

פְּרִשְׁת וַיֵּצֵא

עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש

בעקבות רש"י

ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ה

אונקלוס

כח וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיִּפֶק יַעֲקֹב, מִבְּאֵר שֶׁבַע;
וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה: וַאֲזַל, לְחָרָן.

— רש"י —

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

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

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

— ביאור —

שבע, ומשמע מכאן שיש חשיבות גם ליציאה עצמה. כאשר צדיק יוצא מן העיר מורגש שינוי בעיר ובסביבותיה. 'זיו' הוא האור שהצדיק מאיר בעירו, 'הוד' הוא ההכרה לה זוכה העיר גם מחוץ לתחומה בזכות הצדיק, 'הדר' העיר משפיעה על כל סביבותיה מכוחו של הצדיק.¹

וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. אין כוונת התורה כאן לספר שכבר הגיע לחרן, שהרי אירעו ליעקב כמה וכמה אירועים עד שהגיע לחרן עצמה, אלא כוונת הפסוק לומר שיצא לדרכו לכיוון חרן.

אמנם להלן (פסוק יז) יבאר רש"י פסוק זה במשמעות שכבר הגיע לחרן וחזר עד בית אל, עיין שם.

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

מסביר רש"י שהתורה הפסיקה שם את עניין יציאתו של יעקב כדי לספר על מעשיו של עשו ונישואיו עם בת ישמעאל, ולכן כדי לחזור שוב לסיפור על יעקב היה צורך להזכיר שנית את עניין יציאתו.

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע. התורה אינה מספרת לנו רק על הליכתו של יעקב לחרן, אלא מדגישה גם את יציאתו מבאר

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

— רש"י —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

— ביאור —

אמנם על פי האגדה יש לביטוי "ויפגע במקום" משמעות כפולה. על פי דברי חז"ל שיביא רש"י להלן (בפסוק יז), יעקב כבר הגיע בהליכתו עד חרן, אלא שנזכר שם שלא עצר להתפלל במקום המקדש, וחזר על עקבותיו והגיע לבית אל, ונעשה לו נס ונעקר הר המזריה ובא לקראתו עד בית אל. משום כך נאמר "ויפגע במקום" שכביכול נתקל בו בהפתעה, כאדם הפוגע בחבירו שבא כנגדו. כמו כן יש בביטוי "ויפגע" משמעות של תפילה, שהתפלל שם ותיקן תפילת ערבית⁵. את דברי אגדה זו נבאר להלן בפסוק יז כי שם מקומה.

וּפִגְעַע. על פי הפשט, הביטוי "ויפגע במקום" משמעותו שהגיע אל המקום, וכן מצאנו משמעות זו בתיאור גבולות נחלות השבטים בספר יהושע. אולם ביטוי זה נראה מעט תמוה, וזו פעם ראשונה שהתורה משתמשת בו⁴. בגלל קושי זה בפשט הסבירו חכמינו ז"ל ש'פגיעה' זו עניינה תפילה, כלומר יעקב נפגש עם ה' - פגע בה'. על פי הבנה זו מוסברת כל הפרשייה בדרך אחרת, וכפי שיכתוב רש"י את המשך האגדה להלן בפסוק יז, ושם נבאר עיקר הדברים בעזרת השם.

— עיון —

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

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

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

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

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

— רש"י —

פִּי־בֹא הַשֶּׁמֶשׁ. היה לו לכתוב 'ויבא השמש וילן שם', 'כי בא השמש', משמע ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה כדי שילין שם (בראשית רבה

פס"ח, י):

— עיון (המשך) —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

— רש"י —

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

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

— ביאור —

וַיִּשָׁם מְרֵאֲשֹׁתָיו. רש"י חיבר כאן שני מדרשי חז"ל, הראשון ממדרש רבה והשני מן הגמרא, ולכאורה יש קושי לחברם זה עם זה, כי לדעת המדרש האבנים הקיפו את ראשו של יעקב ואילו לדעת הגמרא הניח עליהן את ראשו! אלא צריך לומר שיעקב סידר את האבנים סביב ראשו, כמין מרזב, להגנה מן החיות, אך גם הניח ראשו על אחת מן האבנים הסמוכות לראשו.⁷

הגמרא שם מקשה קושיא, ומן הקושיא דרשה את המדרש: פסוק אחד אומר "ויקח מאבני המקום" (פסוק י), לשון רבים, משמע שלקח הרבה אבנים, ופסוק אחד אומר "ויקח את האבן", לשון יחיד. ומתרצת: 'מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים... וכולן נבלעו באחד'.

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

— עיון —

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

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

7. על פי המזרחי, ועיין שם שהאריך בזה.

אונקלוס

יב וַיִּחַלְסֵם וְהָנָה סֶלֶם מִצֵּב אֶרְצָה
 וְרֵאשׁוּ מִגֵּיעַ הַשְּׁמַיְמָה וְהָנָה
 מִלְּאֲבֵי אֱלֹהִים עֲלֵים וַיִּרְדִּים בּוֹ:
 יב וַחֲלַם, וְהָא סְלָמָא נְעִיץ
 בְּאַרְעָא, וְרִישִׁיָּהּ, מְטִי עַד
 צִית שְׁמַיָּא; וְהָא מִלְּאֲבֵיָּא
 דִּי, סְלָקִין וְנַחְתִּין בֵּיהּ.

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

יג וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
 יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
 יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שׁוֹבֵב
 עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וּלְזָרְעֶךָ:
 וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
 יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
 יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שׁוֹבֵב
 עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וּלְזָרְעֶךָ:
 וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
 יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
 יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שׁוֹבֵב
 עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וּלְזָרְעֶךָ:

יג וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי
 יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי
 יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שׁוֹבֵב
 עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וּלְזָרְעֶךָ:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

— רש"י —

וְאֱלֹהֵי יִצְחָק. אף על פי שלא מצינו במקרא שייוחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם לכתוב אֱלֹהֵי פְלוֹנִי, משום שנאמר "הן בקדוּשׁוֹ לֹא יֵאֱמִין" (איוב טו, טו), כאן ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת, ויצר הרע פסק ממנו. תנחומא (תולדות ז):

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

— ביאור —

ולא היה אצלו חשש שישנה את דרכו הטובה.

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

יד וְהָיָה זְרַעְךָ כְּעֶפְרַיִם הָאָרֶץ
 וּפְרִצְתָּ יָמָה וְקִדְמָה וְצַפְנָה וְנִגְבָּה
 וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל־מְשַׁפְּחֹת הָאָדָמָה
 וּבְזַרְעֶךָ:
 וַיְהִי בְּנֶדְ סְגִיָּאִין כְּעֶפְרָא
 דְּאַרְעָא, וְתַתְּמָר לְמַעְרְבָא
 וְלְמִדְנַחָא וְלְצַפּוֹנָא
 וְלְדְרוֹמָא; וַיְתַבְּרֹכוּן
 בְּדִילְךָ כָּל זְרַעֲתָא אַרְעָא,
 וּבְדִיל בְּנֶדְ.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

טו וְהָיָה אֲנֹכִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ
 בְּכָל אֲשֶׁר-תֵּלֵךְ וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל-
 הָאָדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ
 עַד אֲשֶׁר אֶסְעֶשְׂתִּי אֶת אֲשֶׁר-
 דִּבַּרְתִּי לָךְ:

— רש"י —

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

— ביאור —

אל תדאג מעשו הרוצה להורגך, אני אדאג
 שלא יאונה לך ממנו כל רע; "ושמרתך בכל
 אשר תלך" - אציל אותך גם מלבן אליו אתה
 הולך, "והשיבותיך אל האדמה הזאת" - לא
 רק זרעך יזכה לחזור אל ארץ ישראל אלא
 אף אתה עצמך תוכל להגשים את החלום.

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

— עיון —

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

— רש"י —

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

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

— ביאור —

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

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

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

טז וַיִּקְרָא יַעֲקֹב מִשְׁנֵתוֹ וַיֹּאמֶר
 אֲבִי יֵשׁ יְהוָה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֲנֹכִי
 לֹא יָדַעְתִּי: וְאֶתְעַר יַעֲקֹב, מִשְׁנֵתִיהָ,
 וַיֹּאמֶר, בְּקִשְׁטָא יִקְרָא דִּי
 שְׂרִי בְּאַתְרָא הַדִּין; וְאֲנָא,
 לֹא הוּיְתִי יָדַע.

— רש"י —

(טז) וְאֲנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי. שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה:

— עיין (המשך) —

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

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

— ביאור —

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

— עיין —

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

אונקלוס

י וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מֵה־נֹרָא הַמָּקוֹם
 הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִסְבִּית אֱלֹהִים
 וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם:
 ׀ וְדָחִיל, וְאָמַר, מָא דְחִילוֹ,
 אַתְרָא הָדִין: לִית דִּין אַתְר
 הָדִיוּט, אֱלֹהִין אַתְר דְּרַעֲוֹא
 בִּיה מִן קָדָם יי, וְדִין, תִּרַע
 קָבִיל שְׁמִיא.

— רש"י —

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

— ביאור —

יְהוּדָה עַל גְּבוּלָה הַדְּרוּמִי שֶׁל נַחֲלַת בְּנֵימִין,
 וּבֵית אֵל הִיטָה בְּצִפּוֹנָה שֶׁל נַחֲלַת בְּנֵימִין
 - נִמְצָא שְׁבָאֵר שֶׁבַע בְּדְרוּם, יְרוּשָׁלַיִם
 בְּאַמְצַע, וּבֵית אֵל בְּצִפּוֹן, וּלְכֵן אִם רִגְלֵי
 הַסּוּלָם בְּבָאֵר שֶׁבַע וּרְאִישׁוֹ בְּבֵית אֵל יִהְיֶה
 אִם הֵיכָן עֹמֵד הַסּוּלָם?
 בָּאֵר שֶׁבַע הִיטָה בְּדְרוּמָה שֶׁל נַחֲלַת
 יְהוּדָה, יְרוּשָׁלַיִם הִיטָה בְּצִפּוֹנָה שֶׁל נַחֲלַת
 דְּבַרֵי רִש"י
 נַחֲלָקִים לְשׁוֹנֵי חֲלָקִים: (א) הֵיכָן עֹמֵד
 הַסּוּלָם? (ב) אֵיךְ הִגִּיעַ יַעֲקֹב לְמָקוֹם הַזֶּה?
 (א) הֵיכָן עֹמֵד הַסּוּלָם?
 בָּאֵר שֶׁבַע הִיטָה בְּדְרוּמָה שֶׁל נַחֲלַת
 יְהוּדָה, יְרוּשָׁלַיִם הִיטָה בְּצִפּוֹנָה שֶׁל נַחֲלַת

◁

— ביאור (המשך) —

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

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

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

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

(ב) איך הגיע יעקב למקום הזה?

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

מתרץ רש"י תירוץ מעניין: יעקב אכן נמצא בלוז, אולם הר המוריה

— עיון (על עמוד קודם) —

עיון בחלק הראשון

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

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

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

עיון בחלק השני

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

וְזֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם. זהו ביטוי קשה שהרי אין שערים לשמים. רש"י מסביר שני הסברים. הסבר ראשון - זהו מקום המיועד לתפילה משום שמכאן הן יכולות לעלות השמימה ולהתקבל. כביכול ישנו כאן שער, פתח, דרכו התפילות עלולות למעלה.

הסבר שני - על פי המדרש, גם בשמים יש ירושלים ובית מקדש, וירושלים של מעלה ממוקמת בדיוק מעל הירושלים של מטה. בין ירושלים של מטה לירושלים של מעלה ישנו שער. על משמעות הדברים נרחיב בעיון.

— עיון —

עיון בהסבר הראשון

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

רש"י מלמדנו שכבר מראשית ההיסטוריה מיוחדת היא ירושלים בזה, ומיועדת היא להיות מקום בו ניכרת ההשגחה הא־לוהית, ומקום מתאים להתעלות רוחנית.

עיון בהסבר השני

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

אונקלוס

יח וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח
 אֶת־הָאֶבֶן אֲשֶׁר־שָׁם מִרְאֵשֶׁתוֹ
 וַיִּשָּׂם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצַק שֶׁמֶן
 עַל־רֵאשָׁה: יט וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־
 הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלַם
 לְזוֹ שֵׁם־הָעִיר לְרֵאשֹׁנָה: כ וַיַּדְרֹךְ
 יַעֲקֹב גִּדְרָה לֵאמֹר אִם־יְהִיָּה
 אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה
 אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן־לִי לֶחֶם
 לֶאֱכֹל וּבְגָד לְלַבֵּשׁ: כא וְשַׁבְּתִי
 בְּשָׁלוֹם אֶל־בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה
 לִי לֵאלֹהִים:
 לי, לְאֵלֶּהָ.

— רש"י —

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

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

— ביאור (על עמוד קודם) —

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

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

כב וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר־שָׂמְתִי מִצְבָּה יְהִי בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֲשֶׂר אֲעִשְׂרֶנּוּ לָךְ:
כב וְאֵבֶן הָאֵת, דְּשׁוּיִתִּי קִמַּאת־תְּהִי, דְּאִיְהִי פִלַח עֲלֵה קִדְם יי; וְכָל דְּתַתִּין לִי, חֲד מִן עֲסָרָא אֲפִרְשִׁינָה קִדְמָךְ.

— רש"י —

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

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

— ביאור —

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

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

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

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

12. ראה רש"י שם פסוק ט ד"ה עוד.

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

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

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

14. פסחים פח ע"א.

— עיון (המשך) —

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

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

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

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

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

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

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

אונקלוס

א ונטל יַעֲקֹב, רַגְלוֹהִי; שני כט א וַיֵּשָׂא יַעֲקֹב רַגְלוֹ וַיֵּלֶךְ
 וַאֲזַל, לְאֶרֶץ בְּנֵי
 מִדְנָחָא. ב וַחֲזָא וְהָא בִּירָא
 בַּחֲקֵלָא, וְהָא תַּמָּן תְּלַתָּא
 עֲדָרִין דְּעָז רַבִּיעִין עֲלֵהּ
 אַרְי מִן בִּירָא הֵהִיא, מִשְׁקֹן
 עֲדָרִיא; וַאֲבָנָא רַבְתָּא, עַל
 פְּמָא דְבִירָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים. רש"י בדבריו מבאר
 שתי נקודות על דרך הפשט:

א. הנושא הנסתר של הביטוי הוא
 'הרועים', ודרך המקרא לקצר ולא לכתוב
 את הנושא¹⁵.

ב. הפועל "ישקו", על אף שהוא בלשון
 עתיד, משמעותו הווה מתמשך. רגילים
 הם תמיד להשקות את הצאן.

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

ג ומתכַנְשִׁין לְתַמּוֹן כָּל
 עֲדָרִיא, ומגנדרין ית
 אבנא מעל פמא דבירא,
 ומשקו, ית ענא; ומתיבין
 ית אבנא על פמא דבירא,
 לאתרה. ד ואמר להון
 יעקוב, אחי מנן אתון; ואמרו,
 מחרן אַנְחָנָא. ה ואמר
 להון, הידעתון ית לבן בר
 נחור; ואמרו, ידעין.

ג וְנֹאסְפוֹ-שְׁמָה כָּל-הָעֲדָרִים
 וְגִלְלוּ אֶת-הָאֵבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
 וְהִשְׁקוּ אֶת-הָעֶזְאוֹן וְהִשִּׁיבוּ
 אֶת-הָאֵבֶן עַל-פִּי הַבְּאֵר
 לְמִקְוֵה: ד וַיֹּאמֶר לָהֶם יַעֲקֹב
 אַחֵי מַאֲיֵן אַתֶּם וַיֹּאמְרוּ מִחַרְן
 אַנְחָנּוּ: ה וַיֹּאמֶר לָהֶם הִידְעֶתֶם
 אֶת-לְבֶן בֶּן-נְחוּר וַיֹּאמְרוּ יָדַעְנוּ:

— רש"י —

(ג) וְנֹאסְפוֹ. רגילים היו להאסף לפי שהיתה האבן גדולה:

וְגִלְלוּ. וגולליו, ותרגומו 'ומגנדרין'. כל לשון הווה משתנה לדבר בלשון
 עתיד ובלשון עבר, לפי שכל דבר ההווה תמיד כבר היה ועתיד להיות:

וְהִשִּׁיבוּ. תרגומו 'ומתיבין':

— ביאור —

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

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

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

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לְהוֹן, הַשְּׁלֵם לִיָּהּ; וַיֹּאמְרוּ לְהֵם הַשְּׁלֹם לוֹ וַיֹּאמְרוּ
 שְׁלֹם וְהִנֵּה רָחֵל בָּתּוֹ בָּאָה עִם־
 בְּרִיתֶיהָ, אֶתִּיא עִם עָנָא.
 הַצֵּאן:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

היא בלשון הווה, באה עכשיו, כמו עוֹשָׂה; ואילו כשהיא מוטעמת במלעיל - 'למעלה', בבי"ת - משמעותה בלשון עבר, שכבר באה, כמו עֲשֵׂתָה¹⁶. בפסוק זה הפועל "באה" הוא בלשון הווה ועל כן ההטעמה היא במלרע, ואילו להלן פסוק ט הפועל הוא בלשון עבר ועל כן ההטעמה היא במלעיל.

— עיון —

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

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

אונקלוס

וַיֹּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל לֹא-
עַת הָאָסָף הַמְּקַנָּה הַשְּׂקוֹ הַצָּאן
וּלְכוּ רְעוּ:
וַיֹּאמֶר, הָא עוֹד יוֹמָא סְגִי
לֹא עֲדוּ, לְמִכְנַשׁ בְּעֵיר;
אַשְׂקוּ עָנָא, וְאַיְזִילוּ רְעוּ.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

ח וַיֹּאמְרוּ, לֹא נִכְלָא עַד אֲשֶׁר
 יֵאָסְפוּ כָּל-הַעֲדָרִים וְגַלְלוּ אֶת-
 הָאָבֶן מֵעַל פֵּי הַבְּאֵר וְהִשְׁקִינוּ
 הַצֵּאֵן:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

לֹא נִכְלָא. "לא נוכל" יכול להתפרש
 בשתי אפשרויות: א) אין לנו יכולת
 ואפשרות. ב) אין לנו רשות¹⁸.
 ניתן היה לפרש שהרועים טוענים
 שאסור להם לגלול את האבן מעל פי הבאר
 בלא נוכחות כל הרועים כולם, ו"לא נוכל"
 היינו אין לנו רשות לעשות זאת, כי מעשה
 כזה הוא בניגוד להסכם שיש לנו כאן.
 רש"י אינו מפרש כן, שהרי אם כך הסכימו
 הרועים ביניהם אין זה מן הראוי שיעקב
 יגלול האבן עבור רחל כנגד ההסכם. על כן
 מסביר רש"י שטענת הרועים היתה שאין

— עיון —

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

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

אונקלוס

ט עד דהוא, ממליל עמהון;
 ורחל אתת, עם ענא
 דלאבוקא ארי רעיתא,
 היא. ויהוה בד חזא יעקוב
 ית רחל, בת לבן אחוקא
 דאמיה, וית ענא דלבן,
 אחוקא דאמיה; וקריב
 יעקוב, וגנדר ית אבנא מעל
 פמא דבירא, ואשקי, ית
 ענא דלבן אחוקא דאמיה.

ט עודנו מדבר עם ורחל | באה
 עם-הצאן אשר לאביה פי רעה
 הוא: ויהי כאשר ראה יעקב
 את-רחל בת-לבן אחי אמו
 ואת-צאן לבן אחי אמו ויגש
 יעקב ויגל את-האבן מעל פי
 הבאר וישק את-צאן לבן אחי
 אמו:

— רש"י —

(י) ויגש יעקב ויגל. כזה שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית (בראשית רבה פ"ע,
 יב), להודיעך שכחו גדול:

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

יֵא וַיִּשְׁק יַעֲקֹב לְרַחֵל; וַיִּשָּׂא אֶת־
וַאֲרִים יַת קָלִיָּהּ, וּבְכָא.
קָלוּ וַיִּבְּדוּ:

— רש"י —

(יא) וַיִּבְּדוּ. לפי שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה (בראשית רבה פ"ע, יב).

דבר אחר, לפי שבא בידים ריקניות, אמר: אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום (בראשית רבה שם). לפי שרדף אליפו בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפו בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו: מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב: טול מה שבידי, והעני חשוב כמת:

— ביאור —

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

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

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

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

— עיון —

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



אונקלוס

יב וַיִּגְדַּע יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אָבִיָּהּ
 הוּא וְכִי בֶן־רַבְקָה הוּא וְתָרְיָן
 וְתִגְדַּע לְאָבִיָּהּ:
 יב וַחֲוִיָּא יַעֲקֹב לְרַחֵל, אָרִי
 בֶּן אָחִית אָבִיָּהּ הוּא, וְאָרִי
 בֶּן רַבְקָה, הוּא; וְרַחֵל, וְתִגְדַּע,
 וְחֲוִיָּאת לְאָבִיָּהּ.

