

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

בראשית כה, יט-לד*

פרשה זו אינה מונה אלא ששה-עשר פסוקים, ואף-על-פי-כן היא מקיפה התרחשויות שאירעו בתקופה של כמה עשרות שנים: "ויהי יצחק בן-ארבעים שנה בקחתו את רבקה... ויצחק בן-ששים שנה בלדת אותם: ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד" אם התורה בוחרת מתוך אותה התקופה של שלושים שנה, לפחות, לספר את אשר היא מספרת, הרי עניין וכוונה לה בסיפור אותם אירועים דווקא, על פרטיהם, כפי שהם מתוארים.

כדי לברר כוונות אלה, עלינו לעמוד תחילה על מיבנה הפרשה המתחלקת לחמישה חלקים ברורים:

פסוקים יט-כ	מוצאם של יצחק ורבקה	(א)
פסוקים כא-כג	דרך הצער אל האמהות	(ב)
פסוקים כד-כו	הולדת התאומים	(ג)
	אישיות הנערים בהתבגרם והתחלקות אהבת	(ד)
פסוקים כז-כח	ההורים בין שניהם	
פסוקים כט-לד	מעשה מכירת הבכורה	(ה)

משפט הפתיחה לחלק הראשון אומר: "ואלה תולדות יצחק בן-אברהם". בהתאם למשפט זה אנו מצפים לשמוע מיד את שמות תולדותיו של יצחק, היינו עשו ויעקב. הרי זו דרכו של הכתוב, כמו למשל בפרשה הקודמת (כה, יב ואילך) "ואלה תולדות ישמעאל בן-אברהם ... ואלה שמות בני ישמעאל בשמתם לתולדותם, בכור ישמעאל נביות וקדר ואדבאל ומבשם". וכן למשל

* פרק זה אינו אלא ההרצאה הראשונה שהרצתה לאה פרנקל ז"ל בחוג תורה באוניברסיטה העממית תל-אביב בעונת החורף תשכ"ח על יעקב ועשו בפרקי ס' בראשית.

נראה שהיטב הכהירה לאה פרנקל ז"ל לשומעי לקחה את דרך פרשנותה, דרך התופסת את היצירה בשלמותה, על מכלול תופעותיה. על כן היא מתייחסת בכובד-ראש אל כל מלה שבכתוב, אל סדר המלים, היא שמה לב למיבנה הפרשה ולמיבנה חלקיה ולהשתלבות החלקים לכלל, היא בודקת את תופעות הסגנון, היא מתבוננת בדימויים, במיטאפורות, היא בוחרת את תופעות התחביר והיא רואה את הפרט כחלק מן הכלל ומאיך גיסא מפרשת את הכלל על-פי כל פרט ופרט שבו.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

ב"לוח העמים" שבבראשית פרק י': "ואלה תולדות בני־נח שם חם ויפת, ויולדו להם בנים אחר המבול. בני יפת גמר ומגוג". שמות הבנים אמנם עוד ייזכרו גם כאן, אבל רק בהמשך הפרשה.

ששה פסוקים, שהם למעלה מתריסר משפטים, נכנסו ובאו בין הכותרת המבשרת על תולדותיו של יצחק לבין המשפטים הנוקבים בשמות התולדות. פירוש הדבר הוא, שהתורה ראתה צורך להקדים הקדמה להזכרת התולדות בשמותם, הקדמה הקשורה קשר הדוק לאותם התולדות, שהרי היא כתובה בין הפתיחה המודיעה על התולדות לבין המשפטים המפרשים בשמותם. כוונת המיבנה המיוחד שלפנינו היא, להעמידנו על נסיבות מיוחדות הקשורות באותן התולדות. כדי שניטיב להבין את הקורות שיסופרו על תולדותיו של יצחק, על עשו ועל יעקב, לא די לעקוב אחר הקורות אותם מראשית היותם, אלא יש להתחשב גם בכמה עובדות המשמשות כרקע להופעתם, בכמה אירועים שאירעו עוד לפני צאתם לאור העולם. אחדים מפסוקי־מבוא אלה מובנים לנו בכללותם, הלוא הם פסוקי החלק השני של פרשתנו: דרך הצער אל האמהות (פסוקים כא-כג). אולם חוזרת כאן אל מקומה השאלה שכבר שאלנוה, מהו עניינם של שני הפסוקים הראשונים, וביתר דיוק, מאחר שכבר נתבררה כוונת פסוק יט/1 למנות את תולדותיו של יצחק — מהו עניינם של הפסוקים יט/2 — כ? והנה, המשפט השני של פרשתנו: "אברהם הוליד את־יצחק" מוקשה משתי בחינות. ראשית הוא חוזר על ייחוסו של יצחק שזה עתה נתפרש: "...יצחק בן־אברהם", שנית הוא חוזר על ייחוסו של יצחק הידוע כבר מאז ששמעו על הולדתו של יצחק לאברהם, מאז פרק כא! מה טעם החזרה הבולטת הזאת?

פרשת "תולדות" נקראת בשם זה על שם המלה "תולדות" הנזכרת בפסוקה הראשון. אולם כבר קודם ראינו שהתורה עוסקת בתולדות — בפרשה הקודמת, פסוק יב ואילך. יתירה מזו, שני הפסוקים האלה שווים בהתחלתם:

פסוק יב: וְאֵלֶּה תִּלְדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן־אֲבִרְהָם
פסוק יט: וְאֵלֶּה תִּלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אֲבִרְהָם

ואמנם, כשהתורה חוזרת בפסוק יט על עיקר לשון פסוק יב, הרי היא רוצה לעורר באוזני השומע את זכר לשון פסוק יב. בשמענו "ואלה תולדות יצחק בן־אברהם", שוב מהדהד באוזנינו "ואלה תולדות ישמעאל בן־אברהם". והנה אחרי הפתיחה השווה קולטת האוזן ביתר בהירות את ההמשך השונה — אצל

פרקים במקרא

ישמעאל נאמר: "אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם", ואילו אצל יצחק נאמר: "אברהם הוליד את יצחק".

הרמב"ן בד"ה אברהם הוליד את יצחק אומר:

וחזר לספר זה בעבור שאמר: "ואלה תולדות ישמעאל בן-אברהם" שאם אמר גם כן "ואלה תולדות יצחק בן-אברהם" בלבד, הנה השווה שניהם ביחוס ובמעלה, ואף כי הקדים הבכור! ... ולכך חזר והשלים: "אברהם הוליד את יצחק", לומר כי הוא לבדו תולדותיו, וכאילו לא הוליד אחר יחשב, כמו שנאמר: (כא, יב) "כי ביצחק יקרא לך זרע". ולכך אמר למעלה (פסוק יב) גם כן: "אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם", לכבוד יצחק, לומר, שאין אלו תולדות היחס לאברהם, רק הם בני האמה, וכמו שאמר (כא, יג): "וגם את בן האמה לגוי אשימנו".

ובהמשך פירושו שם מביא רמב"ן את הקטע המקביל מדברי הימים א' א, כז-לד, שם נאמר: "בני אברהם יצחק וישמעאל. אלה תולדותם, בכור ישמעאל נביות וקדר" וגו', והכתוב הולך ומונה את בני ישמעאל, ואחר-כך את בני קטורה פילגש' אברהם, וכסיכום לתולדות בני הפילגש נאמר שם (פסוק לג): "כל-אלה בני קטורה".

כעת צריך היה להיזכר הכתוב שם בפסוק לד: "בני יצחק עשו וישראל", והנה לפני זה נאמר שם ברישא, בדומה לאמור בפסוקנו: "ויולד אברהם את יצחק".

עיקר תפקידו של משפט-החזרה "אברהם הוליד את יצחק" הוא, לדעת רמב"ן, להטעים את ייחוסו המיוחד של יצחק לעומת ישמעאל. ישמעאל הוא זה "אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם", ואילו יצחק הוא בנו המיוחד, כביכול בנו היחיד של אברהם: "אברהם הוליד את יצחק". אולם, התבוננות במיבנה פסוקנו תעלה, כי לפסוקנו כוונה נוספת לזו שעליה מצביע רמב"ן.

פסוקנו פותח בשם יצחק, וכן מסיים בו, ביצחק, ובמרכזו עומד אברהם: "ואלה תולדות יצחק בן-אברהם, אברהם הוליד את יצחק" — לומר לך, כי אברהם הוא המרכז בחיי יצחק. אברהם אינו רק אביו של יצחק כמולידו, אין יצחק דומה לאברהם רק בקלסתר פניו, בחיצוניותו, אלא אברהם הוא גם אביו הרוחני של יצחק. האב הוא הדמות המרכזית בחיי הבן: "אברהם הוליד את יצחק".

פְּנוּ יַעֲקֹב מִצְבִּיעַ עַל כַּךְ, שגם מדברי הבן המפורשים בתורה ניכר, כי האב הוא הציר המרכזי בחייו. לא מקרה הוא, שהמלה הראשונה שאנו מקשיבים לה בצאתה מפי יצחק (בפרשת העקידה) היא המלה "אבי!", והמלה האחרונה

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

שאנו שומעים אותה יוצאת מפי יצחק (בברכת פרידתו ליעקב) היא "...לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן אלהים לאברהם".

עד כה הראה לנו עיוננו בפסוק הראשון, כי כוונת הפסוק בהזכירו לנו שוב את ייחוסו של יצחק, היא, להטעים מוצא זה באשר לדמות האב אשר על ברכיה נולד, ואשר על-ידיה גודל ונתחנך, ולהעמיד מוצא נעלה זה כנגד מוצאו של ישמעאל. אך גם בזה לא עמדנו עדיין על מלוא משמעותו של פסוקנו. כוונה נוספת בחזרה על ייחוסו של יצחק תחברר על-ידי עיון בפסוק הבא.

פסוק כ: וַיְהִי יִצְחָק בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקָתָהּ אֶת־רַבְקָה בַּת־תּוֹאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אָרָם, אַחֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה.

בעלי המדרש מקשים על הופעתה המשולשת של המלה "ארם" בפסוק זה. וכן יש להקשות, כבפסוק הקודם, על ייחוס שכבר ידוע, הפעם — ייחוסה של רבקה. ואלו דברי ר' יצחק בבראשית רבה פרשה סג, ד:

אם ללמד שהיא מארם נהריים, והלוא כבר נאמר "מפדן ארם" מה תלמוד לומר: ארמי — "בת בתואל הארמי", מה תלמוד לומר "אחות לבן הארמי"? אלא בא ללמדך: אביה רמאי ואחיה רמאי ואף אנשי מקומה כן, והצדקת הזו שהיא יוצאה מביניהם, למה היא דומה? לשובנה בין החוחים.

