדברים מונהגים באופן צודק אזי תהיה התקוממות ציבורית, והשלטון יתמוטט. משום כך מצאנו לאורך ההיסטוריה שעמים נאורים דיכאו חברות חלשות מהם, כנגד כל כללי המוסר, רק משום שעוצמתם אפשרה להם לעשות כן, וגם בימינו חברות דמוקרטיות מנצלות מדינות עניות, שלא על פי האמת והישר. אמנם כאשר החלשים יבינו שהם מנוצלים הם ישתדלו להתחזק ולמרוד בשולטים בהם. הנהגה שכזאת היא הנהגה שגם עשו יודע לעשות אותה, והוא אף יודע לעשות אותה טוב יותר מיעקב. לעומת זאת הנהגתו של יעקב היא הנהגה רוחנית, כאשר בבסיס הנהגה עומד הציות המוחלט לדבר ה'. חברה הפועלת על פי מצוות ה' היא חברה המושתתת על צדק אמיתי, על עקרונות מוסר וישר, ולא על כוח ועוצמה. הנהגה כזו אפשרית רק כאשר עם ישראל מציית לדבר ה', אך כאשר חלילה אין הדבר כן, או אז מתרומם עשו וטוען כי הנהגה כוחנית ואלימה היא תחום ההתמחות שלו, והוא עדיף בזה על יעקב.

אונקלוס

מא וְנִטְרַ עֲשׂוּ דְכָבוּ לְיַעֲקֹב עַל בְּרַכְתָּא דְבְרַכְיָה אַבוּהִי, וְאָמַר עֲשׂוּ בְלַבְיָה יְקָרְבוֹן יוּמֵי אַבְלִיָּה דְאַבָּא וְאַקְטוּל יַת יַעֲקֹב אַחֵי:

מא וְיִשְׁטַם עֲשׂוּ אֶת־יַעֲקֹב עַל־ הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַכְוּ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ בְלָבוֹ יְקָרְבוּ יְמֵי אָבִל אָבִי וְאַהֲרָגָה אֶת־יַעֲקֹב אַחֵי:

— רש"י —

(מא) יְקָרְבוּ יְמֵי אָבִל אָבִי. כמשמעו, שלא אצער את אבא. ומדרש אגדה לכמה פנים יש:

— ביאור —

יְקָרְבוּ יְמֵי אָבִל אָבִי. "ימי אבל אבי" היינו ימי האבלות על מותו של אבי. כאשר עשו אומר "יקרבו ימי אבל אבי" אין בדבריו ייחול למותו הקרוב של יצחק אביו, ואין זו לשון משאלה, כי אם כן היה צריך לומר 'יקרב יום מותו של אבי'. אדרבה, התייחסותו של עשו ל"ימי אבל

אבי" מצביעה על יחס של כבוד לאביו, ולכן מפרש רש"י שכוונת עשו להמתין עם הריגתו של יעקב עד לאחר שאביו ימות, וזאת כדי שלא לצער אותו בחייו. במדרש ישנם פירושים נוספים, ראה מה שכתבנו בעיון.

— עיון —

יְקָרְבוּ יְמֵי אָבִל אָבִי. רש"י הכיר את הפירושים השונים שהובאו במדרש, אך החליט שאין הם נכנסים במשמעות הפסוק אלא הם שייכים לרובד ה'דרש'. אחד המדרשים מסביר ש"ימי אבל אבי" היינו הימים בהם אבי יתאבל בעצמו על יעקב אחי, וכאילו אומר עשו: 'אקום עתה ואהרוג את יעקב אחי ובכך אקרב את ימי אבלו של אבי עליו', כי לא רוצה עשו להמתין עד שימות יצחק, שמא הוא עצמו ימות לפני יצחק אביו ולא יספיק לנקום. לשון המדרש היא: 'בת קול אומרת: הרבה סייחים מתו ונעשו עורותיהם על גבי אמותיהן', כלומר, קורה לעיתים קרובות שצעירים מתים לפני המבוגרים, ולכן עשו אינו רוצה להמתין. [מדרש זה לכאורה תמוה, שהרי עשו אכן מת אחרי יצחק, וקבר את יצחק יחד עם יעקב, ומדוע להכניס חשש בלבו של עשו שמא ימות לפני אביו? אלא נראה שכוונת המדרש לומר שיש כאן 'בת קול' המופנית לעשו, היינו אמירה אלוקית של ההשגחה, האומרת לו: אל תחשוב שתוכל לרשת את מקומו של אביך ולבטל את פעולתו - יצחק ומורשתו לא ימותו אלא אתה תמות לפניהם, ואין אפשרות לבטל את הברכה שקיבל יעקב.]

אונקלוס

מב וַיַּגֵּד לְרַבְקָה אֶת־דְּבַר־יְעֹשֵׁב
 בְּנֵה הַגָּדְלוֹת שְׁלַחַת־קְרָא לְיַעֲקֹב
 בְּנֵה הַקָּטָן וְתֹאמַר אֵלָיו הִנֵּה
 עֹשֵׁב אַחִיד מִתְנַחֵם לְךָ לְהַרְגֶּךָ:
 מב וְאֶת־חֹוֹא לְרַבְקָה יָת
 פְּתַגְמֵי עֹשֵׁב בְּרַה רַבָּא,
 וְשְׁלַחַת וְקָרַת לְיַעֲקֹב
 בְּרַה זְעִירָא וְאִמְרַת לִיה
 הָא עֹשֵׁב אַחִיד כְּמִין לְךָ
 לְמַקְטֵלְךָ:

— רש"י —

(מב) וַיַּגֵּד לְרַבְקָה. ברוח הקודש הוגד לה מה שעשו מהרהר בלבו (מדרש
 רבה פס"ז, ט):

— עיון (המשך) —

נראה שרש"י אינו רוצה לפרש כן משום שבפועל אנו רואים שעשו לא השתדל למהר
 ולהרוג את יעקב אלא המתין.
 פירוש נוסף המובא במדרש: עשו מצפה ומיחל לפטירת אביו יצחק ואף זומם מזימה
 להביא לידי כך בטרם עת. וזה לשון המדרש: "אם הורגו אני, יש שם ועבר יושבים עלי
 בדין ואומרים לי 'למה הרגת את אחיך?' אלא הריני הולך ומתחתן לישמעאל, והוא בא
 ועורר עמו על הבכורה (כלומר, ישמעאל יריב עם יצחק על הבכורה של ירושת אברהם
 ויהרגהו), ואני עומד עליו כגואל הדם והורגו (לישמעאל, ואחר כך אהרוג גם את יעקב),
 ויורש אני שתי משפחות". על פי המדרש עשו רוצה לגרום למותו של יצחק אביו בלי
 לעשות זאת בעצמו, וזהו הייחול של עשו "יקרבו ימי אבל אבי", כביכול יבואו מאליהם.
 במזימה האכזרית הזאת, המצויירת במדרש, אנו רואים את השנאה הגדולה של עשו
 מול ישראל, ואיך הוא עצמו לא רוצה 'ללכלך את הידיים' אלא מתכנן להשתמש
 בישמעאלים כדי לעשות את העבודה השחורה ולהישאר כביכול צדיק ונקי כפיים,
 ואף להוקיע את ישמעאל על מעשיו! זוהי ממש הצביעות הגדולה של העולם המערבי
 היום, שכביכול זכויות האדם בגרונו, אך ניצול האומות בידם, וגורמים לרדיפת ישראל
 באמצעות ישמעאל.

— ביאור —

וַיַּגֵּד לְרַבְקָה. כיצד יכולה היתה רבקה כן עונה רש"י שרבקה ידעה זאת ברוח
 לדעת מה אמר עשו לעצמו בלבו? על הקודש שלה.

— רש"י —

מִתְנַחֵם לְךָ. נחם על האחווה לחשוב מחשבה אחרת להתנכר לך ולהרגך. ומדרש אגדה: כבר אתה מת בעיניו ושתה עליך כוס של תנחומים (בראשית רבה שם).

ולפי פשוטו: לשון תנחומים, מתנחם הוא על הברכות בהריגתך:

— עיון (על העמוד הקודם) —

וַיַּגֵּד לְרַבֵּקָה. לפי רש"י כל מעשיה של רבקה בעניין זה היו בגילוי עליון, אך הנה יצחק בעלה לא זכה לגילוי זה. וצריכים אנו להבין מדוע היתה זו דווקא רבקה הצדקת שזכתה לראות מה שלא זכה יצחק לראות.

אנו רואים כאן שרוח הקודש מסייעת לאדם ההולך בדרך האמת, והוא רק צריך מעט סיוע מלמעלה כדי לראות נכוחה. יצחק היה שבוי בקונספציה שיעקב אינו יכול להנהיג אומה ולכן לא יכול היה לזכות לגילוי של האמת. אמנם ברגע שנפקחו עיניו ונוכח בטעותו, חזר בתשובה במהירות הבזק ואמר "גם ברוך יהיה". כפי שהסברנו לעיל יש הרבה ללמוד מה'טעות' בראייה של יצחק אבינו, שיסודה בעניין אמיתי, והיא שהיהדות איננה יכולה להישאר רק בעולם הרוחניות אלא היא יצירת אומה היודעת לפעול כאן בעולם הזה.

— ביאור —

אלא שינה את דעתו ורואה בו אויב ואיש נוכרי אותו יש להרוג.

הפירוש השני, מדרש אגדה - "מתנחם" הוא מלשון קבלת תנחומים, וכביכול עשו כל כך בטוח בכך שיהרוג את יעקב שכבר רואה בעיני רוחו את מותו של יעקב, ומבחינתו הוא כבר מת.

הפירוש השלישי, לפי פשוטו - אם "מתנחם" הוא מלשון קבלת תנחומים ולא מלשון שינוי דעת, אין לפרש כדברי האגדה אלא יש לומר כי עצם הריגתו של יעקב תהיה נחמה לעשו, ובכך תנוח דעתו על גניבת הברכות.

מִתְנַחֵם לְךָ. הביטוי "מתנחם לך להורגך" הוא קשה, כי ניחומים הם היפך ההריגה והיאך אפשר לכלכלם יחד? רש"י מפרש את הביטוי בשלשה דרכים: לפירוש הראשון "מתנחם" הוא במשמעות שינוי דעת. לשני הפירושים האחרים "מתנחם" הוא במשמעות נחמה.

הפירוש הראשון - "מתנחם" היינו שינה את דעתו, כמו "וינחם ה' כי עשה את האדם" (לעיל ג, ו), נהפכה מחשבתו של מקום.¹⁴ עשו שינה את דעתו לגבי יעקב, וכבר אינו רואה בו אח אהוב (= 'אחווה')

14. ראה רש"י שם.

