

# פרשת וישלח

עם רש"י ותרגום אונקלוס

ופירוש

בעקבות רש"י

ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תשע"ה

אונקלוס  
 ד וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו  
 ד וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב אֶת־עֲשׂוֹ אַחִיו  
 קְדְמוֹהִי, לְוֹת עֲשׂוֹ אַחִיוהִי,  
 לְאֶרְעָא דְשַׁעִיר, לְחַקְלֵי  
 אֲדוּם:  
 — רש"י —

(ד) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. מלאכים ממש (בראשית רבה פ"ה, ד, כרבנן):

אַרְצָה שַׁעִיר. לארץ שעיר. כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה  
 הכתוב ה"א בסופה (יבמות יג ע"ב):

— ביאור —

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. משמעות  
 המילה 'מלאך' היא שליח. יש מלאכים  
 בשר-ודם ויש מלאכי אלקים. בדרך כלל  
 התורה משתמשת בתואר 'מלאך' סתם  
 לתאר מלאך אלקים, אך לפעמים כוונתה  
 דווקא למלאך בשר-ודם. אם כן, איזה סוג  
 מלאכים שלח יעקב לעשו?  
 מסביר רש"י שהיו אלה מלאכי אלקים  
 ולא שלוחים בשר-ודם. על פי הסבר זה

נראה שמלאכים אלה שייכים אל אותם

— עיון —

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים. הביטוי 'מלאכים ממש' תמוה, שהרי אם הם אכן מלאכי  
 אלקים ולא אנשים בשר-ודם ממילא אין להם כלל 'ממשות' אלא הם מציאות רוחנית  
 חסרת גוף, ועל כן צידוף המילים 'מלאכים ממש' יש בו מעין סתירה פנימית.  
 עוד קשה, אם שלח יעקב מלאכי אלקים ועשה מלאכיו רוחות, כיצד הם שוחחו ודיברו  
 עם עשו? ואם אכן דיברו עם עשו, היאך עשו לא ירא מכוחו הגדול של יעקב אחיו שמסוגל  
 לשלוח אליו מלאכים?

על כן נראה שכוונת רש"י לומר שודאי מדובר כאן בשלוחים בשר-ודם שיש להם  
 ממשות, אלא שהיתה זו שליחות מיוחדת במינה. התורה השתמשה דווקא במילה  
 "מלאכים" כדי שנבין שלא מדובר כאן בשליחות אנושית רגילה, ואין זה רק ניסיון של  
 אדם למצוא דרך להתפייס עם שונאו, אלא זוהי שליחות היסטורית ורוחנית. זהו ניסיון  
 של יעקב לכרות ברית שלום עם עשו אחיו, ורצונו הוא שברית זו לא תהיה רק למפגש  
 הבודד הזה אלא תחזיק מעמד לאורך כל ההיסטוריה. משום כך לשליחים אלה יש תפקיד  
 כפול: הם גם שליחים ממש המנסים לפייס את עשו, אך הם גם 'מלאכים' הנושאים על  
 כתפם תפקיד רוחני נצחי.

## אונקלוס

ה וַיֵּצֵא אֶתְכֶם לְאֹמֶר כֹּה תֹאמְרוּן  
 לְאֹדְנִי לַעֲשׂוֹ כֹה אָמַר עֲבָדְךָ  
 יַעֲקֹב עִם-לִבָּן גְּרָתִי וְאַחַר עַד-  
 עָתָה:  
 ה וּפְקִיד יִתְהוֹן, לְמִימַר,  
 כְּדִין תִּימְרוּן, לְרַבּוּנִי לַעֲשׂוֹ:  
 כְּדָנּוּן אָמַר, עֲבָדְךָ יַעֲקֹב,  
 עִם לִבָּן דְּרִית, וְאוֹחֲרִית עַד  
 כְּעֵן.

— רש"י —

(ה) גְּרָתִי. לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני "הוה גביר לאחיך" (לעיל כז, כט), שהרי לא נתקיימה בי. דבר אחר, גְּרָתִי. בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים:

— ביאור —

רש"י מסביר בשני אופנים את הביטוי "עם לבן גרתי". לפי הפירוש הראשון הדגש בביטוי הוא על המילה "גרתי", ומשמעותה לשון גרות וזרות, והמסר הוא למעשה דברי הרגעה: 'אתה אולי סבור שבזכות ברכתו של אבא עליתי לגדולה, ויש במצבי עתה איום כלפיך, אך דע לך שהברכות לא נתקיימו בי, והרי אני כגר בארץ'. לפי הפירוש השני, הדגש הוא על המילים "עם לבן", במשמעות: התמודדתי מול לבן ויכולתי לו בזכות התורה ששמרתי, והמסר הוא מעין אזהרה: כשם שהתורה הגנה עלי מול לבן - כך היא תשמור ותגן עלי מולך, ואין אתה יכול כלל לפגוע בי.

גְּרָתִי. יעקב שולח כאן מסר ראשון לאחיו, אחרי כל כך הרבה שנים, כדי לפייסו. הדברים מנוסחים בתימצות, בשני פסוקים קצרים, ויש לעיין בדברים ולהבין מהו המסר אותו מנסה יעקב להעביר לַעֲשׂוֹ.

אפשר היה להבין מקריאה שטחית של הפסוקים שיעקב מספר לַעֲשׂוֹ אחיו מה עבר עליו במשך כל אותו הזמן מאז שנפרדו, והרי זה כעין מכתב שיגרתי בין שני קרובי משפחה המספרים זה לזה על קורותיהם. רש"י אינו מפרש כך את הדברים, אלא רואה בדברים מדודים אלה מסר סמוי, שיש בו כדי להביא לפיוס בין השניים.

— עיון —

גְּרָתִי. הפירוש השני נסמך על גימטריא והיפוך אותיות, ודורש "גרתי" באותיות תרי"ג מצוות, ולכאורה אגדה זו נראית רחוקה מפשט הכתוב.

אונקלוס

וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר צֶאֱן וְעֶבֶד  
 וּשְׂפִיחָה וְאֶשְׁלָחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי  
 לְמִצְרָא־חַן בְּעֵינַיִךְ:  
 וַיְהוּ לִי תוֹרִין וַחֲמָרִין, עֶן  
 וְעֶבְדִין וְאַמָּהָן; וּשְׁלַחִית  
 לְחַוָּאָה לְרַבּוֹנִי, לְאַשְׁכְּחָא  
 רַחֲמִין בְּעֵינֶךָ.

— רש"י —

(ו) וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר. אבא אמר לי "מטל השמים ומשמני הארץ" (לעיל כו, כח), זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ (תנחומא ישן וישלח ה):

— עיון (המשך) —

אמנם אחר העיון נראה שבאמת פירוש זה אינו סותר את משמעות הכתוב, שהרי עניינה של גירות הוא אדם שלא התאזרח, שלא הפך להיות כאנשי המקום, וזהו מה שמדגיש כאן יעקב: מעולם לא הפכתי להיות חלק מלבן ואנשיו, ועל אף שנשאתי את בנותיו מכל מקום נשארת 'גר', כלומר נאמן לעצמי ולדרכי - דרך ה'.

אם נעיין בשני הפירושים שמביא רש"י נדמה לחשוב ששני ההסברים סותרים זה את זה, שהרי לפי הפירוש הראשון יעקב מנסה להתרפס לפני עֵשׂו, ואילו לפי הפירוש השני הוא מציג את דרכו בגאווה!

אך באמת שני הפירושים משלימים זה את זה, ושניהם מדגישים את העובדה שיעקב אינו מהווה איום כלפי עֵשׂו, או משום שהברכות לא התקיימו בו, או בגלל שכל עניינו הוא תורה ורוחניות ואינו מבקש להילחם בעֵשׂו.

כאן נותן יעקב תוכן חדש לברכות שקיבל. יעקב מצהיר כי אין הוא מעוניין להילחם באויביו ולשלוט על העולם. העליונות של ישראל היא רוחנית ולא פיסית, ומשום כך אין לעמים האחרים סיבה לחשוש. לעם ישראל אין עניין לכבוש ארצות ולשעבד את תושביהם כדי לקבל מהם הנאה חומרית, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

— ביאור —

וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר. לכאורה היינו מפרשים שיעקב מנסה להוכיח לעֵשׂו שהפך להיות אדם עשיר, ויש כאן מעין איום כלפי עֵשׂו שלא כדאי לו להתעמת איתו. רש"י אינו מפרש כך, משום שמתוך ההקשר והפעולות שעושה יעקב ניכר שמטרתו היא פיוס ואינו מבקש לאיים ולהזהיר. מסביר רש"י שיעקב מודיע לעֵשׂו שאין לו כלל מה לדאוג, שהרי ברכותיו של יצחק לא נתקיימו בו, שהרי יצחק בירך אותו ויהיה חקלאי ועובד אדמה, אך למעשה הוא הפך לרועה צאן.

## — רש"י —

**שׁוֹר וְחַמּוֹר**. דרך ארץ לומר על שוורים הרבה "שור". אדם אומר לחבירו: בלילה קרא התרנגול, ואינו אומר: קראו התרנגולים (תנחומא ישן וישלה ה, כר' יהודה):

## — עיון (על עמוד קודם) —

**וַיְהִי־לִי שׁוֹר וְחַמּוֹר**. כיצד יכול יעקב לזלזל כל כך בברכות אביו? לא מסתבר לומר שאמר זאת רק כדי לפייס את אחיו אך לבו בל עמו, והוא מסתיר את זהותו ומהותו כיהודי גלות. נראה לומר שאף כאן מעביר יעקב מסר חשוב ומסביר כיצד הוא מתייחס לברכות אותן קיבל (ודברים אלה הם המשך לדברים שאמר לעיל, וכפי שהסברנו בסמוך). יעקב מגלה כאן את רצונו שלא להיות אדוק בקרקע. ברכות אלה היו צריכות להגיע לחלקו של יעקב, שהוא איש ארצי וחומרי ומחובר לקרקע, ואילו יעקב מהותו רוחנית יותר. אמנם יעקב קיבל את ברכותיו של יעקב אך אין הוא רוצה להפוך להיות יעקב - הוא רוצה לשמור על המימד הרוחני שלו. את ארץ ישראל אין הוא רואה רק כארץ זבת חלב ודבש, אלא גם כארץ אשר עיני ה' בה ויש בה גילוי שכינה. יעקב מקבל את הברכות של יעקב אך הוא מעדן אותן ו'מסנן' אותן כדי שיתאימו לאופיו ולמהותו.

## — ביאור —

**שׁוֹר וְחַמּוֹר**. אי אפשר לומר שיעקב התכוון להמעיט את רכושו ולומר שיש לו רק בעלי חיים בודדים, שהרי מייד בהמשך שלח יעקב לעשו דורון ומנחה ממיטב צאנו ובקרדו. מסביר רש"י שיעקב נקט לשון השגורה בפי הבריות (=דרך ארץ), המכנים קבוצה גדולה מאותו המין בשם המין

## — עיון —

**שׁוֹר וְחַמּוֹר**. לכאורה אין הראיה דומה לנידון, שהרי באמירה 'קרא התרנגול בלילה' אין משמעות אם היה זה תרנגול יחיד או כמה תרנגולות, אך בדברי יעקב לעשו ישנו מסר בעל משמעות מסוימת המודיע כי הוא עתה איש עשיר ובבעלותו שוורים וחמורים רבים, ודבר זה צריך היה יעקב לומר בפירוש ולא בדרך רמז! נציע שתי תשובות: א) היו ליעקב כל כך הרבה בהמות עד שהיה נדמה כאילו ברשותו נמצא כל המין כולו - כל השור וכל החמור שבעולם. ב) יעקב השתמש לתיאור רכושו הרב בלשון יחיד מתוך צניעותו, ולכך רומז רש"י בביטוי 'דרך ארץ', ומן הראוי לאדם להתנהג ולדבר בצניעות. לכך אין צריך להביא ראיה כלל. רש"י הביא את המשפט 'קרא התרנגול בלילה' רק כדי ללמדנו שבלשון-הקודש אפשר להתבטא בלשון יחיד לציון פרטים רבים מאותו המין, אך הסיבה האמיתית שיעקב אבינו בחר להתנסח בדרך זו נבעה מענוותנותו וצניעותו.

## — רש"י —

וְאֶשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי. לְהוֹדִיעַ שְׁאֲנִי בֵּא אֵלֶיךָ:  
לְמִצְאָתְךָ בְּעֵינֶיךָ. שְׁאֲנִי שָׁלַם עִמָּךְ וּמִבְקֶשׁ אֶהְבֶּתְךָ:

## — ביאור —

וְאֶשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי. אלמלא פירושו של רש"י היינו מבינים שיעקב אומר כאן לעשו דבר אחד: 'שלחתי הודעה זו אליך על ידי המלאכים כדי למצוא חן בעיניך'. רש"י אינו מפרש כך, כי יש כאן אריכות דברים, ויכול היה לומר בקצרה: 'ואשלחה למצוא חן בעיני אדוני'. משום כך מפרש רש"י שיש במשפט זה שני מסרים: (א) אני בא אליך. (ב) מטרת בואי היא להתפייס עמך ואין בלבי עליך דבר.

## — עיון —

וְאֶשְׁלַחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי. לפי הבנה זו יעקב מעוניין במפגש עם עשו, והוא למעשה יוזם אותו, על מנת שיהיו ביחד, ובנוסף הוא מודיע לו כי פניו מועדות לשלום.

אונקלוס

וַיִּשְׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל-יַעֲקֹב  
 לֵאמֹר בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו  
 וְגַם הַלֶּךְ לְקִרְאָתְךָ וְאַרְבַּע־  
 מֵאֹת אִישׁ עִמּוֹ:

וְתָבוּ, אֲזַגְדִּיאַ, לְוֹת  
 יַעֲקֹב, לְמִימַר: אֲתִינְא  
 לְוֹת אַחוּךְ, לְוֹת עֵשָׂו, וְאַרְבַּע  
 אָתִי לְקַדְמוּתְךָ, וְאַרְבַּע  
 מֵאָה גְבָרָא עִמִּיהָ.

— רש"י —

(ז) בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. שהיית אומר אחי הוא, אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עודנו בשנאתו (תנחומא ישן וישלח ו; בראשית רבה פע"ה, ז):

— ביאור —

בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. מדוע השליחים כופלים את דבריהם "אל אחיך, אל עשו"? מסביר רש"י שהתנהגותו של עשו עומדת בסתירה לאחווה. "עשו" מסמל כאן שנאה וריחוק<sup>3</sup>.

— עיון —

בָּאנוּ אֶל-אַחִיךָ אֶל-עֵשָׂו. יעקב מושיט ידו לשלום אך נענה בבוז. בשלב זה רצונו העז להתפייס עם עשו אחיו אינו עולה יפה. אולם בדברים ששומע כאן יעקב רמוזה גם תקווה. לא נאמר 'באנו אל עשו' אלא "באנו אל אחיך אל עשו", אמנם הוא נוהג עתה כמו עשו אבל הוא גם אחיך. אמנם הוא עודנו בשנאתו, אך מצב זה לא יישאר לנצח.

---

3. וראה רש"י להלן פסוק יב.

אונקלוס

ח וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ וַיַּחֲזֵן  
 אֶת־הָעַם אֲשֶׁר־אֵתּוֹ וְאֶת־הַצֹּאֵן  
 וְאֶת־הַבָּקָר וְהַגְּמֵלִים לְשְׁנֵי  
 מַחְנוֹת:

— רש"י —

(ח) וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. ויירא שמא יהרג, ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים:

— ביאור —

וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. שני הביטויים עניינם פחד: "וירא יעקב מאד", וכן "ויצר לו", ואם כן מדוע כפל הפסוק עניין זה? עוד קשה, שלכאורה הביטוי הראשון הוא ביטוי חזק יותר והביטוי שאחריו נראה כמיותר.

מסביר רש"י שיעקב חשש משני דברים: ירא היה שמא יהרג, ועל כך נאמר "וירא יעקב מאד", שהוא ביטוי של פחד, וכן היה טרוד בדאגה רוחנית - "ויצר לו" - חשש שמא הוא יהרוג אחרים.

— עיון —

וַיִּירָא, וַיֵּצֵר. כלל ידוע הוא ש'הבא להורגך השכם להורגו', ומותר לו לאדם המותקף להתגונן, והוא אף מְצוּוה לקום ולהרוג את אויביו המבקשים את רעתו, ואם כן מדוע חשש יעקב שמא יהרוג אחרים? נראה שחששו של יעקב היה שמא בין אנשי עֵשׂו ישנם לוחמים שאינם רשעים, אלא הם עבדיו של עֵשׂו והוכרחו על ידי אדונם להילחם. אמנם גם במקרה כזה אין להם דמים ומותר להרוג אותם, אך על הריגה כזאת יצטער כל בעל לב רחום.

אנו רואים כאן את גדלותו של יעקב וראייתו הרחבה, ואף הוריש תכונה זו לצאצאיו בכל הדורות, הלא היא ההבנה שכל בני אדם נבראו בצלם אלקים. נטילת חייהם של אחרים, גם כשהדבר מותר והכרחי, אין בה שמחה אלא צער רוחני עמוק.

כמובן, על אף דאגה זו, לא היסס יעקב לעשות את כל המוטל עליו על מנת להגן על משפחתו. יעקב הכין עצמו לכך שבשעת הצורך הוא ייאלץ להרוג את אויביו, עם כל הצער הכרוך בכך, ולא נתן למוסריות מזוייפת לשבש את הבנת המציאות.



## אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר אִם יִתִּי עֲשׂוּ  
 לְמִשְׁרִיתָא חֲדָא וַיִּמְחִינָה  
 וְתִהִי מִשְׁרִיתָא דְּתִשְׁתָּאֵר,  
 לְשִׁיבָא.  
 ט וַיֹּאמֶר אִם יִתִּי עֲשׂוּ אֶל-  
 הַמְּחִנָּה הָאֶחָת וְהִכְהוּ וְהִיָּה  
 הַמְּחִנָּה הַנִּשְׁאָר לְפִלִיטָה:

— רש"י —

(ט) הַמְּחִנָּה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. מחנה משמש לשון זכר ולשון נקבה: "אם תחנה עלי מחנה" (תהלים כז, ג), הרי לשון נקבה, "המחנה הזה" (להלן לג, ח), לשון זכר. וכן יש שאר דברים משמשים לשון זכר ולשון נקבה: "השמש יצא על הארץ" (לעיל יט, כג), "מקצה השמים מוצאו" (תהלים יט, ז), הרי לשון זכר. "השמש זרחה על המים" (מ"ב ג, כב), הרי לשון נקבה. וכן רוח: "והנה רוח גדולה באה" (איוב א, יט), הרי לשון נקבה, "ויגע בארבע פנות הבית" (שם), הרי לשון זכר, "ורוח גדולה וחזק מפרק הרים" (מ"א יט, יא), הרי לשון זכר ולשון נקבה. וכן אש: "ואש יצאה מאת ה'" (במדבר טז, לה), לשון נקבה, "אש לוהט" (תהלים קד, ד), לשון זכר:

— ביאור —

הַמְּחִנָּה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. ישנה  
 כֵּאֵן תּוֹפְעָה לְשׁוֹנִית מְעַנִּינָת: הַתּוֹרָה  
 מִתִּיחֶסֶת אֶל הַמִּילָה "מִחִנָּה" גַּם בְּלִשׁוֹן  
 זָכָר וְגַם בְּלִשׁוֹן נִקְבָּה בְּאוֹתוֹ הַמִּשְׁפָּט  
 מִמֶּשׁ - "הַמְּחִנָּה הָאֶחָת" הֵינּוּ לְשׁוֹן נִקְבָּה,  
 וְאִילוּ "וְהִכְהוּ" הֵיא לְשׁוֹן זָכָר.  
 רש"י מעיר שישנן בלשון הקודש כמה  
 מילים חריגות כאלה, המופיעות פעם  
 בלשון זכר ופעם בלשון נקבה, כגון: מחנה,  
 שמש, רוח ואש, וכפי שהוכיח רש"י מן  
 הפסוקים השונים שהביא.

— עיון —

הַמְּחִנָּה הָאֶחָת וְהִכְהוּ. רש"י אינו מתייחס לשאלה מדוע מילים אלה - מחנה, שמש, רוח ואש - מופיעות לעיתים בלשון זכר ולעיתים בלשון נקבה.  
 אולי אפשר לומר שלארבעת עניינים אלה ישנן צדדים של 'זכר' - פעיל ומשפיע, וצדדים של 'נקבה' - מקבל ומושפע. 'מחנה' הוא הופעה של כוח ועוצמה, אך הוא גם תיאור מצב קיים וסטטי. גם 'שמש', 'רוח' ו'אש', מצד אחד הם פועלים בעולם - השמש זורחת, הרוח מניעה, האש שורפת ומכלה, אך מצד שני הם נפעלים ואין להם ישות עצמית - זריחת השמש אינה פעולה רצונית, הרוח נושבת מכוחו של כוח מסויים המניע אותה, וכן הוא גם בעניין האש המכלה. הצד השווה שבכולם הוא שיש להם כוח ועוצמה כזכר, אך אין להם עניין עצמי אלא מכשירים המופעלים על ידי דבר אחר.

4. בשני הפסוקים שהביא רש"י לעניין 'רוח' משמשת מילה זו שם בשתי הלשונות באותו הפסוק, כמו 'מחנה' כאן. וראה גם שמות לה, יז: "את קלעי החצר את עמודיו ואת אדניה", וכתב שם רש"י: 'הרי חצר קרוי כאן לשון זכר ולשון נקבה, וכן דברים הרבה'. ועיין גור אריה כאן.

## — רש"י —

וְהָיָה הַמַּחְנָה הַנֶּשֶׂאָר לְפִלִּיטָה. על כרחו, כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון, לתפלה ולמלחמה. לדורון "ותעבור המנחה על פניו" (להלן פסוק כב), לתפלה "אלהי אבי אברהם" (פסוק י), למלחמה "והיה המחנה הנשאר לפליטה" (תנחומא ישן וישלח ו):

## — ביאור —

לפצל את הכוחות ולהתמקם במקומות שונים, כך שכאשר האויב יתקוף במקום אחד מייד יבואו הכוחות האחרים ויתקפו אותו. אמנם במקרה כזה המחנה המותקף עלול לספוג מכה קשה, שהרי הוא קטן יותר ממה שיכול היה להיות אלמלא הפיצול, אך במקרה כזה האויב יפתע ויותקף מכמה חזיתות. יעקב משוכנע שיוכל להתגבר על ההתקפה ולהביס את הכוחות המתקיפים בזכות תושייתו ואומץ לבו.

רש"י כאן נותן לנו הקדמה לקראת הפסוקים הבאים, ומסביר את המהלכים אותם עושה יעקב:

בפסוק זה אנו רואים שיעקב מכין עצמו למלחמה, בפסוקים י-יג יעקב מתפלל, ובפסוקים יד-כב יעקב שולח דורון לעשו.

וְהָיָה הַמַּחְנָה הַנֶּשֶׂאָר לְפִלִּיטָה. בקריאה פשוטה היינו מבינים שכוונתו של יעקב לומר שבזמן בו יכה עשו, חלילה, מחנה אחד, יוכל המחנה השני לברוח על נפשו וכך יינצל<sup>5</sup>. רש"י אינו מפרש כן, שהרי להלן אנו רואים שיעקב לא הפריד את בני משפחתו וכולם היו יחד במקום אחד. משום כך מסביר רש"י שאין כאן תוכנית פחדנית המתכננת מנוסה ומיזעור נזקים בלבד, אלא להיפך! יעקב נערך כאן למלחמה מול עשו, ומדובר כאן למעשה בתכסיס מלחמתי.

מהו התכסיס? יעקב אינו מתכוון ליזום ולתקוף את עשו, אלא הוא נערך למקרה בו עשו יתקוף ראשון, ולשם כך חילק את נכסיו ועבדיו לשני מחנות. היערכות נבונה למלחמת מגן היא שלא לשים את כל הכוחות במקום אחד, אלא

## — עיון —

וְהָיָה הַמַּחְנָה הַנֶּשֶׂאָר לְפִלִּיטָה. רש"י מלמדנו כאן יסוד חשוב מאוד באמונה ובטחון. הנה יעקב אבינו היה ענק שבענקים, וזכה להשגחה ושמירה עליונה, ואף העיד על עצמו ואמר 'עם לבן גרתי ותר"ג מצוות שמרתי' (רש"י לעיל פסוק ה), אך עם כל זה לא סמך יעקב על הנס אלא הכין את עצמו למלחמה טבעית. יכול היה יעקב לומר לעצמו: 'הרי אני דבוק בקב"ה, ובכל רגע פנוי אני לומד תורה ומתפלל, ואם כן איני צריך להילחם ובוודאי ייעשה לי נס', אך יעקב לא אמר כן, וזאת משום שגישה שכזו עומדת בסתירה לכל מהותו של האדם ותפקידו בבריאה! היסוד החשוב ביותר בבריאת העולם הוא העברת האחריות

5. וכן פירשו רבים מן הפרשנים.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אֲבָרְהָם  
 וְאֱלֹהֵי אָבִי יִצְחָק יְהוָה הִוא הָאֵמֶר  
 אֵלַי שׁוּב לְאֶרֶץ וְלִמְוֹלָדֶיךָ  
 וְאֵיטִיבָה עִמָּךְ.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵיהּ  
 דְּאָבָא אֲבָרְהָם וְאֱלֹהֵיהּ  
 דְּאָבָא יִצְחָק: "וַיֹּאמֶר  
 לִי תוּב לְאֶרֶץ וְלִילְדוֹתֶךָ  
 וְאוֹטִיב עִמָּךְ.

— רש"י —

(י) וַאֲלֹהֵי אָבִי יִצְחָק. ולהלן הוא אומר "ופחד יצחק" (לעיל לא, מב), ועוד מהו שחזר והזכיר שם המיוחד, היה לו לכתוב: "האומר אלי שוב לארצך" וגו'. אלא כך אמר יעקב לפני הקב"ה: שתי הבטחות הבטחתני, אחת בצאתי מבית אבי מבאר שבע, שאמרת לי "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק" (לעיל כח, ג), ושם אמרת לי: "ושמרתך בכל אשר תלך" (שם טו). ובבית לבן אמרת לי: "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (לעיל לא, ג), ושם נגלית אלי בשם המיוחד לבדו, שנאמר: "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך" וגו', בשתי הבטחות אלו אני בא לפניך:

— עיון (המשך) —

על העולם אל האדם, עם השגחה עליונה של הקב"ה. הקב"ה מעוניין שהאדם יפעל בעולם ויעשה ככל יכולתו, אך יחד עם זאת על האדם לדעת שכל פעולותיו ומעשיו לא יועילו אלמלא הקב"ה מסייע בידו.

יעקב הכין עצמו לשלושה דברים, ורש"י מציין תחילה את ה'דורון', ניסיון הפיוס. יעקב אינו מעוניין במלחמה והוא עושה הכול כדי למנוע אותה בדרכי שלום, אך יחד עם זאת אין הוא שוגה באשליות והוא מבין היטב שאין הוא יכול לסמוך על טוב לבו של האויב, ומשום כך הוא נעוץ אף למלחמה. יעקב אינו סומך על הנס אלא מכין עצמו בטכסיסי מלחמה, אך בנוסף מכין יעקב את עצמו לתפילה, משום שהוא יודע שהשתדלות לבדה אינה יכולה לנצח מלחמות. אמנם אין סומכים על הנס ומוכרחים לפעול ולהשתדל, אך בד בבד אנו יודעים שללא סיוע הא-ל אין אפשרות לנצח במלחמה וגם ולא לראות ברכה במאמצי הפיוס.

## — ביאור (על עמוד קודם) —

רש"י מסביר את דברי יעקב באופן המיישב את שתי השאלות כאחת: פנייה זו של יעקב נועדה להזכיר את שתי ההבטחות שהבטיח לו הקב"ה בשתי הזדמנויות שונות: כשברח יעקב מארץ כנען נגלה אליו הקב"ה בבית-אל, בירך אותו, והבטיח שישמור אותו בכל אשר יילך. לאחר עשרים שנה שהיה יעקב בבית לבן פנה אליו הקב"ה בעצמו (ולא על ידי מלאך), וציוה עליו לשוב לארץ כנען, והבטיח לו שיהיה עמו. בהתגלות בבית-אל הציג הקב"ה את עצמו בתואר: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק", ובהתגלות בבית לבן נאמר "ויאמר ה' אל יעקב", עתה, כדי להזכיר את שתי הבטחות השמירה, מצטט יעקב במדויק את שני הכינויים בהם הציג הקב"ה את עצמו בהן. משום כך יכול יעקב לומר "אלהי יצחק", שהרי כך הציג הקב"ה את עצמו בפניו, ומשום כך כפל פעמיים את כינויו של הקב"ה ואף חזר על השם המיוחד.

ואלהי אבי יצחק. יעקב פונה בתפילתו אל הקב"ה בכינוי "אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך". על כינוי זה שואל רש"י שתי שאלות:

(1 בפעם הקודמת בה מצאנו שיעקב התייחס בדבריו אל הקב"ה הוא כינה אותו "אלהי אברהם ופחד יצחק" (לעיל לא, מא<sup>6</sup>, וראה גם שם פסוק נג), ושם הסביר רש"י שאי אפשר לכוונת את הקב"ה על שמו של צדיק שעדיין חי, ולכן לא אמר "אלהי יצחק" אלא "פחד יצחק". אם כן כיצד אומר כאן יעקב "אלהי אבי יצחק", והרי יצחק עדיין חי!

(2 מדוע מכנה יעקב את הקב"ה בשני כינויים? הרי כבר אמר "אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק", ומדוע צריך היה להוסיף ולומר "ה' האומר אלי" וכו'? ואם תאמר שרצה להתייחס להבטחה שקיבל, מכל מקום לא צריך היה לחזור ולציין שנית את שם ה' המיוחד, ויכול היה לומר רק "האומר אלי" וכו'!

## — עיון (על עמוד קודם) —

ואלהי אבי יצחק. תפילתו של יעקב אינה רק תחינה של אדם הנמצא בסכנה גדולה מול אויב חזק ומאיים ודואג לחייו. תפילתו של יעקב היא תפילה לקב"ה שיאפשר לו לקיים את ייעודו, ומשום כך הוא מזכיר את ההבטחות שניתנו לו על ידי ה' אלוקי אבותיו, האבות שהחלו לפעול להקמת עם ה' בעולם.

6. מה שכתב רש"י 'להלן' היינו במשמעות 'לעיל' ולא במשמעות 'לקמן', וכן מופיע ברש"י כמה פעמים (ראה מה שכתבנו לעיל יט, א, הערה 1).

7. ושם הסביר רש"י: 'ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמות ויצר הרע פסק ממנו', וראה באורנו שם, ושם פסוק מב.

## אונקלוס

יֵא קִטְנֵתִי מִכָּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל-  
הָאֲמֹת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת-עֲבָדֶיךָ  
כִּי בְמִקְלִי עֲבַרְתִּי אֶת-הַיַּרְדֵּן  
הַזֶּה וְעַתָּה הֵייתִי לְשָׁנִי מִחֲנוֹת:  
יֵא זְעִירֹן זְכוֹתִי מִכָּל חֲסָדִין,  
וּמִכָּל טְבוֹן, דְּעַבְדְּתָ, עִם  
עֲבָדְךָ: אַרִי יְחִידָאֵי, עֵבְרִית  
יֵת יַרְדְּנָא הָדִין, וּכְעַן הֵוִיתִי,  
לְתַרְתִּין מִשְׁרָן.

— רש"י —

(יֵא) קִטְנֵתִי מִכָּל הַחֲסָדִים. נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי (שבת לב ע"א; תענית כ ע"ב), לכך אני ירא, שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו (ברכות ד ע"א):

— ביאור —

בזכות מעשיו הטובים, וכל נס שנעשה לו הוא מעין קבלת שכר על מעשיו וזכויותיו, ואם זכה האדם לניסים הרבה נמצא שכבר קיבל שכר כנגד כל זכויותיו ושוב לא יוכל לזכות לנס נוסף?

אך עדיין קשה: האף אמנם חושש יעקב שמא לא נשארו בידו זכויות כדי לזכות בנס, והרי סוף סוף הבטיח לו הקב"ה הבטחה מפורשת שיהיה עמו וישמור עליו, ומדוע הוא כל כך ירא ומיצר? על כך עונה רש"י: מלבד איבוד הזכויות על ידי הניסים שנעשו לו חושש יעקב גם שמא חטא, וקלקול החטא גרם לו שיֵאֲבֹד את ההבטחה.

קִטְנֵתִי מִכָּל הַחֲסָדִים. אי אפשר לפרש 'אני קטן יותר מכל החסדים אשר עשית עמִי' (מ' היתרון)<sup>8</sup>, שהרי לא שייך להשוות אדם לחסדים ולשער מי גדול יותר ומי קטן יותר. אלא נראה לפרש שזוהי מ' הסיבה: 'הפכתי לקטן בגלל כל החסדים', היינו יעקב טוען שהפך להיות קטן בעקבות כל החסדים שעשה עמו ה', ולכאורה אינו ברור כיצד חסדים שנעשים עם אדם הופכים אותו להיות 'קטן'.

מבאר רש"י: "קטונתי" היינו זכויותיו של יעקב קטנו ונתמעטו, לא הוא עצמו, וזכויותיו נתמעטו בגלל "כל החסדים", משום שהקב"ה עושה ניסים לאדם

8. מ' היתרון היינו 'יותר מן', כמו 'מתוק מדבש' - מתוק יותר מדבש.

9. הרמב"ן פירש "קטונתי מכל החסדים": קטן אני מלהיות ראוי לכל החסדים, כלומר מעולם לא הייתי ראוי לכל החסדים שעשית עמי. נראה שרש"י לא הסביר כך כי לא רצה להוסיף את המילה 'ראוי', אך באמת שני הפירושים קרובים זה לזה, אלא שלרש"י יעקב אומר שזכויותיו נתמעטו בגלל חסדי ה', ואילו לרמב"ן יעקב אומר שמלכתחילה לא היה ראוי לכל חסדי ה'.

## — רש"י —

וּמְכַל־הָאֲמֶת. אמיתת דבריך, ששמרת לי כל ההבטחות שהבטחתני:

## — עיון (על עמוד קודם) —

**קִטְנִיתִי מִכָּל הַחֲסָדִים.** מאיזה חטא חושש יעקב?  
 נראה לומר שיעקב חושש שמעשה שליחת המלאכים ששלח אל עשו זה עתה, עם המסר המסויים שמסר עמו, היה מעשה שיש בו פחיתות אמונה. אחר שהקב"ה ציוה לו מפורשות לחזור לארץ והבטיחו כי הוא יהיה עמו, לא היה לו ליעקב להקטין עצמו בפני עשו, ולא היה צריך לרמוז לו שלא התקיימו אצלו ברכות אביו (ראה לעיל פסוקים ה-ו).  
 מלכתחילה סבר יעקב שאין לסמוך על הנס ועל כן שלח את המלאכים, אך לאחר שראה שהשתדלותו זו, לא זו בלבד שלא הועילה אלא אף הזיקה, ועתה המצב החמיר ועשו הולך לקראתו עם ארבע מאות איש, הבין יעקב שיתכן וחטא. עכשיו מצבו גרוע יותר מאשר היה בתחילה, שהרי בתחילה היתה לו הבטחה מהקב"ה שישמור עליו, אך הבטחה זו ודאי תלויה במידת אמונתו של יעקב, ואם יעקב הוכיח את חוסר אמונתו בקב"ה מדוע שיזכה לשמירה ולהצלה?<sup>10</sup>

## — ביאור —

וּמְכַל־הָאֲמֶת. יעקב מונה כאן את כך שהקב"ה עשה אתו 'אמת', היינו שקיים כל הטוב שקיבל מאת הקב"ה, ומודה על כל מה שהבטיח ולא ביטל הבטחותיו.

10. על פי מה שביארנו עתה מיושבת הקושיה, היאך אפשר לומר שיעקב חושש שמא יגרום החטא לאיבוד הבטחת השמירה, הרי את הבטחת השמירה השנייה קיבל יעקב אך זה עתה לפני שיצא מבית לבן, ואיך הספיק לאבד זכויותיו כל כך מהר? אך כאמור, נראה לומר בדעת רש"י כמו שביארנו, שחטאו של יעקב לא נעשה בחון אלא נעשה זה עתה, והיינו חטא שליחת המלאכים אל עשו, ועתה יעקב חושש שמא חטא זה שעשה עכשיו יגרום לאיבוד ההבטחה. ומה שהקשה הרמב"ן על רש"י: מה מועיל להזכיר ההבטחות אם גרם החטא, נראה לומר שעל כך מבקש עתה יעקב אביו בתפילתו, שעל אף חטאו הקב"ה לא יימנע מלקיים את הבטחותיו. אין כאן דרישה הטוענת שהובטח לו ומגיע לו, אלא יש כאן תחינה. יש שמסבירים שהחטא אליו מרמז רש"י הוא חטא ההתעכבות בחון שנים נוספות, שלא מיהר יעקב לחזור לארץ מייד לאחר ארבע עשרה השנים עליהן התחייב. יעקב סבר שעל מנת להתמודד מול עשו הוא צריך להתעשר ולהתחזק, אך עתה הוא תוהה מה יועיל לו כל עושרו מול עשו וארבע מאות אנשיו הבאים להילחם בו, וחושש שמא השתהותו בחון היתה חטא, והבטחת הקב"ה שייכת רק אם יחזור לארץ מייד כשיוכל בלי להתעכב.

## — רש"י —

פִּי בַמֶּקְלִי. לא היה עמי לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלי לברו (תנחומא)  
ישן ויצא ג).

ומדרש אגדה: נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן (שם):

## — ביאור —

במשפחה ורכוש לרוב עד שיכול אני לחלק אותם לשתי מחנות.

פירוש זה הוא לכאורה 'פשט', אך אין זה פשט רגיל, משום שמפרש את המילה "במקלי" כמטאפורה לחוסר כל. משום כך מביא רש"י פירוש אחר.

(2) "במקלי עברתי את הירדן" היינו על ידי מקלי עברתי את הירדן, והבי"ת היא במשמעות 'באמצעות'<sup>11</sup>, ויעקב מזכיר כאן נס שנעשה לו ביציאה מן הארץ, שנבקע לו הירדן כשהניף את מקלו (וכעין מטהו של משה שבאמצעותו בקע את ים סוף).

פירוש זה אמנם מסביר את המילה "במקלי" כפשוטה (כמשמעות השכיחה של בי"ת), אך רש"י מכנה זאת כ'מדרש אגדה', זאת משום שדרכה של אגדה לפרש מילה או ביטוי בפני עצמם בלי להתייחס להקשר הכללי של הפסוק, ואף כאן, לפי פירוש האגדה, חלקו השני של הפסוק - "ועתה הייתי לשני מחנות" - אינו קשור עם חלקו הראשון, כמתבקש<sup>12</sup>.

פִּי בַמֶּקְלִי. הביטוי "כי במקלי עברתי את הירדן" הוא קשה ומשמעותו הפשוטה אינה ברורה. מה רוצה יעקב להגיד בביטוי זה?

אונקלוס תרגם: 'ארי יחידי עברית ית ירדנא הדין', ו"במקלי" היינו יחידי<sup>13</sup>. פירוש זה מתאים לכאורה גם להמשך הפסוק: כשיצאתי הייתי יחידי ועכשיו אני עם משפחה גדולה ועם רב הנחלקים לשני מחנות. נראה שרש"י אינו מפרש כך, מפני שיציאה של אדם רווק יחידי לחו"ל אינה דבר חריג, שם הוא מתחתן ומוליד ילדים, וחוזר לארץ עם משפחה גדולה. יעקב אבינו לא היה מאריך לציין עניין זה, ולכן נראה שיש כאן משהו נוסף.

רש"י מציע שני פירושים:

(1) "במקלי" היינו בלא רכוש, והבי"ת היא במשמעות 'עם'<sup>14</sup>. לפי פירוש זה, המשך הפסוק - "ועתה הייתי לשני מחנות" - מתייחס ישירות לתחילתו: כשיצאתי מכאן הייתי איש חסד כל ורק מקלי בידי, ואילו עתה הקב"ה בירך אותי

11. בדומה לפסוק "אם בגפו יבוא בגפו יצא" (שמות כא, ג).

12. כמו: "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (דברים י, כב).

13. כמו: "ואם בכלי ברזל הכהו" (במדבר לה, טז).

14. ועיין במזרחי.

## אונקלוס

יב הַעֲלִינִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֲשׂוֹ  
 כִּי־יִרְאֶה אֶנְכִּי אֹתוֹ פֶּן־יָבֹוא וְהִפְנִי  
 אִם עַל־בָּנִים:  
 יב שִׁיִּיבְנֵי כְּעַן מִיַּד דְּאָחִי,  
 מִיַּד דְּעֲשׂוֹ: אָרִי דְחִיל  
 אָנָּא, מִנִּיה דְלָמָּא יִיתִי  
 וְיִמְחִינְנִי, אָמָּא עַל בְּנֵי־אֵל.

— רש"י —

(יב) מִיַּד אָחִי מִיַּד עֲשׂוֹ. מִיַּד אָחִי שֶׁאֵין נוֹהֵג עִמִּי כְּאִחַ אֵלֶּא כְּעֲשׂוֹ הַרְשָׁע:

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי בְּמִקְלִי. לפִּירוֹשׁ הַרְשָׁעוֹן יַעֲקֹב מוֹדֵה כִּאֵן לִקְב"ה עַל כֵּךְ שֶׁעָשָׂה עִמּוֹ יוֹתֵר מִמָּה שֶׁהִבְטִיחַ לוֹ, שֶׁהָרִי הַקֶּב"ה הִבְטִיחַ לוֹ שֶׁמִּירָה וְחַיִּים, וְהֵנָּה לֹא זֶה בְּלִבְד שֶׁשָּׁמֵר עֲלָיו וְהַחִיִּיהוּ אֲלֵא אֶךְ הַעֲשִׂיר אוֹתוֹ מֵאוֹד.  
 אֲמֵנִם פִּירוֹשׁ הָאֲגָדָה נִרְאֶה תְּמוּהָ בְּיוֹתֵר, שֶׁהָרִי אִם אֲכֵן נַעֲשָׂה לִיעֲקֹב נִס גְּדוֹל שֶׁכֵּזָה, מְדוּעַ לֹא נִכְתַּב עַל כֵּךְ מֵאוֹמֶה בְּתוֹרָה? וּבַעֲיַקֵּר קֶשֶׁה, הָרִי נִס זֶה כִּלְל לֹא הִיָּה נִצְרָךְ, וְיִכּוֹל הִיָּה יַעֲקֹב לַעֲבוֹר אֶת הַיַּרְדֵּן בְּאֲמֻצָּעִים שׁוֹנִים בְּלֹא נִס, וְאֵין דְּרָכּוֹ שֶׁל הַקֶּב"ה לַעֲשׂוֹת נִסִּים שֶׁאֵינִם נִצְרָכִים!

נִס הַמִּקְלֵ שֶׁבִּקַּע אֶת הַיַּרְדֵּן מִזְכִּיר לָנוּ שְׁנֵי נִסִּים חֲשׁוּבִים שֶׁנַּעֲשׂוּ מֵאוֹחֵר יוֹתֵר לַעַם יִשְׂרָאֵל: קְרִיעַת יַם סוּף עִם מִטְהוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבְּנּוֹ, וּבִקְיעַת הַיַּרְדֵּן עַל יַד־יְהוֹשֻׁעַ בְּשַׁעַת שֶׁנִּכְנְסוּ לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל. אֲמֵנִם הַבְּדֵל גְּדוֹל יֵשׁ בֵּין הַדְּבָרִים: נִסֵּי מֹשֶׁה רַבְּנּוֹ וְיְהוֹשֻׁעַ נַעֲשׂוּ עַל מִנְתַּ לְסִיעֵי לְיִשְׂרָאֵל לְצֵאת מִן הַגְּלוּת וְלְהִיכַנֵּס לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְאֵילוֹ כִּאֵן הִנֵּס נַעֲשָׂה כְּדֵי לְצֵאת לְחוּ"ל! אֲלֵא צְרִיךְ לִמְדוֹר שֶׁיִּצְיָאֵת יַעֲקֹב הִיתָה רַק יִצְיָאָה לְמִרְאִית עֵין, אֶךְ בְּאֲמַת הִיתָה יִצְיָאָה לְצוֹרֵךְ חֲזֵרָה, וְכִירִידָה לְצוֹרֵךְ עֲלֶיהָ. בְּזָכוֹת יִצְיָאָה זֶה יִזְכֶּה יַעֲקֹב אֲבִינוֹ לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁפָּחָה אִיתָה יוֹכַל לְהִיכַנֵּס וּלְכַבּוֹשׁ אֶת הָאָרֶץ, מָה שֶׁאֵינּוּ יִכּוֹל לַעֲשׂוֹת עֲתָה כִּשְׁהוּא יַחֲדִי. בְּרַם, הַתּוֹרָה אֵינָה מְסַפֶּרֶת עַל הַנִּס הַמִּיּוֹחֵד הַזֶּה בְּמִפּוֹרֵשׁ כְּדֵי שֶׁלֹּא לְהִצְדִּיק יִצְיָאָה לְחוּ"ל, שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ כִּלְל אֵינָה לְצוֹרֵךְ וְאִסוּרָה.

— ביאור —

מִיַּד אָחִי מִיַּד עֲשׂוֹ. מְדוּעַ כִּפֵּל שֶׁעֲשׂוֹ אָחִיו שֶׁכַּח אֶת הָאֲחוּהָ שְׁבִינִיהֶם יַעֲקֹב דְּבִרְיוֹ, הָרִי אֵנּוּ יוֹדְעִים שֶׁאָחִיו שְׁמוֹ עֲשׂוֹ? מִסְבִּיר רִש"י שֶׁכוּוֹנֵת יַעֲקֹב לִמְדוֹר עֲשׂוֹ כִּי הוּא מִתְנַהֵג כְּאוֹיֵב לְכֹל דְּבַר, וְהָרִי הוּא נִמְצָא עֲתָה בְּסִכְנָה גְּדוֹלָה.

— עיון —

מִיַּד אָחִי מִיַּד עֲשׂוֹ. יֵשׁ לְשֹׂאֵל, אִם כֵּן מְדוּעַ לֹא אָמַר יַעֲקֹב רַק: "מִיַּד עֲשׂוֹ"? אֲלֵא בְּאֲמַת יַעֲקֹב עֲצָמוֹ אֵינּוּ מִתִּיַּאֵשׁ מִן הָאֲחוּהָ, הוּא מִתִּיַּחַס אֵל עֲשׂוֹ כְּאָחִיו עַל אֶךְ שֶׁהִלָּה מִתְנַהֵג עִמּוֹ כְּעֲשׂוֹ הַרְשָׁע, וְלִכֵּן יֵשׁ תְּקוּהָ שֶׁהָאֲחוּהָ תִּשׁוּב וְתִתְעוֹרֵר<sup>15</sup>.

15. וְרֵאָה לְעִיל פְּסוּק ז' בְּרִש"י וּבְמָה שֶׁכְּתַבְנוּ שָׁם.



## אונקלוס

יג וְאֵתָהּ אֲמַרְתָּ הַיֵּטֵב אֵיטִיב  
 עִמָּךְ וְשִׁמְתִי אֶת־זֶרְעֲךָ כְּחֹל  
 הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר מֵרֵב:  
 יג וְאֵתָהּ אֲמַרְתָּ, אוֹטְבָא  
 אוֹטִיב עִמָּךְ; וְאֲשׁוּי ית בְּנֶךְ  
 סְגִיאִין כְּחֵלָא דִימָא, דְלֵא  
 יתְמָנוֹן מִסְגִי.

— רש"י —

(יג) הַיֵּטֵב אֵיטִיב. היטב בזכותך, איטיב בזכות אבותיך (בראשית רבה פע"ו, ז):

— ביאור —

הַיֵּטֵב אֵיטִיב. מדוע כפל יעקב  
 דבריו? מסביר רש"י שיעקב רומז כאן  
 לשתי ההבטחות שקיבל, האחת בצאתו  
 מארץ כנען שם נגלה אליו הקב"ה כאלוקי  
 אבותיו: "אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי  
 יצחק", והשנייה בצאתו מחרן: "ויאמר  
 ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ואהיה  
 עִמָּךְ" (וראה רש"י לעיל פסוק י). את ההבטחה  
 הראשונה קיבל יעקב בזכות אבותיו, אך  
 את השנייה קיבל בזכות עצמו.

— עיון —

הַיֵּטֵב אֵיטִיב. לפי ביאור רש"י יעקב אינו מבקש כאן עזרה כאדם נרדף הזקוק לסיוע  
 להצלתו האישית. יעקב מבקש מהקב"ה להצילו בזכות ההבטחות שניתנו לו, כלומר הוא  
 טוען שעליו לקיים את הייעוד שקבע לו אלוקים, אותו החלו אברהם ויצחק. 'זכות האבות'  
 וזכותו האישית הן ההוכחה לכך שהקב"ה בחר בו להמשיך ולממש את הייעוד להקמת  
 עם ה' בעולם.

## — רש"י —

וְשִׁמְתִי אֶת־זֶרְעֶךָ כְּחֹל הַיָּם. והיכן אמר לו כן, והלא לא אמר לו אלא "והיה זרעך כעפר הארץ" (לעיל כה, יד). אלא שאמר לו "כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך" (שם, טו), ולאברהם אמר "והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים" (לעיל כב, יז):

## — ביאור —

וְשִׁמְתִי אֶת־זֶרְעֶךָ כְּחֹל הַיָּם. בפסוק זה טוען יעקב כלפי הקב"ה שהוא מוכרח להציל אותו ואת משפחתו, שהרי הבטיח לו שיהיה זרעו "כחול הים", אך באמת לא מצאנו שאמר כך הקב"ה ליעקב, אלא רק אמר לו שיהיה זרעו "כעפר הארץ"!  
מסביר רש"י שבהתגלות בבית-אל קיבל יעקב את כל ההבטחות והברכות שקיבל אברהם בעניין הזרע, שהרי

הקב"ה הבטיח שם ליעקב: "כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דיברתי לך", וכבר ביאר רש"י שם לעיל: 'דיברתי לך - היינו לצרכך ועליך, מה שהבטחתי לאברהם על זרעו לך הבטחתי ולא לעשו' (עיין שם). אם כן, הואיל ונאמר לאברהם בעקדת יצחק: "הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים", ממילא מתייחסים הדברים גם לזרעו של יעקב.