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

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

◁

— ביאור —

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

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

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

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

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

יג וַיְהִי כִשְׁמַע לִבָּן אֶת־שִׁמְעַ | יַעֲקֹב בֶּן־אָחִיתוֹ וַיֵּרָץ לִקְרֹאתוֹ
וַיַּחֲבֹק־לוֹ וַיִּנְשֹׁק־לוֹ וַיְבִיֵאֵהוּ
אֶל־בֵּיתוֹ וַיְסַפֵּר לִלְבָּן אֵת כָּל־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

יג וְיְהוָה כִּד שְׁמַע לָבָן יָת
שִׁמְעַ יַעֲקֹב בֶּן אָחִיתִיָּה,
וְרָהֵט לְקַדְמוֹתֶיהָ וְגִפְיָי
לִיָּה וְנִשְׁיָק לִיָּה, וְאַעֲלִיָּה,
לְבֵיתִיָּה; וְאַשְׁתַּעֲי לְלָבָן, יָת
כָּל פְּתַגְמֵיָּה הָאֵלֵיָּן.

— רש"י —

(יג) וַיֵּרָץ לִקְרֹאתוֹ. כסבור ממון הוא טעון, שהרי עבד הבית בא לכאן בעשרה גמלים טעונים:
וַיַּחֲבֹק. כשלא ראה עמו כלום אמר: שמא זהובים הביא והנם בחיקו;
וַיִּנְשֹׁק־לוֹ. אמר: שמא מרגליות הביא והם בפיו (בראשית רבה פ"ע, יג):

— ביאור —

וַיֵּרָץ לִקְרֹאתוֹ. את התנהגותו של לבן ניתן לכאורה לפרש לחיוב, ולומר שרץ אל יעקב מתוך אהבה ושמחה על כך שנפגש עם שאר בשרו. רש"י, בעקבות חז"ל, אינו מפרש כך, אלא מסביר את התנהגותו של לבן כמלאכותית, ונגועה במחשבות זרות ושליליות. מניין להם זאת? כיצד הם יודעים לפרש את כוונותיו הנסתרות של לבן?
התשובה היא פשוטה. בפסוק הבא אנו רואים שיעקב נאלץ לעבוד עבור

לבן מייד עם היכנסו לביתו, ורק אחרי חודש העלה לבן על דעתו שאין מן הראוי שיעקב יעבוד בחינם ומציע לו שכר. וכי כך נוהגים עם אורח שבא מנסיעה רחוקה? להעבידו מעת הגעתו? אין זאת כי אם התנהגות של אדם שרוצה לנצל את חברו ככל האפשר, ואין בו שום רגש של חמלה, וממילא אנו למדים שהריצה, החיבוקים והנשיקות, לא היו מלב אוהב אלא ודאי היה בהם כוונות לרווח ממוני וטובות הנאה.

— עיון —

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

— רש"י —

וַיִּסְפַּר לְלִבָּן. שלא בא אלא מתוך אונס אחיו, ושנטלו ממנו ממנו (ראה בראשית רבה שם):

— ביאור —

וַיִּסְפַּר לְלִבָּן. רש"י ממשיך את ביאורו מן הדיבור הקודם. יעקב הרגיש שבעצם כל רצונו של לבן ממנו הוא רק כסף ומתנות, ועל כן הוא נאלץ להתנצל ולהסביר מדוע הגיע לכאן בידים ריקות. יעקב מסביר ללבן שאין הוא בא לכאן לביקור נימוסין מתוכנן, אלא הגיע לכאן מכורח הנסיבות. הוא מספר ללבן את כל השתלשלות העניינים שגרמה לו לברוח מפני עשו אחיו, ועל כך שאיבד את כל ממונו לאליפז, ולמעשה מודיע ללבן שאין לו מקום אחר לפנות אליו.

אונקלוס

יְדִי וַיֹּאמֶר לוֹ לָבֵן אֶךְ עֲצָמֵי וּבְשָׂרֵי
 קָרִיבִי וּבִסְרֵי אִתִּי; וַיִּתֵּיב
 עֲמִיָּה, יָרַח יוֹמִין.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

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

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

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

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

אונקלוס

טו וַיֹּאמֶר לְבָן, לַיַּעֲקֹב, הַמְדַּאֲחֵי אַתָּה, וְתַפְלַחֲנִי מִגֹּן; חו לִי, מָא אַגְרָד. טז וְלִלְבָן, תַּרְתִּין בְּנָן: שׁוּם רַבְתָּא לַאֲה, וְשׁוּם זַעֲרִתָּא רַחֵל.

טו וַיֹּאמֶר לְבָן לַיַּעֲקֹב אֶתָּה וְעַבְדְּתָנִי חֲנָם הַגִּידָה לִי מִה־מְשִׁבְרֵתְךָ: טז וְלִלְבָן שְׁתֵּי בָנוֹת נָשִׁים הַגְדִּלָה לַאֲה וְנָשִׁים הַקְטַנָּה רַחֵל:

— רש"י —

(טו) הַכִּי־אָחִי אַתָּה. לשון תימה, וכי בשביל שאחי אתה תעבדני חנם (ראה תרגום אונקלוס):

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

— ביאור —

וְעַבְדְּתָנִי. כלומר, לבן אינו מתייחס על העבודה שכבר עשה יעקב עד כה, עליה אין הוא מתכוון כלל לשלם, אלא הוא מתייחס רק לעבודה שלהבא. רש"י מציין כאן להופעה הנקראת 'וי"ו ההיפוך', בה הוי"ו הופכת את זמנו של הפועל מעבר לעתיד (וכן הוא גם להיפך).

הַכִּי־אָחִי אַתָּה. הה"א במילה "הכי" היא ה"א השאלה, והיא הופכת את כל המשפט למשפט תמיהה²¹. אמנם אין התמיהה מתייחסת ל"אחי אתה", שהרי ודאי גם לבן מתייחס אליו כאל קרוב משפחתו ולכן מכנה אותו "אחי" (כפי שאמר יעקב לעיל בפסוק יב "כי אחי אביה הוא", וכמו שביאר רש"י שם). התמיהה מתייחסת, אם כן, למילים "ועבדתני חנם", ויש לקרוא כך:

— עיון —

הַכִּי־אָחִי אַתָּה. כאן לכאורה לבן הופך לדורש צדק ואין הוא רוצה לנצל את יעקב. אמנם ראה ביאור העניין בדיבור הבא.

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

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

21. אבל עיין אבן עזרא (לעיל כז, לו).

22. על פי המזרחי.

אונקלוס
 יְעִינִי לְאֵה רַכּוֹת וְרַחֵל הַיְתָה יְעִינִי לְאֵה, יְאִינִי; וְרַחֵל,
 הַיְתָה, שְׁפִירָא בְרִינְא, וְיְאִינִי
 בְּחִזּוּא.

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

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

— ביאור —

יְעִינִי לְאֵה רַכּוֹת. רש"י מבין אמנם רש"י נוקט שלא היה זה פגם שהתורה מנגידה בין לאה ובין רחל - מולד בלאה, וכנראה אף היא היתה יפה, לעומת לאה שענינה היו רכות, היתה רחל אלא שבכי רב גרם לעיניה להיות "רכות", יפת תואר ויפת מראה, ומשמע ש"רכות" כלומר כבויות. הוא עניין הפוך מ"יפת תואר"²³.

— עיון —

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

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

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

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

— רש"י —

תנא. הוא צורת הפרצוף, לשון "יתארהו בשרד" (ישעיה מד, ג), קונפ"ס בלע"ז
[מחוגה]:

מרא. הוא זיו קלסתר:

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

יח וְרַחִים יַעֲקֹב, ית
 רחל; וְאָמַר, אֶפְלַחְנָהּ
 שְׁבַע שָׁנָיו, בְּרַחֵל בְּרַתָּהּ,
 זְעִירְתָּא. יט וְאָמַר לָבֶן, טב
 דְּאֶתִּין יְתָה לָהּ, מְדַאֲתִין
 יְתָה, לְגִבְרָא אַחְרָן; תִּיב,
 עָמִי. כ וּפְלַח יַעֲקֹב בְּרַחֵל,
 שְׁבַע שָׁנָיו; וְהוּוּ בְּעֵינָיו
 כְּיוֹמִין זְעִירִין, בְּדַרְרַחִים יְתָה.

שלישי יח וַיֹּאֲהֵב יַעֲקֹב אֶת־רַחֵל
 וַיֹּאמֶר אֶעֱבֹדְךָ שְׁבַע שָׁנִים בְּרַחֵל
 בַּת־הַקְּטָנָה: יט וַיֹּאמֶר לָבֶן טוֹב
 תַּתִּי אֶתָּה לָךְ מִתַּתִּי אֶתָּה לְאִישׁ
 אַחֵר שְׁבַע עֲמָדִי: כ וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב
 בְּרַחֵל שְׁבַע שָׁנִים וַיְהִי בְּעֵינָיו
 כְּיָמִים אַחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֶתָּה:

— רש"י —

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

— ביאור —

תקופה מיוחדת ומשמעותית. למסע הזה נתנה רבקה משמעות נוספת והיא נשיאת אישה ממשפחתה, וכן ציוה עליו יצחק אביו "קום לך פדנה ארם... וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך" (לעיל כח, ב). אם כן, יעקב יודע שעליו לשבת עם לבן תקופה משמעותית - "ימים אחדים", ולכן מציע יעקב ללבן שישהה עמו תקופה של שבע שנים, ותמורת זאת יקבל את רחל לאישה. התורה רומזת על כך בכך שאומרת בהמשך "ויהיו בעיניו כימים אחדים" (פסוק כ), לומר לך שבכך כיוון יעקב לדברים שציוותה אותו רבקה אמו²⁴.

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

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

— רש"י —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

כא וַאֲמַר יַעֲקֹב לְלִבְנֵי הַבַּיִת
 ית אתתִי, אָרִי שְׁלִימוֹ
 יומִי פְלַחְנִי; וְאִיעוֹל,
 לוֹתֵהָ. כב וּכְנֵשׁ לִבְנֵי יִתְּ
 כָּל אַנְשֵׁי אֶתְרָא, וְעֶבֶד
 מִשְׁתֵּיָא. כג וְהָיָה בְרַמְשָׁא
 וּדְבַר יִתְּ לְאָה בְרַתְיָה,
 וְאֶעִיל יִתְּהָ לְוֹתְיָה; וְעָאֵל,
 לוֹתֵהָ. כד וַיְהִי בְּלִבְנֵי לֵה,
 יִתְּ זֶלְפָּה אִמְתֵּיהָ לְלֵאָה
 בְרַתְיָה, לְאִמָּהּוּ.

כא וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לִבְנֵי
 הַבַּיִת אֶת-אִשְׁתִּי בְּיָמֵי
 וְאִבּוֹאָה אֵלַיָּה: כב וַיִּאֲסֹף לִבְנֵי
 אֶת-כָּל-אֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ
 מִשְׁתָּהּ: כג וַיְהִי בְעָרֵב וַיִּקַּח אֶת-
 לֵאָה בִּתּוֹ וַיָּבֵא אֵתְהָ אֵלָיו וַיֵּבֵא
 אֵלַיָּה: כד וַיִּתֵּן לִבְנֵי לֵה אֶת-זֶלְפָּה
 שְׁפָחָתוֹ לְלֵאָה בִּתּוֹ שְׁפָחָה:

— רש"י —

(כא) מְלָאוּ יָמֵי. שאמרה לי אמי.

ועוד, מְלָאוּ יָמֵי, שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים. וזהו שאמר וְאִבּוֹאָה אֵלַיָּה, והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן (בראשית רבה פ"ע, יח):

— ביאור —

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

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

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

אונקלוס

כה וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֵאָהּ וַיֹּאמֶר אֶל־לֶבֶן מִה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרַחֵל עַבְדְּתִי עִמָּךְ וְלָמָּה רַמִּיתָנִי: כו וַיֹּאמֶר לֶבֶן לֹא־יַעֲשֶׂה בֶן בְּמִקְוֵמֹנוּ לְתַתּוֹ הַצְעִירָה לְפָנַי הַבְּכִירָה: כה וַהֲוֵה בְּצַפְרָא, וְהָא הִיא לֵאָה; וְאָמַר לְלֶבֶן, מָא דָּא עַבְדַּת לִי הֲלֵא בְרַחֵל פְּלַחִית עִמָּךְ, וְלָמָּא שְׁקַרְתָּ בִּי. כו וְאָמַר לֶבֶן, לֹא מִתְעַבִּיד בִּין בְּאַתְרָנָא לְמִתְנַזְעִירָתָא, קְדָם־רַבְתָּא.

— רש"י —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

— ביאור —

כג "ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו", אך יעקב כמובן לא ידע זאת. וַיְהִי בַּבֶּקֶר וַהֲנֵה־הוּא לֵאָהּ. וְאִנְחָנוּ הַקּוּרָאִים יוֹדְעִים שֶׁלֶבֶן נָתַן לִיעֶקֶב אֶת לֵאָה בְּמִקְוֵם רַחֵל, שֶׁכֵּבֶר נֹאמַר בַּפְּסוּק

◁

— ביאור (המשך) —

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

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

אונקלוס

כז מלא שבוע זאת ונתנה לך גס; ואשלים, שבועתא דדא; ונתין לך אף ית דא, בפלחנא דתפלח עמי, עוד, שבוע שנין אחרנין. כח ועבד יעקוב בין, ואשלים שבועתא דדא; ויהב ליה ית רחל ברתיה, ליה לאתו. כט ויהב לבן לרחל ברתיה, ית בלהה אמתיה לה, לאמהו.

— רש"י —

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

— ביאור —

מלא שבוע זאת. מהו "שבוע" בפסוק זה? בוודאי אין הכוונה לשבע שנים שהרי כבר נסתיימו, אלא הכוונה לאותם שבעת ימי המשתה של לאה (ומכאן למדנו על קיומו של מנהג זה כבר בתקופה קדומה); אך אפשר להבין את הביטוי "שבוע זאת" בשתי דרכים: 'שבוע ממש', או 'שבוע של זאת'. ונבאר הדברים: ניתן היה להבין שהכוונה לשבוע ימים ('שבוע ממש'), וכביכול לבן אומר ליעקב: 'המתן עד סוף השבוע הזה'. אך באמת אי אפשר לפרש כך, משתי סיבות: (1) היה צריך לנקד שבוע ולא שבוע. (2) היה צריך לומר 'שבוע זה', כי שבוע הוא לשון זכר, ולמה נאמר "שבוע זאת"?

על כן מסביר רש"י שכוונת הביטוי היא 'שבוע של זאת', כלומר השבוע של לאה, והמילה "שבוע" היא בסמיכות (= 'דבוק') ולכן מנוקדת בשווא (= 'חטף') תחת השי"ן. משמעות המילה שבוע אינה שבעה ימים אלא קבוצה הכוללת בתוכה שבעה ימים.

— עיון —

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

— רש"י —

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

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

28. והנו"ן הראשונה היא לשון נפעל.

29. וכך פירש רשב"ם ועוד.

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

אונקלוס

ל וַיֵּבֶד עִמּוֹ עוֹד שְׁבַע־שָׁנִים אַחֲרָיו. לֹא וַחֲזָא יי אַרִי
 אַחֲרָיו. לֹא וַחֲזָא יי אַרִי
 סוּנְאָתָא לֵאָהּ, וַיֵּהֵב לָהּ
 עַדּוּי; וַרְחַל, עַקְרָא.
 ל וַיֵּבֶד עִמּוֹ עוֹד שְׁבַע־שָׁנִים אַחֲרָיו. לֹא וַחֲזָא יי אַרִי
 אַחֲרָיו. לֹא וַחֲזָא יי אַרִי
 סוּנְאָתָא לֵאָהּ, וַיֵּהֵב לָהּ
 עַדּוּי; וַרְחַל, עַקְרָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

וַיֵּבֶד עִמּוֹ עוֹד שְׁבַע־שָׁנִים אַחֲרָיו. רש"י שינה מעט מדברי המדרש. במדרש
 מודגש אורך התקופה, וכי סתם פועלים נוטים להתעצל אחרי תקופה קצרה, מה שאין כן
 אצל יעקב. רש"י הבין שההשוואה מקבלת תוקף מצד ששבע השנים הנוספות באו על
 יעקב בעקבות הרמאות שעשה לו לבן.
 צדקותו של יעקב בעניינים ממוניים היא ברמה הגבוהה ביותר, ואף להלכה אין חיוב
 להחמיר כל כך. מיעקב אבינו נלמד את החובה למלא את התחייבות שקיבלנו על עצמנו
 בצורה השלמה והישרה ביותר.

אונקלוס

לַב וְתַהֲרַ לְאָה וְתַלְדַּ בֵּין וְתַקְרָא
 שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי-רְאָה
 יְהוָה בְּעֵנָיִי כִּי עָתָה יֵאָהֲבֵנִי
 אִישֵׁי: לַג וְתַהֲרַ עוֹד וְתַלְדַּ בֵּין
 וְתַאמֶר כִּי-שָׁמַע יְהוָה כִּי-שָׁנוּאָה
 אֲנִי וַיִּתֶּן-לִי גַם-אֶת-זֶה וְתַקְרָא
 שְׁמוֹ שְׁמַעוֹן:
 לַב וְעַדִּיאַת לְאָה וַיִּלְדַּת
 בְּרַ, וְקָרַת שְׁמִיהָ רְאוּבֵן:
 אַרִי אָמְרַת, אַרִי גְלִי קָדַם
 יְיָ עֲלֵבְנִי אַרִי כְעֹז, יִרְחַמְנֵנִי
 בְּעַלְי. לַב וְעַדִּיאַת עוֹד,
 וַיִּלְדַּת בְּרַ, וְאָמְרַת אַרִי
 שְׁמִיעַ קָדַם יְיָ אַרִי סְנוּאָתָא
 אֲנָא, וַיִּהַב לִי אֶפֶס יַת דִּין;
 וְקָרַת שְׁמִיהָ, שְׁמַעוֹן.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

לֹד וְתַהֲרַר עוֹד וְתִלְדַּד בֵּין וְתֵאמֶר
 עֵתָהּ הַפְּעַם יִלְוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי־
 יִלְדֶּתִי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים עַל־כֵּן
 קָרָא שְׁמוֹ לְוִי:

לֹד וְעֵדִיאת עוֹד, וְיִלְדֶת בֵּר,
 וְאָמַרְת הָדָא זְמַנָּא יִתְחַבֵּר
 לִי בְעָלִי, אֲרִי יִלְדִית לִיה
 תִּלְתָּא בָנִין; עַל כֵּן קָרָא
 שְׁמִיה, לְוִי.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

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

— רש"י —

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

— עיין (המשך) —

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

— ביאור —

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

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

— עיין —

קָרָא־שְׁמוֹ לְוִי. תפקידו של שבט לוי בכלל, ושל הכהנים בפרט, הוא העבודה בבית המקדש. בתפקיד זה כלולה גם ההנהגה הרוחנית של עם ישראל, כמאמר הפסוק "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צב-אות הוא". עשרים וארבע המתנות המנויות כאן הן זכויות שמגיעות לכהנים, שעיקר תפקידם הוא העבודה בבית המקדש, ועל כן הקב"ה דאג למחייתם בדרך של מתנות. עשרים וארבע המתנות האלה הן מתנות כהונה ואינן לכלל שבט לוי, והכהנים הם עיקרו של שבט.

נסביר עתה מה הן עשרים וארבע המתנות שזכו בהן הכהנים, על פי דברי הרמב"ם בהלכות בכורים (פ"א), ונציין לפסוקים בתורה בהם מפורש שמתנה זו שייכת לכהנים. הרמב"ם מחלק את המתנות לחמש קבוצות - א) הנאכלות במקדש. ב) הנאכלות בכל ירושלים. ג) שזוכים בהן רק בארץ ישראל. ד) שזוכים בהן בכל העולם. ה) ומתנה אחת שזוכין בה מן המקדש.

— עיון (המשך) —

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

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

— עיון (המשך) —

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

אונקלוס

לה וְתִהְיֶה עוֹד וְתִלְדַּד בֵּין וְתֵאמֶר
הַפְּעַם אוֹדָה אֶת־יְהוָה עַל־
כֵּן קִרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וְתֵעָמַד
מִלְּדָת:

וְעַד־יָאֵת עוֹד וְיִלְיָדַת בְּרַ,
וְאִמְרַת הָדָא זְמַנָּא אוֹדִי
קָדָם יי על בֵּין קָרַת שְׁמִיָּה,
יְהוּדָה; וְקָמַת, מִלְּמִילַד.

— רש"י —

(לה) הַפְּעַם אוֹדָה. שנטלתי יותר מחלקי, מעתה יש לי להודות (בראשית רבה
פע"א, ד, עיי"ש):

— ביאור —

הַפְּעַם אוֹדָה. מדוע אמרה לאה
"הפעם", מה מיוחד בלידה זו? מבאר
רש"י כי לידת יהודה היא העדות לכך
שלאה היא עיקרו של בית, כי היא הביאה
מספר רב של ילדים.