אונקלוס

מג וּכְעַן בְּרִי קָבִיל מְנִי, וְקוּם
 אִיזִיל לְדָלּוֹת לְבָן אַחֵי לְחָרָן:
 מד וְתַתִּיב עִמִּיהַּ יוֹמִין זְעִירִין,
 עד דְתַתּוּב חֲמָתָא דְאַחוּךְ:
 מה עַד דִּיתּוּב רְגָזָא דְאַחוּךְ
 מְנַדְּ וִיתְנַשִּׁי יַת דְעַבְדָּתָּ לִיהַּ
 וְאַשְׁלַח וְאַדְבַּרְנָךְ מִתְמָן,
 לְמָא אַתְכּוּל אַף תְּרוּיכּוּן
 יוֹמָא חַד:

מג וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקֻלִּי וְקוּם
 בְּרַח-לֶךָ אֶל-לְבָן אַחֵי חָרָנָה:
 מד וְיִשְׁבֶּת עִמּוֹ יָמִים אֲחָדִים
 עַד אֲשֶׁר-תִּשׁוּב חֲמַת אַחִיךָ:
 מה עַד-שׁוּב אַף-אַחִיךָ מִמֶּךָ
 וְשַׁבַּח אֶת אֲשֶׁר-עֲשִׂיתָ לָּו
 וְשַׁלַּחְתִּי וְלִקְחַתִּיךָ מִשָּׁם לְמָה
 אֲשַׁבֵּל גַּם-שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד:

— רש"י —

(מד) אֲחָדִים. מועטים:

(מה) לְמָה אֲשַׁבֵּל. אהיה שכולה משניכם. הקובר את בניו קרוי שְׁכוּל, וכן
 ביעקב אמר "כאשר שְׁכַלְתִּי שְׁכַלְתִּי" (להלן מג, יד):

— ביאור —

והורה שמת עליו בנו קרוי 'שכול'. את
 המילים "כאשר שְׁכַלְתִּי שְׁכַלְתִּי" אמר
 יעקב כאשר סבר שיוסף ושמעון אבדו
 ממנו והיה ירא שמא גם בנימין יאבד,
 ומכאן מוכיח רש"י ששכול עניינו אובדן
 ילדים להוריהם (וכמשמעות המילה
 היום).

אֲחָדִים. אין לפרש "ימים אחדים"
 במשמעות 'ימים בודדים', כי ודאי חמתו
 של עשו לא תשוב בזמן קצר כל כך, אלא
 הכוונה למספר ימים מוגבלים כפי שיהיה
 הצורך.¹⁵
 לְמָה אֲשַׁבֵּל. 'שכול' פירושו צערם של
 אב או אם הקוברים את בניהם בחייהם,

— עיון —

אֲחָדִים. נראה בפשטות שברור היה לרבקה שעל מנת שעשו ימחל ליעקב יצטרך זמן
 ממושך, אלא כוונתה היתה לומר שיציאתו של יעקב היא יציאה זמנית על מנת לשוב,
 כי מקומו הטבעי של יעקב הוא בארץ ישראל.
 לְמָה אֲשַׁבֵּל. מכאן אנו רואים שרבקה אינה דואגת רק לשלומם של יעקב ולאפשרות
 מיתתו אלא מגלה דאגה גם לשלומם של עשו. נבאר זאת באריכות בדיבור הבא.

15. וראה להלן כט, כ': "ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה", ועיין רש"י שם פסוק יח ד"ה אעבדך שבע
 שנים, ופסוק כא ד"ה מלאו ימיו

— רש"י —

גַּם־שְׁנַיִם. אם יקום עליך ואתה תהרגנו יעמדו בניו ויהרגוך. ורוח הקדש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו, כמו שמפורש בפרק המקנא לאשתו (סוטה יג ע"א):

— ביאור —

ויהרגו את יעקב. בחלק השני בדברי רש"י הוא מסביר על פי חז"ל את המילים "יום אחד", משום שעל פי פירושו של רש"י הנ"ל, הדברים לא יתרחשו בהכרח ביום אחד, ויתכן שאחד ימות היום והשני רק לאחר זמן. לכן אומר רש"י שהביטוי "יום אחד" נאמר על ידי רבקה בלא מודעות, אך היתה זו מעין נבואה שנזרקה בה והודיעה ששניהם ימותו ביום אחד. חז"ל מספרים שכאשר הובא יעקב לקבורה במערת המכפלה הגיע עשו וטען כי זכות הקבורה באותו מקום שייכת לו, וניסה לעכב את הקבורה, ואז קם חושים בן דן והרג את עשו, ונמצא שנקברו שניהם ביום אחד.¹⁶

גַּם־שְׁנַיִם. אלמלא דבריו המאירים של רש"י יכולים היינו להבין שעשו כבר חשוב בעיני רבקה כמת, בעקבות אירועי היום, ועתה היא חוששת לגורלו של יעקב ואינה רוצה לאבד גם אותו ולהיות שכולה משני בניה. רש"י אינו מפרש כך. מדברי רבקה שאמרה "גם שניכם" מבין רש"י שיש ברבקה דאגה לשלומו של עשו בדיוק כמו לשלומו של יעקב, והיא מחשיבה את שניהם ומשווה ביניהם לחלוטין.

