

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

בראשית כו, לה — כח, ט

כמה שאלות וקושיות מתעוררות למקרא פרק כו של ספר בראשית, ובכללן גם אלה: מה היתה כוונתו של יצחק בחפצו לברך את עשו? מה היתה כוונתה של רבקה בחפצה להעביר אל יעקב את הברכה המיועדת לעשו? מפני מה שתקה רבקה ולא שוחחה גלויות עם בעלה? מה משמעותה של הברכה מפי האב שבעטיה נתעוררה שנאת עשו לעיקב אחיו?

חוקר הספרות הנודע אריך אוארבך בספרו "מימוזיס — החגלמות המציאות בספרות המערב"¹ מציין כאחת התכונות המובהקות של הסיפור במקרא את שהוא מכנה במונח: "רקע אחורי". החוקר מגיע אל מונח זה בדרך השוואת סגנון הסיפור של עלילות הומירוס לסגנון הסיפור שבמקרא. בסגנון ההומירי (באודיסאה ובאיליאדה) כל האירועים מוגדרים יפה מבחינת המקום והזמן, ולעולם הגיבורים מפרשים את דבריהם ומגלים לך את כל הרהוריהם ואינם מעלימים ממך דבר, מה שאין כן בסגנון הסיפור שבמקרא. בעלילות הומירוס עוברות לפנינו התופעות ברקע הקדמי, כלומר כולן מוארות בשווה, קבועות ועומדות בבהירות בהתגלמותן. לא כן בסיפור המקראי, בו מואר בדרך כלל רק חלק באור של הרקע הקדמי, כאשר היתר שרוי באפלולית ברקע האחורי. הדמויות שבמקרא אינן מגלות לך כל אשר בלבן, הן אינן מפרשות לך, מה כוונתן בפעלן בדרך שבה הן פועלות, ועל-פי-רוב אין המקרא מפרש לך, מה ראתה ההשגחה האלהית לסבב את פני הדברים שיארע לבני האדם כפי שאירע — בניגוד בולט לעלילה ההומרית שבה מספרים לך בדיוק, מה מניעיו של האל למעשה זה או אחר, מה כוונותיו והיכן ומתי הוא מופיע או עומד להופיע.

הבדלים אלה הם, כמובן, תוצאה ישירה של ההבדלים העמוקים שבין התורה מזה לבין תפיסת העולם היוונית מזה. אולם לא בזה ענייננו. ענייננו הוא לשים אל לבנו ש"הרקע האחורי", המאפיין את הסיפור במקרא בכללו תופס מקום

1. Erich Auerbach, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendläändischen Literatur* תירגם לעברית כרוך קרוא, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח, עמ' 18.

פרקים במקרא

נכבד בסיפורנו, ואולי אף מותר לנו לומר שיותר ממה שהסיפור שבפרק זה מגלה — הוא מכסה ומעלים מאתנו.

ובכל זאת, גם בתחום הרקע האחורי ניתן להבחין בין מרחקים שונים מן הרקע הקדמי. חלק מן הדברים מכוסה כולו בחושך, כאילו הוא מצוי מאחורי הקלעים, וחלק אחר שרוי באור מעומעם וחלוש. רק מי שמתקרב אל הבמה, עשוי להבחין בשרטוטים עיקריים, ועיניו עשויות לקלוט קרני-אור בודדות. כך יש בפרק זה עניינים שגם לאחר מאמצים מרובים ישארו בחושך, אבל נקודות אחדות ניתנות אולי להארה ולהבהרה. נזכור זאת בבואנו לעיין בפרקנו ואל נתבע מן הכתוב תשובה על אתר, ואל נכוף עליו להשיב תשובה מקום שהוא מעדיף שתיקה.

אחד מכללי-היסוד שחייב לשמור עליהם הפרשן העוסק בביאור איזה שהוא טכסט אומר: כדי לעמוד על כוונת הכתוב, יש לראותו בהקשרו. וברי שעלינו להתחשב בעיקרון זה גם שעה שאנו עוסקים בהבהרת כוונותיו של פרק (מספר רב של פסוקים) בתוך היחידה היותר גדולה שבה הוא קבוע — במקרה דנן: סיפור יעקב ועשו². ולכן, אם רצוננו לעמוד על כוונות המסופר בפרק כזו ועל משמעויותיו, עלינו לתפוס את הפרק כגופו של עניין אשר מבואר הוא סוף פרק כו, וסיומו — תחילת פרק כח². אם לא נתחשב בהקשרו הסמוך של פרק זה, אנו עשויים להיכשל בהבנת הכתוב בפרק עצמו.

נדגים דברינו בבדיקת נכונותם של שני פירושים העוסקים בשאלה המתעוררת עם קריאת חלקו הראשון של פרקנו והיא: מה ראה יצחק לברך את עשו — ואת עשו בלבד? נראה תחילה את דעת ר"י אברבנאל, לפיו יש הבדלים עקרוניים בין הברכות המפורשות בפרקנו לבין הברכה המפורשת בפרק כח, ונעיין שנית בפסוקים כז-כט ולט-מ שבפרקנו, מזה — ובפסוקים ג-ד שבפרק הבא, מזה. הברכות שבפרקנו מדברות בשני קניינים — בעושר (פוריות האדמה) ובשלטון. לא כן הברכה שבפרק כח, ברכת פרידתו של יצחק מיעקב שאינה מדברת לא בפוריות האדמה ולא בשלטון, אבל ענייניה הם: פריה ורביה לעם גדול וירושת ארץ כנען על-ידי הצאצאים. זוהי ברכת ה' לאברהם

2. כאשר לחלוקה לפרשיות סתומות ופתוחות, ראה אצל מ"צ סגל בהערה, ובאשר לחלוקה לפרקים המקובלים כיום, הרי היא געשחה בתחילת המאה הי"ג לספה"ע בידי Stephen Langton ארכיבישוף ב־Canterbury.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

כפי שנאמר שם בפירוש בפסוק ד. אכן לא התכוון יצחק אי-פעם לברך את בנו הגדול בברכת אברהם, ועוד נוכיח קביעה זו בהמשך עיוננו.

אם נעיין בתשובתו של רש"ר הירש לשאלה זו, נראה שאמנם הוא שם לב לסיום פרק כו, אולם רק לחלק המספר על עשו, והוא מתעלם מתגובות יצחק ורבקה לנשואי עשו. במתכוין ושלא-במתכוין אין רש"ר הירש מסיק את המסקנות שיש להסיק מן הכתוב בפסוקו האחרון של פרק כו.

אנו נתחיל את עיוננו בפסוק זה עצמו.

כו, לה: וַתְּהִי־יָן מֵרַח רֹחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֵּקָה.