— עיון —

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

אונקלוס

ל א ותרא רחל כי לא ילדה
 ליעקב ותקנא רחל באחתה
 ותאמר אל-יעקב הבה לי בנים
 ואס-אין מתה אנכי:
 א וחות רחל, ארי לא ילידת
 ליעקב, וקניאת רחל,
 באחתה; ואמרת ליעקב
 הב לי בנים, ואם לא מיתא
 אנא.

— רש"י —

(א) ותקנא רחל באחתה. קנאה במעשיה הטובים, אמרה: אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים (בראשית רבה פ"א, ו):

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

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

— רש"י —

הָבָה־לִּי. וכי כך עשה אביך לאמך, והלא התפלל עליה (בראשית רבה פע"א, ז, עיי"ש):

מִתָּה אָנֹכִי. מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת (בראשית רבה פע"א, ו):

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

ב וַיִּחַר־אַף יַעֲקֹב בְּרַחֵל וַיֹּאמֶר
 הַתַּחַת אֱלֹהִים אֲנֹכִי אֲשֶׁר־מָנַע
 מִמֶּךָ פְּרִי־בֶטֶן:
 ב ותקיף רגזא דיעקוב,
 ברחל; ואמר, המני את
 בעיאי הלא מן קדם יי תבעו,
 דמנע מניך, ולדא דמעיי.

— רש"י —

(ב) הַתַּחַת אֱלֹהִים אֲנֹכִי. וכי במקומו אני:

אֲשֶׁר־מָנַע מִמֶּךָ. את אומרת שאעשה כאבא, אני איני כאבא, אבא לא היו
 לו בניס אני יש לי בניס, ממך מנע ולא ממני:

— ביאור —

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

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

ג וַאֲמַרְתָּ, הֲאֵא אֲמַתִּי בְלָהָה עוֹל לְוֹתָהּ; תִּלְיֵד, וְאֵנָּה אֲרַבִּי, וְאֲתַבְּנִי אֶף אֵנָּה, מִנָּה. ה וַיְהִיבַת לִיהָ יֵת בְּלָהָה אֲמַתָּה, לְאֵתָהּ; וְעָאֵל לְוֹתָהּ, יַעֲקֹב. ה וְעַדִּיאַת בְּלָהָה, וַיִּלְיֵדַת לְיַעֲקֹב בֵּר.

ג וְתֹאמֶר הִנֵּה אֲמַתִּי בְלָהָה בָּא אֵלֶיהָ וְתִלְד עַל-בְּרַכִּי וְאֶבְנָה גַם-אֲנֹכִי מִמֶּנָּה: ה וְתִתֶּן-לוֹ אֶת-בְּלָהָה שְׂפַחְתָּה לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב: ה וְתִתֶּהָ בְלָהָה וְתִלְד לְיַעֲקֹב בֵּן:

— רש"י —

(ג) על-ברכִי. כתרגומו 'ואנא ארבי':

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

— ביאור —

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

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

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

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

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

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

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

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

אונקלוס

וַיֹּאמֶר רַחֵל, דְּנַנִּי יי,
 וְאִף קָבִיל צְלוֹתִי, וַיְהִי לִי
 בָר; עַל בֵּין קָרַת שְׁמִיָּה,
 דָּן. וְעַדִּיאַת עוֹד וַיִּלְיֶדְתָּ,
 בְּלָהָה אִמְתָּה דְרַחֵל: בַּר
 תַּנָּן, לְיַעֲקֹב.

וַיֹּאמֶר רַחֵל דְּנַנִּי אֱלֹהִים וְגַם
 שָׁמַע בְּקִלִּי וַיִּתֶּן-לִי בֶן עַל-
 בֶּן קָרְאָה שְׁמוֹ דָּן: וַתֵּהָרַר עוֹד
 וַתֵּלֶד בְּלָהָה שְׁפָחַת רַחֵל בֶּן שְׁנֵי
 לְיַעֲקֹב:

— רש"י —

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

— ביאור —

עמדה בדין לפני ה': בפעם הראשונה יצאה
 חייבת בדין ונגזר עליה שלא תלד, ואילו
 עכשיו עמדה בדין ויצאה זכאית, ועל כן
 זכתה לבן זה.

דְּנַנִּי אֱלֹהִים. רחל מתייחסת לבן
 שנולד לבלהה כבנה לכל דבר, והיא זו
 שנותנת לו את שמו - "דן". מדוע "דן"?
 לשון דין. רחל מתארת שפעמיים היא

— עיון —

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

אונקלוס

ח וַתֹּאמֶר רַחֵל קְבִיל בְּעוֹתֵי
 יי בְּאֵת־חַנּוּנֹתַי בְּעֲלוֹתַי
 חַמִּידִית דִּיהִי לִי וְלֹד
 כְּאֵחָתִי אֵף אֶתְיָהִיב לִי;
 וַקָּרַת שְׁמִיהָ, נְפֹתְלִי.

— רש"י —

(ח) נְפֹתְלִי אֱלֹהִים. מנחם בן סרוק פירשו במחברת "צמיד פתיל" (במדבר יט, טו), חבורים מאת המקום נתחברתי עם אחותי לזכות לבנים. ואני מפרשו לשון "עקש ופתלתול" (דברים לב, ה), נתעקשתי והפצרתי פצירות ונפתולים הרבה למקום להיות שוה לאחותי:
 גַּם־יִכְלְתִי. הסכים על ידי.

— ביאור —

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

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

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

"צמיד פתיל" - בפסוק שם נאמר: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", כלומר, כלי חרס שנמצא באהל שיש בו מות, אם אין לו כיסוי (= "צמיד") מחובר אליו (= "פתיל") אזי הכלי טמא (אבל אם הכלי סגור לגמרי אין הטומאה נכנסת בו והוא טהור). מכאן שהמילה "פתיל" פירושה 'מחובר'.

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

— רש"י —

(נְפֹתוּלֵי אֱלֹהִים). ואונקלוס תרגם לשון תפילה, כמו נפתולי אלהים, נתפללתי בקשות החביבות לפניו, נתקבלתי ונעתרתי כאחותי: נְפֹתוּלֵי. נתקבלה תפילתי. ומדרש אגדה יש רבים בלשון נוטריקון:

— עיון (על עמוד קודם) —

נְפֹתוּלֵי אֱלֹהִים. לכאורה אין בין שני הפירושים שינוי במשמעות הפסוק, ולא נחלקו אלא בזיהוי שורש המילה. אך אחר העיון נראה לומר שישנו הבדל משמעות מהותי בין שני הפירושים.

לפירושו של מנחם רחל מדגישה את התוצאה - עכשיו התחברתי ואני דומה לאחותי. לפירושו של רש"י הדגש של רחל הוא על מאמציה שעשתה על מנת להגיע להשוואה זו, ועל כך שזכתה לילד זה בזכות התפילות הרבות אותן התפללה לא־להים. כיצד ניתן להבין את שמחתה הגדולה של רחל, הרי סוף סוף בן זה הוא בנה של בלהה, שנולד בדרך טבעית, ואילו רחל עצמה עדיין לא נרפאה מעקרותה, ולשמחה מה זו עושה? אלא כך היא דרכן של צדיקים, שאף שפועלים בדרך הטבע כדי להגיע אל המטרה, מכל מקום הם רואים גם בכך את יד ה' המכוונת.

— ביאור —

<p>הוא: 'קיבל ה' בקשתי בהתחנני בתפילתי, חמדתי שיהיה לי ילד כאחותי, גם ניתן לי'. לפי פירוש זה המילה "נפתולי" היא במשמעות תפילה, ויתכן שאף זהו אותו שורש. "נפתולי" פירושו התפללתי, "נפתלתי" פירושו קיבל תפילתי, ו"יכולתי" פירושו שניתן לי ולד.</p>	<p>(נְפֹתוּלֵי אֱלֹהִים). רש"י מציע כאן פירוש נוסף, שלישי, לביטוי המלא "נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי גם יכולתי", והוא פירושו של תרגום אונקלוס. התרגום כתב: 'קביל בעותי ה' באתחננתי בצלותי, חמידית דיהי לי ולד כאחתי אף אתיהיב לי', ובעברית תרגומו</p>
--	---

— עיון —

(נְפֹתוּלֵי אֱלֹהִים). גם בפירוש זה ישנה הקפדה שלא להפוך את משמעות השם שנותנת רחל לבנה של בלהה להתרסה כנגד לאה. אין כאן מאבק אישי אלא הכל הוא הודיה לה' יתברך. גישה זו מתאימה מאוד לאישיותה המיוחדת של רחל, שכל-כולה ויתורים אישיים למען הקמת עם ישראל.

אונקלוס

ט וַחֲזַת לֵאָה, אָרִי קַמַּת מְלַמִּילָד; וַדְּבַרְת יֵת זֹלְפָה אֲמַתָּה, וַיַּהֲבַת יֵתָה לְיַעֲקֹב לְאֵתָנוּ. וַיִּלְיֵדָת, זֹלְפָה אֲמַתָּה דְלֵאָה לְיַעֲקֹב בַּר.

ט וַתֵּרָא לֵאָה בִּי עֲמֻדָה מִלְּדַת וַתִּקַּח אֶת־זֹלְפָה שְׂפַחְתָּה וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְיַעֲקֹב לְאִשָּׁה; וַתֵּלֵד זֹלְפָה שְׂפַחַת לֵאָה לְיַעֲקֹב בֶּן.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

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

אונקלוס

יא וַתֹּאמֶר לְאָה בְּגַד (בַּא גָּד) וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גָּד: יב וַתֵּלֶד זֶלְפָּה וַתִּפְחַת לְאָה בֶּן שְׁנַי לַיַּעֲקֹב: יג וַתֹּאמֶר לְאָה בְּאִשְׁרַי כִּי אֲשֶׁרוּנִי בָנוֹת וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אֲשֶׁר:

א וַאֲמַרְתַּ לְּאָה, אַתָּא גָּד; וּקְרַת יַת שְׁמִיָּה, גָּד. יב וַיֵּלִידָת, זֶלְפָּה אֲמַתָּה דְּלְאָה, בַּר תְּנִינ, לַיַּעֲקֹב. יג וַאֲמַרְתַּ לְּאָה תִּשְׁבַּחְתָּ הֹוֹת לִי, אֲרִי בְּכִין יִשְׁבַּחֲוֹנְנִי נְשִׂיא; וּקְרַת יַת שְׁמִיָּה, אֲשֶׁר.

— רש"י —

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

— ביאור —

פירוש שני

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

פירוש שלישי

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

בַּא גָּד. המילה "גד" אינה מוכרת³², ורש"י מבארה בשלושה פירושים שונים.

פירוש ראשון

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

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

— עיון (על עמוד קודם) —

שלושת הפירושים אומרים דרשני:

פירוש ראשון

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

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

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

פירוש השני

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

פירוש שלישי

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

אונקלוס

רביעי יד וַיִּלֶךְ רְאוּבֵן בְּיָמֵי קְצִיר-
 חֲטָיִם וַיִּמְצָא דוֹדָאִים בְּשָׂדֶה
 וַיָּבֵא אֹתָם אֶל-לֵאָה אִמּוֹ
 וַתֹּאמֶר רַחֵל אֶל-לֵאָה תִּנִּי-נָא
 לִי מִדּוֹדָאֵי בְנֶיךָ:
 יד וַאֲזַל רְאוּבֵן בְּיוֹמֵי חֲצֵד
 חֲטָיִן, וַאֲשַׁכַּח יִבְרוּחִין
 בַּחֲקֵלָא, וְאִתִּי יִתְהוֹן,
 לְלֵאָה אַמִּיהָ; וַאֲמַרְת
 רַחֵל, לְלֵאָה, הֲבֵי כְּעֵן לִי,
 מִיִּבְרוּחֵי דְבָרֶיךָ.

— רש"י —

(יד) **בְּיָמֵי קְצִיר-חֲטָיִם**. להגיד שבחן של שבטים, שעת הקציר היה ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים אלא דבר הפקר שאין אדם מקפיד בו (בראשית רבה פע"ב, ב):

דוֹדָאִים. סיגלי, עשב הוא, ובלשון ישמעאל יסמיין:

— ביאור —

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

ובכלל, מה אכפת לי באיזו תקופה בשנה אירע המעשה?
 מכאן לומד רש"י שכוונת התורה לומר לנו, שעל אף שהיתה זו תקופת הקציר, ויכול היה ראובן להביא לאמו דברים בעלי ערך רב יותר, כגון חטים, מכל מקום הסתפק להביא "דודאים", שהוא צמח הפקר הגדל פרא, והוא עשב פשוט.

— עיון —

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

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

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

אונקלוס

טו וְאָמַרְתָּ לָהּ, הַזְעִיר אֶת־אִשְׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת־דּוּדָאִי בְנֵי וְתֹאמַר רָחֵל לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דּוּדָאִי בְנֵךְ: וְאָמַרְתָּ יְת בְּעָלִי, וְתִסְבִּין, אַף יְת יִבְרוּחֵי דְבָרֵי; וְאָמַרְתָּ רָחֵל, בְּכֵין יִשְׁכּוּב עִמָּךְ בְּלֵילָיָא, חֲלָף, יִבְרוּחֵי דְבָרֵךְ.

— רש"י —

(טו) וְלָקַחְתָּ גַם אֶת־דּוּדָאִי בְנֵי. בתמיהה, ולעשות עוד זאת ליקח גם את דודאי בני. ותרגומו: 'ולמיסב':

— ביאור —

וְלָקַחְתָּ גַם אֶת־דּוּדָאִי בְנֵי. משפט התמיהה מתחיל במילים "המעט קחתך את איש", והאות ה"א במילה "המעט" היא ה"א התמיהה. רש"י מסביר שמשפט התמיהה נמשך גם עם המילים "ולקחת גם את דודאי בני", ומשמעות המשפט היא: מה פתאום שתקחי גם את הדודאים? "ולקחת", זהו מקור, במשמעות ליקח, וכך אנו משתמשים גם בעברית של היום במילה זו: 'את רוצה לקחת את דודאי בני'. ראייה לכך מן התרגום שאף הוא כתב מקור, 'ולמיסב'³³. רש"י בא לשלול את ההבנה שהמילה "לקחת" מתייחסת אל רחל, כמו לְקַחְתָּ³⁴, וכאילו אומרת לאה לרחל בניחותא: 'ואת תקחי את דודאי בני', כלומר שמביעה הסכמתה לכך.

— עיון —

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

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

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

אונקלוס

טו וְעָאֵל יַעֲקֹב מִן חֻקְלָא, וְיָבֵא יַעֲקֹב מִן הַשָּׂדֶה בְּעֶרְבֵי
 בְּרִמְשָׁא, וּנְפַקַת לְאָה לְקַדְמוּתִיהָ וְאַמְרַת לְוֹתִי
 תִּיעוֹל, אֲרִי מִיָּגֵר אֲגִרְתֶּךָ בְּיַבְרוּחֵי דְבְרִי; וְשָׁכִיב עִמָּה,
 בְּלִילָיָה הוּא.

הוא:

— רש"י —

(טו) שָׁכַד שְׁכַרְתִּיךָ. נתתי לרחל שכרה:

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

— ביאור —

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

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

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

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

אונקלוס

יז וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל-לֵאָה וַתֵּהָר וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֶּן חַמִּישִׁי: יח וַתֹּאמֶר לֵאָה נָתַן אֱלֹהִים שְׂכָרִי אֲשֶׁר-נָתַתִּי שְׂפָחָתִי לְאִשִּׁי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשְׂשָׁכָר: יט וַתֵּהָר עוֹד לְאֵה וַתֵּלֶד בֶּן-נְשִׁי לְיַעֲקֹב:

י" וקביל י", עלותה דלאה; ועדיאת ולידת ליעקוב, בר חמישאי. י"ח ואמרת לאה, יהב י" אגרי, דיהבית אמתי, לבעלי; וקרת שמייה, יששכר. י"ט ועדיאת עוד לאה, ולידת בר שתיתאי ליעקוב.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

כ וַתֹּאמֶר לְאֵה זָבְדִּי אֱלֹהִים | כ וַאֲמַרְתְּ לְאֵה, יְהִי יִי יְתִיָּה
 אֶתִּי זָבְדִּי טוֹב הַפְּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי | לִי חוֹלֵק טָב הָדָא זְמָנָא יְהִי
 בִּי-יִלְדֵתִי לֹו שְׂשָׂה בָנִים וַתִּקְרָא | מְדוּרִיָּה דְּבַעְלֵי לֹוֹתִי, אֲרִי
 אֶת-שְׁמוֹ זְבִלּוֹן: | יִלְדִית לִיָּה שְׂתָא בָנִין;
 וַקְרַת יְת שְׁמִיָּה, זְבִלּוֹן.

— רש"י —

(כ) זָבְדִּי טוֹב. כתרגומו:

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

— ביאור —

זו ביאר רש"י על פי תרגום אונקלוס, שתרגם "זבלני אישי" - 'יהי מדוריה
 דבעלי לותי', כלומר יהיה מדורו של בעלי
 אצלי. אמנם רש"י לא ציין לדברי התרגום
 משום שמצא ראייה מפסוק למשמעות
 שורש זב"ל כבית מדור. זָבְדִּי טוֹב. "זבד" היא מלה לא מוכרת
 במקרא, ולכן נעזר רש"י בדברי אונקלוס
 שתרגם "זבד טוב" - 'חולק טב', כלומר
 חלק טוב, מנה יפה. יִזְבְּלֵנִי. כמו בדיבור הקודם, אף מילה

— עיון —

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

אונקלוס

כא וְאַחַר יִלְדָה בֵּת וְתִקְרָא אֶת־
שְׁמָהּ דִּינָה:
כא וּבְתֵר בֵּין, יִלְיֵדֵת בְּרִתָּא;
וּקְרֵת יֵת שְׁמָהּ, דִּינָה.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיין —

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

אונקלוס

כב וְעָאֵל דְּכָרְנָה דְרַחֵל, קָדַם
 כב וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל וַיִּשְׁמַע
 יי; וְקָבִיל צְלוֹתָהּ יי, וַיְהַב
 אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמָהּ:
 לָהּ עֲדוּי.

— רש"י —

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

— ביאור —

ליעקב, ולכן הגיעה השעה לתת לה ולד ולהוכיח כי היא ראויה לו. 'הפייט' היינו הפייטן, מחבר הפיוט. במהלך הדורות פייטנים רבים כתבו פיוטים שונים, החל מתקופת התנאים ואילך, ואלה נוספו לסידורי התפילה במקומות שונים. הפיוט ממנו מצטט רש"י נכתב על ידי 'ר' אלעזר הקליר' ונמצא בקובץ פיוטים שנקרא 'קרובות לראש השנה' (שהרי על פי המסורת רחל אמנו נפקדה בראש השנה). וזהו פירוש המשפט אותו ציטט רש"י: 'הָאֲדָמוֹן (=עשו, שהיה אדמוני) כָּבֵט (=כאשר ראה³⁶) שְׁלֹא חָלָה (=שלא היו לה צירי לידה³⁷), צָבָה (=חפץ, רצה³⁸) לְקַחְתָּהּ לּוֹ וְנִתְבַּהֲלָהּ³⁹.

— עיון —

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל. קשה להאמין שיעקב העלה בדעתו את האפשרות לגרש את רחל אשתו. יתכן ובעומק העניין כוונת המדרש היא לסמן לנו את אחד הייעודים של

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

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

38. שימוש בשורש הארמי צב"י שמשמעותו רצון.

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

אונקלוס

כג וַתֵּהָר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אֶסְף
 כג וְעַדִּיאַת, וַיֵּלֶדֶת בֶּרֶ;
 וְאָמַרְת, כְּנִשׁ יֵי יַת חֶסֶדִי.

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

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

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

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

— ביאור —

ממילא היא אינה קיימת, והבושה נעלמה
 כליל.

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

אֶסְף. יש שפירשו "אסף ה' את
 חרפתי" במשמעות אסיפה וקיבוץ,
 וריכוז הכל במקום אחד⁴¹. לפי פירוש זה
 'אסיפת החרפה' היא למעשה מחיקת
 החרפה, כי ברגע שהחרפה אינה מפוזרת
 בפי האנשים אלא מכוונסת במקום אחד,

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

41. ראה אונקלוס, רמב"ן.

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

— ביאור (המשך) —

הביתה כדי שלא יינזקו מהברד. גם בהמה יחידה שנמצאת בחוץ צריכה 'להיאסף', ובודאי שאין זו משמעות התקבצות אלא לשון הכנסה והסתרה.

ג. "שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם" - הנביא יואל מנבא על המלחמה הגדולה שתהיה לעתיד לבוא, בה בני ישראל ינצחו את הגוים שיבואו להילחם נגדם. יום זה יהיה יום חושך בשבילם, בו השמש והירח יקדר אורם, והכוכבים 'יאספו נגהם', כלומר הכוכבים יסתירו מהם את אורם. כמובן שאורם של הכוכבים לא בטל, אלא רק שלא נראה לאויבים.