## — עיון —

וְשִׁמְתִי אֶת־זֶרְעֶךָ כְּחֹל הַיָּם. ואם תאמר: מה ההבדל בין "זרעך כעפר הארץ" ובין "זרעך כחול הים", הרי שני השיעורים אינם ניתנים למדידה ולספירה, ולכאורה זוהי בדיוק אותה הברכה!

ויש לומר כי אכן שתי הברכות מסמלות ריבוי ומניין עצום, אך יש הבדל בין שתי הברכות. הברכה "והיה זרעך כעפר הארץ" מתאימה ליהודי הנמצא בגלות, שהוא שפל ונמוך וכולם דורכים עליו, אך סוף סוף הוא שורד ואינו כלה ואף גובר על משפיליו, כאותו עפר העולה ומכסה את רגלי הדורכים עליו. זוהי ברכה 'גלותית' הקובעת כי עם ישראל יישאר נצחי על אף הניסיונות הרבים לכלותו ולהכחידו. לעומתה ברכת "זרעך כחול הים" היא ברכה המבטאת את עם ישראל בארצו, שכל הגלים שבעולם לא מצליחים להזיזו ממקומו. יעקב אינו רוצה להסתפק בברכת "כעפר הארץ" אלא מזכיר את ברכת "כחול הים", שיש בה, בנוסף לריבוי, גם ברכה לכוחו של העם היושב בציון<sup>16</sup>.

16. ועיין במדרש 'שכל טוב' כאן: 'אמר: יודע אני שזרעו של אברהם על שחוטאים לפניך אתה מביא פורעניות, אבל אתה ברכתם כחול, מה חול זה אדם עושה גומא מבערב ודורס לתוכו, ולמחר משכים והוא נתמלא ושווה, אף זרעו של אברהם אם תבוא עליהם פורעניות על חטאם, אתה ממלא חסרונם ברחמים, למען לא יחסרו מכוונת שהיו, ועכשי אעשו בא והורגני ואת בני, נמצאת הבטחה בטילה, ונמצא שם שמים מתחלל'.

## אונקלוס

יד וּבַת תַּמּוֹן, בְּלִילְיָא הֵהוּא; שְׁנֵי יָד וַיִּלָּן שֵׁם בְּלִילְיָא הֵהוּא וַיִּקָּח  
וְנָסִיב מִן דְּאִיתִי בִּידֵיהּ, מִן־הֶבְא בִּידוֹ מִנְחָה לְעֵשׂוֹ אָחִיו:  
תְּקַרְבָּתָא לְעֵשׂוֹ אָחוּהִי.

## — רש"י —

(יד) הֶבְא בִּידוֹ. ברשותו, וכן "ויקח את כל ארצו מידו" (במדבר כא, כו). (בבא מציעא נו ע"ב, ועוד).

ומדרש אגדה, מִן־הֶבְא בִּידוֹ. אבנים טובות ומרגליות, שאדם צר בצרור ונושאם בידו (תנחומא ישן וישלה יא).

דבר אחר, מִן־הֶבְא בִּידוֹ. מן החולין, שנטל מעשר, כמה דאת אמר "עשר אעשרנו לך" (לעיל כח, כב), והדר לקח מנחה:

## — ביאור —

ממש, ומשמע מכאן שמלבד הבהמות הרבות שלח יעקב לעשו מנחה נוספת, והיו אלה אבנים טובות ומרגליות שאדם נותן בידו ממש. 'צרור' היינו שקית בד בה מכניסים כסף וחפצי ערך וקושרים, כמין ארנק.

(3) בדומה לפירוש הראשון, "בידו" היינו מן השייך לו, ורוצה לומר שבהמות אלה אותן שלח יעקב היו שייכות ליעקב לגמרי, שכבר הפריש עליהן מעשרות לה', כפי שהתחייב. כביכול, כל זמן שלא הפריש יעקב מעשר מבהמותיו לא היתה לו רשות ליהנות משאר הבהמות, או לשלוח מהן מנחה (כדין פירות טבל, שכל זמן שלא הופרשו מהם מעשרות הרי הם אסורים באכילה)<sup>17</sup>.

הֶבְא בִּידוֹ. המנחה אותה שלח יעקב היתה בהמות רבות, ואם כן כיצד אפשר לומר על בהמות "מן הבא בידו", הרי אי אפשר לאחוז את הבהמות ביד. רש"י מסביר את הביטוי בשלושה דרכים:

(1) "בידו" אין הכוונה בתוך ידו ממש, אלא ברשותו, וכך היא המשמעות במקומות נוספים בתורה, ורוצה לומר שיעקב שלח מנחה מן הרכוש שברשותו. אמנם זהו פשוטו של מקרא, אך לפי פירוש זה ביטוי זה לכאורה מיותר, וכי יעלה בדעתנו שיעקב שלח מנחה ממה שלא שייך לו? על כן רש"י מביא פירוש נוסף, על דרך האגדה.

(2) מדרש אגדה: "בידו" היינו בידו

17. המושג 'חולין' נאמר כאן ברש"י בהשאלה, שהרי בהמות אין מושג של טבל וחולין כמו בפירות.

## אונקלוס

טו עֲזִים מָאֲתִים וְתִישִׁים עֲשָׂרִים רַחֲלִים מָאֲתִים וְאֵילִים עֲשָׂרִים: <sup>טו</sup> עֲזֵי מָאֲתָן, וְתִישָׁא עֲסָרִין, רַחֲלֵי מָאֲתָן, וְדַכְרֵי עֲסָרִין.

— רש"י —

(טו) עֲזִים מָאֲתִים וְתִישִׁים עֲשָׂרִים. מאתים עזים צריכות עשרים תישים, וכן כולם, הזכרים כדי צורך הנקבות. ובבראשית רבה (פ"ע"ו, ז) דורש מכאן לעונה האמורה בתורה, הטיילים בכל יום, הפועלים שנים בשבת, החמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלשים יום, הספנים אחת לשה חדשים. ואיני יודע לכוין המדרש הזה בכיוון, אך נראה בעיני שלמדנו מכאן שאין העונה שוה בכל אדם אלא לפי הטורח המוטל עליו, שמצינו כאן שמסר לכל תיש עשרה עזים, וכן לכל איל, לפי שהם פנוים ממלאכה דרכם להרבות בתשמיש ולעבר עשר נקבות, ובהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר. ופרים שעוסקין במלאכה לא מסר לזכר אלא ארבע נקבות. ולחמור שהולך בדרך רחוקה שתי נקבות לזכר. ולגמלים שהולכים דרך יותר רחוקה נקבה אחת לזכר:

— עיון (על עמוד קודם) —

## עיון בפירוש השני

**הַבָּא בְּיָדוֹ.** למדרש האגדה יש לשאול, מדוע התורה מפרטת באריכות את המנחה מן הבהמות, ואילו את המנחה של האבנים הטובות והמרגליות היא מבליעה ברמז? נראה שיעקב מעוניין להעביר לעשו מסר כפול במתנות האלה. מצד אחד הוא שולח מתנה גלויה גדולה, כמה עדרים של בהמות חשובות, ובכך הוא מראה לכל הרואים כי פניו לשלום. באווירה כזו יקשה על עשו לצאת נגדו למלחמה, שהרי הוא הוכיח קבל-עם-ועולם שהוא דורש שלומו וטובתו. אולם יעקב באמת רוצה להשלים עם עשו ואינו עושה זאת למראית עין בלבד, משום כך שלח לו בנוסף גם מתנות יקרות ערך, אך עשה זאת בצניעה בלי שאיש יידע מכך מלבד המקבל. בכך מסמין יעקב לעשו שאין הוא עושה כאן הצגה, אלא הוא באמת ובתמים מעוניין ביחסי שלום ואהבה. משום כך התורה אינה מגלה בפירוש על מתנות אלה, שהרי כל עניינן הוא בצניעות.

## עיון בפירוש השלישי

מן הפירוש האחרון אנו לומדים מוסר גדול, והתייחסות נכונה לרכוש: אדם הופך להיות בעלים על רכושו השייך לו רק אם יודע להפריש ממנו לאחרים. באופן פרדוקסלי, רק כאשר האדם מבין שהדברים האלה אינם באמת שלו רק אז הם הופכים להיות לגמרי בבעלותו, כי בזה הוא הבין והפנים את ייעוד הבעלות.

אונקלוס

טז גְּמָלִי מִיִּנְקָתָא וּבְנִיהוֹן, טז גְּמָלִים מִיִּנְקוֹת וּבְנִיהֶם  
 תְּלַתִּין; תּוֹרְתָא אַרְבְּעִין, שְׁלֹשִׁים פְּרוֹת אַרְבְּעִים וּפְרִים  
 וְתוֹרֵי עֶסְרָא, אֶתְנָן עֶסְרִין, עֶשְׂרֵה אֶתְנַת עֶשְׂרִים וְעִירָם  
 וְעָלֵי עֶסְרָא. עֶשְׂרֵה:

— רש"י —

(טז) גְּמָלִים מִיִּנְקָתוֹת שְׁלֹשִׁים וּבְנִיהֶם עִמָּהֶם.  
 ומדרש אגדה, וּבְנִיהֶם. בנאיהם, זכר כנגד נקבה, ולפי שצנוע בתשמיש לא  
 פרסמו הכתוב (בראשית רבה פע"ו, ז):

— ביאור (על עמוד קודם) —

ממנה את עונתה לה הורגלה עד כה.  
 'שתיים בשבת' היינו פעמיים בשבוע.  
 רש"י מפנה למדרש רבה הלומד מן  
 הפסוק את ההלכות השונות בדין עונה  
 לטיילים, לפועלים, לחמרים, לגמלים  
 ולספנים. רש"י מעיר שאין מכאן לימוד  
 מדויק לכל אחד כדינו, אלא למדנו מכאן  
 את העיקרון הקובע שישנו הבדל חיובים  
 לפי העיסוק השונה, ומדגים זאת בבעלי  
 החיים השונים.

עִזִּים מְאֵתִים וְתִישִׁים עֶשְׂרִים.  
 'עונה' היא מצות החיבור בין איש  
 לאשתו, ועל פי ההלכה חיוב זה משתנה  
 מאדם לאדם לפי מלאכתו ועיסוקו.  
 אם בזמן שנישאו זה לזו ידעה האישה  
 שעיסוקו של בעלה ימנע ממנו לבוא  
 עליה לעיתים קרובות והסכימה להינשא  
 לו, רשאי בעלה לקיים חובתו באותן  
 עיתים רחוקות. אמנם אין הוא רשאי  
 להחליף מקצוע במהלך הנישואין שימנע

— ביאור —

על פי הפשט לגמלים הנקבות  
 המיניקות נתלוזו בניהם, אשר אותם היניקו  
 והיו צריכים להן, אך פירוש זה מעורר  
 קושי, שהרי בכל מיני הבהמות האחרות  
 נשלחו זכרים ונקבות (ביחס הגיוני,  
 כמבואר ברש"י לעיל בסמוך), ואילו  
 בגמלים לא נתלוזו זכרים לנקבות אלא  
 דווקא בניהם, ועל פניו העניין נראה תמוה. ◁

גְּמָלִים מִיִּנְקָתוֹת. בפסוק נאמר  
 "גמלים מיניקות ובניהם שלושים",  
 ואפשר היה להבין שהמיניקות והבנים יחד  
 מספרם שלושים, ולכאורה משמע חמש  
 עשרה מיניקות וחמש עשרה בנים. רש"י  
 מסביר שהיו שלשים גמלים מיניקות,  
 ובנוסף היו בניהם עמהם (ומסתבר שלכל  
 מיניקה היה בכר צעיר אחד).

## — רש"י —

## וְעִירָם. חמורים זכרים:

## — ביאור (המשך) —

על כן נזקק רש"י למדרש אגדה, משאר בהמות. המסביר ש"בניהם" אינם הבנים שנולדו להן אלא אלו הזכרים שלהן, ו"בניהם" לשון בניין, משום שהזכרים בונים מן הנקבות את העולם. התורה הסתירה בגמלים את שליחת הזכרים עם הנקבות משום שהגמלים צנועים בתשמישם יותר משאר בהמות. נמצא לפי פירוש זה שאף אצל הגמלים, כמו אצל שאר מיני הבהמות, שלח יעקב זכרים ונקבות, וכבר כתב רש"י לעיל שבגמלים מניין הזכרים היה שווה למניין הנקבות, ורוצה לומר שנשלחו שלשים זכרים ושלשים נקבות.

## — עיון (על עמוד קודם) —

**גַּמְלִים מִיְּנִיקוֹת.** פירוש האגדה נראה תמוה ורחוק מן הפשט, שהרי הכתוב הדגיש שמדובר ב"גמלים מיניקות ובניהם", ובוודאי מיניקות הלכו עם בניהם ממש, שצריכים להן, ולמה להידחק ולומר שאלו זכרים? ואולי באמת גם האגדה מבינה ש"בניהם" כאן אלו בניהם ממש, אלא רצתה האגדה לרמוז לנו במשחק המילים 'בניהם - בנאיהם' את הרעיון הטמון בפסוק. ודאי שלח יעקב גם את הגמלים הזכרים, כמו ששלח בשאר המינים, אלא שכאן שלח גם את הבנים. נראה מכאן שמכל מיני הבהמות הזוגיות של הגמל היא הדומה ביותר לזוגיות של בני האדם, ואף אצל הגמל לכל זכר יש נקבה אחת וכל אחד מהם נאמן לבן זוגו היחיד, ומספר הזכרים זהה למספר הנקבות. הואיל וכך כל מטרת זיווגם של הגמלים הם בניהם אחריהם, ולכן דווקא אצל גמלים רמזה התורה עניין זה. מכאן נלמד שבניית משפחה צריכה להיות מאבני היסוד של זיווג בין איש לאשה.

רש"י מלמד אותנו כאן גם כלל חשוב בצניעות, שדברים שבינו לבינה אינם צריכים להיות בשיח הפומבי. נראה לומר שיעקב רוצה לרמוז עניין זה במנחה שהוא שולח לעשו, משום שכפי שנראה להלן (בסוף הפרשה) משפחת עשו היתה שטופה בעריות, ויש כאן רצון להראות את ההבדל המהותי בין משפחת יעקב למשפחת עשו.

הזכר נקרא כאן 'בנאי', ומדגיש שאחת המטרות העיקריות של הזיווג היא לבנות את העולם. אין הוא סתם 'בועל' אלא הוא 'בונה'.

## — ביאור —

**וְעִירָם.** רש"י מסביר מילה זו ההקשר מובן שְׁעִיר הוא הזכר של האתון. שמופיעה כאן לראשונה, אמנם לפי

## — עיון —

**וְעִירָם.** יתכן והתורה לא השתמשה כאן במילה 'חמור' כי במילה זו אין הבחנה בין זכר לנקבה.

## אונקלוס

יז וַיִּתֵּן בְּיַד-עֲבָדָיו עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ  
 וַיֹּאמֶר אֶל-עֲבָדָיו עֲבְרוּ לִפְנֵי וְרוּחַ  
 תְּשִׁימוּ בֵּין עֵדֶר וּבֵין עֵדֶר:  
 יז וַיְהִי, בְּיַד עֲבָדוֹהִי, עֵדְרָא  
 עֵדְרָא, בְּלַחְדוֹהִי; וַאֲמַר  
 לְעֲבָדוֹהִי, עִיבְרוּ קִדְמִי,  
 וְרוּחָא תְשׁוּמוֹן, בֵּין עֵדְרָא  
 וּבֵין עֵדְרָא.

— רש"י —

(יז) עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. כל מין ומין לעצמו:  
 עֲבְרוּ לִפְנֵי. דרך יום או פחות, ואני אבוא אחריכם:  
 וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. עדר לפני חבריו מלוא עין, כדי להשביע עינו של רשע ולתווהו  
 על רבוי הדורון (בראשית רבה פע"ו, ח):

— ביאור —

עבדיו לתת רווח בין העדרים? כמה רווח  
 שמו ביניהם?  
 מסביר רש"י שיעקב עשה זאת כדי  
 לגרום לעשו להיות מופתע ונדהם מגודל  
 המתנה ששלח לו, ובכך המתנה תגרום לו  
 הנאה מרובה והרגשת סיפוק על שהשיג  
 רכוש רב.

'להשביע עינו' היינו לספק לו את  
 תאוותיו. 'לתווהו' היינו לגרום לו לתהות  
 ולתמוה.

כדי להשיג מטרה זו היה צורך לשים  
 רווח של 'מלוא עין' בין העדרים, כלומר,  
 שכאשר העדר הראשון מגיע עדיין לא  
 נראה העדר השני, וכאשר נראה פתאום  
 העדר השני הרי זו הפתעה גמורה.

עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. יכולים היינו להבין  
 שיעקב חילק את המנחה לכמה עדרים  
 (=קבוצות), אך בכל עדר היו בהמות מכל  
 המינים. רש"י אינו מפרש כן. בכל עדר היו  
 רק בהמות מאותו המין.

עֲבְרוּ לִפְנֵי. אין הכוונה 'עברו מולי'  
 כדי שאראה אתכם, אלא לכו קדימה.  
 מסביר רש"י שיעקב ביקש שיתקדמו  
 מרחק ניכר, מרחק של מהלך יום או מעט  
 פחות, כי לא ראוי שעשו ישוחח עם  
 שליחים כאשר יעקב עצמו נמצא מייד  
 אחריהם בקירוב מקום.

וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. מדוע ציווה יעקב על

— עיון —

עֵדֶר עֵדֶר לְבָדוֹ. ייתכן ויש כאן רמז לכך שיש לכל קבוצה בעולם את הייעוד שלה,  
 והאפשרות להגיע ליעד כללי משותף תהיה רק על ידי הבנה שיש לשמור על ייחודיותו  
 של כל חלק.

וְרוּחַ תְּשִׁימוּ. יעקב משתמש באמצעים פסיכולוגיים על מנת להעצים את המתנה  
 שלו בעיני עשו. יעקב מבין שבעיני אדם רשע, החשיבות אינה בדברים הפנימיים  
 האמיתיים אלא בדברים החיצוניים.

## אונקלוס

יח ופקידית קדמא, למימר:  
 ארי יערענד עשו אחי,  
 וישאלנד למימר, דמאן את  
 ולאן את אזיל, ודמאן אלין  
 דקדמך. יט ותימר, דעבדך  
 דיעקוב תקרבתא היא  
 דמשלחא, לרבוני לעשו;  
 והא אף הוא, אתי בתרנא.

יח ויצו את הראשון לאמר כי  
 יפגשך עשו אחי ושאלך לאמר  
 למי אתה ואנה תלך ולמי  
 אלה לפניך: יט ואמרת לעבדך  
 ליעקב מנחה הוא שלוחה לאדני  
 לעשו והנה גם הוא אחרינו:

— רש"י —

(יח) למי אתה. של מי אתה, מי שולחך, ותרגמו 'דמן את':  
 ולמי אלה לפניך. ואלה שלפניך של מי הם, למי המנחה הזאת שלוחה.  
 למ"ד משמשת בראש התיבה במקום 'של', כמו "וכל אשר אתה רואה לי  
 הוא" (לעיל לא, מג), שלי הוא, "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א), של ה':

(יט) ואמרת לעבדך ליעקב. על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ששאלת  
 "למי אתה", לעבדך ליעקב אני, ותרגמו 'דעבדך דיעקב', וששאלת "ולמי  
 אלה לפניך", מנחה הוא שלוחה וגו':

— ביאור —

שיש למ"ד הבאה במשמעות הוראת קניין  
 ושייכות:  
 לבן אומר ליעקב "וכל אשר אתה רואה  
 לי הוא", וכוונתו 'שלי הוא', שייך לי.  
 משורר תהלים אומר "לה' הארץ  
 ומלואה", וכוונתו הארץ ומלואה הם של  
 ה', ולא אל ה'.

ואמרת לעבדך ליעקב. בפסוק  
 זה יעקב מדריך את עבדיו כיצד עליהם  
 לענות לשתי השאלות שהם עתידים  
 להישאל (שהוזכרו בפסוק הקודם): על  
 השאלה הראשונה - "למי אתה", היינו

למי אתה. פעמיים בפסוק מופיעה  
 המילה "למי", ואת שתיהן, אומר רש"י,  
 יש לקרוא כמו 'של מי'.

אמנם משמעות השאלה אינה זהה  
 בשתי הופעותיה. בשאלה המופנית  
 לשליח "למי אתה" - של מי אתה -  
 המשמעות היא למי אתה שייך, מי  
 שלח אותך. בשאלה המתייחסת לעדרי  
 הבהמות "למי אלה לפניך" - של מי אלה  
 שלפניך - המשמעות היא למי מיועדים  
 כל אלה, עבור מי הם נשלחו, וכאילו הם  
 כבר שייכים לו וכבר נמצאים בבעלותו.  
 רש"י מביא שתי ראיות מפסוקים לכך



## — רש"י —

## וְהִנֵּה גַם־הוּא. יַעֲקֹב:

## — ביאור (המשך) —

'על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון'  
הוא ביטוי המופיע בחז"ל (ראה משנה אבות  
פ"ה מ"ז), ומתאר אדם שנשאל כמה שאלות  
והוא עונה תשובות על פי הסדר בו נשאלו,  
ומשיב תחילה על השאלה הראשונה ואחר  
כך על השאלה השנייה וכו'<sup>18</sup>.

'של מי אתה' - התשובה היא "לעבדך  
ליעקב", של עבדך יעקב (על פי הכלל  
שביאר רש"י בדיבור הקודם, וכן משמע  
מן התרגום כאן). על השאלה השנייה -  
"ולמי אלה לפניך" - התשובה היא "מנחה  
היא שלוחה לאדוני לעשו".

## — ביאור —

מסביר שביטוי זה מתייחס ליעקב.  
על פירוש זה קשה, שהרי מייד  
בהמשך (בפסוק כא) חוזר יעקב ואומר  
"ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו",  
ויש בזה לכאורה כפילות מיותרת, וראה  
מה שכתבנו בעיון.

וְהִנֵּה גַם־הוּא. לא מבואר בפסוק  
למי מתייחס הביטוי "גם הוא אחרינו".  
ניתן היה לפרש שכל רועה מתייחס לרועה  
שאחריו, ומודיע לשואל אותו כי יש אחריו  
עדר נוסף השייך גם הוא ליעקב ואף הוא  
מיועד לעשו. רש"י אינו מפרש כך אלא

## — עיון —

וְהִנֵּה גַם־הוּא. אם אכן "והנה גם הוא אחרינו" מתייחס ליעקב, מדוע חוזר יעקב  
ואומר (להלן בפסוק כא): "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו"? במפרשים מצאנו תשובות  
שוונות לכך.

יתכן לבאר על פי מה שביארנו לעיל<sup>19</sup>. יעקב שולח מנחה לעשו משתי סיבות: א) הוא  
מעוניין להוכיח ולהראות לכולם כי אין הוא בא להילחם עם עשו אלא להתפייס ולהשלים,  
וכך לא תהיה לעשו סיבה להילחם בו. ב) יעקב באמת ובתמים רוצה להשלים עם עשו ואין  
הדברים רק למראית עין. גם כאן יעקב מבקש למסור מסר כפול, ולכן האמירה שהוא עצמו  
מגיע בעקבות המנחה היא אמירה כפולה: א) האמירה הראשונה נועדה להרגיע את עשו  
ולבטל את כעסו, והמסר הוא שהמתנות הן גילוי רצון טוב ואף יעקב עצמו מגיע כדי להראות  
רצונו הטוב. ב) האמירה השנייה נועדה לומר שיעקב מעוניין להגיע כדי לעשות שלום אמתי.  
ניתן לדייק את המסר הכפול מן הנאמר בפסוק כא: "כי אמר אכפרה פניו במנחה",  
כלומר התורה מגלה לנו את צפונות לבו של יעקב ומהן מטרותיו במסר שמעביר לעשו: הוא  
רוצה תחילה להרגיע את עשו ולבטל רוגזו (כפי שמפרש רש"י להלן), אבל המטרה האמיתית היא  
להגיע למצב של "ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני", שזהו כבר ביטוי לקשר הדוק יותר.

18. וראה רש"י לעיל לא, לא.

19. פסוק יד, עיון בפירוש השני.

## אונקלוס

כ וּפְקִיד אַף ית תַּנְיָנָא,  
 אף ית תְּלִיתָאָה, אף ית  
 כָּל דְּאֲזֵלִין, פְּתַר עֲדְרִיא  
 לְמִימַר: כְּפַתְגָּמָא הָדִין  
 תְּמַלְלוֹן עִם עֵשׂו, כַּד  
 תִּשְׁכַּחוֹן יִתְיָה. כא וְתִמְרוֹן  
 אף הָא עֲבָדְךָ יַעֲקֹב, אֲתִי  
 בְּתַרְנָא: אָרִי אָמַר אֲנִיחֲנִיה  
 לְרִגְזִיה, בְּתַקְרַבְתָּא דְּאֲזֵלָא  
 קְדָמִי, וּבְתַר כִּין אֲחֹזִי  
 אַפּוּהִי, מֵאִם יִסַּב אִפִּי.

כ וַיֵּצֵא גַם אֶת־הַשְּׂנִי גַם אֶת־  
 הַשְּׂלִישִׁי גַם אֶת־כָּל־הַהֲלָכִים  
 אַחֲרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר כַּדְּבַר  
 הַזֶּה תִּדְבְּרוּן אֶל־עֵשָׂו בְּמִצְרַיִם  
 אֹתוֹ: כא וַאֲמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עֲבָדְךָ  
 יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי־אָמַר אֲכַפְּרָה  
 פָּנָיו בְּמִנְחָה הַהֲלָכַת לְפָנָיו וְאַחֲרֵי־  
 כֵן אֲרָאֶה פָּנָיו אוּלַי יִשָּׂא פָּנָיו:

## — רש"י —

(כא) אַכְפְּרָה פָּנָיו. אבטל רוגזו (תרגום אונקלוס), וכן "וּכְפַר בריתכם את מֹות" (ישעיה כח, יח), "לא תוכלי כְּפָרָה" (שם מז, יא). ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עוון וחטא ואצל פָּנִים כולן לשון קִינוּח והעברה הן, ולשון ארמי הוא, והרבה בתלמוד: 'וכפר ידיה' (ב"מ כד ע"א), 'בעי לכפורי ידיה בה הוא גברא' (גיטין נו ע"א), וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קדש "כְּפֹרִי זהב" (עזרא א, י), על שם שהכהן מקנה ידיו בהן בשפת המזרק:

## — ביאור —

"וּכְפַר בריתכם את מֹות" - ממלכת ישראל כרתה ברית עם ממלכת מצרים על מנת שזו תסייע לה במלחמה נגד אשור. בכך חשבו ישראל כי לא תאונה להם רעה ואין להם יותר לחשוש מפורענות, או בלשון הנביא ישעיה: "כי אמרתם כרתנו ברית עם מוות, ועם שאול עשינו חוזה" (כח, טו). על כך אומר להם הנביא "וּכְפַר בריתכם את מות", כלומר, <

אַכְפְּרָה פָּנָיו. רש"י מבאר כי שורש כפ"ר מקורו בלשון ארמית, ועניינו בכל מקום לשון ניקוי והסרת כתמים, ומשמעותו העמוקה יותר היא העברת כעס ומחילה, המסירה את כתם החטא. 'לכפר פנים' היינו להעביר ולבטל את הכעס הניכר על הפנים. רש"י מביא כמה ראיות למשמעות זאת מן המקרא ומן הגמרא:

## אונקלוס

כב וְעֵבֶרֶת תִּקְרָבְתָא, עַל כב וְתֵעֵבֶר הַמִּנְחָה עַל-פְּנֵיו וְהוּא  
 אַפּוּהִי; וְהוּא בֶּת בְּלִילְיָא לֵן בְּלִילְיָה-הָהוּא בְּמִחְנָה:  
 הָהוּא, בְּמִשְׁרִיתָא.

— רש"י —

(כב) עַל-פְּנֵיו. כמו לפניו, וכן "חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד" (ירמיה ו, ז), וכן "המכעיסים אותי על פני" (ישעיה סה, ג).  
 ומדרש אגדה, עַל-פְּנֵיו. אף הוא שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה:

— ביאור (המשך) —

הקב"ה עתיד לנקום באדום, ויעשה זאת על ידי עם ישראל, על כך שהחריבו את בית המקדש. שמע זאת נירון קיסר ואמר לעצמו: הקב"ה רוצה שאני אחריב את ביתו כדי שיוכל בעתיד להעניש אותי, אבל הוא לא עושה זאת בעצמו אלא כביכול שומר את ידיו נקיות ורוצה שאני אעשה בשבילו את 'העבודה השחורה' = 'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא'! ('בההוא גברא' = באותו האיש, כלומר בי עצמי, בלשון נקיה). לאחר שהבין זאת ברח נירון קיסר והתגיייר.

"כְּפֹרֵי זֶהָב" - המלך כורש החזיר לששבצר נשיא יהודה חלק מכלי המקדש אשר לקח נבוכדנצר. בין הכלים מוזכרים "כְּפֹרֵי כֶסֶף" ו"כְּפֹרֵי זֶהָב", ופירשו חז"ל שאלה הם המזורקים (היינו הכלים בהם מקבלים את הדם), ונקראו כפורים משום שמקנחים על שפתם את הדם מעל גבי האצבע או הסכין.

תתבטל הברית אשר כרתתם עם מצרים. "לא תוכלי פְּפָרָה" - הנביא ישעיהו מנבא על בבל ("עדינה") היושבת לבטח בגאווה גדולה שתבוא עליה רעה: "ותפול עלייך הָזָה לא תוכלי כפרה", כלומר תפול עלייך מכה שלא תוכלי לסלק ולהיפטר ממנה.

'זכפר ידיה' - הגמרא מספרת על תלמיד אחד שנטל את ידיו וניגב אותן ('משי ידיה וכפר') בבגדו של חברו, כלומר ניגוב והעברת המים נקרא 'כפר'.

'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא' - הגמרא בגיטין שם עוסקת באגדות החורבן, ומספרת על נירון קיסר שהגיע לירושלים ושאל שם תינוק 'פסוק לי פסוקך' (מעין הטלת גורל, בו כביכול הפסוק בו עוסק עתה התינוק בלימודו יש בו משמעות הקשורה אל השואל). ענה לו התינוק: "ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל, ועשו באדום כאפי וכחמתי וידעו את נקמתי נאום ה' אֱלֹהִים", כלומר

20. כן הוא בדקדוקי סופרים שם, וגירסת הרא"ש 'דכפר ידיה'. לפנינו בגמרא 'משי ידיה ונגיב'.

## — ביאור (על עמוד קודם) —

"המכעיסים אותי על פני" - ישעיהו מתלונן על ישראל העובדים עבודה זרה באופן גלוי, ומכעיסים בכך את הקב"ה.

מדרש אגדה

על פירוש ראשון קשה, מדוע לא נאמר "ותעבור המנחה לפניו"? לכן מציע רש"י את מדרש האגדה המפרש פירוש אחר.

"על פניו" הוא ביטוי של כעס<sup>21</sup>, שהרי כעס גדול ניכר בפניו של האדם, ומשמעות הפסוק היא שהמנחה שנשלחה הכעיסה את יעקב, כי כל הסיטואציה הזו לא היתה לרוחו ולא בחר בה מלכתחילה<sup>22</sup>.

עַל-פְּנָיו. הביטוי "על פניו" אינו מובן, ובודאי אינו כפשוטו.

רש"י מסביר ש"על פניו" היינו 'לפניו', במשמעות מול פניו, לנגד עיניו בגלוי (ולהוציא ממשמעות שעברו כברת דרך הלאה ממנו והיו לפניו). כלומר, יעקב סקר את המנחה שעברה למולו ובדק אותה.

למשמעות הביטוי "על פני" במשמעות זו מביא רש"י שתי ראיות:

"חמס ושוד ישמע בה על פני תמיד" - ירמיהו מזכיר את חטאות ירושלים ואומר שנשמעים בה תמיד קולות חמס ושוד הנעשים בגלוי, והם כביכול מול פני הקב"ה.

## — עיון (על עמוד קודם) —

עיון על מדרש האגדה

עַל-פְּנָיו. כעס זה של יעקב אבינו מבטא את הקושי של העם הנבחר, שמוכרח להשפיל עצמו ולהרכין ראשו בפני אויביו כדי לשרוד. ביטוי הכעס מבטא אי-השלמה עם המצב הנורא הזה. יתכן ורגש זה שמתחיל כאן הוא אשר הביא את יעקב להתמודד בסמוך מול האיש.

21. ודומה לביטוי "על אפו וחמתו".

22. רש"י כתב: 'אף הוא שרוי בכעס', וקצת אינו מובן מהו 'אף הוא', וכביכול משמעותו שכשם שעשו כעס (על יעקב) כך גם יעקב כעס (על הסיטואציה), אך זה דוחק משום שכעסו של יעקב לא הוזכר כאן. אך אולי יתכן ויש לקרוא בלשון רש"י: 'על פניו - אף הוא'. שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה, כלומר 'אף' לשון כעס ולא במשמעות 'גם' (כך הציע הרב ברוך אפשטיין בעל 'ברוך שאמר' (חלק ג, פרק כו, סעיף א, פיסקה מ).

## אונקלוס

כג וְקָם בְּלִילָא הוּא, וְדָבַר  
 יֵת תְּרַתִּין נְשׁוּהֵי וְיֵת תְּרַתִּין  
 לְחִינְתִּיה, וְיֵת חַד עֶסֶר,  
 בְּנוּהֵי; וְעֵבֵר, יֵת מְעַבֵּר  
 יִבְקָא.

כג וַיִּקָּם | בְּלִילָה הוּא וַיִּקָּח אֶת־  
 שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת־שְׁתֵּי שַׁפְּחֹתָיו  
 וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו וַיַּעֲבֹר אֶת־  
 מְעַבְּר יִבְקָ:

## — רש"י —

(כג) וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. ודינה היכן היתה, נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עֶשׂו עֵינָיו, ולכך נענש יעקב, שמנעה מאחיו שמא תחזירונו למוטב, ונפלה ביד שכס (בראשית רבה פע"ו, ט):

## — ביאור —

מגלה לנו רש"י שהתורה רומזת כאן לכך שיעקב השתדל להסתיר ולהעלים את דינה מעיניו של עֶשׂו, כדי שלא ירצה לקחת אותה לו לאישה. רש"י מוסיף ואומר שהיה בזה חטא של יעקב, שהיה עליו לאפשר לעֶשׂו לקחת אותה, כי יתכן והיתה גורמת לו לחזור למוטב. מפני כך נענש יעקב, ואחר שנכנסו לארץ בחרה דינה לצאת מהבית, וכך אירע שנלקחה על ידי שכס.

וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. לא נאמר 'אחד-עשר בניו' אלא "אחד-עשר ילדיו", ביטוי הכולל בנים ובנות, ואם כן תמוה מדוע לא נאמר 'שנים-עשר ילדיו', שהרי מלבד אחד-עשר בניו היתה לו ליעקב בת נוספת, הלא היא דינה! משאלתו של רש"י נראה שפשוט לו שהואיל ונמנו רק "אחד-עשר ילדיו" על כרחך נמנו רק הבנים (אולי משום שהם מהווים קבוצה שיש לה מכנה משותף), ואילו דינה אינה מן המניין.

## — עיון —

וְאֶת־אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו. מהי טענת חז"ל כלפי יעקב? וכי היה על יעקב לתת את בתו לאיש שבא להרוג אותו?

נראה שמדרש זה אינו מעביר ביקורת נקודתית על מעשה יחיד אלא מבטא ביקורת נוקבת על יעקב אבינו בכל הגישה שלו כלפי אחיו. מתחילת דרכם של יעקב ועֶשׂו לא גילה יעקב נטייה לקרב את עֶשׂו ולהתייחס אליו באהדה. כאשר חזר עיף מן הציד בשדה לא הציע לו לאכול באהבה אלא מכר לו את האוכל, וזה מן הסתם סיפור המייצג את היחסים שהיו ביניהם בצעירותם. מסתבר שליצחק יש שני בנים שונים, וכל אחד הולך בדרכו ואין מפגש ביניהם.

## — רש"י —

יִבְקֵ. שם הנהר:

## — עיון (המשך) —

חכמינו זכרונם לברכה מלמדים אותנו שלא זו הדרך, אלא צריך לחבק ולקרב ולגלות יחסי קרבה וריעות, ואפילו עד כדי שהמשפחות יזדווגו ויתחתנו ביניהם, ולא מן הנמנע שיעשו יתחתן עם בתו של יעקב. אמנם יתכן שבאותה הסיטואציה, בה עשו בא אליו עם ארבע מאות איש, והיה חשש גדול שבא לפגוע ולהרוג, לא היתה ברירה אחרת ליעקב אלא להחביא את בתו. אך חז"ל במדרש קובלים על כך שיחסייהם של יעקב ועשו הגיעו עד לשפל שכזה.

יתכן ויש במדרש זה תוספת עומק והסבר להבין כיצד נקלע יעקב למאבק כה קשה עם אחיו. כנראה יעקב משלם עתה את המחיר על חוסר הקשר בינו לבין אחיו. עוד יש ללמוד מאגדה זו שלהחביא ילד ולהסתיר אותו מן המציאות אין זו דרך חינוכית נאותה. הוא יפתח בקרבו הרגשה של מחנק שסופה להביא להתפרצות.

## — ביאור —

יִבְקֵ. "מעבר יבק" היינו המקום בו חוצים את נחל יבוק, כמו "מעברות הירדן" (שופטים ג, כח). 'נהר' יבוק המדובר כאן הוא 'הנחל' המוזכר בפסוק הבא. 'נחל' היינו גיא בין הרים שלפעמים עוברים בו מים ולפעמים לא. אומר לנו רש"י שמדובר כאן בנחל שיש בו מים, ולכן הוא מקפיד לקרוא לו 'נהר' שיש קושי של ממש לעבור אותו.

## — עיון —

יִבְקֵ. ראה מה שכתבנו להלן בסמוך.

## אונקלוס

כד וְדַבְּרָנוּן וְאַעְבְּרָנוּן, יְת נַחְלָא; וְאַעְבַּר, יְת דְּלִיָּהּ.  
כד וַיִּקְחֶם וַיַּעֲבֵרֵם אֶת־הַנַּחַל וַיַּעֲבַר אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ:

## — רש"י —

(כד) אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. הבהמות והמטלטלין. עשה עצמו כגשר, נוטל מכאן ומניח כאן (בראשית רבה פע"ו, ט):

## — ביאור —

אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. הביטוי "ויעבר" קצת קשה, כי בני האדם והבהמות הולכים בכוחות עצמם והם עוברים בעצמם, ולכן מביא רש"י את דברי המדרש שיעקב העביר את בני משפחתו ואת כל רכושו בידיו ממש, שעמד באמצע הנחל והעבירם מצד זה לצד זה.

## — עיון —

אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. כל פרשיה זו עמומה. בתחילה נאמר "והוא לן בלילה ההוא במחנה", מייד אחר כך נאמר שהוא קם ועבר את הנחל שלש פעמים - פעם ראשונה הוא בעצמו "ויעבור את מעבר יבוק", אחר כך מעביר את משפחתו "ויקחם ויעבירם את הנחל", ואחר כך מעביר חפצים "ויעבר את אשר לו", ואחרי כל זה הוא פתאום נמצא לבדו, והיינו ודאי שוב בגדה הראשונה של הנהר. הוא נלחם שם עם המלאך, והנה הוא שוב עם משפחתו לפני הפגישה עם עשו ולא נאמר שחזר ועבר את הנחל כדי להצטרף אליהם. מה פשר כל זה?

כדי להבין עניין זה צריך להבין את עניינו המיוחד של "נחל יבוק". נחל יבוק נמצא בעבר הירדן המזרחי, הוא עובר ממזרח למערב ונשפך אל הירדן, ומחלק את עבר הירדן המזרחי לשני חלקים. נחל יבוק מוזכר בתורה פעמים נוספות, בספר במדבר (כא, כד) ובספר דברים (ב, לז; ג, טו). עיון בפסוקים שם מלמד שנחל יבוק הוא למעשה הגבול בין ארץ בני עמון לארץ סיחון האמורי. כידוע, את ארצו של סיחון האמורי כבשו בני ישראל בשנה הארבעים במדבר, לפני שנכנסו אל הארץ, אך את ארץ עמון אשר מעבר לנחל יבוק לא כבשו משום שנאסר עליהם להילחם בעמון. על פי זה מסתבר לומר שהמעבר של נחל יבוק מבחינתו של יעקב הוא למעשה כניסה לשטחה של ארץ ישראל. מעבר הנחל הוא סיום התקופה של המגורים בחו"ל וחזרה אל ארץ ישראל.

אונקלוס

כה וַיִּוְתֶר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֵּאבֶּק אִישׁ  
 עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר:  
 כה וַאֲשַׁתָּאָר יַעֲקֹב,  
 בְּלַחְדוּזָהּ; וַאֲשַׁתְּדֵל גְּבָרָא  
 עִמָּיה, עַד דְּסָלִיק צַפְרָא.

— רש"י —

(כה) וַיִּוְתֶר יַעֲקֹב. שכח פכים קטנים וחזר עליהם (חולין צא ע"א):

— עיון (המשך) —

כאשר ביקש יעקב לחזור אל הארץ יצא לקראתו עשו על מנת להילחם בו ולמנוע ממנו לחזור. על מנת להתמודד עם עשו הכין עצמו יעקב בשלושה דרכים: בדורון, בתפילה ובטכסיסי מלחמה. מה עוד הוא יכול לעשות? יעקב מהסס האם המאבק הזה כדאי לו. האם הוא צריך לסמוך על הבטחת ה' ולהיכנס אל הארץ, או אולי עדיף לו לוותר על החלום לחזור לארץ ולהישאר בחו"ל עד יעבור זעם. במהלכו של יעקב באותו הלילה אנו רואים את ההיסוסים שלו. תחילה הוא ישן, אחר כך הוא מתגבר כארי ומחליט לעבור את הנחל ולהיכנס לארץ, והוא אכן עובר ומעביר את כל משפחתו. אך שוב הוא חוזר על עקבותיו לחפש דברים חסרי ערך, כאות על היסוסו בדבר ההחלטה לקום ולהיכנס למרות הסכנה. היסוסיו של יעקב כנראה גרמו לכך שקם עליו המלאך להילחם בו, כי היסוסים מגלים חולשה ומעוררים התנגדות. רק כאשר גבר יעקב על המלאך, ואף קיבל את ברכתו, הבין יעקב כי החליט את ההחלטה הנכונה. שוב הוא מוצא עוז ותעצומות בנפשו ועובר בנחישות ונכנס אל הארץ. מעבר זה אינו קשה ואין בו היסוסים ומשום כך לא טרחה התורה לציין זאת.

מעבר הנחל עצמו היה קשה, משום שהוא נחל רחב שיש בו זרימה, ועל כן רש"י מכנה אותו 'נהר'. יתכן והתורה קראה לו 'נחל' לרמוז שיעקב נכנס כאן אל נחלתו.

— ביאור —

וַיִּוְתֶר יַעֲקֹב. כיצד קרה שיעקב נשאר לבדו, הרי היה עם משפחתו וכל כושרו, ויחד איתם עבר את נחל יבוק! מסביר רש"י שיעקב נאלץ לחזור על עקבותיו אל מקום המחנה הקודם, משום ששכח שם כמה כלים מעוטי ערך (=פכים קטנים) וחזר לקחתם. את ההזדמנות הזאת ניצל האיש לתקוף את יעקב כשהוא לבדו.



## — עיון (על עמוד קודם) —

**וַיִּוְתֶר יַעֲקֹב.** הסבר זה תמוה ביותר, וכי בשעה כל כך מתוחה, ערב לפני מפגש מלחמתי עם עשו, נכון להשאיר את המחנה בלי המנהיג, ראש המשפחה, רק כדי ללכת ולחפש כמה כלים מעוטי ערך?<sup>23</sup> הגמרא בחולין (שהיא המקור לדברי רש"י) מוסיפה ולומדת ממעשה זה: 'מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם'. גם תוספת זו תמוהה וצריכה ביאור.

נראה לכאורה שמדרש חז"ל זה אינו מתייחס להקשר ולסיטואציה בה עמד יעקב (כדרכם של מדרשים ואגדות חז"ל שיוצאים מביטוי פרטי ודורשים אותו בלי להתייחס לתמונה הכללית, ומשום כך הם נחשבים 'דרש' ולא 'פשט'), אלא רוצה ללמד אותנו כאן ערך כללי חשוב. הרעיון הנלמד מכאן הוא מעין פרדוקס: לכאורה, דווקא הצדיקים צריכים לדעת שהחומריות איננה העיקר בחיים, ומשום כך אין סיבה שיהיו מודאגים בגלל אובדן כלים מעוטי ערך. אך באמת אנו רואים כי אדרבה, ערך הכלים הקטנים חשוב בעיניהם מאוד! מדוע? משום שאת החפצים האלה רכש הצדיק בעמלו ובכספו, והרי אין לו לצדיק אלא מה שצריך למחייתו כדי חייו ולא יותר, ואם יאבד כלים אלה נמצא שעמל עליהם לריק ויאלץ שוב לבזבז את זמנו ומרצו על מנת לרוכשם מחדש. כמו כן, הצדיק רואה בכל כליו ערך מהותי מעבר לערך הכספי שלהם, ולכן אינו בז לשום דבר, כי כל מה שיש לו מיועד למטרה מסוימת ואם כן הכל חשוב.

אמנם יתכן ואפשר לפרש את המדרש מתוך ההקשר המסויים של יעקב. פירש סבי צצ"ל<sup>24</sup> שהחיפוש של יעקב אחר ה'פכים' הקטנים הוא חיפוש אחר חיי הצניעות שזנת, וכאילו הבין עתה שיתכן ודווקא העושר הגדול שלו הוא מה שמסכן את רמתו הרוחנית. ולי מה יקרו דברי השל"ה בפרשת וישב (עמוד כט) המאירים פרשיה זו. מדוע נפגע יעקב בכך ירכו? המילה "כף" מורכבת משתי אותיות, וצורתן היא כ"ף סגורה ופ"א פתוחה, ואילו המילה "פך" עשויה מפ"א סגורה וכ"ף פתוחה. יעקב נפגע בגלל בניו שימכרו את יוסף, ושם היה פ"א פתוחה - הלשון הרע של יוסף, וכ"ף סגורה - שמכרו את יוסף בכ' כסף. התיקון לכך הוא בחיפוש אחרי ה"פך", כלומר לסגור את הפ"א ולהימנע מלשון הרע, וכ"ף פתוחה לעזור לעניים.

23. וראה מה שביארנו בעיון לפסוק הקודם.

24. 'אור היהדות' עמ' לט.

## — רש"י —

וַיֵּאבֶק אִישׁ. מנחם פירש: ויתעפר איש, לשון אבק, שהיו מעלים עפר ברגליהם על ידי נענועים.

ולי נראה שהוא לשון ויתקשר, ולשון ארמי הוא, 'בתר דאביקו ביה' (סנהדרין סג ע"ב), 'ואביק ליה מיבק' (מנחות מב ע"א), לשון עניבה, שכן דרך שנים שמתעצמים להפיל איש את רעהו שחובקו ואובקו בזרועותיו. ופירשו רבותינו ז"ל שהוא שרו של עשו (בראשית רבה פע"ז, ג):

## — ביאור —

משרשיא: הרי ירמיהו הנביא מתאר את געגועי ישראל למזבחות ולאשרות כמו געגועיהם לבניהם ממש! עונה הגמרא: 'בתר דאביקו ביה', כלומר באמת הזיקה של עם ישראל לע"ז היא לא אמיתית, אבל הואיל וכבר נתקשרו והתרגלו אליה החלו לאהוב אותה ולהתגעגע אליה.

'ואביק לי מיבק' - הגמרא מתארת כיצד רב אחא בר יעקב תלה את חוטי הציצית בבגד ציצית: 'רמי ארבע ועייף להו מיעף, ומעייל להו בגלימא ואביק להו מיבק'. כלומר, נטל ארבעה חוטים וכפל אותם, הכניס את הכפל בנקב שבבגד (כך שנראתה מצד אחד קצה הלולאה ומצד שני נראו שמונה ראשי החוטים), והעביר את שמונה ראשי החוטים דרך העניבה. אביק להו מיבק - ענב את החוטים בעניבה (לשון קשירה).

מיהו האיש הזה שהופיע פתאום והחל להיאבק עם יעקב? מסביר רש"י בשם רבותינו שזהו 'שרו של עשו' היינו מלאך המייצג את עשו. בעיון נוכח שדברי רש"י אלה קשורים באופן מובהק לדבריו הקודמים.

וַיֵּאבֶק אִישׁ. משמעות המילה "וַיֵּאבֶק" ברורה: יעקב והאיש נלחמו בידיהם ורבו זה עם זה. אך מה הפירוש המילולי של המילה "וַיֵּאבֶק"? כיצד שורש אב"ק מבטא עניין זה?

רש"י מציע שני פירושים, הראשון של מנחם בן סרוק<sup>25</sup>, והשני של רש"י עצמו:

פירוש מנחם: שורש אב"ק הוא במשמעות עפר, ו'להתאבק' היינו להעלות עפר מן הקרקע אל האוויר, וכפי שקורה בשעה ששני אנשים נאבקים על האדמה וענן עפר מתאבק סביבם.