רש"י מסביר כי רבקה בהגיונה הבינה כי מאבק אלים אינו פתרון, שהרי גם אם יצליח יעקב להינצל ולהרוג את עשו כהגנה עצמית מכל מקום הסכנה לא תסור, משום שבניו של עשו יחפשו לנקום ולגאול את דמו של עשו אביהם

— עיון —

גַּם־שְׁנַיִם. כאן אנו רואים כיצד רבקה מנסת לתקן את מה שנעשה ביוזמתה. לכאורה היא אשר יזמה את המחלוקת בין שני האחים והיא שגרמה לסכסוך הנורא ביניהם, אך עתה היא יודעת שאין להמשיך ולקיים את המחלוקת אלא לנסות ולהרגיע אותה. רבקה כביכול מאשימה את יעקב במה שקרה, ואומרת לו: "עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו" - אתה עשית לו, למה שמעת בקולי? והקורא תמה כיצד זה שינתה רבקה טעמה ומאשימה את יעקב שעשה את הדברים בשליחותה! אלא רבקה מבינה שנעשה לעשו עוול שיש לתקנו, ותפקידה עכשיו הוא לשוב ולחבר בין האחים. רבקה מבינה שיעקב ועשו צריכים להמשיך ולחיות יחדיו בעולם כי שניהם קשורים זה בזה, וכמו שנולדו ובאו לעולם ביום אחד כך גם יסתלקו מן העולם ביום אחד, כי

16. הגמרא שם מדייקת ואומרת שאמנם לא מתו שניהם ביום אחד כדברי רבקה, אבל מכל נקברו ביום אחד.

אונקלוס

מו וַתֹּאמֶר רַבָּקָה אֶל־יִצְחָק
 קִצְתִּי בְּחַיֵּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חַת אִם־
 לִקַּח יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת־חַת
 כִּי־אֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לְמָה לִּי
 חַיִּים:

— רש"י —

(מו) קִצְתִּי בְּחַיֵּי. מאסתִי בחיֵי:

— עיון (חמשד) —

לשניהם יש תפקיד ושניהם בונים את העולם. עשו אחראי בעיקר על התפתחותו החומרית של העולם ואילו יעקב אחראי בעיקר על ההתפתחות הרוחנית של העולם ועל תיקונו. רבקה אכן מצליחה במשימה שנטלה על עצמה, ועתידים יעקב ועשו להתפייס ולהשלים זה עם זה לאחר שישוב יעקב מחרן לארץ ישראל.

— ביאור —

קִצְתִּי בְּחַיֵּי. "קצתי" לשון קץ, סוף. שבמצב כזה חייה אינם חיים ומאוסים רבקה רוצה לקרב את סוף חייה משום הם בעיניה.

— עיון —

קִצְתִּי בְּחַיֵּי. 'חיים' עבור רבקה אינם חיים של הנאה מהנאות העולם הזה אלא חיים של ערכים, ולכן אם גם בנה השני יתחתן עם גויות בנישואי תערובת אזי חייה יהיו חסרי משמעות.

רבקה אינה מגלה ליצחק את הטעם האמיתי המכריח את יציאתו של יעקב מן הארץ, טעם אשר הוגד לה ברוח הקודש, אלא היא נותנת משמעות חיובית ליציאתו של יעקב. זו אינה בריחה אלא הליכה זמנית שנועדה לבניית האומה.

אונקלוס

כח א יקרא יצחק אל-יעקב
 ויברך אתו ויצוהו ויאמר לו
 לא-תקח אשה מבנות כנען:
 ב קום לך פדנה ארם ביתה
 בתואל אבי אמך וקח-לך משם
 אשה מבנות לבן אחי אמך:
 ג ואל שדי יברך אתך ויפרך
 וירבך והיית לקהל עמים:
 ותהי לכנשת שבטי:

— דש"י —

(ב) פדנה. כמו לפדן:

ביתת בתואל. לבית בתואל. כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה
 ה"א בסופה (יבמות יג ע"ב):

(ג) ואל שדי. מי שדי בברכותיו למתברכין מפיו יברך אותך:

— ביאור —

ראינו שהשתמש יצחק בברכתו ליעקב
 בשם 'א-להים', כדי לבטא את ההנהגה
 על פי דין. כאן משתמש יצחק בשם
 'א-ל ש-די', ומסביר רש"י ששם זה
 מבטא את היכולת, רוצה לומר: מי שיברך
 אותך הוא הא-ל שבכוחו לברך, כי בידו
 ובכוחו להגשים את הברכה.²

פדנה. כאשר הכתוב מציין כיוון אל
 מקום מסויים הוא משתמש באות ה"א
 בסוף המילה במקום למ"ד בתחילתה,
 ולכן משמעות המילים "קום לך פדנה
 ארם" היא 'קום לך לפדן ארם', וכן "ביתה
 בתואל" משמעותן 'לבית בתואל'.¹
 ואל שדי. שמותיו של הקב"ה מגלות
 את דרכי פעולתו בעולם. לעיל (כז, כח)

1. וכבר הזכיר רש"י כלל זה לעיל יד, י, ויזכירו גם להן לב, ד; מו, א.

2. לעיל (ז,א) כתב רש"י: 'אני אל שדי - אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה... וכן כל מקום שהוא במקרא פירושו די יש לו, והכל לפי העניין'. וראה להלן לה, יא; מג, יד.