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

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

א. "והחזיקו שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמר: לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש, רק יקרא שמך עלינו אָסַף חרפתנו" - כאן מופיעה הביטוי בדיוק כמו בפסוק שלנו, 'אסיפת החרפה', ולכן זוהי הראיה הראשונה. הנביא ישעיהו מנבא על תקופה נוראה בה נשים רבות תהיינה אלמנות, ותבקשנה להינשא לאיש. בייאושן תאמרנה: "לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש", כלומר אנחנו לא מבקשות ממך לפרנס אותנו ולדאוג לנו מבחינה כלכלית, כמו שכל בעל מחוייב לדאוג לאשתו, אלא כל מה שאנחנו רוצות הוא: "אָסַף חרפתנו".

אנו רק רוצות להיחשב כנשים נשואות ולא נהיה הפקר⁴³. במצב כזה החרפה עדיין נשארת, שהרי מציאות כזאת היא ודאי לא אידאלית, אלא שהיא חבויה ונסתרת.

ב. "ועתה שלח העז את מקנך ואת כל אשר לך בשדה, כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה וירד עליהם הברד ומתו" - הקב"ה מזהיר את המצרים להכניס את כל האדם והבהמה

— עיון (על עמוד קודם) —

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

43. על פי רש"י שם.

— רש"י —

חֲרַפְתִּי. שהייתי לחרפה שאני עקרה, והיו אומרים עלי שאעלה לחלקו של עשו הרשע.

ומדרש אגדה, כל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה, משיש לה בן תולה בו: מי שבר כלי זה, בנך, מי אכל תאנים אלו, בנך (בראשית רבה פע"ג, ה):

— ביאור —

פירוש שני: מדובר על אותם קשיים יום-יומיים של כל אישה, וטענות הנשמעות כלפיה, אלא שמעתה יכולה להסיר מעליה את הטענות בקלות ולתלות את האשמה בבנה הקטן.	חֲרַפְתִּי. מהי חרפתה של רחל? רש"י מבאר זאת בשתי דרכים. פירוש ראשון: העובדה שרחל לא ילדה בן מעידה שהיא אינה ראויה להיות אשת יעקב, ואם אינה ראויה ליעקב אולי היא ראויה דווקא לעשו ⁴⁴ .
--	--

— עיון —

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

נראה לומר כי יש כאן רעיון עמוק מאוד, ודברי חז"ל כאן הם משל בתוך משל. להבנת הדברים נתבונן בעתידים של השבטים שיצאו מרחל. שבט בנימין זכה להעמיד את שאול המלך, ובהמשך את מרדכי היהודי, אך גם נפל נפילה חזקה מאוד במעשה פילגש בגבעה, בעקבותיו כמעט ונמחק שבט בנימין מעם ישראל. שבט יוסף, שהתפצל לשני שבטים - מנשה ואפרים, אף הוא זכה להעמיד מלכים, מנהיג צדיק כיהושע בן נון, <

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

— עיון (המשך) —

אך היו בהם גם מלכים רשעים כירבעם, יהוא ועוד. ירבעם בן נבט, שהיה מבית יוסף, מרד ברחבעם בן שלמה והקים את ממלכת ישראל (הצפונית), והקים עבודה זרה שהכשילה את ישראל לאורך כל שנות קיומה עד הגלות. ממלכת ישראל כולה אף נקראה 'אפרים', וגלתה על עשרת השבטים שלה ונפוצה בין העמים. אמנם לעתיד לבוא עתיד לקום משיח בן יוסף שיקדים ויושיע את ישראל לפני בואו של משיח בן דוד. אם כן, מרחל הצדקת יצאו שני שבטים שמעורב בהם טוב ורע, הצלחה וכישלון.

הנה המקרא תיאר את רחל שהיתה "יפת תואר ויפת מראה", וכבר פירשנו לעיל שעניינו של יופי זה היה יופי פנימי שהקרין כלפי חוץ, ובאמת נוכחנו לראות את עוצמת אישיותה של רחל, ואת ההקרבה העצמית המופלאה שלה. אך אמנם 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ואכן רחל היתה יפה יופי חיצוני גדול, וכן יוסף בנה אף הוא יהיה יפה (להלן לט, ו). יש סכנה גדולה ביופי חיצוני. אדם עם יופי חיצוני מועד ליפול ויצרו עלול לטורדו מן העולם. יתכן ורחל היתה עקרה דווקא בגלל שהיתה יפה, והיה חשש שתלד בנים יפים כמותה, חזקים ומוצלחים, שעשויים להצליח מאוד בעולם אך מאידך עלולים גם לחטוא ולהיטרד מן העולם בעצת יצרים, וכפי שאכן אירע במציאות. לידתו של רחל הוכיחה כי רחל עצמה צדקת ואין בה מתום, ועל כן מגיעה לה המשכיות בעולם, וזכתה להיות אחת מיסודות עם ישראל. אולם הסכנה שטמונה בה עתידה להופיע ולהתגלות אצל בניה וצאצאיהם, ולא כולם יצליחו לשלוט במתנת היופי בה זכו. לכך רומזים חז"ל בביטוי "שבירת הכלי", מושג המופיע גם בקבלה ומשמעותו חוסר יכולת של החומר לקבל את האור האלוהי. "אכילת תאנים" משמעה הליכה אחר היצר. אם כן, רחל, יוסף הצדיק ויהושע, יצליחו להיות אנשים חומריים מלאי אור, ויצדיקו את זכותה של רחל להוליד בנים. עקרותה של רחל מסמלת את ההתלבטות בעניין הסכנה הגדולה הטמונה ביופיה, וכאשר החליט ה' לפתוח את רחמה כביכול הודיע כי יופיה של רחל צריך לשרת את הקדושה, וזוהי תכליתו ומטרתו, על אף הסכנות הכרוכות במציאות זו.

פירוש אחר

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

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

אונקלוס

כד וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר
 יוֹסֵף יְהוּה לִי בֶן אַחֵר:
 כד וַקְרַת יְת שְׁמִיהּ יוֹסֵף,
 לְמִימַר: יוֹסֵף יְיָ לִי, בֶר
 אַחֵרָן.

— רש"י —

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

— ביאור —

יוסף ה' לי בן אחר. מדוע רחל אינה מתפללת אלא על בן אחד בלבד? בנבואה שעם ישראל יהיה מורכב משנים עשר שבטים, והרי כבר נולדו אחד עשר בנים, אם כן אין לה להתפלל אלא על בן אחד. מדוע אינה מתפללת שיוסף לה ה' בנים רבים? על כך מתרץ רש"י שרחל ידעה

— עיון —

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

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

אונקלוס

כה וְהָוָה, בְּדַלְיָדָת רַחֵל יֵת יוֹסֵף; וְאָמַר יַעֲקֹב, לְלִבְנִי שְׁלַחֲנִי וְאֶהְרֵ, לְאַתְרֵי וּלְאַרְעֵי.
 כה וַיְהִי כִּבְאֲשֶׁר יִלְדָה רַחֵל אֶת-יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לִבְנִי שְׁלַחֲנִי וְאֶלְכָה אֶל-מְקוֹמִי וּלְאַרְצֵי:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

כּו תִּנָּה אֶת־נָשִׁי וְאֶת־יְלָדֶי אֲשֶׁר
 עֲבַדְתִּי אֶתְךָ בְּהֵן וְאֵלֶכָה בִּי
 אֵתָה יִדְעָת אֶת־עֲבַדְתִּי אֲשֶׁר
 עֲבַדְתִּיךָ:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

כז וַיֹּאמֶר לִיה לְבֹן, אִם פֶּעַן
 אֲשַׁכַּחֲתִי רַחֲמִין בְּעֵינֶיךָ;
 כז וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְבֹן אִם-נָא
 מְצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נַחֲשָׁתִי
 וַיְבָרַכְנִי יְהוָה בְּגִלְלָךְ:
 וַיְבָרַכְנִי יְהוָה בְּגִלְלָךְ:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

כח וַאֲמַר: פְּרִישׁ אֲגַרְךָ עָלַי,
וְאֶתִּינָ. כט וַאֲמַר לִיה אֶתְּ
יִדְעֶתָ, יֵת דְּפִלְחֶתְךָ; וְיֵת
דְּהוּה בְּעִירְךָ, עָמִי.

חמישי כח וַיֹּאמֶר נִקְבָּה שְׂכָרְךָ עָלַי
וְאֶתִּנָּה: כט וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֶתְּ
יִדְעֶתָ אֶת אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ וְאֶת
אֲשֶׁר־הָיָה מִקְנֶךָ אֶתִּי:

— רש"י —

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

(כט) וְאֶת אֲשֶׁר־הָיָה מִקְנֶךָ אֶתִּי. את חשבון מעוט מקנך שבא לידי מתחלה
כמה היו:

— ביאור —

וְאֶת אֲשֶׁר־הָיָה מִקְנֶךָ אֶתִּי. רש"י
מבאר שיש להבין פסוק זה יחד עם הפסוק
שאחריו, באופן שהפסוק הבא מפרש את
הכותרת שבפסוק זה, ושניהם מתייחסים
אל אותה הטענה: 'אתה ידעת את אשר
היה מקנך מעט כאשר בא לידי, והמעט
הזה גדל ויפרוץ לרוב'.

נִקְבָּה שְׂכָרְךָ. שורש נק"ב
במשמעות זו אינו מוכר, ומבאר רש"י
(על פי אונקלוס) שעניינו פירוש, אמירה
מדוייקת⁴⁶.
"שכרך" - לבן רוצה להמשיך להתייחס
אל יעקב כאל פועל ולא כאל שותף.

— עיון —

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

וְאֶת אֲשֶׁר־הָיָה מִקְנֶךָ אֶתִּי. יעקב מסביר ללבן מדוע אין להחשיבו כפועל אלא
כשותף.

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

אונקלוס

ל אַרִי זַעִיר דְּהוּה לָךְ קָדְמִי, וְתִקְוִי לִסְגִי, וּבְרִידָי יִי יִתְּדֵי, בְּדִילִי; וּכְעַן, אִמְתִּי אֲעֲבִיד אֵף אֲנֵא לְבֵיתִי.

ל כִּי מֵעַט אֲשֶׁר־הָיָה לָךְ לְפָנָי וַיִּפְרָץ לָרֹב וַיִּבְרַךְ יְהוָה אֶתְךָ לְרַגְלֵי וְעֵתָה מָתִי אֲעֲשֶׂה גַם־אֲנֹכִי לְבֵיתִי:

— רש"י —

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

— ביאור —

אשר ברגלי כי עיפיים הם, כלומר, תנו בבקשה לחם לחיילים הבאים עמי.

גַם־אֲנֹכִי לְבֵיתִי. יעקב אינו אומר: 'חוץ מלעבוד בשבילך אני רוצה לעשות גם לצורך ביתי, כי להבנה זו המילה "גם" מיותר, ואפשר היה לומר 'מתי אעשה לביתי'. הביטוי "אעשה גם אנכי" רומז שיש כבר מי שעושה, אלא שאני רוצה להצטרף אליו ולעשות עמו. מסביר רש"י שבכל שנות עבודתו של יעקב היה יעקב מסור כל כולו לעבודתו של לבן ולא עשה לצרכי ביתו מאומה, אלא בניו של יעקב הם שעשו ודאגו לפרנסתו. עתה מבקש יעקב להתגייס אף הוא לפרנסת ביתו ולסייע לבניו - "אעשה גם אנכי לביתי".

לְרַגְלֵי. אונקלוס תרגם 'בדילי', בגללי, בשלי, כמו לעיל "ויברכני ה' בגללך" - 'בדילך'. רש"י אינו מפרש כך, כי אם כן היה יעקב אומר אף הוא פֶּלֶבֶן 'בגללי', מהו "לרגלי"?

מסביר רש"י כי "לרגלי" זהו ביטוי שמשמעותו 'באה עמי', הברכה שהגיעה אליך באה עמי אליך, זכית בברכה בזכות הימצאותי כאן. רש"י מביא שתי ראיות להוכיח הבנה זו:

(1) פרעה אומר למשה "צא אתה וכל העם אשר ברגליך", כלומר העם הבא עמך, ההולך אחר עצתך והנהגתך.

(2) השופט גדעון מבקש מאנשי סוכות שבעבר הירדן שיתנו לחם לחיילים אשר אתו, וזה לשונו: "תנו נא ככרות לחם לעם

— עיון —

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

אונקלוס

לא ואמר, מא אתין לך;
 ואמר יעקוב, לא תתין
 לי מדעם אם תעביד לי
 פתגמא דיין, אתוב ארעי
 ענד אטר. לב אעבר בכל
 ענד יומא דיין, אעדי מתמן
 כל אמר נמור ורקוע וכל
 אמר שחום באמריא, ורקוע
 ונמור, בעזיא; ויהי, אגרי.

לא ויאמר מה אתן לך ויאמר
 יעקב לא-תתן-לי מאומה אם-
 תעשה-לי הדבר הזה אשובה
 ארעה צאנך אשמר: לב אעבר
 בכל-צאנך היום הסר משם כל-
 שנה | נקד וטלוא וכל-שה-חום
 בפשבים וטלוא ונקד בעזים
 והיה שכרי:

— רש"י —

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

וטלוא. לשון טלאי, חברבורות רחבות:

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

— ביאור —

חתיכות בד שתופרים על גבי קרע בבגד,
 לכסות את החור, והם בדרך כלל בצבע
 אחר ונראים ככתמים על גבי הבגד.

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

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

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

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

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

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

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

לג וְעִנְתָּהּ בִּי צְדָקְתִּי בְּיוֹם מִחָר
 כִּי־תָבוֹא עַל־שִׁכְרִי לְפָנֶיךָ כֹּל
 אֲשֶׁר־אֵינְנוּ נֶקֶד וְטָלוּא בְּעֵזִים
 וְחוּם בְּכִשְׁבִּים גָּנוּב הוּא אֶתִּי:
 ג וְתִסְהִיד עָלַי זְכוּתִי בְּיוֹם
 מִחָר, אֲרִי תִיעוֹל עַל אֲגְרִי
 קְדָמְךָ: כֹּל דְּלִיתוּהִי נְמוּר
 וְרִקוּעַ בְּעֵזָא, וְשָׁחוּם
 בְּאִמְרָא גָנוּבָא הוּא, עָמִי.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

לד וַיֹּאמֶר לְבֶן הָאָדָם לֹא יִהְיֶה כְּדַבְּרָךְ:
כְּפִתְגָמֶךָ.

— רש"י —

(לד) הֵן. לשון הֵן, קבלת דברים (תרגום יונתן, ולא כאונקלוס):
לֹא יִהְיֶה כְּדַבְּרָךְ. הלואי שתחפוץ בכך:

— ביאור —

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

לֵה וְאֵסֵר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הַתִּישִׁים
הַעֲקָדִים וְהַטְּלָאִים וְאֵת כָּל־
הָעֵזִים הַנִּקְדָּוֹת וְהַטְּלָאֹת כָּל
אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ וְכָל־חֹם בַּבְּשָׁבִים
וַיִּתֵּן בַּיַּד־בְּנָיו:

לֵה וְאֵסֵר בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הַתִּישִׁים
הַעֲקָדִים וְהַטְּלָאִים וְאֵת כָּל־
הָעֵזִים הַנִּקְדָּוֹת וְהַטְּלָאֹת כָּל
אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ וְכָל־חֹם בַּבְּשָׁבִים
וַיִּתֵּן בַּיַּד־בְּנָיו:

— רש"י —

(לה) וַיִּסֵּר לָבָן בַּיּוֹם הַהוּא וְגו':

הַתִּישִׁים. עֵזִים זָכָרִים:

כָּל אֲשֶׁר־לָבָן בּוֹ. כָּל אֲשֶׁר הִיטָה בּוֹ חֲבֵרְבוּרִית לְבָנָה (תִּרְגוּם יוֹנָתָן):

וַיִּתֵּן לָבָן בַּיַּד־בְּנָיו:

— ביאור —

כאפשרות השניה, ולבן הוא אשר עושה את פעולת ההפרדה, שהרי מן הפסוק הבא מוכח שלבן הוא זה שמבצע את הפעולות.

וַיִּסֵּר. כפי שביארנו לעיל (פסוק לב) ניתן היה להבין את הצעתו של יעקב בשתי דרכים, ולבן פירש את ההצעה לטובתו. ניתן היה להבין שיעקב יקבל עתה את הצאן המיוחדות כשכר, ויפריד אותם מצאן לבן ויגדלם לעצמו, אך לבן פירש שיעקב לא יקבל עתה כלום, אלא יקבל את הצאן המיוחדות שייולדו מכאן ואילך. גם את הפסוק הזה אפשר להבין בשני דרכים: (1) יעקב הוא זה שהסיר את הצאן המיוחדות כשכר ונתנן ביד בניו. (2) לבן הוא זה שהסיר את הצאן המיוחדות, כדי שלא יולידו כמותן מכאן ואילך, ונתנן ביד בניו שלו. רש"י מפרש כמובן

הַתִּישִׁים. לבן הקפיד להסיר מן הצאן כל עז שהיה בה אפילו כתם קטן של צבע לבן, אפילו חברבורית אחת קטנה, שהרי כתמים לבנים קטנים מעדים שצבע הבהמה הוא צבעוני ואינו לבן.

וַיִּתֵּן. רש"י ממשיך לבאר שכל הפסוק עוסק בפעולותיו של לבן, ואין לפרש הפסוק על יעקב, וכפי שביארנו לעיל בתחילת הפסוק.

— עיון —

וַיִּסֵּר. על אף שמוכרחים לפרש את הפסוק על לבן, צריך להבין מדוע התורה ניסחה את הפסוק בניסוח דו-משמעי. אין זאת אלא משום שרצתה התורה לרמוז מה היתה צריכה להיות ההתנהגות הנכונה והישרה מצדו של לבן - יעקב היה צריך לקבל עתה שכר, וכך יוכל להתחיל ולגדל לו עדרי צאן משלו. כנגד זה בחר לבן ללכת בדרך ההפוכה, ולעשות ככל יכולתו למנוע מיעקב אפשרות שכזו. מעתה, על פי דרך הטבע, אין ליעקב סיכוי להצליח להעמיד לו צאן 'צבעוני' שכזה⁵¹.

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

אונקלוס

לו וַיִּשָּׂם דָּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בֵּינָו
 וּבֵין יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹב רָעָה אֶת־צֶאֱן
 לִבָּן הַנּוֹתָרֹת:
 לו וְשׂוּי, מִהֲלֶךְ תִּלְתָּא
 יוֹמִין, בֵּינוֹהִי, וּבֵין יַעֲקֹב;
 וַיַּעֲקֹב, רָעִי יֵת עֲנָא דְלִבָּן
 דְּאִשְׁתָּאֲרָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

וַיְנַסִּיב לִיָּה יַעֲקֹב, חֲטָרִין
דְּלִבָּן רְטִיבִין וְדִלוּז וְדִדְלוּב;
וְקִלְיָ בְּהוּז, קִלְפִין חִינְרִין
קִלוּף חִינְר, דְּעַל חֲטָרִיא.

לוז ויקח-לו יעקב מקל לבנה לח
ולוז וערמון ויפצל בהן פצלות
לבנות מחשף הלבן אשר על-
המקלות:

— רש"י —

(לוז) מקל לבנה. עץ הוא ושמו לבנה, כמה דתימא "תחת אלון ולבנה" (הושע
ד, יג), ואומר אני הוא שקורין טרינבל"א בלע"ז שהוא לבן [צפצפה רעדנית]:
לח. כשהוא רטוב (תרגום אונקלוס):
ולוז. ועוד לקח מקל לוז, עץ שגדלין בו אגוזים דקים קולדר"א בלע"ז
[אלסר]:

וערמון. קשטיני"ר בלע"ז [עץ ערמון]:

פצלות. קלופים קלופים, שהיה עושהו מנומר:

מחשף הלבן. גלוי לובן של מקל, כשהיה קולפו היה נראה ונגלה לובן שלו
במקום הקלוף:

— ביאור —

פצלות. כלומר יעקב לא קלף את
המקלות לגמרי אלא קלף במקומות
שונים כדי שהקלוף יראה ככתמים או
כקוים⁵².

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

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

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

אונקלוס

לח וְדַעִין, ית חֲטָרְיָא
 דְּקַלְיָה, בְּרִטְיָא, אַתְרַּ בֵּית
 שְׁקִיָּא דְּמִיָּא אַתְרַּ דְּאַתְרֵן
 עָנָא לְמִשְׁתִּי לְקַבְּלֵהוּן
 דְּעָנָא, וּמְתִיחְמֵן בְּמִיתִיהוּן
 לְמִשְׁתִּי.