פירוש רש"י: שורש אב"ק בארמית משמעותו התקשרות והתחברות, וכך היא דרכם של אנשים הנלחמים בידיהם זה עם זה שאוחזים בחוזקה זה את זה ונראים כמחוברים.

ראיה למשמעות זאת בארמית מביא רש"י מן הגמרא:

'בתר דאביקו ביה' - אמר רב יהודה אמר רב: יודעין היו ישראל בע"ז שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא להתיר להם עריות בפרהסיא. על כך הקשה רב

25. ראה מה שכתבנו עליו לעיל פרשת ויצא (ל, ח).

— עיון (על עמוד קודם) —

**וַיֵּאבֶק אִישׁ.** אין ספק שאין זה איש רגיל, שהרי בהמשך המעשה אנו שומעים את הדו-שיח ביניהם, ובוודאי זהו מאבק רוחני. אף יעקב מסכם את האירוע ואומר (להלן פסוק לא): "כי ראיתי א־להים פנים אל פנים ותינצל נפשי", כלומר המאבק הזה אינו ריב רגיל בין שני אנשים אלא התמודדות רעיונית.

רש"י מסביר שזהו 'שרו של עֵשׂו', כלומר עולמו האידאי של עֵשׂו, והמאבק הזה הוא למעשה ריב בין שתי השקפות העולם. עֵשׂו רואה את תפקידו של האדם בבניינו החומרי של העולם, לדאוג לכלכלה משגשגת, לעוצמה צבאית ולפיתוח המדע. יעקב רואה את כל אלה רק כאמצעים, כשהתכלית היא הרמה הרוחנית, הערכית והמוסרית, שהאדם צריך לשאוף אליה.

על פי הבנה זו של המאבק נוכל להבין את שני ההסברים שהביא רש"י לביאור המילה "וַיֵּאבֶק":

לפי הפירוש הראשון המאבק שלהם מעלה אבק, כלומר מציאות העולם שותפה למאבקם. עֵשׂו ויעקב רבים ביניהם ואף העולם מעלה אבק, כלומר העולם אף הוא מתנדנד בין שתי ההשקפות האלה, וכל עצם מציאותם של כל העמים בעולם היא התמודדות על מקומו של המוסר במציאות החיים.

לפי הפירוש השני, יעקב ועשיו רבים אך גם קשורים ואדוקים זה בזה, כי באמת עולם רוחני אינו יכול להתפתח ללא הסיוע החומרי, ולשום חברה לא יהיה קיום אם לא יהיה בה קורטוב של ערכים ומוסריות. לכן, גם בזמן שהם רבים הם מחוברים ביניהם, כמו שני בני זוג מסוכסכים שאינם יכולים לחיות זה עם זה אך גם אינם יכולים לחיות בנפרד.

נזכיר את דברי הרמב"ם, שלשיטתו כל המאבק הזה בין יעקב למלאך היה למעשה חלום ומעין מחזה נבואה. לפי הבנתו מה שכתוב "והוא לן בלילה הוא במחנה" בא להודיע לנו שמכאן מתחיל חלום נבואי, וכל הסיפור מכאן עד סוף המאבק עם המלאך הכל היה במראה הנבואה.

אונקלוס

כו וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לֹא וַיִּגַע  
 בְּכַף־יָרְכוֹ וַתִּקַּע בְּפִי־יָרֶךְ יַעֲקֹב  
 בְּהֶאֱבֹקוֹ עִמּוֹ:  
 לוּ וַחֲזָא, אַרִי לֹא יָכִיל  
 לִיָּה, וְקָרִיב, בְּפִתֵי יָרְכִיָּה;  
 וַזַּע פִּתֵי יָרְכָא דִּיעֲקֹב,  
 בְּאַשְׁתְּדָּלוּתֵיהָ עִמִּיהָ.

— רש"י —

(כו) וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ. קולית הירך התקוע בקלבוסית קרוי "כף", על שם שהבשר שעליה כמין כף של קדירה: וַתִּקַּע. נתקעקעה ממקום מחברתה (בראשית רבה פע"ז, ג), ודומה לו: "פן תקע נפשי ממך" (ירמיה ו, ח), לשון הסרה. ובמשנה 'לקעקע ביצתן' (ויקרא רבה פכ"ו, ח), לשרש שרשיהן:

— ביאור —

וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ. יעקב נפגע בחיבור בין עצם הירך (=קולית הירך) ל'קלבוסית' שהיא עצם חלולה, כמין מיפרק, המכסה את ראש עצם הירך, והבשר המונח עליה נראה כצורת כף. על ידי המכה יצאה הירך ממקומה. רש"י מביא שתי ראיות לכך שהמילה "ותקע" פירוש יציאה מן המקום, האחת מלשון מקרא והשניה מלשון משנה (=לשון חכמים):  
 1. הנביא ירמיהו קורא בשם ה' לירושלים: "הַסֹּסֵרִי יְרוּשָׁלַיִם פֶּן תִּקַּע נַפְשִׁי מִמֶּךָ", כלומר קבלי מוסר כי אם לא תעשי כן אעזוב אותך, אצא ממך.  
 2. אומר המדרש: "המן הרשע התחיל מעקר בגפנים, ביקש לקעקע ביצתן של ישראל", כלומר המן לא רצה שיישאר כלום מישראל ורצה לעוקרן מן השורש (יתכן והביטוי עוסק ב'ביצה' כי היא מסמלת אפשרות של תחיה). גם כאן 'לקעקע' פירושו להסיר, להוציא מן המקום.

— עיון —

וַיִּגַע בְּכַף־יָרְכוֹ. כף הירך היא החיבור בין הגוף לרגלים, ויש בפגיעה זו ביטוי סמלי כאילו הצליח שרו של עשו לערער את יציבותו של יעקב. פגיעה זו מסמנת מה שיהיה בעתיד: יורשיו של עשו יצליחו לפגוע בישראל, אך לא יצליחו לכלות אותם.

## אונקלוס

כז וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי בְּיַד אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם  
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶנְךָ בְּיַד אֱלֹהֵי  
 הַשָּׁמַיִם; וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶנְךָ.  
 בְּרַכְתֵּנִי.

## — רש"י —

(כז) **בְּיַד אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם**. וצריך אני לומר שירה ביום (בראשית רבה פ"ח, א):  
**בְּרַכְתֵּנִי**. הודה לי על הברכות שברכני אבי, שעשו מערער עליהן (מדרש אגדה):

## — ביאור —

**בְּיַד אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם**. איזו מין סיבה היא  
 זו? וכי אי אפשר להם להמשיך ולריב אחר  
 עלות השחר? על כן מסביר רש"י שמוכרח  
 היה המלאך ללכת כדי לומר שירה.  
 יעקב הסכים לשחרר את המלאך  
 בתנאי שיברך אותו. אך לא נאמר 'כי  
 אם תברכני', בלשון עתיד, אלא "כי אם  
 ברכתני", בלשון עבר<sup>26</sup>. יתכן ומכאן למד  
 רש"י כי אין יעקב דורש מן המלאך ברכה  
 חדשה, אלא דורש ממנו שיודה ויסכים  
 שאין לו עוד טענה על אותן הברכות אשר  
 קיבל יעקב מיצחק.

## — עיון —

**בְּיַד אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם**. איזו שירה אמור לשיר מלאך זה שהוא שרו של עֵשׂו, ומסמל את  
 החומריות ואת הרע בעולם, ושניסה אך זה עתה להזיק ליעקב? איזו שירה יאמר לפני  
 כסא הכבוד אחר שפגע ביעקב?

אלא ודאי שרו של עֵשׂו טוען שגם לו יש תפקיד בעולם, שהרי עֵשׂו לא נולד לריק. גם  
 הוא מייצג ערכים של עבודה ושל פיתוח העולם, והוא מבקש מיעקב להשתחרר כדי לומר  
 את השירה שלו. יעקב עונה לו שיוכל לעשות זאת רק אם יקבל את עליונותו של יעקב,  
 רוצה לומר: אמנם יש מקום לערכים שלך בעולם אך כל זאת בתנאי שהם משרתים את  
 הצדק והמוסר. אם מקובל עליך שאכן אני הבכור ואני הוא המייצג את המוסר או אז יש  
 מקום גם לפועלך וגם אתה תוכל לומר שירה.

סבי הרב ירחמיאל בוצ'קו זצ"ל הסביר בספרו 'אור היהדות' ששרו של עֵשׂו הוא הוא  
 היצר הרע שמנסה להפיל את האדם ולהחטיאו, אך באמת לא נברא יצר הרע באדם כדי  
 להכשילו, שהרי לא ברא הקב"ה דבר רע ואין רצונו אלא לזפות את האדם, אלא מטרתו  
 של היצר הרע היא שהאדם ינצח אותה ויעמוד בניסיון. כאשר ראה שרו של עֵשׂו שאכן לא  
 חטא יעקב אלא הלחם בו והתגבר עליו או אז אמר המלאך שהנה קיים את שליחותו ועתה  
 הגיע זמנו לומר שירה [ועיין רעיון זה שם באריכות כי קיצרנו].

אונקלוס

כח וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לֵיהּ, מֵאֵן שְׁמֶךָ;  
 וַיֹּאמֶר, יַעֲקֹב. כט וַיֹּאמֶר,  
 לֹא יַעֲקֹב יִתְאַמֵּר עוֹד  
 שְׁמֶךָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: אָרִי  
 רַב אֶת קָדְשׁ יְיָ וְעַם גְּבֻרָא,  
 וַיְכַלְתָּא.

כח וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר  
 יַעֲקֹב: כט וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יִתְאַמֵּר  
 עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-  
 שָׂרִיתָ עַם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים  
 וַתּוֹכַל:

— רש"י —

(כט) לא יַעֲקֹב. לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה וברמיה כי אם  
 בשררה ובגלוי פנים, וסופך שהקב"ה נגלה אליך בבית-אל ומחליף את  
 שמך, ושם הוא מברכך, ואני שם אהיה ואודה לך עליהן. וזהו שכתוב:  
 "וַיִּשָׂר אֶל מְלֹאךְ וַיּוֹכַל, בְּכַה וַיִּתְחַנֵּן לוֹ" (הושע יב, ה), בכה המלאך ויתחנן לו,  
 ומה נתחנן לו: "בית-אל ימצאנו ושם ידבר עמנו" (שם), המתן לי עד שידבר  
 עמנו שם. ולא רצה יעקב, ועל כרחו הודה לו עליהן, וזהו: "ויברך אותו שם"  
 (להלן פסוק ל), שהיה מתחנן להמתין לו ולא רצה:

— ביאור —

שהקב"ה עתיד להחליף את שמו (בבית-  
 אל), וכאשר יחלף שמו מ'יעקב' ל'ישראל'  
 ממילא יהפכו הברכות להיות שלו באופן  
 סופי, כי הדבר טמון במשמעות שמו. כל  
 זמן ששמך 'יעקב' יש במשמעות הדברים  
 לשון עקבה ומרמה (וכמו שאמר עשו "ויעקבני  
 זה פעמים", לעיל כז, לו), ומשמע שהברכות  
 בידך שלא כדון, ואילו השם 'ישראל' עניינו  
 שררה וישרות, וכשתיקרא בשם זה יהיה  
 ברור שהברכות בידך ביושר ובגלוי.

סיוע לדו-שיח זה בין יעקב והמלאך  
 מוצא רש"י בפסוק מפורש בהושע: "וַיִּשָׂר  
 אֶל מְלֹאךְ וַיּוֹכַל, בְּכַה וַיִּתְחַנֵּן לוֹ, בֵּית-אֵל  
 יִמְצָאנוּ וּשְׁם יִדְבַר עִמָּנוּ", כלומר יעקב  
 נאבק במלאך ומנצח אותו, ואז המלאך  
 בוכה ומתחנן לו שימתין עד שיגיעו לבית-  
 אל ושם הקב"ה ידבר עמם.<sup>27</sup>

לא יַעֲקֹב. מקריאה שטחית של  
 הפסוק עולה לכאורה שעכשיו במעמד  
 זה מחליף המלאך את השם 'יעקב' בשם  
 'ישראל', אך באמת אי אפשר לפרש כן,  
 שהרי מעמד זה של שינוי השם יתרחש  
 בהמשך בבית-אל, על ידי הקב"ה בעצמו,  
 רק לאחר שיכנס יעקב לארץ, ושם יאמר  
 בפירוש "ויקרא את שמו ישראל" (להלן לה),

אם כן, מה אומר כאן המלאך ליעקב?  
 מסביר רש"י שהמלאך אינו מחליף את  
 שמו של יעקב אלא מתייחס לדרישתו של  
 יעקב "כי אם ברכתני" (פסוק כח), וכפי שביאר  
 רש"י לעיל דרישתו של יעקב היא שהמלאך  
 יודה לו שהברכות שקיבל מיצחק אביו אכן  
 שייכות לו ואינן שייכות לעשו. המלאך  
 מנסה להתחמק ואינו רוצה להודות ליעקב  
 על הברכות בשעה זו. הוא מגלה ליעקב

27. הפסוקים בהושע ודאי עוסקים ביעקב, שהרי כך נאמר שם בפסוק שלפניו: "בבטן עֲקֵב את אחיו, ובאונו שָׂרָה את אֱלֹהִים", כלומר עוד בבטן אמם עקב יעקב את עשו אחיו, ובכוחו הצליח להתגבר על מלאך ה'.

— רש"י —

וְעַם־אֲנָשִׁים. עֲשׂוּ וּלְבָן:

וְתוֹכָל. לְהֵם:

— ביאור (המשך) —

אך יעקב אינו מקבל את הצעתו של המלאך, ואינו מסכים לדחות את ההודאה על הברכות, אלא דורש מן המלאך להודות עליהן כאן ועכשיו. המלאך נאלץ להסכים, וזהו שנאמר בפסוק הבא "ויברך אותו שם", כלומר הודה לו על הברכות כפי שביקש לעיל.

— עיון (על עמוד קודם) —

**לֹא יַעֲקֹב.** דברי רש"י כאן מבטאים את הקושי שהיה ליעקב עצמו עם הדרך בה זכה לקבל את הברכות. על אף שיעקב ידע כל השנים שאכן הברכות היו אמורות להגיע אליו ולא אל עֵשׂו, מכל מקום העובדה שצריך היה לזכות בהן בדרך של רמאות העיבה על זכותו, שהרי אם הברכות מגיעות לו מדוע לא קיבל אותן מאביו בצורה חלקה? כבר פירשנו בפרשת תולדות שזהותו של יעקב בשלב הראשון לא היתה שלמה, כי הוא עצמו היה כולו רוחני והיה צריך לרכוש לעצמו גם את המדרגה הארצית, כי רק השילוב בין שניהם יאפשר לו למלא את תפקידו להקים עם שיהיה אור לגויים. משום כך יש צורך בתהליך הכרה של עֵשׂו בתכונתו זו של יעקב, תהליך המקביל לתהליך שיעקב עצמו עובר. זהו למעשה עניינה של המאבק עם 'שרו של עֵשׂו'. יש כאן סימן ומעין נבואה לתהליך ההיסטורי הצפוי לעם ישראל להכרת זכותו, תהליך העובר דרך נסיונות קשים ומרים. בסופו של התהליך יכירו וידעו כל באי עולם שעם ישראל קיבל את הברכות ביושר, כי באמת רק לעם ישראל יש את הרמה הרוחנית להוביל את העולם לתיקון.

— ביאור —

וְעַם־אֲנָשִׁים. מי הם האנשים איתם נאבק יעקב והתגבר עליהם? מסביר רש"י שאלו הם לבן ועֵשׂו, ששניהם ניסו לפגוע ביעקב אך לא יכלו לו.

וְתוֹכָל. רש"י מפרש "ותוכל" במשמעות ניצחת אותם, ומשמעות זאת

— עיון —

וְתוֹכָל. מדוע לא כתבה התורה בפירוש את המילה 'להם'? אולי כדי לרמוז לנו שניצחנו של יעקב על לבן ועֵשׂו לא בא לו בזכות כוחו הרב, אלא משום שבמהות אין אפשרות לפגוע ביעקב.

## אונקלוס

5 וּשְׂאִיל יַעֲקֹב, וַאֲמַר חוּ  
 כְּעֵן שְׂמֹךְ, וַאֲמַר, לְמָא דְנָן  
 אֶתְ שְׂאִיל לְשָׂמִי; וּבְרִידָ  
 יְתִיה, תַּמְנָן. לֹא וּקְרָא יַעֲקֹב  
 שְׂמִיה דְאֶתְרָא, פְּנִיאַל:  
 אַרִי חֲזִיתִי מְלֶאכְא דִּי אַפִּין  
 בְּאֶפֶין, וַאֲשַׁתִּיזֹבֶת נַפְשִׁי.

6 וַיִּשְׂאֵל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה-  
 נָא שְׂמֹךְ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׂאֵל  
 לְשָׂמִי וַיְבַרֵךְ אֹתוֹ שֵׁם: שְׂלִישִׁי  
 לֹא וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם  
 פְּנִיאַל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים  
 אֶל־פָּנִים וַתִּנְצֵל נַפְשִׁי:

## — רש"י —

(ל) לָמָּה זֶה תִּשְׂאֵל. אין לנו שם קבוע, משתנים שמותינו (בראשית רבה פ"ח,  
 ד), הכל לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים (במדבר רבה פ"י, ה):

## — ביאור —

לָמָּה זֶה תִּשְׂאֵל. רש"י מפרש שהמלאך אינו שואל את יעקב: 'מדוע אתה סקרן לדעת את שמי?', אלא מסביר לו: דע לך שאין לנו שם קבוע, והוא משתנה לפי התפקיד והשליחות אותו. אנו ממלאים, וממילא שאלתך אין לה משמעות. למה אתה שואל שאלה ללא טעם?

## — עיון —

לָמָּה זֶה תִּשְׂאֵל. אם שמו של מלאך משתנה לפי השליחות משמע שאין לו זהות עצמית, אלא הוא ושליחותו הם עניין אחד<sup>29</sup>. על פי זה אנו מבינים ש'שרו של עשו' אינו איזשהו כוח רע אלא הוא מייצג ערך אמיתי, ועל כן יש לו כוח להיאבק נגד יעקב, אלא שיעקב צריך להכניע אותו ולהכשיר את כוחו, וכפי שביארנו לעיל.

29. וראה רש"י לעיל יח, ב ד"ה והנה שלשה אנשים: 'ש'אין מלאך אחד עושה שתי שליחות', ומה שביארנו שם.



## אונקלוס

לב וְדִנְחָ לִיהַ שְׁמֶשָׁא, כִּד  
 לב וַיִּזְרַח-לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר  
 עָבַר יַת פְּנוּאֵל; וְהוּא  
 אֶת-פְּנוּאֵל וְהוּא צִלַּע עַל-יָרְכוּ:  
 מִטְּלַע, עַל יָרְכִיהַ.

— רש"י —

(לב) וַיִּזְרַח-לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. לשון בני אדם הוא: כשהגענו למקום פלוני האיר לנו השחר, זהו פשוטו.

ומדרש אגדה, וַיִּזְרַח-לוֹ. לצרכו, לרפאות את צלעתו, כמה דתימא "שמש צדקה ומרפא בכנפיה" (מלאכי ג, כ), ואותן שעות שמיהרה לשקוע בשבילו כשיצא מבאר שבע מיהרה לזרוח בשבילו (סנהדרין צה ע"ב):

— ביאור —

מדרש אגדה: אכן השמש זרחה באותו בוקר מוקדם במיוחד עבור יעקב, כדי לרפא אותו מן הפגיעה שנפגע במאבק עם המלאך, שהרי לשמש יש כוח ריפוי. בכך כביכול החזירה השמש ליעקב חוב שהיתה חייבת לו, שכשיצא מן הארץ שקעה לו לפני הזמן, ועתה זרחה לו לפני הזמן. פירוש זה נקרא 'אגדה' משום שאינו מתייחס לזריחת השמש באופן הרגיל אלא מייחס לה כוח רפואי.

וַיִּזְרַח-לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. מה זאת אומרת "ותזרח לו השמש"? וכי השמש זרחה רק עבור יעקב, הרי השמש זרחה לכולם? על כך נותן רש"י שתי תשובות: 'פשוטו': בוודאי השמש זרחה לכולם, אלא כך היא דרך בני אדם לומר ולייחס את זריחת השמש ושקיעתה כאילו נעשה הדבר בשבילם. פירוש זה נקרא 'פשוט' משום שמפרש את המילים והפסוק בלי לשנות את משמעותו.

— עיון —

וַיִּזְרַח-לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ. שני הפירושים מבטאים שזריחת השמש של יום זה היתה לו משמעות מיוחדת עבור יעקב:

לפי הפירוש הראשון אף שהשמש זורחת לכולם, יום זה הוא יום מיוחד עבור יעקב, שהרי שרו של עשו זה עתה הודה לו על הברכות. עד עתה פחד יעקב מעשו והנה הגיע שרו של עשו ונכנע בפניו, אין זאת אלא תחילתו של שחר חדש, זריחת שמש המיוחדת לו.

האגדה מדגישה שעל אף הניצחון של יעקב אין לשכוח שיעקב נפגע מהמפגש הזה, ועתה הוא צולע, אלא שמהתמודדות זו יוצא יעקב לדרך ומצליח להתרומם ולהרפא מן הטראומה של המפגש עם שרו של עשו.

לפי שני הפירושים יש בזריחת שמש זו מסר של תקוה.

— רש"י —

וְהוּא צֹלַע. וְהוּא הִיָּה צוֹלַע כְּשִׁזְרַחַה הַשֶּׁמֶשׁ:

— ביאור —

אמנם הפסוק מתאר את הצליעה לאחר שהזכיר את הזריחה, אך הכוונה היא שבזמן הזריחה היה צולע ועתה נתרפא.

וְהוּא צֹלַע. דברי רש"י אלה ממשיכים את פירוש האגדה מן הדיבור הקודם: השמש זרחה על יעקב כשהיה צולע וריפאה אותו, וכבר איננו צולע.

## אונקלוס

לג על בין לא אכלין בני  
 ישראל ית גידא נשיא, דעל  
 פתי ירפא, עד, יומא הדין:  
 ארי קריב בפתי ירפא  
 דיעקוב, בגידא נשיא.

לג על-כֵּן לֹא-יֵאכְלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל  
 אֶת-גִּיד הַנְּשִׂיָה אֲשֶׁר עַל-כַּף  
 הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף-  
 יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנְּשִׂיָה:

## — רש"י —

(לג) גיד הנשיה. למה נקרא שמו גיד הנשה, לפי שנשה ממקומו ועלה, והוא לשון קפיצה, וכן "נשיתה גבורתם" (ירמיה נא, ל), וכן "כי נשני אלהים את כל עמלי" (לקמן מא, נא). (חולין צא ע"א):

## — ביאור —

בבל ולועג לגבוריה שגבורתם עזבה אותם ואינה נמצאת אתם יותר וכבר אינם גיבורים.  
 כאשר נולד ליוסף בן במצרים הוא קורא את שמו מנשה, ואומר: "כי נשני אלוהים את כל עמלי ואת כל בית אבי", כלומר בזכות לידת בנו נשכחו מיוסף כל צרותיו וגעגועיו לבית אביו. "נשני" במשמעות שכחה, וכאילו הזכרונות זזו והלכו להם.

גיד הנשיה. התורה אינה מתארת איזה גיד מן הגוף נפגע, ואינה מזהה אותו מבחינה אנטומית, אלא הוא נקרא "גיד הנשה" משום שזז וקפץ ממקומו. "נשה" הוא לשון קפיצה.  
 רש"י מביא שתי ראיות לשורש נש"ה במשמעות קפיצה, תזוזת מן המקום. "חדלו גבורי בבל להלחם, ישבו במצדות, נשיתה גבורתם היו לנשים" - הנביא ירמיהו מנבא על מפלת מלכות

## — עיון —

גיד הנשיה. אותו גיד שנאסר באכילה לדורות נקרא על שם המאורע, על שם הפגיעה של יעקב, כדי להזכיר לנו את ארעיתנו בעולם, כמה אנו שבירים ועלולים להיפגע. זכירה זו תועיל לנו להתחבר עם ה'.

## אונקלוס

« וְזָקַף יַעֲקֹב עֵינוֹהִי, וַחֲזָא  
וְהָא עֲשׂוּ אֶתִי, וְעַמִּיָּה,  
אַרְבַּע מָאָה גְבָרָא; וּפְלִיג  
יַת בְּנֵיָא, עַל לֵאָה וְעַל רָחֵל,  
וְעַל, תַּרְתִּין לְחֵינְתָא. ב  
וְשׂוּי יַת לְחֵינְתָא וְיַת  
בְּנֵיהוֹן, קְדָמוּתָא; וְיַת לֵאָה  
וּבְנֵהָא בְּתַרְאִין, וְיַת רָחֵל  
וְיַת יוֹסֵף בְּתַרְאִין.

לג א וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה  
עֲשׂוּ בָא וְעַמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ  
וַיַּחֲץ אֶת־הַיְלָדִים עַל־לֵאָה וְעַל־  
רָחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת: ב וַיִּשֶׂם  
אֶת־הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת־יְלֵדֵיהֶן  
רֵאשֹׁנָה וְאֶת־לֵאָה וַיְלַדְיָהּ אַחֲרָנִים  
וְאֶת־רָחֵל וְאֶת־יוֹסֵף אַחֲרָנִים:

— רש"י —

(ב) וְאֶת־לֵאָה וַיְלַדְיָהּ אַחֲרָנִים. אחרון אחרון חביב (בראשית רבה פ"ח, ח):

— ביאור —

להיות לו לאשה מלכתחילה, אחריה  
הוא מחבב את לאה, שהיא אם רוב בניו,  
ולבסוף השפחות הטפלות לשתי נשותיו.  
רוצה לומר, אין כאן הכנה למלחמה  
עם עשו והסתרת האהובים מאחור כדי  
שלא ייפגעו, אלא יש כאן בסך הכל הכנה  
למפגש משפחתי, ובסדר העמדתם לעיני  
עשו החביבים נדחו לבסוף.

וְאֶת־לֵאָה וַיְלַדְיָהּ אַחֲרָנִים. מדוע  
מתארת לנו התורה את הסדר המדויק  
בו הציב יעקב את בני משפחתו? ומדוע  
הקדים את בני השפחות תחילה, ואחריהם  
את לאה וילדיה, ולבסוף את רחל ויוסף?  
מסביר רש"י שיעקב סידר את נשותיו  
על פי סדר חביבותן אצלו, והתורה רצתה  
להראות לנו את סדר חשיבותן בעיניו.  
יעקב חיבב ביותר את רחל, אותה בחר

— עיון —

וְאֶת־לֵאָה וַיְלַדְיָהּ אַחֲרָנִים. הצגת המשפחה מול עשו נעשתה במטרה לפייסו,  
אולם הצגה זו יש בה סיכון, שהרי יתכן שעשו יבוא למלחמה ויכה כל הנקרה בדרכו,  
ובמקרה כזה יהיו בני המשפחה העומדים ראשונה נמצאים בסכנה גדולה יותר מן  
האחרים. יכול היה הקורא לחשוב שהתורה מספרת לנו שיעקב סידר את משפחתו באופן  
בו בני השפחות יהיו הקורבנות הראשונים, חלילה, אם עשו ייתקף בחמת זעם. היערכות  
כזו כמובן תמוהה היא, וכי מותר לסכן ילד אחד יותר מילד אחר? וכי דמו של זה סמוק  
יותר מדמו של זה? ובכל מקרה, אם באמת עשו יתקוף עם ארבע מאות איש ודאי לא יהיה  
הבדל בין שורה ראשונה לשורה אחרונה.

## אונקלוס

ג וְהוּא, עֵבֶר קְדָמִיהוּן; ג וְהוּא עֵבֶר לְפָנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲוּ  
 וּסְגִיד עַל אֲרֶעָא שְׁבַע זְמָנִין, אֲרֶצָה שִׁבְעַ פְּעָמִים עַד־גְּשֻׁתוֹ  
 עַד מְקַרְבֵּיהָ לְוֹת אַחוּהִי. עַד־אַחֲיוֹ:

## — רש"י —

(ג) עֵבֶר לְפָנֵיהֶם. אמר: אם יבא אותו רשע להלחם, ילחם בי תחילה (בראשית רבה פע"ח, ח):

## — עיין (המשך) —

אלא, כאמור בביאור, מבחינתו של יעקב לא היה כאן כלל שיקול שכזה. פניו של יעקב אבינו עתה לשלום ואת כל ההכנות עשה לקראת מפגש משפחתי מפוייס. רש"י מדגיש שהשיקול של יעקב בסידור משפחתו היה 'אחרון אחרון חביב', כלומר, לא שיקול קר מי פחות חשוב ויכול להיפגע ראשון, אלא שיקול טכני פשוט: בבואו לסדר את בני המשפחה טיפל תחילה בפחותים שבמשפחה ולבסוף בחביבים, כי אותם החביבים עליו לא ירגישו מוזנחים אם יטפל בהם בסוף, כי מתוך חביבותם אין להם ספק על האהבה של יעקב להם.

## — ביאור —

עֵבֶר לְפָנֵיהֶם. על אף שעיקר כוונת המפגש היה לפייס את עשו, אמנם עדיין וייתפס בחמת זעם, משום כך עבר יעקב לפני בני משפחתו כדי לגונן עליהם אם חלילה יתעורר הצורך לכך. יש חשש שמא עשו לא ישלוט בעצמו

## אונקלוס

ד וַיִּרְץ עֲשׂוֹ לְקִרְאָתוֹ וַיִּחְבְּקֶהוּ  
 וַיִּפֹּל עַל-צְוֵאָרוֹ וַיִּשְׁקֶהוּ וַיִּבְכּוּ:  
 ד וַיִּרְהַט עֲשׂוֹ לְקִדְמוֹתֶיהָ  
 וַגִּפְפִּיָּהּ, וַנִּפֹּל עַל צְוִרֶיהָ  
 וַנִּשְׁקֶיהָ; וַבְּכוּ.

## — רש"י —

(ד) וַיִּחְבְּקֶהוּ. נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו  
 (בראשית רבה פע"ח, ח):

## — ביאור —

הכתב רבה על הנקודה (=האותיות המנוקדות  
 הן מיעוט המילה) אתה דורש את הכתב (=את  
 המילה שיוצרות אותיות הלא מנוקדות), ואם  
 הנקודה רבה על הכתב (=האותיות המנוקדות  
 הן רוב המילה) אתה דורש את הנקודה (=את  
 המילה שיוצרות האותיות המנוקדות). אך הנה כאן  
 במילה "וישקהו" כל האותיות מנוקדות,  
 ולא נוצרת מילה נוספת הניתנת לידרש,  
 אלא יש להתייחס למילה עצמה באופן  
 מיוחד. על כן מציעים חז"ל בספרי<sup>30</sup> שתי  
 דרכים כיצד יש להסביר את משמעות  
 הניקוד. לשני הפירושים הניקוד בא  
 לצמצם את משמעות הנשיקה, ואין  
 לראות את הנשיקה כמעשה בין שני  
 אוהבים. לפירוש הראשון הנשיקה  
 עצמה לא היתה אמיתית ולא יצאה מן  
 הלב, ואילו לפירוש השני הנשיקה עצמה  
 היתה אמיתית, אך באמת לא היה כאן  
 מעשה קירוב בין שני אוהבים אלא ביטוי  
 להתרגשות רגעית, ותו לא.

וַיִּחְבְּקֶהוּ. מה שינה את דעתו  
 של עשו, שבתחילה הלך לקראת יעקב  
 כדי להילחם בו ואילו עתה הוא מחבק  
 אותו? מסביר רש"י שהטקטיקה של  
 יעקב הצליחה, ובזכות מעשי הפיוס של  
 יעקב, ראיית עשו את המשפחה, ובעיקר  
 ההשתחויות הרבות - עשו התפייס  
 וחיבק את אחיו.  
 וישקהו. נקוד עליו, ויש חולקין בדבר  
 הזה בברייתא דספרי (בהעלותך ט), יש  
 שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל  
 לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי: הלכה היא  
 בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו  
 רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו:

וַיִּחְבְּקֶהוּ. על פי המסורת ישנן  
 כמה מילים בתורה שמעל אותיותיהן  
 יש נקודה, ובכל מקום חז"ל דורשים  
 את משמעות הדבר על פי העניין. אחד  
 הכללים שקבעו חז"ל בזה הוא<sup>30</sup> שאם

30. הובא ברש"י בתחילת פרשת וירא, לעיל יח, ט.

31. 'ספרי' הוא שמו של מדרש הלכה תנאי על חומשים במדבר ודברים.

## אונקלוס

ה וַיִּשָּׂא אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת-  
 הַנָּשִׁים וְאֶת-הַיְלָדִים וַיֹּאמֶר מִי-  
 אֱלֹה לָךְ וַיֹּאמֶר הַיְלָדִים אֲשֶׁר-  
 חָנַן אֱלֹהִים אֶת-עַבְדְּךָ:  
 ה וְזָקַף יָת עֵינוּהִי, וְחָזָא יָת  
 נְשִׂיא וְיָת בְּנֵיא, וְאָמַר, מֵאֵן  
 אֵלִין לָךְ; וְאָמַר בְּנֵיא, דְּחָן  
 יֵי יָת עַבְדְּךָ.

— רש"י —

(ה) מי-אלה לך. מי אלה להיות שלך:

— עיון (על עמוד קודם) —

**וַיַּחַבְקָהוּ.** נישוק הוא מעשה קירבה גדול יותר מאשר חיבוק, והוא מעיד על אהבה. האמנם עשו אוהב את יעקב?  
 לפי הפירוש הראשון ישנה אפשרות של חיים משותפים של יעקב ועשו, ואף שאין ביניהם אהבה שלמה מכל מקום ישנה הבנה והשלמה ששניהם יכולים לגור זה לצד זה בלא שיפריעו אחד לשני. ואכן בסוף פרשיה זו עשו עוזב את ארץ כנען ועובר אל ארץ שעיר "מפני יעקב אחיו", ומשאיר את ארץ ישראל בידי יעקב.  
 לפי הפירוש השני ישנה אפשרות אמיתית לשיתוף פעולה זמני בין יעקב ועשו, אך דבר זה מצומצם בזמן, כי בשורשם הם מתחרים זה בזה כל העת.  
 אמירתו של רבי שמעון בר יוחאי: 'הלכה היא, בידוע שעשו שונא ליעקב', באה כאזהרה מפני הסכנה. דוקא משום שיש אפשרות להגיע לאהבה אמיתית מתעוררת הסכנה ששיתוף פעולה בין עשו ויעקב יביא לידי טשטוש ייחודו של יעקב. רשב"י מזכיר לנו שעל אף אפשרות האהבה האמיתית סוף סוף יש לזכור ולהיזהר שרוב המפריד על המאחד, ואין להיתפס לאשליות שמא אפשר להתאחד. אמנם נראה שאותה האהבה אמיתית של 'נשקו בכל לבו' מנבאה תקופה בה עתיד עשו, ואתו כל העולם החומרי, להגיע להכרה ולהבנה על עליונות הרוח על החומר.

— ביאור —

**מִי-אֱלֹה לָךְ.** הביטוי "מי אלה לך" לשאול: מה הזיקה בינך לבין כל האנשים איננו מובן, כי הוא חסר פועל או מילת יחס. מסביר רש"י שהפסוק מנוסח בלשון קצרה וחסר בו הפועל 'להיות', וכוונת עשו

— עיון —

**מִי-אֱלֹה לָךְ.** מדוע העלימה התורה את הפועל וכתבה משפט חסר? נראה כי התורה רוצה להדגיש כאן את הקשר העמוק בין יעקב לבניו. ילדיו אינם רק ביטוי לאושרו ולהצלחתו בחיים, אלא הם הזהות של יעקב, שהרי כל מהותו היא להקים את בית ישראל. משום כך המילים "אלה" ו"לך" דבוקות ואין ביניהן הפסק.

אונקלוס

רביעי וַתִּגְשׁוּ הַשְּׂפָחוֹת הַנֶּה וּקְרִיבָא לְחִינְתָא אַנִּין  
 וַיִּלְדִּיהֶן וַתִּשְׁתַּחֲוֶינָן: וַתִּגְשׁ גַּם-  
 לְאֵה וַיִּלְדִּיהָ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ וְאַחַר נִגְשׁ  
 יוֹסֵף וַרְחֵל וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

— רש"י —

(ז) נִגְשׁ יוֹסֵף וַרְחֵל. בכלן האמהות נגשות לפני הבנים, אבל ברחל יוסף נגש לפניה, אמר: אמי יפת תואר, שמא יתלה בה עיניו אותו רשע, אעמוד כנגדה ואעכבנו מלהסתכל בה. מכאן זכה יוסף לברכת "עלי עין" (להלן מט, כב). (בראשית רבה פע"ח, י):

— ביאור —

יעקב אביו: "בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין", כלומר הקב"ה בירך את יוסף ביופי, אך זהו יופי שהוא "עלי עין", שאינו מביא לקנאה ולצרות עין מאחרים, והוא כביכול מעל זה, אלא הוא מוצא חן בעיני הבריות. ויש כאן מידה כנגד מידה: בשכר זה שהגן על יופיה של אמו זכה להיות בעל יופי מוגן שלא יגרום לו צרות.

נִגְשׁ יוֹסֵף וַרְחֵל כשסידר יעקב את נשיו וילדיו (לעיל בפסוק ב), הוא שם את האמהות לפני הילדים, ואף רחל היתה לפני יוסף. כאן, כשניגשו הנשים והילדים להשתחוות לעשו הקדים יוסף ובא לפני רחל. מסביר רש"י שיוסף עשה זאת כדי להסתיר את רחל מעיניו של עשו על מנת להגן עליה מפניו. שכרו של יוסף בא לו בברכותיו של

— עיון —

נִגְשׁ יוֹסֵף וַרְחֵל. ישנם בני אדם שה' חנן אותם ביופי מיוחד. מצד אחד זוהי ברכה גדולה, אך מאידך מתנה זו יכולה להוות מכשול קשה לחייהם. יוסף זכה שיופיו ישרת את העם, והוא ימצא חן בעיני אֱלֹהִים ואדם, ובפני שרים וחשובים. מיוסף אנו למדים כיצד אדם שחנן אותו ה' ביתרונות פיזיים על פני אחרים יכול להשתמש במתנות אלה לטובה. מי שישתדל לעשות כך לא יקנאו בו אחרים אלא יאהבו אותו.



אונקלוס

ח וַיֹּאמֶר מִי לָךְ כָּל־הַמַּחְנָה הַזֶּה  
 מִשְׁרִיתָא הָדָא דְעָרְעִית;  
 וַיֹּאמֶר, לְאַשְׁכְּחָא רַחֲמִין  
 בְּעֵינֵי רַבּוֹנִי.

— רש"י —

(ח) מי לך כל-המחנה. מי כל המחנה אשר פגשתי שהוא שלך, כלומר למה הוא לך. ופשוטו של מקרא על מוליכי המנחה. ומדרשו: כתות של מלאכים פגע, שהיו דוחפין אותו ואת אנשיו, ואומרים להם: של מי אתם, והם אומרים להם: של עשו, והן אומרים: הכו הכו, ואלו אומרים: הניחו, בנו של יצחק הוא, ולא היו משגיחים עליו, בן בנו של אברהם הוא, ולא היו משגיחים, אחיו של יעקב הוא, אומרים להם: אם כן משלנו אתם (בראשית רבה פע"ח, יא):

— ביאור —

מִי לָךְ כָּל־הַמַּחְנָה. ביטוי זה קשה ואינו מובן, שהרי המילה "מי" היא מילת שאלה המוסבת על אותם אנשים שפגש, והמילה "לך" היא מילת שייכות שמשמעותה 'שלך', ושתי המילים הללו אינן יכולות לבוא זו אחר זו. אחרי "מי" צריכה שתבוא מילת יחס, כמו 'הוא', 'הם', 'זה', 'אלה'.

מסביר רש"י את הפסוק בדרך של 'סרסו ופרשהו', כלומר יש לשנות את סדר המילים בפסוק, וכאילו נאמר: 'מי כל המחנה הזה (ש)לך אשר פגשתי', כלומר, מה הזהות של המחנה שלך שפגשתי. על איזה 'מחנה' שואל עשו? רש"י מציע שני פירושים: על פי הפשט מדובר באותם אנשים מוליכי המנחה, שהלכו לפני העדרים. על פי מדרש האגדה מדובר במחנה מלאכים שהיכו את עשו ואנשיו, ולא הפסיקו עד שהללו הזדהו כשייכים לאחיו של יעקב.

— עיון —

מִי לָךְ כָּל־הַמַּחְנָה. אגדה זו נראית על פניה מוקשה מאוד ודורשת ביאור. נראה לי שהיא באה לבטא באופן חד משמעי את הרעיון שעשו ויעקב אמורים לפעול יחד. רעיון זה חוזר על עצמו כמה פעמים במהלך הפרשיה. אם כן, על אף שאגדה זו רחוקה ממשמעות הפסוק, למעשה היא מבטאה את עניינה של כל הפרשה, דהיינו תהליך עשיית שלום בין יעקב ועשו.

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ יִשְׁלַח רַב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר-לְךָ:  
ט וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ, אֵית לִי סְגִי;  
אָחִי, אֲצַלַח בְּדִילְךָ.

— רש"י —

(ט) יְהִי לְךָ אֲשֶׁר-לְךָ. כאן הודה לו על הברכות (בראשית רבה פ"ח, יא):

— ביאור —

יְהִי לְךָ אֲשֶׁר-לְךָ. על דרך הפשט, עשו כאן מוותר על המנחה הגדולה ששלח לו יעקב - "המחנה הזה אשר פגשתי" - ואומר ליעקב שיש לו הרבה רכוש משלו ואינו זקוק לכל מה ששלח לו<sup>32</sup>. רש"י רואה בביטוי זה אמירה רחבה יותר, ואין מדובר כאן רק על המתנות ששלח יעקב עכשיו, אלא עשו מתייחס לברכות שנטל יעקב מיצחק במרמה 'על חשבונו' של עשו, ומוותר לו עליהן באופן מוחלט.

— עיון —

יְהִי לְךָ אֲשֶׁר-לְךָ. משפט זה הוא שיאו של המפגש הטעון ממנו חשש כל כך יעקב. עתה מתברר שיעקב הצליח במשימתו, והגיע להשלמה ולפיוס עם עשו מבלי שהיה צריך לוותר על זכויותיו. בתחילת הפרשה אנו רואים את יעקב כשהוא נכנע בפני עשו, ושולח לו מסר האומר שאותן ברכות שקיבל מאביו לא נתקיימו בו (ראה לעיל לב, ה-ו, וברש"י שם), והנה עתה מתברר שגישה וותרנית זו הוכיחה את עצמה, ובסופו של דבר הצליח יעקב להביא את עשו לכך שיודה לו על זכותו בברכות. אפשר ושלחת המנחה היא שגרמה לעשו לשנות גישה, והיא שנתנה לו להבין שאין כוונת יעקב להשתמש בברכות שקיבל כדי להילחם נגד עשו. יעקב הוכיח בכך שאיננו מחפש עוצמה חומרית, שהנה הוא אף מוכן לתת לאחיו מתנות רבות ויקרות-ערך.

בפסוק הבא אף נראה כי גם לאחר שעשו כבר נתפייס והשלים עמו, יעקב עדיין מפציר בו שיסכים לקבל ממנו את המתנות ששלח לו ולא יחזירם. בכך רוצה יעקב לבקש מעשו ויתור נוסף: הפרדה גמורה ביניהם שתבטא בכך שעשו לא ידרוש יותר את ארץ ישראל. גם הפצרה זו הועילה, ואכן עשו לוקח את המתנות המרובות וחוזר לשעיר, כפי שנראה להלן בפסוק טז.

32. רש"י ודאי מקבל זאת כפשט, וכפי שביאר בפסוק הקודם ל'פשוטו של מקרא' שהשיחה בין עשו ליעקב מתייחסת למנחה שנשלחה אל עשו, וכפי שמשמע בפירוש מן הפסוק הבא.

## אונקלוס

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב, בְּבָעוּ אִם  
 כָּעַן אֲשַׁכְּחִית רַחֲמִין בְּעֵינֶיךָ,  
 וּתְקַבֵּיל תְּקַרְבָּתִי, מִן  
 יָדִי: אָרִי עַל פִּין חֲזִיתִנּוּן  
 לְאַפֶּךָ, כְּחִיזוּ אִפִּי רַבְרַבִּיא  
 וְאַתְרַעִית לִי.

— רש"י —

(י) אֶל-נָא. אל נא תאמר לי כן (כתרגום יונתן, ולא כאונקלוס):

אֶס-נָא מְצָאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל-כֵּן רָאִיתִי פְּנֶיךָ  
 וגו'. כי כדאי והגון לך שתקבל מנחתי על אשר ראיתי פניך, והן חשובין לי  
 כראיית פני המלאך שראיתי שר שלך, ועוד על שנתרצית למחול סורחני.  
 ולמה הזכיר לו ראיית המלאך, כדי שיתירא הימנו ויאמר: ראה מלאכים  
 וניצול, איני יכול לו מעתה (בראשית רבה פע"ה, י, עיי"ש):

— ביאור —

אֶס-נָא מְצָאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ  
 וְלִקְחָתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל-כֵּן  
 רָאִיתִי פְּנֶיךָ וגו'. הנימוק בו מנסה  
 יעקב לשכנע את עשו לקבל ממנו את  
 המנחה הוא: "כי על כן ראיתי פניך כראות  
 פני א־להים ותרצני", אך רש"י מוצא כאן  
 שני נימוקים: (1) על אשר היתה לי הזכות  
 לראות את פניך. (2) "ותרצני" - נתרצית  
 למחול לי על מה שחטאתי נגדך בלקיחת  
 הברכות.

יעקב אינו מסתפק לומר רק 'זכיתי

אֶל-נָא. הביטוי "אל נא" כשהוא בא  
 בפני עצמו<sup>33</sup>, משמעותו התנגדות ושליה  
 (באופן מנומס) למה שנאמר לפניו, וכאילו  
 אומר: 'אל תאמר אלי מה שאמרת, אני  
 לא מעוניין בכך'. כגון זה פירש רש"י לעיל  
 בדברי לוט (יט, יח): "אל נא אדני - אל נא  
 תאמר אלי להימלט ההרה".  
 אף כאן מבאר רש"י שיעקב מתנגד  
 לדבריו האחרונים של עשו - שאמר "יהי  
 לך אשר לך" - ומבקש ממנו שיחזור בו  
 בבקשה מדבריו ולא יאמר לו כך.

— עיון —

אֶל-נָא. על דרך הפשט כל השיחה בין יעקב ועשו מתייחסת למנחה, וכאן יעקב מפציר  
 בעשו ומבקש ממנו שיחזור בו מסירובו ויסכים לקבל את המנחה הנדיבה ששלח לו. אמנם כבר  
 ציין רש"י (לעיל בפסוק ט) שיש מסר סמוי בשיחה, ובמהלכה יותר עשו על הברכות אשר לקח יעקב.  
 להבנתו של רש"י גם בפסוק זה ישנה משמעות גלויה ומשמעות נסתרת. הגלויה  
 נראית כמחניפה, ומשווה את ראיית פני עשו לראיית פני מלאך, ואילו הנסתרת מגלה  
 לעשו על אודות המאבק שהיה ליעקב עם שרו של עשו, ומאיימת עליו.

33. כלומר, שאין מופיע פועל לאחרי, כגון "אל נא תעבור מעל עבדך" (לעיל יח, ג) ועוד רבים, אלא "אל נא" הוא משפט שלילה בפני עצמו.

## — רש"י —

וּתְרַצְנִי. נתפייסת לי. וכן כל 'רצון' שבמקרא לשון פיוס, אפיימינ"ט בלע"ז [פיוס], "כי לא לרצון יהיה לכם" (ויקרא כב, כ), הקרבנות באות לפייס ולרצות, וכן "שפתי צדיק ידעון רצון" (משלי י, לב), יודעים לפייס ולרצות:

## — ביאור (המשך) —

שהוא מייחס לשתי הפגישות את אותה החשיבות. אמנם באמת מטרתו של יעקב אינה להחניף לעשו אלא להפחידו, שיבין שלא כדאי לו להילחם עם יעקב. 'איני יכול לו מעתה' פירושו 'שוב לא אוכל לנצחו מכאן ואילך'.

הביטוי "כי על כן" אינו במשמעותו המילולית 'משום שכך', אלא משמעותו 'על אשר', 'מאחר ש'. וראה רש"י לעיל (יח, ה): "כי על כן - כמו על אשר, וכן כל 'כי על כן' שבמקרא", ומביא כראיה את פסוקנו, עיי"ש ובמה שכתבנו שם באריכות.

לראות את פניך, אלא מוסיף שראיית פנים זו נחשבת לו "כראות פני א־להים". ניתן היה לפרש שיעקב מחניף לעשו ומשווה את ראיית פניו להתגלות א־להית ממש. רש"י אינו מפרש כן, אלא אדרבה, לדעת רש"י לא התחנפות רגילה יש כאן אלא אזהרה סמויה. "א־להים" המוזכר כאן אינו כמשמעותו הרגילה אלא במשמעות גדולה וחשיבות, וכאן היינו 'מלאך', ולמעשה יעקב מספר לעשו על המפגש שהיה לו עם שרו של עשו עצמו. יעקב משווה את הפגישה עם עשו לפגישה עם שרו של עשו, ואומר

## — ביאור —

לשון ריצוי ופיוס, ואי אפשר לפרש כאן במשמעות השניה.

רש"י מביא שתי ראיות מן המקרא ל'רצון' במשמעות פיוס:

"כי לא לרצון יהיה לכם" - אסור להקריב בהמה בעלת מום כי היא לא תהיה לרצון, כלומר היא לא תביא לפיוס ביניכם ובין הקב"ה.