הנושא לנשוא "ותהיין" מובן מן הפסוק הקודם — נשי עשו. אולם, מה טיבו ומה משמעו של הביטוי "מורת רוח"? ראב"ע מתחיל את פירושו לביטוי זה בהערה: "כל אחת מהן". לדעתו "מורת רוח" הוא תואר, כמו, למשל "יפת מראה" (כט, יז); "יפות מראה" (מא, ב). ברם, אם תואר הוא הביטוי, הרי שצריכה להיות התאמה בינו לבין השם גם במספר, ולכן הוא פותח: "כל אחת מהן" עד כאן לצד הדקדוקי אצל ראב"ע. ומה משמע הביטוי עצמו? תחילה הוא מביא דעת אחרים: "ויש אומרים מלשון סורר ומורה (דברים כא, יח)". "מורה" שם פירושו: סרבן, מורד, מתמרד, ואכן יש, כגון תרגום אונקלוס, הגוזרים את הביטוי 'מורת רוח' מלשון למרות ולהמרות, כמו למשל "ממרים הייתם עם ה'" (שם ט, כד), או "ואם תמאנו ומריתם" (ישעיה א, כ) וכיו"ב. לפי פירוש זה פעלו נשי עשו בניגוד לרצון יצחק ורבקה. ואילו פירוש ראב"ע עצמו:

ועל דעתי שהוא מגזרת "מרה כלענה" (משלי ה, ד), כטעם מרירות נפש.

לפי זה מדרו הכלות את חייהם של יצחק ורבקה, הן גרמו להם מרירות (א' כהנא: "מרירות רוח"). נוסף שבוודאי יש קשר לשוני וענייני בין להמרות לבין מרירות (משלי יד, י) — הממרה גורם למרירות.

ונעיין עוד בפירושו של ר"ע ספורנו:

היו לתער וסכין מקצר רוח חיי יצחק ורבקה.

לדעתו יש אפוא לגזור את הביטוי "מורת רוח" מן הביטוי "ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים יג, ה), שהוא סבור, ש"תער" מכונה גם "מורה", הואיל והוא יוצא נגד כיוון גידולו של השיער, הוא כביכול "ממרה" את כיוון גידולו של השיער בכך שהוא חותכו.

פרקים במקרא

אולם, יהיו תולדות הביטוי "מורת רוח" ויסודותיו הלשוניים מה שיהיו, עניינו של הביטוי בפסוקנו ברור. לדעתנו אין הוא תואר אלא שם עצם מופשט, וכפי שמשמש גם בעברית החדשה, כשם עצם מופשט, שהוראתו: עצבות, דאבון לב, מרירות, צער. זוהי התפיסה המשתקפת בפירוש רש"י: "לשון המראת רוח". ואם כך, אם הביטוי "מורת רוח" נתפס כשם, הרי גם אין קושי בצורת היחיד(ה). הן, הנשים הנכריות, היו צער, עצבון, ליצחק ולרבקה.

פרק כז

פסוקים א-ב

וַיְהִי כִּי־זָקַן יִצְחָק

יצחק היה עתה לפחות בן מאה שנה. אנו מבינים אפוא את הקשר בן הזכרת עובדה זו לבין דברי יצחק אל עשו: "הנה־נא זקנתי, לא ידעתי יום מותי". קשה יותר להבין, מה מקומו של המשפט "ותכהין עיניו מראות" בפסוקנו הלוא לכאורה אין קשר בין עוורונו של יצחק לבין רצונו לברך את עשו. ואכן יעלה העיון בהמשך פרקנו שהמשפט "ותכהין עיניו מראות" אינו מכונן לנמק את רצונו של יצחק לברך את עשו. אין הוא נימוק לנאמר כאן בהקשר הסמוך, אבל בא כהנחה הכרחית להבנת ההתרחשויות המתוארות בהמשך הפרק. בגלל עוורונו של יצחק נתאפשרה תחבולתה של רבקה. ומכיוון שחולשת הראייה קשורה בזיקנה, בא משפט זה מיד אחרי "ויהיה כי זקן יצחק".

היבט אחר מגלה ר"י אברבנאל במלים אלה:

אבל האהבה מקלקלת השורה. לאהבתו את עשו חשקה נפשו בו ולא ראה חובה במעשיו, ואולי שלזה נאמר: ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות, שעניי שכלו וכונתו כהו בענין עשו, ולא ראה ולא התבונן במעשיו כראוי.

לדעתו זו אין כאן הכוונה למום גופני, לחולשה פיזית, אבל הכוונה לחולשה נפשית, לחולשתו של יצחק ביחסו לבנו בכורו. משום חולשה זו היה יצחק כביכול עוור כלפי מעשיו של עשו, ואף־על־פי שנשי עשו היו "מורת רוח" ליצחק, בכל זאת אהבו אהבה רבה וביקש לברכו. "ועל כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י, יב), אהבתו את עשו סינוורה אותו.

בין כה ובין כה משמש המשפט "ותכהין עיניו מראות" כמבוא כולל לפרקנו.

פסוקים ג-ד. כאן מתעוררת השאלה שכבר שמענו עליה שתי תשובות בפתח

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

עיוננו: מה ראה יצחק לברך את עשו, את עשו דווקא? והשאלה מחריפה כמובן עם זכירת הנאמר בפסוקו האחרון של הפרק הקודם.

בבואנו לענות על שאלה זו, עלינו לשים לבנו אל טיבה ואל אפייה של הברכה שבה ביקש יצחק לברך את בנו הגדול, ואז נבין מה עשויים היו להיות המניעים שהשפיעו על רצונו של יצחק.
יש"ר³ מפרש לפסוק ד, ד"ה מטעמים:

והנה אין הכוונה שבעבור אכילת המטעמים יברכהו, כי הנה ברך אחרי כן את עשו, אף-על-פי שלא אכל דבר ממטעמיו, אלא כוונת יצחק היחה לתת לו צווי קודם שיברכהו, כדי שתהיה לו זכות לקבל הברכה בהשתדלותו לקיים מצוות אביו. ובחר בצווי המטעמים ולא בצווי אחר כדי שיהיה לו עזר באכילה ההיא לברכו בשמחה ובסבר פנים יפות, כי הכל תלוי בכוונת המברך. וידוע מה שאמרו חז"ל: אין הנבואה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה.

ולפי פירוש רד"ק לפסוק ד:

לפיכך שאל יצחק מעשו בנו להביא ציד ויטיב לבו ויברכנו, כי ידע כי צריך הוא (עשו) לברכתו, כי לא היה איש הגון וטוב, אבל יעקב לא היה צריך לברכה, כי יצחק ידע, כי ברכת אברהם לו תהיה זכר.

ומכאן גם נבין, מה ראה יצחק לקשור את ברכתו בהוראה לעשו להביא לו מצידו — ר"ע ספורנו לפסוק ד ד"ה "ועשה לי מטעמים":

רצה במטעמים כדי שיתעסק בכיבוד אב, וכזה תחול עליו הברכה, כי גם שלא הכיר בגודל רשעו של עשו, מכל מקום לא חשב אותו לראוי שתחול עליו אותה הברכה שהיה בלבו לברכו. ולכן כשברך יעקב אחר כך, שידע בו שהוא ראוי לברכה, לא שאל מטעמים ולא ביקש דבר וברכו תיכף באומרו ואל שדי יברך אותך" וגו'

ונראה שהחזרה המשולשת על מלת "לי" משמשת לו לספורנו תמוכין מלשון הכתוב לפירושו זה, שביקש יצחק לזמן לו לעשו מצוות כיבוד אב. זו כוונה אחת בבקשת המטעמים.

פרשנים אחרים עומדים על כוונה אחרת בהזמנת המטעמים. בעל "הכתב והקבלה", למשל, כותב:

אין כוונת יצחק בשאלת המטעמים לתענוג הגוף וחוש הטעם, רק כדי שתהיה נפשו שמחה ומתענגת; ומתוך שמתח הנפש תחול עליו רוח"ק, וכמאמרם אין השכינה שורה אלא מתוך

3. ילקוט ישר לרבי יצחק שאול ריגיו, ונציה תרי"ד.