לדעת המדרש בא פסוקנו, כלשון רש"י: להגיד שבחה, שהיתה בת רשע ואחות רשע ומקומה אנשי רשע, ולא למדה ממעשיהם.

אבל ישנם פרשנים, הסבורים כי אין פסוקנו בא דווקא כדי להגיד את שבחה של רבקה. אגב, באשר לשבחה של רבקה, הרי שבח זה הוגד והוטעם והושר לא בפסוק אחד אלא בפסוקים הרבה בפרשה הקודמת, בפרשת שליחותו של עבד אברהם, ושם לא ציין הכתוב בהערה קצרה כי היתה צדקת, אבל נתן שהות להקשיב לדבריה, להסתכל בתנועותיה ולעקוב אחר מעשיה, ושם אמנם ברור הדבר, כי היא דומה לשובנה (בין החוחים)!

נכון, שפסוקנו מבליט את מוצאה הארמי של רבקה. אבל כוונתו בכך אינה דווקא "להגיד שבחה". עלינו להתחשב בהקשר שבו מופיע פסוקנו. ראינו, כי בפסוק הקודם דובר במוצאו של יצחק. כמה פסוקים אחרי פסוקנו ידובר בתולדותיהם של יצחק ורבקה, בעשו וביעקב. וזה לשון ר"י אברבנאל בפירושו לפסוקנו, החזר ומטעים את מוצאה של רבקה:

פרקים במקרא

שוכר אביה ואחיה שהיו סיבת מזג עשו כמו שיזכור בפרשה.

(ובדומה ר"ע ספורנו ורש"ר הירש).

פסוקנו, כקודמו — שניהם מתארים מוצאו של אדם, אולם מה רב השוני שבין שני מוצאים אלה! על זה נאמר: "אברהם הוליד את-יצחק", על זו נאמר: "בת-בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי". האיש ואשתו — נפרדים הם זה מזו במוצאם ובייחוסם, ברקע החינוכי והתרבותי והדתי שממנו באו לבנות את ביתם, ולא ייפלא עוד בעינינו, מפני מה בא הכתוב להטעים את ההבדל שבין מוצאו של יצחק לבין מוצאה של רבקה דווקא כאן, אחרי משפט הפתיחה "ואלה תולדות יצחק בן-אברהם" ולפני המשפטים שימנו את תולדותיהם של יצחק ורבקה — הלוא על מנת להכיננו להופעת תולדותיהם של יצחק ורבקה, לקורותיהם של שני אחים, תאומים, אשר כבר ממעי אמום — ייפרדו! ועדיין אין הכתוב חש לפרש בשמות תולדותיו של יצחק. פסוקים כא-כג: "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא, ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו. ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם-כן למה זה אנוכי, ותלך לדרוש את ה'. ויאמר ה' לה שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבד צעיר".

רבקה אינה האשה הראשונה, אף אינה האחרונה מן הנזכרות במקרא, אשר רק אחרי שנים רבות של עקרות זוכה לבן. לא כאן המקום לדון במשמעותו הכללית של מקרה האשה העקרה כתנ"ך. אבל יש לשים אל לב, כי לא כמקרה של שרה — המקרה של רבקה, ולא כמקרה של רחל — המקרה של חנה. כדי לעמוד על משמעות המקרה של רבקה יש לראותו ביחודו בכתוב שלפנינו.

בפסוק כא מסופר על רבקה תחילה "כי עקרה היא", ובסוף הפסוק — "ותהר רבקה אשתו". ידוע לנו, כי הזמן שחלף בין שני המצבים השונים המתוארים בזה קרוב לעשרים שנה. מהו, לפי הכתוב, הגורם לשינוי במצבה של רבקה? לשון הפסוק ומבנהו רומזים לתשובה בבירור "ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו... ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו".

"ויעתר יצחק" — אף על אברהם מסופר (כ, יז), כי פנה אל אלהים למען נשים שנעצרו מלדת — "כי-עצר עצר ה' בעד כל-רחם לבית אבימלך, על-דבר שרה אשת אברהם". שם נאמר (פסוק יז): "ויתפלל אברהם אל-האלהים". פניית הבן אל ה' אינה מתוארת בלשון התפלל אלא בלשון העתר

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

— "ויעתר". השורש-עת"ר מציין במקרא ריבוי, גודש ושפע הגובלים בהפצרה, כגון: "והעתרתם עלי דבריכם" (יחזקאל לה, יג); "ונעתרות נשיקות שונא" (משלי כז, ו). ובכן "ויעתר" — הירבה בתפילה, פנה אל ה' בתפילה ממושכת, מפצירה, מרוכזת בכוונתה. לא נאמר, למען מה, לאיזו מטרה העתיר, אם העתיר למען בן או זרע או יורש, ורק נאמר — "לנכח אשתו", ויפה כיוון המדרש לדעת הכתוב, אותו המדרש השם בפי יצחק את דברי התפילה הבאים: "רבנו של עולם, כל בנים שאתה נותן לי, יהיו מן הצדקת הזו" (בראשית רבה סג, ה). לא שאלת הבנים היא המציקה לו ליצחק, אלא שאלת האם האחת לבניו, היא אשתו רבקה.

יצחק העתיר אפוא בראש ובראשונה "לנכח אשתו". וייתכן שהביטוי "לנכח אשתו" רומז לדימוי האדם המשווה את מושא תפילתו לנגד עיניו נכחו. על כל פנים ברורה כוונתו: למען אשתו, בעבור אשתו. והנה — "ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו". "ויעתר" — הפועל הנגזר מאותו השורש כפועל הראשון בפסוקנו — "ויעתר", המשותף לאדם ולה', שלא נשתנה אלא בבניינו (מפעל לנפעל), מבטא את היענותו של ה' לתפילת האדם. צא וראה, כי לא לשן פקידה או זכירה משמש כאן לפני הריונה של רבקה (כדוגמת "וה' פקד את שרה" או "ויזכר א-להים את רחל"), כביכול לא את האשה פקד ה' או זכר, אלא "ויעתר לו ה'" בכך ש"ותהר רבקה אשתו". המלה "אשתו" אחרי "רבקה" נראית כמיותרת; אבל עיון נוסף יעלה, שהיא נחוצה כדי לתאר היענותו השלמה של ה' לבקשת האדם. מי שנשא תפילה "לנכח אשתו", לו נעתר ה' בשלמות, כתפילתו, אשר על-כן "ותהר רבקה אשתו".

כאן האדם הפעיל הוא יצחק. בפסוק הבא האדם הפעיל הוא — רבקה. בפסוקנו פונה האיש אל ה', האיש בלבד: "ויעתר יצחק לה'...". בפסוק הבא פונה האשה אל ה', האשה בלבד: "ותלך לדרש את ה'". המתכוין הכתוב לתאר לנו את האיש ואת אשתו בפעלם בנפרד, לרמז לנו שנעדרה אחדות בדעות בינו לבינה, שיצחק ורבקה לא חלקו ביניהם חששות ודאגות בדרך הידברות גלויה והתייעצות משותפת?

"ויתרצו הבנים בקרבה". העופרים נקראים "הבנים", על שם העתיד, כפירוש ראב"ע, המביא דוגמא לדרך ביטוי זו מאיוב כב, ו: "ובגדי ערומים תפשיט". ואפשר להוסיף: "כי-יפל הנפל ממנו" (דברים כב, ח) וכן "כי לא אחפץ במות המת" (יחזקאל יח, לב) ועוד. זהו ביטוי אופייני לחשיבה העברית

פרקים במקרא

המקראית, הדינאמית¹, הסוקרת מדי פעם הווה ועתיד במבט אחד. בפרשתנו נפגש בעוד ביטוי כזה.

"ויתרצו" — לא משורש רצ"ץ, כי אז היה צריך לומר ויתרצו, על דרך "ויתהללו" (תהלים סד, יא) אלא משורש רו"ץ, כמדרש, ראב"ע, רשב"ם ועוד. והמדרש מתאר את טעמה של הריצה הזאת: כשהיתה עוברת על פתחי תורה — יעקב רץ ומפרכס לצאת; עוברת על פתח ע"ג — עשו מפרכס לצאת. כוונת המדרש ברורה: ישראל הצדיק מזה ואדום הרשע מזה נועדו איש איש לתפקידו עוד בטרם יצאו מרחם. אבל גם לפי פשוטו של מקרא מדובר בהריון שבוודאי נודעת לו משמעות מיוחדת, שהרי הוא בלתי רגיל ביותר, עד שזו שצפתה במשך עשרים שנה לאמהות, אומרת: "אם-כן למה זה אנכי?" המדברת כך, עולמה חשך בעדה. הדברים אינם מביעים רק שאלה לתכלית תפילתה או תפילת אחרים להריונה או לטעם הריונה המשונה (רש"י, ר"ע ספורנו, ראב"ע), אלא הם מביעים שאלה לתכלית חייה בכללם, לתכלית כל עצם קיומה, כפירוש רמב"ן: למה זה אנכי בעולם?! הלוואי אינני, שאמות, או שלא הייתי! כטעם: "כאשר לא-הייתי אהיה" (איוב י, יט). לפי תפיסת רמב"ן משפט-השאלה גם שלם מבחינה תחבירית (נשואו נסתר!), ואילו לפי תפיסותיהם של רש"י, ספורנו וראב"ע המשפט חסר נשוא או משלים או שניהם, כגון: למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון (רש"י), וכאילו רבקה מפסיקה באמצע המשפט, כמו מחחרטת על מה שברצונה לומר, והמלה הלא- נאמרת היא — הרה. אין ביכולתה של רבקה לסבול עוד את התרוצצות הבנים, וסבלה הוא אשר מביאה לאמירתה. אלא שבאמצעה היא נזכרת בתפילות ובתחנונים המרובים העומדים להתגשם, והיא מפסיקה. כתפיסת רמב"ן, כן תפיסת ה-AV בתרגמו את השאלה "אם כן למה זה אנכי" במלים: If it be so - why *am* I this?

"ותלך לדרש את-ה'" — הפרשנים אינם תמימי דעים בדבר טיבה של דרישה זאת את ה'. רש"י: שיגיד לה מה תהא בסופה. הדרישה היא אפוא בקשה לדבר ה', בקשה למאמר שיגלה את העתיד. רמב"ן מתנגד לדעה זו בטענה: ולא מצאתי דרישה אצל ה', רק להתפלל, כטעם "דרשתי את-ה' וענני (תהלים לד, ד), "דרשוני וחיו" (עמוס ה, ד), "חיי-אני אם-אדרש לכם" (יחזקאל כ, ג).