אונקלוס

ד וַיִּתֵּן לָךְ אֶת־בְּרַכְתּוֹת
 אַבְרָהָם לְךָ וּלְזַרְעֶךָ אֶתְּךָ
 לְרִשְׁתֶּךָ אֶת־אָרֶץ מְגֻרְיֶיךָ
 אֲשֶׁר־נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם:
 שביעי ה וַיִּשְׁלַח יַצְחָק אֶת־
 יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פַּדְנָה אֶרֶם אֶל־
 לָבָן בֶּן־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי
 אָחִי רַבְקָה אִם יַעֲקֹב וַעֲשׂו:
 ד וַיִּתֵּן לָךְ יְת וַיִּתֵּן לָךְ יְת בְּרַכְתָּא
 דַּאֲבָרָהִם לָךְ וּלְבָנֶיךָ
 עָמְדָא, לְמִירְתֶּךָ יְת
 אָרַע תּוֹתְבוֹתֶךָ דִּיהֵב
 יַי לְאַבְרָהָם: ה וַיִּשְׁלַח
 יַצְחָק יְת יַעֲקֹב וַאֲזַל
 לְפָדָן דְּאָרֶם, לְוֹת לָבָן
 בֶּר בְּתוּאֵל אֲרַמְאָה
 אָחוּהָא דְרַבְקָה
 אַמִּיהָ דִּיעֲקֹב וַעֲשׂו:

— רש"י —

(ד) אֶת־בְּרַכְתּוֹת אַבְרָהָם. שאמר לו "ואעשך לגוי גדול" (לעיל יב, ב), "והתברכו בזרעך" (שם כב, יח), יהיו אותן ברכות אמורות בשבילך, ממך ייצא אותו הגוי ואותו הזרע המבורך:

— עיון (המשך) —

וַאֲלֵ שְׂדֵי. נראה שיצחק בוחר להשתמש כאן דווקא בשם זה, כי הנה על פי הטבע אין ליעקב אפשרות להתמודד מול שנאתו של עֲשׂו, ולכן רק מי שהכל ביכולתו יכול לברך אותו ולקיים את הברכות.

— ביאור —

אֶת־בְּרַכְתּוֹת אַבְרָהָם. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים את הפסוק כך: "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך" - איזו ברכה? - "לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן א-להים לאברהם". רש"י אינו מפרש כך משום שלשיטתו אין בתורה מילים מיותרות ולא יתכן שיש בפסוק כפילות חסרת משמעות.

משמעות. רש"י מגלה לנו שיש כאן בדבריו של יצחק תוספת על כך - מלבד ברכת הארץ שכבר ניתנה לאברהם בירך הקב"ה את אברהם בברכות מיוחדות המיועדות לזרעו, והיינו שייצא ממנו גוי גדול וכן שהזרע הזה יהיה מבורך בפי כל הגויים - "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ".

— עיון —

אֶת־בְּרַכְתּוֹת אַבְרָהָם. בברכה זו ליעקב מודיע יצחק ומאשר כי יעקב הוא הוא הממשיך את מורשת אברהם, ולא עֲשׂו.

— רש"י —

(ה) **אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו**. איני יודע מה מלמדנו:

— עיון (על העמוד הקודם) —

על פי רש"י את ברכת הארץ ציין יצחק בפירוש, אך את הברכה על הגוי הגדול וההשפעה המבורכת על כל העולם בחר יצחק לבטא ברמז בלבד. מדוע? נראה לומר שברכת הארץ היא הברכה המשמעותית ביותר. הנה גם עֵשָׂו הפך להיות אומה, ואף הוא שותף להתפתחות העולם. הברכה הייחודית לעם ישראל היא ברכת הארץ שניתנה דווקא להם, והיא המעידה על השגחת הא-ל בעולם, כי ירושת ישראל את הארץ תתקיים כנגד כל הסיכויים הטבעיים.

— ביאור —

אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו. אין ספק שתואר זה שנתנה כאן התורה לרבקה צריך ביאור, שהרי אין הוא מוסיף לנו מידע חדש, אך רש"י אינו מבאר אותו משום שלא מצא בדברי חז"ל הסבר על ייתור זה. ודאי רש"י יכול היה לדרוש ולבאר זאת מעצמו אך העדיף לומר שאינו יודע מה מלמדנו. יסוד זה למדתי מדברי אבי מורי זצ"ל, וב'עיון' אכתוב את מה שדרש הוא על דברי רש"י אלה.

— עיון —

אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו. וכך כתב אמו"ר זצ"ל על דברי רש"י אלה בספרו 'עיוני משה': 'יש לזכור שכלל נקוט ביד רש"י שהוא מסתייע בדברי חז"ל כדי להעמיד את פירוש הפסוק, ובדרך כלל אין הוא מציע פירוש עצמאי במקום שהכתוב הוא עמום. וכאן נראה לי שאפשר להסביר שכוונת התורה במילים אלה היא להצביע על העיקרון של הבחירה העצמית והעצמאית הניתנת לכל אחד לבחור את דרכו בחייו. שני הבנים - יעקב וְעֵשָׂו - בניה של רבקה הם, אך איש מהם איננו יכול לסמוך על ייחוסו, על היותו בן להורים צדיקים. יכול שיהיה איש צדיק בן רשע, כשם שיכול גם להיות רשע בן צדיק. זוהי הוראה לדורות כי בחירת הדרך מוטלת עלינו - על כל איש ואיש - על כל האחריות הכרוכה בְּדבר'. ודפח"ח.