לח וַיֵּצֵג אֶת־הַמְּקִלוֹת אֲשֶׁר פָּצַל
 בְּרֶהֱטִים בְּשִׁקְתוֹת הַמַּיִם אֲשֶׁר
 תָּבֵאן הַצָּאן לְשִׁתוֹת לְנֹכַח
 הַצָּאן וַיַּחְמְנָה בְּבֹאֵן לְשִׁתוֹת:

— רש"י —

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

— ביאור —

וַיֵּצֵג. "ויצג" אינו לשון הצגה, כמו בפסוק "ויציגם לפני פרעה" (להלן מז, ב), אלא לשון נעיצה⁵³. רש"י לומד זאת מאונקלוס שתירגם 'ודעיין', ומלשון חז"ל מוכיח רש"י שמשמעות שורש דע"צ הוא תחיבה ונעיצה. הביטוי 'דצה ושלפה' מתייחס בגמרא שם לסכין שמכניסים ומוציאים אותה בין

שורות לבנים בקיר. רש"י מעיר ש'דצה' הוא קיצור לשון של המילה 'דעצה', והעי"ן נבלעה. הביטוי 'דץ ביה מידי' מופיע בגמרא במשמעות לתחוב משהו בחוטם הבהמה שנשחטה, על מנת שהנקב לא ייסתם ויוכל הדם לזוב דרכו.

— עיון —

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

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

— רש"י —

בְּרֵהֲטִים. במרוצות המים, בבריכות העשויות בארץ להשקות שם הצאן: **אֲשֶׁר תִּבְאֵן וגו'.** ברהטים, אֲשֶׁר תִּבְאֵן הַצֹּאֵן לְשִׁתּוֹת, שם הציג המקלות לנכח הצאן:

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

— ביאור —

לשתות, שם נעץ יעקב את המקלות לנוכח הצאן.

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

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

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

לֹט וְאִתְיַחְמָא עָנָא, לֹט וַיִּחַמּוּ הַצֵּאֵן אֶל־הַמְקָלוֹת
בְּחֻטְרֵיא; וַיִּלְדֵן עָנָא, וַתִּלְדֵן הַצֵּאֵן עֲקָדִים נְקָדִים
רְגוּלִין נְמוּרִין וְרְקוּעִין.
וּטְלָאִים:

— רש"י —

(לט) אֶל־הַמְקָלוֹת. אל מראות המקלות:

עֲקָדִים. משונים במקום עקידתם, הם קרסולי ידיהם ורגליהם:

— עיון (המשך) —

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

— ביאור —

אֶל־הַמְקָלוֹת. כמוֹבן אין הכוונה שלמקלות היה תפקיד אקטיבי, ולכן יש לפרש שהבהמות התעברו אל מול מראה המקלות.
עֲקָדִים. "עקוד" היינו קשור, כמו "ויעקד את יצחק בנו" (לעיל כב, ט), וזוהי קשירה מיוחדת של הידיים עם הרגליים⁵⁵. את הבהמות לפני שחיטתן נוהגים להפוך על הגב ולעקוד את רגליהן. "עקודים" היינו בהמות שיש להן צבע שונה ברגליים, באותו מקום בו רגילים לקשור את רגלי הבהמה.

— עיון —

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

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

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

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

57. וראה אור החיים לפסוק לב שהאריך בעניין זה.

אונקלוס

מ ואמרִיא, אפריש יַעֲקֹב,
ויהב בְּרִישׁ עֲנָא כָּל דְּרָגוּל
וְכָל דְּשָׁחוּס, בְּעֲנָא דְּלָבָן;
וְשׁוּי לִיה עֲדָרִין בְּלַחֲדוּהִי,
וְלֹא עֲרִיבְנֹן עִם עֲנָא דְּלָבָן.

מ וְהַכְּשָׁבִים הַפְּרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן
פָּנָיו הַצֵּאֵן אֶל-עֶקֶד וְכָל-חֹס
בְּצֵאֵן לָבָן וַיִּשֶׁת-לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ
וְלֹא שָׁתַם עַל-צֵאֵן לָבָן:

— רש"י —

(מ) וְהַכְּשָׁבִים הַפְּרִיד יַעֲקֹב. הנולדים עקודים ונקודים הבדיל והפריש לעצמן ועשה אותן עדר עדר לבדו, והוליך אותו העדר העקוד לפני הצאן, לפני הצאן ההולכות אחריהם צופות אליהם, וזהו שנאמר וַיִּתֵּן פָּנָיו הַצֵּאֵן אֶל-עֶקֶד, שהיו פני הצאן אל העקודים, ואל כָּל-חֹס שמצא בְּצֵאֵן לָבָן: וַיִּשֶׁת-לוֹ עֲדָרִים. כמו שפרשתי:

— ביאור —

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

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

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

אונקלוס

מֵא וְהָיָה בְּכָל־יַחַם הַצֵּאֵן
 הַמְּקֻשְׁרוֹת וְשֵׁם יַעֲקֹב אֶת־
 הַמְּקֻלוֹת לְעֵינֵי הַצֵּאֵן בְּרֵהֻטִים
 לִיחְמָנָה בַּמְּקֻלוֹת:
 מֵא וְהָיָה בְּכָל עֵדֵן דְּמַתִּיחְמֵן
 עָנָא מִבְּפִרְתָּא, וּמְשׁוּי
 יַעֲקֹב יֵת חֲטָרְיָא לְעֵינֵי
 עָנָא, בְּרֵטְיָא לִיחְמוֹתֵהוּן,
 בַּחֲטָרְיָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

הבהמה, הבכור שלה, שהוא חזק יותר משאר וולדות שנולדים לה לעת זקנתה, ונקראים 'מאחרים'⁵⁹. אמנם מנחם בן סרוק⁶⁰ ביאר "המקושרות" במשמעות חיבור וזיווג, כלומר אותן הבהמות היצריות יותר מחברותיהן, ומקדימות להתחבר ביניהן. זו גם המשמעות של "קשר", היינו מרד כנגד המלך, והוא התאחדות והתחברות של אנשים כנגדו. במרד אבשלום כנגד דוד נאמר:

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

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

הַמְּקֻשְׁרוֹת. בשני פסוקים אלה, מא-מב, משתמשת התורה במושגים קשים לביאור: "הצאן המקושרות", "ובהעטיפ הצאן", ושוב: "העטופים ללבן והקשורים ליעקב". רש"י נוטה לבאר מילים אלה על פי התרגום, אך הוא מודה שאין לביאור למילה "המקושרות" ראייה מן המקרא (= 'ואין לו עד במקרא להוכיח עליו')⁵⁸. את המילה "מקושרות" מבאר רש"י חזקות וטובות, וכך הוא מבין את כוונת אונקלוס שתרגם 'מִבְּפִרְתָּא', לשון בכור. נראה שכוונתו לבאר שכשם שהבכור הוא החשוב ביותר כך אלה הן חשובות משום חוזקן ובריאותן, להבדיל מן הבהמות החלשות הנקראות "העטופים", הנגררות מאחור מתוך חולשתן. יתכן גם לפרש שההבדל הוא בין הוולד הראשון של

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

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

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

אונקלוס

מב וּבְהֶעֱטִיף הַצֵּאֵן לֹא יִשִּׁים
 וְהִיָּה הֶעֱטָפִים לְלֶבֶן וְהַקְּשָׁרִים
 לִיעֶקֶב:
 מב וּבְלִקְשׁוֹת עֲנָא, לֹא
 מְשׁוּי; וְהֵן לִקְשִׁיא לְלֶבֶן,
 וּבְפִירִיא לִיעֶקֶב.

— רש"י —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

מג וְתִקֵּיף גְּבֵרָא, לְחַדָּא, מִג וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי־
 לְחַדָּא; וְהוּוּ לִיה, עֵן סְגִיָּאן, לֹא צֵאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וְעִבְדִּים
 וְאַמְהָן וְעִבְדִּין, וְגַמְלִין וְחַמְרִין.
 וְחַמְרִין.

— רש"י —

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

— ביאור —

צֵאן רַבּוֹת. אין הפירוש הרבה צאן, של עבדים ושפחות? אלא שצאנו התרבה
 אלא צאן שהולך ומתרבה, לשון רבייה. עד מאוד, עד שיכול היה לסחור בהם
 ולקנות בדמיהם כל מה שרצה⁶¹.
 וּשְׁפָחוֹת וְעִבְדִּים. כיצד הפך יעקב השכיר, רועה הצאן הפשוט, להיות אדונם
 'בדמים יקרים' היינו במחירים גבוהים.

— עיון —

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

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

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

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

אונקלוס

« וְשִׁמְעָה יְתָ פְתִיגְמֵי בְנֵי לְבָן
 דְּאִמְרֵינֵי, נְסִיב יַעֲקֹב, יְתָ
 כָּל דְּלֵאבֹנָא; וּמְדִלֵּאבֹנָא
 קְנָא, יְתָ כָּל נְכֶסֶיָא
 הָאֵלִין. בַּ וְחִזָּא יַעֲקֹב,
 יְתָ סִבְרָ אִפִּי לְבָן; וְהָא
 לִיתְנֹן עֲמִיָּה, כְּמִאֲתַמְלֵי
 וּמְדִקְמוּהֵי.

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר יְיָ לְיַעֲקֹב, תֹּב לְאֶרֶע אֲבֹתֶיךָ וּלְיִלְדוֹתֶיךָ; וַיְהִי מִימְרֵי, בְּסַעֲדָךָ.
 ג וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יַעֲקֹב שׁוּב אֶל-אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֵהִי עִמָּךְ;

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

62. על פי המזרחי כאן.

אונקלוס

ד וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה וּלְחַקְלָא, לְוֹת עֲנִיָּה. ה וַיֹּאמֶר לְהוֹן, חוּי אֲנָא יִת סְבַר אֲפִי אַבּוּכּוֹן, אַרִי לִיתְנּוֹן עֲמִי, כְּמֵאתְמָלִי וּמְדַקְמוּהִי; וְאֱלֹהֵיהּ דְּאַבְרָא, הוּהּ בְּסַעְדִּי. ו וַאֲתִין, יְדַעְתִּין: אַרִי, בְּכָל חֵילִי, פְּלַחִית, יִת אַבּוּכּוֹן.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

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

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

אונקלוס

וַאֲבִיכֹן הַתֵּל בִּי וְהַחֲלַף אֶת־
 מִשְׁכְּבִתִּי עֲשֶׂרֶת מָנִים וְלֹא־נָתַנּוּ
 אֱלֹהִים לְהִרְעֵ עַמּוּדֵי:
 וַאֲבִיכֹן שֶׁקֶר בִּי, וְאֲשַׁנִּי
 יַת אֲגְרֵי עֶסֶר זְמַנִּין; וְלֹא
 שְׁבָקִיָּה יי, לְאֲבֹאֲשָׁא עַמִּי.

— רש"י —

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

— עיון (על עמוד קודם) —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

ח אַם כְּדִין הוּא אָמַר, נְמוּרִין
 יְהִי אַגְרָךְ וְיִלְדֵן כָּל עֲנָא,
 נְמוּרִין; וְאִם כְּדִין הוּא אָמַר,
 רְגוּלִין יְהִי אַגְרָךְ וְיִלְדֵן כָּל
 עֲנָא, רְגוּלִין. ט וְאַפְרִישׁ יי
 מִן בְּעִירָא דְאַבוּכוּן, וְיִהַב
 לִי. י וְהוּא, בְּעֵדֵן דְּאֲתִיחְמָא
 עֲנָא, וְזִקְפִית עֵינֵי וְחֻזִית,
 בְּחִלְמָא; וְהָא תִישָׂא
 דְסֻלְקִין עַל עֲנָא, רְגוּלִין
 נְמוּרִין וּפְצִיחִין.

ח אַסְכָּה יֹאמֵר נְקָדִים יְהִיָּה
 שְׁכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל-הַצֵּאֵן נְקָדִים
 וְאַסְכָּה יֹאמֵר עֲקָדִים יְהִיָּה שְׁכָרְךָ
 וְיִלְדוּ כָּל-הַצֵּאֵן עֲקָדִים: ט וַיִּצַּל
 אֱלֹהִים אֶת-מִקְנֵה אַבְיָכֶם וַיִּתֶן-
 לִי: י וַיְהִי בַעַת יַחַם הַצֵּאֵן וְאַשָּׂא
 עֵינַי וְאָרָא בְּחִלּוּם וְהִנֵּה הָעֵתָדִים
 הָעֹלִים עַל-הַצֵּאֵן עֲקָדִים נְקָדִים
 וּבְרָדִים:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

66. על פי 'לעזי רש"י', משה קטן.

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

אונקלוס

« וַאֲמַר לִי מִלֵּאכָא דִּי, בְּחִלְמָא יַעֲקֹב; וַאֲמַרִּית, הָאֲנָא. » וַאֲמַר, זְקוּף כְּעַן עֵינְךָ וְחֹזִי כָּל תִּישְׁיָא דְסִלְקִין עַל עֲנָא, רְגוּלִין נְמוּרִין, וּפְצִיחִין: אַרְי גְּלִי קְדָמִי, יֵת כָּל דְּלִבְּן עֶבֶד לְךָ. » אֲנָא אֱלֹהָא דְאַתְגְּלִיתִי עֲלֶךָ, בְּבֵית אֵל, דְּמִשְׁחָתָא תַּמָּן קָמָא, דְּקִיִּמְתָּא קְדָמִי תַּמָּן קָיִם; כְּעַן, קוּם פּוֹק מִן אֲרַעָא הָדָא, וְתוּב, לְאַרְעֵי־לְדוֹתְךָ.

יא וַיֹּאמֶר אֵלִי מִלֵּאךָ הָאֱלֹהִים בְּחִלּוֹם יַעֲקֹב וַאֲמַר הֲנִנִּי: יב וַיֹּאמֶר שָׂא־נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל־הָעֵתִדִּים הָעֹלִים עַל־הַצֹּאן עֲקֻדִּים נְקֻדִּים וּבְרֻדִּים כִּי רָאִיתִי אֶת כָּל־אֲשֶׁר לָבָן עֹשֶׂה לְךָ: יג אֲנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל אֲשֶׁר מִשְׁחָתָ שָׁם מִצְבֵּה אֲשֶׁר נָדְרָתָ לִי שָׁם נָדַר עֲתָה קוּם צֵא מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל־אֲרֶץ מִוְלַדְתְּךָ:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

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

— רש"י —

מְשַׁחַתָּ שָׁם. לשון רבוי וגדולה כשנמשח למלכות (ראה תרגום יונתן בן עוזיאל), כך "ויצק שמן על ראשה" (לעיל כח, יח), להיות משוחה למזבח:

— עיין (על עמוד קודם) —

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

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

— ביאור —

מְשַׁחַתָּ שָׁם. אין זו משיחה במשמעות פשוטה של יציקת שמן וסיכה (כמשמעות מילה זו בעברית המדוברת היום), אלא זוהי לשון חשיבות וגדולה. 'משיחה' של מלך אינה פעולה רגילה של יציקת שמן על ראשו, אלא משמעותה היא שינוי מעמדו מאדם פשוט למעמד של מלך. כך עשה יעקב לאותה האבן - הוא יצק שמן על ראשה ובכך הפך אותה ממצב של אבן פשוטה להיות מזבח לה'⁷⁰.

69. פיסקה זו נוספה ע"י עורך הספר.

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

— רש"י —

אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי. וצריך אתה לשלמו, שאמרת "יהיה בית א־להים" (לעיל כח, כב), שתקריב שם קרבנות (ראה תנחומא וישלח ח):

— ביאור —

עליו גם בבית לבן, ואף נתן לו עושר רב. עתה אומר המלאך ליעקב שהגיע הזמן שימלא את נדרו והבטחתו, ועליו לשוב לארץ ישראל על מנת שיתקיים גם "ושבתי בשלום אל בית אבי", ואז יוכל לקיים את מה שנדר ולעבוד את ה' במקום בו נתגלה אליו הקב"ה לראשונה - בבית אל.

אֲשֶׁר נִדְרָתָ לִי. ביציאתו מארץ ישראל נדר יעקב נדר (לעיל כח, כ-כב): "אם יהיה א־להים עמדי, ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך, ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לא־להים"⁷¹ - והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית א־להים". הקב"ה עמד בהבטחתו: שמר על יעקב בדרך והשגיח

— עיון —

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

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

אונקלוס

יָד וְתַעֲזָב רַחֵל וְלֵאָה וְתֵאמְרָנָה
 לֹא הָעוֹד לָנוּ חֶלֶק וְנַחֲלָה בְּבֵית
 אָבִינוּ:
 יָד וְאֶתִּיבֵת רַחֵל וְלֵאָה,
 וְאֶמְרָא לִיה: הָעוֹד לָנָא
 חוֹלֶק וְאַחְסָנָא, בְּבֵית
 אָבוּנָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

טו הָלוֹא נְכָרִיּוֹת נְחָשְׁבָנוּ לוֹ כִּי מְכָרְנוּ וַיֹּאכֵל גַּם-אֶכּוֹל אֶת-כֶּסֶפְנוּ:

טו הָלֵא נְכָרָאן אֶתְחֻשְׁבָּנָא לִיָּה, אַרִי זְבַנָּא; וְאֶכֶל אַף מִיכֶל, יֵת כֶּסְפָּנָא.

— רש"י —

(טו) הָלוֹא נְכָרִיּוֹת נְחָשְׁבָנוּ לוֹ. אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נישואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה: אֶת-כֶּסְפְּנוּ. שעכב דמי שכר פעולתך:

— ביאור —

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

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

— עיון —

הָלוֹא נְכָרִיּוֹת נְחָשְׁבָנוּ לוֹ. מטענותיהן של רחל ולאה על התנהגותו הקשה של לבן אנו למדים מהי התנהגות ראויה ביחסי הורים וילדים. הורים צריכים לדאוג לצרכיהם של ילדיהם ולא לנצל אותם, ועליהם לעשות כן לא רק בקטנותם אלא עד נישואיהם, ואף לאחר מכן⁷².

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

אונקלוס

טז אַרִי כָּל עֵתְרָא, דְּאַפְרִישׁ יי מַאֲבֹנָא דִּילְנָא הוּא, וְדִבְנָנָא; וּכְעֵן, כָּל דְּאָמַר יי לָךְ עֵבִיד.

טז כִּי כָּל־הָעֶשֶׂר אֲשֶׁר הֶצִּיל אֱלֹהִים מֵאֲבִינוּ לָנוּ הוּא וּלְבָנֵינוּ וְעֵתָה כָּל אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים אֵלֵינוּ עֲשֵׂה:

— רש"י —

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

— ביאור —

כִּי כָּל־הָעֶשֶׂר. משפט זה אינו נתינת טעם למשפט הקודם, כמשמעות "כִּי" במקומות רבים, אלא הוא בא כהנגדה למשפט הקודם: לא קיבלנו מאבינו כלום אלא כל מה שיש לנו שייך לנו, והגיע אלינו מהקב"ה.

הֶצִּיל. לכאורה לא שייך לומר על רכוש שהיה אצל אדם אחד ועבר לאדם שני שהוא "ניצל", כי הצלה היא בדרך כלל מפני אויב או סכנה קיומית. משום כך מסביר רש"י כי באמת כל לשון 'הצלה' במקרא עניינו המקורי הוא לשון הפרשה, וגם הצלה מן האויב משמעותו הפרשה - שלא הגיע לידי האויב והופרש ממנו. אמנם הצלה מן האויב יש בה גם משמעות של הימלטות מסכנה, מה שאין כן 'הצלה' והפרשה של רכוש⁷³.

— עיון —

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

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

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

אונקלוס

שְׁשִׁי יוֹ וַיִּקַּם יַעֲקֹב וַיֵּשֶׂא אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו עַל־הַגְּמָלִים:
 י וַיִּקַּם יַעֲקֹב; וַיֵּשֶׂא אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו, עַל־הַגְּמָלִים.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

— עיון —

אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נָשָׁיו. אמנם רש"י אינו מסביר לנו את משמעות ההבדל, ומה הבעיה בכך שעשו הקדים את נשיו לבניו. יתכן ובפרט זה רמוז הבדל בגישה לחיים. מה שחשוב לעשו הוא ההווה, העכשיו, ובודאי בבחינה זו אשתו של אדם, שהיא כגופו, קודמת לילדיו. אולם גישתו של יעקב היא בניית עולם שיהיה ראוי להשרות בו שכינה, ובשבילו מה שחשוב הוא בניית המחר, העתיד, ולכך החשיבות היא בדור הבא - בילדים.

אונקלוס

יח וַיִּנְהַג אֶת־כָּל־מְקַנְהוּ וְאֶת־
כָּל־רֹכְשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ מִקְנֵה קְנִינּוֹ
אֲשֶׁר רָכַשׁ בַּפֶּדֶן אֲרָם לְבֹא אֶל־
יִצְחָק אָבִיו אֲרֻצָּה כְּנָעַן:
יח וְדַבֵּר יָת כָּל גִּיתוּהִי, וְיָת
כָּל קְנִינִיָּה דְקָנָא גִיתוּהִי
וְקְנִינִיָּה, דְקָנָא בַּפֶּדֶן אֲרָם:
לְמִיתֵי לְוֹת יִצְחָק אָבוּהִי,
לְאַרְעָא דְכְנָעַן.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

כל צאנו, עדרי העזים והכבשים. "מקנה קנינו" היינו מה שקנה בזכות הצאן, הקניין שהגיע לו מן המקנה⁷⁵.

— עיון —

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

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

75. וראה דברי רש"י לעיל ל, מג.