T. Boman, Das Hebräische Deuten im Vergleich mit dem Griechischen, 2. 1 Aufl. Göttingen, 1954, בייחוד עמ' 42 סוף I בו קובע המחבר, כי ההבדל העקרוני בין החשיבה העברית המקראית לבין החשיבה היוונית מתבטא בניגוד שבין מנוחה לתנועה.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

כבר ר"י אברבנאל טוען נגד רמב"ן:

ונראה ששכח (מלכים ב' ח, ח) "ויאמר המלך אל-חזהאל קח בידך מנחה ולך לקראת איש האלהים, ודרשת את-ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה", וכחב גם כן "דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אס-אחיה מחלי זה" (שם א, ב) — שהדרישות האלה אינם להתפלל, כי אם לדעת העתיד.

בדיקת הוראתו של הפועל דר"ש במקרא מעלה ששד"ל מתקרב ביותר לפשוטו של מקרא, כשהוא מראה — בהמשך פירושו לפסוקנו — שאין הבדל מהותי בין דעת רש"י מזה לדעת רמב"ן מזה: והנה כל דורש ומבקש, הוא מבקש למצוא, ומציאת האל היא באחד משני דרכים: אם שיושיע את הדורש ויצילהו מצרתו, ואם שיגיד לו העתיד, כי בשתיים אלה האל מגלה השגחתו ונמצא ונדרש לבני אדם, הכל לפי המקום והשעה.

ביתר דיוק ניתן לומר שדרישה את ה' או דרישה את האלהים היא בקשה לקרבתו, לנוכחותו הפעילה, להתערבותו בהתרחשויות העולם. והנה יש והבקשה היא כי השגחת ה' תתגלה בדיבור, במאמר מפורש, בהגד לעתיד; ויש והבקשה היא כי השגחת ה' תתגלה במעש, בעזרה ובהצלה. הדרישה מן הסוג הראשון נעשית על-פירוב על-ידי הנביא שליח ה', אשר באמצעותו מתגלה דבר ה'; דוגמא לדרישה זו — המלכים הדורשים את האלהים, בספרי מלכים א' ו-ב'. הדרישה מן הסוג השני נעשית באופן בלתי אמצעי, כשהמתפלל מקווה ומיחל להווכח אישית בנוכחות אלהיו; דוגמא לדרישה זו — בעלי מזמורים בספר תהלים הדורשים את ה'.

במקומנו ברור, על-פי ההקשר, שרבקה ביקשה את התגלות ההשגחה האלוהית בדיבור. היא שואלת הסבר וטעם, ואולי גם עצה, למצבה הזר. וכשם שה' נענה לבקשת האיש, כך הוא נענה לבקשת אשתו: "ותלך לדרש את-ה' — ויאמר ה' לה".

פרשתנו לא שמה לה למטרה לדון בדרכי הדרישה את ה' ובדרכי התגלות דבר ה' לאדם. לפיכך אין מקום לשאלה: כיצד דרשה רבקה את ה'? כיצד אמר לה ה' את מאמרו, או כיצד נודע לה מאמר זה? הכתוב מניח מראש שישנם מקומות שבהם ניתן לדרוש את ה', ועל-כן די לו לכתוב במסירת העובדה, כי ה' ענה לבקשת הדורשת אותו. יחד עם זאת יש להודות שמיבנה המשפט "ויאמר ה' לה" הוא בלתי רגיל ביותר לעומת המיבנה הרגיל המקדים את

פרקים במקרא

הכינוי לדובר, כגון: "ויאמר לו ה'" — לקין (ד, טו); "ויאמר לו אלהים" —
 ליעקב (לה, י, יא); "ויאמר לה מלאך ה'" — להגר (טז, ט-יא). והוא הדין
 כשהדובר הוא אדם, כגון: "ויאמר לו יצחק אביו" (כז, לב); "ויאמר להם
 יעקב" (כט, ד); "ויאמר לו יוסף" (מ, יב), ורבים כיו"ב. ונראה שזהו יסוד
 המדרש הרואה במיבנה המיוחד של המשפט שלנו, שאינו מקשר במישרין בין
 האמירה לבין המקבל אותה, רמז לכך שדבר ה' לא הגיע אליה במישרין: ר'
 לוי בשם ר' חמא בר' חנינא אמר: ע"י מלאך; ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא
 אמר: ע"י שם בן נח (בראשית רבה סג, ז).

אופיו הנבואי המובהק של המאמר האלהי מתבטא במיבנהו, בסגנונו ובעניינו.

שְׁנֵי גֵיִים בְּבִטְנֶךָ
 וְשְׁנֵי לְאָמִים מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ
 וְלֹאִם מְלֹאִם יֶאֱמָץ
 וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר.

יש כאן אפוא מלה אחת הנראית יוצאת דופן, חורגת ומפריעה את המיבנה
 השקול. המלה גורמת לדיסהרמוניה במיבנה ההרמוני. ובדין הוא שדווקא מלה
 זו תגרום לדיסהרמוניה במיבנה, שהרי גם עניינה הוא דיסהרמוניה-פירוד!
 בפירוד מדובר, בהעדר אחווה בין שניים שמי כמותם היו צריכים להיות
 קשורים זה לזה ברגשי אחווה. ואמנם, מלה חורגת זו מביעה את עיקר רעיונה
 של הנבואה כולה. ואולם, נחזור ונתבונן בפרטים.

המאמר מורכב מארבע צלעות שרירות במקצבן, שלוש מהן בנות שלוש מלים
 כל אחת, ואחת (השנייה) בת ארבע מלים. על סגנון פיוטי מורה גם העדר
 היידוע בצלע השלישית והרביעית. ניכרת מידה של הקבלה בין הצלע
 הראשונה לשנייה. בשתי הצלעות הראשונות מפורש המספר שניים ("שני...
 ושני..."), בשתי הצלעות האחרונות מופיע אותו המספר בפירוט ובהמחשה:
 "ולאום מלאום", "ורב... צעיר". המאמר מגלה אפוא לרבקה לאו דוקא, מה
 יהא בסופה, אלא מה יהא בסופם של אותם הבנים שבקירבה. מתברר
 ש"ויתרוצצו הבנים בקרבה" הוא סימן וסמל לעתידם ולגורלם של הבנים.

"גיים" שבצלע הראשונה דומה ל"הבנים" שבפסוק כב — הם נקראים גויים
 ע"ש עתידם, כפירוש שד"ל:

שני ילדים העתידים להיות לשני גוים.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

במשפט השני "ושני לאומים" רואה רד"ק, כשיטתו, כפל הענין במלים שונות. וזה לשונו:

כבר כתבנו כמה פעמים, כי מנהג הכתוב בכפול הענין שישנה המלות.

והנה לנו נראה, כי אין זה יכול להיות מנהג הכתוב, ולא ייתכן שיהיה זה מנהגו של איזה שהוא כתוב בעל ערך — הן בהשתנות המלות אף משתנה העניין. ומאידך, כפל העניין ייתכן רק בכפל המלות. על אף הדמיון שבין שתי הצלעות הראשונות הן בלשון והן בעניין, ברור שהצלע השנייה מכטאת גם עניין שונה מן הראשונה.

בצלע הראשונה "גויים", בשנייה — "לאומים". לדעת חז"ל בע"ז ב ע"ב: 'ואין לאום אלא מלכות', שנאמר "ולאום מלאום יאמץ". בקשר לפסוקנו קובע מלבי"ם שההבדל בין "גוי" לבין "לאום" הוא: גוי מורה על הקבוץ הגדול, ולאום מורה שיש לו דת מיוחדת ואמונה מיוחדת.

כדי לעמוד על הוראתה של המלה "לאום" (או "לאמים") במקרא, נתחשב בכך ש"לאום" מקביל מדי פעם אל "עם", למשל:

"יעבדוך עמים וישתחו לך לאומים" (בראשית כז, כט);
 "הקשיבו אלי עמי ולאומי אלי האזינו" (ישעיה נא, ד);
 "ידבר עמים תחתינו ולאומים תחת רגלינו" (תהלים מז, ד);
 "יקבהו עמים, יזעמהו לאומים" (משלי כד, כד).

לישעיה א, ד ד"ה "הוי גוי חטא עם כבד עון" מעיר מלבי"ם:

גוי — עם, ההבדל ביניהם: גוי ייקרא מצד הקבוץ לבד... וזה יהיה ע"פ ארבעה דברים: (א) שיתקבצו מצד הארץ והמדינה שיושבים בה, (ב) מצד שפתם שמדברים בה, (ג) מצד משפחתם שיצאו ממנה, (ד) מצד הסכמתם וקבוצם להיות גוי אחד... אבל בשם "עם" ייקרא מצד הממשלה אשר עליהם, אשר תשימם לגוי אחד ותנהיג אותם כנפש המנהגת את הגויה. ומצד זה יבוא שם "עם" בכנוי הקנין: עמי, עמו, עמך, עם ה': לא כן שם גוי, כי התייחסות הקבוץ אל אדוניהם יהיה מצד הממשלה, לא מצד הקבוץ².

2. יוצאים מן הכלל: צפניה ב, ט; תהלים קו, ה. ואילו דוד ילין לאיוב כג, ט: "בעשתו" — בכסותו, בהקבלה למלת "יעטף" שבחלק השני של הפסוק. מלבד ההוראה הרגילה של שורש עש"ה יש לו עוד הוראה, כהוראת שורש עשה בערבית, והיא — הכיסוי. ומוזה ישעיה לב, ו, זאת אומרת יכסה את הארץ שהוא חורש בסתר; וכן הננו מוצאים שורש זה מקביל לשורש

פרקים במקרא

להבדל שבין "גוי" ל"עם" מתייחס גם בובר, במאמר שבו הוא מצביע על סגנון המלה המנחה במשא ומתן שבין משה לבין ה' אחרי מעשה העגל. וזה הסברו (מגרמנית):

בהבדל מ"גוי" המציין את האיחוד שבגוף (השווה: גויה = גוף), פירושו של "עם" הוא האחדות הניכרת בהתחברות, בקירבה ובשיתוף (השווה: עם=אצל).

על אף ההבדלים שבין שתי התפיסות הנזכרות, הרי שתיהן מסכימות שהגורמים היוצרים עם, עומדים ברמה גבוהה מאלה היוצרים גוי. גוי הוא החטיבה המלוכדת מעצמה, בגלל מוצאה התולדי המשותף; עם או לאום הוא החטיבה המתארגנת מרצונה. לרבקה נאמר אפוא, כי לא זו בלבד שתלד שני בנים שיהיו לשני קיבוצים מיוחדים זה מזה במוצאם התולדי, אלא שקיבוצים אלה יהיו מיוחדים זה מזה גם בהחלטתם ובחפצם לשיתוף. שיתוף כזה עשוי להתבטא, כמובן, הן בדת ובאמונה, הן בצורת השלטון.