אונקלוס

ו וִירָא עֲשׂוּ כִּי-בִרְךְ יִצְחָק
 אֶת-יַעֲקֹב וְשַׁלַּח אֹתוֹ פְּדֹנָה
 אֲרָם לְקַחַת-לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה
 בְּבָרְכּוֹ אֹתוֹ וַיֵּצֵא עָלָיו לֵאמֹר
 לֹא-תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן:
 מִפְּטִיר ז וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל-אָבִיו
 וְאֶל-אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פְּדֹנָה אֲרָם:
 ח וִירָא עֲשׂוּ כִּי רָעוֹת בְּנוֹת
 כְּנָעַן בְּעֵינַי יִצְחָק אָבִיו:
 אֲבוּהִי:

— רש"י —

(ו) וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב. מחובר לענין של מעלה: וירא עֲשׂוּ כי בדרך יצחק וגו' וכי
 שלח אותו פדנה ארם, וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם וכי רעות
 בנות כנען, והלך גם הוא אל ישמעאל:

— ביאור —

כך: פסוק ה מסכם את השיחה שהיתה
 בין יצחק לבין יעקב.
 את פסוקים ו-ח יש לראות כעניין אחד
 והוא 'הדברים אותם ראה עֲשׂוּ: עֲשׂוּ
 ראה שיצחק ברך את יעקב ושלח אותו
 לפדן ארם, וגם ציוה עליו לא לקחת
 אשה מבנות כנען. הוא גם ראה שיעקב
 אכן שמע לציוויו של אביו והלך לפדן
 ארם, והבין מכך עֲשׂוּ שבאמת בנות

וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב. סדר הפסוקים אינו
 מובן: בפסוק ה שולח יצחק את יעקב אל
 לבן, בפסוק ו נודע לעֲשׂוּ שיצחק בירך
 את יעקב ושלח אותו לפדן ארם לשאת
 אשה, בפסוק ז שוב נאמר שיעקב שמע
 בקול יצחק והלך לפדן ארם, ובפסוק ח
 שוב חוזרים לדבר על עֲשׂוּ. איך נסדר
 את הפסוקים?
 לכן מסביר רש"י שסדר הדברים הוא

— ביאור (המשך) —

כנען רעות בעיני יצחק אביו. מכל זה להפסיד את הברכות, ולכן קם עֶשָׂו
 הגיע עֶשָׂו למסקנה שיתכן ובכך שלקח והלך אל ישמעאל ולקח את מחלת בתו
 נשים כנעניות (לעיל כו, לד) גרם לעצמו לאשה.

— עיון —

וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב. אמנם לכתחילה יצחק התכוון לברך את עֶשָׂו למרות שידע שהוא התחתן עם נשים כנעניות, ואף עֶשָׂו ידע זאת. אך עם כל זה בדיעבד הוא מבין שבגלל מעשה זה איבד את הברכות. כי הנה עֶשָׂו ראה שיצחק שינה את דעתו עליו כהרף עין, ועל אף שחשב מתחילה לברך את עֶשָׂו מכל מקום ברגע שגילה את התרמית שעשה לו יעקב לא כעס יצחק על יעקב כלל אלא מייד הסכים עם מה שנעשה! אין זאת אלא שבאמת בליבו של יצחק היה כל הזמן ספק, ומן הסתם אחד הגורמים לספק הזה היה לקיחת נשים כנעניות. עֶשָׂו מבין כל זאת עכשיו בניתוח המעשה רטרואקטיבית, ויודע שלקיחת הנשים עלתה לו בהפסד הברכות. ייעודו של יצחק הוא לתקן את העולם מן העיוותים של הכנענים, ולא יתכן שבני יצחק עצמם יתחתנו עם כנעניות ויורידו לטמיון את התוכנית הא-לוהית בעניין תפקידו של יצחק וזרעו.

אונקלוס

ט וַיִּלֶךְ עֲשׂוֹ אֶל-יִשְׁמָעֵאל וַיִּקָּח
 אֶת-מַחֲלַת | בֵּת-יִשְׁמָעֵאל בֶּן-
 אַבְרָהָם אֲחֹת נְבִיּוֹת עַל-נָשָׁיו
 לוֹ לְאִשָּׁה:
 ט וַאֲזַל עֲשׂוֹ לֹת
 יִשְׁמָעֵאל, וְנָסִיב יָת
 מַחֲלַת בֵּת יִשְׁמָעֵאל בֶּר
 אַבְרָהָם אֲחֹתֶיהָ דְנְבִיּוֹת
 עַל נְשׁוּהֵי לֵיהָ לְאִתּוֹ:

— רש"י —

(ט) אֲחֹת נְבִיּוֹת – ממשמע שנאמר "בת ישמעאל", איני יודע שהיא אחות נביות? אלא למדנו שמת ישמעאל משיעדה לעֲשׂוֹ קודם נישואיה והשיאה נביות אחיה. ולמדנו שהיה יעקב באותו הפרק בן ששים ושלוש שנים, שהרי ישמעאל בן שבעים וארבע שנים היה כשנולד יעקב, ארבע עשרה שנה היה גדול ישמעאל מיצחק, "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם" (לעיל כה, כו), הרי שבעים וארבע, ושנותיו היו מאה שלושים ושבע, שנאמר "ואלה שני חיי ישמעאל וגו'" (שם פסוק יז), נמצא יעקב כשמת ישמעאל בן ששים ושלוש שנים היה.

ולמדנו מכאן שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה ואחר כך הלך לחרן, שהרי לא שהה בבית לבן לפני לידתו של יוסף אלא ארבע עשרה שנה, שנאמר "עבדתיד ארבע עשרה שנה בשתי בנותיד ושש שנים בצאנך" (להלן לא, מא), ושכר הצאן משנולד יוסף היה, שנאמר "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו'" (להלן ל, כה), ויוסף בן שלשים שנה היה כשמלך, ומשם עד שירד יעקב למצרים תשע שנים, שבע של שבע ושתים של רעב, ויעקב אמר לפרעה: "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה" (להלן מז, ט). צא וחשוב ארבע עשרה שלפני לידת יוסף, ושלושים של יוסף, ותשע משמלך עד שבא יעקב, הרי חמשים ושלוש, וכשפירש מאביו היה בן ששים ושלוש, הרי מאה ושש עשרה, והוא אומר "שלשים ומאת שנה", הרי חסרים ארבע עשרה שנים! הא למדת שאחר שקבל הברכות נטמן בבית עבר ארבע עשרה שנים (ראה סדר עולם רבה פ"ב).