אונקלוס

יט וְלִבָּן אֲזִיל, לְמַגֵּז ית עֲנִיָּה;
וְנִסִּיבֵת רַחֵל, ית צִלְמִנְיָא
דְּלֶאֱבוּהָא. כ וְכִסִּי יַעֲקֹב,
מִן לִבָּן אֲרַמְאָה עַל דְּלֶא
חַוִּי לִיָּה, אֲרִי אֲזִיל הוּא.

יט וְלִבָּן הַלֵךְ לְגִזּוֹ אֶת-צֹאנֹו
וְתִגְנֹב רַחֵל אֶת-הַתְּרָפִים אֲשֶׁר
לְאָבִיָּה: כ וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת-לֵב
לִבָּן הָאֲרָמִי עַל-בְּלִי הַגִּיד לוֹ כִּי
בֵרַח הוּא:

— רש"י —

(יט) לְגִזּוֹ אֶת-צֹאנֹו. שנתן ביד בניו דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב:

— ביאור —

לְגִזּוֹ אֶת-צֹאנֹו. וכי למה צריכים
אנו לדעת מה בדיוק הלך לבן לעשות?
מסביר רש"י שהליכה זאת הרחיקה את
לבן מיעקב מרחק רב, וכך התאפשר
ליעקב לברוח בלי שלבן ישים לב.

— עיון —

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

— רש"י —

וַתִּגְנֹב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה (בראשית רבה פ"ד, ה):

— ביאור —

וַתִּגְנֹב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. משום שרצתה אותם כדי לעבוד אותם בעצמה, אלא כוונתה היתה למנוע מאביה מדגיש שרחל לא גנבה את התרפים לעבוד עבודה זרה.⁷⁷

— עיון —

וַתִּגְנֹב רַחֵל אֶת־הַתְּרָפִים. על תיאור מעשה זה של רחל יש לשאול שתי שאלות: (א) מדוע לא גילתה לנו התורה את כוונתה של רחל? (ב) האם באמת חשבה רחל שבזכות מעשה הגנבה הזה יחזור לבן בתשובה ויפסיק לעבוד עבודה זרה? את השאלה הראשונה נראה ליישב על פי הדקדוק במילים "התרפים אשר לאביה", ולא נאמר 'התרפים מבית אביה', משמע שעשתה זאת לטובת אביה. על השאלה השנייה נראה לומר שסברה שהעלמת התרפים תביא את אביה להתעורר ולחשוב האם דרכו האלילית נכונה. לעומקו של דבר נראה לי שרש"י כאן בא להדגיש שוב את מידתה המיוחדת של רחל, הלא היא אחריותה הכוללת - לא רק על עם ישראל לבדו אלא על העולם כולו, וכפי שיוסף בנה אף הוא ינסה להחזיר את הגויים למוטב כשיכוף על המצרים לעשות ברית מילה (ראה להלן מוא, נה וברש"י שם)⁷⁸.

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

77. על פי באר היטב.

78. וראה מה שכתבנו לעיל ל, כב, בעיון.

אונקלוס

כא ואזל הוא וכל דליה,
 וקם ועבר ית פרת;
 ושוי ית אפוהי, לטורא
 דגלעד. כב ואתחוא ללבן,
 ביומא תליתאה: ארי אזל,
 יעקוב. כג ודבר ית אחוהי,
 עמיה, ורדף בתרוהי, מהלך
 שבועא יומין; ואדביק יתיה,
 בטורא דגלעד.

כא ויברח הוא וכל אשר-לו ויקם
 ויעבר את-הנהר וישם את-פגיו
 הר הגלעד: כב ויגד ללבן ביום
 השלישי כי ברח יעקב: כג ויקח
 את-אחיו עמו וירדף אחריו דרך
 שבעת ימים וידבק אתו בהר
 הגלעד:

— רש"י —

(כב) ביום השלישי. שהרי דרך שלשת ימים היה ביניהם:

(כג) את-אחיו. קרוביו (תרגום יונתן בן עוזיאל):

— ביאור —

ושמו לבן, ולא שמענו שהיו לה אחים
 נוספים. כששולחת רבקה את יעקב אל
 משפחתה היא שולחת אותו "אל לבן אחי
 חרנה" (לעיל כז, מג), ומשמע שלא היו לה
 אחים נוספים מלבדו. אם כן, מיהם "אחיו"
 של לבן המוזכרים כאן בפסוק?
 משום כך מסביר רש"י שאין הכוונה
 אחים ממש אלא קרובי משפחה.

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

את-אחיו. לעיל, בפרשת חיי שרה
 (כד, כט), סיפרה לנו התורה כי לרבקה אח

— עיון —

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

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

— רש"י —

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

— ביאור —

לכיוונו של לבן לדווח לו על הבריחה. יעקב ברח לכיוון ההפוך מלבן, ובאותם שלשה ימים שהלך 'המגיד' הספיק יעקב להתרחק מלבן דרך של שלשה ימים נוספים⁸⁰, נמצא שלאחר שלשה ימים מן הבריחה היה בין לבן ליעקב מרחק של ששה ימי הליכה. הואיל ונאמר "וירדוף אחריו דרך שבעת ימים" משמע שיעקב הספיק להתקדם מהלך של יום נוסף עד שהשיג אותו לבן, והגדיל את המרחק למרחק של שבעה ימי הליכה, ולבן השיג אותו בסוף היום הרביעי לבריחתו⁸¹.

דְּרָךְ שְׁבַעַת יָמִים. רש"י מדייק מלשון הפסוק שלבן לא רדף 'שבעה ימים' אלא "דרך שבעת ימים", כלומר אין זו מידת זמן אלא מידת מרחק - לבן רדף אחרי יעקב מרחק של שבעה ימי הליכה. אך לפי זה אין אנו יודעים כמה זמן רדף לבן אחרי יעקב את המרחק הזה, ובאיזה יום לבריחתו של יעקב השיגו לבן. רש"י עושה את החשבון, ומסיק שלבן עשה את המרחק הרב הזה ביום אחד (היינו ביום הרביעי לבריחה): בשעה שברח יעקב היה לבן רחוק ממנו מרחק של שלשה ימי הליכה. מייד כשברח יעקב יצא 'מגיד'

— עיון —

דְּרָךְ שְׁבַעַת יָמִים. על אף שיעקב התנהל עם משפחה גדולה ועם צאן ורכוש רב, הוא הצליח להתרחק מלבן מרחק משמעותי, ובכך להפוך את עזיבתו לסופית. אמנם לבן, שהתנהל בלא משפחה ורכוש, הצליח להדביק את מחנה יעקב בנסיעה של יום אחד. מכאן אפשר להבין שאילו היה לבן שומע מייד על בריחתו של יעקב הוא היה יכול לתפוס אותו במהירות ולמנוע ממנו להתרחק. מהירותו הרבה של לבן מעידה אף היא על השנאה הגדולה שחש כלפי יעקב, ועל הכעס הגדול שהיה בו ורצה להתפרץ.

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

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

אונקלוס

כד וַיבֹא אֱלֹהִים אֶל-לֶבֶן הָאֲרָמִי
 בַּחֲלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְׁמֵר
 לְךָ פֶּן-תִּדְבַר עִם-יַעֲקֹב מְטוֹב
 עַד-רָע: כה וַיִּשְׁגַּג לֶבֶן אֶת-יַעֲקֹב
 וַיַּעֲקֹב תִּקְעַתְּ אֶת-אֱהֹלוֹ בַּהָר וּלְבֶן
 תִּקְעַתְּ אֶת-אֲחִיו בַּהָר הַגָּלְעָד:
 כו וַאֲתָא מִימֵר מִן קָדָם יי
 לֹת לֶבֶן אֲרַמְאָה, בַּחֲלֵמָא
 דְּלַיְלִיא; וַאֲמַר לִיה, אַסְתְּמַר
 לְךָ דְּלֵמָא תַּמְלִיל עִם יַעֲקֹב
 מְטָב עַד בִּישׁ. כה וַאֲדַבֵּיק
 לֶבֶן, יַת יַעֲקֹב; וַיַּעֲקֹב,
 פָּרַס יַת מִשְׁכְּנֵיהּ בְּטוֹרָא,
 וּלְבֶן אֲשָׁרֵי יַת אַחוּהִי,
 בְּטוֹרָא דְּגָלְעָד.

— רש"י —

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

— ביאור —

מְטוֹב וְעַד-רָע. מדברי רש"י אנו למדים שתי נקודות חשובות: א) "לדבר" היא לשון נקיה, ומתייחסת למעשים. הקב"ה מזהיר את לבן שלא יעשה ליעקב כלום, שהרי בכוונתו היה לפגוע ביעקב פגיעה אלימה וקשה. ב) מדוע הקב"ה אינו מעוניין שלבן ייטיב עם יעקב ויגמול לו טובות? משום שטובה הנעשית על ידי רשע נחשבת כדבר רע עבור הצדיק.

— עיון —

מְטוֹב וְעַד-רָע. מדוע אין לקבל טובה מרשע? נראה שקבלת טובה מרשע מחברת את הצדיק עם הרשע, ומראה שכביכול הצדיק תלוי ברשע. עניין זה משפיל את הצדיק עד כדי סכנה שיפול לידינו של הרשע.

אונקלוס

כז וַיֹּאמֶר לְבֹן לְיַעֲקֹב מֶה עֲשִׂיתָ
 וַתִּגְנֹב אֶת־לִבִּי וַתִּנְהַג אֶת־
 בְּנֹתַי בְּשִׁבּוֹת חֶרֶב: כז לְמַה
 נִחַפְּאֵת לְבָרַח וַתִּגְנֹב אֹתִי וְלֹא־
 הִגַּדְתָּ לִּי וְאַשְׁלַחְךָ בְּשִׁמְחָה
 וּבְשָׂרִים בְּתַף וּבְכַנּוּר:
 כז וַאֲמַר לְבֹן לְיַעֲקֹב, מָה
 עֲבַדְתָּא, וְכִסִּיתָא מִנִּי;
 וְדַבַּרְתָּ, יַת בְּנֹתַי, בְּשִׁבּוֹת,
 חֶרֶב. כז לְמַה אִטְמַרְתָּא
 לְמִיזִל, וְכִסִּיתָא מִנִּי; וְלֹא
 חִוִּית לִי, וְשִׁלַּחְתְּךָ פּוֹן
 בְּחֶדְוָא וּבַתְּשִׁבְחָן בְּתַפִּין
 וּבְכַנְרִין.

— רש"י —

(כז) בְּשִׁבּוֹת חֶרֶב. כל חיל הבא למלחמה קרוי "חרב":
 (כז) וַתִּגְנֹב אֹתִי. גנבת את דעתי (ראה תרגום אונקלוס):

— ביאור —

ההקשר של שאר דבריו משמע שמתרעם
 על כך שיעקב הסתיר מלבן את העובדה
 שהוא רוצה לעזוב ולחזור לארץ. בלשון
 חז"ל נקרא מעשה זה 'גנבת דעת'⁸², כלומר
 לגרום לאדם לחשוב דבר אחד כשבאמת
 אתה מתכוון לעשות דבר אחר. לבן טוען:
 מדוע גרמת לי לחשוב שטוב לך לעבוד
 אצלי ואתה מעוניין להישאר, ובסתור
 תכננת לקום ולברוח.
 כְּשִׁבּוֹת חֶרֶב. רש"י מסביר
 שהמילה "חרב" אינה כפשוטה אלא היא
 כינוי לחיילים לוחמים.
 לבן מוכיח את יעקב על שלקח את
 בנותיו בכפייה, כמו חיילים הלוקחים את
 השבויים על כורחם ממקום למקום.
 וַתִּגְנֹב אֹתִי. לבן אינו מאשים
 כאן את יעקב שגנב ממנו את צאנו, ומן

— עיון —

כְּשִׁבּוֹת חֶרֶב. לבן מציג עצמו כאיש משפחה מושלם, ולא יתכן שבנותיו ירצו
 להתרחק ממנו, אלא ודאי הן עושות זאת בעל כורחן ובכפייה.
 וַתִּגְנֹב אֹתִי. אכן איסור 'גנבת דעת' הוא איסור חמור, ומשבש את הקשרים בין בני
 אדם.

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

אונקלוס

כח וְלֹא נִשְׁתַּנִּי לְנִשְׁקָ לְבָנִי וְלִבְנֵי עֵתָה הַסְּבִלְתָּ עֵשׂוֹ: כט יֵשׁ-לְאֵל יָדֵי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רַע וְאֱלֹהֵי אֲבִיכֶם אִמָּשׁ | אָמַר אֵלַי לֵאמֹר הַשְּׁמַר לְךָ מִדְּבַר עַם-יַעֲקֹב מְטוֹב עַד-רַע:

כח וְלֹא שִׁבְקֵנִי לְנִשְׁקָ לְבָנִי וְלִבְנֵי עֵתָה הַסְּבִלְתָּ עֵשׂוֹ: כט אֵת חֵילָא בִּידֵי, לְמַעַבְדַּ עִמְכוֹן בִּישָׂא; וְאֱלֹהָא דְאֲבוּכוֹן בְּרַמְשָׂא אָמַר לִי לְמִימַר, אִסְתַּמַּר לְךָ מְלַמְלָלָא עִם יַעֲקֹב מְטַב עַד בִּישׁ.

— רש"י —

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

— עיון (המשך) —

על פי ההלכה אסור לגנוב את דעת הבריות, בין שהוא בן-ברית ובין שאינו בן-ברית. מכוח איסור זה אסור לתת מאכל שאינו כשר במתנה לאינו יהודי, כגון בהמה שנטרפה בשחיטה, שלבִּשְׂרָה אין ערך בעיניך הואיל ואינו ראוי לאכילה, והלה סבור שאתה מכבד אותו ונותן לו מתנה בעלת ערך גבוה. ההלכה מחייבת אותך במקרה כזה להודיע לו שאתה נותן לו בשר זה משום שאינך רשאי לאכול ממנו. אמנם כאן טענתו של לבן כלפי יעקב אינה טענה אמיתית, שהרי כמובן גנבת הדעת מצדו של יעקב היתה מחוייבת המציאות, ומוכרח היה לנהוג כך כדי למלט את נפשו, ולכן מותר היה לו לנהוג בדרך זו.

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

ל וְעַתָּה הֲלֹךְ הַלְכָתָּ בְּיַד נְכֻסָּף
 נְכֻסְפָתָה לְבֵית אָבִיךָ לְמָה גִּנְבָתָּ
 אֶת-אֱלֹהֵי: אַבּוּד; לְמָה נְסִיבָתָּ, יְת
 דְחַלְתִּי.

— רש"י —

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

— ביאור —

מקום המשכן והמזבח בו שרויה שכינה. "תקרא ואנוכי אענך, למעשה ידיך תכסוף" - איוב תמה מדוע הקב"ה מייסר כל כך את בני האדם, הלא בני האדם הם מעשה ידיו של ה', והיה מן הראוי שה' ירצה לקרב אותם וישתוקק לקרבתם, ולא ימאס בהם כפי שנראה לכאורה במציאות.

נְכֻסְפָתָה. מילה זו היא יחידאית בתורה ולכן רש"י רואה צורך להסבירה כאן. שורש כס"פ עניינו חמדה, התאוות, השתוקקות, געגוע. את פירושו מחזק רש"י בשתי דוגמאות מן הכתובים: "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'" - הפסוק מתהלים מתייחס לרצונו העז של דוד לבוא אל

— עיון —

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

אונקלוס

לא וַיֵּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלִבָּן כִּי
 יֵרְאֵתִי כִּי אֶמְרָתִי פֶן־תִּגְזֹל
 אֶת־בְּנוֹתַי מֵעַמִּי: לֵב עֵם אֲשֶׁר
 תִּמְצָא אֶת־אֱלֹהֵיךָ לֹא יַחֲיֶה נֶגֶד
 אֲחֵינוּ הַכֹּרֶלֶךְ מִהַ עַמְדֵי וְקַח־לְךָ
 וְלֹא־יִדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל גָּנְבָתָם:
 לא וַאֲתִיב יַעֲקֹב, וַאֲמַר
 לְלִבָּן: אֲרִי דְחִילִית אֲרִי
 אֶמְרִית, דְּלִמָּא תִינּוּס יֵת
 בְּנַתְךָ מִנִּי. לֵב אַתָּר דְּתִשְׁכַּח
 יֵת דְּחִלְתְךָ, לֹא יִתְקִים קָדָם
 אַחְנָא אֲשֶׁתְּמוֹדַע לְךָ מָא
 דַּעֲמִי, וְסַב לְךָ; וְלֹא יִדַע
 יַעֲקֹב, אֲרִי רָחֵל נְסִיבְתָנוּן.

— רש"י —

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

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

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

— רש"י —

מָה עֲמָדִי. משלך (תרגום יונתן בן עוזיאל):

— ביאור —

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

— עיון —

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

אונקלוס

לג וַיְבֹא לְבֶן בְּאֵהָל יַעֲקֹב | וְעָאֵל לְבֶן בְּמִשְׁכְּנָא
 וּבְאֵהָל לְאָה וּבְאֵהָל שְׁתֵּי הָאֵמָהָת וְלֹא מִצָּא וַיֵּצֵא מֵאֵהָל
 לְאָה וַיְבֹא בְּאֵהָל רַחֵל:
 וְעָאֵל לְבֶן בְּמִשְׁכְּנָא
 דִּיעֲקֹב וּבְמִשְׁכְּנָא דְלֵאָה,
 וּבְמִשְׁכְּנָא דְתַרְתִּין לְחִינְתָא
 וְלֹא אֲשַׁפַּח; וּנְפַק מִמִּשְׁכְּנָא
 דְלֵאָה, וְעָאֵל בְּמִשְׁכְּנָא
 דְרַחֵל.

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

אונקלוס

לֹד וְרַחֵל נְסִיבַת יֵת צְלִמְנִיא,
 וְשׂוּיָאֲתָנוּן בְּעֵבִיטָא דְגַמְלָא
 וַיִּתִּיבַת עֲלֵיהוּן; וּמִשִּׁישׁ לְבָן
 יֵת כָּל מִשְׁכְּנָא, וְלֹא אֲשַׁכַּח.
 לָהּ וְאָמַרְתָּ לְאַבְנֵהָא, לֹא
 יִתְקַף בְּעֵינַי רְבוּנִי, אֲרִי לֹא
 אֶכּוּל לְמָקָם מִן קִדְמָךְ, אֲרִי
 אֹרַח נְשִׁין לִי; וּבִלְשׁ, וְלֹא
 אֲשַׁכַּח יֵת צְלִמְנִיא.

לֹד וְרַחֵל לְקַחְהָ אֶת־הַתְּרָפִים
 וְתִשְׁמַם בְּכַר הַגָּמֶל וְתִשָּׁב עֲלֵיהֶם
 וַיִּמְשֵׁשׁ לְבָן אֶת־כָּל־הָאֵהָל וְלֹא
 מָצָא: לָהּ וְתֹאמֶר אֶל־אֲבִיהָ אֵל־
 יִחַר בְּעֵינַי אֲדֹנָי כִּי לֹא אוֹכֵל
 לְקוֹם מִפְּנֶיךָ כִּי־יִדְרֹךְ נָשִׁים לִי
 וַיִּחַפֵּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת־הַתְּרָפִים:

— רש"י —

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

— עיין (המשך) —

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

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

— ביאור —

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

אונקלוס

לו ותקיף ליעקוב, ונצא עם
 לבן; ואתיב יעקוב, ואמר
 לבן, מא חובי מא סרחני,
 ארי רדפתא בתרי. לו ארי
 משישתא ית כל מני, מא
 אשכחתא מכל מני ביתך;
 שו הקא, קדם אחי ואחד;
 ויזכחון, בין תרונא.

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

— רש"י —

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

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

— ביאור —

מרדיפתם אחרי הפלישתים.

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

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

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

אונקלוס

לח דָּגֵן עֶסְרִין שְׁנַיִן אָנָּא עֶמְדָּה, לח זֶה עֶשְׂרִים שָׁנָה אָנְכִי עֶמְדָּה
 רְחֵלְךָ וְעֶזְךָ לָא אֶתְבֵּילִי; רְחֵלְךָ וְעֶזְךָ לָא שְׂבָלוּ וְאֵילִי
 וְדַכְרֵי עֶנְךָ, לָא אֶכְלִית. צֶאנְךָ לָא אֶכְלֵתִי:

— רש"י —

(לח) לָא שְׂבָלוּ. לָא הפילו עיבורם, כמו "רחם מְשָׁכִיל" (הושע ט, יד), "תִּפְלֹט פרתו ולא תִשְׁבֵּל" (איוב כא, י):

— ביאור —

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

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

— עיון —

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

— רש"י —

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

— ביאור —

מסביר רש"י שמכאן ראה שהמין כולו נקרא "איל", וכל זכר, אפילו בן יומו, שמו הוא "איל" משום שהוא שייך לאותו המין, וכשיגדל יהפוך לאיל ממש. רק כאשר מוזכר "איל" יחד עם "כבש" נפרש שכבש הוא הצעיר ואיל הוא הבוגר.