"ממעין יפרדו" — רד"ק:

משיצאו ממעין, יראה בהם שהם נפרדים זה מזה.

וכן הנצי"ב:

הבדל שביניהם יהא ניכר חיכף ביציאתם מן הבטן.

אכן הצלע השנייה מתייחסת אל תקופה מאוחרת מזו שאליה כוונה הראשונה. לא עוד "בבטן" אלא "ממעין" — מעת צאתם ממעין. ומאותה השעה — "יפרדו"; למרות היותם אחים — יהיו שונים ונבדלים איש מאחיו. אולם לא די בשוני זה שישתרר בין האחים.

טמן: "טבע גוים" וגר (תהלים ט, טז), זאת אומרת הם טבעו בשחת אשר כסוה למען לא יראוה אתרים ויפלו בה. ובוזה יוכן טעם השם עשו. ע"פ מה שמסופר על לידתו, כי יצא "אדמוני כלו כאדרת שער ויקראו שמו עשו" (בראשית כה, כה). ז"א המכוסה בשער; בשעה שע"פ ההוראה הרגילה אין מובן לטעם קריאת שם זה. ואם לכולם הוא הכתוב השני במשלי: "אדם ערום כסה דעת" (יב, כג); "כל-ערום יעשה בדעת" (יג, טז). פה באה מלת "יעשה" בהקבלה למלת "כסה" (מהרצאתי בחברה המורחית הא"י Pal. O.S. בירושלים וכן מצאתי בספרו של איתן). וראה מעין זה אצל — A. Ehrlich, Reud — לבמדכר טו, כד 166 — 167 Glossen II., וכן ראה V. Maag: Jakob, Esau, Edom, Th. Z. 1957, S. 166 — 167, 418 — 429, XIII, S. 166 — 167.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

יש ולשני אנשים או לשני קיבוצי אנשים אורח חיים שונה זה מזה, מבלי שתתגלע משום כך שנאה או מריבה ביניהם. לא כן הנבואה על צאצאי בניה של רבקה. "ולאום מלאום יאמץ" — הקשר ביניהם לא יהיה עוד קשר של אחווה אלא קשר של מאבק והתנצחות. הביטוי "ולאום מלאום יאמץ" מצייר את השניים בהתמודדותם זה עם זה ובשאיפתם להיבנות האחד מחורבן יריבו, כפירוש רש"י:

לא ישוו בגדולה — כשזה קם, זה נופל, וכך הוא אומר "אמלאה החרבה" (יחזקאל כו, ב) — לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים.

עד מתי תימשך מריבה זו? דומה שהצלע האחרונה משיבה על השאלה: "ורב יעבוד צעיר". באחרית המאבק יעבוד הרב את הצעיר. הן הנושא "רב" והן המושא "צעיר" יכולים להתפרש כגדול וקטן ברוח או בגיל או בשניהם. בין כך ובין כך מתוארת סיטואציה הנוגדת את דרך הטבע. בנוהג שבעולם, שהחלש עובד את החזק; ואילו ההכרעה במאבק בין שני בניה של רבקה תיצור את המצב ההפוך.

על מה יריבו השניים? סתם הכתוב ולא פרש. כיצד ומתי ינחו מריבם, ומפני מה יעבוד הרב את הצעיר? גם על השאלות האלה אין תשובה במאמר האלהי. מה היתה תגובת רבקה לבשורה על בניה? בהמשך הפרשה יש, אולי, רמזים שהמאמר הנבואי השפיע על רבקה השפעה עמוקה. כאן, אחרי פסוק כג, אין אף מלה על החרשמותה של רבקה. מכל מקום, נראה שרבקה לא גילתה לאיש, לא דבר דרישתה את ה' ולא התשובה שקיבלה, כיסתה על הבשורה בשתיקה עמוקה ושמרתה בלבה כסוד כמוס.

וכמעט הגענו אל שמות תולדותיו של יצחק; הרי שמות הבנים יתקשרו אל סיפור לידתם.

פסוקים כד-כו: וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לְלֵדָתָהּ, וְהָיָה תוֹמָם בְּבִטְנָהּ. וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֶדְמוֹנִי קָלוּ פְּאֵדָתָהּ שְׁעָרָה, וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשָׂו. וְאַחֲרָיֶכֶן יָצָא אָחִיו וַיִּדּוּ אֶחְזָת בְּעֵקֵב עֶשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב, וַיִּצְחַק בֵּין-שְׁשִׁים שָׁנָה בְּלֵדָתָהּ אִתָּם.

התיאור היחיד במקרא הדומה לתיאור שלנו הוא זה הנזכר אף הוא בספר בראשית, לח, כז-ל. לא רק בפרטיהם אלא גם בענינם הכללי הם יחידים במקרא, בתיאור בנים שעה שהם יוצאים לאור העולם.

פרקים במקרא

שתי הפרשיות מדברות בתאומים, בשני המקרים ניתנים השמות על-פי תופעות מיוחדות או תנועות אופייניות של הבנים בעת צאתם מרחם אמם.

נעיין בפרשתנו בלבד.

"יצא הראשון אדמוני" — בצבע גופו בכללו. "כולו כאדרת שער" — כולו שער כאדרת שער. שני הסימנים מוכיחים מצב גופני מפותח ושפע גדול בכוחות. "ויקראו שמו עשו" — בדרך כלל גוזרים פרשנינו את השם "עשו" מן הפועל עש"ה ומפרשים: עשוי, הילד הזה כבר עשוי, מפותח, מושלם. כך למשל רשב"ם: אדם עשוי ונגמר שהיה בעל שער³.

"ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו". המדרש מנסה לפתור משמעותה של אחיזה זאת בעקב, בדרכים שונות. יש דרשנים הרואים בכך סימן שיעקב אחז בדברים שעשו דש בהם בעקביו. יש הרואים כאן רמז לכך שיעקב יסבול בגלות תחת רגלי עשו. ויש הדורשים: כשעשו יהיה באחרייתו (בעקבו), אז יקום יעקב; אין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה ממנו.

אולם מה מובן המשפט בהקשרו? ואולי גם יש מקום לשאלת ר"י אברבנאל:

למה ספר הכתוב תכונת גוף עשו ומראהו, באמרו שהיה אדמוני כולו כאדרת שער, ולא זכר תכונת גוף יעקב? והיה ראוי שיאמר: ויעקב איש חלק או לבן או כדומה לזה.

התשובה הברורה היא שבמתכוין לא נקט הכתוב הקבלה בתיאור יציאת הבנים. לא בכדי הובטחה רבקה: "ממעריך יפרדו" — אכן כבר בהולדתם הם נפרדים זה מזה. וכדי להדגיש פירוד זה, נוקט הכתוב קנה-מידה נפרד בתיאור כל אחד מן השנים. הקו האופייני אצל הראשון הוא תכונתו הגופנית — "אדמוני, כולו כאדרת שער". הקו האופייני אצל השני הוא תכונתו הנפשית-הרצונית — "וידו אחזת בעקב עשו". הוא ממהר להגיע אל מקום אחיו, הוא חש להשיגו.

3. החדשים סוברים שכאן לשורש עש"ה (שממנו "עשו") הוראה שונה מן הרגילה. עפ"ר מבארים על-פי שורש דומה בערבית athiya, בעל שפע שער. לפי זה תהיה קירבה בין השמות עשו — שעיר (מלשון שער). אבל חשוב מזה שלפי ביאור זה יש קשר ברור יותר בין מראהו הראשון בהולדתו לבין שמו, בין "כולו כאדרת שער" לבין ההמשך: "ויקראו שמו עשו".

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

התכונה הגופנית היא הבולטת לעין יותר; על-כן "ויקראו שמו עשו". בתכונה הנפשית-הרצונית לא הבחין אלא אחד, מן הסתם יצחק; על-כן "ויקרא שמו יעקב". כאן מתפרש השם יעקב מלשון עקב. אך נראה, כי בהמשך פרשתנו ועוד במקומות אחדים במקרא מתלווה לשם "יעקב" פירוש נוסף — מלשון עקבה.

שני הפסוקים האחרונים אינם מאירים רק את תכונותיהם של כל אחד מן התאומים בעת הולדתם, אלא גם רומזים כבר לעתידם, לאישיותם. המשך הפרשה יוכיח, כי הצד הבולט אצל עשו הוא החושני-הגופני, ואילו הצד הבולט אצל יעקב הוא השכלי-הרוחני.

ועתה, אחרי שהכתוב השתהה למעלה משני פסוקים לשם תיאור שעה קצרה ביחס, הוא מדלג על שנים.

פסוק כז: וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שׂוֹדָה, וַיַּעֲקֹב אִישׁ פֶּסַע יָשֵׁב אֲהָלִים*.

פסוק כח: וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת-עֲשׂוֹ כִּי-צִיד בְּפִיו, וַרְבָּקָה אֶהְבֵּת אֶת-יַעֲקֹב.

אף פסוק זה מצטיין בתיאור פירוד וניגוד, פירוד שאותו הוא מגיד, מודיע, ופירוד שאותו הוא מעצב, ממחיש.

אהבת ההורים מחולקת בין בניהם. האב אוהב בן אחד והאם אוהבת בן אחר. דבר זה כשלעצמו כבר מבטא ניגוד עמוק, ניגוד מסוכן. זהו החילוק שהפסוק מגידו בפירוש, זהו עניינו של הפסוק. אולם פסוקנו מביע חילוק נוסף. לא זו בלבד שהאב אוהב את הבן הגדול, והאם אוהבת את הבן הקטן, אלא שאף לא אהבת האב את הבן הגדול כאהבת האם את הבן הקטן. עובדה זאת משתקפת במיבנה הפסוק ובסגנונו: "ויאהב יצחק את-עשו כי-ציד בפיו ורבקה אוהבת את-יעקב".

שני חלקי הפסוק אינם שווים זה לזה במיבנה שלהם, משום ששני חלקי הפסוק אף אינם שווים זה לזה בעניינם. אהבת האם אינה כאהבת האב. לאהבת האב

* פסוק זה נתפרש במאמר "האנטיתזה כיסוד ספרותי במקרא" עמ' 9 לעיל.

פרקים במקרא

יש סיבה ("כי..."), אהבתו מנומקת, אהבתו תלויה בדבר. לאהבת האם אין סיבה, אהבתה אינה מנומקת, אהבתה אינה תלויה בדבר.

הפועל המפרש את אהבת האב מובע בצורת עתיד עם וי"ו ההיפוך לעבר: "ויאהב". מדובר ברגש שהחל מתעורר בלב האב. הפועל המפרש את אהבת האם מובע בצורת בינוני. "אהבת". צורה זו אינה רומזת אל זמן שבו החל הרגש מתעורר בלב האם. מדובר ברגש נמשך והולך, ברגש מתמיד. "ורבקה אהבת" — מאז.