[אבל לא נענש עליהם בזכות התורה, שהרי לא פירש יוסף מאביו אלא עשרים ושתים שנה, דהיינו משבע עשרה עד שלשים ותשע, כנגד עשרים

— רש"י (המשך) —

ושתים שפירש יעקב מאביו ולא כבדו, והם: עשרים שנים בבית לבן, ושתים שנים ששהה בדרך, כדכתיב "ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכות" (להלן לג, יז), ופירשו רבותינו ז"ל מזה הפסוק ששהה שמונה עשר חדשים בדרך, דבית הוה בימות הגשמים וסכות הוה בימות החמה, ולחשבון הפסוקים שחשבנו לעיל משפירש מאביו עד שירד למצרים שהיה בן מאה שלשים שנים, ששם אנו מוצאים עוד ארבע עשרה שנים, אלא ודאי נטמן בבית עבר בהליכתו לבית לבן ללמוד תורה ממנו, ובשביל זכות התורה לא נענש עליהם ולא פירש יוסף ממנו אלא עשרים ושתים שנה, מדה כנגד מדה. ע"כ ברש"י ישן (מגילה טז ע"ב - יז ע"א):

— ביאור —

הברכות ויצא לפדן ארם. לשם כך מגלה לנו כאן התורה נתון חשוב נוסף - סמוך מאוד לקבלת הברכות מת ישמעאל. את הנתון הזה רומזת התורה במילים "אחות נביות", שהן לכאורה מיותרות שהרי כבר ידענו שבנו של ישמעאל נקרא נביות (לעיל כה, יג), ומה חידשה התורה במילים אלה? אלא לומר לך שישמעאל סיכם עם עֶשָׂו על לקיחת בתו לאשה, ולכן נאמר "וילך עֶשָׂו אל ישמעאל", היינו אל ישמעאל עצמו, אך בסופו של דבר מי שהשיא אותה בפועל היה נביות, ומשמע שישמעאל כבר לא היה בין החיים. אם כך, אחרי שידענו שישמעאל היה מבוגר מיעקב ב-74 שנים, וישמעאל מת בגיל 137, נמצא שיעקב היה בזמן קבלת הברכות בן 63. אך הנה, אם נעשה את החשבון מסוף ימיו של יעקב לאחור נמצא שהגיע אל ביתו של לבן כשהיה בן 77 שנים, שהרי כאשר ירד יעקב למצרים הוא היה בן 130, ויוסף היה בן 39 (כשעמד לראשונה לפני

אַחֹת נְבִיּוֹת. מטרת רש"י בדבריו כאן היא להוכיח שיעקב אבינו למד ארבע עשרה שנה בישיבה של עבר.

התורה מגלה לנו כמה נקודות זמן בחייו של יעקב, כגון: כמה שנים היה אצל לבן (20), ובן כמה היה כשירד למצרים (130), ובן כמה היה כשמת (147), אך אין אנו יודעים בן כמה היה יעקב כשקיבל את הברכות ובן כמה היה כאשר הגיע אל לבן.

כדי למצוא את התשובה לכך יש להשוות את קורותיו של יעקב לקורותיהם של דמויות אחרות המתוארות בתורה, ועל ידי כך נוכל לקבל נתונים נוספים, למשל: יצחק היה מבוגר מיעקב ב-60 שנה (הוא הוליד את יעקב ועֶשָׂו כשהיה בן 60), וישמעאל - שהיה מבוגר מיצחק ב-14 שנה - היה מבוגר מיעקב ב-74 שנה ומת בן 137 שנה. יוסף היה בן 39 כאשר יעקב ירד למצרים בגיל 130, נמצא שהוליד יעקב את יוסף בגיל 91.

אך למרות כל זאת עדיין אנו לא יכולים לדעת בן כמה היה יעקב כשקיבל את

— ביאור (המשך) —

לא כיבד את אביו, ולכן גם הוא לא ראה את יוסף בנו למשך 22 שנה. יוסף היה נער בן 17 כשנמכר למצרים, ורק כשהיה בן 39 נפגש שנית עם יעקב (כנ"ל), והיינו 22 שנה. אך באמת יעקב לא ראה את אביו יצחק יותר מ22 שנה, שהרי עזב בגיל 63 וחזר בגיל 99 - 20 שנה עבד בבית לבן ועוד שנתיים שהה בדרך לארץ כנען, ועוד 14 שנה ראשונות שלמד בהן תורה, סך הכל 36 שנה; ומדוע, אם כן, נענש רק על 22 שנה? מתרץ רש"י שאותן השנים בהן למד תורה לא עלו לו לחשבון של אי כיבוד אב, ולא נענש עליהן.

פרעה ופתר לו את החלומות היה בן 30, ויעקב הגיע אחרי 7 שנות רעב ו21 שנות שבע, סך הכל 39), נמצא שילד את יוסף בגיל 91, והיה זה בסוף 14 שנה לעבודתו אצל לבן, אם כן הגיע אל לבן בגיל 77. מה עשה יעקב משנתו 63 בה קיבל את הברכות ויצא מבית אביו עד שנתו 77 בה הגיע אל לבן? עונה רש"י: 14 שנה אלה היה טמון בבית המדרש של עבר ורק אחריהם הלך לחרון.