"שפתי צדיק ידעון רצון" - הצדיק בדבריו ובתפילתו יודע כיצד לפייס ולרצות.

וּתְרַצְנִי. לשורש רצ"ה ולמילה 'רצון' שתי משמעויות - האחת לשון חפץ-לב, משאלה, והשניה לשון פיוס ושיכוך כעס, לשון ריצוי (ובאה בעיקר ביחד עם קרבן או מנחה או תפילה). שתי המשמעויות מופיעות במקרא<sup>34</sup>, אך באמת עיקר השימוש בתורה הוא במשמעות פיוס וריצוי. בתקופה מאוחרת יותר במקרא, ובעיקר בחז"ל, נעשה השימוש המקובל לשורש זה דווקא במשמעות חפץ לב ומשאלה.

בפסוק זה המשמעות היא ודאי

34. ראה למשל "כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור" (להלן מט, ו), ורש"י שם פירש 'רצו לעקור את יוסף'; "לעשות כרצון איש ואיש" (אסתר א, ח), ועוד.

## אונקלוס

יֵא קַח־נָא אֶת־בְּרַכְתִּי אֲשֶׁר  
 הִבָּאת לָךְ כִּי־חֲנַנִּי אֱלֹהִים וְכִי  
 יֵשֶׁלֶח־לִי־כָל וַיִּפְצַר־בּוֹ וַיִּקַּח:  
 יֵא קָבִיל כְּעֵן יְת תְּקַרְבְּתִי  
 דְּאִתִּיתִינִיאַת לָךְ, אָרִי רְחִים  
 עָלֵי יֵי וְאָרִי אֵית לִי כּוּלָּא;  
 וְאִתְקַיֵּי בֵיה, וְקָבִיל.

## — רש"י —

(יֵא) בְּרַכְתִּי. מנחת, מנחה זו הבאה על ראיית פנים, ולפרקים אינה באה אלא לשאילת שלום. וכל ברכה שהיא לראיית פנים, כגון "ויברך יעקב את פרעה" (להלן מז, ז), "עשו אתי ברכה" (מלכים ב' יח, לא) דסנחריב. וכן "לשאול לו לשלום ולברכו" (שמואל ב' ח, י) דתועי מלך חמת, כולם לשון ברכת שלום הן שקורין בלעז "שלודי"ר [לשאול בשלום], אף זו "ברכתי" מו"ן של"ד [שאילת שלומי]:

## — ביאור —

שם: 'היא שאילת שלום כדרך כל הנראים לפני המלכים לפרקים'.

2. סנחריב מלך אשור צר על ירושלים, ושלח את רבשקה שידבר אל העם הנצור וישכנע אותו למרוד במלך חזקיהו ולהיכנע. וכך אמר להם רבשקה: "אל תשמעו אל חזקיהו, כי כה אמר מלך אשור עשו אתי ברכה וצאו אלי ואכלו איש גפנו ואיש תינתו". הביטוי "עשו איתי ברכה" משמעותו בואו אלי, כבדו אותי ואמרו לי שלום.

3. לאחר שדוד המלך ניצח בכמה מלחמות את אויבי ישראל, שלח אליו תועי מלך חמת את בנו כדי להשלים עמו: "וישלח תועי את יורם בנו אל המלך דוד לשאול לו לשלום ולברכו על אשר נלחם בהדדעזר ויכהו, כי איש מלחמות תועי היה הדדעזר". גם כאן אנו רואים כי "לשאול לו לשלום ולברכו" היינו לברכו ברכת שלום. ◁

בְּרַכְתִּי. בקריאה פשוטה של הפסוק אפשר היה להבין שיעקב ויתר על הברכות שקיבל מיצחק, ומעביר אותן כאן לעשו, כדי לבטא את רצונו להתפייס, וכפי שרמז בתחילת הפרשה שהברכות שקיבל לא נתקיימו בו עד כה. רש"י שולל הבנה זו, שהרי ברכה שנתברך בה אדם אינה ניתנת להעברה מיד-ליד כשאר חפצים.

רש"י מסביר ש'ברכה' כאן היינו המנחה אותה שלחתי כדי לברך אותך לשלום. 'ברכת שלום' נעשית דרך-כבוד לאדם חשוב לשאול בשלומו, וכאן לברכת השלום אף היתה מלווה מנחה, ולכן מנחה זו מכונה כאן 'ברכה' כי היא חלק מברכת השלום.

רש"י מביא כמה ראיות מפסוקים ל'ברכה' במשמעות 'ברכת שלום':

1. כאשר יעקב מגיע לראשונה לפני פרעה הוא מברך אותו, והסביר רש"י

## — רש"י —

אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ. לא טרחת בה, ואני יגעת להגיעה עד שבאה לידך (בראשית רבה פע"ח, יב):

## — ביאור (המשך) —

לבסוף מביא רש"י מילה צרפתית שתיקה שמשמעותה שאילת שלום. המילה SALUER עד היום פירושה לומר לברכה מילה "ברכתי" מתרגם רש"י לצרפתית MON SALUT.

## — עיון (על עמוד קודם) —

בְּרַכְתִּי. אמנם יעקב ביקש כל דרך על מנת להשלים עם עשו, אך מעולם לא התכוון לוותר על זהותו ולוותר על הברכות שקיבל. הוא חיפש פיוס ואכן זכה בו.

## — ביאור —

אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ. לכאורה לא ברור מדוע הוסיף יעקב את המילים "אשר הובאת לך" ואין בהן חידוש, שהרי ודאי שהדיון כאן הוא על המנחה שכבר קיבל עשו. על כן מסביר רש"י שיש בתוספת זו שני טיעונים של יעקב שנועדו לשכנע את עשו להשאיר בידו את המנחה:

(א) היא כבר נמצאת אצלך, ואינך נדרש עוד לשום טרחה, ולכן אין סיבה שלא תקבלה.

(ב) אני טרחתי רבות על מנת שהיא תגיע אליך, ואם תסרב לקבלה יש בכך פגיעה בי, וזלזול בכל הטרחה הרבה שטרחתי בה עד שתגיע לידך.

## — רש"י —

חַנְנִי. נו"ן ראשונה מודגשת לפי שהיא משמשת במקום שתי נוני"ן, שהיה לו לומר חננני, שאין חנן בלא שתי נוני"ן, והשלישית לשימוש, כמו: "עשני" (ישעיה כט, טז), "זבדני" (לעיל ל, כ):

יֵשׁ-לִי-כָל. כל ספוקי, ועשו דבר בלשון גאווה "יש לי רב" (לעיל פסוק ט), יותר ויותר מכדי צרכי:

## — ביאור —

חַנְנִי. המילה "חנני" היא ודאי משורש חנ"נ, שמשמעותו העניק בחסדו, כמו 'אתה חונן', ומכאן גם 'מתנת חנם'. היה מקום לחשוב ששני הנוני"ן במילה "חנני" הן מן השורש, על כן מסביר רש"י שאין הדבר כן. הנו"ן הראשונה יש בה דגש חזק, ואות הוא לכך שנו"ן זו משמשת כשני נוני"ן<sup>35</sup> (שורש חנ"נ שייך למשפחות השורשים הכפולים, ובהטיות שונות הופכות אותיות השורש למילה אחת מודגשת, כמו חנ"נ - חָנָה, סב"ב - סָבָה). הנו"ן הנוספת אינה מן השורש אלא היא משמשת לסיומת "ני", שהיא סיומת

יֵשׁ-לִי-כָל. רש"י מדגיש את ההבדל העדין בין יעקב ובין עשו באופן הצגת עושרם זה בפני זה. עשו מדגיש את הכמות הרבה, ומתגאה בעושרו הגדול, ואילו יעקב מדגיש שיש לו כפי צורכו היינו שלא חסר לו כלום.

## — עיון —

יֵשׁ-לִי-כָל. דבר ידוע הוא שמי שיש לו עושר רוצה שיהיה לו יותר, "אוהב כסף לא ישבע כסף", ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים, משום שהעושר נותן הרגשת כוח ועוצמה. אך יש מי שרואה בעושר מתנת הא-ל שדואג לו, ומבין שכל מה שיש לו זה מה שהוא צריך, ועל כך הוא מודה לה'.

35. ראה למשל רש"י להלן לד, טז.

אונקלוס  
 יב וַיֹּאמֶר נִסְעָה וְנִלְכָה וְאֵלֵכָה יב וַיֹּאמֶר, נָטוּל וְנִהְדָּ; וַאֲהָדָּ,  
 לְנִגְדָּדָּ: לְקַבְּלָדָּ.

— רש"י —

(יב) נִסְעָה. כמו "שְׁמָעָה תפילתי" (תהלים לט, יג, ועוד), "שְׁלָחָה הנער" (להלן מג, ח) שהוא כמו שְׁלַח, אף "נִסְעָה" כמו נָסַע, והנו"ן יסוד בתיבה. ותרגומו טול ונהדך, עשו אמר ליעקב נסע מכאן ונלך (עפ"י דפוס ראשון):

— ביאור —

נִלְכָה, נְבוּאָה. אם כן מהי הה"א הבאה בסוף המילה? זוהי תוספת ליופי הביטוי ולתפארת המליצה, ודרך המקרא לעשות כן. רש"י מביא שתי דוגמאות לכך שדרך המקרא להוסיף ה"א בלשון ציווי: "שְׁמָעָה תפילתי" כמו שְׁמַע תפילתי, "שְׁלַחָה הנער" כמו שְׁלַח הנער.<sup>36</sup> ראייה לפירוש ש"נסעה" הוא לשון ציווי ליחיד מביא רש"י מן התרגום: "נסעה ונלכה - טול ונהדך", הראשון בלשון יחיד והשני בלשון רבים, כלומר נסע אתה מכאן ונלך יחדין.<sup>37</sup>

נִסְעָה. רש"י מפרש "נסעה" בלשון ציווי, 'נסע' כמו סע. כלומר, עשו מצוה את יעקב 'סע' ואז נלך יחד. ניתן היה לטעות ולחשוב ש"נסעה" היא בלשון רבים בזמן עתיד, כמו נסע. רש"י אינו מפרש כך, כי אם כן צריך היה להיות דגש בסמ"ך במקום הנו"ן שנפלה, כמו ננסעה, שהרי נו"ן של זמן עתיד רבים תמיד נוספת על השורש, כמו "נכרעה", "נברכה" (תהלים צה, 1). על כן מסביר רש"י שהנו"ן במילה "נסעה" היא מן השורש (=יסוד בתיבה) ואינה נו"ן שימושית מלשון רבים, כמו

36. בדפוסים רגילים הגירסה ברש"י היא "שמעה, סלחה", ונראה שניקדו זאת שְׁמָעָה, סְלָחָה, ואף זו צורה של ציווי, אך בגירסא זו קשיים רבים על דרך הדקדוק, על כן תיקנו בפנים עפ"י דפוס ראשון, וה' הטוב יכפר בעד.

37. בנוסחאות רבות של אונקלוס הגירסא היא "נטול ונהדך", ולגירסא זו אין כאן ראייה לפירוש רש"י אלא זהו פירוש אחר (ראה 'פרשגן' כאן הערה 94).



## — רש"י —

וְאֵלֶּכָה לְנִגְדְּךָ. בשוה לך, טובה זו אעשה לך שאאריך ימי מהלכתי ללכת לאט כאשר אתה צריך, וזהו "לנגדך", בשוה לך:

## — ביאור —

וְאֵלֶּכָה לְנִגְדְּךָ. 'נגד' היינו מול, ואנשיו יילכו במקביל אליו, בקצב שלו, במרחק מה. עשו אומר ליעקב שהוא בקו אחד שווה, וילוו אותו בדרכו.

## — עיון —

וְאֵלֶּכָה לְנִגְדְּךָ. על הביטוי "עזר כנגדו" כתב רש"י: 'זכה - עזר, לא זכה - כנגדו, להילחם', משמע שיש במילה 'נגד' גם עניין של מלחמה. יתכן והתורה בחרה להשתמש דווקא במילה זו שיש בה דו-משמעות, לומר לך שבגילויי האהבה של עשו טמונה סכנה, ואהבה זו עלולה להפוך חונקת, ומשום כך נמנע יעקב מלהתפתות לה.

אונקלוס

יג וַיֹּאמֶר אֱלֹו אֲדַנִּי יִדְעַ כִּי-  
הִילָדִים רַבִּים וְהֵצֵאן וְהִבָּקֶר  
עָלוֹת עָלַי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וּמֵתוּ  
כָּל-הֵצֵאָן:

— רש"י —

(יג) עָלוֹת עָלַי. הצאן והבקר שהן עלות מוטלות עלי לנהלן לאט:  
עָלוֹת. מגדלות עולליהן, לשון "עולל ויונק" (איכה ב, יא), "עול ימים" (ישעיה סה,  
כ), "ושתי פרות עלות" (שמואל א' ו, ז), ובלע"ז אינפנטיי"ש [שיש להן ולדות]:

וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד. ליגעס בדרך במרוצה, וּמֵתוּ כָּל-הֵצֵאָן:  
וּדְפָקוּם. כמו "קול דודי דופק" (שה"ש ה, ב), נוקש בדלת:

— ביאור —

מחליטים לעשות ניסיון ולשים את הארון על עגלה נהוגה על ידי פרות שאינן רגילות בנשיאת משא, ולא זו בלבד אלא שיש להם בנים קטנים ושילחו את בניהם הביתה, ואמרו: אם כנגד כל היגיון טבעי פרות אלה ינהגו את העגלה עם הארון בדרך לבית שמש - אות הוא שאכן כל הצרות שלנו באו עלינו בגלל הארון. וכך נאמר שם: "ועתה קחו ועשו עגלה חדשה אחת, ושתי פרות עלות אשר לא עלה עליהם עול, ואסרתם את הפרות בעגלה והשיבותם בניהם מאחריהם הביתה". "פרות עלות" היינו פרות שיש להן בנים צעירים.

וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד. "ודפקום" לשון נקישה והכאה. יעקב חושש שאם עשו יתלווה אליו עלול יום אחד להיווצר מצב בו עשו ואנשין יירצו למהר ולהגביר את הקצב, ולשם כך יכו את הצאן על מנת לזרז הליכתם, ודבר זה עלול להביא למותן של הבהמות החלושות.

עָלוֹת עָלַי. רש"י מסביר שהמילה "עלות" מקורה במילה "עולל", היינו ולד צעיר הזקוק לאמו, כלומר יעקב טוען שלנקבות בצאן ובבקר שלו יש ולדות, ועל כן העדר כולו מתנהל לאט. "עלי" פירושו שהן תחת אחריותי.

רש"י מביא שלש ראיות מפסוקים המוכיחות שהמילה "עלות" (שורש שת) האותיות עי"ן ולמ"ד) פירושה ולד קטן: (א) "עולל ויונק" - מן החיבור בין המילים "עולל" ו"יונק" מוכח ש"עולל" הוא ולד קטן.

(ב) הנביא ישעיה מנבא בנבואת נחמה על ירושלים: "לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו", "עול ימים" מופיע כהנגדה ל"זקן", ומשמע ש"עול ימים" פירושו צעיר.

(ג) הפלישתים הוכו קשות על ידי ה' לאחר שלקחו אליהם את ארון ברית ה', אך הם לא היו משוכנעים שצרותיהם באו להם בגלל הארון. בעצת הקוסמים והכהנים הם

## אונקלוס

יד יַעֲבֹר־נָא אֲדָנִי לְפָנַי עֲבָדוּ וְאֲנִי  
 אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרֹגַל הַמְּלֶאכָה  
 אֲשֶׁר־לְפָנַי וּלְרֹגַל הַיְלָדִים עַד  
 אֲשֶׁר־אָבֵא אֶל־אֲדָנִי שְׁעִירָה:  
 יד יַעֲבֹר כְּעֵן רַבּוּנִי, קָדָם  
 עֲבָדִיהָ; וְאֲנִי אֲדַבֵּר בְּנִיחַ,  
 לְרֹגַל עֲבִידָתָא דְקַדְמִי  
 וּלְרֹגַל יְנַקְיָא, עַד דְּאִיתִי  
 לְוַת רַבּוּנִי, לְשַׁעִיר.

## — רש"י —

(יד) יַעֲבֹר־נָא אֲדָנִי. אל נא תאריך ימי הליכתך, עבור כפי דרכך ואף אם  
 תתרחק:

## — ביאור —

יַעֲבֹר־נָא אֲדָנִי. יעקב מציע לעשו איטית, אלא יילך כהרגלו, גם אם בכך  
 להתקדם ולא להתעכב עמו בהליכה יתרחק מיעקב.

## — עיון —

יַעֲבֹר־נָא אֲדָנִי. יעקב עושה עצמו כאילו דואג לעשו, ולמעשה כוונתו העיקרית  
 היא להיפטר ממנו.

— רש"י —

אֶתְנַהֵּלָהּ. אתנהל, ה"א יתירה כמו "ארדה" (לעיל יח, כא), "אשמעה" (ירמיה ד, כא):

לְאִטִּי. לאט שלי, לשון נחת. "ההולכים לאט" (ישעיה ח, ו), "לאט לי לנער" (שמואל ב' יח, ה). (בראשית רבה פ"ח, יד).

לְאִטִּי. הלמ"ד מן היסוד ואינה משמשת. אתנהל נחת שלי:

— ביאור —

"יען כי מאס העם הזה את מי השילוח ההולכים לאט" - הנביא ישעיהו ממשיך את מלכי בית דוד, שנהגו מלכותם בנחת ובענוה, למי נחל קטן הזורם לאט ולא עושה רעש חזק ואינו מפעיל כוח.

"ויצו המלך את יואב ואת אבישי ואת איתי לאמר: לאט לי לנער לאבשלום" - אבשלום בנו של דוד מרד בו, ודוד נאלץ לברוח מירושלים אל עבר הירדן, ומשם יצא להילחם באבשלום. לפני היציאה לקרב ביקש דוד משרי הצבא שלו "לאט לי לנער לאבשלום", כלומר אל תנהגו בו בכעס ובנקמה כאוייב אלא בנחת וברוגע, שהרי הוא בני ואיני רוצה ברעתו.

אֶתְנַהֵּלָהּ. מילה זו היא בלשון עתיד יחיד, 'אתנהל', ותוספת הה"א היא ליופי הלשון ולתפארת המליצה. וכן "ארדה" במקום 'ארד', "אשמעה" במקום 'אשמע'.

לְאִטִּי. "לאט" משמעותה בנחת, בלא חיפזון. "לאטי" היינו לשון שייכות, 'לאט שלי', בקצב הרגוע שלי.

שורש המילה הוא לא"ט, והלמ"ד היא מן השורש (=מן היסוד) ואיננה אות שימוש במשמעות 'אל', כאילו התכוון ללכת למקום שנקרא 'אטי'<sup>38</sup>.

ל"לאט" במשמעות נחת מביא רש"י שתי ראיות:

38. אמנם מצאנו גם את המילה 'אט', כמו בפסוק "ויהלך אט" (מלכים א כא, ז), וצריך לומר שזהו שורש אחר עם אותה משמעות (על פי הרא"ם).

## — רש"י —

לְרַגְלֵי הַמְּלָאכָה. לפי צורך הליכת רגלי המלאכה המוטלת עלי להוליד:  
וּלְרַגְלֵי הַיְלָדִים. לפי רגליהם שהם יכולים לילך:

## — ביאור —

'צורך הליכה' לתוספת ביאור.  
יעקב מודיע לעשו שהוא יתנהל לאט  
לאט לפי הקצב של רגלי הבהמות שלו.

וּלְרַגְלֵי הַיְלָדִים. כלומר, לפי יכולת  
ההליכה של הילדים הרכים, שהיא איטית  
מאוד.

לְרַגְלֵי הַמְּלָאכָה. "מלאכה" היינו  
רכוש, קניין, כמו "אם לא שלח ידו במלאכת  
רעהו" (שמות כב, ז), במה ששייך לרעהו. כאן  
המילה "מלאכה" מתייחסת לבהמות שהם  
קניינו ורכושו של יעקב, ו"רגל המלאכה"  
היינו רגלי הבהמות. הלמ"ד במילה "לרגל"  
פירושה 'לפי', ורש"י מוסיף את המילים

## — רש"י —

עַד אֲשֶׁר-אָבא אֶל-אֲדָנִי שְׁעִירָה. הרחיב לו הדרך, שלא היה דעתו ללכת אלא עד סכות. אמר: אם דעתו לעשות לי רעה ימתין עד בואי אצלו, והוא לא הלך (ראה ע"ז כה ע"ב). ואימתי ילך, בימי המשיח, שנאמר (עובדיה א, כא): "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (בראשית רבה פ"ח, יד). ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים:

## — ביאור —

האמייתי שלך, ועל ידי כך יתכן ותגרום לו לדחות את ההתקפה עליך, משום שהוא סבור שיש לו עוד זמן לכך<sup>39</sup>. ואם תאמר היאך יצא מפיו של יעקב דבר שקר - אין זה שקר גמור, אלא יש כאן רמז למה שעתיד לקרות לעתיד לבוא, ועתידי בני ישראל להגיע אל הר עשו ולשלוט בו. 'ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים' - במדרשים פירשו את דברי יעקב ועשו כאן על חלוקת עולם הזה ועולם הבא.

עַד אֲשֶׁר-אָבא אֶל-אֲדָנִי שְׁעִירָה. מדוע יעקב אומר לעשו שהוא הולך אחריו עד שעיר, הרי כלל לא התכוון ללכת לכיוון זה אלא פניו מועדות אל העיר סוכות (להלן פסוק ז)! מסביר רש"י שיעקב נקט כאן אמצעי זהירות, המכונה בשם 'הרחבת הדרך', והוא הטעיה מכוונת שנועדה לתת לאויב מידע שגוי בעניין תוכניותיך. אתה מספר לאויב שאתה מתכוון להגיע ליעד רחוק מן היעד

## — עיון —

עַד אֲשֶׁר-אָבא אֶל-אֲדָנִי שְׁעִירָה. יעקב מסרב בכל דרך לקבל סיוע ועזרה מעשו, מתוך הבנה שהקשר עם עשו יסכן את ישראל רוחנית ופיזית. אמנם אחים הם, וסוף סוף הגיעו לידי פיוס, ואף בעתיד יבוא זמן שיתחברו והיו יחדיו, אך חיבור זה יתאפשר רק כאשר תהיה יד ישראל על העליונה - בזמן ביאת המשיח. או אז ילכו יחדיו ותתקיים בהם הנבואה שקיבלה רבקה "ורב יעבוד צעיר", שהעוצמה הארצית והפיזית תשרת את הרוחניות, והיו לדבר אחד.

39. כך אומרת הגמרא שם: 'ישראל שנזדמן לו גוי בדרך... שאלו להיכן הולך - ירחיב לו הדרך, כדרך שעשה יעקב אבינו לעשו הרשע'. רש"י שם: 'ירחיב לו הדרך - אם היה צריך לו לילך עד פרסה יאמר לו ב' פרסאות אני צריך לילך, אולי ימתין גוי מלהכותו עד פרסה שניה, וזה יפרוש ממנו קודם לכן'.

## אונקלוס

טו וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֲשֶׁבּוּק כְּעַן  
 עֲמֹד, מִן עֲמֵא דְעַמִּי; וַיֹּאמֶר  
 לְמָא דְגָנּוּ, אֲשֶׁכַח רַחֲמִין  
 בְּעֵינֵי רַבּוּנִי.

טו וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֲצִיגְהֶנָּא עֲמֹד  
 מִן־הָעַם אֲשֶׁר אֲתִי וַיֹּאמֶר לְמָא  
 זֶה אֲמַצְא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי:

## — רש"י —

(טו) וַיֹּאמֶר לְמָא זֶה. תעשה לי טובה זו שאיני צריך לה:  
 אֲמַצְא־חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי. ולא תשלם לי עתה שום גמול:

## — ביאור —

כאן לשני חלקים ורואה בו שתי אמירות:  
 (א) "למה זה" - יעקב מסרב לקבל  
 ליווי מעשו ואנשיו בטענה שזוהי טובה  
 מיותרת והוא אינו צריך את העזרה הזאת.  
 (ב) "אמצא חן בעיני אדוני" - יעקב  
 מבקש שלא לקבל שום מתנה אחרת.  
 המתנה הגדולה והמשמעותית היא שמצא  
 חן בעיני אחיו והוא הפסיק לרדוף אותו.

וַיֹּאמֶר לְמָא זֶה. יש שפירשו את  
 דברי יעקב כמשפט אחד: "למה זה אמצא  
 חן בעיני אדוני", ומעין מה שאמרה רות  
 לבועז (רות ב, י): "מדוע מצאתי חן בעיניך  
 להכירני". רש"י אינו מפרש כך, משום  
 שאַחַר שיעקב התאמץ כל כך לתת לעשו  
 מנחה ועשו נתפייס והסכים - שאלה שכזו  
 נראית תמוהה. רש"י מחלק את דברי יעקב

## — עיון —

וַיֹּאמֶר לְמָא זֶה. יעקב רוצה רק דבר אחד: שלא יהיה לו שום קשר עם עשו. הוא  
 לא רק דוחה את הצעת הליווי אלא מבקש שלא ייתן לו שום עזרה וסיוע. יעקב מעוניין  
 ביחסי שלום, אבל שלום קר.

אונקלוס

טז וַיִּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂו לְדַרְכּוֹ  
 טז וְתָב בְּיוֹמָא הַהוּא עֲשׂו  
 לְאַוְרַחְיָהּ, לְשַׁעִיר.  
 שְׁעִירָה:

— רש"י —

(טז) וַיִּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂו לְדַרְכּוֹ. עשו לבדו, וארבע מאות איש שהלכו עמו נשמטו מאצלו אחד אחד. והיכן פרע להם הקב"ה, בימי דוד, שנאמר "כי אם ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים" (שמואל א' ל, יז). (בראשית רבה פע"ח, טז):

— ביאור —

משום שאמרו: 'שלא ניכווה בגחלתו של יעקב'. על מעשה זה הם קיבלו שכר ('פרע להם' אינו לשון פורענות רעה אלא לשון פירעון חוב): כאשר דוד ואנשיו עלו צפונה לאפק, הגיע מדרום גדוד עמלקי (עמלק הוא מצאצאי עשו) ופשט על צקלג, שהיתה עירו של דוד באותה תקופה, ועל ערים נוספות. כאשר שב דוד דרומה הלך והתנקם בגדוד העמלקי, והרג שם את כולם, מלבד "ארבע מאות איש נער אשר רכבו על הגמלים וינוסו".

וַיִּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂו לְדַרְכּוֹ. פעמיים לעיל סיפרה התורה שעשו לא הלך לבדו אלא נלוו אליו ארבע מאות איש, פעם אחת שמענו זאת מפי המלאכים ששלח יעקב בתחילת הפרשה (לב, ז), ופעם שניה בשעת המפגש עצמו (לג, א), אך שוב לא הוזכרו מאז, ואף כאן, כאשר עשו הולך לדרכו, לא הוזכרו אף לא ברמז. אומרים חז"ל שהם החליטו לעזוב את עשו, ופרשו ממנו זה אחר זה והלכו כל אחד לדרכו. במדרש הוסבר שעשו זאת

— עיון —

וַיִּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֲשׂו לְדַרְכּוֹ. מדרש זה הוא פלא, שהרי ודאי ארבע מאות נער האלה אינם אותם ארבע מאות איש שהיו עם עשו, ומה שכר יש כאן? נראה שמדרש זה בא ללמדנו שלא כל זרעו של עשו הוא מקולקל. אמנם עשו הוא אביו של עמלק, אך לא כולו עמלק. גם בעשו יש צד מסוים שיודע לעצור עצמו בזמן ולא להיות שותף לרע. זוהי המשמעות לכך שהיו ניצולים בימי דוד.



## אונקלוס

י' וַיַּעֲקֹב נָטַל לְסֻכּוֹת, וּבָנָא  
 לֵיהּ בֵּיתָא; וְלִבְעִירֵיהּ עֲבָד  
 מְטַלְן, עַל כֵּין קָרָא שְׁמִיהּ  
 דְּאִתְרָא סֻכּוֹת. {ס}

י' וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכָּתָהּ וַיִּבֶן לָהּ בַּיִת  
 וְלִמְקַנְהוּ עָשָׂה סֻכָּת עַל-בֶּן קָרָא  
 שֵׁם-הַמָּקוֹם סֻכּוֹת: {ס}

— רש"י —

(יז) וַיִּבֶן לוֹ בַּיִת. שהה שם י"ח חדש, קיץ וחורף וקיץ. "סכות" קיץ, "בית" חורף, "סכות" קיץ (בראשית רבה פע"ח, טז, כר' אבא; מגילה יז ע"א):

— ביאור —

נסע סוכותה" - הגיע אל מקום מסוים ובנה שם סוכות, ומסתבר שהיתה זו עונת הקיץ. "ויבן לו בית" - אחר כך בנה שם בית, כי בחורף אי אפשר לחיות בסוכות. "ולמקנהו עשה סוכות" - שוב הגיעה עונת קיץ נוספת בה אפשר לחיות בסוכות ולא בבית. "על בן קרא למקום סוכות" - לא על שם הסוכות שעשה למקנה, אלא משום שרוב ימי שהותם שם גרו כולם בסוכות. על פי זה למדנו שמשך הזמן בו שהה יעקב במקום הזה היה י"ח חודש.

וַיִּבֶן לוֹ בַּיִת. לכאורה, פשוטו של מקרא הוא שיעקב נסע אל מקום שנקרא בשם "סוכות", ושם בנה לעצמו ולמשפחתו בית, ולמקנהו עשה סוכות. אולם קשה לפירוש זה, כי הנה סוף הפסוק מספר כי המקום נקרא סוכות על שם הסוכות שעשה שם יעקב, וקצת דוחק לומר שהגיע למקום שהוא עתיד להיקרא סוכות. ועוד קשה, מה פתאום לקרוא למקום על שם הסוכות שעשה למקנהו? על כן מציע רש"י פירוש אחר: "ויעקב

— עיון —

וַיִּבֶן לוֹ בַּיִת. גם עם פירושו של רש"י עדיין הפסוק נשאר תמוה: מה חשיבותו של המקום הזה? מה לי אם גרו שם בסוכות או בבית? ואם מטרת הפסוק היא ללמדנו ששהה שם שנה וחצי, אפשר היה לומר את הדבר באופן מפורש וברור!

נראה לומר שפסוק זה מגלם בתוכו את הקושי הגדול של יעקב עם חזרתו לארץ לאחר תקופה כה ארוכה. מצד אחד הוא מתמהמה ואינו ממחר לשוב אל ארץ כנען ואל בית אביו אשר בחברון (לשם יגיע בהמשך, להלן לה, כז), אך מצד שני הוא אינו נוטע שורשים בדרך ליעדו ואינו משתקע במקום אחר. משום כך נקרא המקום "סוכות", שם המסמל את ארעיות המגורים שם, אך עם כל זאת גם בנה שם "בית", לומר לך שלא מיהר לשוב לארצו.

◁

אונקלוס

יח וַיָּבֵא יַעֲקֹב שְׁלֹם עֵיר שְׁכָם  
 אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּבֵאוֹ מִפְּדֵן  
 אָרֶם וַיַּחֲזֵן אֶת־פָּנָיו הָעֵיר:  
 יח וַאֲתָא יַעֲקֹב שְׁלֹם  
 לְקֶרְתָּא דְשְׁכָם, דְּבְאֶרְעָא  
 דְּכְנַעַן, בְּמִיתוּהִי, מִפְּדֵן  
 אָרֶם; וּשְׂרָא, לְקַבִּיל קֶרְתָּא.

— רש"י —

(יח) שְׁלֹם. שלם בגופו, שנתרפא מצליעתו. שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון. שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן (בראשית רבה פ"ט, ה; שבת לג ע"ב):

— עיון (המשך) —

משך הזמן הארוך ששהה שם יעקב - שנה וחצי! - מעיד על הססנות לחזור, אך מצד שני עניין זה לא נאמר בפירוש אלא בדרך רמז, משום שלא היה בכך ויתור על החזרה לארץ ישראל. "סוכות" היא המעבר בין הגלות לארץ ישראל, ויש בה צורך על מנת לשנות הרגלים, להחליף מודעות ממצב של גלות למצב של ישיבה במקום קבוע, ותהליך שכזה לוקח זמן. ומעשה אבות סימן לבנים - מצבו של יעקב כאן מסמל את מצבו של עם ישראל בכל התקופות בהם נסעו לארץ ישראל. גם בזמן משה רבנו עתיד עם ישראל לבנות סוכות במדבר, כי לא השכילו להזדרז בכיבוש הארץ<sup>40</sup>. לאחר הגלות, בימי כורש ניתנה רשות לגולי בבל לשוב לארצם, אך התהליך היה איטי, ללא התלהבות, ולא רבים עלו עם עזרא לבנות את הבית השני. וכן בזמננו, תהליך קיבוץ הגלויות מתפרש על פני תקופה של עשרות שנים, דבר המעיד על הקושי לעזוב את הגלות ולהקים את הבית היהודי בארצו.

— ביאור —

רש"י מסביר שהדגשה זו מבטאת שלמות של יעקב בשלושה מימדים, אשר לא היינו מבינים אותם מקריאה פשוטה של הסיפור: כי הנה, על אף ששרד יעקב את המפגש עם עשו לכאורה הוא הותיר בו צלקות, הן בגופו של יעקב שצולע על ירכו, והן בממונו שהרי הוציא ממון רב על מנת לפייס את עשו, והן בתורתו ובמצבו הרוחני שעלולים להיפגם מעצם המפגש עם אדם רשע. באה התורה ואומרת לנו: לא, יעקב לא נפגע כלל בשום מימד שהוא.

שְׁלֹם. רש"י מפרש את המילה "שלם" כתואר המתאר את מצבו של יעקב. כפי שנראה להלן, רש"י רואה בניסוח המיוחד של פסוק זה כולו מעין 'סיכום' שעושה התורה לכל ההרפתקה שעבר יעקב, משעת יציאתו מארץ ישראל עד אשר חזר אליה. סיכום שעניינו לומר כי על אף כל התקופה הקשה שעבר, בה נאלץ להתמודד מול אויבים קשים, חזר יעקב "שלם" - ללא שום פגע, שלא הצליחו לפגוע בו או במשפחתו. אמנם את זה אנו כבר יודעים, ולכן

40. על פי ספר הרוקה, הלכות סוכות ר"ט.

## — רש"י —

**עֵיר שְׁכָם.** כמו לעיר (תרגום אונקלוס), וכמוהו "עיר בואנה בית לחם" (רות א, יט):

## — עיון (על עמוד קודם) —

**שְׁלָם.** יש בפירוש זה מסר של תקווה. היה מקום לחשוב שיעקב יצא מושפל מן המפגש עם עשו. תחילה פחד יעקב מעשו ושלח לו שליחים ומתנות יקרות כדי להציל עצמו ממנו, ואף לאחר המפגש היה צריך להשתמש בכל מיני אמתלאות כדי להיפרד ולהרחיק אותו ממנו. לא כן הדבר! מפסוק זה עם ביאורו של רש"י עולה שהסתכלות זו היא ראייה חיצונית. רק במבט שטחי נראה היה שיד עשו על העליונה, אך בהסתכלות פנימית יעקב הוא המנצח הגדול במאבק! ויש בכך מסר ותקוה לדורות הבאים:

'שרו של עשו', המסמל את רצונו של עשו לקבל את הבכורה, נכנע ליעקב, והגעתו של יעקב בארץ ישראל היא הרפואה האמיתית מן הנזק שנגרם לו על ידי עשו - 'שלם בגופו'. לכאורה נראה היה שהמתנות שנתן יעקב לעשו הם כאתנן הניתן לפריץ, ומסמלות חולשה והתפרסות. אף היה ניתן לחשוב שהפסיד את הרכוש שהרוויח אצל לבן, ובכך ירדו לטמיון כל אותן שנות עבודה שנתעכב אצל לבן, כי רצה להתעשר לפני שובו אל ארץ כנען. עתה מתברר כי לא כן הוא - אמנם יעקב נתן לעשו אך לא הפסיד כלום בכך, ונשאר עם עוצמה כלכלית כמו שהיה לפני כן. יש בו עדיין את היכולת לשוב אל ארץ כנען כגורם בעל משמעות, ולהקים בה את התשתית לנחלת זרעו בארץ - 'שלם בממונו'.

הסכנה הגדולה של הגלות ושל הכניעה לגויים היא סכנה רוחנית. בזמן הגלות התורה מאבדת את הרחבות הכללית שלה ונהפכת לקטנה ופרטית. אך תורתו של יעקב לא נפגעה. גם בגלות רוחו של יעקב היתה חופשית, ויעקב חוזר אל ארץ כנען כשהוא מוכן לחיות חיי תורה מלאים בארצו - 'שלם בתורתו'.

## — ביאור —

**עֵיר שְׁכָם.** צריך היה להיות כתוב 'אל עיר שכם' או 'לעיר שכם'. מסביר רש"י שאין זה קושי, ודרך המקרא להשמיט את הלמ"ד לאחר שורש בו"א, וראיה לכך

## — עיון —

**עֵיר שְׁכָם.** מדוע באמת לא נאמר בפירוש 'לעיר שכם', ואז לא היינו מתקשים בקריאת הפסוק?

שכם היא תחנתו הראשונה של יעקב בארץ ישראל. יתכן והתורה רומזת לנו כאן שכביכול יעקב לא עזב כלל את הארץ, ובלבו ורוחו היה נמצא בה מאז ומתמיד גם אם למעשה גופו היה בחו"ל. משום כך הוא לא 'בא לשכם' כי הוא למעשה מעולם לא עזב. רעיון דומה ניתן לומר גם לגבי נעמי, החוזרת מן הגלות הפרטית שלה יחד עם רות לבית לחם. גם נעמי יצאה מן הארץ בעל כורחה, וכשחזרה הרגישה כאילו מעולם לא עזבה.

41. ראה גם שמות יג, יח: 'ויסב א־להים את העם דרך המדבר ים סוף', ופירש רש"י שם: 'כמו לים סוף'.

## — רש"י —

**בְּבֹאוֹ מִפְּדֵן אָרֶם.** כאדם האומר לחבירו: יצא פלוני מבין שני אריות ובא שלם, אף כאן: ויבא שלם מפדן ארם, מלבן ומעשו שנזדווגו לו בדרך:

## — ביאור —

**בְּבֹאוֹ מִפְּדֵן אָרֶם.** לשם מה מאריכה התורה ואומרת "בבואו מפדן ארם", הלוא אנו יודעים מהיכן בא יעקב? מסביר רש"י שיש כאן המשך של תחילת הפסוק - "ויבוא יעקב שלם... מפדן ארם". ההדגשה על 'שלמותו' של יעקב היא דווקא בשל העובדה שהגיע הנה ממקום המועד לפורענות - מפדן ארם ביתו של לבן, וגם בדרכו משם עברו עליו הרפתקאות לא קלות, והתמודד מול לבן ואחר כך מול עשו ויכול להם, והצליח להגיע אל ארץ כנען.<sup>42</sup>

## — עיון —

**בְּבֹאוֹ מִפְּדֵן אָרֶם.** בדבריו כאן מפרש רש"י את המילה "שלם" המוזכרת בתחילת הפסוק באופן שונה ממה שפירש לעיל. למעלה פירש רש"י את ה'שלמות' ביעקב עצמו, בגופו, בממונו ובתורתו, ואילו כאן השלמות היא בכל מחנהו ובכל אשר לו. ניתן לראות מכאן כלל יסודי בפירוש רש"י לתורה: רש"י אינו בא לפרש כנגד ההבנה הפשוטה, וכשהוא מפרש באופן מסויים אין הכוונה שאין להבין באופן פשוט יותר, אלא רש"י מציע רמה נוספת של פירוש הנובע מעיון מעמיק בלשון הפסוק ובמשמעותו הרחבה.

42. לעיל בתחילת פרשת תולדות (כה, כ) פירש רש"י "פדן ארם - על שם ששני ארם היו... פדן לשון צמד". יתכן ואף כאן דורש רש"י את השם "פדן ארם" לשון צמד, ואלו הם צמד הרשעים - לבן ועשו - שהתנכלו לו בדרך [הערת העורך].

## אונקלוס

יֵט וַיִּקְנֶן אֶת־חֶלְקֵת הַשָּׂדֶה אֲנָשׁר  
 נְטָה־שָׁם אֶהְלוּ מִיַּד בְּנֵי־חַמּוֹר  
 אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׁיטָה:  
 יֵט וַיִּזְבְּן יֵת אַחְסָנַת חֶקְלָא,  
 דְּפַרְסִיָּה תַמָּן לְמִשְׁכְּנִיָּה,  
 מִיַּד בְּנֵי חַמּוֹר, אֲבוּהֵי  
 דְשְׁכֶם בְּמֵאָה, חֶרְפָּן.

— רש"י —

(יט) קְשִׁיטָה. מעה. אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה. [ותרגומו 'חורפן', טובים, חריפים בכל מקום, כגון "עובר לסוחר" (לעיל כג, טז)]:

— ביאור —

בדפוסים נדפסה כאן תוספת בסוגריים עם דברי התרגום, אך כבר כתבו רבים שתוספת זו אינה מדברי רש"י, ויש בה טעות. 'חורפן' בלשון תרגום הוא כבשה, ולא לשון חריפות, וכוונת התרגום לומר שיעקב שילם מאה כבשים (ראה לעיל כא, כח: "שבע כבשות הצאן", תרגום: 'שבע חורפן דען').

קְשִׁיטָה. המטבע "קשיטה" אינה מוכרת, ואף חז"ל לא השתמשו בשם זה, וממילא אין אנו מבינים מהו ערך הרכישה של חלקת השדה, הרב הוא אם מעט. על כן מציין רש"י לדברי רבי עקיבא, שזיהה את "קשיטה" עם 'מעה', שערכה היה ידוע בימי חז"ל. מעה שווה 32 פרוטות, והן 0.8 גרם כסף<sup>43</sup>. אם כן "מאה קשיטה" ערכן הוא כשל 80 גרם כסף.

43. על פי 'שי למורא'.

אונקלוס

כ וַיִּצְבֹּשׁ מִזְבַּח וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל  
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: חמישי {ס}

כ וַיִּצְבֹּשׁ מִזְבַּח וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל  
 וּפְלַח עֲלוּהֵי קָדְשׁ אֵל,  
 אֱלֹהֵא דִישְׂרָאֵל. {ס}

— רש"י —

(כ) וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. לא שהמזבח קרוי אלהי ישראל, אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר מי שהוא אל הוא הקב"ה הוא לאלהים לי ששמי ישראל. וכן מצינו במשה: "ויקרא שמו ה' נסי" (שמות יז, טו), לא שהמזבח קרוי ה', אלא על שם הנס קרא שם המזבח, להזכיר שבחו של הקב"ה, ה' הוא נסי.

ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל. ודברי תורה "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), מתחלקים לכמה טעמים (שבת פח ע"ב), ואני לישב פשוטו של מקרא באתי:

— ביאור —

אלא שם המזבח הוא על שם האירועים שאירעו ליעקב זכה בהם לסיוע מאת האֵל. מעתה כל מי שיעבור על יד מזבח זה ייזכר בסיוע שקיבל יעקב אבינו מאת הקב"ה. כך מצאנו גם במשה רבנו שקרא את שם המזבח "ה' ניסי", כלומר שהמזבח יזכיר לכולם שה' עשה נס למשה רבנו. רבותינו בגמרא דרשו באופן אחר: נושא הפסוק הוא ה' עצמו, והוא אֵל-הי ישראל" המוזכר בסוף המשפט, והוא קרא ליעקב וכינהו "אל". וכך יש לפרש את הפסוק: "ויקרא לו (ליעקב) אל, אלהי ישראל", היינו אֵל-הי ישראל קרא ליעקב אל.

וַיִּקְרָא-לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. בקריאה פשוטה נראה היה לפרש שיעקב קרא למזבח "אל אלוהי ישראל", וכוונתו לומר שהמזבח הוא האֵל של אֵל-הי ישראל, כמו (במדבר טז, כב) "אל אלהי הרוחות לכל בשר", מעין סופר-אל. אך אין צריך לומר שוודאי אי אפשר לפרש כך, ואלו דברי כפירה ממש. על כן מפרש רש"י שיעקב קרא את שם המזבח "אל, אלהי ישראל", כלומר על שם האֵל שהוא אֵל-הי של ישראל (=יעקב). אין הכוונה שעשה עבודה זרה, חלילה, וקרא למזבח בשם אלהות, וכמו הקריאה שקראו לפני העגל "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד),

## — ביאור (המשך) —

רש"י אינו דוחה את פירוש חז"ל, אך שדברי תורה נחלקים לכמה טעמים, ואין מציין שאין זה פשוטו של מקרא. רש"י להם בהכרח רק פירוש אחד נכון, ויכולים מצטט לעניין זה את דברי חז"ל מן הגמרא להיות כמה פירושים אמיתיים לעניין אחד.

## — עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּקְרָא לוֹ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. לפי מדרש רבותינו יש כאן אירוע מיוחד וחשוב מעין כמותו. הקב"ה קורא ליעקב אבינו "אל", כלומר הוא אומר לו: אין תפקידך רק לשאת את שם ה' בעולם, ואין תפקידך רק לבצע את הוראותי, אלא כל האחריות עוברת אליך, אתה בעל בחירה ואני מעביר אליך את השרביט. הקב"ה כביכול לקח צעד אחד אחורה בהנהגת העולם, והעביר את האחריות לידי האדם, ומעתה הקב"ה יפעל בצנעה ובהסתר. רש"י מדגיש שהפירוש הראשון הוא הפשט, כי ודאי הנושא של הפסוק כולו הוא יעקב, הוא הציב את המזבח והוא קרא לו בשם. אך אמנם הואיל ואפשר גם לקרוא ולהבין אחרת אין לדחות זאת, וקריאה זו נותנת לפסוק מימד נוסף, ואפשר שהדברים בכוונה נתנסחו באופן בו אפשר יהיה לקרוא בשני האופנים. אך יש לדעת כי לא כל אחד יכול לדרוש כך את הפסוקים כרצונו, אלא צריך שתהיה על כך מסורת, כמו שהיתה מנת חלקם של חז"ל.

אונקלוס

לד א וַתֵּצֵא דִינָה בֵּת-לֵאָה אֲשֶׁר יִלְדָה לְיַעֲקֹב לְרֵאוֹת בְּבָנוֹת הָאָרֶץ:

« וַנִּפְקַת דִּינָה בֵּת לֵאָה, דִּילִידַת לְיַעֲקֹב, לְמַחְזִי, בְּבָנַת אֶרְעָא.

— רש"י —

(א) בֵּת-לֵאָה. ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת "בת לאה", שאף היא יצאנית היתה, שנאמר (לעיל ל, טו): "ותצא לאה לקראתו" [ועליה משלו המשל (יחזקאל טז, מד): "כאמה כבתה"] (תנחומא וישלח ז):

— ביאור —

נקשרת ליציאתה של לאה, כי בוודאי יש למעשי האם השפעה על מעשיה של הבת.

הנביא יחזקאל מתנבא נבואה חמורה וקשה על ירושלים, ומשתמש במילים קשות וחרिפות מאוד, ומאשים אותה בזנות. הוא טוען שם כי ירושלים למדה את מעשיה מאומות אחרות, ואומר: "הנה כל המושל עליך ימשול לאמר: כאמה כבתה". כלומר, ירושלים תיהפך למשל היאך אומה אחת מושפעת ממעשיה הרעים של אומה אחרת, וכמו בת המושפעת ממעשיה של אמה.

בֵּת-לֵאָה. מדוע נקראת כאן דינה על שם לאה אמה, והארץ הכתוב לומר "בת לאה אשר ילדה ליעקב", ולא נאמר בפשטות 'דינה בת יעקב'? מכאן למדו חז"ל שליציאה זו של דינה יש זיקה למעשיה של לאה אמה.

כאשר ביקשה לאה להודיע ליעקב על העיסקה שעשתה עם רחל, שקנתה ממנה את הזכות להיות עם יעקב באותו הלילה תמורת הדודאים, השתמש הפסוק שם במילים "ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא". 'יציאה' זו של לאה זיכתה אותה בכינוי הקשה 'יצאנית', ויציאתה של דינה

— עיון —

בֵּת-לֵאָה. יציאתה של לאה לקראת יעקב היתה מעשה חיובי ונעשה לשם שמים, ומביאה זו אף נולד יששכר (ראה רש"י שם), אך מכל מקום חז"ל מזהים כאן פגם מסוים. עם כל צידקוּתה של לאה וכוונותיה הטהורות, חז"ל טוענים שהיא יכולה היתה לעשות את הדברים בִּיְתֵר צניעות. ממעשה 'יציאה' זה של לאה למדנו על אופיה ואישיותה, שכנראה היה בהם משהו מוחצן באופן שאינו ראוי.

אמנם, אילו היה זה מעשה זה בלבד לא היינו דנים את לאה לחומרא, ולכן בפרשיה שם לא מצאו חז"ל ורש"י לנכון להעיר על כך. אך עתה מסתבר שאופי זה של לאה עבר ממנה אל דינה, ואף היא לא שמרה על צניעות וסגירות מוחלטת אלא היתה מוחצנת יותר. אופי זה הוא שגרם לדינה לצאת מן הבית ולחפש הרפתקאות. מעשיה של הבת מלמדים אותנו למפרע שהיה פגם במעשה של האם.



## אונקלוס

ב וַיֵּרָא אֶת־הָאֱלֹהִים בְּחַמּוֹר הַחַיִּי  
 וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֲרֶז וַיִּקַּח אֶת־הָאֲרֶז וַיִּשְׁכַּב  
 אֶת־הָאֲרֶז וַיִּעֲנֶה:

ב וַחֲזָא יְתָה שְׁכָם בְּרַחֲמֹר,  
 חֲזָאָה רַבָּא דְאַרְעָא; וְדַבֵּר  
 יְתָה וּשְׁכִיב יְתָה, וְעֲנִיה.