רשב"ם מבקש לחשוף לאור את הגורם העמוק לאהבת רבקה את יעקב. לצלע האחרונה במאמר האלהי, לד"ה "ורב יעבוד צעיר" הוא מעיר: ולכן אהבה את יעקב שאהבו הקב"ה, וכדכתיב: "ואהב את יעקב" (מלאכי א, ב); אולם הכתוב מצניע לכת בהזכירו את אהבת רבקה ליעקב. הוא אינו מגלה את שרשי נפשה של רבקה. מכסה הפסוק על אהבתה — באהבה.

נחזור אל אהבת יצחק את עשו. בגלל מה אוהב האב את בנו הגדול? תשובת הפסוק: "כי ציד בפיו". את הפירושים השונים למשפט הנמקה זה ניתן למיין לשתי קבוצות: אלה המפרשים "בפיו" — בפי יצחק; ואלה המפרשים "בפיו" — בפי עשו.

הפרשנים הסבורים "כי ציד בפיו" — בפי יצחק, מבארים: כי ציד היה ערב לפיו, כי ציד היה בא בפיו, כי עשו היה שם ציד בפיו, וכדומה⁴.

לפי כל הפירושים האלה המשפט "כי ציד בפיו" הוא משפט חסר. או שחסר נושא, או שחסר נושא ונושא. ועוד. כמעט אין מקום במקרא שבו תשמם המלה "פה" כדימוי לאכילה. לעומת זאת היא משמשת לעתים קרובות דימוי לדיבור, כגון: "למען תהיה תורת ה' בפיך" (שמות יג, ט); "וישם ה' דבר בפי בלעם" (במדבר כג, ה); "וישם יואב את הדברים בפיה" (שמואל ב' יד, ג). ואם תטען (בצדק!), ששכיחות ההופעה במקרא לעומת נדירות ההופעה בו עוד אינה ראייה נגד פירוש, הרי שיש עליך להתחשב בטענה נוספת נגד התפיסה "בפיו" — בפי יצחק.

4. לחדשים פתרון משלהם: במקום "בפיו" יש לקרוא: לפיו. וכן Buber-Rosenzweig: Jagdfang war für (!) seinen Mund.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

נאמר: "ויאהב יצחק את־עשו כי...". במקומות אחרים במקרא שבהם מנומקת אהבתו של אדם ב"כי", מצוי הנימוק תמיד אצל מושא אהבתו של האוהב, אצל הנאהב. למשל: "וישראל אהב את־יוסף מכל־בניו כי־בן־זקנים הוא לו" (לו, ג); או "וכל־ישראל ויהודה אהב את־דוד, כי־הוא יוצא ובא לפניהם" (שמואל א' יח, טז). הפסוק שלנו בנוי כדרך שני הפסוקים הנזכרים, ועל כן מסתבר ש"בפיו" מתייחס אל מושא אהבתו של יצחק, אל עשו.

המשפט "כי ציד בפיו" — בפי עשו, ניתן להתפרש או: 'שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו' (רש"י ע"פ מדרש), או: שהיה מרתק את אביו בסיפורי הרפתקאותיו וגבורותיו בצידו. ונראים דברי ר"י אברבנאל ומלבי"ם ואחרים שהביטוי רומז לשני הדברים כאחד. עשו השכיל למשוך אל עצמו את אהבת יצחק בדברי פיו, בסיפוריו, ואהבת האב אמנם נתפשה גלכדה לו, לעשו.

אם זהו פירושו של "כי ציד בפיו" — בפי עשו (ונראה שזה פירושו), הרי המשפט "כי ציד בפיו" מאיר מחדש את הביטוי "איש ידע ציד" שבפסוק הקודם. הכתוב מאשר, כי עשו ידע את מקצועו ידיעה יסודית ומשוכללת. הוא אינו רק צייד בידיו וברגליו, הוא גם צייד בפיו.

ומכיון שעתה יעבור הכתוב אל סיפור מעשה מכירת הבכורה, יש לבדוק, מהו הקשר בין אותו הסיפור לבין פסוקנו המספר על התחלקות אהבת ההורים בין בניהם, שהרי לכאורה אין קשר בין השניים, בעוד שמתקשר מעשה מכירת הבכורה קשר ישיר אל פסוק כז, שתיאר את תכונות הנערים על־פי משלח ידם.

נראה את פסוקנו בהקשר רחב יותר, בכלל הפרשיות המספרות על ההתרחשויות בבית יצחק ורבקה. והנה פסוקנו מניח הנחה חשובה לאשר יסופר בפרק כז. אם לא נדע מראש, שיצחק אהב את עשו, ורבקה אהבה את יעקב, לא נוכל לעקוב בהבנה אחר אותה העלילה המסובכת שתגולל לפנינו — אב הדואג לבנו הגדול בייחוד, ואם הדואגת לבנה הקטן בייחוד. וכאן, בפרקנו, אחרי פסוק כז, נמצא המקום הראוי להודיענו על אהבה מפולגת זו של ההורים. הרי אהבת יצחק תלויה במשלח ידו של עשו שנזכר בפסוק כז; הביטוי "ציד" משותף לשני הפסוקים. זאת ועוד. אם נשקיף עתה לאחור על כל פסוקי פרשתנו, נווכח שבפסוק כח מגיעה לסיומה החטיבה הראשונה של פרשתנו, הכוללת את ארבע הפיסקות שבהן עיינו מקרוב. פסוק כח משלים את החטיבה לשלמות עניינית ואומנותית כאחת.

פרקים במקרא

המוטיב המצרף והאוגד את עשרת הפסוקים הראשונים של הפרשה לחטיבה אחת שלמה, הוא מוטיב הפילוג הפירוד. יש שהמוטיב מתגלם בשני פסוקים רצופים, ויש שהוא מתגלם בפסוק אחד. אבל בכל פעם ופעם מתגלם הפילוג על היסוד של שיתוף.

נעקוב אחר גלגולי המוטיב במיבנה הפרשה.

התחלת הפרשה מעלה את המוטיב פעמיים, בשתי הפעמים אצל יצחק ורבקה. בפעם הראשונה, פסוקים יט-כ, היסוד המשותף הוא הייחוס המשפחתי: "יצחק בן... — רבקה בת...". על יסוד עניין משותף זה בולט ההבדל והשוני שבין שני מיני המוצא. בפעם השנייה, פסוקים כא-כב, הנקודה המשותפת היא פניית האיש ואשתו אל ה'. אולם אין השניים פונים אל ה' יחדיו, אף אין פנייתם אל ה' באותו העניין — האיש לחוד ואשתו לחוד.

בשתי הפעמים הראשונות מופיע מוטיב הפילוג ברמיזה בלבד. בפסוק כג מופיע המוטיב בגבורתו, בעצת ההשגחה האלהית. המספר שניים הוא היסוד המשותף לארבע הצלעות. אולם המאמר מנבא, כי השניים — יפרדו. ייעוד הפילוג נישא ברמה מעל עמים ומעל תקופות.

פסוק כד חוזר אל עולם בני האדם. בפסוק שלפניו הוטעם הפירוד במידה יתירה. לביצוע היחס הראוי בין פירוד לשיתוף יוטעם בפסוק זה השיתוף במידה יתירה. כאן האחוה בשלמותה — "והנה תאומים בבטנה".

מכאן עובר הפילוג אל הבנים. וכשם שהמוטיב בא בראש הפרשה פעמיים אצל ההורים, כך יבוא עתה פעמיים אצל הבנים. בפעם הראשונה, פסוקים כה-כו, הנקודות המשותפות הן הלידה והקריאה בשמות: "ויצא הראשון... ואחרי-כן יצא אחיו"; "ויקראו שמו... ויקרא שמו...", ושוב בולט, על יסוד המשותף, ההבדל והפילוג שבהופעת השניים. בפעם השנייה, פסוק כז, הנקודות המשותפות הן התכונות והעיסוק. בפסוק זה מעמיק הפירוד שבין שני הנערים, הניגוד הולך וגדל.

עד כה עקבנו אחר המוטיב אצל ההורים לחוד ואצל הבנים לחוד. בפסוק האחרון של החטיבה, פסוק כח, פושט הפירוד על הורים ובנים יחדיו. הוא מפלג לב אבות על בנים. הקרע שהיה לפער עמוק, טבוע גם בדמות הכתוב — בפער שבמיבנה שני חלקי הפסוק. בכך הגיע המוטיב אל מלוא עוצמתו.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

כשקראנו את הפרשה לראשונה, שמנו לב, כי היא מוסרת לנו התרשמויות מעטות מתוך תקופה ארוכה ביחס. ביקשנו להבהיר את הכוונה המתבטאת בדרך סיפור זו. העיון במיבנה החטיבה הראשונה ובפרטיה העלה, כי כוונת התורה בציון העובדות הנבחרות היא לתאר את התפתחות הקרע בבית יצחק ורבקה. ההמשך יעיד, כי אמנם ראוייה החטיבה לעמוד בראש מכלול הסיפורים על עשו ועל יעקב.

אם עד כאן שמענו עובדות בודדות מתוך פרק זמן ממושך, נשמע עתה עלילה רצופה שהתרחשה בפרק זמן מצומצם — מכירת בכורה. לכאורה, בדבר מחוסר כל משמעות מדובר. הייתכן לנהל משא-ומתן על עובדה שנקבעה בידי הטבע, עובדה שאי-אפשר לשנות או לערער את אמיתותה? האם סברו האחים, כי ניתן לקנות ולמכור את האמת שעשו נולד הראשון? ואף אם הם, כנערים, היו סבורים, כי הדבר ניתן — כלום היה אותו משא-ומתן על הבכורה יותר מתעלולי נערות? כלום יכלו לנבוע מאותו המכר תוצאות של ממש?

נבחין ראשונה בין המונח בכור למונח בכורה. המונח בכור מכוון אל עובדה גיניאלוגית שאין להמירה. האמת שפלוגי נולד בכור נשארת אמת לעולם. הבכורה היא לכתחילה המעמד המתחייב מן העובדה הגיניאלוגית. הבכור הוא בעל הבכורה, לו משפט הבכורה. אבל ככל מעמד אחר, כולל אף מעמדו של הבכור חובות חכיות כאחת.

לא אחת מלמדנו המקרא, כי האדם שאינו מקפיד בחובות המוטלות עליו עקב מעמדו — במוקדם או במאוחר יקפח את מעמדו זה. ואף אם מעמד זה הוא מסקנה של זכות טבעית, סגולת מורשה — אף אז יבוא המשלם לאדם כפועלו ויטול ממנו את הסגולה שבאה לו בירושה, ויעבירה ויתנה אל ריעו הטוב ממנו.