ביאור הקטע המוסגר מ"רש"י ישן": הדברים מבוססים על מדרש האומר שיעקב אבינו נענש על כך ששנים רבות

— עיון —

אַחֻוֹת נְבִיּוֹת. דבריו של רש"י כאן הם חשובים ויסודיים מאוד, והם מדגישים את החשיבות הגדולה בה רואה היהדות את הערך של לימוד התורה. כבר העידה התורה על יעקב כי הוא "איש תם יושב אהלים", היינו שישב באוהלה של תורה. כאן אנו רואים, לתדהמתנו, כיצד יעקב בוחר להמתין בהליכתו לשאת אשה ולהקים משפחה, לעזוב את כל תוכניותיו ולשבת ללמוד תורה למשך 14 שנים. יש כאן הקרבה אישית עצומה, ומכאן מלמד רש"י את כל הדורות על מרכזיותו של הלימוד ועל הכבוד ועל המקום שיש לתת ללימוד התורה בחייו של כל אדם. חשיבות זו של לימוד התורה אנו רואים גם מכך שלא נענשים על משך זמן זה על אי כיבוד הורים, שהרי ערך זה הוא משותף להורים ולבנים, והוא סם החיים הנצחיים של עם ישראל.

אך עדיין יש לשאול על החלק השני בדברי רש"י: מדוע נענש יעקב על השנים בהן עבד עבור רחל ולא, הרי בעבודה זו קיים את ציוויו של אביו ששלח אותו לחרון כדי לשאת אשה!

הנה בתחילת פרשת ויצא אומר לנו רש"י על הפסוק "וישכב במקום ההוא" - 'לשון מיעוט, באותו מקום שכב אבל י"ד שנים ששימש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה' (להלן כה, יא). היינו שיעקב מסר את עצמו ללימוד בלי גבולות, ונמנע מתענוגות וישן רק את המעט הנצרך לו לקיום גופו. בכך כביכול אומרים לנו חז"ל שעל השנים בהן למד יעקב תורה בלי הרף אי אפשר לבוא אליו בטרוניה, כי הוא קשור לאש החיים שמגינה עליו, אבל מאותו הרגע שחזר להיות ככל אדם 'והלך לישון כרגיל' אז סופרים לו את הכל, כי הנה התברר שאתה לא מלאך. לכן מרגע זה ספרו לו כל דקה וה-14 שנה שעבד עבור רחל ולא, הן כנגד ה-14 שנה בהן למד תורה. במילים אחרות,

— רש"י —

על-נָשִׁיוֹ. הוסיף רשעה על רשעתו, שלא גירש את הראשונות (עיי' בראשית רבה פס"ז, יג):

— עיון (המשך) —

אילו היה שומע יעקב בקול אביו והולך מיד לחרון, לא היו סופרים לו את אותן השנים שעבד עבור נשותיו, כי קיים בכך את מצות אביו, אך כשהתחיל את העבודה הזאת באיחור של ארבע עשרה שנה נספרו לו השנים האלה כי היו הן באיחור. מכאן אנו לומדים יסוד חשוב: לכתחילה על האדם לשלב את לימוד התורה במסירות גדולה יחד עם קיום שאר המצוות, וכפי שאמרו חז"ל בפרקי אבות 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, וכל שמעשיו מרובים מחכמתו מתקיימת', היינו לומר שהתורה והמעשה מחוברים זה בזה, וכשאדם עושה מעשה מתוך כח התורה אזי התורה כאילו מתממשת וקורמת עור וגידין.

— ביאור —

על-נָשִׁיוֹ. הנה כבר ידענו שהיו לעֶשׂו נשים אחרות, כאמור לעיל (כו, לד), ואם כן מדוע צריכה היתה התורה להדגיש כי לקח את מחלת בת ישמעאל "על נשיו", היינו נוסף על נשיו? מסביר רש"י כי ההדגשה היא לכך שעל אף שידע עֶשׂו

שרעות בנות כנען בעיני אביו מכל מקום לא עמד וגרש את נשותיו הראשונות, ומכאן ידענו כי לא חזר עֶשׂו בתשובה ולא לקח את בת ישמעאל לאישה משיקולים טהורים.

— עיון —

על-נָשִׁיוֹ. לכאורה דברי רש"י אינם מובנים, מדוע כתב שבלקחת בת ישמעאל עֶשׂו 'הוסיף רשעה על רשעתו', כי מה מעשה רשע יש כאן? אמנם עֶשׂו לא חזר בתשובה ולא גירש את הראשונות, אך עדיין אי אפשר לומר שעשה כאן מעשה רשע חדש! אלא ודאי ההסבר הוא שכאשר עֶשׂו מבין שלקחת הנשים הראשונות היתה נגד רצון הוריו ובכל זאת אין הוא מגרשן - יש בכך תוספת חוצפה. אם בתחילה נידון עֶשׂו על כך כשווגג - עתה הרי הוא עז פנים ומזיד! ובאמת כאן מתגלה צביעותו של עֶשׂו במלוא תוקפה, שכביכול מראה עצמו כאדם כשר ומתחתן עם בת ישמעאל אך בביתו עדיין נטמנות נשותיו הכנעניות האדוקות בעבודה זרה. כאן מודגש ההבדל התהומי בין יעקב לעֶשׂו, עֶשׂו מראה עצמו כבעל ערכים אך כל מה שמעניין אותו הם ענייניו האישיים, לעומתו יעקב הוא איש תם, איש אמת שתוכו כבדו, וגם כאשר הוא נאלץ להערים ולרמות את אביו הוא עושה זאת כדי לפעול על פי האמת האמיתית.