## — רש"י —

(ב) וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֲרֶז. כדרכה:

וַיִּעֲנֶה. שלא כדרכה (בראשית רבה פ"פ, ה):

## — עיון (המשך) —

מכאן ניתן ללמוד כלל גדול בחינוך: לאדם יש מדות רבות וכל אדם הוא אישיות מיוחדת בפני עצמה. ישנן מדות שיש להן פוטנציאל מסוכן, ויכולות לגרום לאדם להתנהג באופן שלילי, אך ניתן גם לנתב אותן ולהשתמש בהן לטובה. במקרים רבים אין צורך שהאדם ידכא את אישיותו וישבר את מדותיו, אלא עליו ללמוד כיצד לנתב את כוחותיו ומדותיו שנתברך בהם בכיוון הנכון. לאה ידעה לעשות זאת, אך דינה נכשלה בזה.

## — ביאור —

וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֲרֶז. מן המילה "ויענה" אפשר היה להבין שהיה כאן מעשה אונס, ודינה לא שכבה עמו כלל מרצונה. אך לכאורה מן הפסוקים משמע שלא היה זה מעשה אונס, שהרי בהמשך מנסה שכם בן

חמור 'לדבר על לב הנערה', וזוהי התנהגות שאינה מתאימה לאנס.  
 משום כך מבאר רש"י ש"ויענה" היינו שבא עליה ביאה שלא כדרכה.

## — עיון —

וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאֲרֶז. אם לא היה כאן מעשה אונס מה אכפת לי אם בא עליה גם שלא כדרכה? אלא הדגשה זו באה ללמדנו על התנהגותו הבהמית של חמור. אין זו התנהגות של אהבה, אלא משתמש במילות אהבה כדי להשיג את תאוותו להנאה בלי גבולות, והופך את האישה שאיתו לכלי. גם אם מעשה זה לא נעשה באונס מכל מקום במהותו הוא דומה לאונס, כי מדובר כאן בניצול במסווה של אהבה.

## אונקלוס

ג וְאִתְרַעִיאת נְפִישָׁיה, בְּדִינָה  
 בַּת יַעֲקֹב; וְרַחִים, יֵת  
 עוֹלִימְתָא, וּמְלִי, עַל לְבָה  
 דְּעוֹלִימְתָא. ד וַיֹּאמֶר שָׁכֶם,  
 לְחַמּוֹר אָבוּהִי לְמִימֵר:  
 סב לִי יֵת עוֹלִימְתָא הָדָא,  
 לְאִתּוּ. ה וַיַּעֲקֹב שָׁמַע,  
 אַרִי סְאִיב יֵת דִּינָה בְּרַתִּיהָ,  
 וּבְנוּהִי הוּוּ עִם גִּיתוּהִי,  
 בְּחַקְלָא; וּשְׂתִיק יַעֲקֹב,  
 עַד מִיתִיהוּן. ו וַנִּפְק חַמּוֹר  
 אָבוּהִי דְשָׁכֶם, לֹות יַעֲקֹב,  
 לְמַלְלָא, עֲמִיהָ.

ג וְתִדְבֵק נְפִישׁוֹ בְּדִינָה בְּת־יַעֲקֹב  
 וַיֵּאָהֵב אֶת־הַנְּעֶרָה וַיְדַבֵּר עַל־לֵב  
 הַנְּעֶרָה: ד וַיֹּאמֶר שָׁכֶם אֶל־חַמּוֹר  
 אָבִיו לֵאמֹר קַח־לִי אֶת־הַיְלָדָה  
 הַזֹּאת לְאִשָּׁה: ה וַיַּעֲקֹב שָׁמַע בִּי  
 טְמֵא אֶת־דִּינָה בָּתּוֹ וּבְנָיו הָיוּ  
 אֶת־מְקַנְהוּ בַשָּׂדֶה וְהַחֲרֹשׁ יַעֲקֹב  
 עַד־בָּאָם: ו וַיֵּצֵא חַמּוֹר אָבִי־  
 שָׁכֶם אֶל־יַעֲקֹב לְדַבֵּר אִתּוֹ:

## — רש"י —

(ג) על־לב הנערה. דברים המתיישבים על הלב: ראי, אביך בחלקת שדה  
 קטנה כמה ממון בזבו, אני אשיאך ותקנה העיר וכל שדותיה (בראשית רבה  
 פ"פ, ז):

## — ביאור —

ניסה לקנות את לבה בהבטחות חומריות,  
 וכפי שניסה לפתות גם את בני משפחתה  
 בהמשך על מנת שיסכימו לזיווג זה.

על־לב הנערה. אלמלא דברי רש"י  
 היינו מבינים ששכם דיבר באוזני הנערה  
 דברי אהבה, ועד כמה היא יפה וכו'. רש"י  
 מבאר שלא דברי אהבה היו כאן אלא

## אונקלוס

וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן־הַשָּׂדֶה  
כְּשִׁמְעֵם וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים  
וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי־נִבְלָה עֲשָׂה  
בְּיִשְׂרָאֵל לְשֹׁבֵב אֶת־בֵּית־יַעֲקֹב  
וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה:

וּבְנֵי יַעֲקֹב עָאלוּ מִן חֻקְלָא,  
כְּד שְׁמֵעוּ, וְאֶתְנַסִּיסוּ  
גְבִרְיָא, וְתִקְיֹף לְהוֹן לְחֻדָּא:  
אַרִי קְלָנָא עֶבֶד בְּיִשְׂרָאֵל,  
לְמִשְׁכַּב יֵת בֵּת יַעֲקֹב, וְכִין,  
לֹא כְשֵׁר דִּיתְעֶבֶיד.

## — רש"י —

(ז) וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. לענות את הבתולות, שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול (בראשית רבה פ"פ, ו):

## — ביאור —

וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. הסיבה בגללה הביא הקב"ה מבול על העולם היתה: "כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (לעיל ו, יב, וראה רש"י שם), כלומר בעוון עריות. עתה מגלה לנו רש"י שאומות העולם אחרי המבול קיבלו על עצמן להשתפר בתחום הזה, וגדרו להן גדר וסייג שלא לעבור עוד על איסורי עריות. אונס של נערה בתולה הוא חלק מהגדרים שקיבלו על עצמן.

## — עיון —

וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה. כאן משמע מרש"י שדינה נאנסה, ואילו לפני כן ביאר רק שבא עליה שלא כדרכה אך לא אמר שהיה זה באונס. כנראה שהגבול בין אונס ובין רצון הוא דק מאוד, ומעשה זה היה גבולי. כפי שהסברנו לעיל, העובדה ששכנס בא עליה שלא כדרכה מוכיחה בעליל שלא היה כאן מפגש של אהבה אלא מעשה של ניצול ואונס, על אף שיתכן ופורמאלית היתה כאן מעין הסכמה.

אונקלוס

ח וַיְדַבֵּר חֲמוֹר אֲתָם לֵאמֹר שְׂכָם  
 בְּנֵי חֲשֻקָה נִפְשׁוּ בְּבִתְכֶם תָּנוּ נָא  
 אֶתְּהָ לָּו לְאִשָּׁה:  
 ח ומליל חמור, עמהון  
 למימר: שכם ברי,  
 אתרעיאת נפשיה בברתכון  
 הבו כען יתה ליה, לאתנו.

— רש"י —

(ח) חֲשֻקָה. חפצה:

— ביאור —

חֲשֻקָה. שורש חש"ק משמעותו בתורה רצון עז, לרצות משהו מאוד. באשת יפת תואר נאמר: "ושבית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה", וגם באהבת הקב"ה לעם ישראל נאמר: "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם" (שם ז, ז), "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם" (שם י, טו).  
 גם שורש חפ"צ משמעותו כך, לחפוז משהו היינו לרצות אותו מאוד ולכמוה אליו, וכן נאמר להלן (פסוק יט): "ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת יעקב".

— עיון —

חֲשֻקָה. נראה שכוונת רש"י כאן לרמוז לנו שאין כאן אהבה אמיתית, אלא זהו רצון ותאוה בלבד, כאדם שמתאוה לקבל איזשהו חפץ.

## אונקלוס

ט וְהִתְחַתְּנוּ, בְּנָא: בְּנִתְכוּן, וְהִתְחַתְּנוּ, לְנָא, וְיִתְ בְּנִתְנָא, תִּתְנוּן לְנָא, וְיִתְ בְּנִתְנָא, תִּתְנוּן לְכֹן. י וְעַמְנָא, תִּתְבוּן; וְאַרְעָא, תְּהִי קְדָמִיכוּן תִּיבוּ וְעַבִּידוּ בְּהַ סְחֹרְתָא, וְאַחְסִינוּ בְּהַ. יא וְאִמְרָא לְאַבוּהָא וְאִמְרָא שְׂכָם לְאַבוּהָא וְלִאֲחֵהָא, אֲשַׁכַּח רַחֲמִין בְּעֵינֵיכוּן; וְדִתִּימְרוּן לִי, אֲתִין. יב אֲסִגוּ עָלַי לְחֻדָּא, מְהֵרִין וּמִתְנֹן, וְאַתִּין, כְּמָא דִּתִּימְרוּן לִי; וְהִבוּ לִי יָת עוֹלִימְתָא, לְאַתּוּ.

ט וְהִתְחַתְּנוּ אֶתְנוּ בְּנִתְיֹכֶם תִּתְנוּ-לָנוּ וְאֶת-בְּנִתְיֵינוּ תִּקְחוּ לָכֶם: י וְאֶתְנוּ תִּשְׁבוּ וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה לְפָנֵיכֶם שְׁבוּ וְסִחְרוּהָ וְהִאֲחִזוּ בָּהּ: יא וַיֹּאמֶר שְׂכָם אֶל-אָבִיָּהּ וְאֶל-אֲחִיָּהּ אֲמָצְאָד חָן בְּעֵינֵיכֶם וְאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי אֲתִין: יב הֲרָבוּ עָלַי מְאֹד מְהֵרָ וּמִתְּנִן וְאֶתְנָה כַּאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי וְתִנּוּ-לִי אֶת-הַנְּעֵר לְאִשָּׁה:

— רש"י —

(יב) מְהֵרָ. כתובה (מכילתא משפטים, נזיקין יז):

— ביאור —

מְהֵרָ. 'כתובה' היינו התחייבות למקרה שתתגרש ממנו או תתאלמן. ממונית שמתחייב הבעל כלפי אשתו, וראה בפרשת משפטים (שמות כב, טו-זט):

— עיון —

מְהֵרָ. חמור אבי שכם מתחייב לתשלום ממוני כפי שנותנים לבתולה, על אף שהיא כבר איננה כזאת. הוא מנסה לפייס את משפחת יעקב בהתחייבות ממונית, ובהבטחת עתידה הכלכלי של דינה במקרה והזיווג יתפרק.

## אונקלוס

יג וַיַּעֲנוּ בְנֵי יַעֲקֹב אֶת־שִׁכְם  
וְאֶת־חַמּוֹר אָבִיו בְּמִרְמָה וַיִּדְבְּרוּ  
אֲשֶׁר טָמְא אֶת דִּינָה אַחֲתָם:  
וַיֵּאָבְדוּ דָסָאִיב, יַת דִּינָה  
וּמְלִילוֹ: דְסָאִיב, יַת דִּינָה  
אַחֲתָהּוֹן.

יג וַיַּעֲנוּ בְנֵי יַעֲקֹב אֶת־שִׁכְם  
וְאֶת־חַמּוֹר אָבִיו בְּמִרְמָה וַיִּדְבְּרוּ  
אֲשֶׁר טָמְא אֶת דִּינָה אַחֲתָם:

## — רש"י —

(יג) בְּמִרְמָה. בחכמה (תרגום אונקלוס):

אֲשֶׁר טָמְא. הכתוב אומר שלא היתה רמיה, שהרי טמא את דינה אחותם  
(בראשית רבה פ"פ, ח):

## — ביאור —

ראיה לפירוש זה מביא רש"י מהמשך  
הפסוק עצמו: "אשר טמא את דינה  
אחותם" - לשם מה נאמרה תוספת זו?  
הרי אנו יודעים זאת ואין כאן חידוש!<sup>44</sup>  
אלא ודאי זהו הנימוק וההצדקה שנותנת  
התורה לדבריהם של בני יעקב. אין  
כאן מעשה תרמית אלא פעולת תגמול  
מוצדקת ומחוכמת. עם אנשים שאינם  
הגונים יש לפעול בדרכים שאינן הגונות,  
בבחינת "עם עקש תתפתל".

בְּמִרְמָה. "מרמה" בפשטות היא  
מעשה רמייה של גנבת דעת וחוסר יושר,  
וכמו שיעקב טוען כלפי לבן (לעיל כט, כה):  
"הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רימיתני".  
התורה מתארת את דבריהם של בני יעקב  
כ"מרמה", ומשמע שיש כאן מעשה שלילי.  
רש"י אינו מפרש כך, ונוקט כדברי התרגום  
ש"מרמה" כאן משמעותה 'חכמה', וכן  
פירש בפרשת תולדות על הפסוק "בא  
אחיק במרמה ויקח ברכתך" (לעיל כז, לה).

## — עיון —

בְּמִרְמָה. על פי דברי רש"י משמע שבני יעקב לא התכוונו להצעתם ברצינות, והם לא  
העלו כלל על דעתם שאנשי שכם יסכימו להצעתם וימולו עצמם. כל כוונתם של בני יעקב  
היתה לדרוש דרישה מופרזת ולא מעשית על מנת שהעסקה תתבטל בעקבות סירובם  
של אנשי שכם לקבל את התנאים אותם הציבו להם. זוהי פעולה מחוכמת בדרכי משא  
ומתן - היא גורמת לצד השני לחשוב שאתה מסכים לעסקה ואינך דוחה אותה בתוקף,  
אך בפועל היא מביאה לביטולה המיחול. זוהי גנבת דעת מחוכמת שאין בה רוע, ועל כן אין  
לדון אותה באופן שלילי בנסיבות האלה.

44. ואילו בא משפט זה לתאר את שכם בן חמור היה צריך לכתוב זאת בתחילת הפסוק: 'ויענו בני יעקב את שכם  
אשר טמא את דינה אחותם ואת חמור אביו' (עפ"י המזרחי).

## אונקלוס

יד וַיֹּאמְרוּ לְהוֹן, לֹא נָבֹל  
 לְמַעַבְד פְּתַגְמָא הָדִין לְמַתָּן  
 ית אַחַתְנָא, לְגַבְר דְּלִיָּה  
 עֶרְלָה: אַרִי חֲסוּדָא הִיא,  
 לְנָא.

יד וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נֹכַל'  
 לַעֲשׂוֹת הַדְּבָר הַזֶּה לְתַת אֶת-  
 אַחַתְנֹנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר-לוֹ עֶרְלָה  
 בְּיַחְרָפָה הוּא לָנוּ:

## — רש"י —

(יד) חֲרָפָה היא. שמץ פסול הוא אצלנו, הבא לחרף חברו היה אומר לו:  
 ערל אתה, או בן ערל. "חרפה" בכל מקום – גדוף:

## — ביאור —

**חֲרָפָה היא.** רש"י מסביר שה"חרפה" בפסוק מתייחסת אל ה"עורלה" ולא אל מעשה הנתינה של אחותנו לאיש כזה. העורלה היא חרפה. "חרפה" היינו גידוף, קללה (ולא לשון בושה וכלימה). על פי פירוש זה אומרים בני יעקב לשכם וחמור: אנחנו כולנו נימולים, וכאשר מישהו אצלנו רוצה לכנות את חברו כינוי גנאי הוא מכנה אותו 'ערל'. מתוך עובדה זו תוכלו להבין עד כמה עניין העורלה הוא מאוס אצלנו, ומשום כך אין אנו יכולים להתחתן עם ערלים.

## — עיון —

**חֲרָפָה היא.** לא לחינם בחרו בני יעקב את עניין המילה כדי להתחמק מאנשי שכם. המילה מסמלת את קדושת ישראל שאינם עבדים לתאוותיהם. בני יעקב אינם יכולים להתחתן עם אנשים שעושים מעשי זנות ועוד מקבלים למעשים אלה גיבוי ממנהיגי העיר. אמנם בני יעקב לא יכלו לגלות את הטעם האמיתי של עניין המילה, ומשום כך הסבירו לאנשי שכם רק נימוק טפל, חיצוני: אנו חוששים לעניין החיצוניות, ומציאות של עורלה חרפה היא לנו.

אונקלוס

טו אַךְ-בְּזֹאת נֵאוֹת לְכֶם אִם תִּהְיוּ  
 כְּמִנּוּ לְהִמָּל לְכֶם כָּל-זָכָר:  
 טו בְּרִם בְּרָא, נְטָפֶס לְכוּן:  
 אִם תִּהְיוּ כְּתִנָּא, לְמַגְזֵר  
 לְכוּן כָּל דְּכוּרָא.

— רש"י —

(טו) נֵאוֹת לְכֶם. נתרצה לכם, לשון "ויאותו" (מלכים ב' יב, ט):  
 לְהִמָּל. להיות נמול, אינו לשון לפעול אלא לשון להפעל:

— ביאור —

הפרטי. לאחר זמן ראה המלך שבדק הבית מוזנח, ועל כן ציוה לכהנים להפסיק לקחת את הכסף לעצמם אלא להעביר אותו ישירות לבדק הבית. הכהנים הסכימו לכך, וחדלו לקחת את הכסף שהקדיש העם לעצמם, ולכן אף חדלו להוציא מכספם לבדק הבית.

לְהִמָּל. לא נאמר 'למול' בבניין קל, כמו לפעול, אלא "להמול" בבניין נפעל, כמו להיפעל. כלומר, פעולת המילה היא לא אקטיבית אלא סבילה.

נֵאוֹת לְכֶם. "נאות" משמעותה להסכים, להתרצות.

זוהי מילה נדירה, משורש או"ת. היא מופיעה בפרשיה זו 3 פעמים (להלן פסוקים כב, כג), ופעם אחת נוספת בלבד בספר מלכים.

"ויאותו הכהנים לבלתי קחת כסף מאת העם ולבלתי חזק את בדק הבית" - המלך יהואש ציוה בתחילה את הכהנים לקחת את הכסף אשר מקדישים בני ישראל לבית המקדש לעצמם, ותמורת זה הכהנים עצמם ידאגו לחיזוק בדק הבית מכספם

— עיון —

נֵאוֹת לְכֶם. בביטוי "בזאת נאות לכם" מדגישים בני יעקב שאין כאן עסקה הגונה בה שני הצדדים מקבלים משהו בשווה, אלא אנשי שכם הם אלה שירוויחו מן העסקה והם אלה המבקשים שתתקיים, ובני יעקב אולי יואילו בטובם וייעתרו לבקשתם אם יקימו את התנאי.



## אונקלוס

טז ונתין ית בנתנא לכוון, וית בנתכון נסב לנא; ונתיב עמכון, ונהי לעמא חד. יז ואם לא תקבלון מננא, למגזר ונדבר ית ברתנא, וניזיל. יח ושפרו פתגמיהון, בעיני חמור, ובעיני שכם בר חמור. יט ולא אוחר עולימא למעבד פתגמא, ארי אתרעי בבת יעקוב; והוא יקיר, מכל בית אבוהי. כ ואתא חמור ושכם בריה, לתרע קרתהון; ומלילו עם אנשי קרתהון, למימר.

טז ונתנו את־בנותינו לכם ואת־בנותיכם נקח־לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד: יז ואם־לא תשמעו אלינו להמול ולקחנו את־בתנו והלכנו: יח וייטבו דבריהם בעיני חמור ובעיני שכם בן־חמור: יט ולא־אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בבת־יעקב והוא נכבד מכל בית אביו: כ ויבא חמור ושכם בנו אל־שער עירם וידברו אל־אנשי עירם לאמר:

— רש"י —

(טז) ונתנו. נו"ן שניה מודגשת, לפי שהיא משמשת במקום שתי נוני"ן: ונתננו:

— ביאור —

בדרך כלל כאשר שתי נוני"ן באות זו בצד זו אחת מהן נשמטת, ובנו"ן הנשארת בא דגש המכפיל את האות.<sup>45</sup>

ונתנו. המילה נתנו היא משורש נת"נ, בבניין קל בזמן עבר (וי"ו ההיפוך הופכת את המילה לזמן עתיד), כמו 'פּעֵלְנוּ'. לפי זה היה צריך להיות כתוב 'נתננו' אך

45. וראה לעיל לג, יא, רש"י ד"ה חנני.

## — רש"י —

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח־לָנוּ. אתה מוצא בתנאי שאמר חמור ליעקב ובתשובת בני יעקב לחמור שתלו החשיבות בבני יעקב, ליקח בנות שכס את שיבחרו להם ובנותיהם יתנו להם לפי דעתם, דכתיב "ונתנו את בנותינו", לפי דעתנו, "ואת בנותיכם נקח לנו", ככל אשר נחפוץ. וכשדברו חמור ושכס בנו אל יושבי עירם הפכו הדברים: "את בנותם נקח לנו לנשים ואת בנותינו נתן להם" (להלן פסוק כא), כדי לרצותם שיאותו להמול:

## — ביאור —

פי שיקול דעתכם, ואילו את בנותינו תוכלו לקחת כרצונכם בלי שום התנגדות מצידנו. גם כאשר בני יעקב מציעים את התנאי שלהם לעסקה הם חוזרים על הצעתו של חמור (פסוק טז): "ונתנו את בנותינו לכם ואת בנותיכם נקח לנו", אנחנו ניתן ואנחנו ניקח, על פי שיקול דעתנו, כמו שהצעת אתה. אך הנה כאשר חמור ושכס מדברים אל אנשי שכס הם הופכים את ההצעה על פיה, ומציגים בפניהם הסכם הפוך: אין לכם מה לחשוש כי הכל יהיה על פי שיקול דעתנו - אנחנו ניקח מבנותיהם כרצוננו אך ניתן להם את בנותינו רק בשיקול דעת ובהסכמה.

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח־לָנוּ. רש"י מוכיח מדיוק הפסוקים היאך שכס וחמור אביו אינם נוהגים בהגינות כלפי בני עירם, ומרמים אותם בניסיון לשכנעם להסכים עם גחמותיהם.

חמור עצמו הציע שבני יעקב יתחתנו עם בני שכס, ואמר (בפסוק ט): "והתחתנו אותנו, בנותיכם תתנו לנו ואת בנותינו תקחו לכם". אילו כוונתו של חמור היתה להסכם של יחסים הדדיים שווים היה עליו לומר: 'בנותיכם תתנו לנו - ואת בנותינו ניתן לכם', אך הוא אינו אומר כך אלא נותן לבני יעקב עדיפות: הכל יהיה על פי דעתכם - אתם תתנו את בנותיכם על

## — עיון —

וְאֶת־בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח־לָנוּ. טבעם של חמסנים ואנשי רשע לדבר בחלקלקות לשון ובדרכי רמייה על מנת לשכנע אחרים שיסכימו לעשות כרצונם. לכל צד הם אומרים את הדברים שהוא רוצה לשמוע, וכך משטים בכולם ומשיגים את מטרותיהם בדרך שאינה כשרה.

לצערנו אנו רואים התנהגות כזאת בכמה תחומים בהנהגה הציבורית שלנו גם היום, ורש"י כאן יוצא בגינוי כנגד תופעות כאלה.

## אונקלוס

כא גבריא האלין שלם אנון  
 עמנא, ויתבון בארעא  
 ויעבדון בה סחורתא,  
 וארעא הא פתיות ידיו,  
 קדמיהון; ית בנתהון נסב  
 לנא לנשין, וית בנתנא נתין  
 להון.

כא האנשים האלה שלמים הם  
 אתנו וישבו בארץ ויסחרו אתה  
 והארץ הנה רחבת ידים לפנייהם  
 את בנתם נקח לנו לנשים ואת  
 בנתינו נתן להם:

— רש"י —

(כא) שלמים. בשלום ובלב שלם:

— ביאור —

שלמים. אין לפרש ששכם וחמור  
 משבחים את משפחת יעקב שהם  
 מושלמים ובעלי מידות טובות ומשום  
 כך כדאי להצטרף עמהם. שכם וחמור  
 היו רחוקים מאוד מערכי מוסר ושלמות  
 במידות לא היה חלק מהשיקולים שלהם  
 עם מי לעשות עסקים, אלא כוונתם היתה  
 לומר שאנשים אלה יתנהגו עמנו בשלום:  
 "שלמים הם אתנו" היינו הם באים אלינו  
 בכוונת שלום, ועושים זאת בלב שלם. הם  
 כנים ברצונם לחיות עמנו בשלום ואינם  
 מנסים להערים עלינו.<sup>46</sup>

— עיון —

שלמים. חמור ושכם אינם מסבירים מי הם האנשים האלה, מניין הגיעו לכאן, מה  
 מהותם ואופיים. אין כאן הסבר ענייני אלא הכל מסתובב סביב אינטרסים.

46. יתכן ורש"י שולל את ההבנה "שלמים" מתייחס לעובדת היותם נימולים, וכביכול אומרים חמור ושכם: על אף שבני יעקב הם נימולים אין הם בעלי מום אלא הם שלמים (וראה לעיל יז, א רש"י ד"ה והיה תמים). רש"י אינו מפרש כן אלא מדגיש שהוא לשון שלום ולב שלם. [הערת העורך]

## — רש"י —

וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת־יָדַיִם. כאדם שידו רחבה וותרנית, כלומר לא תפסידו כלום, פרקמטיא הרבה באה לכאן ואין לה קונים:

## — ביאור —

וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת־יָדַיִם. אלמלא פירושו של רש"י היינו מבינים שחמור ושכם טוענים שהארץ היא רחבה ויש בה הרבה מקום, ומה אכפת לכם שיישבו בה אנשים נוספים. רש"י אינו מפרש כך, כי באמת אין זה משכנע, ואנשים אינם מעוניינים לחלוק את ארצם עם אחרים גם אם יש להם מקום בשפע. על כן מבאר רש"י כי טענת חמור ושכם היא טענה של תועלתיות: בזכות העובדה שהם יישבו בינינו יגבר המסחר ויתפתח, ונוכל למכור להם מן השפע הגדול שהארץ מספקת לנו, וכולנו נוכל להרוויח מכך. הביטוי 'ארץ רחבת ידים' משמעותו שיש כביכול לארץ ידיים רחבות ונדיבות, והיא מחלקת ונותנת לנו שפע רב ונדיב, יותר מכדי צורכנו, ואין לנו למי למכור אותה ולהרוויח ממנה.

## — עיון —

וְהָאָרֶץ הִנֵּה רַחֲבַת־יָדַיִם. שוב מדגיש רש"י שאין במהלך של שכם וחמור שום עניין ערכי ומהותי, אלא הכל מונע רק על ידי אינטרסים.

## אונקלוס

כב בַרְס בְּרָא יִטְפֹסוֹן לְנָא  
 גְּבֵרָא, לְמַתְב עֲמָנָא  
 לְמַהוּ, לְעַמָּא חַד: בְּמַגְזֵר  
 לְנָא כָּל דְּכוּרָא, כְּמָא דְּאֲנוּן  
 גְּזִירִין. כב גִּיתִיהוֹן וְקִנְיִנְהוֹן  
 וְכָל בְּעִירְהוֹן, הֵלָא דִּילְנָא  
 אֲנוּן; בַּרְס נְטַפֵּס לְהוֹן,  
 וַיִּתְבוֹן עֲמָנָא.

כב אַדְ-בְּזֹאת יֵאָתוּ לָנוּ הָאֲנָשִׁים  
 לְשֶׁבֶת אֲתָנוּ לְהִיזוֹת לְעַם אֶחָד  
 בְּהַמּוֹל לָנוּ כָּל-זָכָר כַּאֲשֶׁר הֵם  
 נְמַלִּים: כג מְקַנְהֵם וְקִנְיָנָם וְכָל-  
 בְּהֵמָתָם הֵלֹוא לָנוּ הֵם אַדְ נֵאֻתָה  
 לָהֶם וַיִּשְׁבוּ אֲתָנוּ:

— רש"י —

(כב) בְּהַמּוֹל. בהיות נמול:

(כג) אַדְ נֵאֻתָה לָהֶם. לדבר זה, ועל ידי כן ישבו אתנו:

— ביאור —

בְּהַמּוֹל. ראה רש"י לעיל פסוק טו.  
 אַדְ נֵאֻתָה לָהֶם. בפסוק הקודם  
 ציינו חמור ושכם שבני יעקב יאותו  
 ויסכימו להסכם השלום בתנאי שאנשי  
 שכם ימולו עצמם. עכשיו אומרים חמור  
 ושכם: כדאי לנו לעשות את ההסכם כי  
 נרוויח ממנו הרבה רכוש, כל אשר עלינו  
 לעשות הוא להסכים למלא את התנאי  
 שהציבו.

— עיון —

בְּהַמּוֹל. שכם וחמור מקטינים את עניין הניתוח הרפואי הקשה שמצריכה המילה.  
 הם לא מתייחסים לפעולת המילה עצמה אלא רק לתוצאה - להיות נימולים.

אַדְ נֵאֻתָה לָהֶם. חמור ושכם יודעים שבקשתם זו אינה שגרתית ועל כן משתמשים  
 בתרגילי שכנוע. הם מתייחסים לעניין המילה כדבר פעוט - "אך נאותה להם", רק נסכים  
 לדבר הזה ואז נזכה לכל השפע הגדול שנרוויח מהם. יש מכשול קטן העומד בינינו לבין  
 הרכוש הרב שנוכל להרוויח.

בנוסף, הם שוב הפכו את היוצרות: עכשיו מתברר שבני יעקב צריכים אותנו והם  
 מבקשים להשלים עמנו, ואנחנו אלה שצריכים לדון ולהחליט אם להסכים לדרישה  
 שלהם. הם אלה שמעוניינים ומתחננים ואילו אנחנו אלה שצריכים להסכים ולהתרצות  
 להם. אך באמת לעיל כבר התברר שהמצב הוא הפוך: חמור ושכם הם המתחננים ובני  
 יעקב הם אלה שצריכים להתרצות (ראה לעיל פסוק טו, בעיון).

## אונקלוס

כד וקבילו מן חמור ומן שכם  
 בריה, כל נפקי תרע קרתיה;  
 וגזרו, כל דכורא כל נפקי,  
 תרע קרתיה. כה ויהוה  
 ביומא תליתאה כד תקיפו  
 עליהון ביביהון, וגסיבו תרין  
 בני יעקוב שמעון ולוי אחי  
 דינה גבר חרביה, ועאלו  
 על קרתא, דיתבא לרחצון;  
 וקטלו, כל דכורא.

כד וישמעו אל-חמור ואל-שכם  
 בנו כל-יצאי שער עירו וימלו כל-  
 זכר כל-יצאי שער עירו: כה ויהי  
 ביום השלישי בהיותם באבים  
 ויקחו שני-בני-יעקב שמעון ולוי  
 אחי דינה איש חרב ויבאו על-  
 העיר בטח ויהרגו כל-זכר:

— רש"י —

(כה) שני-בני-יעקב. בניו היו, ואף על פי כן נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר  
 אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו (בראשית רבה פ"פ, י):  
 אחי דינה. לפי שמסרו עצמן עליה נקראו אחיה (שם):

— ביאור —

להתייעץ עמו לא עשו כן, אלא פעלו  
 כאנשים זרים שאינם שייכים אליו. "אחי  
 דינה" נכתב לשבחם, שעל אף שהיו לדינה  
 אחים רבים מכל מקום רק שמעון ולוי  
 לקחו על עצמם להגן על כבודה, וסיכנו  
 עצמם ומסרו את נפשם על כך.

שני-בני-יעקב. אנו יודעים מי הם  
 שמעון ולוי, ואין צורך לציין שהם בני  
 יעקב או אחי דינה, ומדוע אם כן מדגישה  
 התורה עובדות אלו?

רש"י מפרש יחוס אחד לגנאי ויחוס  
 שני לשבח: "בני יעקב" נכתב לגנותם,  
 שעל אף שהם בניו של יעקב והיה עליהם

— עיון —

שני-בני-יעקב. כאן אנו נתקלים לראשונה בבעיה שורשית בבני יעקב, והיא חוסר  
 כבוד לאביהם. נראה את זה אף בהמשך כשראובן מתערב בחיים הפרטיים של אביו, וכן  
 כאשר בני יעקב מחליטים שעליהם להעלים את יוסף כי לא הסכימו עם דרכו של אביו  
 שבחר דווקא בו. כבר כאן מזהה רש"י ומדגיש לנו את שורש החטא של בני יעקב.

## — רש"י —

**בְּטַח**. שהיו כואבים.

ומדרש אגדה: בטוחים היו על כחו של זקן (בראשית רבה פ"פ, י):

## — ביאור —

על דרך הפשט - הואיל ואנשי שכם היו כואבים ידעו שמעון ולוי שלא יוכלו לעמוד כנגדם ולהילחם. מדרש אגדה - בטחונם של שמעון ולוי נובע מכוחו הרוחני של יעקב אבינו, ויודעים היו שזכותו של יעקב תגן עליהם.

**בְּטַח**. רש"י מבין שהמילה "בטח" אינה מתייחסת ומתארת את העיר שכם שישבה לבטח (כמו שהבין התרגום), אלא היא מתייחסת לשמעון ולוי, והם היו בטוחים בשעה שבאו על העיר.<sup>47</sup> מדוע היו שמעון ולוי בטוחים ולא חששו? על כך עונה רש"י בשני פירושים:

47. ויש לפירוש רש"י לכאורה ראייה מן הטעמים, השווה ליחזקאל ל, ט.

## אונקלוס

כז וַיֵּת חֲמוֹר וַיֵּת שָׂכָם  
 בְּרִיָּה, קִטְלוּ לְפָתְגָם דְּחָרְב;  
 ודְּבָרוּ יֵת דִּינָה מִבֵּית  
 שָׂכָם, וּנְפָקוּ. כח בְּנֵי יַעֲקֹב,  
 עָאלוּ לְחַלְצָא קְטִילָא,  
 וּבְזוּ, קִרְתָּא דְסְאִיבוּ,  
 אַחְתָּהוֹן. כט יֵת עֲנָהוֹן וַיֵּת  
 תּוֹרִיהוֹן, וַיֵּת חֲמָרִיהוֹן, וַיֵּת  
 דְּבִקְרָתָא וַיֵּת דְּבַחְקָלָא,  
 בְּזוּ.

כו וַאֲת־חֲמוֹר וַאֲת־שָׂכָם בְּזוּ הֲרָגוּ  
 לְפִי־חָרֵב וַיִּקְחוּ אֶת־דִּינָה מִבֵּית  
 שָׂכָם וַיֵּצְאוּ: כז בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ  
 עַל־הַחֲלָלִים וַיִּבְזוּ הָעִיר אֲשֶׁר  
 טָמְאוּ אַחֲוֹתֵם: כח אֶת־צֵאֲנָם  
 וְאֶת־בְּקָרָם וְאֶת־חֲמָרֵיהֶם וְאֶת  
 אֲשֶׁר־בְּעִיר וְאֶת־אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה  
 לְקָחוּ:

— רש"י —

(כז) על־הַחֲלָלִים. לפשט את החללים (תרגום אונקלוס):

— ביאור —

חזרו שוב אל העיר כדי לבוז את שללה,  
 ונטלו את הבגדים אשר על גופות המתים  
 ואשר בתוך בתיהם.

עַל־הַחֲלָלִים. אין לפרש "באו  
 על החללים" שעשו בהם מעשה ביאה,  
 חלילה, אלא לאחר שלקחו את דינה ויצאו



## אונקלוס

כט וַיֵּת כָּל נִכְסֵיהוֹן וַיֵּת כָּל טַפְּלֵהוֹן וַיֵּת נְשֵׂיהוֹן, שָׁבוּ וַיָּבֹזוּ; וַיֵּת, כָּל דְּבַבֵּיתָא.  
 כט וַאֲת־כָּל־חֵילִם וַאֲת־כָּל־טַפִּים וַאֲת־נְשֵׂיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹזוּ וַאֲת־כָּל־אֲשֶׁר בַּבַּיִת:

## — רש"י —

(כט) חֵילִם. ממונם (תרגום אונקלוס), וכן "עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז), "וישראל עושה חיל" (במדבר כד, יח), "ועזבו לאחרים חילם" (תהלים מט, יא):

## — ביאור —

2. בדבריו האחרונים בלעם מנבא ל'אחרית הימים': "והיה אדום ירשה, והיה ירשה שעיר אויביו, וישראל עושה חיל". פירושו הכתוב: את רכושם של אדום ושל שעיר יירש אויביהם, שהוא ישראל, ועל ידי כך "ישראל עושה חיל", כלומר מתעשר מכל הרכוש אותו ירש מהם.

3. פרק מט בתהלים מדבר על כך שאין לו לאדם לבטוח בעושרו, שהרי הוא לא יציל אותו מעונשו, אלא הוא צריך לשים מבטחו בה'. "הבוטחים על חילם וברוב עושרם יתהללו... כי יראה חכמים ימותו, יחד כסיל ובער יאבדו, ועזבו לאחרים חילם". כלומר, אין הבדל בין חכם לכסיל, כולם לבסוף ימותו וישאירו את "חילם" = רכושם לאחרים.

חֵילִם. "חיל" היינו כוח, ולפעמים בא במשמעות צבא, כמו "חיל פרעה". בהשאלה מוסבת מילה זו גם לרכוש וממון, שהוא כוחו של האדם בעולם. רש"י מבאר שבמילה חילם כאן אין הכוונה לאנשי הצבא שלהם, אלא לממונם ורכושם. רש"י מביא שלש ראיות מפסוקים ל"חיל" במשמעות ממון ורכוש:

1. משה רבנו מזהיר את עם ישראל שלא יכפור בקב"ה אחר כניסתו לארץ: "פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת, ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה, ורם לבבך ושכחת את ה' אֱלֹהֶיךָ... ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". החשש הוא שמא בעקבות כל הממון הרב והרכוש יחשוב האדם שהוא לבדו השיג את כל זאת.

## — עיון —

חֵילִם. נראה לומר שרש"י בחר פסוקים אלה כדי להעביר ביקורת סמויה על התנהגותם של בני יעקב במעשה ביזה זה, שלא הסתפקו להרוג את אנשי שכם ולקחת את דינה אחותם, אלא הם גם חוזרים ובוזזים את העיר ואת החללים. במעשה זה הם לכאורה שוכחים שהניצחון הוא מה' יתברך, ולכן אין להם לקחת כלום לעצמם, כדי שלא

## — רש"י —

שָׁבוּ. לשון שביה [לפיכך טעמו מלרע]:

## — עיון (המשך) —

ייכשלו לומר "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". רכוש מן האויבים יש לקחת רק כעין לקיחת הרכוש על ידי ישראל לעתיד לבוא, כאשר יירשו את עשו ושעיר לכוּנן את מלכות ה' בעולם. אם לוקחים ביזה רק כדי להתעשר אזי הכל הבל ורעות רוח, כי לבסוף האדם מת ולא לוקח עמו לקבר את כל רכושו החומרי, אלא "ועזבו לאחריהם חילם".<sup>48</sup> נוסף ונאמר שלקיחת הביזה הופכת את מעשיהם של שמעון ולוי לונדליזם לשמו ולא כפעולה מוצדקת להצלת אחותם.

## — ביאור —

שָׁבוּ. האם המילה "שבו" כאן היא משורש שו"ב, במשמעות חזרו, או שמא היא משורש שב"ה, במשמעות שבי? שתי המילים נכתבות באופן זהה! רש"י מסביר שמוכרחים לומר שהיא משורש שב"ה, שהרי ההטעמה במילה היא מלרע, כלומר בסוף המילה, כמו קנו (קנ"ה), בנו (בנ"ה), ואילו בשורש שו"ב ההטעמה היא מלעיל, בהברה שלפני אחרונה, כמו קמו (קו"מ), גרו (גו"ר).

48. בכך אפשר להסביר מדוע רש"י שינה את הסדר והביא תחילה פסוק מספר דברים ואחריו פסוק מספר במדבר.

## אונקלוס

ל וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְשִׁמְעוֹן  
 וּלְלֵוִי, עֲכַרְתֶּם יְתִי, לְמַתָּן  
 דָּבְבוּ בִּינָא וּבֵין יְתִיב  
 אֲרַעָא, בְּכַנְעֵנָאָה וּבְפָרְזָאָה;  
 וְאַנְאָ, עִם דְּמַנְיָן, וְיִתְכַנְשׁוּן  
 עָלַי וְיִמְחַוְנְנִי, וְאַשְׁתִּי צִי אָנָא  
 וְאַנְשׁ בֵּיתִי.

— רש"י —

(ל) עֲכַרְתֶּם. לשון מים עכורים, אין דעתי צלולה עכשיו.  
 ואגדה: צלולה היתה החבית ועכרתם אותה, מסורת היתה ביד כנענים  
 שיפלו ביד בני יעקב, אלא שהיו אומרים: "עד אשר תפרה ונחלת את  
 הארץ" (שמות כג, ל), לפיכך היו שותקין (בראשית רבה פ"פ, יב):

— ביאור —

(ב) על פי מדרש אגדה: מעמדה של  
 משפחת יעקב בארץ כנען נעכר ונכנס  
 לסכנה. עד שעה זו לא היתה נשקפת סכנה  
 למשפחת יעקב, כי הכנענים היושבים  
 בארץ ידעו שעדיין לא הגיע זמן המלחמה  
 של בני ישראל עמם. מסורת היתה בידם  
 שהמלחמה עם בני ישראל תתרחש  
 רק כאשר בני ישראל ינחלו את הארץ  
 ויתבססו בה, ולכן לא חששו מפניהם עד  
 אותו הזמן. עתה, שתקפתם ראשונים  
 לפני הזמן, כבר בטלה מהם המסורת  
 וההבנה הזאת, והם עלולים לתקוף אותנו  
 בכל עת שירצו.

**עֲכַרְתֶּם.** יעקב אבינו גוער בשמעון  
 ולוי ומביע אי שביעות רצון ממעשם. כדי  
 להביע זאת הוא משתמש בביטוי "עכרתם  
 אותי" שאין משמעוּתו ברורה, ורש"י  
 מציע שני פירושים להבנת ביטוי זה. לכל  
 פירוש הבנה אחרת לסיבת הביקורת של  
 יעקב.

לשני הפירושים 'עכור' הוא היפך של  
 צלול, אך ההבדל ביניהם הוא מה נעכר  
 בעקבות המעשה:

(א) יעקב עצמו נעכר. מעשה זה גרם  
 ליעקב להיראות לא טוב כלפי חוץ, והפך  
 אותו כביכול לבעל דעה שאינה צלולה.

— עיון —

**עֲכַרְתֶּם.** לפי הפירוש הראשון מעשה זה של שמעון ולוי שם את יעקב עצמו במצב  
 לא נעים. בניו של אדם מייצגים אותו כלפי חוץ, וכל מה שהם עושים נחשב כאילו הוא  
 עצמו עשה, ועתה יעקב ייחשב בעיני יושבי הארץ כאדם ערמומי התאב לשפוך דמים.  
 לפי פירוש זה הביקורת היא מהותית.

לפי הפירוש השני המעשה עצמו אינו אחראי, כי עדיין אין בכוחה של משפחת יעקב

## — רש"י —

מְתֵי מִסְפָּר. אנשים מועטים:

## — עיון (המשך) —

להילחם כנגד הכנענים. על אף שיעקב יודע שארץ זו שלו היא, ואף יגיע הזמן בו היא תיפול ביד בניו, מכל מקום אין זה הזמן המתאים והיה עליהם להמתין ולא לעשות כן. מעשה זה שעשו עלול לסכן את כל העניין ולהקדים עליהם מלחמה שאינם ערוכים לה. לפי פירוש זה "עכרתם אותי" אינו מתייחס ליעקב באופן ישיר, אלא למשפחת יעקב באופן כללי. בגלל שסיכנתם את מצבנו אני נמצא בדאגה.

נחלקו המפרשים כיצד להתייחס למעשה שמעון ולוי, האם התנהגותם היתה מוצדקת או שמא היה בה עבירה. גם בתורה ישנם מקורות סותרים לשאלה זו. יעקב מבקר את בניו מייד וגוער בהם אך הם עונים לו תשובה ראויה והוא אינו מגיב, ואפשר להבין שהודה לטענתם. מאידך, בברכות יעקב לבניו בפרשת ויחי מתבטא יעקב כנגד שמעון ולוי בחרפות - "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם... כי באפם הרגו איש וברצונם עיקרו שור" - ומשמע שמבקר אותם על מעשה דינה. כמו כן ראינו לעיל ברש"י שנקראו "בני יעקב" לגנותם, ולא פעלו נכון בכך שלא התייעצו עם יעקב לפני שעשו את המעשה. נראה לומר שדברי רש"י כאן פותרים לנו את השאלה בדבר מעשה שמעון ולוי. מבחינה מהותית אין חולק על כך שארץ כנען שייכת לעם ישראל, ונצטוו בני ישראל לרשת את הארץ. על פי הבנה זו מלחמתם של שמעון ולוי באנשי שכם היא מוצדקת ואין בה פסול. אמנם, לא תמיד ניתן לעשות מעשים אלה והעיתוי הוא חשוב מאוד. מלחמה כזו שנעשית בעיתוי לא נכון עלולה לסכן פיסית את עם ישראל כולו, וגם יש כאן שאלה של הצדקה רוחנית של המעשה, כמו שנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (לעיל טו, טז) "ודור רביעי ישוּבו הנה כי לא שלם עוון האמורי עד הנה", כלומר עדיין לא הגיע זמנם של האמורי להפסיד במלחמה ולכן יש להמתין עם כיבוש הארץ עד דור רביעי. אלו שני הצדדים בשאלה זו, ועל פיהן נוכל להבין את התגובות הסותרות: מצד אחד אי אפשר להצדיק את המעשה בשעה זו, אך מצד שני נעשה כאן מעשה שבמהותו הוא מעשה של מצוּת כיבוש המוטלת על עם ישראל, ויתכן שמעשה האלימות מצדו של שכם בן חמור הצדיק לעשות מעשה זה כבר עכשיו, כדי לשמור על כבודם של ישראל.

## — ביאור —

**מְתֵי מִסְפָּר.** "מְתֵים" פירושו אנשים (מקור המילה מהשפה האוגריתית), וכמו "ונחרים את כל עיר מְתֵים" (דברים ב, לד); "יחי ראובן ואל ימות והי מְתֵיו מספר" מעט" (דברים כו, ה).

(שם לג, ו).

## — עיון —

**מְתֵי מִסְפָּר.** טענה זו של יעקב מחזקת את הפירוש השני לעיל, שהביקורת של יעקב היא לא על מהות המעשה אלא על האופן ועל העיתוי המסוכן.

## אונקלוס

לא וְאָמְרוּ: הַכְּזוּנָה הַזֹּאת יַעֲשֶׂה אֶת־  
 יְתֵעֵבִיד לְאַחַתְנָא. {פ} אַחַתְנָנוּ: {פ}

— רש"י —

(לא) הַכְּזוּנָה. הפקר (בראשית רבה פ"פ, יב):

אֶת־אַחַתְנָנוּ. ית אחתנא:

— ביאור —

הרגיל כמילת יחס. רש"י ממשיך כאן את פירושו מן הדיבור הקודם: וכי יעשו את אחותינו להפקר, שכל הרוצה יבוא ויקחנה וכל הקודם זוכה?

אילו היה מפרש רש"י "זונה" כאן כמי שהפקירה עצמה, היה גם מפרש את המילה "את" במשמעות 'עם', והיה משמעות הפסוק: 'וכי ינהגו עם אחותנו כמו עם זונה?'. אך רש"י לא רצה לפרש כן, כי לא נראה לומר שבני יעקב יכנו את אחותם בתואר "זונה" ממש. כמו כן פירוש זה מעט קשה משום שצריך להוסיף את המילה "עם" גם בתחילה<sup>49</sup>.

הַכְּזוּנָה. "זונה" היא אישה המפקירה את עצמה לכל אדם, ובוודאי אין כוונת בני יעקב לומר שדינה היא זונה לכל, שהרי גם אנשי שכם ייעדו אותה לשכם בן חמור דווקא. על כן מפרש רש"י שאין הכוונה כאן למושג 'זונה' הרגיל אלא הכוונה למנהג הפקר, שהתייחסו אל משפחת יעקב כאילו היו אנשי הפקר וכביכול כל הרוצה ליטול מהם יבוא ויטול, ואין לך ביזיון גדול מזה.

אֶת־אַחַתְנָנוּ. אין המילה "את" באה כאן במשמעות 'עם', אלא באה בשימושה

## אונקלוס

א וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב  
 קוּם עֲלֵה בֵּית-אֵל וְשֹׁב-שָׁם  
 וַעֲשֵׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הַנְּרָאָה  
 אֵלֶיךָ בְּבָרְחֶיךָ מִפְּנֵי עֲשׂוֹ אֶחָיֶךָ׃

א וַיֹּאמֶר יי לַיַּעֲקֹב, קוּם סָק  
 לְבֵית אֵל וְתִיב תַּמָּן; וְעֲבִיד  
 תַּמָּן מִדְּבַח לְאֵל דְּאֶתְגְּלִי  
 לָךְ, בְּמַעְרַקְךָ מִן קִדְּם עֲשׂוֹ  
 אֶחָיֶךָ.