פרקים במקרא

שמחה שנאמר והיה כמנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (רב"ח), ויש להוסיף ע"ז כי המברך הוא כצינור להוריד שפע עליון אל המתברך, להיות שהמברך אמצעי להשפעת ברכה אל המתברך, לכן יקריב אותו אליו ויעמידנו נכחו, כמו בהחיות אליהו את בן הצרפתית... וכל זה מורה כי להורדת השפע אל המתברך באמצעות המברך ראוי לזה שיקרב אליו במקום.

אנו מסכימים עמו בכך שהמטעמים נועדו גם לרומם את מצבו הנפשי של יצחק לשעת הברכה — "בעבור תברכך נפשי בטרם אמות". אולם לדעתנו אין יסוד מספיק לטענתו, שיש לבקשת יצחק רק היבט רוחני-נפשי. עלינו להתחשב בעובדה שהמחיצה המבדילה בין גוף ונפש אינה קבועה ועומדת. הלוא יש קשר בין מצבו הגופני של אדם לבין מצבו הנפשי (וגם יש שהמצב הנפשי משפיע על המצב הגופני). טעמם הערב של המטעמים "כאשר אהבתי" יעלה את מצב רוחו של המבקש לתת את ברכתו לבנו.

מצד אחד מבקש אפוא יצחק את ציד בנו כדי להכשיר את עצמו, את המברך, לשעת הברכה.

ויש לשים לב לנימת החיבה שמדבר בה יצחק על עיסוקו של עשו. בלא פחות משלושה שמות הוא מפרש את מכשירי הציד: "כליך תליך וקשתך". מהו "תליך"? לפי ראב"ע תיתכן הכוונה לשני מכשירים שונים;

תליך — האשפה התלויה ששם החצים, או תליך — כמו חרב.

אשר לצורה הלשונית, הרי ברור ש"תליך" מן השורש תל"ה, תלי ביחיד, כמו דלי מן השורש דל"ה, או כלי מן השורש כל"ה. ובאשר ליחס שבין שלושת המכשירים "כליך תליך וקשתך" סבור ראב"ע, ש"כליך" הוא שם כולל, המקבל את פירוטו ב"תליך וקשתך".

וכשם שיצחק מדבר בפירוט על מכשיריו של עשו, כך מדבר אחרי כן בפירוט גם על פעולותיו, כאומר לבנו: הריני יודע, מהי המלאכה האהובה עליך; אנא, כבדני נא גם אני במלאכתך בפעם הזאת! הרי שכרך מובטח לך: "בעבור תברכך נפשי בטרם אמות".

אין יצחק אומר: בעבור אברכך, אלא — "בעבור תברכך נפשי", נפשו כביכול חלק נפרד ממנו. אם נתפוס את המלה "נפש" כאן בערך באותה המשמעות שבה היא משמשת בפינו היום, היינו כמכוונת לאותו הדבר באדם

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

שהוא חלק אלוה ממעל, הרי שיצחק יודע ומכיר בכך, שמי שיברך את עשו הוא לא האנוש יצחק, אבל המברך הוא — נפשו של יצחק, יצחק יברך לפי רצונו של מי שהוא המצווה לאדם את ברכתו.

ואולי כאן המקום הראוי לעיין במשמעות הברכה במקרא בכללו. ר"י אברבנאל מבחין בראש הפרק בין שלושה סוגי ברכות במקרא: ברכת ה' את האדם; ברכת האדם את ה'; ברכת בני האדם "קצתם לקצתם". ברכת ה' את האדם פירושה, השפעת טובה על אותו האדם, כגון: "וה' ברך את אברהם בכל" (כד, א) — השפיע עליו טובות הרבה. וזהו משמעם של פסוקים כגון: "יברך ה' מציון" (תהלים קכח, ה) או "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב). ברכת האדם את ה' — אין פירושה השפעת טובה, שהרי אין אדם יכול לתת לה', אלא פירושה — "הודאה והלול ודרך שבח", כגון: "ויברך דוד את ה'" (דברי הימים א' כט, י) או "אברכה את ה' בכל עת חמיד תהלתו בפיי" (תהלים לד, ב) או "ואנחנו נברך יי' מעתה ועד עולם" (שם קטו, יח). וברכת האדם את זולתו, היא "הכנה למבורך בתפלה ובקשת רחמים אליו יתברך ויענהו וישפיע עליו בברכתו", כגון בברכת כהנים (במדבר ו, כג-כז), שם נושאים הכהנים תפילה אליו, אל ה', שהוא ישלח את ברכתו לעמו, ובמיוחד בפסוק האחרון שם: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". אין אדם יכול לתת את הברכה לזולתו; הוא יכול רק לבקשה לו אצל זה הנותן מברכתו לאדם.

מהערותיו של ר"י אברבנאל על הברכה במקרא חשובה לנו כאן הערתו על משמע ברכת האדם לזולתו. בבקש יצחק לברך את בנו הגדול, אין הוא סבור שעצם מלות ברכתו תביאנה לו לעשו את הברכה, יודע יצחק שלא רצונו ולא המלות שיפרשן על בנו יכריעו ויקבעו את הברכה לעשו. אין הוא מצווה על הברכה. אין ביכולתו אלא לפנות בתפילה אל ה' שהוא יצווה את ברכתו לבנו. אין אפוא ערך עצמי ומכריע לדברי יצחק בברכה, אבל הוא רוצה לפנות בתפילה אל ה' למען בנו האהוב.

אין התורה מוסרת את תשובת עשו לבקשת אביו, אבל מן הפסוק הבא נראה, שנענה מיד וברצון, והרי זו דרך תיאור הממחישה את המהירות שבה נענה עשו, וגם רומזת להתפתחות המהירה של העלילה כולה, וראה להלן.

פסוקים ה-ו. המעמד הראשון (פסוקים א-ד) הציג לפנינו את יצחק ואת עשו. המעמד השני, המתחיל בפסוק ה, מציג לפנינו את רבקה ואת יעקב. "ורבקה שומעת... ורבקה אמרה". כאן רבקה היא הפעילה.

פרקים במקרא

שומעת — בזמן הווה, בפעולה המביעה המשכיות והתמדה. "ורבקה שומעת", כל הזמן היא מטה אוזן קשבת לשיג ולשיח שבין יצחק לעשו. זה ימים רבים היא חרדה ודואגת ומצפה בדריכות לשעה גורלית זו. והנה עתה היא שומעת בדבר יצחק אל עשו בנו, ועשו כבר עומד לצאת לשדה "לצוד ציד להביא", ביטוי מוקשה לכאורה, כמו בלתי שלם, קטוע, חסר. או לצוד ציד או להביא ציד, אך מה משמע "לצוד ציד להביא"? רש"ר הירש מפרש:

הפעם הלך עשו לצוד ציד במטרה להביא הביתה! בכל עת היה עשו 'איש ידע ציד', היה מומחה 'לצוד ציד', נהנה מהציד כשהציד עצמו, ההתגברות וההערמה על בעל החיים, לכידתו באומץ ובגבורה, כל אלה הם התכלית עבורו, ואילו היום הוא יוצא לצוד ציד להביא, הפעם אין הציד עצמו המטרה. הפעם הוא מוכן לרתום את עיסוקו להשגת מטרה נכבדת יותר — לקיים את רצון אביו, לכבד את אביו בעיסוקו.