אם כן, יעקב מודיע ללבן שלא אכל משלו כלל, לא גדולים ולא קטנים.

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

— עיון —

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

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

אונקלוס

לט דַתְּבִירָא, לֹא אִיתִי
 לְךָ דְהוֹת שְׁגִיָּא מִמְּנִנָּא,
 מְנִי אַתְּ בְּעֵי לֵה; נְטְרִית
 בְּיַמְמָא, וְנְטְרִית בְּלִילִיא.

לט טְרַפָּה לֹא־הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ
 אֲנֹכִי אַחֲטָנָה מִיָּדִי תְּבַקֶּשְׁנָה
 גְּנַבְתִּי יוֹם וְגַנַּבְתִּי לַיְלָה:

— רש"י —

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

— ביאור —

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

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

— עיון —

טְרַפָּה. יעקב מגלה לנו כאן את רוע לבבו של לבן, שהשתמש בשירותיו של יעקב בלי להתחשב בו כלל, וניצל אותו בכל דרך אפשרית.

— רש"י —

אָנְכִי אַחְטָנָה. לשון "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא" (שופטים כ, טז), "אני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא), חסרים, אנכי אחרונה, אם חסרה חסרה לי, שמירי תבקשנה:

אָנְכִי אַחְטָנָה. תרגומו: 'דהות שְׁגִיא ממנינא', שהיתה נפקדת ומחוסרת, כמו "ולא נפקד ממנו איש" (במדבר לא, מט), תרגומו: 'ולא שגא':

— ביאור —

מדוייקים ביותר. "ולא יחטיא" - אינו מחסיר מן המטרה.

ב) לאחר שאדוניה בן דוד המליך את עצמו למלך תחת דוד, פונה בת שבע, אמו של שלמה, אל דוד המלך כדי שיקיים את שבועתו ששלמה בנו ימלוך אחריו. בת שבע חוששת שאם ימלוך אדוניה אזי הוא יראה בה ובשלמה בנה "חטאים", היינו מורדים במלך החדש, שדינם מוות, ויש להחסירם מן העולם.

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

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

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

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

א) בני בנימין אספו מתוכם אנשי מלחמה, ובהם היו שבע מאות איש לוחמים מעולים, עליהם נאמר "קולע באבן אל השערה ולא יחטיא", כלומר שמיידיים אבן ממרחק רב ופוגעים אפילו בחוט השערה, ואינם מחטיאים, שהיו

— עיון —

אָנְכִי אַחְטָנָה. דרכו של עולם היא שכל רכוש של אדם נפסד מעט. לבן לא היה מוכן לסבול שום הפסד, ואפילו לא הפסד טבעי, והשתמש ביעקב כעין 'חברת ביטוח'. על כל הפסד שנגרם לרכושו של לבן נאלץ יעקב לשלם מכיסו. שוב אנו רואים את גודל רשעותו של לבן.

— רש"י —

גְּנֻבְתִּי יוֹם וּגְנֻבְתִּי לַיְלָה. גְּנוּבַת יוֹם אוֹ גְּנוּבַת לַיְלָה, הַכֹּל שִׁלְמַתִּי: גְּנֻבְתִּי. כְּמוֹ: "רַבְּתִי בְּגוּיִם שְׂרָתִי בְּמַדִּינוֹת" (איכה א, א), "מְלֹאֲתִי מִשְׁפֹּט" (ישעיה א, כא), "אוֹהֲבֵתִי לְדוֹשׁ" (הושע י, יא):

— ביאור —

על ירושלים לפני החורבן נאמר שהיתה גדולה וידועה בגויים, וחשובה (שרה לשון שררה) בין המדינות. במקום רבה נאמר "רבתי", במקום שָׂרָה נאמר "שרתי". (ב) "מְלֹאֲתִי מִשְׁפֹּט צַדֵּק יֵלֵךְ בָּהּ, וְעֵתָה מִרְצָחִים" - זהו תיאורה של ירושלים לפני ההידרדרות המוסרית, שהיתה מלאה משפט וצדק, ואילו עתה היא מלאה מרצחים. "מלאתי" במקום מְלֹאֲתִי. (ג) "ואפרים עגלה מלומדה אוהבת לדוש" - הושע מתאר את ישראל כעגלה הרגילה לעבודה קלה ולא קשה, ומעדיפה לדוש ולא לחרוש. "אוהבתי" במקום אוהבת.

גְּנֻבְתִּי יוֹם וּגְנֻבְתִּי לַיְלָה. לא ייתכן לפרש "גנובתי" היינו מה שגנבתי. מסביר רש"י שהיו"ד במילה "גנובתי" היא יתרה, ובאה ליופי ולתפארת הלשון, ויש לקרוא את המילה בלי יו"ד, וכאילו נאמר: 'גנובת יום וגנובת לילה'. עוד מסביר רש"י שוי"ו החיבור כאן היא וי"ו מחלקת, וכאילו נאמר 'או'.

לפי זה יעקב אומר ללבן: כל בהמה שנגנבה, ביום או בלילה - ממני דרשת חסרונה, והכל שילמתי⁸⁶.

רש"י מביא פסוקים נוספים בהם נוספה יו"ד יתרה ליופי המליצה:

(א) "רבתי בגויים שרתי במדינות" -

86. אונקלוס פירש שורש גנ"ב כאן במשמעות שמירה, אך רש"י לא פירש כך.

אונקלוס

מ הֵייתִי בַיּוֹם אֲכַלְנִי חֶרֶב וְקָרַח מ הָיִיתִי בִּימְמָא אֲכַלְנִי
 בְּלִילָה וְתַדְרַד שְׁנַתִּי מֵעֵינַי: שְׂרָבָא, וְגַלְיָדָא נָחַת עָלַי
 בְּלִילָא; וְנִדְרַת שְׁנַתִּי, מֵעֵינַי.

— רש"י —

(מ) אֲכַלְנִי חֶרֶב. לשון "אש אוכלה" (דברים ד, כד):

וְקָרַח. כמו "משליך קרחו" (תהלים קמז, יז), תרגומו: 'גלידא':

שְׁנַתִּי. לשון שינה:

— ביאור —

מביא רש"י מן הפסוק בתהלים "משליך קרחו כפתים". דוד המלך מתאר את גדלותו של הקב"ה ושלטתו בבריאה, והוא האחראי לקור העז ולשליגים.

יעקב מתאר כי שמר על הצאן בלילות החורף הקשים והמקפיאיים, וגופו סבל מאוד.

שְׁנַתִּי. אין לפרש "שנת" מלשון שָׁנָה, כמו "בן שנתו", אלא מלשון שינה (למרות שחסרה יו"ד)⁸⁷. יעקב טוען שבגלל העבודה ותנאי מזג האוויר הקשים לא יכול היה לישן בלילות.

אֲכַלְנִי חֶרֶב. "חרב" הוא חום חזק מאוד הגורם ליובש. "אכלני חרב" אינה אכילה רגילה אלא לשון כליון והשחתה, וכמו 'אכילת-אש', השורפת ומכלה כל הנקרה בדרכה.

יעקב טוען שבשמירתו הנאמנה את הצאן נאלץ לשהות בימים החמים תחת השמש הקופחת, והחום הקשה כביכול אכל את בשרו.

וְקָרַח. "קרח" היינו קור קשה מאוד המקפיא את הכל, ואף יורד שלג מן השמים. ראיה ל"קרח" במשמעות שלג

— עיון —

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

אונקלוס

מא דגן לי עסרין שנין, מא זה-לי עשרים שנה בביתך
 בביתך, פלחתך ארבע בביתך
 עסרי שנין בתרתין בנתך, ושית שנין בענד; ואשניתא
 ותחלף את-משכרתך עשרת ית אגרי, עסר זמנין.
 מנים:

— רש"י —

(מא) ותחלף את-משכרתך. היית משנה תנאי שבינינו מנקוד לטלוא ומעקודים לברודים:

— ביאור —

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

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

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

אונקלוס

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

מב לוילי אלהי אבי אברהם
 ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם
 שלחתי את עניי ואת יגיע כפי
 ראה אלהים ויזבח אמש:

— רש"י —

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

— ביאור —

בחירה חופשית, יתרחק לפתע מהקב"ה ויפעל שלא כל פי רצון ה'. יהיה זה חילול השם להגדיר את האל כמי שמשגיח השגחה מיוחדת לאדם כזה שאינו עושה רצונו. משום כך 'אין הקב"ה מיוחד שמו על הצדיקים בחייהם'. אמנם אצל יצחק היה מצב מיוחד - 'לפי שכהו ענינו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו', הואיל וכן, ניתן היה לכנות את הקב"ה 'אלוהי יצחק' עוד בחייו של יצחק, וכפי שמצאנו שהקב"ה עצמו אמר ליעקב: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק" (לעיל כח, יג). יעקב עצמו העדיף שלא לומר 'אלוהי יצחק', משום שאין מן הראוי שיעקב יתייחס אל אביו החי כמי שמות ועבר מן העולם, וכמי שכבר נשללה ממנו הבחירה החופשית, ולכן העדיף לומר "פחד יצחק"⁸⁹.

וּפְחָד יִצְחָק. "פחד יצחק" היינו 'א' לווהייצחק', שהרי אלהים הוא הישות ממנה מפחד יצחק, ולמעשה ביטוי זה מקביל בפסוק לביטוי "אלוהי אברהם". אמנם ישנו הבדל משמעותי בין שני הביטויים. בכינוי 'אלוהי יצחק' עניינו של הקב"ה מוגדר, כביכול, על ידי יצחק - מי זה האל? זהו האל שמשגיח על יצחק. לעומת זאת הכינוי 'פחד יצחק' אינו מגדיר את הקב"ה ביחס ליצחק, אלא רק מציין שהאל הוא חזק מאוד ויצחק מפחד ממנו⁸⁹. על פי זה נוכל להבין את הבעייתיות לכנות את האל כאלהים של אדם מסויים, שהרי בכך אנו מגדירים את האל כמשגיח השגחה פרטית מיוחדת על אדם זה, וכביכול נענה תמיד לדרישותיו, בבחינת 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' - והרי ייתכן שהצדיק המסויים הזה, שיש לו

89. לשון רש"י לעיל כח, יג.

90. וראה רש"י להלן לב, י.

— רש"י —

וַיּוֹכַח. לשון תוכחה הוא ולא לשון הוכחה:

— עיון (על עמוד קודם) —

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

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

— ביאור —

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

וַיּוֹכַח. יעקב, בדבריו אל לבן, משתמש פעמיים בשורש ו"ח, פעם בלשון הוכחה ופעם בלשון תוכחה: לעיל בפסוק לז אמר: "שים כה נגד אחי ואחיר ויוכיחו בין שנינו", ופירש רש"י 'ויוכיחו - ויבררו עם מי הדין', כלומר לשון הוכחה; וכאן אומר יעקב: "ראה אלהים יוכח אמש", וביאר רש"י שהוא לשון תוכחה ולא לשון הוכחה.

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

אונקלוס

מג וַאֲתִיב לְבָן וַאֲמַר
 לְיַעֲקֹב, בְּנָתָא בְּנָתִי וּבְנִיָּא
 בְּנִי וְעָנָא עָנִי, וְכֹל דְּאָתָּ
 חֲזִי, דִּילִי הוּא; וְלִבְנָתִי מָא
 אַעֲבִיד לְאֵלִין, יוֹמָא דִּין, אִו
 לְבְנֵיהוֹן, דִּילִידָא.

שביעי מג וַיֵּעַן לְבָן וַיֹּאמֶר אֶל-יַעֲקֹב
 הַבָּנוֹת בְּנֹתַי וְהַבָּנִים בְּנֵי וְהַצָּאן
 צֵאנִי וְכֹל אֲשֶׁר-אַתָּה רֹאֶה לִי-
 הוּא וְלִבְנֹתַי מִה־אֲעֹשֶׂה לְאֵלֶּהָ
 הַיּוֹם אִו לְבְנֵיהֶן אֲשֶׁר יִלְדוּ:

— רש"י —

(מג) מִה־אֲעֹשֶׂה לְאֵלֶּהָ. איך תעלה על לבי להרע להן:

— ביאור —

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

מִה־אֲעֹשֶׂה לְאֵלֶּהָ. יעקב תקף
 את לבן על כך שחיפש רעתו וכל הזמן
 ניסה למנוע ממנו רווח. לבן מתגונן ואומר
 שלא ייתכן לומר שעלה על דעתו רעיון

— עיון —

מִה־אֲעֹשֶׂה לְאֵלֶּהָ. שוב מתגלה לבן בצביעותו ובנכלותו, שהרי הוא דלק אחר
 יעקב ומשפחתו כמו אחרי אויבים, ואף איים שיש בכוחו לעשות להם רע אלא שנמנע
 בגלל דברים שנאמרו לו בחלום.⁹² עתה הוא משנה את עורו ואומר כי כלל לא ייתכן שיעלה
 על דעתו לפגוע במשפחתו, והוא אף אינו מסוגל לעשות כן בגלל הקשר הטבעי שבין אדם
 ליוצאי חלציו. דווקא דבריו אלה של לבן מדגישים את טבעו הנורא, שהרי כאן הוא מודה
 שהוא יודע שפעולותיו אלה הן כנגד הטבע והיושר הטבעי, ובפועל הוא מסוגל להתאכזר
 ולהתנכר לבני משפחתו.⁹³

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

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

אונקלוס

מד וְעַתָּה לְכֶה נְכַרְתָּה בְרִית
 אֲנִי וְאַתָּה וְהִיא לְעֵד בֵּינִי
 וּבֵינֶךָ: מֵה וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֲבִן וִירִמָּה
 מִצְבָּה:

מד וְכַעֲנִי, אֵיתָא נְגִזְר קָיִם
 אֲנָא וְאַתָּ; וְהִי לְסָהִיד,
 בֵּינָא וּבֵינֶךָ. מֵה וְנָסִיב יַעֲקֹב,
 אֲבָנָא; וְזַקְפָּה, קָמָא.

— רש"י —

(מד) וְהִיא לְעֵד. הקדוש ברוך הוא:

— ביאור —

אך פירושים אלה קשים על פי הדקדוק
 והלשון, ובהכרח זהו משפט חסר.
 רש"י מפרש שהקב"ה הוא יהיה העד,
 כלומר, זוהי ברית עולם שתתקיים לנצח,
 והא-ל - שהוא נצחי - הוא שידאג לקיום
 הברית, וימנע מכל אחד מן הצדדים לעבור
 עליה.

וְהִיא לְעֵד. לכאורה זהו משפט
 חסר, ולא נאמר מי הוא העד שיהיה
 ביניהם.
 יש שפירשו שמשפט זה הוא
 המשך של תחילת הפסוק, ומתייחס אל
 ה"ברית", שהיא תהיה העד, או שנכרות
 ברית על משהו מסויים והוא יהיה העד,

— עיון —

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

אונקלוס

מו וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו לְקַטֹּוּ
 אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ-גִל
 וַיֹּאכְלוּ שָׁם עַל-הַגִּל:
 וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו לְקַטֹּוּ
 אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים, וַנְּסִיבוּ אֲבָנִין
 וַעֲבָדוּ דְגוֹרָא; וַאֲכְלוּ תַמָּן,
 עַל דְּגוֹרָא.

— רש"י —

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

— ביאור —

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו. ליעקב יש אח ביולוגי אחד, עֶשָׂו, והוא ודאי איננו נמצא כאן, ומי הם, איפוא, "אחיו" של יעקב? מסביר רש"י ש"אחיו" כאן הם בניו, וכל מי ששותף עם חברו בשעת צרה ועוזר ומסייע לו נקרא "אח", וכמאמר הפסוק "ואח לצרה יולד" (משלי יז, ז).

— עיון —

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

אונקלוס

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

— רש"י —

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

גלעד. גל עד:

— ביאור —

יש לזכור שהאיזור בו היו נקרא הר הגלעד (כאמור לעיל פסוק כג: "וידבק אותו בהר הגלעד", ושם פסוק כה: "ולבן תקע את אחיו בהר הגלעד"), ואם כן קריאת השם גלעד הוא דרישת השם גלעד⁹⁴.
 יגר שהדותא. המילים "יגר שהדותא" הן בארמית, והן תרגום המילה "גלעד"⁹⁵.
 גלעד. המילה "גלעד" היא למעשה שתי מילים מחוברות - גל, עד. גל האבנים יהיה זיכרון ועדות לברית בין לבן ויעקב.

— עיון —

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

94. מלשון רש"י משמע לכאורה שתחילה נקרא המקום "גלעד" ורק אחר כך תרגמו את המילים לארמית, ולא להיפך. רבים הקשו על דברי רש"י, שהרי אונקלוס תירגם להלן בפסוק נב "עד הגל הזה - סהיד דגורא הדין" ולא תרגם 'סהיד יגר', ומשמע ש"יגר שהדותא" אינו תרגום ארמי. וראה תוספות בבא קמא פג ע"א ד"ה לשון סורסי.

95. יש שניקדו בדברי רש"י כאן 'גלעד', וכאילו פירש: 'גלעד - כמו גלעד' (ראה מהדורת ברלינר), אך לענ"ד אין הדברים נראים.

אונקלוס

מח ואמר לבן, דגורא הדין
 סהיד בינא ובינך יומא
 דיין; על בין קרא שמייה,
 גלעד. מט וסכותא דאמר,
 ייסך מימרא די בינא ובינך:
 ארי נתפסי, גבר מחבריה.

מח ויאמר לבן הגל הזה עד ביני
 ובינך היום על-בן קרא-שמו
 גלעד: מט והמצפה אשר אמר
 יצף יהיה ביני ובינך כי נסתר
 איש מרעהו:

— רש"י —

(מט) והמצפה אשר אמר וגו'. והמצפה אשר בהר הגלעד, כמו שכתוב:
 "ויעבר את מצפה גלעד" (שופטים יא, כט). ולמה נקרא שמה מצפה, לפי שאמר
 כל אחד מהם לחברו: יצף ה' ביני ובינך אם תעבור את הברית:

— ביאור —

המילה "אמר" מורה לכאורה שזהו דובר
 יחיד, מכל מקום רש"י מפרש ששניהם
 אמרו את הדברים זה לזה. נראה שרש"י
 פירש כך משום שבסוף הפסוק נאמר "כי
 נסתר איש מרעהו", והתחייבות כזאת
 מוכרחה להיות הדדית ולהיאמר על ידי
 שני הצדדים.

ראיה לכך שהמקום נקרא "מצפה"
 מצא רש"י בפסוק בספר שופטים, שם
 נאמר על יפתח: "ויעבור את מצפה גלעד",
 משמע שבהר הגלעד ישנו מקום בשם
 "מצפה".

והמצפה אשר אמר וגו'. מלבד
 קריאת השם לגל האבנים עצמו ("גלעד"),
 קראו יעקב ולבן שם גם למקום המפגש,
 ושמו הוא "מצפה". הפסוק מסביר מדוע
 נקרא שם המקום מצפה: "והמצפה -
 אשר אמר יצף ה' ביני ובינך", כלומר, כל
 אחד מהם אמר לחבירו "יצף ה' ביני ובינך".
 "יצף" לשון צפייה, רוצה לומר: הקב"ה
 יראה אם אחד מאיתנו יעבור את הברית,
 והוא אשר יעניש ויפרע מן העובר.

על אף שנראה לכאורה שלבן הוא
 הדובר בפסוק זה ובפסוק הבא, ואף

— רש"י —

כִּי נִסְתַּר. ולא נראה איש את רעהו:

— ביאור —

כִּי נִסְתַּר. נראה שרש"י מפרש שמשפט זה הוא נימוק למשפט הקודם: מדוע ה' הוא זה שייצף ביני ובינך? משום שאנו לא נראה איש את רעהו, שהרי כל אחד מאיתנו יגור בארצו ולא יידע מה עושה השני⁹⁶.
אין לבאר שמטרת הברית היא 'שנסתתרו אחד מהשני' כאילו יש שנאה ביננו.

— עיון —

כִּי נִסְתַּר. לא נאמר 'לא נתראה' אלא "נסתר". רמז יש כאן לכך שאין מדובר בכריתת ברית אחוה ורעות אלא ב'שלוש קר' בלבד. אין מתקיפים זה את זה, אבל גם אין יחסי רעות ושכנות.

96. נראה שזהו גם הפירוש בפסוק הבא: "אין איש עמונו, ראה אלהים עד ביני ובינך" - הואיל ואני לא אוכל לדעת אם אתה עומד בתנאים שהצבתי, שהרי אין איש מטעמי שיעמוד עליך ויוכיח אותך, על כן הקב"ה יהיה עד ביני ובינך (ראה רד"ק שם).