— רש"י —

(א) קום עלה. לפי שאחרת בדרך (י"ג: ג'רד) נענשת ובא לך זאת מבתך:

— ביאור —

קום עלה. הציווי "קום" נראה  
 כביקורת וגערה, ומסתתרת בו האמירה:  
 די לך לשבת במקומך בחיבוק ידיים.  
 כאשר יצא יעקב מארץ ישראל הוא  
 נדר נדר, והתחייב להקים מצבה בבית-אל  
 (לעיל כח, כ-כב): "וידר יעקב נדר לאמר...  
 והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית  
 א-להים", ואף בעודו בחרן נתגלה אליו  
 הקב"ה והזכיר לו נדר זה (לא, ג): "אנוכי  
 הא-ל בית אל אשר משחת שם מצבה

אשר נדרת לי שם נדר, עתה קום צא מן  
 הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך".  
 על אף שיעקב כבר נמצא בארץ ישראל  
 תקופה של י"ח חודשים (ראה לעיל לג,  
 יז, וברש"י) מכל מקום עדיין לא קיים את  
 הבטחתו. עתה מתגלה אליו הקב"ה פעם  
 נוספת ומודיע לו שהגיע הזמן לקיים את  
 ההבטחה, וכי מעשה דינה היה עונש על  
 כך שנתעכב מלקיים זאת.

— עיון —

קום עלה. רש"י כאן חורג ממנהגו. לאורך פירושו לספר בראשית רש"י אינו מבקר  
 את האבות כלל, גם במקומות בהם ישנן דעות בחז"ל המעבירות ביקורת על מעשיהם.  
 רש"י לא ציטט את המדרשים המבקרים את אברהם כאשר ירד למצרים בגלל הרעב, וכן  
 לא הביא את הדעות המבקרות את שרה שעינתה את הגר. גם על יצחק לא השמיע רש"י  
 נימת ביקורת, לא כאשר חשב לרדת למצרים, ולא על רצונו לברך את עשו. והנה כאן בוחר  
 רש"י, שלא כהרגלו, לבקר את יעקב, ועובדה זו נותנת לביקורת זו משנה תוקף.  
 וצריך להבין, מה כל כך נורא בכך שיעקב נשאר בשכם ולא המשיך הלאה, הרי סוף סוף  
 גם שכם היא ארץ ישראל!

אך באמת התעכבותו של יעקב בשכם לא נגרמה בגלל סיבות שוליות. היא מעידה  
 על בעיה וקושי של הסתגלות. למרות שיעקב כבר הגיע לארץ ישראל ונכנס אליה, הוא

## אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאִנְשׁ בֵּיתָהּ, וְלִכָּל דְּעַמִּיהָ: אַעֲדוּ יָת  
 כָּל-אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסְרוּ אֶת-אֱלֹהֵי  
 הַנֶּכֶד אֲשֶׁר בְּתִכְכֶם וְהִטְהָרוּ  
 וְהִחֲלִיפוּ שְׂמֹלֵתֵיכֶם:  
 וַיִּשְׁנוּ כְּסוּתָכֹן.

— רש"י —

(ב) הַנֶּכֶד. שיש בידכם משלל של שכם (ראה תרגום יונתן):

— עיון (המשך) —

עדיין לא חזר אליה. קשה ליעקב להפוך מיהודי גלותי ליהודי ארץ-ישראלי. הוא עדיין לא מרגיש שייך לארץ ישראל, לעבודה המיוחדת שלה. הוא חש כנטע זר. חזרתו לארץ תושלם רק כאשר יגיע לבית-אל ויקיים שם את נדרו ויקים מזבח ובית קבוע לעבודת ה'. דברי רש"י אלה מבטאים את הקושי הגדול אותו חוו היהודים אשר חזרו לארץ ישראל בכל הדורות. עלייה לארץ ישראל איננה רק שינוי מקום מגורים, המחייב הסתגלות למקום חדש, אלא זהו שינוי מהותי. ארץ ישראל היא לא סתם מקום מגורים כמו בחו"ל אלא זהו המקום בו מקימים בית לה', וממנו ייצא אור לכל הגוים.

— ביאור —

הַנֶּכֶד. מהיכן יש לבני יעקב אלילי זרה! מסביר רש"י שאלילים אלה הגיעו נכר? הרי ודאי אינם חשודים בעבודה לידם מן הביזה שבזזו את שכם.

## — רש"י —

וְהִטְהָרוּ. מעבודה זרה:  
וְהִחְלִיפוּ שְׂמֹלֵתֵיכֶם. שמא יש בידכם כסות של עבודה זרה:

## — ביאור —

וְהִטְהָרוּ. הביטוי "והטהרו" המופיע כאן אינו שייך לדיני טומאה וטהרה, שהרי עדיין לא נצטוו בהם ישראל, ולכן אין לומר שיעקב מצווה על בניו לעבור תהליך של טהרה וטבילה וכיוצא בזה. מדברי רש"י משמע ש'טהרה' זו עניינה שינוי פנימי, טהרת הלב ונקיאת הדעת. אמנם החלפת הבגדים נדרשת מפני חשש מוחשי - שמא הבגדים אותם הם לובשים שימשו את אנשי שכם שהיו עובדי עבודה זרה.

## — עיון —

וְהִטְהָרוּ. יעקב מבין כי הדרישה הא-לוהית לעלות לבית-אל ולהקים שם מזבח אינה דרישה טכנית בלבד לבוא ולקיים איזשהו טקס שהתחייב לעשותו, אלא מדובר כאן בתיקון פנימי עמוק. לשם כך פועל יעקב בשלשה מישורים: הרכוש, הלב והבגד. ראשית לכל, אסור ליהנות מעבודה זרה. לקיחת הרכוש מאנשי שכם קילקלה את המעשה, ולאחריה נראית כל הפעולה הזו כמעשה של ונדליזם לשמו ולא פעולה שנועדה להגן על כבוד המשפחה. משום כך יש לתקן עניין זה של לקיחת השלל ולהיפטר מן הרכוש הבזוז. רק לאחר מכן ניתן לעשות 'תיקון פנימי' בלב, ולהיפטר מן המידות שהביאו אל התנהגות בזויה זו. בשלב שלישי יש לתקן את 'הבגד', כלומר, ההופעה החיצונית. רק לאחר שמתקנים את המידות אפשר לעבור אל השלב המכריע והוא להשפיע על העולם - שזוהי מטרת הקמת המזבח - וסמל לדבר הוא החלפת הבגדים.



## אונקלוס

ג וַנִּקְוֶמָה וְנַעֲלָה בֵּית-אֱלֹהִים  
 וְאַעֲשֶׂה-שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל הָעֵנָה  
 אֶתִּי בְיוֹם צִרְתִּי וַיְהִי עִמָּדִי בַדֶּרֶךְ  
 אֲשֶׁר הִלַּכְתִּי: ד וַיִּתְּנוּ אֵל-יַעֲקֹב  
 אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנִּכְרֹאֹת אֲשֶׁר בְּיָדָם  
 וְאֶת-הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאֲזַנֵּיהֶם  
 וַיִּטְמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֱלֹהִים  
 אֲשֶׁר עִם-שָׁכֶם:

ג ונקוים ונסק, לבית אל;  
 ואעביד תמן מדבח, לאל  
 דקביל צלותי ביומא דעקתי,  
 והוה מימריה בסעדי,  
 באורחא דאזלית. ד ויהבו  
 ליעקוב, ית כל טעות  
 עממא דבידהון, וית  
 קדשיא, דבאדניהון; וטמר  
 יתהון יעקוב, תחות בטמא  
 דעם שכם.

— רש"י —

(ד) האלה. מין אילן סרק:

עם-שכם. אצל שכם (תרגום יונתן):

— ביאור —

הָאֱלֹהִים. היה מקום לחשוב ש"אלה"  
 הוא שם של עבודה זרה, מלשון אל, ולכן  
 רש"י מדגיש שאין הדבר כן. מדובר בשם  
 של עץ שהוא אילן סרק (= שאינו נותן פירות).  
 עץ זה מופיע בתורה רק פעם אחת, אך  
 מוזכר במקומות רבים אחרים במקרא.  
 עם-שכם. "עם" במשמעות 'על יד',  
 'אצל'. האילן הזה היה על יד העיר שכם.

— עיון —

הָאֱלֹהִים. רש"י מדגיש את העובדה שזהו אילן סרק, לומר לך שעבודה זרה אין בה  
 תועלת, ואסור לנסות להפיק ממנה כל תועלת. הרי היא כאילן סרק ושם מקומה.

עם-שכם. משמעות המילה "עם" היא בדרך כלל 'יחד', ובהשאלה משמעותה גם על  
 יד משום ששני דברים הסמוכים זה לזה נראים ממקום אחר שהם יחד. רמז נוסף יש כאן  
 לכך ששכם וכל תרבותה הרי הן כאותו אילן סרק שאינו נותן פירות.

## אונקלוס

ה וְנִטְלוּ; וְהָיָה דְחֵלָא מִן  
 קִדְּם יי, עַל עַמְמַיָּא דְבְקָרוּי  
 סַחְרֵינִיהוּן, וְלֹא רִדְפוּ, בְּתֵר  
 בְּנֵי יַעֲקֹב. וְיֹאֲתָא יַעֲקֹב  
 לְלוּז, דְּבִאֲרַעָא דְכִנְעַן הִיא,  
 בֵּית אֱל: הוּא, וְכָל עַמְּא  
 דְעַמִּיָּה.

ה וַיִּסְעוּ וַיְהִי | חֲתַת אֱלֹהִים עַל-  
 הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיהֶם וְלֹא  
 רִדְפוּ אַחֲרֵי בְנֵי יַעֲקֹב: וַיָּבֵא  
 יַעֲקֹב לֹוּזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן  
 הִוא בֵּית-אֵל הִוא וְכָל-הָעַם  
 אֲשֶׁר-עִמּוֹ:

— רש"י —

(ה) חֲתַת. פחד (תרגום אונקלוס):

— ביאור —

"אל תירא ואל תחת" (דברים א, כא). על פי  
 ההקשר נראה שיש לפרש כאן במשמעות  
 פחד ומורא.

חֲתַת. לשורש חת"ת שתי משמעויות  
 עיקריות: א) לשון שבר, כמו בפסוק  
 "קשת גיבורים חתים" בשירת חנה (שמואל  
 א' ב, ד). ב) לשון פחד ומורא, כמו בפסוק

## אונקלוס

וּבְנָא תַמָּן, מְדַבְחָא, וְקָרָא לְאַתְרָא, אֵל בֵּית אֵל:  
 וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם אֵל בֵּית-אֵל כִּי שָׁם נִגְלָו אֱלֹהֵי  
 אֲרֵי תַמָּן, אֶתְגַּלִּי לִיהוָה, בְּמַעֲרֻקִיהָ, מִן קֶדֶם אַחֻזָּהי.

## — רש"י —

(ז) אֵל בֵּית-אֵל. הקב"ה בבית-אל גילוי שכינתו בבית-אל (תרגום יונתן). יש תיבה חסרה ב"ת המשמשת בראשה, כמו "הנה הוא בית מכיר בן עמיאל" (שמואל ב' ט, ד), כמו בבית מכיר, "בית אביך" (להלן לח, יא), כמו בבית אביך:

## — ביאור —

אֵל בֵּית-אֵל. כמוֹבן שיעקב לא קרא למזבח בשם "א-ל", שהרי יש בכך הגשמה וצמצום הא-לוהות למקום אחד. אלא יעקב קרא למזבח בשם המורה על כך שהשכינה שורה תמיד באותו מקום: 'הא-ל (נמצא תמיד ב)בית-אל'. ואין לתמוה על כך שחסרה ב"ת המשמשת, ולא נאמר 'בבית-אל', משום שזו תופעה שכיחה שבי"ת זו אינה מופיעה. כך מצאנו בפסוק "הנה הוא בית מכיר", שודאי אין הכוונה שהאדם הזה (מפיבושת בן יהונתן בן שאול) הוא עצמו בית מכיר, אלא הוא נמצא בבית מכיר. וכן כאשר יהודה ביקש מתמר כלתו להמתין אחר מות שני בניו, אמר לה "שבי אלמנה בית אביך", כלומר שבי בבית אביך.

## — עיון —

אֵל בֵּית-אֵל. מדוע המקרא לפעמים מעלים את הבי"ת ויוצר מעין זהות בין יושב המקום למקום?

אצל מפיבושת בן יהונתן היה זה משום שהוא הסתתר שם מפחד שמא דוד ירצה לנקום ולהרוג את בית שאול, ובכך הפך ממש להיות מזוהה עם הבית (מה גם שהיה נכה רגלים ובקושי יצא מן הבית). כאשר יהודה ביקש מתמר לשבת בבית אביה, הוא כנראה לא התכוון להוציא אותה משם לעולם, וכאילו אמר לה שהיא כבר שייכת מעכשיו לבית אביה.

גם כאן נוכל לומר, הואיל והמקום הזה מיועד להשכנת שכינה, והיא שורה בו בקביעות ואין זה אירוע חד פעמי, כביכול המקום מזוהה לחלוטין עם השכינה.

## — רש"י —

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. במקומות הרבה יש שם אלהות ואדנות בלשון רבים, כמו "אדוני יוסף" (להלן לט, כ), "אם בעליו עמו" (שמות כב, יד), ולא נאמר בעליו; וכן אלהות שהוא לשון שופט ומרות נזכר בלשון רבים, אבל אחד מכל שאר השמות לא תמצא בלשון רבים:

## — ביאור —

אך נקרא בלשון רבים. כך הוא הדבר בשפה העברית שנותנת כבוד לאדונים ולשליטים ומתייחסת אליהם בלשון רבים. גם בשפות זרות אנו מוצאים תופעה זו בה פונים אל אדם מכובד בלשון רבים.

רש"י מדגיש שתופעה זו של לשון רבים ביחס לקב"ה קיימת רק בשם 'אֱלֹהִים', שהוא במהותו לשון רבים, אך לא בשמות אחרים, וזאת כדי להדגיש את אחדותו של הבורא.

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. הרי האֱלֹהִים הוא אחד ואין יחיד כיחודו, ומדוע מוזכר כאן כאילו עשה פעולה בלשון רבים - "נגלו אליו אֱלֹהִים", ולא 'נגלה'? מסביר רש"י שהמילה אֱלֹהִים היא באמת לשון רבים, ולכן גם הפעולה שעושה נכתבת בלשון רבים.

יתרה מזאת, מצאנו גם לשונות של בעלות ואדנות אצל בני אדם שנקראים בלשון רבים, למרות שמדובר באדם יחיד, כמו "אדוני יוסף", שהיה אדם יחיד

## — עיון —

נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים. שם "אֱלֹהִים" הוא מעין צורת רבים של "אֱלֹהִים" (בנוסף על "אֱלֹהִים"), ו"אֱלֹהִים" פירושו כח, כלומר שהאֱלֹהִים הוא היחיד שבאמת יש לו את הכח לעשות כרצונו. השם "אֱלֹהִים" ברבים פירושו שהוא בעל הכוחות כולם, הוא שולט על הכל ולכן מופיע בלשון רבים.

רש"י הוסיף ואמר ששם "אֱלֹהִים" משמש גם לשון דין ושפיטה, וכך מנהיג האֱלֹהִים את עולמו ושופט כל הארץ.

## אונקלוס

ח ומיתת דבורה מינקתה ואתקברת  
 ואתקברת, ואתקברת  
 מלרע לבית אל בשפולי  
 מישראל; וקרא שמייה,  
 מישר בכיתא. {פ}

ח ותמת דברה מינקת רבקה  
 ותקבר מתחת לבית אל תחת  
 האלון ויקרא שמו אלון בכות: {פ}

— רש"י —

(ח) ותמת דברה. מה ענין דבורה בבית יעקב, אלא לפי שאמרה רבקה ליעקב "ושלחתי ולקחתיך משם" (לעיל כו, מה), שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם, ומתה בדרך. מדברי רבי משה הדרשן למדתיה:

— ביאור —

ותמת דברה. בפרשת חיי-שרה, כאשר רבקה יצאה מבית אביה על מנת להינשא ליצחק, נאמר שהלכה עמה גם "מינקתה" (כד, נט). סביר להניח כי אותה מינקת המוזכרת שם זוהי "דבורה מינקת רבקה" המוזכרת כאן בשמה. יתכן ו"מינקת רבקה" היינו שתפקידה היה להניק את בניה של רבקה, ומסתבר לומר שהיא אשר היניקה וגידלה את יעקב ועשו מגיל צעיר. יעקב מכיר אותה היטב ורוחש לה חיבה רבה.

אך כמובן, השאלה הנשאלת היא: מה עושה מינקת רבקה הזקנה במחנהו של יעקב, ששב אך לאחרונה מחו"ל? הרי מקום מגוריה הוא בביתם של יצחק ורבקה! מסביר רש"י (בשם ר' משה הדרשן<sup>50</sup>) שדבורה נשלחה אל יעקב בשליחותה של רבקה, כדי לבקש ממנו שישוב מחוץ לארץ ישראל. בכך קיימה רבקה את הבטחתה ליעקב לפני שברח, שהרי אמרה לו "ושלחתי ולקחתיך משם".

— עיון —

ותמת דברה. יעקב התרחק מביתו למשך שנים רבות, ונוצר מעין ניתוק בינו לבין עברו. עתה, סוף סוף הוא חוזר הביתה, אך חזרה זו רוויה בחוויות לא נעימות. לא זו בלבד שלבן ועשו אורבים לו ומנסים לפגוע בו, ישנן גם צרות מבית. המשפחה שגידל מתחילה להתפורר - דינה בתו מזנה עם זר, בניו מבצעים מעשה רציחה המוני באנשי

50. ר' משה הדרשן היה אחד מן הראשונים, אשר חי מעט לפני רש"י במאה ה-11 בנרבונה שבפרובנס בדרום צרפת. בין תלמידיו נמנה ר' נתן מרומי בעל "הערוך". ר' משה הדרשן כתב (ככל הנראה) ספר פרשנות לתורה המבוסס על מדרשי חז"ל, ורש"י בפירושו לתורה ולנ"ך מצטט מדבריו במספר מקומות רב (בעיקר בספר במדבר).

## — רש"י —

מִתַּחַת לְבֵית־אֵל. העיר יושבת בהר ונקברה ברגלי ההר:  
 תַּחַת הָאֱלוֹן. 'בשפולי מישורא' (תרגום אונקלוס), שהיה מישור מלמעלה בשפוע  
 ההר והקבורה מלמטה, ומישור של בית-אל היו קורין לו "אלון".  
 ואגדה, נתבשר שם באבל שני, שהוגד לו על אמו שמתה. ואלון בלשון יוני  
 אחר (בראשית רבה פ"א, ה). ולפי שהעלימו את יום מותה שלא יקללו הבריות  
 כרס שיצא ממנו עשו, אף הכתוב לא פרסמו (תנחומא ישן כי-תצא, ד):

## — עיון (המשך) —

עיר שלמה בלי ידיעתו. המצב נראה לא טוב. והנה, ממרחקים, לבה של האם רבקה  
 מרגיש שיש בעיות, והיא גם יודעת מהו הפיתרון. היא מבינה שמקור הצרות נובע בגלל  
 ההתרחקות מן המשפחה ומן השורשים, וממילא הפיתרון הוא לחזור אליהם. היא שולחת  
 את דבורה מיניקתה, האישה הזקנה ביותר בביתה, שחינכה אותה מילדות וגם גידלה את  
 בניה, ומבקשת ממנה ללכת אל יעקב ולהחזיר אותו הביתה. גם יעקב, כנראה, הרגיש את  
 צערה של אמו, ומעצמו החל במסע הקשה לכיוונה של ארץ ישראל. את דבורה הוא פגש  
 באמצע הדרך, והמפגש עם דבורה הוא אות למפגש של יעקב עם שורשיו. דבורה מוסרת  
 ליעקב את המסר ובכך משלימה את שליחותה, עתה היא יכולה לזכות למנוחת עולמים.

## — ביאור —

בשיפולי המישור, ומישור זה של בית-  
 אל היה גבוה ודבורה נקברה בשטח נמוך  
 ממנו. מקום נמוך נמצא כביכול "מתחת"  
 המקום הגבוה.

פירוש זה של רש"י מעורר קושי, כי  
 לפי הבנה זו ישנה בפסוק כפילות מיותרת:  
 "מתחת לבית-אל, תחת האלון", ולכאורה  
 משמעות שני הביטויים זהה! משום כך  
 נזקק רש"י להביא את פירוש האגדה.

ביאור האגדה

הביטוי "תחת האלון" משמעותו  
 'במקום אבל אחר', כלומר, האבלות על  
 דבורה הסתירה אבלות אחרת שאירעה  
 באותו זמן, וזוהי פטירתה של רבקה.  
 פירוש האגדה מסביר גם מדוע יעקב  
 התאבל כל כך וקרא למקום בשם מיוחד. <

מִתַּחַת לְבֵית־אֵל. כדי להבין את  
 המושג 'מישור' יש להקדים הקדמה  
 קצרה.

למקומות ישוב רבים במקרא יש שני  
 שמות: שם פרטי מסויים לנקודת הישוב  
 - 'העיר', ושם נוסף לאיזור שסביב הישוב  
 - 'המישור'. לעיתים קרובות שם האיזור  
 נקרא על שמו של הישוב, ולכן הוא מורכב  
 משתי מילים, כגון "אבל השיטים". כבר  
 לימד אותנו רש"י (לעיל יד, ו) שלמישור  
 יתכן שיהיו שמות שונים, אך הוא תמיד  
 מתורגם באונקלוס במילה 'מישורא'.

רש"י מפרש ש"אלון" בפסוק זה  
 הוא שם המישור של בית-אל ('אֱלוֹן'  
 כמו 'אֱלוֹן', וכמו "אֱלוֹנֵי ממרא"), ואיננו  
 שם של עץ. לפי זה "תחת האלון" היינו

## — ביאור (המשך) —

מותה של רבקה, בניגוד למותה של שרה, למשל, לא הוזכר בתורה כלל<sup>51</sup>, ושמו של רבקה נעשו פרסומה את העניין. וכך, בהמשך, והוציאו מיטתה בלילה, כדי לשמור על כבודה שלא יקללוה הבריות על שילדה את עשו הרשע, ולכן גם התורה לא פרסמה את העניין.

## — עיון (על עמוד קודם) —

עיון בפירוש הראשון

**מתחת לבית-אל.** מדוע דבורה לא נקברה במישור של בית-אל למעלה אלא בשיפולי ההר "מתחת" למישור? הפסוק מזכיר פעמיים את המילה "מתחת" כדי להדגיש כי נקברה למטה ולא למעלה, מדוע?

נראה לומר כי יעקב בחר במכוון לעשות כן, ויש במעשה זה סמליות רבה.

דבורה נשלחה להשיב את יעקב הביתה, ובכך לתקן את הניתוק הנורא שנוצר מאז נאלץ יעקב לברוח מבית אביו. דבורה אמנם הגיעה אל יעקב ומסרה לו את המסר, אך למעשה יעקב לא חוזר באמת הביתה. הוא אינו ממהר לחזור לחברון וממשיך להתמהמה בדרכו לשם. גם כאשר הוא מגיע לחברון (להלן לה, כז), למרות הציפייה של הקורא לתיאור הפגישה המרגשת בין הבן האובד השב הביתה לבין הוריו הזקנים, לא מתוארת בתורה פגישה שכזו, ואף לא מוזכרת מכאן ואילך שום התייחסות של יעקב להוריו או להיפך, וכאילו אין בין יעקב ובין הוריו שום קשר יותר. יתכן אף, וכדברי האגדה, שיעקב לא זכה כלל לראות את רבקה לפני מותה.

יעקב נושא מסורת, והוא ממשיכם של אבותיו אברהם ויצחק, אבל המשכיות זו עברה במסלול של נתק. יעקב מעוניין מצד אחד להמשיך את מסורת אבותיו אך מצד שני הוא רוצה להתחיל מורשת חדשה שתפעל באופן שונה מאשר פעלו אבותיו. יעקב מתנתק ממסורת של ניתוקים. רבקה אמו צריכה היתה להתנתק מבית אביה וממשפחתה כדי להתחתן עם יצחק, ועזבה את ביתה בטריקת דלת בניגוד לדעתם של אביה ואחיה. יצחק בחר בעשו כירושו, ורבקה הפכה את הקערה על פיה והרחיקה את עשו, וכתוצאה מכך נאלץ יעקב לברוח, ועשו קם והלך לחו"ל והתנתק. אברהם דרש מלוט להתרחק ולהתנתק ממנו, ואף גירש את ישמעאל מביתו, וכמעט שהעלה את יצחק על המוקד. אמנם, כל הניתוקים האלה נעשו לשם שמים. כדי להגיע לתוצאה של עם נבחר צריך היה להרחיק ממנו את כל הגורמים שימנעו ויפריעו את התפתחותו. יעקב רוצה להתחיל מורשת שפועלת באופן אחר. הוא לא רוצה יותר לנתק אלא לחבר, ובכך, כביכול, הוא בוגד בדרכם של הוריו. יעקב הולך לבית לבן, אל אותו מקום ממנו התרחקה אמו, ולא זו בלבד שנשאר שם זמן רב על אף יחסו הרע של לבן כלפיו, הוא אף מתקשה מאוד לעזוב את המקום, <

51. מלבד מה שמספר יעקב בפרשת יחי שרבקה נקברה במערת המכפלה (להלן מט, לא).

## — עיון (המשך) —

ומתעכב שם שש שנים נוספות מלבד השנים אליהן התחייב. כל זאת למרות שהבין כל הזמן שאין לו עתיד עם לבן וחיו לא יימשכו שם. הוא נושא ארבע נשים, בין ברצון בין שלא ברצון, אך אינו מוותר ומתמודד עם הקשיים שבכך. כשהוא חוזר לארץ הוא יוזם פגישה עם עשו השונא אותו, מפגש המוכתר לבסוף כהצלחה. גם כאשר ילדיו מכעיסים אותו הוא אינו מתעמת איתם באופן שיביא לניתוק. יעקב מתנתק מדרך הניתוק. המקום שלו בארץ ישראל הוא בית-אל, ולכן המינקת, המסמלת את הדרך הישנה, לא נקברת בבית-אל אלא "מתחת לבית-אל", כאילו יעקב קובר את עברו ורוצה לשכוח אותו.

עיון באגדה

רש"י שילב כאן שני מדרשים. המדרש הראשון (בראשית רבה כאן) ביאר את הביטוי "תחת האלון" ביאור מחודש, שעל פיו התברר שגם רבקה מתה באותו הזמן. המדרש השני (תנחומא דברים) הסביר מדוע התורה לא סיפרה על מותה של רבקה. נתייחס עתה למדרש השני. התורה העלימה את דבר מותה של רבקה, ושתיקה זו מבטאה יחס אמביוולנטי כלפיה. מצד אחד זוהי רבקה אמנו, אמו של יעקב, אשר בפיקחותה הצילה את הברכות שייעד יצחק לעשו הרשע ועזרה ליעקב לקבלן. תושייתה זו עמדה לה גם להבריח את יעקב לחרן ולהצילו מיד עשו. מאידך, רבקה היא גם אמו של עשו הרשע, 'הכרס שיצא ממנו עשו', איש אלים שהטיל חיתתו על הבריות. נראה לומר כי הרעיון שטמון באגדה זו הוא המשך אותו הקו שביארנו על הפירוש הראשון. הנה יצחק התייחס אל עשו בסלחנות ולא ניסה להרחיק אותו. הוא אהב אותו ורצה לברך אותו בברכות בעניינים גשמיים, ואת יעקב בברכת אברהם אביו הרוחנית. גם לאחר שהבין שיעקב נטל את הברכות שייעד לעשו חזר ובירך את עשו. יצחק, אם כן, היה איש של פייסנות ולא של ניתוק. מי ששיבש את דרכו זו של יצחק היתה רבקה. עתה מתברר שיעקב עצמו, שנבחר בזכות מעשיה אלה של רבקה, מעדיף דווקא את דרכו של יצחק ולא את דרכה של רבקה. 'הכרס שיצא ממנו עשו' זוהי דרך הפירודים שמייצרת עֲשׂוֹיִם ומרחיקה אותם מן הדרך. הנה כבר רמז לנו רש"י לעיל כמה פעמים שצריך היה לנהוג עם עשו בדרך אחרת: תחילה אמר שלא צריכה היתה להינשא לעשו (לעיל כט, יז), אחר כך אמר זאת גם על רחל עצמה (ל, כב), ואף האשים את יעקב על שהסתיר את דינה מפני עשו ומשום כך נפלה ביד שכם (לב, כג).

יעקב, אם כן, נמצא בצומת של שינוי הדרך. רואים אצלו ניצנים של שינוי ביחס לעשו, והרי כך אכן רצה יצחק אביו, אך כדי להפוך להיות מה שהוא היה עליו להיפרד מעשו, כדרכה של רבקה. עכשיו הוא חוזר ומנסה לבטל את דרך הניתוק, בכל הזירות ומול כל ההתמודדויות. על פי זה מובן כאן היחס הכפול לרבקה - מצד אחד היא בחרה בדרך הניתוק ויעקב אינו מעוניין עוד ללכת בה, אך מצד שני רק בדרך זו יכול היה יעקב להפוך ליורשו של יצחק ולהיות בעל יכולת לחולל את השינוי.



אונקלוס

ט וְאֵתְגִלִּי יִי לְיַעֲקֹב עוֹד, ט וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד  
בְּמִיתוֹהִי מִפְּדֹן אָרֶס; בְּבֹאוֹ מִפְּדֹן אָרֶס וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:  
וַיְבָרֶךְ, יְתִיה.

— רש"י —

(ט) עוֹד. פעם שני במקום הזה, אחד בלכתו ואחד בשובו:

— ביאור —

עוֹד. למה מתייחסת המילה "עוד"? הראשונה אל יעקב: "כי שם נגלו אליו הא-  
על מה היא באה להוסיף? להים בברחו מפני אחיו". לאחר שיעקב  
מסביר רש"י שפסוק זה מתייחס בנה את המזבח בבית אל נגלה אליו שם  
לפסוק ז לעיל, שם הוזכרה התגלות ה' הא-להים, באותו מקום, בפעם השניה.

— עיון —

עוֹד. יעקב מקיים עתה את נדרו אשר נדר ביציאתו מארץ ישראל, בו התחייב שכאשר  
ישוב מחרן יהפוך את המקום להיות בית אל-להים. בעקבות כך נגלה אליו ה' פעם שניה כדי  
לברך אותו בתחילת השלב החדש בחייו.

— רש"י —

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. ברכת אבליים (בראשית רבה פפ"א, ה; פפ"ב, ג):

— ביאור —

על כן מסביר רש"י שהמילים "ויברך אותו" הן עניין לעצמו, ויש כאן בתחילת ההתגלות ברכה מיוחדת, שהיא בנוסף לברכות שתבואנה בהמשך על שינוי שמו, על הזרע ועל הארץ. מהי ברכה מיוחדת זו? זוהי מעין דרישה בשלום, כפי שמצאנו במקומות אחרים<sup>52</sup>, ועל פי העניין הנצרך לו בשעה זו דרישת שלום זו היא נחמה על פטירתן של דבורה ורבקה.

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. אלמלא מאורו של רש"י היינו מבינים שהביטוי "ויברך אותו" הוא הקדמה לפסוקים הבאים, כלומר הקב"ה ברך אותו ששמו יהיה ישראל ושיזכה לפרות ולרבות ולנחול את הארץ. אך רש"י, כדרכו, מעיין היטב בפסוק ומדקדק במילותיו, ומרגיש שלפי הבנה זו ביטוי זה מיותר, וניתן היה לומר מייד: 'וירא א־להים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם, ויאמר לו' וכו'.

— עיון —

וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. מהי הנחמה המתבקשת לאבל? אֵיךְ איבד את המשענת והשורשים שלו. ברכת האבליים באה לעודד את רוחו של היתום, שעל אף פטירתם של אנשים קרובים אלה שהתוו את אישיותו, הוא יכול להמשיך ולצעוד קדימה.

52. ראה לעיל לג, יא ברש"י ד"ה ברכתי.

## אונקלוס

וַיֹּאמֶר לּוֹ אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב  
 לֹא יִתְקַרֵּי שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב, כִּי  
 אֶסְ-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא  
 אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל.  
 וַיֹּאמֶר לִיהוָי, שְׁמֶךָ יַעֲקֹב:  
 לֹא יִתְקַרֵּי שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב,  
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ,  
 וַיִּקְרָא יֵת שְׁמִיהּ, יִשְׂרָאֵל.

— רש"י —

(י) לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב. לשון אדם הבא במארב ועקבה, אלא לשון שר ונגיד:

— ביאור —

ואילך עליו להתייצב בגבורה בפני האויבים ולחתור לניצחון מוחלט, ולא להימנע מלתת פתרונות חד-משמעיים לבעיות המתעוררות.

בהתמודדותיו הקודמות יעקב לא היה החלטי. מול עשו בהתחלה ברח, אחר כך שלח הודעת פיוס עם שוחד גדול. מול לבן בחר שלא להתקומם כלל ונשאר עמו על אף כל הרע שעשה לו, ולבסוף ברח בלי להודיע לו. בהתמודדות מול אנשי שכם הסכים לכאורה עם בניו כאשר ביקשו מאנשי שכם למול, אבל לא הסכים אתם כשנלחמו נגדם. אופן התנהגות זו היא דרך התמודדות של אדם חלש המנסה לשרוד בעולם אכזר. אך עתה דורש הקב"ה מיעקב לבחור בדרך התמודדות אחרת, דרך של האיש חופשי שנלחם על זכויותיו בחירוף נפש.

— עיון —

לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב. אך עדיין אינו מובן, אם יש בעיה עם משמעות השם 'יעקב' מדוע לשמר את השם הישן? התשובה היא שאין לפסול בצורה גורפת את הדרך בה נהג יעקב עד עתה. הוא בחר בדרך הנכונה בהתאם למצבו עד כה, שהיה עדיין אדם יחיד

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לִיהוָה יְיָ אֱנֹא אֵל שְׂדֵי,  
פּוֹשׁ וּסְגִי עִם וּכְנֹשֶׁת שְׁבֻטִין,  
יְהוֹן מִנְּךָ; וּמַלְכִין דְּשְׁלֻטִין  
בְּעַמְמֵיָא, מִנְּךָ יִפְקוּן.

וַיֹּאמֶר לֹא אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׂדֵי  
פְּרָה וּרְבִיהָ גֹי וְקָהֵל גֹּוִים יְהִיָּה  
מִמֶּנּוּ וּמַלְכִים מִחֲלָצִיךָ יֵצְאוּ: שְׂשִׁי

— רש"י —

(יֵא) אֲנִי אֵל שְׂדֵי. שאני כדאי לברך, שהברכות שלי:

— עיון (המשך) —

והשתדל לשרוד בעולם כנגד כל אויביו. עכשיו הדברים משתנים. יעקב הקים משפחה והתעצם, חזר אל מקומו הטבעי בארץ ישראל, ולכן עכשיו אומר לו הקב"ה שעליו לשנות את הגישה ולזכור שהוא כבר גדול יותר ומסוגל להתמודד כמנהיג ולא כאדם יחיד. אמנם גם בהמשך הנהגתו של יעקב תהיה לעיתים בדרכו של 'יעקב', כי סוף סוף הוא תמיד ייאלץ לשרוד מול חזקים ממנו.

— ביאור —

מהות, ולומר ליעקב: דע לך, יש לברכות שתקבל עתה משמעות משום שאני הוא אֵל שְׂדֵי-שיש לו הכוח לברך. רש"י מסביר שהשם "שד-י" מתפרש כמו "שְׂכַדִּי", שיש לו את היכולת.

אֲנִי אֵל שְׂדֵי. מדוע צריך הקב"ה להציג את עצמו בפני יעקב, הרי ברור ליעקב שאֵלֵהִים מדבר אליו, וכפי שנאמר בפסוק הקודם. מסביר רש"י ששם זה נועד להגדיר

— עיון —

אֲנִי אֵל שְׂדֵי. קשה, וכי אין אנו יודעים שבכוחו של הקב"ה לברך, וכי הוא צריך להציג את עצמו ככה? ונראה לומר שלכאורה אין כאן ברכה אלא ציווי: "פרה ורבה"! וזאת מייד לאחר שכביכול הקב"ה 'גער' ביעקב ואמר לו: 'תפסיק להתנהג כמו יעקב ותתחיל להתנהג כמו ישראל!'. הקב"ה דורש מיעקב, שהוא במהותו איש תם יושב אהלים, לקבל תפקיד של מנהיג העולם, שייצאו ממנו מלכים, שיהיה שר ונגיד. הקב"ה בוחר בו בגלל צדקותו, אך דבר זה קשה ליעקב מאוד כי תפקיד זה לכאורה מנוגד לאופיו. משום כך הקב"ה מציג לפניו את התמונה כולה בכל עוצמתה: "אני אֵל שְׂדֵי-י", אני יכול לברך אותך ולעזור לך, אבל אני גם מצווה אותך לקבל את הייעוד הזה. אנה, קבל על עצמך תפקיד זה ואל תשתמט ממנו.

## — רש"י —

פְּרָה וְרֵבָה. על שם שעדיין לא נולד בנימין, ואף על פי שכבר נתעברה ממנו (ראה בראשית רבה פ"ב, ד):

גוי. בנימין:

גוים. מנשה ואפרים שעתידיים לצאת מיוסף, והם במנין השבטים: ומְלָכִים. שאול ואיש בשת שהיו משבט בנימין, שעדיין לא נולד (בראשית רבה פ"ב, ד). [ופסוק זה דרשו אבנר כשהמליך איש בושת, ואף השבטים דרשוהו וקרבו בנימין, דכתיב "איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה" (שופטים כא, א), וחזרו ואמרו: אלמלא היה עולה מן השבטים לא היה הקדוש ברוך הוא אומר ליעקב: "ומלכים מחלצין יצאו" (שם, ובתנחומא ישן וישלה כט):]

## — ביאור —

"גוי" זהו בנימין, הבן האחרון של יעקב שעדיין לא נולד. "קהל גוים", לשון רבים, הם שני בניו של יוסף, אותם החשיב יעקב כבניו ממש, וכפי שהודיע ליוסף (להלן מה, ה): "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". "מלכים", אף הם משבט בנימין, שעדיין לא נולד ועדיין אפשר לומר עליו "מחלצין יצאו". מיהם, אפוא, ה"מלכים" האלה? מלך ישראל הראשון היה משבט בנימין, הלא הוא שאול בן קיש. אך נאמר "מלכים" בלשון רבים, ואם כן מיהו המלך הנוסף? מסביר רש"י שהכוונה לאיש-בושת, בנו של שאול, שהומלך על ידי אבנר בן-נר שר צבאו של שאול במחנים אשר בעבר הירדן, לאחר מותו של שאול במלחמה עם פלשתים. אמנם למעשה איש-בושת לא מלך על כל ישראל, משום שאנשי שבט יהודה לא קיבלוהו עליהם למלך, כי העדיפו את דוד כמנהיגם (ראה שמואל ב' פרק ב). סופו של איש-בושת היה שנרצח על ידי אנשי הצבא שלו לאחר מותו של אבנר.

פְּרָה וְרֵבָה. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים שהקב"ה מברך את יעקב שצאצאיו יפרו וירבו ויהפכו ממשפחה לעם. רש"י אינו מפרש כן אלא מסביר שמילים אלה מתייחסות לבנימין שעדיין לא נולד. רש"י לא למד זאת מן העובדה שזהו לשון ציווי, שהרי הוא כתב שבנימין כבר היה במעיה של רחל, ואם כן לא נדרש עוד מיעקב לעשות מעשה. יתכן ורש"י למד זאת מכך שהדברים נכתבו בלשון יחיד, ולא נאמר 'פרו ורבו', ומשמע שהדברים אמורים ליעקב עצמו ולא למשפחתו הרחבה.

מהיכן אנו יודעים שרחל כבר היתה מעוברת? שהרי מייד אחר ההתגלות בבית-אל נסעו משם, ומייד מסופר על לידת בנימין (להלן פסוק טז), ומשמע שהאירועים היו בסמיכות.

גוי. הקב"ה מודיע כאן ליעקב על שלושה דברים שייצאו ממנו: גוי, קהל גוים, מלכים. רש"י מסביר כל ביטוי וביטוי:

## — ביאור (המשך) —

בנימין לאחר מעשה פילגש בגבעה, אלא קירבו אותו וחזרו ונתנו את בנותיהם לבני בנימין (ראה ספר שופטים פרק יט ואילך). מעשה זה היה לפני דורו של שאול, ולכן אמרו שעדיין לא נתקיימה ביעקב הברכה "ומלכים מחלצין ייצאו", ובוודאי הכוונה לשבט בנימין, ולכן אסור להשמיד אותו לגמרי ויש חשיבות להמשך קיומו. [מה שמובא ברש"י בסוגריים לא נמצא בכל הדפוסים, אולם הדברים מובאים במדרש].

חז"ל מסבירים כי אבנר, אשר המליך את איש-בושת על אף עלייתו של דוד להנהגה בעם, לא עשה זאת משיקולים אישיים. הוא דרש את הפסוק הזה אשר נאמר ליעקב - "ומלכים מחלצין ייצאו", והבין כי צריכים שיהיו בהיסטוריה לפחות שני מלכים משבט בנימין, לפני שתעבור המלכות לשבט יהודה ולא תסור משם לעולם. לימוד דומה עשו גם השבטים אשר החליטו שלא להשמיד לגמרי את שבט

## — עיון (על עמוד קודם) —

ג'י. אם נתבונן בהיסטוריה של עם ישראל, מימי השבטים בני יעקב ואילך לאורך כל שנות הנהגתו של העם, נוכל לזהות בברור שני מוקדי הנהגה, כשכל אחד ממוקדים אלה מושך את העם לדרך הנהגה שונה. מצד אחד ישנה הנהגה הרוחנית המונהגת על ידי השבטים יהודה ולוי, כשיהודה הוא איש המעשה ולוי הוא איש הכהונה; ומצד שני ישנה הנהגה הלאומית, שהיא פחות דתית ורוחנית, המונהגת על ידי השבטים בנימין ואפרים ומנשה בני יוסף.

כבר בתחילה ראינו היאך יהודה, בסיוע שמעון ולוי, אחראי על מכירת יוסף על מנת לסלקו מן המשפחה. מצד שני, בנימין ויוסף מחזירים את האחדות למשפחה. בהמשך, עם הכניסה לארץ ישראל והתחלת הגדרת הלאומיות, יהיה זה יהושע, משבט אפרים, שיכבוש את הארץ, ושאול משבט בנימין שימלוך ראשון על עם ישראל, ויהפוך אותו מאוסף של שבטים המעמידים שופטים שבטיים - לעם אחד מאוחד עם מלך אחד. גם בהמשך, עם פיצול הממלכה בימי רחבעם בן שלמה, יהיו אלה מלכים משבט יוסף, מנשה ואפרים, ובראשם ירבעם, שיובילו את עשרת השבטים בהנהגה עממית לא-דתית. דוד משבט יהודה, יחד עם שבט לוי, יקים את מלכות יהודה אשר תבנה את בית המקדש ותשמש לידו בהנהגת העם.

כאן מתבשר יעקב על השלמת ייעודו על ידי הולדת שבטים אלה - בנימין מנשה ואפרים. זו לא רק נבואה אלא זוהי אמירה על תפקידו לראות גם בשבטים אלה חלק מן האומה. אלה לא סתם בנים ונכדים אלא "קהל גוים יהי ממך", "ומלכים ממך ייצאו". זו כבר לא משפחה אלא אומה שלמה.

## — עיון (המשך) —

אך באמת אינו ברור מה עניינו המיוחד של איש-בושת עד שכל כך חשוב היה לכלול אותו בברכה/נבואה זו. הנה שאול המלך תפקידו בתולדות ישראל הוא חשוב ביותר: הוא המלך הראשון המאחד את האומה תחת שלטונו, הוא גם לחם עם פלשתים ועמלקים, ובוודאי היתה חשיבות היסטורית להופעתו לפני עלייתו של דוד. אך מהו עניינו המיוחד של איש-בושת? מדוע היה צריך אבנר להקפיד על קיום הברכה ולהמליכו, כאשר למעשה דוד כבר היה ראוי למלוך על כל ישראל? מלכותו נראית כצל עובר בלא שום משמעות, אך אמנם לאחר רציחתו דוד מקונן עליו ומכנה אותו "איש צדיק" (שמואל ב' ד, יא).

ייתכן שאיש בושת עלה למלוכה כדי ללמד אותנו שני עניינים: א) על אף שאיש-בושת נמשח על ידי אבנר בן-נר שר הצבא, שהיה איש דומיננטי וחזק, וכל כוח ומלכותו באו לו מן אבנר, מכל מקום לא נמנע איש-בושת מלהוכיח את אבנר על כך ששכב עם רצפה בת איה פילגש אביו המלך. הוא הוכיח אותו על אף שידע שאבנר יתנקם בו, כפי שאכן היה. בכך הוכיח איש-בושת שישנם ערכים גדולים יותר מאשר להיות מלך ישראל, ויש בזה לימוד חשוב לכל הדורות. ב) על אף שהוא היה המלך בפועל, מכל מקום הוא לא הוביל את המלחמה כנגד דוד, ומי שמשך בחוטים ופעל היה אבנר בעצמו. איש-בושת לא נלחם כנגד דוד על אף שהוא היה בנו של שאול מלך ישראל, וכביכול הוא זכאי למלוך ולא דוד. גישה כזאת שלא באה מרגש של גאווה ותאוות שלטון היא שהביאה לכך שהמלכות עברה באופן חלק לידיו של דוד. אף זו היא גבורה עילאית ומידות מעולות, ומובן איפוא מדוע כינה אותו דוד "איש צדיק".

## — רש"י —

גוי וקהל גוים. שגוים עתידים בניו להיעשות כמנין הגוים שהם שבעים אומות, וכן כל הסנהדרין שבעים.  
דבר אחר, שעתידיים בניו להקריב איסור במות כגוים בימי אליהו (תנחומא ישן וישלח כט):

## — ביאור —

(ב) לפי הפירוש השני המילה "גוי" היא לגנאי, והיא מרמזת לדור בו ירדו ישראל לשפל המדרגה, ועבדו עבודה זרה והקריבו בממות כמו הגויים. היה זה במלכות ישראל בימי אחאב, והדור כולו היה שטוף בעבודה זרה וזבח והקריב לעבודת-הבעל, עד שנאלץ אליהו הנביא לערוך טקס בהר הכרמל, בו העלה קורבן והוריד אש מן השמים על מנת להוכיח לעם ישראל שיש אֱלֹהִים. אמנם מעשה זה של אליהו היה אסור על פי הלכה, שהרי אסור להקריב קורבן חוץ למקום המקדש, אך אליהו עשה זאת על פי ה' כ'הוראת שעה', על מנת להשיב את העם בתשובה, וההלכה מתירה לנביא לעשות מעשה אסור באופן זה.

גוי וקהל גוים. הכינוי "גוי" ו"גויים" שמור בדרך כלל לאומות העולם, וכאן בא לתאר את בניו של יעקב. רש"י מביא את דברי המדרש המתירי חסמים לכך בשתי דרכים:  
(א) בניו של יעקב ייחשבו לשבעים נפש, וכפי שנאמר "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (דברים י, כב), וזהו גם מספרם של אומות העולם (כפי שמקובל בחז"ל), ואם כן רומז ה' ליעקב כאן שיהיו צאצאיו הישירים במניין 70 כמניין הגויים<sup>53</sup>. המספר 70 מלווה את ישראל גם בהמשך, והוא מניין הזקנים שהנהיגו את ישראל במדבר, ואף סנהדרין הגדולה, שהיא בית הדין הגדול של ישראל והערכאה השיפוטית וההלכתית הגבוהה ביותר שישבה במקדש בירושלים, היה מניינה 70.

## — עיון —

גוי וקהל גוים. דברי רש"י אלה מחזקים את מה שהסברנו למעלה - כאן יעקב מקבל נבואה על הפיכתו לאומה וגוי ככל הגויים. שבעים נפש כגויים, וגם ירידה רוחנית כגויים. כדי ליהפך לגוי קדוש צריך קודם כל מציאות של גוי, וזהו תוכן הנבואה המתאגרת שמקבל כאן יעקב.

53. וראה רש"י דברים לב, ח, על הפסוק: "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל".



## אונקלוס

יב וַיֵּת אֶרְעָא, דִּיהֶבִית  
 לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ  
 אֶתְנָנְהָ; וּלְבָנָךְ בְּתָרְךָ,  
 אֶתִּין ית אֶרְעָא. יג וְאַסְתַּלַּק  
 מֵעֶלְוֵהּ, יְקַרְאֵי, בְּאַתְרָא,  
 דְּמַלִּיל עַמִּיה. יד וְאַקִּים  
 יַעֲקֹב קַמְתָּא, בְּאַתְרָא  
 דְּמַלִּיל עַמִּיה קַמַּת אֲבָנָא;  
 וְנִסִּיד עֲלֵה נְסִינ, וְאַרִּיק  
 עֲלֵה מִשְׁחָא.

— רש"י —

(יג) בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דָּבַר אֶתּוֹ. איני יודע מה מלמדנו:

— ביאור —

בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דָּבַר אֶתּוֹ. הביטוי  
 "במקום אשר דיבר אתו" אינו מובן ונראה  
 מיותר, שהרי ודאי ה' מסתלק מעל יעקב  
 מן המקום בו נמצא יעקב שם דיבר עמו.  
 רש"י בענוותנותו מודה שאין לו הסבר.

— עיון —

בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־דָּבַר אֶתּוֹ. במספר מקומות בפירושו לתורה רש"י מציין שאין הוא  
 יודע מה הפסוק בא ללמדנו. אמו"ר הרב משה בוצ'קו זצ"ל היה אומר שמסתבר לומר  
 שרש"י יכול היה בקלות לדרוש ולבאר את הפסוק, כפי שעשו רבים אחרים, אלא שדרכו  
 של רש"י היתה לא להמציא פירושים משלו, אלא להשתמש בדברי חז"ל כדי להסביר את  
 הפסוקים. במקרים בהם לא מצא רש"י בדברי חז"ל הסבר על ביטוי מסויים המעורר קושי,  
 כתב רש"י 'איני יודע מה מלמדנו'.