ורבקה אמרה. צורת הפועל "אמרה" איננה הצורה הרגילה להבעת זמן העבר בסיפור המקראי. הצורה הנוהגת בדרך כלל — עתיד עם וי"ו ההיפוך. במקום "ותאמר" (כגון להלן פסוק יג) נאמר כאן "אמרה", בעבר רגיל. מה ההבדל במשמען של שתי הצורות, מתי נוקט הכתוב בצורה הבלתי רגילה, בעבר הרגיל? ס"ר דרייוור⁴ עומד על ההבדל בהוראה בין שני הזמנים הנזכרים⁵.

משתמשים בעבר רגיל במקרים שאנו היינו מעדיפים את העבר הרחוק, כלומר במקרים שבהם מבוקש להביא שתי פעולות בעבר ליחס מיוחד זו עם זו ולציין שהפעולה המתוארת בעבר הרחוק הושלמה לפני שהאחרת אירעה. דוגמאות: בראשית לא, לד; במדבר יג, כב; שמואל א' ט, טו; שם כה, כא. וראה רש"י לפרק כא, א!

לפי זה כוונת הכתוב כאן להצביע על מהירות פעילותה של רבקה, כאילו נאמר:

בדבר יצחק אל עשו... וילך עשו השדה... וכבר אמרה רבקה, כלומר עוד לפני צאת עשו השדה. אילו נאמר 'ותאמר', יתפרש הדבר כאילו שלוש הפעולות נעשו בזו אחר זו, לפי סדר סיפורן.

4. S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Senses in Hebrew. (3rd Ed., 1892)

5. בעמ' 22 סעיף 16 הוא כותב (ועי"ש עמ' 84):

"The perfect is used where we should employ by preference the pluperfect, i.e. in cases where it is desired to bring two actions in the past into a special relation with each other and to indicate that the action described by the pluperfect was completed before the other took place"

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ורבקה אמרה אל יעקב בנה, במקביל אל "בדבר יצחק אל עשו בנו" שברישא. ומבאר ר' יוסף בכור שור:

אמרה, כשם שיצחק מחזיר אחר טובת עשו, כך היא מחזרת לטובתו של יעקב שהיתה אוהבתו.

והדבר מזכיר את האמור בפרק כה, כח. וכשבהמשך הפסוק מזכירה רבקה את יצחק ואת עשו בכינויים "אביך... אחיך", הרי זה מנקודת ראותו של יעקב, והיא מבקשת בזה להפעיל את בנה, כאומרת לו: הלוא בך הדבר נוגע!

לאמר. המלה מכוונת להעמידנו על כך שרבקה תחזור כעת מלה במלה על דברי יצחק לעשו, היא כביכול מצטטת אותו. ואמנם בפסוק הבא נמצא דברים הנמסרים בדיבור ישיר.

פסוק ז. אין התורה מסתפקת כאן במסירת דברי יצחק בדיבור עקיף לאחר שהיא אומרת: "הנה שמעתי את-אביך מדבר אל-עשו אחיך", משהו מעין: ותגד רבקה לבנה ככל הדברים אשר אמר יצחק לעשו, כמו למשל בשמות יט, ז, ח, כה, ועלינו לשים לב לתופעה זו שבמבט ראשון נראית כחזרה מיותרת. אבל אם נתבונן בדברים בעיון, נמצא שבמסירתם חלים בהם שינויים לעומת הדיבור המקורי⁶, שינויים הבאים לאפיין את ג' ומכל מקום — להבהיר את כוונותיו.

את דברי יצחק אל עשו הבאים כאן בשלושה פסוקים, מוסרת רבקה ליעקב בפסוק אחד. כבר בזה די כדי לרמוז לנו עניין עקרוני אחד: רבקה מקצרת בהבאת הדברים. נראה שהיא מזכירה רק אחדים מדברי יצחק לעשו. ואילו בכואה אל דבריה שלה, אל עניינה, היא מאריכה: פסוקים ח-י.

נראה עתה כיצד מוסרת רבקה ליעקב את דברי יצחק אל עשו, תוך השוואה עם דברי יצחק עצמם.

6. לפנינו מקרה שבו ג' מוסר ל-ד' את דברי א' אל ב'. ועיין גם במקרה של מסירת דברי א' אל ב' עלידי ב' אל ג': יוסף לאחיו; דברי האחים לאב (להלן פרק מב).

פרקים במקרא

- ב. הנה־נא זקנתי לא ידעתי יום מותי
- ג. ועתה שא־נא כליך תליך וקשתך
וצא השדה וצודה לי ציד
- ד. ועשה־לי מטעמים כאשר אהבתי
והביאה לי ואוכלה
בעבור תברכך נפשי בטרם אמות
- ז. הביאה לי ציד
- ז. ועשה־לי מטעמים — —
— — ואוכלה
— ואברככה לפני ה' לפני מותי
- ח. ועתה בני שמע בקולי
- ט. ואעשה אותם מטעמים לאביך
כאשר אהב
- י. והבאת לאביך ואכל
בעבור אשר יברכך

ההבדל היחידי אשר רוב הפרשנים עומדים עליו, הוא בדברי רבקה "לפני ה'". מה משמע ביטוי זה בפיה בשעה זאת?

רמב"ן:

כי אמרה לו אמו: הברכה לפני ה' תהיה, ברוח הקודש, ואם יתברך בה עשו אחיך, תתקיים בו ובורעו לעולם, ואין לך עמידה לפניו.

אולי מותר לנו להוסיף שדברי רבקה "לפני ה'" אינם "המצאה" נטולת כל יסוד בדברי יצחק. המלים "לפני ה'" הן פירושה של רבקה להמחיש דברי יצחק "בעבור תברכך נפשי" (כתפיסתנו את המלה "נפשי", למעלה פסוקים ג-ד). יחד עם זאת ייתכן שבפירושה זה מתכוונת רבקה להמחיש לבנה את חשיבות המאורע העומד להתרחש בבית בעוד שעה קלה. לא בברכת אדם אלא בברכת ה' מדובר!

נתבונן בהבדלים נוספים. רבקה נמנעת כמובן מן התיאור הציורי המפורט של הציד. מובן מעצמו שלא תזכיר "וצא השדה" כדי לפתוח פתח להצעתה. ובמקום "וצודה לי ציד" — "הביאה לי ציד", כדי שישתמע, שעשו יוכל גם לקחת מן הציד שישנו כבר עמו בבית, מן הציד שצד אותו באחד הימים האחרונים.

בהמשך משמיטה רבקה "כאשר אהבתי", כדי שיעקב לא יחשוש, שמא

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

הכוונה לעשיית מטעמים בדרך מיוחדת שרק עשו בקי בה. ושוב דילוג על "והביאה לי", הרי "הביאה" כבר אמרה קודם.