אונקלוס

נ אִם תִּעֲנֶי יָת בְּנָתִי, וְאִם
 תִּסָּב נָשִׁין עַל בְּנָתִי לִית
 אָנֶשׁ, עַמְנָא; חֲזִי, מִמָּרָא
 דִּי סְהִיד בִּינָא וּבִינָךְ.
 נ אִם-תִּעֲנֶה אֶת-בְּנָתִי וְאִם-תִּקַּח
 נָשִׁים עַל-בְּנָתִי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ
 רְאֵה אֱלֹהִים עַד בִּינִי וּבִינְךָ:

— רש"י —

(ג) בְּנָתִי. בְּנָתִי. שתי פעמים, אף בלהה וזלפה בנותיו היו (בראשית רבה פע"ד,
 יג) מפילגש:

— ביאור —

דורש ממך שלא תענה את בנותיי ותמנע
 מהן תשמיש המיטה, ומכח זה גם לא
 תוכל להינשא לנשים נוספות שהרי בכך
 תמנע מן הראשונות את עונתן. הואיל
 ויש כאן דרישה אחת ממילא קשה מדוע
 נאמר פעמיים "בנותיי"? מכאן לומד רש"י
 שהתורה רומזת שגם שתי השפחות היו
 בנותיו של לבן מפילגש.

בְּנָתִי. בְּנָתִי. לכאורה לבן דורש
 מיעקב שתי דרישות שונות: (א) שלא
 ימנע מבנותיו תשמיש המיטה. (ב) שלא
 יקח עליהן נשים נוספות. ואם כן לא קשה
 מדוע נאמר בפסוק פעמיים "בנותיי",
 משום שיש כאן שתי דרישות שונות
 המתייחסות לשתי בנותיו.
 אמנם רש"י מבין ששתי הדרישות הן
 למעשה דרישה אחת במילים שונות: אני

— עיון —

בְּנָתִי. בְּנָתִי. 'פילגש' זו אישה החיה עם גבר בלי שנחשבת כשותפה לו לכל חייו,
 אלא היא משמשת אותו לחיים מיניים בלבד, ותמורת זה זוכה ממנו לתנאי מחיה כלכליים.
 להלכה נחלקו הראשונים כיצד אפשר לחיות עם פילגש: הרמב"ם סובר שגם פילגש
 צריכה לקבל קידושין, ואין לבוא על אישה בעולם בלא מעשה קידושין, וממילא לשיטתו
 ההבדל בין פילגש לאישה רגילה הוא דק מאוד. לעומתו סוברים שאר הראשונים שפילגש
 צריכה להיות מיועדת ומיוחדת לאיש זה אך לא צריכה לקבל ממנו קידושין. לשיטתם בכך
 שהיא מיוחדת עצמה לו לחיים אינטימיים ואינה מופקרת לכל דינה שונה, ואין לה דין של
 'קדשה' האסורה מן התורה.

— רש"י —

אִסְתַּעֲנָה אֶת־בְּנֹתַי. למנוע מהם עונת תשמיש (יומא עז ע"א-ע"ב, עיי"ש).

— ביאור —

אִסְתַּעֲנָה אֶת־בְּנֹתַי. ה'עינוי' חלילה. הדרישה כאן היא דרישה על דרך אליו מתייחס לבן אינו עינוי של אלימות, החיוב: להקפיד על חיי אישות עם כל שהרי אף לבן יודע שכלל לא יעלה על הדעת שיעקב יפעל באלימות כלפי נשיו, אחת מנשותיו, ושלא ימנע מהן את עונת התשמיש.

— עיון —

אִסְתַּעֲנָה אֶת־בְּנֹתַי. מעניין לשים לב לכך שמניעת חיי אישות נקרא בלשון התורה 'עינוי', וכן למדו חז"ל לעניין הלכות יום הכיפורים, בו התורה מצווה "תענו את נפשותיכם", ופירשו חז"ל שיש להימנע גם מתשמיש המיטה⁹⁷. מכאן אנו רואים בבירור שהתורה אינה רואה בחיי אישות דבר מכוער, או מעשה שנצרך רק להקמת משפחה, אלא להיפך, זהו מעשה חיובי שהימנעות ממנו נחשבת כעינוי ואסור לעשות כן.

97. אמנם מן התורה נאסרו רק אכילה ושתייה, ושאר עינויים הם מדברי סופרים.

אונקלוס

נא ואמר לבן, ליעקוב: הא
 דגורא דדין, והא קמתא,
 דאקימית, בינא ובינד.

נא ויאמר לבן ליעקב הנה | הגל
 הזה והנה המצבה אשר יריתי
 ביני ובינד:

— רש"י —

(נא) יריתי. כמו: "ירה בים" (שמות טו, ד), כזה שהוא יורה חנית (בראשית רבה
 פע"ד, טו):

— ביאור —

משמע מדברי רש"י שכוונתו לומר שלבן
 לא הקים את המצבה באופן רגיל אלא
 'ירה' אותה, כלומר, זרק את האבן לכיוון
 מסויים (שהיה כוחו רב), ובמקום בו נחה
 האבן שם היתה המצבה.

יריתי. ירייה היא לשון זריקה (וכפי
 שפירש רש"י בשמות שם), ועל המצרים נאמר
 שנזרקו בתוך הים, ואף זריקת חץ וחנית
 נקראת ירייה. ולכאורה אינו ברור, מה שייך
 לשון ירה וזריקה לעניין הקמת מצבה?⁹⁸

— עיון —

יריתי. כשהקים יעקב את המצבה נאמר: "ויקח יעקב אבן וירימה מצבה" (לעיל פסוק
 מה), ואילו לבן אומר: "המצבה אשר יריתי". אולי אפשר לראות כאן את הבדל בגישה:
 יעקב הקים את המצבה ברצון ואילו לבן עשה את הדבר בחוסר רצון וכמי שכפאו שד.

98. וראה ב"לקח טוב" שהביא מחלוקת בפירוש מילה זו, ומשמע שלשון ירייה אינה לשון העמדה והקמה: "אשר
 יריתי - א"ד יוחנן כאדם יורה חנית, דבר אחר, אשר יריתי, כלומר אשר העמדתי והשרשתי".

אונקלוס

נב סְהִיד דְּגוֹרָא דְּרִין, וְסְהִידָא קְמַתָּא: אַם אָנָא,
 אֶסְ-אָנִי לְאֶ-אֶעְבֵּר אֵלֶיךָ אֶת-
 הַגֵּל הַזֶּה וְאֶסְ-אֶתָּה לְאֶ-תֵּעְבֵּר
 אֵלַי אֶת-הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת-הַמַּצְבָּה
 הַזֹּאת לְרַעָה.

— רש"י —

(נב) אֶסְ-אָנִי. הרי "אם" משמש בלשון 'אשר', כמו "עד אם דברתי דברי"
 (לעיל כד, לג):

לְרַעָה. לרעה אי אתה עובר, אבל אתה עובר לפרקמטיא:

— ביאור —

אֶסְ-אָנִי. למילה "אם" כמה משמעויות בלשון מקרא. בדרך כלל היא באה במשמעות אפשרות ותנאי: אם יהיה כך, כמו "אם נא מצאתי חן בעיניך", ופעמים היא באה במשמעות 'אשר'. אפשר היה להבין שהפסוק הוא בלשון תנאי, כלומר: הגל והמצבה יהיו עדים אם מישהו מאיתנו יעבור אותם לרעה. רש"י מפרש שאין זה משפט תנאי, אלא קביעת עובדה: הגל והמצבה יהיו עדים כל הזמן לכך שלא נעבור אותם לרעה.

רש"י מביא פסוק נוסף בו מופיעה המילה "אם" במשמעות זו. עבד אברהם אומר למשפחתה של רבקה: "ויאמר לא אכל עד אם דיברתי דברי", ומפרש רש"י שהעבד לא הציב תנאי בו רק אם יתנו לו לדבר אז הוא יאכל, אלא הודיע שיאכל לאחר שידבר".

לְרַעָה. 'פרקמטיא' היינו מסחר. הברית אינה אוסרת מעבר באופן מוחלט, ואינה שוללת יחסים עתידיים בין יעקב ללבן, אלא באה למנוע איבה ויחס עוין.

— עיון —

לְרַעָה. אמנם הקב"ה הזהיר את לבן בחלום שלא לדבר עם יעקב "מטוב עד רע" (לעיל פסוק כט), אך היה זה לפני שהשלימו ביניהם. עתה, לאחר שכרתו ברית, לא נאסר אלא יחס עוין בלבד.

אונקלוס

נג אֱלֹהִים דְּאַבְרָהָם וְאֱלֹהִים
 דְּנַחֲוֹר, יְדִינוּן בִּינְנָא אֱלֹהֵא,
 דְּאַבְוֵהוּן; וְקַיִם יַעֲקֹב,
 בְּדַחֲחִיל לִיה אַבְוֵהִי יַעֲזָק.

נג אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר
 יִשְׁפְּטוּ בִּינֵינוּ אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם
 וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפֶחַד אָבִיו יַעֲזָק:

— רש"י —

(נג) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם. קדש:

וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר. חול:

אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם. חול (מסכת סופרים פ"ד ה"ה):

— ביאור —

הקב"ה, ולכן זהו שם קודש ואינו נמחק.
 "אלהי נחור" מכוון לאליל שלו ולכן הוא
 שם חול, ומותר למוחקו. "אלהי אביהם"
 היינו האל המשותף לאברהם ולנחור,
 ומשום שמשמש לקודש וחול בערבוביא
 דינו כשם חול¹⁰⁰.

אֱלֹהֵי אַבְרָהָם. הפסוק הזה הוא
 המשך דבריו של לבן, וכאן הוא מציע
 שיעקב יישבע ב"אלהי אברהם" ולבן
 יישבע ב"אלהי נחור", והמשיך הפסוק
 והסביר שלבן הציע כך מפני שאלה הם
 "אלהי אביהם".

מסביר רש"י: "אלהי אברהם" היינו

— עיון —

אֱלֹהֵי אַבְרָהָם. על אף שלבן אינו מאמין באֱלֹהִים כפי שהוא, ואמונתו היא אמונה
 אלילית, מכל מקום כאשר הוא אומר "אלהי אברהם" הוא מתכוון לאֱלֹהִים המסויים בו
 האמין אברהם, וממילא אנו יודעים שזהו הקב"ה, ולכן שם זה הוא קודש.

100. על פי רד"ק. רש"י נקט כשיטת מסכת סופרים ששם זה הוא חול. אמנם בבראשית רבה (פע"ד, טז) נקט: "אלהי אביהם ממש קודש וחול".

אונקלוס

נד וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בְּהָר וַיִּקְרָא
 לְאֶחָיו לְאֹכְלֵ-לֶחֶם וַיֵּאֲכְלוּ לֶחֶם
 וַיִּלִּינוּ בְּהָרָה: מַפְטִיר
 נד וַנִּבְסַם יַעֲקֹב וַנְּכַסְתָּא
 בְּטוֹרָא, וַקְרָא לְאַחֵיהּ
 לְמִיכַל לְחֶמְא; וַאֲכְלוּ
 לְחֶמְא, וּבְתוֹ בְּטוֹרָא.

— רש"י —

(נד) וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. שחט בהמות למשתה:

— ביאור —

וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. רש"י מדגיש במשתה המשותף לשני הצדדים, וכפי
 שאין מדובר כאן בקרבן אלא בשחיטה שנאמר בהמשך הפסוק.
 רגילה של בהמות, שנועדה לאכילה

— עיון —

וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח. עד בניית המשכן היו כל הקורבנות שהוקרבו על ידי בני האדם
 קורבנות עולה, ועלו כליל על המזבח, ולא אכלו מהם. אף כאן אין לומר ששחטו קורבן
 ואחר כך אכלו ממנו, אלא אלו בהמות שנשחטו לאכילה בלבד. המשתה שערך יעקב נועד
 לסמל את הרעות החדשה שנכרתה בין יעקב ולבן.

— רש"י —

לְאָחִיו. לאוהביו שעם לבן:

לְאֶכְל־לֶחֶם. כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו "עֶבֶד לְחֶם רַב" (דניאל ה, א), "נשחיתה עץ בלחמו" (ירמיה יא, יט):

— ביאור —

(א) המלך בלשצר עשה סעודה גדולה לאחר שניצח את דריוש, והפסוק קורא לזה "לחם רב", אם כן משמע ש"לחם" היינו סעודה.

(ב) ירמיהו נצטווה על ידי הקב"ה לנבא רעה על עם ישראל, ובעקבות כך התברר לו שהיו אנשים מישראל שרצו להורגו: "ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות, נשחיתה עץ בלחמו ונכרתנו מארץ חיים". "נשחיתה עץ בלחמו" היינו נשים רעל במאכלו כדי להמיתו. אף כאן משמעות המילה 'לחם' היא מאכל כלשהו, שהרי לדידם של הרשעים אין זה משנה אם ישימו את רעל דווקא בלחם או במאכל אחר.

לְאָחִיו. לעיל (פסוק מו) נאמר "ויאמר יעקב לְאָחִיו לקטו אבנים", ושם פירש רש"י 'אָחִיו - בניו', לשון שותפות. כאן אי אפשר לפרש כן, ובוודאי הפסוק מתייחס אל לבן ואל כל הנלווים אליו. מסביר רש"י שהכינוי "אָחִיו" כאן משמעותו לשון אחוה ורעות¹⁰¹.

לְאֶכְל־לֶחֶם. הרי יעקב זבח זבח ושחט בהמות למשתה, אם כן מדוע הזמין את האורחים רק לאכילת לחם? מסביר רש"י ש"לחם" הוא שם כללי לכל סוגי המאכלים, וכל ארוחה נקראת "לחם" מפני חשיבותו. רש"י מביא לכך שתי ראיות מפסוקים:

— עיון —

לְאָחִיו. מכאן אנו לומדים שיעקב אכן השלים עם לבן בכל לבו, ואף התייחס אל לבן ואל אנשיו כאל חבריו ואוהביו. אולי בברית זאת טמונה האפשרות האמיתית לחיים תקינים בין ישראל לשאר העולם.

לְאֶכְל־לֶחֶם. הקשר בין ישראל ללבן יהיה בעיקר על בסיס כלכלי, ולכן הכתוב לא הדגיש כאן את אכילת הבשר דווקא, אלא את אכילת הסעודה הכללית שבמרכזה נמצא לחם. יש כאן ביטוי סמלי לכך שברית זו נועדה בעיקר לדאוג לפרנסה.

101. יש להעיר שאף הכתוב כינה את הנלוים אל לבן בתואר "אָחִיו", אך במשמעות אָחִיו של לבן: "ויקח את אָחִיו עמו" (לעיל פסוק כג), "ולבן תקע את אָחִיו בהר הגלעד" (שם פסוק כה), ולכאורה אפשר היה לפרש כאן "ויקרא לְאָחִיו (של לבן) לאכול לחם", אך רש"י לא רצה לפרש כן. רש"י העדיף לומר שהרודפים של יעקב הפכו להיות אוהביו.

אונקלוס

« וְאֶקְרִים לְבָן בְּצַפְרָא, וְנִשְׁיֵק לְבִנְוֵהי וְלְבִנְתֵיהּ וּבְרִידֵי יְתֵהוּן; וְאֶזֶל וְתַב לְבָן, לְאַתְרֵיהּ. » ב וַיַּעֲקֹב, אֶזֶל לְאוֹרְחֵיהּ; וְעָרְעוּ בֵּיהּ, מִלְּאֲכֵי דַיִּי.

לב א וַיִּשְׁכֵּם לְבָן בְּפִקֵּר וַיִּנְשֵׁק לְבָנָיו וְלְבָנוֹתָיו וַיְבָרֵךְ אֶתְהֶם וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב לְבָן לְמִקְמוֹ: ב וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים:

— רש"י —

(ב) וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים. מלאכים של ארץ ישראל באו לקראתו ללוותו לארץ (תנחומא וישלח ג):

— ביאור —

וּמִלְאֲכֵי חוּצָה לַאֲרֶץ יִרְדּוּ בְּסוּלָם, וּבָאוּ בְּמִקְוָמָם כְּדִי לְלוּוֹתוֹ וּלְשׁוּמְרוֹ בְּחוּץ לַאֲרֶץ. כַּעֲתָ, שִׁיעֲקֵב חוּזֵר אֶרְצָה, הוּא שׁוֹב פּוֹגֵשׁ מִלְאֲכִים, וּמִסְבִּיר רִש"י שְׁאֵלָה הֵם מִלְאֲכֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַמְקַבְּלִים אוֹתוֹ כְּדִי לְלוּוֹתוֹ בְּכַנִּיסְתּוֹ לַאֲרֶץ.

וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים. הִנֵּה כַּאֲשֶׁר יֵצֵא יַעֲקֹב מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל רֹאֵה בְּחִלּוּמוֹ מִלְאֲכִים עוֹלִים וַיּוֹרְדִים עַל סוּלָם הַמּוֹצֵב אֶרְצָה וּרְאִישׁוֹ בְּשָׁמַיִם, וְהַסְבִּיר רִש"י שֵׁם (לְעִיל כַּח, יב) שֶׁהֵיוּ אֱלֹהֵי הַמִּלְאֲכִים שְׁלִיּוֹ אוֹתוֹ בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל שֶׁעָלוּ בְּסוּלָם,

— עיון —

וַיִּפְגְּעוּ-בּוּ מִלְּאֲכֵי אֱלֹהִים. כִּבֵּר הַסְּבִירָנוּ לְעִיל בְּתַחֲלִיל הַפְּרִשָּׁה ש'מלאכי ארץ ישראל' ו'מלאכי חוץ לארץ' היינו שני סוגים שונים של השגחה. בחזרתו לארץ ישראל יזכה יעקב שוב לגילוי אֱלֹהִים. בזמן שהותו בחוץ לארץ עבד יעקב עבוד אדון אחר, אך עתה בארץ ישראל יחזור וימצא את עצמאותו ואת תוקפו של עם ישראל. עניין זה יתבטא במלחמה שיעשו בניו של יעקב עם שכם וינצחו המועטים את המרובים, ויפילו "חיתת אלוהים" על כל יושבי הארץ עד שלא יילחמו עמם ולא ירדפו אחר יעקב. ניתן לראות עניין זה גם בבחינה היסטורית. בחוץ לארץ שמרה ההשגחה על עם ישראל שלא ייכחד ולא יימחה שם ישראל, ועל אף היותנו בארצות זרות נשארנו בחיים, והמלאכים מנעו את הכיליון. מאז שעם ישראל שב לארצו העם היהודי אט אט חוזר להיות עם עוצמתי, שמעורר כבוד והשתאות מכל האומות.

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כִּי אֲשֶׁר רָאִים מַחְנֵה
 אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שְׁם־הַמָּקוֹם
 הַהוּא מַחְנֵיִם: {פ}

ג וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כִּד חֲזָנוֹן,
 מִשְׁרֵי מִן קִדְם יי דָּא; וַיִּקְרָא
 שְׁמִיה דְּאֲתָרָא הַהוּא,
 מַחְנֵיִם. {פ}

— רש"י —

(ג) מַחְנֵיִם. שתי מחנות, של חוצה לארץ שבאו עמו עד כאן, ושל ארץ ישראל שבאו לקראתו (תנחומא וישלח ג):

— ביאור —

מַחְנֵיִם. מדוע קרא יעקב למקום "מחנים" בלשון רבים, הרי רק מחנה מלאכים אחד בא לקראתו? מתרץ רש"י שבאמת היו כאן שתי מחנות, מחנה של מלאכים שבאו עמו עד כאן ומחנה שבא לקחתו מכאן, ובמקום זה הסמוך לגבול התבצעה 'החלפת משמרות'. משום כך נקרא המקום בלשון רבים.

— עיון —

מַחְנֵיִם. שתי המחנות נפגשים במקום אחד, משום שבאמת אין הבדל מהותי בין השמירה בחו"ל לבין השמירה בארץ. אמנם בחו"ל השמירה היא נסתר, ויעקב בגלות היה שכיר ופועל לאדון אחר, אך מכל מקום הקב"ה שמר עליו מכל משמר וסייע לו בהשגחה מופלאה. עכשיו כשיעקב חוזר לארץ ישראל, אל ההשגחה הגלויה, הוא עלול לזלזל בהשגחה שהיתה לו בחו"ל. משום כך באים שני המחנות ונפגשים כדי לרמוז לו ליעקב שאסור שישכח את גודל השמירה לה זכה בחו"ל.

אנו רואים תופעה מסוכנת זו גם היום, בדורות בהם חזרנו אל הארץ. יש המתייחסים בזלזול אל חיי עם ישראל בחוץ לארץ לאורך כל שנות הגלות, ורואים בתקופה זו כאילו היתה תקופה תלושה ואינה חלק אמיתי ומשמעותי בתולדות האומה. אך באמת לא כן הדבר! ישנו רצף בין חיי ישראל בחו"ל עם חייו בארץ, ודווקא מתוך בחינה של שנות הגלות נוכל לבסס את מעמדנו בארץ. העובדה שלא נטמענו בין האומות בגלות הארוכה היא אות לייחודו של עם ישראל. עלינו לראות בגלות מעין דגם למקומו של עם ישראל באומות, ולהבין שאין אנו אומה ככל הגויים, וממילא הארץ שנבנה פה אסור שתהיה ארץ כלל ארצות העמים. כשם שהצלחנו כיחידים להיות נבדלים בגלות בין האומות, כך מוטל עלינו כאומה להיות אור לגוים בארץ ישראל.