אחר כל זאת, אם יורשה לי להוסיף ביאור בעניין הביטוי "במקום אשר דיבר איתו". עיון  
 בפסוקים מלמד שביטוי זה חוזר בהמשך עוד פעמיים (פסוקים יד-טו): "ויצב יעקב מצבה  
 במקום אשר דיבר איתו... ויקרא יעקב את שם המקום אשר דיבר איתו שם א־להים בית-  
 אל". נראה לומר שעל אף שא־להים עלה מן המקום אשר דיבר אתו, מכל מקום הבין יעקב  
 שמוטלת עליו החובה כביכול 'להחזיר' את הקב"ה אל המקום הזה. משום כך הוא מקים  
 שם מצבה וקורא למקום "בית-אל", כאומר חובתנו לשמור בקביעות את גילויי של ה' גם  
 לאחר הסתלקות הגילוי.

אונקלוס

טו וַיִּקְרָא יַעֲקֹב יְת שְׁמִיָּה  
 דְּאֵתְרָא, דְּמַלִּיל עֲמִיָּה תַּמָּן  
 יי בֵּית אֵל. טז וַנִּטְלוּ מִבֵּית  
 אֵל, וְהָוָה עוֹד פָּרוּב אֲרַעָא  
 לְמִיעַל לְאַפְרָתָה; וַיִּלְדַּת  
 רַחֵל, וְקָשְׂיָאָת בְּמִלְדָּה.

טו וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת־שֵׁם הַמָּקוֹם  
 אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵתוֹ שֵׁם אֱלֹהִים בֵּית־  
 אֵל: טז וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי־עוֹד  
 כְּבָרַת־הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרָתָה  
 וּתְלַד רַחֵל וּתִקַּשׁ בְּלִדְתָּהּ:

— רש"י —

(טז) כְּבָרַת־הָאָרֶץ. מנחם פירש לשון כביר, רבוי, מהלך רב. ואגדה: בזמן שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה שהניר מצוי, הסתיו עבר, והשרב עדיין לא בא (בראשית רבה פ"ב, ז). ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי בנעמן מצינו "וילך מאתו כברת ארץ" (מ"ב ה, יט). ואומר אני שהוא שם מדת קרקע כמו מהלך פרסה או יותר, כמו שאתה אומר: צמד כרם (עפ"י ישעיה ה, י "צמדי כרם"), "חלקת השדה" (לעיל לג, יט), כך במהלך אדם נותן שם מדה 'כברת ארץ':

— ביאור —

כברה, היינו כלי המשמש לסינון שיש בו נקבים קטנים. עונת השנה באותו זמן היתה האביב, בין החורף ('סתיו' היינו חורף בלשוננו) והקיץ (=השרב). מייד אחר החורף זהו זמן החרישה (=הניר), כי הארץ רכה מן הגשמים וניתן לחרוש בה בקלות, ולכן תקופה זו בשנה נקראת "כברת הארץ".

לפירוש זה לכאורה קשה להבין את הביטוי בשלמותו: "ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה". צריך לומר שהכוונה היא שהיה זה בזמן האביב שהיה הזמן המתאים ביותר למסע לאפרת - לא היו גשמים ועדיין לא היה חם.

כְּבָרַת־הָאָרֶץ. רש"י מציג שלושה הסברים לביטוי "כברת הארץ":  
 (א) דרך ארוכה. (ב) תיאור לעונת השנה, שהארץ מנוקבת ככברה. (ג) תיאור מרחק, כְּבָרָה של ארץ.

ונבאר את שלושת הפירושים:  
 (א) פירושו של מנחם בן סרוק<sup>54</sup>: המילה "כברת" קרובה למילה 'כביר', שעניינה לשון ריבוי, כמו בפסוק "הן אל כביר לא ימאס", שם דרשו חז"ל שאין הקב"ה מואס תפילתן של רבים. לפירוש זה המסע לאפרת היה עוד ארוך כאשר רחל כרעה ללדת במהלכו.

(ב) פירוש האגדה: "כברת" מלשון



54. בלשן יהודי ספרדי שחיבר את הספר 'מחברת מנחם', ורש"י מזכירו פעמים רבות בפירושו.

## — ביאור (המשך) —

רש"י אינו מקבל פירוש זה כפשט הכתוב, משום שמצאנו את הביטוי מופיע במקום אחר, ושם משמע שזהו ציון מרחק ולא תיאור עונת השנה. מסופר על נעמן (שר צבא מלך ארם) שביקר את אלישע הנביא, וכאשר נפרד מעל פני אלישע נאמר שהוא הלך מהוא הלך מאתו "כברת ארץ", ולאחר מכן גיחזי רדף אחריו והשיגו. (ג) פירוש רש"י עצמו: "כברת ארץ" הוא שם מידת מרחק, ובפרשת ויחי (להלן מח, ז) כותב רש"י שמדובר באלפים אמה כתחום שבת.

## — עיון (על עמוד קודם) —

**כְּבֵרֶת הָאָרֶץ.** פירושו של מנחם הוא הפוך מפירושם של רש"י והמדרש. לפי מנחם היה מרחק רב עד אפרת, ויש כאן בפסוק נימוק מדוע נקברה רחל בדרך ולא במקום ישוב. לפי רש"י והמדרש לא היתה שום מניעה שהכריחה את יעקב לקבור את רחל בשולי הדרך. בפרשת ויחי אומר יעקב: "ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה" (בראשית מח, ז). רש"י שם כתב: 'כברת ארץ - מדת ארץ, והם אלפים אמה כמדת תחום שבת, כדברי רבי משה הדרשן. ולא תאמר שעיקבו עלי גשמים מלהוליכה ולקברה בחברון, עת הגריד היה, שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה'. בכך מחבר רש"י שם בין פירושו לפירוש האגדה: אכן "כברת ארץ" הכוונה היא למרחק, אלא שהתורה השתמשה דווקא בביטוי זה המזכיר את המילה 'כברה' כדי ללמדנו שהדרך לאפרת היתה דרך נוחה בזמן מתאים להליכה. שם גם מגלה לנו רש"י את הסיבה מדוע קבר יעקב את רחל בדרך ולא לקחה להיקבר בקבר אבותיו בחברון: 'ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי תרעומת, אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם, שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבזראדן, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר "קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה" וגו', והקב"ה משיבה "יש שכר לפעולתך נאם ה' וישבו בנים לגבולם".

שוב אנו רואים שכל מהותה של רחל היא הקמת בית ישראל ודאגה לאומה כולה. בפרשת ויצא הראינו זאת מכך שרחל ויתרה ללאה ומסרה לה את סימניה, ועל ידי כך נולדו כל בני לאה. כמו כן בזכות יוזמתה של רחל נשא יעקב לנשים גם את השפחות, בנוסף ויתרה ללאה על מקומה אצל יעקב ובכך בא לעולם גם יששכר וזבולון. עכשיו, לאחר שילדה את בנימין, בנו האחרון של יעקב, סיימה רחל את תפקידה וכביכול היא יכולה למות בשלום. אך לא, היא נקברת בצד הדרך כדי להמשיך ולהגן מעולם האמת על עם ישראל.

אונקלוס

וַיְהִי בְּהִקְשָׁתָהּ בְּלִדְתָהּ וְתֹאמַר  
 לָהּ הַמִּילָדֶת אֶל־תִּירְאִי כִּי־גַם־  
 זֶה לֶךְ בֶּן׃  
 וַיְהִי בְּקִשְׁיוֹתֶיהָ, בְּמִילָדָהּ;  
 וַאֲמַרְתָּ לָּהּ חֵיתָא לָא  
 תִדְחִלִין, אַרִי אַף דִּין לִיד  
 בְּר.

— רש"י —

(יז) כִּי־גַם־זֶה. נוסף לך על יוסף.  
 ורבותינו דרשו: עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה  
 יתירה (בראשית רבה פפ"ב, ח):

— ביאור —

**כִּי־גַם־זֶה.** המילה "גם" באה להוסיף  
 על משהו אחר. מסביר רש"י שכוונת  
 המיילדת לומר לרחל שנוולד לה בן נוסף  
 על בנה יוסף שכבר ילדה. יתכן ובזה  
 המיילדת רצתה ליישב את דעתה של רחל,  
 על שזכתה להוליד ליעקב שני בנים, ועתה  
 הושלם המניין של 12 שבטים לעם ישראל  
 (וכבר אמר רש"י לעיל (ל, כד) שרחל ידעה  
 שיעקב עתיד ללדת רק 12 בנים והתפללה  
 שכן אחרון זה ייוולד ממנה).  
 רבותינו דרשו: המילה "גם" באה  
 לרבות וללמד שעם בנימין נולדו שתי  
 בנות. אגדה זו נשענת על אגדה אחרת  
 האומרת שעם כל אחד מבני יעקב נולדה  
 תאומה, וכאן נאמר "גם" לרמוז לכך  
 שמלבד בת זו נולדה עם בנימין תאומה  
 אחת נוספת. ועיין בעיון כדי להבין אגדה  
 תמוהה זו.

— עיון —

**כִּי־גַם־זֶה.** מדוע המדרש מדגיש לנו שעם כל שבט נולדה תאומה? מהו הרעיון  
 הטמון בזה?

נראה שכך הוא הדבר. זכר הוא לא דבר שלם, הוא רק חלק. זכר ונקבה מבטאים  
 מציאות שלמה. המדרש אומר שכל בן של יעקב נולד עם תאומה, כלומר בניו של יעקב  
 - הלא הם השבטים - הם מציאות כוללת. כל שבט ושבט מייצג ערך, ולכן חשוב להדגיש  
 ששבט זה אינו חסר אלא הוא שלם - זכר ונקבה.

להבנת הדברים צריך להוסיף שבכל הערכים יש את עניין הערך עצמו, המושג  
 המופשט, ויש את אופן ירידתו לעולם המעשה. אם ראובן מייצג את ערך העזרה לזולת,  
 אפשר לדבר ולעשות שיעור על הערך הזה, ולהסביר שיש בעזרה לזולת ביטוי של א־  
 לזהות שמהותו ליצור ולתת, אך אפשר גם לעזור לזולת בפועל ולהעביר את הרעיון הזה  
 למציאות. בכך הערך הופך להיות שלם. אם כן, השבטים אינם רק ערכים מופשטים אלא  
 הם מעשיים ושלמים בזכות התאומה שנוולדה עמם.

על הפסוק "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו... כל נפש ששים ושש" (להלן

מו, כו), אומר רש"י: 'לדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו

## אונקלוס

יח וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁה כִּי מָתָה  
 וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶן־אוֹנִי וְאָבִיו  
 קָרָא לוֹ בְּנִימִין: יט וַתֵּמֶת רַחֵל  
 וַתִּקְבֹּר בְּדֶרֶךְ אַפְרָתָה הוּא בֵּית  
 לָחֶם: כ וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל־  
 קְבֻרָתָהּ הוּא מַצֵּבֶת קְבֻרַת־רַחֵל  
 עַד־הַיּוֹם:  
 יח וְהָיָה בְּמִפְקֵי נַפְשָׁה, אַרְי  
 מִיְתָא, וְקָרַת שְׁמִיָּה, בְּר  
 דְּוַיִּי, וְאַבוּהִי, קָרָא לִיה  
 בְּנִימִין. יט וּמִיְתָת, רַחֵל;  
 וְאַתְקַבְּרַת בְּאוֹרַח אַפְרָת,  
 הִיא בֵּית לָחֶם. כ וְאַקִּים  
 יַעֲקֹב קְמָתָא, עַל קְבוּרָתָהּ  
 הִיא קְמַת קְבוּרָתָא דְרַחֵל,  
 עַד יוֹמָא דִּין.

— רש"י —

(יח) בֶּן־אוֹנִי. בן צערי (בראשית רבה פפ"ב, ט):

— עיון (המשך) —

לפני ירידתן למצרים, שהרי לא נמנו כאן'. בגלות לא היתה לשבטים את האפשרות לתת ביטוי מעשי לערכים אותם הם מייצגים, והרי הם כמו גבר שאין לו אשה, שבכוחו זרע שיכול להפרות אבל כוח זה אינו יכול לצאת אל הפועל.

עם בנימין נולדו שתי תאומות, כלומר יש לו לבנימין ביטוי כפול. הסברנו לעיל שיוסף הוא השבט המייצג את הפן הארצי הלאומי של ישראל, ואילו יהודה מייצג את הפן הרוחני. בנימין הוא אחיו של יוסף ושייך לעולמו, ושאול, שהיה המלך הראשון של ישראל, הוא משבט בנימין, ומשתייך בזה לבית יוסף. כאשר שאול מת ואיש-בושת בנו מולך אחריו - הוא מולך על הצפון ועל אפרים ואילו דוד מולך על יהודה בחברון (ראה שמואל ב' ב, ח-יא). מצד שני, בנימין שייך במהותו גם ליהודה. ירושלים עיר הקודש היא בשטחם של בנימין ויהודה, וכאשר התפצלה מלכות ישראל נשאר בנימין עם יהודה, ואף לא גלה עם עשרת השבטים. בנימין קשר את גורלו עם יהודה. אם כן, עם בנימין נולדו שתי נקבות כי עתיד להיות לו ביטוי גם במלכות יוסף וגם במלכות יהודה.

— ביאור —

בֶּן־אוֹנִי. רחל קראה לו כך כי הוא גרם לה לצער ולקושי ולמוות.

— עיון —

בֶּן־אוֹנִי. כפי שהסברנו, מהותה של רחל היא הקמת בית ישראל, ובלידתו של בנימין היא השלימה את תפקידה, והיא מבינה כי חייה שלה באים לקצם. יש בה תערובת רגשות של צער ושמחה המעורבים זה בזה, ובשם שהיא נותנת לבנה גלומה הטרגדיה של חייה.

## — רש"י —

**בְּנִימִין**. נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען, שהיא בנגב כשאדם בא מארם נהרים, כמו שנאמר "בנגב בארץ כנען" (במדבר לג, ט), "הלוך ונסוע הנגבה" (לעיל יב, ט):

**בְּנִימִין**. בן ימין, לשון "צפון וימין אתה בראתם" (תהלים פט, יג), לפיכך הוא מלא:

## — ביאור —

בשם זה משום שנולד בדרומה של ארם נהרים, ולכן הוא 'בן ימין'.

בדרך כלל במקרא נכתב בנימין בכתוב חסר - "בנימן" (חוץ מן פעמים בתורה ו־5 פעמים בנביאים שנכתב בכתוב מלא). כאן, בפעם הראשונה שנכתב שם זה, כתבה אותו התורה בכתוב מלא כדי ללמדנו את פירושו<sup>55</sup>.

פירוש זה של רש"י הוא פירוש מחודש, שאינו מופיע בחז"ל, ועל כן מדגיש רש"י בפתיחת דבריו 'נראה בעיני'.

**בְּנִימִין**. בנימין הוא הבן היחיד של יעקב שנולד בארץ ישראל, וארץ ישראל נמצאת בדרומה של ארם נהרים, ולכן היא נקראת 'נגב' ביחס לארם נהרים. כידוע, דרכו של המקרא לקרוא שמות לרוחות השמים כאדם העומד ופניו אל המזרח, ולכן צד מזרח נקרא 'קדם' וצד מערב נקרא 'אחור' ("הים האחרון"), הצפון נקרא 'שמאל' והדרום נקרא 'ימין' או 'תימן', כמו שמשמע מן הפסוק "ימין וצפון אתה בראתם", כלומר דרום וצפון נבראו על ידי הקב"ה. מסביר רש"י כי "בנימין" נקרא

## — עיון —

**בְּנִימִין**. ישנה חשיבות רבה לעובדה שלכל הפחות אחד מבניו של יעקב נולד בארץ ישראל. יש בכך הוכחה לכך שיעקב אבינו לא התנתק מן הארץ, ומשפחתו הפכה שלמה רק כשהגיע לארץ ישראל, כי לא שייכת שלמות לישראל בחוץ לארץ. חז"ל אומרים שכוחו של בנימין היה בכך שנולד בארץ ישראל (מכילתא שמות יט, יח) ובכך שלא השתחוה לעשו (אסתר רבה פ"ז), ומשום כך זכה שיהיה מרדכי היהודי מזרעו ויכול היה להכריע את עמלק.

55. תורה תמימה, על פי גמרא סוטה לו ע"ב.

## אונקלוס

כא ונטל, ישראל; ופרסיה  
 למשכניה, מהלאה  
 למגדלא דעדר. כב והוה,  
 כד שרא ישראל בארעא  
 ההיא, ואזל ראובן  
 ושכיב ית בלהה לחינתא  
 דאבוהי, ושמע ישראל; [פ]  
 והוה בני יעקוב, תרי עסר.

כא ויסע ישראל ויט אלה  
 מהלאה למגדל-עדר: כב \*ויהי  
 בשכן ישראל בארץ ההוא  
 וילך ראובן וישכב את-בלהה  
 פילגש אביו וישמע ישראל [פ]  
 ויהיו בני-יעקוב שנים עשר:

## — רש"י —

(כב) בשכן ישראל בארץ ההוא. עד שלא בא לחברון אצל יצחק ארעוהו כל אלה:

## — ביאור —

מעשה מצער זה מתווסף על מעשה דינה שהתחברה עם שכם בן חמור, ובעקבותיו מעשה שמעון ולוי שהרגו ובזזו את תושבי שכם ולא התייעצו עם אביהם, ובעקבות כך גם צריך היה לטמון את העבודה זרה שהיתה עמהם. כל זה אירע ליעקב בארץ ישראל לפני שהגיע אל חברון.

בשכן ישראל בארץ ההוא. מדוע מדגישה התורה מעשה ראובן היה "בארץ ההיא", וכי חטאו של ראובן נגרם בגלל שישבו בארץ ההיא? כן! החטא נגרם בגלל המיקום, עונה רש"י, אך לא בגלל שהיתה מגרעת כלשהי בארץ ההיא, אלא גם מעשה זה אירע משום שיעקב התמהמה להגיע אל בית יצחק אביו.

## — עיון —

בשכן ישראל בארץ ההוא. מדוע כל כך חשוב היה שיעקב ימהר להגיע לחברון? מדוע סבל ממעשיהם של ילדיו לפני כן? כאן מלמדנו רש"י על החשיבות הגדולה של הקשר בין הדורות. הילדים הצעירים צריכים לגדול כשהם רואים את השורשים והעבר המפואר של המשפחה. קשר זה בין הדורות הוא ערובה להקמת דור ישרים חדש.

— רש"י —

וַיִּשְׁכַּב. מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה. ולמה בלבל וחלל יצועיו, שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר: אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכך בלבל (שבת נה ע"ב):

וַיְהִי בְּבִנְיָ־יַעֲקֹב שָׁנִים עָשָׂר. מתחיל לענין ראשון: משנולד בנימין נשלמה המטה, ומעתה ראויים להמנות, ומנאן. ורבותינו דרשו: ללמדנו בא שכולן שוין, וכולן צדיקים, שלא חטא ראובן:

— ביאור —

חז"ל בגמרא, שראובן מתוך כעסו 'בלבל משכבו' של אביו, היינו שעשה מעשה מחאה שגרם לכך שיעקב לא יוכל לשהות באהלה של בלהה.

'מתחיל לענין ראשון' - כלומר, יש שתי אפשרויות איך לקרוא את הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר". לכאורה זהו עניין חדש, ואכן בספרי התורה היא מסומנת כפרשייה חדשה, ועניינה הוא לאחר שלמדנו לעיל על לידת בנימין ניתן עכשיו לסכם ולמנות את בניו של יעקב שהגיעו למנין שנים עשר. אמנם, על פי חז"ל, וכך גם הם טעמי המקרא הנקראים בציבור, פסוק זה הוא המשכו הישיר של הפסוק הקודם, לומר לך שעל אף מעשהו של ראובן - "ויהיו בני יעקב שנים עשר" - כולם שווים.

וַיִּשְׁכַּב. לכאורה, לפי פשט הכתוב ראובן חטא חטא חמור ביותר, והוא אחד מאיסורי עריות לשכב עם אשת אביו. חז"ל טוענים שאין להבין את הפסוק כמשמעו, וראיה לכך ממה שכתוב מייד בסמוך "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ופסוק זה נראה כמיותר ואין בו חידוש, על כן פירשו שפסוק זה בא ללמד שמעשה ראובן אינו כפשוטו, וכל בני יעקב שווים הם וכולם צדיקים. ראובן הוא "בכור יעקב" על אף מעשהו (כמבואר ברש"י הסמוך להלן), ואילו אכן היה שוכב עם אשת אביו היה מוקע ויוצא מן המשפחה ושוב לא היה נמנה עמיהם.

אם כן, מה בכל זאת עשה ראובן שהיה צורך לספר לנו על כך? מסביר רש"י, על פי

— עיין —

וַיִּשְׁכַּב. לאחר ביאורם של חז"ל למעשה ראובן צריכים אנו להבין, אם כן, מה חמור כל כך במה שעשה? הרי אם חטאו היה רק שגרם להעביר את מיטת אביו מאוהל אחד לאוהל אחר, מדוע מוזכר כאן לגנאי כאילו שכב עמה ממש, ומדוע נענש וקולל על ידי אביו בסוף ימיו? הרי יעקב אומר לראובן בחריפות: "פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חיללת יצועי עלה", ואינו מברך אותו! בנוסף, נאמר בספר דברי הימים (א, ה, א): "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן



## — עיון (המשך) —

ישראל". ואכן, כנראה מכוח קושיות אלה ועוד, גם בחז"ל יש בעניין זה דעות חלוקות, ובגמרא שם מובאת דעה שאכן ראובן שכב עם בלהה, וזאת על פי הכלל הגדול של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'.

צריך לומר שגם המעשה של בלבול משכבו של אביו הוא חמור מאוד, ובוודאי לאנשים גדולים וצדיקים כמו בני יעקב, והתורה מחשיבה זאת כאילו שכב ממש עם בלהה. היחסים בין איש לאשתו שייכים לזוג בלבד ואין לאף אחד אחר להתערב בזה, ואף לא לילדיהם. צריכה להיות מחיצה גדולה בין הורים לילדים שאסור לעבור אותה, ואין להתערב ביחסייהם האינטימיים של ההורים. התערבות בוטה שכזו, בה ראובן מעלה בדעתו כי יש לו זכות להביע את דעתו עם מי צריך אביו לשכב ועם מי לא - זהו מעשה שלא ייעשה והרי זה כאילו שכב הוא עם בלהה, משום שהאיסור לשכב עם אשת אביו הוא בדיוק מאותו הטעם, כי הבן צריך להחשיב את חיי הזוגיות של הוריו כקודש קודשים! אפילו לאחר שאדם גירש את אשתו אסור לו לבנו מאישה אחרת לשכב עם אשתו לשעבר, כי גם זו היא חציית הגבול המקודש הזה.

כך אני מפרש גם את חטאו של דוד המלך. חז"ל בסוגיא שם מסבירים שבת-שבע למעשה היתה גרושה, משום שכל חייל בצבאו של דוד היה נותן לאשתו גט לפני שיצא לקרב, ולכן כאשר אוריה נהרג בקרב התברר למפרע שדוד לא שכב עם אשת איש אלא עם אשה פנויה. אם כן, אף כאן יש לשאול, מדוע נענש דוד כל כך ועשה תשובה כל ימיו? הרי סוף סוף היא היתה מגורשת ופנויה! התשובה היא, שהואיל וכל עניינם של הגירושין האלה היה רק כדי למנוע עיגון אם ימות בעלה במלחמה, אם כן על אף שדוד לא חטא חטא גדול מבחינה משפטית, מכל מקום מבחינה מוסרית הרי זה איסור חמור בדיוק כמו לשכב עם אשת איש. בשני המקרים האלה חז"ל מלמדים אותנו שאין להסתכל רק מצד המעשה הפורמאלי, ולבדוק אם מבחינה משפטית יש כאן חטא או לא, אלא הבדיקה היא בצד המהותי. אדם אינו יכול להצדיק מעשה רע שעשה רק על ידי הטענה שהלכתית לא עשה כלום - כאן רק העביר מיטה, ושם רק שכב עם אישה גרושה, אלא צריך לדעת שה' יראה ללבב, ובעיני האל תירוצים כאלה אינם מתקבלים, והוא יענש כמי שעשה בפועל את המעשה החמור.

אונקלוס

כג בני לאה, בכריה דייעקוב  
 ראובן; ושמעון ולוי ויהודה,  
 ויששכר וזבולון. כד בני  
 רחל, יוסף ובנימין. כה ובני  
 בלהה אמתה דרחל, דן  
 ונפתלי. כו ובני זלפה  
 אמתה דלאה, גד ואשר;  
 אליו בני יעקוב, דאתילידו  
 ליה בפדן ארם.

כג בני לאה בכור יעקב ראובן  
 ושמעון ולוי ויהודה ויששכר  
 וזבולון: כד בני רחל יוסף  
 ובנימין: כה ובני בלהה שפחת  
 רחל דן ונפתלי: כו ובני זלפה  
 שפחת לאה גד ואשר אלה בני  
 יעקב אשר ילדו לו בפדן ארם:

— רש"י —

(כג) בכור יעקב. אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור (בראשית רבה פפ"ב, יא):

— ביאור —

מדוע מדגישה זאת כאן התורה? מסביר  
 רש"י, על פי מה שכתב בסוף הדיבור  
 הקודם, שעל אף המעשה שעשה ראובן  
 לא שללו ממנו את התואר 'בכור'.

**בְּכוֹר יַעֲקֹב.** הפסוק כאן מדגיש  
 שראובן הוא הבכור. ומה חידוש יש  
 בדבר? בדרך כלל ברשימות יוחסין לא  
 מצוין התואר 'בכור', וברור הוא שמי  
 שמופיע ראשון ברשימה הוא הבכור.

— עיון —

**בְּכוֹר יַעֲקֹב.** הסברנו לעיל שמעשהו של ראובן היה חמור במיוחד, בכך שהתערב  
 בחייו הפרטיים של אביו. אמנם עבירה זו נבעה מהבנה מוטעית של תפקידו כבכור.  
 ראובן חשב שעובדת היותו בכור מחייבת אותו לדאוג לכבודה של אמו ולמערכת תקינה  
 במשפחה. משום כך קוראת לו התורה מייד 'בכור' גם בשעת הקלקלה, כי חטאו היה כזה  
 שנובע מהיותו בכור.

## — רש"י —

**בְּכוֹר יַעֲקֹב.** בכור לנחלה, בכור לעבודה, בכור למנין, ולא ניתנה בכורה ליוסף אלא לענין השבטים שנעשה לשני שבטים (ראה בראשית רבה פפ"ב, יא):

## — ביאור —

כך גם כותב רש"י כאן: מה שנאמר שניתנה הבכורה ליוסף הוא רק לענין שיהיו ממנו שני שבטים, כדין בכור שמקבל שני חלקים, אך לשאר עניינים נשאר ראובן הבכור. ראובן הוא 'בכור לנחלה', כלומר יקבל שני חלקים בנכסי אביו אחרי מותו; 'בכור לעבודה', שהרי הבכורות נבחרו לעבוד לפני שנבחר שבט לוי; 'בכור למנין', כאשר עושים רשימת יוחסין של בני יעקב נמנה ראובן בדרך כלל ראשון.

**בְּכוֹר יַעֲקֹב.** נאמר בספר דברי הימים (א', ה', א): "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחש לבכורה". וביאר שם המלבי"ם: 'כי הוא הבכור מפרש מה שכתוב בכור ישראל, מפני שהוא היה הבכור שנולד ראשון, ומה שניתנה הבכורה לבני יוסף היה רק לקחת פי שנים, שלכן היה ממנו שני שבטים מנשה ואפרים, אבל לא להתיחס לבכורה, שלענין היחוס נשאר ראובן הבכור כי הוא נולד ראשונה'.

## — עיון —

**בְּכוֹר יַעֲקֹב.** אם כן, מה נשאר לראובן מן הבכורה? 'לנחלה' - הנכסים שהשאיר יעקב אחר מותו זוהי חלוקה חד פעמית. 'לעבודה' - הבכורות נדחו מעבודה על ידי הכהנים. 'למנין' - רק זה נשאר לו לראובן, הכבוד להיות ראשון ברשימות יוחסין, וגם זה לא בכל מקום. אם כן, מבחינה מהותית, מה נשאר מבכורתו של ראובן? ראובן הוא מידת החסד והנתינה. הוא 'פתח בהצלה תחילה' כשרצו האחים להזיק ליוסף ומנע את רציחתו, הוא היה מהחלוצים לכיבוש הארץ. מידה זו היא ראשונה במעלה! על אף שמידה זו לא מספיקה כדי להיות המנהיג, היא בעצם מידה חשובה ביותר והיא ראש לכל המידות כולן, ובזה ראובן הוא אכן בכורו של יעקב.

## אונקלוס

כז וַיָּבֵא יַעֲקֹב אֶל-יִצְחָק אָבִיו  
 מִמְּרָא קְרִית הָאַרְבַּע הוּא  
 חֲבֵרוֹן אֲשֶׁר-גֵּר-שָׁם אַבְרָהָם  
 וַיִּצְחָק: כח וַיְהִי יְמֵי יִצְחָק מֵאֵת  
 שָׁנָה וּשְׁמָנִים שָׁנָה:

— רש"י —

(כז) מִמְּרָא. שם המישור: קְרִית הָאַרְבַּע. שם העיר:  
 מִמְּרָא קְרִית הָאַרְבַּע. אל מישור של קרית ארבע. ואם תאמר, היה לו  
 לכתוב ממרא הקרית ארבע, כן דרך המקרא בכל דבר ששמו כפול, כגון  
 זה, וכגון בית-לחם, אבי-עזר, בית-אל, אם הוצרך להטיל בו ה"א נותנה  
 בראש התיבה השניה: "בית הלחמי" (ש"א טז, א), "בעפרת אבי העזרי" (שופטים  
 ו, כד), "בנה חיאל בית האלי" (מ"א טז, לד):

— ביאור —

'ממרא של המקום הידוע קרית ארבע'.  
 אך לפי זה, שואל רש"י, מדוע נאמר 'קרית  
 הארבע' ולא 'הקרית ארבע'? הרי ה"א  
 הידיעה צריכה לבוא בראש המילה או  
 בראש השם!

אלא ישנו כלל דקדוקי בעברית, הקובע  
 כי כאשר מוסיפים ה"א הידיעה לפני שם  
 כפול שיש בו סמיכות, תבוא הה"א לפני  
 המילה השניה שבסמיכות (= 'הסומך').  
 משום כך אומרים "בית הלחמי", "אבי  
 העזרי", "בית האלי". ובעברית של היום:  
 בית-הספר, תחנת-המשטרה, מערת-  
 הנטיפים וכיו"ב.

מִמְּרָא. כפי שביארנו לעיל (בפסוק  
 ח), למקומות ישוב רבים במקרא יש שני  
 שמות: שם פרטי מסויים לנקודת הישוב  
 - 'העיר', ושם נוסף לאיזור שסביב הישוב  
 - 'המישור'. "ממרא קרית הארבע" היינו  
 המישור של העיר קרית ארבע שנקרא  
 'ממרא'.

רש"י טוען ש"קרית הארבע" אין  
 משמעה 'הקרית של הארבע', כמו "גבעת  
 הלבונה" הגבעה של הלבונה, אלא זהו שם  
 מקום שנקרא 'קרית ארבע', שצוין בה"א  
 הידיעה, ואליו נסמך שם המישור 'ממרא',  
 ולכן "ממרא קרית הארבע" פירושו

— עיון —

מִמְּרָא. "ממרא קרית הארבע היא חברון" - יש למקום זה שלשה שמות, וצריכים אנו  
 להבין משמעות שלושת השמות האלה. "חברון" היא משורש חב"ד. יש במקום הזה כוח

## אונקלוס

כט וַיִּגְזַע יִצְחָק וַיִּמַּת וַיֵּאָסֶף אֶל-  
 עַמּוּי זֶקֶן וּשְׁבַע יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ  
 עֵשָׂו וַיַּעֲקֹב בְּנָיו: {פ}

כט וַאֲתַנְגִּיד יִצְחָק וּמִית  
 וַאֲתַכְנִישׁ לְעַמִּיָּה, סִיב  
 וּסְבַע יוֹמִין; וַקְּבֵרוּ יִתִּיה,  
 עֵשָׂו וַיַּעֲקֹב בְּנוֹהִי. {פ}

— רש"י —

(כט) וַיִּגְזַע יִצְחָק. אין מוקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק שתיים עשרה שנה, שהרי כשנולד יעקב היה יצחק בן ששים שנה, שנאמר "ויצחק בן ששים שנה" וגו' (לעיל כה, כו), ויצחק מת בשנת מאה ועשרים ליעקב, אם תוציא ששים ממאה ושמונים שנה, נשאר מאה ועשרים, ויוסף נמכר בן שבע עשרה שנה, ואותה שנה שנת מאה ושמונה ליעקב. כיצד, בן ששים ושלוש נתברך, ארבע עשרה שנה נטמן בבית עבר, הרי שבעים ושבע, וארבע עשרה עבד באשה, ובסוף ארבע עשרה נולד יוסף, שנאמר: "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף" וגו' (לעיל ל, כה), הרי תשעים ואחת, ושבע עשרה עד שלא נמכר יוסף הרי מאה ושמונה. [עוד מפורש מן המקרא משנמכר יוסף עד שבא יעקב מצרימה עשרים ושתים שנה, שנאמר: "ויוסף בן שלשים שנה" וגו' (להלן מא, מו), ושבע שנים שובע ושתים רעב הרי עשרים ושתים, וכתוב: "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה" (להלן מז, ט), נמצא יעקב במכירתו מאה ושמונה]:

— עיון (המשך) —

של חיבורים. "ממרא" על שם אחד מידידיו של אברהם אבינו<sup>56</sup>, וידידות זו אכן מסמלת את האפשרות שהאומות מתחברות לישראל ומכירות בו. "קרית ארבע" על שם ארבע זוגות הקבורים שם: אדם וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, אבות ואמהות האומה. גם בזה ישנו חיבור בין האנושות, המיוצגת על ידי אדם וחווה, עם שלשלת האבות שהם מולידי האומה הישראלית. אם כן, חברון היא העיר דרכה תעבור הכרת האומות בתפקידו של עם ישראל להביא את דבר ה' לעולם.

— ביאור —

וַיִּגְזַע יִצְחָק. רש"י מוכיח שיצחק נפטר רק לאחר מכירת יוסף (המוזכרת בתחילת הפרשה הבאה), ומכאן שפסוק זה המספר על מותו של יצחק לא נכתב במקומו הכרונולוגי.  
 יעקב היה בן 108 בשעה שנמכר יוסף, <

## — ביאור (המשך) —

ואילו יצחק נפטר כאשר יעקב היה בן 120 (שהרי יצחק חי 180 שנה וילד את יעקב כשהיה בן 60), ואם כן יצחק מת 12 שנה לאחר מכירת יוסף. את החשבון עושה רש"י בשתי דרכים. הדרך הראשונה מחשבת את שנותיו של יעקב מן ההתחלה לסוף, ואילו הדרך השניה מחשבת את שנותיו של יעקב מן הסוף להתחלה.<sup>57</sup>

רש"י כאן מסתמך על מה שכתב בסוף פרשת תולדות (לעיל כה, ט), שם הוכיח שיעקב קיבל את הברכות כשהיה בן 63, אך לא הלך מייד אל בית לבן אלא נטמן בבית מדרשו של עבר 14 שנה, והגיע אל לבן כשהיה בן 77. עבד אצלו 14 שנה ובסופן נולד יוסף<sup>58</sup>. אם כן, יוסף נולד כאשר היה יעקב בן 91. יוסף נמכר בן 17 (להלן לז, ב) כאשר יעקב היה בן 108.

## — עיון (על עמוד קודם) —

**וַיִּגְעַע יַעֲקֹב.** מדוע, אם כן, מספרת לנו התורה על מותו של יצחק שלא על פי הסדר הכרונולוגי? אולי יש כאן סגירת מעגל: יצחק שלח את בנו לגלות כדי שיתחתן ויקים משפחה, ואכן יעקב חוזר אל אביו לאחר שזכה להביא לעולם את כל שבטי י-ה. האב יצחק יכול עתה לשכב עם אבותיו כי ההמשכיות מובטחת. מכירת יוסף היא משבר חדש והיא כאילו היסטוריה חדשה.

57. אמנם למעשה אין כאן שתי דרכים אלא דרך אחת, שהרי הקביעה שיעקב נטמן 14 שנה בבית מדרשו של עבר נשענת על החשבון של יעקב ויוסף במצרים, וכפי שביאר רש"י בסוף פרשת תולדות. משום כך נראה שאין לגרוס את הקטע המובא בסוגריים, ואכן אינו מופיע בדפוסים מדוייקים.

58. יעקב עבד 7 שנים ראשונות, לאחריהן קיבל את לאה ורחל ביחד, ועבד עוד 7 שנים עבורן. בשנים אלה נולדו לו בניו, ויוסף נולד בסוף השנה ה-7 שנאמר "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה".

## אונקלוס

א וְאֵלֶּה תְּלֻדֹת עֲשׂוֹ הוּא  
 אָדוּם: ב עֲשׂוֹ לָקַח אֶת־נָשָׁיו  
 מִבָּנוֹת כְּנָעַן אֶת־עֵדָה בֵּת־אֵילוֹן  
 הַחֲתִי וְאֶת־אֵהֲלִיבָמָה בֵּת־עֵנָה  
 בֵּת־צִבְעוֹן הַחֲוִי:

א וְאֵלֶּיִן תּוֹלְדֹת עֲשׂוֹ, הוּא  
 אָדוּם. ב עֲשׂוֹ נָסִיב יֵת  
 נְשׁוּהִי, מִבְּנֹת כְּנָעַן: יֵת  
 עֵדָה, בֵּת אֵילוֹן חַתָּאָה,  
 וְיֵת אֵהֲלִיבָמָה בֵּת עֵנָה, בֵּת  
 צִבְעוֹן חֲוָאָה.

— רש"י —

(ב) עֵדָה בֵּת־אֵילוֹן. היא "בשמת בת אילון" (לעיל כו, לד), ונקראת בשמת על שם שהיתה מקטרת בשמים לעבודה זרה: אֵהֲלִיבָמָה. היא "יהודית" (לעיל כו, לד), והוא כינה שמה יהודית לומר שהיא כופרת בעבודה זרה כדי להטעות את אביו:

— ביאור —

כינוי? משום שהתורה לא ראתה בעין יפה את נישואיו של עשו לנשים אלה, ואף ציינה שם במפורש: "ותהיין מורת רוח ליצחק ולרבקה". הכינויים מסבירים מדוע נשים אלה לא היו ראויות להידבק בביתו של יצחק.

אמנם, כינויים אלה אינם בסגנון אחד אלא הם הפוכים. כינוי אחד - "בשמת" - מדגיש את השלילי במעשיה, ואילו הכינוי השני - "יהודית" - הוא כינוי שנועד להסוות את מעשיה ולהציגה כאשה ראויה, ולכן אומר רש"י שאת הכינוי הזה נתן לה עשו בעצמו כדי להטעות את אביו. בשם "יהודית" יש את שלושת האותיות הראשונות של שם הוי"ה, והוא דומה לשם "יהודה" שעניינו הודאה לה', ומכאן נלמד ששם זה מסמן את כח האמונה בא"ל. עשו השתמש בשם היפה הזה ככיסוי לעבודת האלילים שלו.

עֵדָה בֵּת־אֵילוֹן. לעיל בפרשת תולדות נאמר שעשו נשא לנשים "את יהודית בת בארי החתי, ואת בשמת בת אילון החתי", ואילו כאן נאמר שנשא: "את עדה בת אילון החתי, ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי". האם מדובר באותן נשים עצמן או שמא אלה הן נשים אחרות?

מסתבר לומר שאלו אותן הנשים, שהרי גם בשמת וגם עדה הן בנותיו של אילון החתי, ואם עדה זו היא בשמת, סביר להניח שאהליבמה זו היא יהודית, וצריך להבין מדוע נשותיו של עשו מופיעות בתורה בשני מקומות בשמות שונים? מסביר רש"י ששמן האמיתי של שתי נשים אלו הוא השם המופיע כאן, ברשימת היוחסין של עשו ותולדותיו, ואילו השם המופיע בפרשת תולדות הוא שם כינוי. מדוע נקראו שם נשותיו של עשו בשם

## — רש"י —

**בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן.** אם בת ענה לא בת צבעון, ענה בנו של צבעון, שנאמר "ואלה בני צבעון ואיה וענה" (להלן פסוק כד), מלמד שבא צבעון על כלתו אשת ענה ויצאת אהליבמה מבין שניהם, והודיעך הכתוב שכולן בני ממזרות היו (תנחומא וישב א):

## — עיון (על עמוד קודם) —

**עֲדָה בַּת־אֵילֹן.** אנו רואים כאן שתי מהויות אצל עשיו - עבודה זרה וצביעות. רמז מכאן נלמד לדורות, לאמונת הנצרות של בני עשו שאף היא כפירה ועבודה זרה, אך מראה את עצמה כלפי חוץ כאילו היא דת נקיה. הנצרות היא עבודה זרה כי היא הפכה את א־להים לבשר ודם וביטלה את חובת האדם לקיים מצוות. לשיטתה די לו לאדם להאמין באותו האיש ובכך יכפר על כל עוונותיו. גישה זו היא ההיפך הגמור מהחידוש שלימדה התורה, שהאדם נידון על פי מעשיו ואין סגולות להציל אותו מעונש. מאידך זה נראה כלפי חוץ כעבודת הא־ל כי הם טוענים שהם באמת מאמינים בא־ל ודוגלים באהבת ה' ובאהבת הרע.

## — ביאור —

מיהו אביה הביולוגי של אהליבמה - יתכן והוא ענה ויתכן והוא צבעון, כי אימה של אהליבמה קיימה יחסי אישות הן עם ענה בעלה והן עם צבעון אבי בעלה. במקרה בו צבעון הוא אביה הביולוגי של אהליבמה אזי היא ממזרת.

**בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן.** אלמלא דברי רש"י היינו מבינים "בת ענה בת צבעון" היינו שאביה שמו 'ענה' ואבי אביה שמו 'צבעון', וכאילו נאמר 'בת ענה בן צבעון'. אך רש"י אינו מפרש כך משום שסוף סוף לא כך כתוב. לכן מפרש רש"י שכוונת הפסוק לומר שלמעשה אין אנו יודעים

## — עיון —

**בַּת־עֵנָה בַּת־צִבְעוֹן.** מכאן אנו למדים על הרמה הבהמית של משפחת עשו. על אף שבני נח הוזהרו על איסורי עריות, אנשים אלה לא כיבדו זאת.



## אונקלוס

ג וַיֵּת בְּשֵׁמֶת בֵּת יִשְׁמַעְאֵל, ג וְאֶת־בְּשֵׁמֶת בֵּת־יִשְׁמַעְאֵל  
 אַחֲתֵיהָ דְנְבִיּוֹת. ד וַיֵּלֶדֶת ד אַחֲוֹת נְבִיּוֹת: ד וַתֵּלֶד עֶדְהָ לַעֲשׂו  
 עֶדְהָ לַעֲשׂו, יֵת אֱלִיפֹז; אֶת־אֱלִיפֹז וּבְשֵׁמֶת יֵלְדָה אֶת־  
 רְעוּאֵל.

— רש"י —

(ג) בְּשֵׁמֶת בֵּת־יִשְׁמַעְאֵל. ולהלן קורא לה "מחלת" (לעיל כח, ט). מצינו באגדת מדרש ספר שמואל (פרק יז): שלשה מוחלין להן עונותיהם: גר שנתגייר, והעולה לגדולה, והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן, לכך נקראת "מחלת" שנמחלו עונותיו:

— ביאור —

בְּשֵׁמֶת בֵּת־יִשְׁמַעְאֵל. בסוף פרשת תולדות נאמר: "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה". ואילו כאן נקראת בת ישמעאל בשם "בשמת". מסביר רש"י, על פי מדרש שמואל, ששמה המקורי של בת ישמעאל היה בשמת, וכאשר נישאה נקראה בשם

"מחלת" מפני שבזכות נישואיה לעשו נמחלו לו עונותיו. למרות שעשו נשא נשים אחרות לפניו מכל מקום לא ניתן גם להן שם זה, משום שהן היו כנעניות והיו אסורות על עשו, ובוודאי נישואין לאשה אסורה אינן מוחלות עוון אלא מוסיפות עוון חדש. רק כאשר אדם נושא אישה המותרת לו אזי נמחלים לו עונותיו.

— עיון —

בְּשֵׁמֶת בֵּת־יִשְׁמַעְאֵל. כאשר אדם קונה לעצמו זהות חדשה הקב"ה נותן לו הזדמנות לפתוח דף חדש באופן שחטאי העבר לא יפריעו לו. שלושה הם שקונים זהות חדשה: גר שמתגייר הרי הוא כתינוק שנולד, עד עכשיו לא היה יהודי ועכשיו הפך להיות יהודי, אז נמחלים לו עונותיו והוא מקבל הזדמנות להתחיל מאפס. אדם שעולה לגדולה האחריות שלו מעתה היא לא רק על עצמו אלא על הכלל כולו, ואחריות זו נותנת לאישיותו מימד חדש. גם הנושא אשה הוא קונה לעצמו זהות חדשה, כי כאשר האדם אינו נשוי הוא אינו נחשב אדם שלם, אישיותו לא הושלמה. עם נישואיו הוא זוכה לשלמות, ולכן מאפשרים לו לפתוח דף חדש ושוכחים לו את העוונות שעשה בהיותו בזהות הקודמת. כמובן, מחיקת העוונות היא לא פעולה שנעשית מאליה אלא הכל תלוי בכוונת האדם וברצון ה'. על האדם לדעת לנצל את שינוי הזהות שלו על מנת לחיות על פי ה'.<sup>59</sup>

## — רש"י —

**אַחוֹת נְבִיּוֹת.** על שם שהוא השיאה לו משמת ישמעאל נקראת על שמו (מגילה יז ע"א):

## — ביאור —

נביות, משום שהוא היה זה שהשיא את אחותו לעשו. חז"ל מסבירים בגמרא שישמעאל הספיק לקדש את בתו לעשו, ולאחר מכן מת, ונביות בן ישמעאל הוא אשר השיא את אחותו לעשו לאחר מות ישמעאל אביו. חז"ל לומדים מכאן לימוד חשוב בעניין חישוב השנים, ועיין רש"י לעיל שם ומה שכתבנו שם.

**אַחוֹת נְבִיּוֹת.** התוספת אחות נביות מיותרת, וכפי שניסח זאת רש"י לעיל (כח, ט): 'ממשמע שנאמר בת ישמעאל איני יודע שהיא אחות נביות?', ושאלה זו מתחזקת בפסוק שלנו, בו מופיע פעם שניה הביטוי הכפול "בת ישמעאל, אחות נביות".<sup>60</sup> מסביר רש"י שלא לחינם הוזכר כאן

## — עיון —

**אַחוֹת נְבִיּוֹת.** עדיין צריך להבין, וכי מה אכפת לנו מכך שנביות היה זה שטיפל בשידוך של אחותו עם עשו. יתכן ורש"י רוצה ללמדנו עניין מוסרי, וללמוד מכאן רמז שכאשר אדם מסייע לחברו - מעשיו הטובים של חברו ייזקפו לו לזכותו. בנוסף יש כאן מעשה חשוב ממעלה ראשונה, משום שהוא מנסה להחזיר את עשו אל חיק משפחתו של אברהם על ידי זיווג זה.

60. יש לתת את הדעת לכך שנשים רבות בתורה מוצגות על שם אחיהם (כנראה האח הבכור), כך הוא ברבקה "אחות לבן הארמי" (לעיל כה, כ), אלישבע בת עמינדב "אחות נחשון" (שמות ו, כג), מרים הנביאה "אחות אהרן" (שם טו, כ), וראה רש"י בכל המקומות הנ"ל. נראה לומר שתמיהתם של חז"ל, ושל רש"י בעקבותיהם בעניין "אחות נביות" נבעה מן העובדה שכינוי זה מופיע פעמיים, וזה לכאורה מיותר לאחר שכבר למדנו זאת בפעם הראשונה. [הערת העורך]

## אונקלוס

ה וְאֶהְלִיבְמָהּ יְלִידָהּ אֶת-יְעִישׁ  
 (יְעוֹשׁ) וְאֶת-יַעֲלָם וְאֶת-קָרַח;  
 אֱלֹהֵי בְנֵי עֵשָׂו אֲשֶׁר יִלְדוּ-לוֹ  
 בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת-  
 נְשָׁיו וְאֶת-בָּנָיו וְאֶת-בָּנֹתָיו וְאֶת-  
 כָּל-נַפְשֹׁתַי בֵּיתוֹ וְאֶת-מִקְנֵהוּ  
 וְאֶת-כָּל-בְּהֵמָתוֹ וְאֶת כָּל-קְנִינֹו  
 אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ  
 אֶל-אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אַחִיו:  
 ה וְאֶהְלִיבְמָהּ יְלִידָתָהּ יֵת  
 יְעוֹשׁ וְיֵת יַעֲלָם, וְיֵת קָרַח;  
 אֱלֹהֵי בְנֵי עֵשָׂו, דְּאֵת־יִלְדוּ  
 לֵיהּ בְּאֶרְעָא דְכְנָעַן. וְדִבֵּר  
 עֵשָׂו יֵת נְשׁוּהֵי וְיֵת בְּנוּהֵי  
 וְיֵת בְּנֹתֵיהּ, וְיֵת כָּל נַפְשֵׁת  
 בֵּיתֵיהּ, וְיֵת גִּיתוּהֵי וְיֵת כָּל  
 בְּעִירֵיהּ וְיֵת כָּל קְנִינֵיהּ,  
 דְקָנָא בְּאֶרְעָא דְכְנָעַן; וַאֲזַל  
 לְאֶרְעָא אַחֲרֵי, מִן קָדָם יַעֲקֹב  
 אַחֲוֵהִי.