לדוד הבטיח ה': "כי ימלאו ימיך ושכבת את-אבתיך והקימתי את-זרעך אחריו אשר יצא ממעיך, והכינתי את-ממלכתו. הוא יבנה-בית לשמי, וכננתי את-כסא ממלכתו עד-עולם... וחסדי לא-יסור ממנו, כאשר הסרתי מעם שאול אשר הסרתי מלפניך. ונאמן ביתך וממלכתך עד-עולם לפניך, כסאך יהיה נכון עד-עולם" (שמואל ב' ז, יב-טז). לדוד מובטח אפוא בין היתר שמעמדו יעבור בירושה לזרעו אחריו (בכלל מתוארת המלוכה במציאות ההיסטורית, כפי שזו משתקפת בספרות המקרא, על-פי-רוב כמוסד העובר בירושה מאב לבן). והנה

פרקים במקרא

לירבעם אומר אחיה השילני בשם ה': "הנני קורע את-הממלכה מיד שלמה... יען אשר עזבוני וישתתוו לעשתורת אלהי צדנין לכמוש אלהי מואב ולמלכם אלהי בני עמון, ולא-הלכו בדרכי לעשות הישר בעיני וחקתי ומשפטי כדוד אביו. ולא-אקח את-כל-הממלכה מידו, כי נשיא אשיתנו כל ימי חייו למען דוד עבדי אשר בחרתי אותו אשר שמר מצותי וחקתי. ולקחתי המלוכה מיד בנו, ונתתיה לך את עשרת השבטים. ולבנו אתן שבט-אחד, למען היות-ניר לדוד-עבדי כל-הימים" (מלכים א' יא, לא-לו). הואיל והמלך לא מילא את חובותיו כמלך, יוקח ממנו המעמד שבא לו בירושה מאביו.

וכדין המלוכה דין הכהונה. הכהונה, עוד יותר מן המלוכה, היא סגולת מורשה; הרי היא קשורה במוצא משפחתי-שבטי. כששמואל החל לשרת את ה' בבית ה' בשילה, היחה הכהונה בידי בית עלי. אבל בשל חטאת חפני ופנחס, בני עלי, אמר איש האלהים אל עלי: "לכן נאם ה' אלהי ישראל אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד-עולם, ועתה נאם-ה', חלילה לי כי מכבדי אכבד ובחי יקלו. הנה ימים באים וגדעתי את-זרעך ואת-זרע בית אביך... והקימותי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה, ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני-משיחי כל-הימים" (שמואל א' ב, ל-לה). אף כאן ייבטל המעמד בגלל פשיעה בחובות הקשורות בו.

והנראה מן הכהונה ומן המלוכה, כוחו יפה לגבי הבכורה. אף היא מעמד אשר יילקח מן האדם, הבכור, כאשר יפשע בתפקידו. בדברי הימים א' ה, א נאמר: "ובני ראובן בכור-ישראל כי-הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן-ישראל, ולא להתיחש לבכורה". באשר להתייחסות התולדות, הרי ראובן נשאר בכור גם אחרי חטאו; אולם באשר למעמדו כבכור, באשר לבכורתו, הרי היא הועברה אל בני יוסף בגלל חטאו של ראובן. כאן, בשונה מן המלוכה ומן הכהונה, לא נמצא את דבר ה' הגוזר על העברת הבכורה. המכריע על הוצאת הבכורה מידי ראובן והעברתה לידי בני יוסף היה יעקב אבי ראובן. התייחסות אל העניין נמצא גם בברכת יעקב, בדבריו אל ראובן: "ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני, יתר שאת ויתר עז. פחו כמים אל-תותר כי עלית משכבי אביך, אז חללת יצועי עלה" (בראשית מט, ג-ד).

אף פרשתנו בנויה על ההנחה שהבכורה ניתנת להעברה מן הבכור אל בן אחר. אולם שונות הנסיבות כאן מאלה הנזכרות בברכת יעקב ובדברי הימים א' ה, א. שם מפורש חטאו של הבכור; בפרשתנו אינו מפורש חטאו של הבכור. שם

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

מבוצעת ההעברה בידי האב; כאן מבוצעת ההעברה בידי הבנים-האחים. שם מדובר בלקיחת הבכורה מן הבכור ונתינתה לבן אחר; כאן — במכירת הבכורה על-ידי הבכור ובקנייתה על-ידי הצעיר. אך כדי לעמוד על משמעות פרשתנו בפירוט, עלינו לעיין בה מקרוב.

"ויזד יעקב נזיד" — ראב"ע סבור ש"ויזד" משורש ז"ד (כמו "וישם" מן שו"ם), ואילו "נזיד" — משורש נז"ד. "נזיד" הוא מאכל מבושל; נזכר עוד במלכים ב' ד, לח ואילך ובחגי ב, יב. יעקב הוא הדואג לענייני הבית, הוא המקבל על עצמו את החובות היומיים בבית. עשו חוזר מעיסוקו בחוץ, בשדה. הכתוב מעיד עליו: "והוא עיף". "עיף" כולל מדי פעם גם משמעות של רעב או צמא, כגון "תנו-נא ככרות לחם לעם אשר ברגלי, כי-עיפים הם" (שופטים ח, ה), או "והיין לשתות היעף במדבר" (שמואל ב' טז, ב), או: "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ-ציה ועיף בלי מים" (תהלים סג, ב).

עשו הוא הפותח את הדו-שיח. דבריו משקפים את מצב רוחו ואת הרגשתו הגופנית. "הלעיטני" אין לו אח במקרא, אולם במשנה יש לו אח: אין אובסין את הגמל ולא דורסין, אבל מלעיטין (משנה שבת, פרק כד משנה ג). "להלעיט" שם — לשפוך לתוך בית-הבליעה, וכן בבראשית רבה סג, יב: אמר ר' זעירא — פער פיו אותו הרשע כגמל, אמר ליה: אנא, פתח פומי תהא משתדר ואזיל... עשו רוצה אפוא שיעקב יאכילו כדרך שמאכילים בהמות ועופות. תאוה בהמית, מדברת מגרונו. "מן-האדום האדום הזה" — סוף הקטע מגיד את טיבו של "האדום האדום הזה" — נזיד עדשים. עשו ראה את הנזיד, הרי הוא כרומז עליו באצבע: "הזה", ואף-על-פי-כן לא קרא את המאכל בשמו, לא בשמו המדויק "נזיד עדשים", אף לא בשמו הכללי "נזיד". אף עובדה זאת מעידה על מצבו הירוד. הקריאה בשמו המקובל של חפץ או עצם דורשת את זכירת אותו השם, את ההיזכרות בשם. אולם היזכרות זאת היתה לעשו באותה השעה מאמץ רוחני רב מדי. הוא קורא למאכל באותו שם שהמאכל עצמו הכריזו בקולי-קולות — בצבעו. במקום להגיע אל הכינוי המקובל בעזרת כוח-הזכירה, נוקט עשו בכינוי המבוסס על תחושה, על חוש הראיה. באמרו "האדום האדום" במקום נזיד, פטר עצמו מפעילות רוחנית מינימאלית, כדי לומר "האדום האדום" איך צורך אלא במבט חטוף. יחד עם זאת רומז הביטוי אל להיטותו של עשו אחר המאכל. עשו מבטא את שם הצבע פעמיים: "האדום האדום" — כמי שנפשו יוצאת אל מה שהוא שח עליו.

וירשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני

פרקים במקרא

והוא מוסיף את הנימוק "כי עיף אנכי", בוודאי כדי שיעקב יאות לבקשתו. וכאן מוסיף הכתוב הערה שאינה קשורה אל המעשה עצמו: "על-כן קרא-שמו אדום" מסוג ההסברים המכונים בשם מדרשי שמות. במקרא כגון זה אין הביטוי "על-כן" בא להורות על מסקנה מן הקודם. אין הכתוב מוסר את האטימולוגיה המדעית של השם אלא את האטימולוגיה העממית⁵. הכתוב מביע את הערכתו אל עשו בהערה זו, כאומר: הוא נאה לשמו ושמו נאה לו. שמו מבטא את מהותו בשלמותה — לא רק את מהותו החיצונית ("אדמוני" פסוק כה) אלא גם את מהותו הפנימית ("האדם האדם הזה"), את צמאנו לאותו התבשיל שצבעו כצבע הדם.

על בקשת עשו עונה יעקב — בבקשה משלו: "מכרה כיום את-בכורתך לי". בקשת עשו הייתה פרי תחושתו ברגע. בקשת יעקב היא פרי רצונו מאז, פרי חשיבה ממושכת. רצונו — כפי שרצון זה התבטא כבר בשעת לידתו, כאשר "וידו אחזת בעקב עשו". דומה שאין מעשה מכירת הבכורה אלא המשך לסיפור הלידה, נסיונו המחודש של יעקב להיחשב בכור.

מפני מה רצה יעקב בבכורה? מה היה מעמד הבכורה בימים ההם, מה היו זכויותיה?

בדברים כא, יז קובעת התורה, כי הבכור זוכה פי שניים בנכסי אביו ביום הנחיל האב את בניו: "כי את-הבכור בן-השנואה יכיר לתת פי שנים בכל אשר-ימצא לו, כי-הוא ראשית אנו לו משפט הבכורה". החוק נזכר, כאמור, בספר דברים, ועל-כן ניתן להסיק שנהג כבר בימי האבות. לדעת רמב"ן: דין פי שנים — מחידוש משפטי התורה. אמנם מן הראוי להזכיר, כי הדין פי שניים נזכר בחוקי אשור, לוח ב' סעיף 1⁶ וכן בתעודות ניוז.

5. באשר לאטימולוגיה המדעית של השם "אדום", הביא F. Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1958, S.10) את ההשערה ש"אדום" אינו אלא ואריאציה של השם "אדם", והשערתו נחקלה גם על דעת Nöldecke ZDMG 1958, S. 470 & in Enc. Biblica Koehler ואילו במלוננו טוען שההוראה הראשונית של "אדום" היא: שטח מצומצם מכוסה אדמה אדומה.