בטור האחרון, נוסף לשינוי מ"נפשי" ל"לפני ה'", יש עוד הברל מכריע. במקום "בעבור תברכך" — "ואברכך". מן "בעבור תברכך" משתמע שהיציאה לציד היא תנאי (אמצעי) הכרחי, מעשה שבזכותו יקנה לו הציד את הברכה. כדי לזכות בברכה יש צורך לצאת לשדה ולצוד, ואילו רבקה מתארת את הבאת הציד כמעשה שאינו קשור בהכרח בקבלת הברכה — אין האכילה אלא הקדמה נאה לברכה, אבל לא אמצעי נחוץ.

עד כאן — "מסירת" רבקה את דברי יצחק; מכאן ואילך — דבריה שלה אל יעקב.

פסוק ח. וַעֲתָה בְּנִי שָׁמַע בְּקִלִּי לְאֲשֶׁר אָנִי מְצַוָּה אֹתָךְ

כמעט כל מלה ומלה בפסוקנו יש בה משום הסמכות האמהית. רבקה אינה משדלת, אינה מבקשת ואינה מנסה לשכנע. היא תובעת, היא פוקדת בתוקף מעמדה כאם. הסמכות של האם מתבלטת בגוף הראשון המוטעם: "בני", "בקלי", "אני". עליך להשמע לי כי אני, אמך, המצווה!

ברם, אחרי פתיחה תקיפה וחמורה זו חל שינוי מה בדבריה.

פסוק ט. לָךְ-נָא אֶל-הַצֹּאֵן

כאן מתרכז קולה של רבקה. היא מדברת כמבקשת, כמתחננת. נראה שמבחינה טקטית, "דיפלומאטית", נכשלה. תחילה לא נהגה בתבונה. הלוא מן הראוי היה שתנהג להיפך — תנסה להשפיע, לשדל, לשכנע בדברים, ורק כאשר דרך זו לא תצליח, תפעיל את כל כוחה הסמכותי. ואמנם דומה שברגע זה אין רבקה פועלת מתוך שיקולים מחושבים ומתוכננים מראש, אבל היא פועלת מתוך אמוציה חזקה, מתוך סערת רוח. בתגובה ראשונה לנשמע גבר רצונה למנוע מראש כל התנגדות אפשרית מצד בנה — "לאשר אני מצוה אותך", היא כמבטלת מראש כל מחאה מצדו. גם בפסוק ט מטעימה רבקה את סמכותה כאמו — "וקח לי משם", כבהקבלה לדברי יצחק אל עשו ("וצודה לי... ועשה לי... והביאה לי"). ואולם כעת מוכנה רבקה להשלים אחדים מן

פרקים במקרא

הדברים שאותם החסירה במסרה את דברי יצחק אל עשו. כעת היא משלימה "מטעמים לאביך כאשר אהב"; הרי היא תכין את המטעמים. מלים אלה, בצאתן מפי האם וכיוזמת האם, עשויות לחזק את ידי יעקב. הרי האם יודעת יפה, מה הם המטעמים האהובים על אביו! לכן גם תוכל רבקה להשלים כעת "בעבור"; האמצעי ההכרחי לברכה יוכן בידיה, בידי רבקה.

פסוקים יא-יז: מהי תגובת יעקב לדברי אמו? אין יעקב מתנגד התנגדות עקרונית לדברי אמו. אין הוא טוען טענה מעין: לא אוכל לעשות כאשר צויתני. טענתו היא: שמא יגלה אביו את זהותו, ועל-ידי-כך יביא יעקב על עצמו קללה ולא ברכה. הוזה אומר, טענתו איננה חששו-סלידתו מהמעשה מעיקרו (בלא התחשבות בתוצאותיו האפשריות). טענתו היא חששו, שמא לא תשיג תכניתה של אמו את מטרתה. הרשאים אנו להסיק מכאן, שיעקב לא חש בבעייתיות של המצב, שלתוכו ייקלע במצוות אמו. הרשאים אנו להסיק מתגובת יעקב לדברי אמו, שאמנם לא נרתע מהערים על אביו?

בעל "הכתב והקבלה" כותב לפסוק טו:

מעשה זה לרמות את אביו היה שלא לרצון יעקב

והרי לך משפט ברור על מעמדו של יעקב באותה השעה. שאלתנו היא: האם מבוססים דבריו על הרגשה סובייקטיבית (על מגמה שרירותית), או יש להם יסוד אובייקטיבי בכתוב?

נשים לב לצורות של מסגרות הדו-שיח המתנהל במעמדות השונים של פרקנו. בשם 'מסגרת דו-שיח' נכנה אותו החלק שבו מתכוונן הכתוב למסור את דברי פלוני אל אלמוני, שבו הוא מודיע על מעברו לדיבור ישיר. המלה השכיחה ביותר להבעת מעבר זה היא, כידוע, המלה 'ויאמר' כשמדי פעם מוסיף הכתוב את נושא האמירה: ויאמר פלוני (כה, לא-לב: "ויאמר יעקב", "ויאמר עשו"). הזכרת הנושא מובנת ומוצדקת בפתיחה של דו-שיח, אבל אין היא מובנת מעצמה בהמשכו של דו-שיח, כאשר ידוע לך מי המדבר, ותופעה זו דורשת הסבר. ולפעמים מוסיף הכתוב במסגרת גם את שמו של מי שאליו מדבר המדבר, כגון כה, ל: "ויאמר עשו אל-יעקב". ושוב, מובן לנו הדבר כאשר שם זה אינו מפורש בתחילתו של דו-שיח, אבל הוא בוודאי מפליא באמצעיתו, כאשר ברור וגלוי, אל מי פונה המדבר. ולעתים אף נוספת

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

במסגרת תמורה, כינוי לשם המדבר או לשמו של זה שאליו מדובר, תופעה שבוודאי אומרת דרשני; השווה למעלה כב, ז.

מסגרת הדו־שיח שבפסוק ו מובנת — ועל כן יש להזכיר את הדובר ואת מי שהמדבר מדבר אליו, ולעומת "בדבר יצחק אל־עשו בנו" בא הכינוי "בנה", הרי כאן לפנינו תחילתו של מעמד חדש, אולם במסגרת הדו־שיח שבפסוק יא: "ויאמר יעקב אל־רבקה אמו" נראה אחד הכינויים כמיותר, וכבר העיר מדרש "לקח טוב" לפסוקנו ד"ה "ויאמר יעקב אל רבקה אמו":

שהיה עליו מוראח אמו, לכך אמר 'אמו'

דומה שרבקה מרגישה בבנה, כי טען את מה שטען מתוך מורא אמו. לפיכך אין היא מסתפקת בהפרכת טענתו־חששו. כנגד החשש שאותו הביע יעקב בפירוש, משיבה רבקה: "עלי קללתך בני", כאומרת: כשם שאני ערבה לראשית פעולתך, כן אבוא תחתך באחרית פעולתך, תהיינה תוצאותיה אשר תהיינה.

אבל יעקב לא הגיד את כל אשר עס לבו. כנגד מה שלא פירש, הואיל ולא העז לפרשו, במורא אמו עליו, באים דברי רבקה: "אך שמע בקולי ולך קח־לי", היא כמתחזקת, כמוסיפה תוקף חדש למעמדה שאותו כבר הדגישה קודם לכן. דבריה האחרונים כדבריה הראשונים; רבקה מבינה שלא תוכל להפעיל את בנה אלא בדרך הכרח, בדרך צו.