## — רש"י —

(ה) וְאֶהְלִיבְמָהּ יְלִידָהּ וגו'. קרח זה ממזר היה (ראה בראשית רבה פפ"ב, יב) ובן אליפז היה, שבא על אשת אביו אל אהליבמה אשת עשו, שהרי הוא מנוי עם אלופי אליפז בסוף הענין (להלן פסוק טז):

(ו) וַיֵּלֶךְ אֶל-אֶרֶץ. לגור באשר ימצא:

## — ביאור —

(ואכן בפסוק שלנו נאמר רק שאהליבמה קורח כבנו של עשו מאהליבמה, ואילו להלן בפסוק טז משמע שקורח הוא בנו של אליפז בן עשו! מסביר רש"י שאליפז בא על אשת אביו והוליד את קורח, ואם כן קורח הוא בנה של אהליבמה אשת עשו

## — עיון —

וְאֶהְלִיבְמָהּ יְלִידָהּ וגו'. הפירוט של ממזרות בתוך משפחת עשו בא להסביר לנו מדוע עשו אינו ראוי כלל לרשת את מורשתם של אברהם ויצחק.

## אונקלוס

ז כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רַב מִשְׁבַּת יַחֲדָו וְלֹא יִכְלֶה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לְשֹׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מְקַנְיָהֶם: ה וַיֵּשֶׁב עֲשׂו בְּהַר שְׁעִיר עֲשׂו הוּא אֲדוּם: — רש"י —

וַאֲרִי הָיָה קְנִינְהוֹן סְגִי, מְלַמְתָּב כְּחָדָא; וְלֹא יִכְלִית אֶרֶע תּוֹתְבוֹתְהוֹן, לְסוֹבְרָא יִתְהוֹן מִן קָדָם, גִּיתִיהוֹן. ה וַיִּתֵּיב עֲשׂו בְּטוֹרָא דְשְׁעִיר, עֲשׂו הוּא אֲדוּם.

(ז) וְלֹא יִכְלֶה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם. להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומדרש אגדה, מפני יעקב אחיו. מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך" (לעיל טו, יג), המוטל על זרעו של יצחק, אמר: אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר. ומפני הבושה, שמכר את בכורתו (בראשית רבה פ"ב, יג, וכפי שתי הדעות):

## — ביאור —

אחרים שגרמו לו לעזוב את ארץ כנען. מדוע לומר כן? נראה לומר שתי סיבות (לדבר: א) קשה לומר שאין אפשרות מעשית למצוא מספיק שטחי מרעה לשתי משפחות בכל ארץ כנען. ב) אם אכן עשו צודק ואין מקום לשניהם - מדוע עשו ויתר מראש ועזב ולא נכנס עם יעקב לויכוח? אלא ודאי היו לעשו שיקולים נוספים שגרמו לו לתת לסוגיה הכלכלית חשיבות כל כך גדולה. מה היה החשש של עשו? ראשית, הגזרה שנגזרה בברית בין הבתרים על זרעו של אברהם "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" וכו'. עשו יודע שאם ייקח את ארץ כנען ייאלץ לשאת במחיר הזה, והוא אינו מעוניין בזה. שנית, עשו מכר את בכורתו ליעקב בילדותם, ובהמשך הפסיד לו את הברכות וכבר הודה לו עליהן ונכנע בפניו. הוא יודע שיעקב עדיף עליו לעניין הזכייה בארץ כנען, ומחמת הבושה הוא תלה זאת בשיקול כלכלי וקם והלך.

וְלֹא יִכְלֶה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם. לא נאמר לאיזו ארץ הלך עשו אלא סתם "אל ארץ". מסביר רש"י שעשו יצא מן הארץ ללא יעד וכתובת מוגדרים. היה חשוב לו קודם כל לצאת ולעזוב, כי לא יכול היה להישאר לגור בארץ עם יעקב אחיו<sup>61</sup>. מדוע לא יכלו שני האחים לגור יחדיו? מסביר הפסוק: "כי היה רכושם רב משבת יחדיו, ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם, מפני מקניהם", כלומר, היתה בעיה מציאותית של חוסר יכולת לגור יחד בגלל המקנה הרב שהיה לשניהם. רש"י מסביר ש"לא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם" אין הכוונה שהיתה בעיה של מקום היכן להיות אלא הכוונה למחסור בשטחי מרעה.

מדרש אגדה

רש"י מביא את דברי חז"ל במדרש. חז"ל מרגישים כי למרות הסיבה הכלכלית המפורשת בכתוב היו לעשו שיקולים

61. ואין זה 'מקרא חסר' כמו שפירש הרמב"ן, עיין שם.

## אונקלוס

ט וְאֵלֶּה תְּלֻדֹת עֵשָׂו אָבִי אַדּוּם, וְאֵלֶּיךָ תִּלְדֹת עֵשָׂו,  
 בְּהַר שְׁעִיר: י אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי- אַבְוֵהוֹן דְּאֲדוּמַאי, בְּטוֹרַא,  
 עֵשָׂו אֵלִיפֹז בֶּן-עֲדָה אִשְׁתּוֹ, דְּשְׁעִיר. י אֵלֶּיךָ, שְׁמֵהָת  
 עֵשָׂו רְעוּאֵל בֶּן-בְּשֵׁמֶת אִשְׁתּוֹ, בְּנֵי עֵשָׂו: אֵלִיפֹז, בֶּר עֲדָה  
 עֵשָׂו: י וַיְהִי בְנֵי אֵלִיפֹז תִּימָן, אֶתֶת עֵשָׂו, רְעוּאֵל, בֶּר  
 אֲמֹר צְפוֹ וְגַעְתָּם וְקִנְזוֹ, בְּנֵי אֵלִיפֹז תִּימָן אֲמֹר, צְפוֹ  
 וְגַעְתָּם וְקִנְזוֹ.

— רש"י —

(ט) וְאֵלֶּה. התולדות שהולידו בניו משהלך לשעיר:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוֹרֵיהֶם. עשו יודע שארץ זו הובטחה ליעקב כממשיכו של יצחק. עשו עצמו אינו מעוניין בירושה זו, כי הקרבה לא-לוקים דורשת מן האדם לחיות ברמה גבוהה של קדושה, ועשו יודע בעצמו שאין הוא יכול לקחת זאת על עצמו, שהרי מי שאינו חי על פי דרישות הקדושה של הארץ נענש. עשו כבר הכריז על עצמו שהוא איננו אדם רוחני, והוא אינו מעוניין במתנות רוחניות העלולות לסכן את קיומו - "הנה אנוכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" (לעיל כה, לב; וראה רש"י שם).

— ביאור —

וְאֵלֶּה. על פי רש"י יש לפרש כך את מהלך הפסוקים: הפרשייה נפתחה לעיל בפסוק א במילים "ואלה תולדות עשו הוא אדום", ולאחריהן נכתבו שמות נשותיו ובניו של עשו. בפסוק ה באה מעין חתימה: "אלה בני עשו אשר יולדו לו בארץ כנען". לאחר מכן מסופר שעשו עזב את ארץ כנען והתיישב לבסוף בהר שעיר. עכשיו

מתחילה רשימה חדשה: "אלה תולדות עשו אבי אדום בהר שעיר". כלומר, התורה חילקה את סיפור תולדותיו של עשו לשני חלקים: החלק הראשון הוא תולדותיו של עשו שנולדו לו בארץ כנען, והחלק השני הוא רשימת תולדותיו של עשו שהולידו בניו בהר שעיר. אמנם, כדי לתאר את תולדות בניו של עשו חוזרת התורה ומזכירה את שמותיהם של בניו.

— עיון —

וְאֵלֶּה. מה מחדש כאן רש"י? הן לכאורה זוהי ההבנה הפשוטה של הפסוקים! נראה שרש"י רוצה להדגיש לנו שתולדותיו העיקריים של עשו וגידול משפחתו באו לו בהר שעיר, לאחר שעזב את ארץ כנען, וממילא אין לזרעו של עשו תביעות על ארץ ישראל. עזיבתו של עשו את ארץ כנען הייתה סופית על מנת להשתקע בחו"ל.

## אונקלוס

יב וְתִמְנַע | הִיתָה פִּילְגֵשׁ לְאֵלִיפֹז  
 בֶּן-עֶשָׂו וְתִלְדַּד לְאֵלִיפֹז אֶת-  
 עַמְלֵק אֱלֹהַ בְּנֵי עֵדָה אִשְׁתּוֹ עֶשָׂו:  
 יב וְתִמְנַע הָיְתָה לְאֵלִיפֹז  
 בֶּן-עֶשָׂו וְתִלְדַּד לְאֵלִיפֹז  
 אֶת-עַמְלֵק אֱלֹהַ בְּנֵי עֵדָה  
 אִשְׁתּוֹ עֶשָׂו.

— רש"י —

(יב) וְתִמְנַע הִיתָה פִּילְגֵשׁ. להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה, שנאמר "ואחות לוטן תמנע" (להלן פסוק כב), ולוטן מאלופי יושבי שעיר היה (להלן פסוקים כ-כא), מן החורים שישבו בה לפנים, אמרה: איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש (בראשית רבה פפ"ב, יד).  
 ובדברי הימים מונה אותה בבניו של אליפז (דבה"י א' א, לו), מלמד שבא על אשתו של שעיר ויצאה תמנע מביניהם, וכשגדלה נעשית פילגשו (תנחומא וישב א), וזהו "ואחות לוטן תמנע", ולא מנאה עם בני שעיר שהיתה אחותו מן האם ולא מן האב:

— ביאור —

שבאו לשם עשו ובניו<sup>62</sup>, והתורה מעוניינת שנדע להבדיל בין צאצאי עשו לבין צאצאי שְׁעִיר (שהרי עשו מכונה אף הוא שְׁעִיר על שם מקומו)<sup>63</sup>.

בפסוקנו נאמר "ותמנע היתה פילגש לאלפיז בן עשו", והיא היתה אמו של עמלק, ונשאלת השאלה מיהי אותה תמנע המוצגת כאן כאישיות ידועה (שהרי לא נאמר ופילגשו ושמה תמנע, או ושם פילגשו תמנע), ובכלל, מדוע חשוב לנו לדעת אם תמנע היתה אשתו של אליפז או פילגשו?

להלן בפסוק כ, ברשימת בני שְׁעִיר החורי, נמנה "לוטן" כאחד מבני שְׁעִיר, ובפסוק כט הוא נמנה כאחד מ"אלופי

וְתִמְנַע הִיתָה פִּילְגֵשׁ. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים. החלק הראשון מתייחס לייחוסה של תמנע על פי הפסוקים בפרשה שלנו, והחלק השני מתייחס לתמנע כפי שעולה מן הפסוקים בדברי הימים.

## ביאור החלק הראשון

כדי להבין את דברי רש"י יש להתבונן במבנה הפסוקים בפרשיה זו. עד פסוק יט נמנו תולדותיו של עשו ובניו - "אלה בני עשו ואלה אלופיהם הוא אדום". מפסוק כ עד פסוק ל נמנו בני שְׁעִיר החורי - "אלה אלופי החורי לאלופיהם בארץ שְׁעִיר". בני שְׁעִיר החורי היו עם שחי באדום לפני

62. בספר דברים מספרת על כך התורה: "כאשר עשה לבני עשו היושבים בשעיר, אשר השמיד את החורי מפניהם ויירשום וישבו תחתם" (דברים ב, כב).

63. הבדלה זו חשובה משום שבעתיד, לפני הכניסה לארץ, יזהרו ישראל שלא להילחם באדום.

## — ביאור (המשך) —

נאמר שם: "ובני שְׁעִיר לוֹטֵן... ואחות לוֹטֵן תִּמְנַע", אם כן משמע שתִּמְנַע היתה בתו של אליפז. מסביר רש"י שאכן תִּמְנַע היתה גם אחות של לוֹטֵן וגם בתו של אליפז, כי אליפז בא על אשת שְׁעִיר החורי (אמו של לוֹטֵן) והוליד ממנה את תִּמְנַע. לפי זה תִּמְנַע לא היתה בתו של שְׁעִיר החורי, והיתה אחותו של לוֹטֵן מן האם בלבד. על אף שתִּמְנַע היתה בתו של אליפז מכל מקום לא נמנע אליפז מלקחתה לו לפילגש והוליד ממנה את עֲמֶלֶק.<sup>64</sup>

על מנת ששני הפירושים לא יסתרו זה את זה יש לומר ששְׁעִיר החורי גידל את תִּמְנַע כבתו, ולא גדלה אצל אליפז, והיא כלל לא ידעה שהיא עצמה בתו של אליפז (וכך משמע מלשון התנחומא שם), ולכן הסכימה להיות לו לפילגש משום שהתאוותה להידבק בזרעו של אברהם.

החורי". בפסוק כב נמנים בניו של לוֹטֵן, ואף מוזכרת אחותו - "ואחות לוֹטֵן תִּמְנַע". אם כן, תִּמְנַע זו היתה אישה חשובה ומיוחסת, והיתה אחותו של לוֹטֵן בנו של שְׁעִיר החורי.<sup>65</sup>

לפי זה עולה שפילגשו של אליפז היתה אישה חשובה ומיוחסת, ועובדה זו מעוררת תמיהה שהרי מעמד הפילגש הוא מעמד נחות ואין היא במעמד אישה רגילה, וכיצד יתכן שאישה חשובה שכזו הסכימה להיות פילגש? מסביר רש"י שמכאן אנו למדים עד כמה אברהם היה נחשב בעיני העמים לאדם גדול, עד שנשים חשובות שלהן היו מוכנות להפוך לפילגשים לזרעו.

ביאור החלק השני

דברי הימים נאמר: "בני אליפז: תימן ואומר צפי וגעתם קנז ותִּמְנַע ועֲמֶלֶק" (וכן

## — עיון (על עמוד קודם) —

**וְתִמְנַע הִיְתָה פִּלְגֶשׁ.** לכאורה קשה, על אף הגנטיקה וקשר הדם, במה נחשב אליפז כזרעו של אברהם? הלוא הוא בנו של עשו הרשע, וסופו שיוליד רשע כמותו - עֲמֶלֶק, ואיה גדולתו של אברהם ואיזו זכות יש כאן?

דברי רש"י כאן מחזקים מה שכבר כתבנו בכמה מקומות: גם לעשו ולישמעאל בניו של אברהם יש תפקיד חשוב לתיקון העולם הברברי והאלילי. כבר כתב הרמב"ם שהקמת הדתות של הנצרות והאיסלם קידמו את העולם, והחדירו בו את האמונה בא־להים שלא היתה לפני זמנן.

64. ראה רמב"ן לפסוק כב שמעלה אפשרות שתִּמְנַע עצמה אף היא היתה בתו של שְׁעִיר החורי.

65. יש להעיר שלהלכה גוי מותר בבתו (סנהדרין נח ע"ב; רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"י), ואם כן רש"י לא ציין זאת כאן לשלילה מצד שתִּמְנַע היתה פילגשו של אליפז. אמנם תִּמְנַע היתה ממזרת משום שאליפז בא על אשת איש.

## אונקלוס

יג וְאֵלֶּה בְּנֵי רְעוּאֵל גַּחַת וְזַרְחַ  
 שְׁמָה וּמְזָה אֵלֶּה הָיוּ בְּשֵׁמֶת  
 אֵשֶׁת עֵשָׂו: יד וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי  
 אֶהְלִיבְמָה בַת־עֵנָה בַת־צִבְעֹן  
 אֵשֶׁת עֵשָׂו וַתֵּלֶד לְעֵשָׂו אֶת־  
 יַעִישׁ (יַעִוֵּשׁ) וְאֶת־יַעֲלָם וְאֶת־  
 קַרְחָ: טו אֵלֶּה אֱלוֹפֵי בְּנֵי־עֵשָׂו  
 בְּנֵי אֶלִיפֹז בְּכוֹר עֵשָׂו אֱלוֹף תִּימָן  
 אֱלוֹף אוֹמֵר אֱלוֹף צָפוֹ אֱלוֹף קָנֹז:

יג וְאֵלֶּה בְּנֵי רְעוּאֵל גַּחַת וְזַרְחַ  
 שְׁמָה וּמְזָה אֵלֶּה הָיוּ בְּשֵׁמֶת  
 אֵשֶׁת עֵשָׂו: יד וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי  
 אֶהְלִיבְמָה בַת־עֵנָה בַת־צִבְעֹן  
 אֵשֶׁת עֵשָׂו וַתֵּלֶד לְעֵשָׂו אֶת־  
 יַעִישׁ (יַעִוֵּשׁ) וְאֶת־יַעֲלָם וְאֶת־  
 קַרְחָ: טו אֵלֶּה אֱלוֹפֵי בְּנֵי־עֵשָׂו  
 בְּנֵי אֶלִיפֹז בְּכוֹר עֵשָׂו אֱלוֹף תִּימָן  
 אֱלוֹף אוֹמֵר אֱלוֹף צָפוֹ אֱלוֹף קָנֹז:

— רש"י —

(טו) אֵלֶּה אֱלוֹפֵי בְּנֵי־עֵשָׂו. ראשי משפחות:

— ביאור —

רק ב' שמות תולדותם' בלי להתייחס  
 למקומות מגוריהם, ואילו ברשימה להלן  
 מדובר בחלוקה 'על שם מדינותיהם' (לשון  
 רש"י להלן פסוק מ). משמעות ההבדל  
 היא שהמשפחות המנויות כאן הן תחילת  
 ההיסטוריה של תולדות עשו, ואילו אלה  
 המנויים להלן הם לאחר שקיעתה של  
 אָדוּם, שכבר פסקה מהם המלכות ולא היו  
 אלא שרים הנקראים על שם מקומם.

אֵלֶּה אֱלוֹפֵי בְּנֵי־עֵשָׂו. ישנן  
 לפנינו שתי רשימות של 'אלופי עשו'.  
 כאן מתחילה רשימה של: "אלה אלופי  
 בני עשו", עד פסוק יט. בסוף הפרשה,  
 בפסוקים מ-מג, ישנה רשימה נוספת:  
 "ואלה שמות אלופי עשו למשפחותם,  
 למקומותם בשמותם". מהו ההבדל איפוא  
 בין שתי הרשימות?  
 מסביר רש"י שברשימה כאן מדובר

— עיין —

אֵלֶּה אֱלוֹפֵי בְּנֵי־עֵשָׂו. בפסוקים אלה אנו למדים על עוצמתו הגדולה של עשו  
 שנחלק למשפחות רבות ועניפות. ועיין להלן פסוק מ ובדברי רש"י שם.



## אונקלוס

טו אֱלֹהֵי־קִרְחַ אֱלֹהֵי גְעֵתָם אֱלֹהֵי  
 עֲמֶלֶק אֱלֹהֵי אֱלֹפֵי אֲלִיפֹז בְּאַרְצָא  
 אֲדוּם אֱלֹהֵי בְנֵי עֲדָה: יז וְאֱלֹהֵי בְנֵי  
 רְעוּאֵל בְּנֵי־עֵשׂוֹ אֱלֹהֵי נַחַת רְעוּאֵל  
 זֶרַח אֱלֹהֵי שְׁמָה אֱלֹהֵי מִזָּה אֱלֹהֵי  
 אֱלֹפֵי רְעוּאֵל בְּאַרְצָא אֲדוּם אֱלֹהֵי  
 בְנֵי בְשָׁמַת אֲשֶׁת עֵשׂוֹ: יח וְאֱלֹהֵי  
 בְנֵי אֶהְלִיבְמָה אֲשֶׁת עֵשׂוֹ אֱלֹהֵי  
 יַעֲוֹשׁ אֱלֹהֵי יַעֲלָם אֱלֹהֵי קִרְחַ  
 אֱלֹהֵי אֱלֹפֵי אֶהְלִיבְמָה בֵּת־עֵנָה  
 אֲשֶׁת עֵשׂוֹ: יט אֱלֹהֵי בְנֵי־עֵשׂוֹ  
 וְאֱלֹהֵי אֱלֹפֵיהֶם הוּא אֲדוּם: שביעי  
 {ס} כ אֱלֹהֵי בְנֵי־שְׁעִיר הַחֲרִי יִשְׁבִּי  
 הָאָרֶץ לֹטְנִין וְשׁוֹבֵל וְצִבְעוֹן וְעֵנָה:

— רש"י —

טו רבא קרח רבא געתם, רבא עמלק; אלן רברבי אליפוז בארעא דאדום, אלן בני עדה. יז ואלין בני רעואל בר עשו רבא נחת רבא זרח, רבא שממה רבא מזה; אלן רברבי רעואל, בארעא דאדום אלן, בני בשמת אתת עשו. יח ואלין, בני אהליבמה אתת עשו רבא יעוש רבא יעלם, רבא קרח; אלן רברבי אהליבמה, בת ענה אתת עשו. יט אלן בני עשו ואלין רברבניהון, הוא אדום. {ס} כ אלן בני שעיר חוראי, יתבי ארעא: לוטן ושובל, וצבעון וענה.

(כ) יִשְׁבִּי הָאָרֶץ. שהיו יושביה קודם שבא עשו לשם (תרגום יונתן בן עוזיאל). ורבותינו דרשו, שהיו בקיאים בישובה של ארץ, מלא קנה זה לזיתים, מלא קנה זה לגפנים, שהיו טועמין העפר ויודעין אי זו נטיעה ראויה לו (שבת פה ע"א):

— ביאור —

נינהו? (וכי כל העולם יושבי רקיע הם?).

רש"י מציע שני פירושים:

א) עשו הגיע לגור אל הר שעיר אך

יִשְׁבִּי הָאָרֶץ. הביטוי "יושבי הארץ"

מעט תמוה, וכפי שניסחה הגמרא (שם) את

התמייה: 'אטו כולי עלמא יושבי רקיע

## אונקלוס

כא וְדִישׁוֹן וְאַצָּר וְדִישׁוֹן אֱלֹהַּ  
 אֱלוֹפֵי הַחֲרִי בְנֵי שְׁעִיר  
 בְּאַרְצָא דְאָדוּם. כב וַיְהִי בְנֵי  
 לוֹטָן חֲרִי וְהֵימָם וְאַחֹת לוֹטָן  
 תְּמַנְעָה: כג וְאֵלֶּה בְנֵי שׁוּבֵל  
 עֲלוֹן וּמְנַחֵת וְעֵיבֵל שְׁפוֹ  
 וְאוֹנָם: כד וְאֵלֶּה בְנֵי-צַבְעוֹן  
 וְאִיָּה וְעֵנָה הֵיא עֵנָה אֲשֶׁר מִצָּא  
 אֶת-הֵימָם בְּמִדְבָּר בְּרַעְתּוֹ אֶת-  
 הַחֲמָרִים לְצַבְעוֹן אָבִיו:

— רש"י —

(כד) וְאִיָּה וְעֵנָה. וי"ו יתירה, והוא כמו: איה וענה. והרבה יש במקרא "תת וקדש וצבא מרמס" (דניאל ח, יג), "נרדם ורכב וסוס" (תהלים עו, ז):

— ביאור (המשך) —

כבר היה המקום מיושב על ידי בני שעיר החורי, ולכן הם נקראים "יושבי הארץ" שכבר ישבו בה לפני שהגיע לשם עשו. (ב) בני שעיר החורי היו אנשים מיוחדים עם ידע מופלא הנוגע לארץ ולעבודת האדמה. הם ידעו לומר בדיוק איזה גידול מתאים לאיזו חלקת אדמה. 'מלוא קנה' היינו שטח אדמה באורך קנה המידה.

— עיון (על עמוד קודם) —

**יְשִׁבֵי הָאָרֶץ.** לפי הפירוש הראשון, התורה מספרת לנו כאן על הקלות היחסית בה עשו כבש את המקום והוציא אותו מיד יושביו. עובדה זו מסמלת את כוחו של אדום שהשפעתו עתידה להיות על כל העולם. לפי הפירוש השני, התורה מספרת לנו על ארציותם של בני שעיר החורי. אין רע להכיר היטב את טיב האדמה, אך אם זוהי התכונה המתארת את מהות האומה משמע שאומה זו חומרית מאוד. לעשו אין בעיה להתחבר עם אומה חומרית שכזו, לעומת עם ישראל שמהותו רוחנית והוא אינו מסוגל להתחבר לרמה חומרית כל כך חזקה ודומיננטית.

## — ביאור (על עמוד קודם) —

עד מתי יותן (= "תת") עם קדוש (= "וקודש") והמלאכים שהיו בבית המקדש<sup>66</sup> (= "צבא" השמים) למרמס (הוי"ו של "וקודש" מיותרת).

ב. דוד המלך מתייחס לנס הגדול שנעשה לישראל כאשר סנחריב וצבאו צרו על ירושלים, ולפתע נאחזו בפחד ונמלטו מזירת הקרב. "נרדם ורכב וסוס" כלומר הרכבים והסוסים כביכול נרדמו והפסיקו להילחם (הוי"ו של "ורכב" מיותרת).

וַאֲיָהּ וְעֵנָה. צריך היה לומר: 'אלה בני צבעון: איה וענה', ובאופן חריג כתוב "ואיה" עם וי"ו החיבור במילה ראשונה ברשימה. ודוחק יהיה לומר ששמו המלא של הבן הוא 'ואיה', שהרי בדברי הימים מופיע "איה וענה" (דבה"י א' א, מ).  
 רש"י אינו מסביר מדוע נוספה כאן וי"ו אך מוכיח שתופעה כזו מופיעה במקרא מדי פעם<sup>66</sup>.  
 א. דניאל מקונן על החורבן ואומר "עד מתי... תַּת וְקֹדֶשׁ וְצָבָא מְרַמָּס", כלומר

## — עיון (על עמוד קודם) —

וַאֲיָהּ וְעֵנָה. יתכן ותוספת הוי"ו באה להמחיש את הריבוי והעוצמה של המשפחה. כך גם בפסוק בדניאל, תוספת הוי"ו באה להגביר את תחושת גודל הצער על שגם העם הקדוש וגם המלאכים היו למרמס. כך גם בתהילים, תוספת הוי"ו נועדה להעצים את הנס שגם הרכב וגם הסוס נרדמו.

66. על פי המזרחי.

67. כלומר, החורבן לא השפיע רק על העם הארצי שנכבש, אלא כביכול גם השכינה וההשגחה השומרת על ישראל נכבשו ונשלטו בידי זרים.

## — רש"י —

הוא עֵנָה. האמור למעלה (לעיל פסוק כ) שהוא אחיו של צבעון, וכאן הוא קורא אותו בנו, מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה (פסחים נד ע"א):

אֶת־הַיָּמִים. פרדים, הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד (בראשית רבה פ"ב, טו), והוא היה ממזר והביא פסולין לעולם. ולמה נקרא שמם "ימים", שאימתן מוטלת על הבריות, דאמר רבי חנינא: מימי לא שאלני אדם על מכת פרדה לבנה וחיה [והלא קא חזינן דחיה, אל תקרי וחיה אלא וחיתה, כי המכה לא תרפא לעולם. ברש"י ישן] (חולין ז ע"ב). ולא הוזקק לכתוב לנו משפחות החורי אלא מפני תמנע ולהודיע גדולת זרע אברהם, כמו שפירשתי למעלה (בפסוק יב):

## — ביאור —

ענה שהוזכר לעיל, אלא היו שני אנשים במשפחה בשם הזה, אחד היה אחיו של צבעון ואחד היה בנו.

רש"י אינו מפרש כך, כי מדקדוק המילים בפסוקנו משמע יותר שהכוונה לומר: זהו ענה הידוע שאנחנו כבר מכירים, וחוזק מזה הוא גם מצא את הימים במדבר. אם כן, ענה היה גם אחיו של צבעון וגם בנו. כיצד יתכן הדבר? אלא משום שצבעון בא על אמו והוליד ממנה את ענה, ולכן ענה הוא בנו וגם אחיו מאמו.

הוא עֵנָה. הביטוי "הוא ענה" מרמז שמדובר בדמות שידועה לנו כבר. ואמנם כבר קראנו בפרשיה זו לעיל בסמוך על אדם בשם ענה, לעיל בפסוק כ: "אלה בני שעיר החורי... לוטן ושוכל וצבעון וענה", אך ענה שם היה אחיו של צבעון ואילו כאן ענה הוא בנו של צבעון.

אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים שענה היה ידוע בעקבות מה שנאמר עליו מייד בסמוך: "אשר מצא את הימים במדבר", אך אין זהו אותו

## — עיון —

הוא עֵנָה. כל זה בא ללמדנו שגם ביתו של שעיר החורי היה בית מושחת, ועשו בחר להתחבר דווקא עם בית זה, ובכך הוכיח כי אין הוא ראוי לבכורה ובדין היא ניטלה ממנו וניתנה ליעקב.

## — ביאור (על עמוד קודם) —

מביא את דברי ר' חנינא בגמרא מהם משמע שמכה של פרדה לבנה כזו אינה נרפאת לעולם.<sup>68</sup> רש"י מעיר כי ענה עצמו היה מזרע פסול, שהרי נולד ממה שאחיו בא על אמו, ולכן אף הוא הביא מין פסול לעולם.

מדוע מנתה התורה רשימה של משפחות בני שעיר החורי? אין זאת אלא כדי ללמד אותנו מי היתה תמנע פילגש אליפז בן עשו ומה היה יחוסה, ומכאן למדנו על גדלותו וחשיבותו של אברהם בעיני העמים עד שנתאוו ורצו להידבק בזרעו, וכפי שביאר רש"י לעיל.

**אֶת־הַיָּמִים.** דברי רש"י נחלקים לשני חלקים: חלק ראשון מסביר את עניין ה"ימים", וחלק שני מסביר מדוע התורה סיפרה לנו על תולדות משפחות החורי. אלמלא דברי רש"י היינו מסבירים שענה גילה במקרה מין חדש של בעלי חיים. רש"י אינו מפרש כן. ענה לא גילה מין חדש משוטט לו במדבר, אלא הוא יצר אותו בעצמו על ידי הכלאה של מין בשאינו מינו. "ימים" הם פרדים שנוצרו מהכלאה של חמור וסוסה, ונקראו "ימים" מלשון אימה, כי הם מסוכנים לבני אדם ופגיעתם רעה ולכן בני אדם חוששים מהם. רש"י

## — עיון (על עמוד קודם) —

**אֶת־הַיָּמִים.** בדברי רש"י יש לכאורה סתירה פנימית: מצד אחד הוא מספר לנו כמה רעים היו בני שעיר החורי, שהם עצמם היו ממזרים ומקולקלים וגם הביאו פסולין לעולם, ומצד שני הוא מונה את שבחם שרצו להידבק בזרעו של אברהם אבינו, אם כן אין הם מקולקלים לגמרי!

נראה להסביר זאת על פי דברי רש"י לעיל בפרשת תולדות, שם כתב (כו, לד): 'עשו היה נמשל לחזיר... החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור, כך אלו אלופי עשו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים'. עשו וזרעו נמשלו לחזיר. לחזיר ישנו סימן טהרה חיצוני שהוא מפריס פרסה, אך חסר לו הסימן הפנימי שאין הוא מעלה גרה, ואף על פי כן דרכו של החזיר לפשוט את טלפיו וכביכול להכריז 'טהור אני' - כך גם מתנהג עשו, מצד אחד הוא חומרי מאוד ושטוף בארציות, אך מצד שני הוא רוצה להיות ערכי, ומתעקש להיות המקור של המוסר האנושי. סוף סוף הוא מזרעו של אברהם אבינו! משום כך הוא מצליח למשוך אחריו את אומות העולם המחפשים מקור מוסרי ומשמעות לחיים, אך למעשה אין הם יכולים לבלום את תאוותיהם. קל מאוד להידבק לעשו - גם יש לך 'דת' שנראית ערכית, וגם אין לך מצוות המחייבות אותך. כזאת היא הנצרות, הנותנת לאדם תחושה ואשליה של רוחניות, אך בפועל ביטלה את המצוות המעשיות של התורה, ואינה דורשת מן האדם להשתלט על יצרו ותאוותיו.

68. הגירסא המובאת בסוגריים היא המשך הציטוט מן הגמרא שם.

## אונקלוס

כה ואלין בני ענה, דישון; ואהליבמה, בת ענה. כו ואלין, בני דישון חמדן ואשבון, ויתרון וכרון. כז אלין, בני אצר בלהן וזעון, ועקון. כח אלין בני דישון, עון וארון. כט אלין, רברבי חוראי: רבא לוטן רבא שובל, רבא צבעון רבא ענה. ל רבא דישון רבא אצר, רבא דישון; אלין רברבי חוראי לרברבניהון, בארעא דשעיר. [פ] לא ואלין, מלכיא, דמלכו, בארעא דאדום קדם דימלוד; מלכא, לבני ישראל.

כה ואלה בני-ענה דישון ואהליבמה בת-ענה: כו ואלה בני דישון חמדן ואשבון ויתרון וכרון: כז אלה בני-אצר בלהן וזעון ועקון: כח אלה בני-דישון עון וארון: כט אלה אלופי החרי אלוף לוטן אלוף שובל אלוף צבעון אלוף ענה: לא אלוף דישון אלוף אצר אלוף דישון אלה אלופי החרי לאלפיהם בארץ שעיר: [פ] לא ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך-מלך לבני ישראל:

## — רש"י —

(לא) ואלה המלכים וגו'. שמנה היו, וכנגדן העמיד יעקב ובטל מלכות עשו בימיהם, ואלו הן: שאול, ואיש בשת, דוד, ושלמה, רחבעם, אביה, אסא, יהושפט (בראשית רבה פפ"ג, ב). ובימי יורם בנו כתיב: "בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה ומליכו עליהם מלך" (מלכים ב' ח, כ), ובימי שאול כתיב "ומלך אין באדום נצב מלך" (מלכים א' כב, מח):

## — ביאור (על עמוד קודם) —

בישראל, וחזרו לעצמאותם ולעוצמתם והחזירו את מלכותם. שמונת מלכי אדום הם: בלע בן בעור, יובב בן זרח, חושם, הדד בן בדד, שמלה, שאול, בעל חנן בן עכבור, הדר. כנגדם שמונת מלכי ישראל היו: שאול, איש בשת (בן שאול), דוד, שלמה בנו, רחבעם בנו, אבים בנו, אסא בנו, יהושפט בנו<sup>69</sup>. בימי יהושפט נאמר "ומלך אין באדום נצב מלך", כלומר עדיין אין מלכות באדום אלא הם נשלטים על ידי נציג מישראל שנקרא 'ניצב'. רש"י מסביר שמצב זה התחיל בימי שאול ונמשך עד ימי יהושפט<sup>70</sup>, והיינו שמונה מלכים. בימי יורם בן יהושפט מרדו אדום בישראל והקימו עליהם מלך שלהם.

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים וגו'. בקריאה ראשונית של הפסוקים היה נראה שמלכים אלה מלכו באדום ואחר כך בטלה מלכות אדום ונכנעה תחת מלכות ישראל. אך באמת אי אפשר לומר כן שהרי אדום התקיימה גם לאחר מכן, והיתה זו מלכות אדום שהגלתה את ישראל בסוף בית שני. משום כך מסביר רש"י שאכן מלכי אדום מלכו באדום לפני שהיתה מלכות בישראל, וכאשר קמה מלכות ישראל עם שאול המלך היו האדומים תחת שליטת ישראל והפסיקה להתקיים המלכות באדום, ושוב לא היה להם מלך אלא נשלטו על ידי ישראל. לאחר שמלכו בישראל שמונה מלכים מרדו אדום

## — עיון (על עמוד קודם) —

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים וגו'. כאן אנו רואים את התגשמות הדברים שנאמרו לרבקה (לעיל כה, ג): "ולאום מלאום יאמץ", וכפי שפירש רש"י שם: 'לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל', וכן הברכה שבירך יצחק את עשו (לעיל כז, מ): "ואת אחיך תעבוד, והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך". ישנו קשר ניגודי בין ישראל לאדום. כל זמן שאין מלך בישראל, כלומר שֶׁעַם ישראל עדיין אינו בתוקפו וגדולתו, השפעתו בעולם היא קטנה וכוחו דל, ויכולה מלכות אדום להתגבר. אמנם כאשר ישראל הפכו לממלכה ובמרכזה המשכן ולאחריו בית המקדש שבנו דוד ושלמה, ההשפעה של ישראל היא המכריעה בעולם, ואדום נאלצים לכפוף קומתם בפניהם. משאול עד יהושפט היו כל מלכי יהודה ראי ה'. מאז ימי יורם בן יהושפט מצב זה משתנה, וגם חלק ממלכי יהודה עוזבים את אמונתם. מרגע זה מתחילה הידרדרות בכוחו של עם ישראל, מה שגורם לעלייה מחדש של כוחה של אדום.

69. מדוד ואילך נמנו כאן רק מלכי יהודה ולא מלכי ישראל.

70. משום כך אפשר לגרוס ברש"י 'ובימי שאול כתיב ומלך אין באדום' על אף שפסוק זה נאמר בימי יהושפט, אלא כוונתו לתקופה שהחלה מימי שאול ונמשכה עד יהושפט.

## אונקלוס

לִב וַיִּמְלֹךְ בְּאֵדוֹם בְּלֶע בֶּן־בְּעוֹר  
 וְשֵׁם עִירוֹ דְנִהָבָה: לִג וַיִּמָּת בְּלֶע  
 וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו יוֹבֵב בֶּן־זֶרַח  
 מִבְּצָרָה:

— רש"י —

(לג) יוֹבֵב בֶּן־זֶרַח מִבְּצָרָה. בצרה מערי מואב היא, שנאמר "ועל קריות ועל בצרה" וגו' (ירמיה מ, כד), ולפי שהעמידה מלך לאדום עתידה ללקות עמהם, שנאמר "כי זבח לה' בבצרה" (ישעיה לד, ו). (בראשית רבה פפ"ג, ג):

— ביאור —

ומשמע שעיר זו שייכת לאדום! כיצד אפשר ליישב סתירה זו?  
 אומר רש"י: באמת העיר בצרה שייכת למואב, אלא מפני שאחד ממלכי אדום הגיע מבצרה - יובב בן זרח מבצרה - משום כך היא נידונית יחד עם אדום בפורענותם, "כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול באדום".

יוֹבֵב בֶּן־זֶרַח מִבְּצָרָה. ירמיהו מנבא על מואב ועל אובדנה, ומזכיר רשימה ארוכה של ערי מואב אשר יבוא עליהן המשפט, ובתוכן מופיעה גם העיר "בצרה". משמע שבצרה היא עיר השייכת למואב. אך הנה, ישעיהו מנבא חורבן על אדום, ואף הוא מזכיר את העיר "בצרה",

— עיון —

יוֹבֵב בֶּן־זֶרַח מִבְּצָרָה. כמו אדום, גם מואב הם ממשפחת אברהם. לוט, אביו של מואב, הוא בן אחיו של אברהם. אברהם גמל חסד עם לוט, ואף לאחר שנפרדו זה מזה ולוט הלך לסדום הציל אברהם את לוט פעמיים: פעם אחת כאשר נפל לוט בשבי ארבעת המלכים ואברהם נלחם בהם והצילו, ופעם שנייה ניצל לוט מהפיכת סדום על ידי המלאכים בזכות אברהם. על אף כל זאת לא נמנעה מואב מלהיות עוינת לישראל, ואנשי מואב סירבו לתת לבני ישראל לחם ומים כאשר הם עברו סמוך לגבולם. אף עגלון מלך מואב שיעבד את ישראל שיעבוד קשה בימי השופטים. אם כן מואב היא כפוית טובה ועל כן יבוא זמנה והיא תיענש.

מעניין לשים לב לכך שרות, אמו של דוד המלך, מקורה ממואב. מכאן אנו למדים שאף שמהותו של מואב היא אכזריות וכפיות טובה, מכל מקום זוהי מהות האומה בכללותה אך בכוחו של כל יחיד ויחיד ממנה לצאת ממציאאות עגומה זו. כל אדם יכול לבחור את דרכו, וגם מי שנולד למשפחת מואב יכול ליהפך לבעל חסד גדול.



## אונקלוס

לֹד וּמִית, יוֹבֵב; וּמִלְךְ; וּמִלְךְ; וּמִלְךְ; וּמִלְךְ;  
 תַּחֲתוֹהִי, חוֹשֶׁם מֵאַרְעֵ; תַּחֲתוֹהִי, חוֹשֶׁם;  
 דְּרוֹמָא. לֹד וּמִית, חוֹשֶׁם; וּמִלְךְ; וּמִלְךְ;  
 תַּחֲתוֹהִי הַדָּד בַּר בְּדָד, דְּקַטִּיל יְתַּ מְדִינָאִי  
 בְּחֻקֵּי מוֹאָב, וְשׁוֹם קְרַתִּיהָ, עֵוִית.

לֹד וּמִית יוֹבֵב וּמִלְךְ תַּחֲתוֹ חוֹשֶׁם  
 מֵאַרְעֵ תַּחֲתוֹהִי חוֹשֶׁם מֵאַרְעֵ  
 וּמִלְךְ תַּחֲתוֹ הַדָּד בַּר בְּדָד  
 הַמְּכָה אֶת־מְדִינַן בְּשֹׁדָה מוֹאָב  
 וְשׁוֹם עִירוֹ עֵוִית:

— רש"י —

(לה) הַמְּכָה אֶת־מְדִינַן בְּשֹׁדָה מוֹאָב. שבא מדין על מואב למלחמה, והלך  
 מלך אדום לעזור את מואב. ומכאן אנו למדים שהיו מדין ומואב מריבים זה  
 עם זה, ובימי בלעם עשו שלום להתקשר על ישראל (תנחומא בלק ג):

— ביאור —

**הַמְּכָה אֶת־מְדִינַן בְּשֹׁדָה מוֹאָב.** כאן משמע שהייתה מלחמה ואיבה בין  
 מדין ובין מואב, ואילו בפרשת בלק אנו  
 רואים שיתוף פעולה בין מואב לזקני מדין,  
 ומלך מואב אף שלח לקרוא לבלעם בן

בעור הקוסם, שהיה מדייני, שיבוא לעזור  
 לו במלחמתו נגד ישראל. מכאן אנו לומדים  
 ששנאת ישראל אצל האומות כל כך גדולה  
 עד אשר הם מסכימים להתפייס ביניהם  
 ולהתחבר יחד כדי להילחם עם ישראל.

— עיון —

**הַמְּכָה אֶת־מְדִינַן בְּשֹׁדָה מוֹאָב.** עד היכן שנאת אומות העולם לישראל: ראינו  
 במלחמת העולם השנייה כאשר הנאצים ימ"ש החלו בתוכניתם להשמדת ישראל, על  
 אף שהם היו במלחמה בכמה חזיתות נגד עמים רבים, מכל מקום הם העדיפו להשתמש  
 בקרונות וברכבות להוביל יהודים להשמדה על אף שהיו צריכים להשתמש בקרונות אלה  
 להבאת חיילים ותחמושת לחזית. הם היו מוכנים למעט את נצחונם על אומות אחרות  
 ובלבד שיוכלו להילחם בישראל ביתר תועלת. זוהי בדיוק התופעה שמתאר כאן רש"י.  
 בקיעת אורו של עם ישראל המביא את אור ה' לעולם היא סכנה לכל מי שרוצה בעצמו  
 להיות שליט בעולם.

## אונקלוס

לו ומית, הדר; ומלך;  
 תחותיה, שמלה;  
 ממשרקה. לו ומית,  
 שמלה; ומלך תחותיה,  
 שאול מרחובות דעל  
 פרת. לה ומית, שאול;  
 ומלך תחותיה, בעל חנן  
 בר עכבור. לה ומית, בעל  
 חנן בר עכבור, ומלך  
 תחותיה הדר, ושום  
 קרתיה פעו; ושום אתתיה  
 מהיטבאל בת מטירד, בת  
 מצריף דהבא.

לו ומית הדר ומלך תחתיו  
 שמלה ממשרקה: לו ומית  
 שמלה ומלך תחתיו שאול  
 מרחובות הנקה: לה ומית שאול  
 ומלך תחתיו בעל חנן בן  
 עכבור: לה ומית בעל חנן בן  
 עכבור ומלך תחתיו הדר ושם  
 עירו פעו ושם אשתו מהיטבאל  
 בת מטירד בת מי זהב: מפטיר

## — רש"י —

(לט) **בת מי זהב**. [שהיה אומר] מהו זהב, עשיר היה ואין זהב חשוב בעיניו  
 לכולם (בראשית רבה פ"ג, ד):

## — ביאור —

**בת מי זהב**. "ושם אשתו מהיטבאל  
 בת מטירד בת מי זהב", מדוע התורה  
 מציינת את שם אבי אביה של אשתו של  
 הדר? מסביר רש"י ש"מי זהב" אינו שם

## — עיון —

**בת מי זהב**. פסוק זה מתאר את עושרה של אשתו של המלך האחרון שמלך אצל  
 עשו לפני שקמה מלכות ישראל. מכאן אנו יכולים להתרשם עד כמה מלכותו של עשו  
 התחזקה, אך אף על פי כן כאשר הגיע זמנה של מלכות ישראל לקום אי אפשר היה למנוע  
 זאת, ומוכרחה הייתה מלכות אדום לשקוע, חזקה ככל שתהיה.

## אונקלוס

מִוְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹפִי עֲשׂוּ, וְאֵלִין שְׁמַהַת רַבְרְבִי עֲשׂוּ,  
 לְמִשְׁפַּחְתָּם לְמִקְמַתָּם בְּשִׁמְתָם, לְזַרְעֵי תְּהוֹן, לְאַתְרֵיהוֹן,  
 אֱלֹף תִּמְנַע אֱלֹף עֲלוֹה אֱלֹף, בְּשִׁמְהַתְּהוֹן: רַבָּא  
 יִתַּת: מֵא אֱלֹף אֶהְלִיבְמָה אֱלֹף, תִּמְנַע רַבָּא עֲלוֹה, רַבָּא  
 אֱלֹה אֱלֹה, רַבָּא פִּינֹן. יִתַּת. מֵא רַבָּא אֶהְלִיבְמָה  
 אֱלֹה אֱלֹה, רַבָּא פִּינֹן.

## — רש"י —

(מ) וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹפִי עֲשׂוּ. שנקראו על שם מדינותיהם לאחר שמת  
 הדר ופסקה מהם מלכות. והראשונים הנזכרים למעלה (לעיל פסוקים טו-יט) הם  
 שמות תולדותם, וכן מפורש בדברי הימים: "וימת הדר ויהיו אלופי אדום  
 אלוף תמנע" וגו' (דבה"א' א, נא):

## — ביאור —

לעניין הרשימה הראשונה.  
 ראה לכך שרשימה זו מתייחסת  
 דווקא לתקופה שאחרי מות המלך האחרון  
 מביא רש"י מן הפסוק בדברי הימים, שם  
 נאמר בפירוש: "וימת הדר". ויהיו אלופי  
 אדום אלוף תמנע" וכו'.

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹפִי עֲשׂוּ. לאחר  
 מות הדר, שהיה המלך אחרון במלכי אדום,  
 שוקעת עוצמתה של מלכות אדום וכבר  
 אין לה שלטון מרכזי משלה, והיא הופכת  
 לאוסף של שרים (=אלופים) הנקראים  
 על שם מדינתם ואינם נקראים בשמם  
 הפרטי. וראה לעיל פסוק טו וברש"י שם

71. בדברי הימים המלך האחרון נקרא הדר ולא הדר.

## אונקלוס

מב רבא קנו רבא תימן, רבא  
 מבצר. מב רבא מגדיאל,  
 רבא עירם; אלן רברבי  
 אדום, למותבניהון בארע  
 אחסנתהון הוא עשו,  
 אבוהון דאדומאי. [פ]

מב אלוף קנו אלוף תימן אלוף  
 מבצר: מג אלוף מגדיאל אלוף  
 עירם אלה | אלופי אדום  
 למשבתם בארץ אחזתם הוא  
 עשו אבי אדום: {פ}

— רש"י —

(מג) מגדיאל. היא רומי (פרקי דרבי אליעזר פל"ח):

— ביאור —

מגדיאל. כפי שכתב רש"י לעיל  
 בסמוך, שמות אלה הם שמות מקומות.  
 את "מגדיאל" מזהה רש"י כרומי  
 שבאיטליה, וכידוע אף הרומאים נקראו  
 אדום. מרומי שבאיטליה יצא המלך  
 שהחריב את בית המקדש השני, וכאן  
 רש"י מלמדנו שהאומה שהחריבה את  
 בית המקדש מבני עשו היא.

— עיון —

מגדיאל. פסוק זה הוא הפסוק האחרון הדין בתולדותיהם של יעקב ועשו, שני בניו  
 של יצחק. אמנם נאמר כאן שעשו פינה את מקומו בארץ ישראל עבור יעקב ובניו, אך  
 אל נטעה לחשוב ששרר שלום בין ישראל לאדום. כפי שהסברנו לעיל, קיימת מתיחות  
 תמידית בין עם ישראל לבין עשו, וכאשר האחד עולה השני יורד, ולהיפך. מלכות אדום  
 התפתחה עד שקם המלך הראשון בישראל, ואז שקעה אדום עד תום תקופת המלך  
 יהושפט, או אז מרדה אדום ועלתה שוב לגדולה, והגיעה לשיאה בחורבן הבית השני.  
 רומי נקראת "מגדיאל", ומשמע מן השם הזה שגדולתה באה לה מאת האלהים<sup>72</sup>. אם  
 כן משמע שהמאבק בין יעקב לעשו לא יוכרע עד ביאת הגואל. רמז יש כאן לכל קשיי  
 הגלות העתידיים לבוא על עם ישראל תחת מלכות רומי ואדום, שחלילה עלתה ולא ירדה.  
 אמנם מייד בסמוך, בתחילת פרשת וישב, יחזיר לנו רש"י את האופטימיות, וידגיש את  
 החשיבות העליונה של ישראל על פני עשו.

72. ועיין רמב"ן.