6. J. B. Pritchard, Near Eastern Texts Relating to the O.T., 2nd ed., Princeton 1955, p. 185:

(If brothers divide the estate of their father... the orchards and wells) on the land, [the oldest son] shall choose (&) take two portions [as his share] and then his brothers one after the other shall choose (&) take (theirs). The youngest son shall divide up any *cultivated* land along with all the (produce of their) labors; the

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

החוק שבספר דברים ומקבילותיו בתעודות שמחוץ למקרא מעניקים לבכור יתרון תומרי, אבל המקרא מדבר גם ביתרונות מסוג אחר. במדבר ג, יב נאמר: "ואני הנה לקחתי את־הלוים מתוך בני ישראל תחת כל־בכור פטר רחם מבני ישראל, והיו לי הלוים". וכן שם שם פסוקים מ-מא: "ויאמר ה' אל־משה פקוד כל־בכור זכר לבני ישראל מבן־חדש ומעלה ושא את מספר שמותם. ולקחת את הלוים לי אני ה' תחת כל־בכור בבני ישראל", ושם ח, יח-יט נאמר: "ואקח את־הלוים תחת כל־בכור בבני ישראל. ואתנה את־הלוים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את־עבודת בני־ישראל באהל מועד". מפסוקים אלה יוצא שלכתחילה לבכורים תפקיד בקודש, בעבודת אוהל מועד. לפי זה מקנה הבכורה גם מעמד מיוחד בעבודת אלהים.

מן הכתוב בספר בראשית יוצא שהבכור היה ראוי לברכה מיוחדת מפי האב בטרם ימות. בבוא יעקב ועשו לתבוע את ברכת אביהם, הם הציגו את עצמם איש איש כעשו בנו בכורו של יצחק. שם ירמוז הכתוב אל הקשר ההדוק שבין הבכורה לבין אותה הברכה. שם גם נקבל את התשובה על שאלתנו, אם נבעו תוצאות של ממש מן משא־ומתן שבין האחים על הבכורה. על זכותו זאת של הבכור לברכה יתירה מורים גם דברי יוסף אל אביו: "ויאמר יוסף אל־אביו, לא־כן אבי, כי־זה הבכר שים ימינך על־ראשו" (מת, יח). עדיפות כללית של הבכור על פני אחיו מתבטאת גם בפסוק שירי (שכבר הזכרנוהו לעניין אחר): "ראובן, בכרי אתה כחי וראשית אוני, יתר שאת ויתר עז" (כט, ג).

נחזור אל שאלתנו: מה ראה יעקב לבקש את הבכורה מעשו אחיו, ואילו מזכויותיה ביקש? לפי רש"י ראה יעקב בבכורה את החובות והזכויות הקשורות בעבודות הבכורים בקודש. לדעתו לא ביקש יעקב לעצמו שום יתרון אלא שרצה להציל את המעמד המקודש מחילול: לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב, אין רשע כדאי שיקריב להקב"ה.

רמב"ן:

לנחול מעלת האב ושררתו, שיהיה לו כבוד ומעלה על צעירו

שד"ל:

ואמנם מה היה המבוקש בבקשת הבכורה? יש אומרים שינחל פי שנים בנכסי אביו, או שהיה מברך אותו ברכות יתרות על אחיו. וכל זה לא ייתכן, כי הנה ראינו, כי יעקב לא הגיד מעולם ליצחק אביו ענין המכירה הזאת, שהרי אמר "אנכי עשו בכורך", ועשו

oldest son shall choose (&) take one portion & then cast lots with his brothers for his second portion.

פרקים במקרא

אמר "אני בנך בכורך עשו". אם כן, מה הועיל יעקב בתחבולתו בהיות הענין כלתי ידוע לאביו? כי הנה עשו לא כתב לו שטר שהיה בידו לראייה, וגם לא היו שם עדים, ולא היתה שם אלא שבועה. וכיון שאנו רואים, שעשו לא חדל לקרוא את עצמו בשם בכור בדברו עם אביו, וגם יעקב אמר אל אביו "בכורך עשו", נראה וודאי שלא עלתה על לבו של יעקב לקנות שום יתרון על אחיו אצל יצחק ביום הנחילו את בניו או ביום ברכו אותם. על כן אומר אני שלא היה ענין המכר הזה אלא שנשבע עשו, כי אחרי מות אביו יניח ליעקב שיהיה אפוטרופוס ומנהיג את הבית. ויעקב בקש זאת בכונה שלא יוכל עשו לגרשו מביתו ומארצו באופן, שלא תוכל להתקיים בו ובזרעו ברכת אברהם על ירושת הארץ, ועניין זה לא היה צריך להחזיעו ליצחק. והנה עשו קיים שבועתו, ואחרי מות אביו הלך אל ארץ אחרת, ולא אמר ליעקב שילך הוא ויצא מביתו.

מן העובדה, שגם יעקב וגם עשו מגדירים את עצמם כעשו בנו בכורו של יצחק, היינו שיצחק לא ידע כלל על מעשה מכירת הבכורה — נראה, שיעקב לא התכוין ליתרון על אחיו בירושת האב ביום הנחיל יצחק את בניו. אבל לעיקר דעת שד"ל שעשו יניח ליעקב שיהיה אפוטרופוס ומנהיג את הבית אחרי מות האב, כמו לדעותיהם של רמב"ן ורש"י, אין ראייה בפרשתנו. הכתוב אינו מגלה לנו מה מניעו של יעקב לבקש את הבכורה. בכל זאת ניתן לומר שני דברים:

האחד — מדובר בקניין שאין לו ערך ברגע זה, בהווה. ואכן עשו אומר: "הנה אנכי הולך למות — ולמה זה לי בכורה?" נפרש "הנה אנכי הולך למות" כאשר נפרש — עוד נראה שניתן להבין את המשפט בשתי דרכים לפחות — מכל מקום משתמע ממשפט זה שלבכורה (עוד) לא היה ערך בימי חיי עשו. כך, לפחות סבור עשו. לבכורה יהיה ערך רק בעתיד.

והאחר — החטיבה בכללה מתכוונת להעמיד תשוקה חושנית כנגד התבוננות שקולה. לפי כוונתה זאת של החטיבה נראה שהמדובר בבכורה הוא בקניין שאיננו חומרי, שאיננו גשמי.

נחזור אל בקשת יעקב: "מכרה כיום את בכורתך לי". מהו פירוש "כיום", ומהו תפקיד הכ"ף בראש המלה?

רש"י:

כתרגומו, כיום דילהן, כיום שהוא ברור, כך מכור לי מכירה ברורה.

7. וכן א' ארליך "מקרא כפשוטו": כיום הזה שכל מעשהו ברור וידוע, וכן כל לשון "כיום" שבמקרא, כי מעשה אחמול יש שיהיה בו ספק, ומעשה מחר אין איש יודע, אבל מעשה היום ברור וידוע. ולפיכך אמר יעקב "מכרה כיום", כלומר מכור לי בכורתך מכירה גמורה וברורה.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

רד"ק:

זו הכ"ף האמת, כמו "כי-אתו כהיום תמצאון אתו" (שמואל א' ט, יג), "ויהי העם כמתאוננים" (במדבר יא, א), "כמסיגי גבול" (הושע ה, י), ר"ל מכירה גמורה תמכרנה לי היום...

לפי אונקלוס ורש"י הכ"ף היא כ"ף הדמיון, המלה "כיום" משמשת כמתאר אופן — כיצד תמכר לי. לפי רד"ק הכ"ף היא "כ"ף האמת" (כ"ף נעדרת משמעות), והמלה "כיום" משמשת כמתאר זמן — היום.

עלינו לשים לב שהמלה משמשת שנית בפי יעקב בבקשו את אחיו, כי ישבע: "השבעה לי כיום" (פסוק לג). נראה שיעקב מכיר את אחיו היטב. רק ענייני "כיום" מעניינים אותו. ניתן לסמוך עליו רק במה שיעשה "כיום", כרגע, מיד.

ויעקב אומר "מכרה", לא: מכור (בלשון צווי). אין הוא בא בדרישה אל אחיו. כשם שעשו ביקש ("הלעיטני נא"), כך הוא מבקש: "מכרה".

עשו מסכים למשא-ומתן המוצע על-ידי יעקב, אולם אין הוא מביע את הסכמתו בפירוש, במישרין, על-ידי אמירה, כגון: הן, או: אנכי אמכר. הסכמתו מובעת בעקיפין. הרי הוא עובר מיד אל הנימוק שבעטיו הוא מוכן לוותר על בכורתו: "הנה אנכי הולך למות — ולמה זה לי בכורה?" בכך הוא מגלה את יחסו המזלזל אל הבכורה, באופן חריף יותר מאשר אילו הביע הסכמתו לבקשת יעקב — מבלי לנמק. מתברר שהוא מוכן לוותר על בכורתו הואיל ואין זו בעלת ערך בעיניו.

את המשפט הראשון בדברי עשו "הנה אנכי הולך למות" מבארים רוב הפרשנים באחת משתי דרכים.

רשב"ם (וכן ראב"ע, רד"ק):

בכל יום אני הולך לצוד חיות ביערים המצויים שם דובים ואריות וחיות רעות, ואני מסוכן למות — למה זה לי להמתין חלק בכורה לאחר מיתת אבינו? כך פירש אבי הרב רבי מאיר מ"ס.

ואילו ר"ע ספורנו:

הנה אנכי הולך למות — ברב החטאה והעייפות⁸.

8. בעל "מקרא כפשוטו" מפרט ומסביר את דברי ר"ע ספורנו: כלומר אני מת ברעב, ועל כן אתן לך כל דבר במאכל, ואפילו הבכורה. (ודע שרועה מקנה מכין למחר, ולכן ידאג למחר;

פרקים במקרא

לפי רשב"ם, ראב"ע ורד"ק: "הולך למות" — בצאתי לציד, מחר או באחד הימים הבאים. לפי ר"ע ספורנו: "הולך למות" — כעת, בשעה זאת, מרב עייפות.

דומה שהפירוש השני קרוב לפשוטו של מקרא מן הפירוש הראשון, הואיל והוא נאמן יותר להמשך מחשבתו של עשו כפי שהכרנוהו עד כה. מי שאומר: "הלעיטני נא מן-האדום האדום הזה כי עיף אנכי" — אינו מסתבר שהוא חושב ברגע זה על צאתו לציד ביום מחרת ובימים שיבואו אחריו, אין עניינו אלא בתחושתו ברגע זה. "הולך למות" — קרוב למות, נוטה למות. לפי פירוש זה המשפט "הנה אנכי הולך למות" מדבר אף הוא בסגנון "עשו" כפי שסגנון זה מתבטא ב"הלעיטני נא", אותו חוסר התאפקות, ואפילו במידה רבה עוד יותר — "כי עיף אנכי" הפך ל"הנה אנכי הולך למות".

מסקנת עשו מדבריו "הנה אנכי הולך למות" מתייחסת התייחסות ישירה אל בקשת יעקב:

יעקב מבקש: "מכרה כיום את-בכורתך לי"
ועשו עונה: "ולמה זה לי בכורה".