דרך זאת נותנת את אותותיה במעשי יעקב. אכן עושה יעקב את מעשיו מפני שנצטווה מפי אמו: "וילך ויקח ויבא לאמו". לא נאמר לאן הלך, לא נאמר מה לקח ולא נאמר מה הביא. כל זאת אינו חשוב למספר. לעומת זאת חשוב לו למספר לרמוז, בגלל מי עשה את הכל, ועבור מי — "לאמו". המדרש הרגיש בלבטיו של יעקב — בראשית רבה פרשה סה, סימן טו, לד"ה "וילך ויקח ויבא לאמו":

אנוס וכפוף ובוכה.

כל פעילותו של יעקב כפופה למצוות אמו — "וילך ויקח ויבא לאמו". ואם לא די ברמז זה ללבטיו של יעקב, יבואו משפטים נוספים בפסוקים טו-יז וימחישו את מצוקת נפשו באופן ברור יותר.

פרקים במקרא

מחציתו הראשונה של פסוק יד השמיעה לנו על פעילותו של יעקב — אמנם לא מתוך יחמתו ולא מתוך רצונו, כי אם מתוך יוזמת אמו ורצונה; אבל מכל מקום — פעילותו מצדו: "וילך ויקח ויבא", אף כי פעל במצוות אמו. בפסוקים טו-יז הפעילות הבלעדית היא בידי רבקה. יעקב כולו פאסיבי, עד כדי כך שאמו נוהגת בו כדרך שנוהגים בילד קטן — היא מלבישה אותו. בפסוק יז לא נאמר: ויקח יעקב את המטעמים, על דרך "ויקח" שבפסוק יד, אלא נאמר: "ותתן את המטעמים... ביד", הוזה אומר כדברי פירושו של בעל הכתב והקבלה שהבאנו לעיל:

מעשה זה לרמות את אביו היה שלא לרצון יעקב.

ברם, עדיין יש להבין את הפאסיביות של יעקב המשתמעת מן הפסוקים טו-יז אחרי טענתו: "אולי ימושני אבי" (פסוק יב), טענה שאינה מבזעה כל התנגדות למעשה מעיקרו.

ניגוד מדומה זה בין טענת יעקב לבין התנהגותו בפועל הוא עצמו מגלה את המתח הנפשי ורומז לבעייתיות שבמצבו של יעקב באותה השעה. יעקב קרוע, חלוק בתוך תוכו בייחסו לעצת אמו. ייתכן שבלבו פנימה הוא מודה בצדקת תכנית אמו מעיקרה, וייתכן שהוא מעוניין בברכת אביו לא פחות משאמו מעוניינת שהוא יזכה בה, אבל — הוא סולד מביצוע התכנית. הלוא הביצוע כרוך במעשה אשר לא ייעשה. הגורם העמוק לפאסיביות של יעקב אינו מפורש. או שחשש, שמא יגלה אביו את זהותו, או שסלד מן התכנית עצמה, או שמורת רוחו נגרמת ע"י שני אלה יחדיו.

ועתה עלינו ללוות את יעקב אל מחיצת אביו. אבל בטרם נעזוב את המעמד שהציג לפנינו את רבקה ויעקב, נשתדל להבהיר במקצת את עמדתה של רבקה בקורות המתרחשים.

בעיוננו במעמד השני של פרקנו, הוא המעמד המציג לפנינו את רבקה ואת יעקב, נסינו עד כה רק להבהיר את עמדת יעקב כלפי תכניתה של אמו. שמענו מפיו את טענתו: "הן עשו אחי... אולי ימושני", וכן נוכחנו בפאסיביות שלו ככל שהשעה הגורלית קרבה.

לשם הבהרת עמדתה של רבקה עלינו לשוב ולהתקרב אל שאלות מתחום הרקע האחורי. עלינו לברר, מה ראתה רבקה להתנגד לרצון בעלה ולהפר את

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

בקשתו-תכניתו ולפעול כאשר פעלה? נבחין בין שתי שאלות: (א) מפני מה לא הסכימה רבקה עם רצון בעלה? (ב) הצדקה רבקה בפעילותה?

השאלה הראשונה מקשה על הצד העיוני בעמדתה, על עמדתה בכוח, ואילו השנייה מקשה על הצד המעשי, על עמדתה בפועל.

על השאלה הראשונה אין לנו אלא תשובות משוערות. מסתבר ששורשי התנגדותה לרצון בעלה מגיעים עד הכתוב בפרק כה. לדעת רבקה, יעקב הוא הבן היותר ראוי לברכה, על שום אופיו ועל שום אורח-חיו. "ורבקה אוהבת את-יעקב" (כה, כח). ואולי גם חשבה שרצון אלהים הוא, שיעקב יתברך, שהרי עוד טרם לידתה נאמר לה — "ורב יעבד צעיר". אך נטעים שנית, שהרהורינו אלה אינם יוצאים מגדר השערה.

הצדקה רבקה בפעילותה? כאן עלינו להבחין אבחנה ברורה בין דעתנו-הערכתנו (תהיה מה שתהיה) לבין דעת התורה והערכתה. אולי כמספר הקוראים — מספר הדעות וההערכות את מעשה רבקה. ברם, לא זה ענייננו. ענייננו הוא להבהיר — אם ניתן הדבר להבהרה — כיצד מעריכה התורה את מעשה רבקה, ועוד נשוב אל עניין זה (ראה להלן עמוד 103). לפי שעה עלינו להסתפק בידיעה שכאן, בפסוקים אלה, אין התורה מגלה את דעתה על מעשה רבקה. היא מספרת, אבל אינה מעריכה, אינה נוקטת עמדה.

נעיין גם כאן בדברי בעל "הכתב והקבלה":

אמנם בבואינו אל עיקר הכוונה, מעשיה נכונים מאד, כי אחרי ששמעה דברי יצחק לברך ברכת הנפש, שהמכוון בו "לפני ה'", כלומר לפי רצון ה', הנה היא ידעה בבירור גמור שברכתו לעשו איננה לפי רצון ה', כמו שנאמר לה מפי הנבואה "ורב יעבד צעיר", שהגדול יהיה נכנע תחת הצעיר, והיא גם היא ידעה בגדול זה שמעשיו מקולקלים ואיננו ראוי לברכה, ואיך תניח את יצחק לעבור פי ה' לברך את הגדול ולעשותו ראש על אחיו, וברכתו זאת תהיה ברכה מוטעית לפי שלא ידע מאמר הנבואה "ורב יעבד צעיר", וגם לא ידע שמעשיו מקולקלים ואינו ראוי לברכה, ואם תניח אותו לברך את הגדול, תהיה מכשלה זו תחת ידיה ותאשים נפשה בזה, ולא רצתה להודיע אמתת הדבר ליצחק לבלי לצער אותו, לדעת כי יש לו בן המקולקל במעשים. לכן צדקה מאד לעשות בתחבולת מרמה שלא יאונה לצדיק זה מכשול לעשות בטעות היפך רצון ה'... והדבר דומה למי שרואה איש עיוור יוצא לזרוע שדהו והולך ובא אל חלקה אחת משדותיו אשר גפרית ומלח שריפה כל ארצה, והאיש הרואה אותו אינו רוצה לומר בפירוש, טעות הוא בידך, כי בזה היה מצערו להתאונן על חסרון ראייתו. לכן בתחבולת מרמה יעשה עד שלא ירגיש, כי איש אחר ימנעהו מלהפיץ זרעו על החלקה אשר לא תזרע ולא תצמיח, כי יטה את ידו לשלוח אותה על חלק שדהו הראוי לזריעה.

פרקים במקרא

נראה שאין הנמשל דומה למשלו של בעל "הכתב והקבלה". העיוור שבמשל אינו מעוניין לזרוע חלקה מוגדרת. אין הוא טוען: חלקה פלונית זו ברצוני לזרוע. הוא יוצא "לזרוע שדהו" על דרך כלל, לזרוע את כלל אדמתו. לא כן היחס בין יצחק לעשו. יצחק יודע, כי עשו אינו שלם, והוא אינו מועיד לו ברכה אשר לדעתו תעזור לו לעשו למלא את ייעודו, אבל הוא מתכוין לברך לא את הבן הראוי אלא דווקא את עשו! מה יעשה המדריך את העיוור שבמשל, אם הלה יודיע לו את רצונו המפורש לזרוע דווקא חלקה פלונית, שאצלה הוא עומד כעת? האם גם אז יטה את ידו בהוליכו אותו אל חלקה אחרת? היהיה רשאי לעשות זאת? האם לא מן הראוי, שיגלה לעיוור, היכן הוא עומד?

ורבקה לא אמרה דבר ליצחק. לשתיקתה של רבקה ולהעדר ההתייעצות הגלויה בינה לבין יצחק כבר יכולנו לשים לב בפרק כח. אך מפני מה שתקה רבקה גם הפעם? האם לא היה מחובתה לדבר גלויות באזני יצחק לפחות עכשו?

סתם הכתוב ולא פירש טעם שתיקתה של רבקה. אך שמא אף היא מרגישה את עצמה אנוסה וכפופה לנהוג כפי שנהגה — אם לא בידי בשר ודם, הרי בידו של מי שעורר את יצחק לברך את אחד מבניו באחרית ימיו? האמנם כעת תגלה ליצחק את האמת? האם כעת, אחרי שהזקין, ועיניו כהו, וזו לו אולי השמחה האחרונה בחייו — לברך את בנו הגדול, האהוב — האם היום תגלה לו את האמת על טיבו של זה? על כן אף היום תגזור על עצמה שתיקה; גם עתה תאלם דומייה.

רמב"ן (לפסוק ד) מפרש את שתיקתה של רבקה בדרך אחרת:

ועתה לא רצתה לאמור לו, כך הוגד לי מאת ה' טרם לדתי, כי אמרה, באהבתו אותו לא יברך יעקב, ויניח הכל בידי שמים. והיא ידעה, כי בסבת זה יתברך יעקב מפיו בלב שלם ונפש חפצה — או הם סבות מאת ה' כדי שיתברך יעקב וגם עשו בברכת החרב; ולו לבדו נתכנו עלילות.

לפי החלק הראשון בפירוש רמב"ן שמרה רבקה גם עכשו על שתיקתה לאו דווקא מתוך דאגתה וחרדתה ליצחק, אלא בעיקר מתוך דאגתה וחרדתה לבנה, ליעקב. ואולם אין ניגוד בין שני ההסברים; ואולי נייחס פירוש שלם יותר לשתיקתה של רבקה, אם נתחשב בשני ההסברים של רמב"ן כאחד.

ברם, פעילותה של רבקה מעוררת בעיה נוספת אשר מן הראוי לתת עליה את

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

הדעת, אף-על-פי שגם עליה אין לנו תשובה בכתוב בפרקנו. והרי הבעיה, בניסוחו של ר"י אברבנאל:

איך חשבה רבקה שהברכות שיתן יצחק ליעקב, בחשבו שהוא עשו, יועילו ליעקב — בהיות כוונתו לברך את עשו ולא ליעקב?

הלוא ראינו שברכת אדם את זולתו היא תפילת אותו האדם למען זולתו. כיצד אפוא תשיג רבקה את מבוקשה, אם יצחק ישא תפילתו למען עשו, אם כל כוונתו ורצונו לברך את עשו? אמנם יצחק לא יראה את העומד לפניו, הוא לא יווכח בחילופין; אבל מי שרואה כל נסתר, מי שרואה ללבב, מי שלבו של אדם גלוי לפניו, הוא יראה ללבו של יצחק, ולפניו גלוי, מי הוא הבן שעבורו מתפלל אליו יצחק! כיצד היתה אפוא רבקה יכולה לקוות, כי פעולתה תצלח?

על כרחנו נאמר שרבקה סברה, כי לא כוונת יצחק ורצונו בכוח יקבעו למי תינתן הברכה, אלא כוונת ה' ורצונו הם הם שיקבעו, למי תינתן הברכה. אנו זוכרים את הנוסח שבו מסרה רבקה ליעקב את דברי יצחק אל עשו: "ואברכה לפני ה' לפני מותי". הברכה היא "לפני ה'" — בהסכמתו, ברצונו. וידיעה זו עצמה מצאנו גם אצל יצחק שאמר: "בעבור חברך נפשי בטרם אמות", וכשהוא פונה בברכתו לבנו אל אלוהים: "ויחן לך האלהים" (פסוק כח). דומה שהקול הקורא לרבקה, הקול המעוררה והמכוונה מתחילה בפעילותה, הוא קול המאמר האלהי שנאמר לה: "ורב יעבד צעיר" וכסבורה היתה, כי מחובתה לעשות את שלה להגשמתו של מאמר זה, מתפקידה לסייע לביצוע התכנית האלהית; והשווה רמב"ן להלן מב, ט, ד"ה ויזכר יוסף.

הגורם העמוק והראשוני לכל התנהגותה של רבקה אינו נעוץ אפוא בה, ברצונה, בחפצה להשיג יתרונות לבנה אהובה, אלא הוא תלוי בדבר הבא אליה מבחוץ. היא נוהגת בשליחותו של מי שגילה לה את רצונו-תכניתו לגבי בניה. הלוא סביר הוא, ואם לא סביר, הרי לפחות ניתן להניח, כי רבקה התחשבה מראש בכך, שביצוע תכניתה בידי יעקב עלול להסב אליו, אל יעקב, את משטמת המוות של אחיו. אף-על-פי-כן לא נרתעה ממשימתה. היא נוהגת כבלתי מתחשבת במה שעלול להתרחש כתוצאה מלקיחת הברכה מעשו — ובלבד שתפעל כפי שהיא מרגישה את עצמה נאלצת וחייבת לפעול.

אחרי נסיונות הבהרה אלה נזכור שאף ביחס לבעייה זו המקרא עצמו נאלם מהשיב. גם זהו מענייני "הרקע האחורי" שבפרקנו; אף כאן אין לנו, בסופו של דבר, אלא לקבל על עצמנו את שתיקת הכתוב.

פרקים במקרא

ומאחר שנקבל על עצמנו את גזירתו של הכתוב, נוכל לעבור אל המעמד השלישי שבפרקנו, הוא המעמד שיציג לפנינו את יצחק ואת יעקב.

פסוק יח. וַיָּבֹא אֶל־אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי, מִי אֵתָּה בְּנִי.

על כרחנו מעורר פסוק זה באזנינו הדיו של פסוק הדומה לו בלשונו, בצליל חיבותיו: "ויאמר יצחק אל־אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני" (כב, ז).