עשו אינו אומר: ולמה זה לי בכורתי? הוא אומר: "ולמה זה לי בכורה". דבריו מעידים שבדעתו כבר נתגרש מבכורתו, שכבר השליכה מעליו. היא אינה עוד בכורתו. זאת ועוד:

יעקב הזכיר את עצמו אחרונה — "לי" אחרי "בכורתך";
עשו מזכיר את עצמו ראשונה — "לי" לפני "בכורה".

תשובת עשו על בקשת יעקב היא שאלה: "למה זה לי בכורה?" אף שאלה זו הנשאר מהדהדת בחלל ללא תשובה, מחריפה את זילזולו של השואל בנושא הנידון.

יעקב חפץ לסיים את המשא-ומתן בהצלחה ומיד, שמא יתחרט אחיו. על-כן הוא מגיב בקיצור ובהחלטיות: "השבעה לי כיום". ואולי היחה עוד סיבה לבקשת יעקב שעשו יישבע. ר"ע ספורנו לד"ה "השבעה לי": מפני היות הקנין

לא כן הצד ציד שעושה ואוכל דבר יום ביומו ולא ידאג דאגת מחר. ולפיכך מכר עשו את הבכורה עם כל עתידותיה בחיי שעה אחת. וכן פון-ראד: עשו אמר משפט זה בהתייחסות למצבו הנוכחי שבו אין הבכורה נראית לו כענין הראוי לווכוח: הלוא אנכי מת ברעב!

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

על דבר שאין בו ממש, השבועה תמלא חסרונו. והנה על-ידי שבועתו הצהיר עשו רשמית, כי ויתר על בכורתו. במלים "וישבע לו" מודיע הכתוב, כי הבכורה עברה אל יעקב. ואף-על-פי-כן עוד מוסיף הכתוב את ההערה: "וימכר את-בכרתו ליעקב", הערה המביעה את השתוממות המספר על אשר אירע: אכן אמת כי עשו הסכים למכור את בכורתו ליעקב! זכות זו שהוענקה לו מלידה — עליה הוא מוכן לוותר, אותה הוא מוכן למכור! ועבור מה?

"ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים" — עבור לחם ונזיד עדשים!

המשא ומתן בין השניים שבו נענה כל צד לבקשת הצד שכנגד, הסתיים בכך. אבל הפרשה עוד לא הסתיימה.

"ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה". ארבעה הפעלים הרצופים באים לצייר את הנאת הרגע של זה שמכר את בכורתו. "ויאכל וישת ויקם וילך" — כולו גשמיות, כולו חיי שעה. ועוד: "ויבז עשו את הבכורה" כלום לא הרגשנו בכך החל מן "ולמה-זה-לי בכורה"? מה טעם החזרה?

שוב יש לזכור שעלינו להתחשב בהקשר. "ולמה-זה-לי בכורה" אמר עשו לפני שאכל ולפני ששתה, ואילו "ויבז עשו את-הבכורה" אומר הכתוב אחרי "ויאכל וישת ויקם וילך".

רד"ק:

אפילו לאחר שאכל ושתה, לא התחרט, ובוז אותה בלבד.

בעל "תורה שלמה" מביא את "מדרש החפץ" המפרש את הכתוב בפירוט:

שהרי הוא אומר "ויאכל וישת ויקם וילך" — מכר חלק בכורה באכילה אחת ושתייה; ושם אמר שאח"כ ישב ותמה על מה שעשה? ת"ל "ויקם". או שמא תאמר כשעמד תהה וניחם? ת"ל "וילך". או שמא תאמר הלך והוא אונן על מה שעשה? ת"ל "ויבז".

מאחר שהמשפט האחרון של הפרשה מציין את העובדה, שעשו בז לבכורה גם אחרי שסעד את לבו, אומר לנו משפט זה לאמיתו של דבר יותר מציון עובדה זו בלבד.

9. פון־ראד: שבועה פירושה התחייבות מוחלטת בכל עת — השווה יהושע ט, יט.

פרקים במקרא

ר"ע ספורנו:

ובכן התבאר שלא נתאנה המוכר, כי לא היה הממכר שווה אצלו כל-כך¹⁰.

אילו לא ידעת, כי עשו בז לבכורה גם אחרי שאכל ושתה, היית יכול להאשים את יעקב בכך שהערים על אחיו וניצל את שעת חולשתו (של עשו) לטובתו. אולם המשפט "ויבז עשו את-הבכורה" מלמדך, שלא בשעת חולשה של עשו מדובר אלא ב"חולשה" כללית של עשו, בקלות ראשו התמידית כלפי הבכורה. על כן לא ניצל יעקב את אחיו אלא הציל מאחיו מעמד נכבד שהלז בו לו בלבד. יעקב החל אוחו בידו קניין יקר שעשו דש אותו בעקבו. במשפט אחרון זה צפונה הסכמת הכתוב עם המעשה שעשה יעקב בקניית הבכורה מיד אחיו.

העלילה מסופרת בשישה פסוקים. התבוננות במיבנה החטיבה תגלה התאמה עמוקה בין חלקיה. בשני הפסוקים הראשונים בולטות צורות לשוניות זוגיות או כפולות. על יעקב מסופר: "ויזד נזיד"; מפי עשו אנו שומעים: "האדום האדום"; המלה "עיף" נזכרת בכל אחד משני הפסוקים. הביטוי הכולל את המלה "עיף" מופיע בסדר כיאסטי המבטא את ההתייחסות הפנימית שבין שני הפסוקים, שהראשון בהם הוא סיפור הכתוב, והשני כולל את דברי עשו:

"והוא עיף"
"עיף אנכי"

התאמה דומה ניכרת בשני הפסוקים הבאים המדברים שניהם בבכורה, הראשון בהם — מנקודת ראותו של יעקב, השני — מנקודת ראותו של עשו. הפסוקים מתייחסים זה לזה בפתיחתם ובסיומם. בפתיחתם — במסגרת הדו-שיח: "ויאמר יעקב" — "ויאמר עשו", בשונה מן "ויאמר עשו אל-יעקב" שלפני הצעד הראשון של הדו-שיח, פסוק ל. בסיומם — באותו הביטוי המתואם שכבר השגחנו בו: "(מכרה כיום) את-בכורתך לי". "(ולמה זה) לי בכורה?"

בפסוק לג יש כפל ב"השבעה לי" ... "וישבע לו". חלקו השני של הפסוק חוזר ומתייחס אל דברי יעקב בפסוק לא:

"מכרה כיום את-בכורתך לי"
"וימכר את-בכורתו ליעקב".

10. בעל "מקרא כפשוטו" מפרט: בא הכתוב הזה להגיד לך שלא היה עשו ראוי והגון לבכורה ולא מכיר בשבתה, ולפיכך הסכים ה' על מקתה ביד יעקב אחיו.

התחלת סדר "אלה תולדות יצחק"

בפסוק האחרון נזכרים שני צמדי פעלים: "ויאכל וישת"; "ויקם וילך".

עם המשפט האחרון מגיעה החטיבה אל סיומה השלם. את עניינה האחד, הראשי, היא מביעה בשלמות דמותה, באחדות המיבנה והסגנון.

עניינה הראשי מובע במלתה המנחה. ארבע פעמים נזכרת הבכורה. בכל פעם ופעם מופיעה המלה בסוף פסוק — כדי שתצלצל בכוח באוזן השומע, אף את עיקר כוחה משיגה המלה בהתייחסות המותאמת שבין ארבע הופעותיה.

פסוק לא:	אֶת־בְּכֹרְתְךָ	לִי
פסוק לב:	לִי	בְּכֹרְהָ
פסוק לג:	אֶת־בְּכֹרְתוֹ	לְיַעֲקֹב
פסוק לד:	עָשׂוּ	אֶת־הַבְּכֹרָה

ארבעה גלגולים אלה של הביטוי המנחה — די בהם להנחותנו אל גרעין הסיפור, אל לבו. הרי לפנינו דיון האחים על הבכורה. גם האחים וגם הבכורה מופיעים בביטוי המנחה לסרוגין, פעם במקום הראשון בביטוי ופעם במקום האחרון בו. ובדין שיופיעו לסרוגין, שהרי במשא ומתן, בדין הדדי מדובר. בהלך וחזור זה, בחילוף זה מאיש אל רעהו מבוצע הדיאלוג על הבכורה בדמות הכתוב.

אף כאן בולט היסוד הזוגי, הכפול. פעמיים מתייחסים האחים איש איש אל עצמו בכינוי הקניין "לי" ופעמיים מזכירם הכתוב בשמם. פעמיים מופיעה הבכורה כשם עם כינוי קניין ופעמיים כשם בלי כינוי קניין: בכורתך, בכורתו — בכורה, הבכורה. בשתי הפעמים הראשונות נזכרת הבכורה בפי האחים, בשתי האחרונות — בפי המספר. — הבאים כל יסודות המיבנה והסגנון התואמים והתאומים שמצאנום בחטיבה כדי להזכירנו כי על אף הכל — באחים תאומים הכתוב מדבר?

אם זוהי כוונת הכתוב, הרי שגם החטיבה השניה של פרשתנו, בדומה לראשונה, מביעה פילוג ופירוד על יסוד של תיאום ושיתוף. אף שמות האחים מופיעים בסיפור במספר שווה, שש פעמים כל אחד (כולל את השם "אדום" לעשו).

ההבדל בין האחים אינו מתבטא רק בעובדה שאחד נושא את נפשו אל הבכורה, והשני נפטר ממנה בשאט נפש. אף כאן, בחטיבה הראשונה, רומז

פרקים במקרא

הכתוב אל תכונות, אל קווי אופי. עשו פועל בדחף הרגע; יעקב מתכנן ומכלכל את מעשיו במחשבה תחילה. עיני עשו בצרכי השעה הזאת; עיני יעקב נשואות אל צרכי העתיד. התנהגות עשו מגלה חוסר-ריסון וחושניות; התנהגות יעקב מגלה שיקול ופקחות.

מעשה מכירת הבכורה אינו אלא פירוט והדגמה והמחשה של המסופר על התאומים בפסוקים כה-כו. זה שיצא "אדמוני" בחיצוניותו, מתגלה כאדמוני גם בפנימיותו, בלהט טבעו החושני. זה שיצא "וידו אוחזת בעקב עשו" מתגלה כדוחק את אחיו ממקומו כבן הראשון, הבכור. איש השדה, הצייד, תאב להנאת השעה; יושב האהלים, התם, דואג לעתיד.

כך מתקשרת החטיבה השנייה קשר ישיר אל הראשונה, והיא אינה אלא המשכה של הראשונה, התפתחותה. הפער שנפער בבית יצחק ורבקה נראה כאן אצל הבנים התאומים בלבד, אצל תולדות יצחק. וכשם שהחטיבה השנייה היא המשך הראשונה, כן היא מבוא לאשר יסופר אחריה בסדר "אלה תולדות יצחק".