אולם, מה רב השוני בעניין בין שני הפסוקים! האם בא הלשון הדומה כדי להרחיב ולהבליט את ההבדל בעניין, הבדל הגדול עד כדי ניגוד?

בכל אופן עשויה ההשוואה בין שני פסוקים אלה להעמידנו על ייחודה של הסיטואציה המשתקפת בפסוקנו. נתבונן תחילה בקווים המשותפים לשני המקרים.

בשני המקרים נמסר דו־שיח בין אב לבנו. בשני המקרים פותח הבן בדיבור, ובשני המקרים אין הבן אומר אלא מלה אחת קטנה: "אבי", וכפי שעוד ניווכח, גם כאן — מתוך התרגשות ומתוך היסוס. בשני המקרים טעונה האווירה מתיחות — הלוא בשני המקרים הצד האחד הוא היודע, לעומת האחר שאינו יודע מהו המצב שבו הוא נתון, והוא נתון בו בעל־כרחו וכלי יודעין, והמצב הוא טראגי. ברם, כאן מתבלטים ההבדלים בין שתי הפרשיות.

בפרשת העקידה האב הוא זה היודע, המכיר את המצב, והבן אינו יודע. הבן כנראה מתפלא על משהו והוא שואל, כדי להיודע ולוודא. בפרשתנו הסיטואציה הפוכה: הבן הוא זה היודע, המכיר את המצב, ואילו האב מתפלא, והוא השואל כדי להיודע ולוודא. בפרשת העקידה הולך האב היודע כדי למלא את רצון האלהים, כדי לתת לאביו שבשמים את האוצר הגדול, הנכסף, היקר ביותר אשר לו. בפרשתנו הולך הבן היודע כדי למלא את רצון אמו, כדי לקבל מאביו־מולידו אוצר שאביו הועידו לאחיו.

גם בפרשתנו עונה האב לבנו במלים: "הנני" ו"בני". אבל כאן אין שתי המלים באות ברציפות כבפרשת העקידה. בין השתיים מפרידות שתי מלים אחרות "מי אתה?", מלים המעידות, כי כבר נתעורר הספק בלב האב. הספק לובש צורה פראדוקסאלית: מצד אחד "מי אתה", מאידך — "בני". האם

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

חושד האב בזהותו האמיתית של העומד לפניו? ואולם שאלת האב עשויה להישמע כשאלת ספק אפיינית: מצד אחד אין האב בטוח בכך שהעומד לפניו הוא בנו; מאידך הוא אמנם בטוח בכך. ספק זה הוא המוליד את הניסוח הפראדוקסאלי של השאלה: "מי אתה, בני?" השווה תהילים יג, ב.

פסוק יט. בהתייחסות הפרשנים לדברי יעקב אלה ניתן להבחין בין ארבע גישות שונות. הגישה האחת היא גישתם של העוברים על הפסוק באין אומר ואין דברים. פרשנים אלה אינם מחווים דעתם על הפסוק מטוב ועד רע.

גישה שנייה היא גישתם של המזכים את יעקב בטענה שלא דבר שקר. ואם תשאל: הכיצד? כבר ענה לך המדרש בבראשית רבה (סה, יח):

אמר ר' לוי — 'אנכי' עתיד לקבל עשרת הדברות, אבל 'עשו ככרך'.

ובדומה לזה גם רש"י:

אנכי הוא המביא לך ועשו הוא בכורך.

ובכן יש להבין: "אנכי... עשו בכורך."

הגישה השלישית, זו של הרד"ק, אף היא מזכה את יעקב, אולם דרך הזיכוי שונה מדרך הזיכוי של בעלי הגישה השנייה:

יש חמהים איך יעקב שהיה צדיק וירא אלהים דבר שקר. ואין זו תימה, כי יעקב היה יודע כי הוא ראוי לברכה יותר מאחיו, ורוח הנבואה שתשרה על יצחק לברכו יתעשת אלהים יותר לברכתו מאשר לברכת אחיו כי הוא רצוי לאל יותר ממנו, וחילוף הדברים במקומות כאלה אינם גנאי וחילול לצדיק... ואם שינה דברו לא היה בעבור זה דובר שקר, ועוד כי מצות אמו היתה וכו'.

בעוד שהגישה השנייה טוענת, שדברי יעקב לא היו דברי שקר, הרי סבור רד"ק שאמנם היה זה שקר, אלא ששקר זה במצב זה — מותר היה.

גישה רביעית היא גישתם של המלמדים חובה על יעקב, של אלה המגנים אותו על הערמה בכלל ועל שקר בפרט, כגון ב' יעקב ובובר-רוזנצווייג, ואין צריך לומר שזוהי גישת הפרשנים הלא-יהודים. אבל צריך וצריך לומר שגישה זו כבר נמצאת אצל חז"ל. ואלה דברי המדרש במדבר רבה, פרשה כ סימן יט:

פרקים במקרא

מה אקב לא קבא אל (במדבר כג, ח) — בשעה שהיו ראוין להתקלל, לא נתקללו. כשנכנס יעקב ליטול את הברכות, נכנס במרמה דכתיב: 'ואת ערת גדי העזים' (בראשית כז, טז). אמר לו אביו: 'מי אתה?' אמר לו: 'אנכי עשו בכורך'. מי שמוציא שקר מפיו, אינו ראוי להתקלל? [ולא עוד אלא שנתברך, שנאמר (פסוק לד) 'גם ברוך יהיה'.]

הגישה הראשונה הולמת-תואמת את הסיטואציה בהתחשב עם העובדה שהפרשן מרגיש עצמו כאחד מצאצאי האיש, שאמר את אשר אמר, ועל כן מובנת ההודאה בדרך שתיקה.

הגישה השנייה היא גישה של אפולוגטיקה. וכאן הבדל גדול בין המקרא לבין רבים מפרשנינו הראשונים והאחרונים. הכתוב מודה בחולשותיהם של אבותינו ואמותינו, של מלכינו ונביאינו. רבים מונים כאחת מסגולותיו של המקרא את הסגולה הזו שהוא אינו מכסה על חולשות ועל חטאים של בחירי האומה. זהו משבחם של כתבי הקדש. ואולי דווקא בשל סגולה זו שכתוצאה ממנה אין לפנינו במקרא תיאור דמויותיהם של מלאכים, אלא תיאור דמויותיהן של בריות עשויות בשר ודם, תיאור דמויותיהם של בני אדם — ופשוטו כמשמעו: בני אדם הראשון אשר נקרא שמו "אדם" הואיל ומאדמה נוצר, מעפר לוקח ואל עפר ישוב — אולי דווקא בשל סגולה זו מצטיירת לפנינו ביתר בהירות גדולתן של אחדות מן הדמויות המקראיות אשר גדולתן באנושיותן. ואילו רבים מחכמינו ופרשנינו אינם נכונים לראות ולתאר את אבותינו בשעת קלקלתם.

ובאשר לפסוקנו בפרט, ב' יעקב מעיר בצדק, שנסיון הפרשנים שלא לייחס ליעקב דבר שקר מופרך בשל ההמשך (פסוק יט): "עשיתי כאשר דברת אלי... ואכלה מצידי".

רש"י לד"ה "עשיתי":

כמה דברים "כאשר דברת אלי".

אבל מגמת הפרשנים המזכים אינה מסתברת גם מטעם אחר. נניח שיעקב אמר רק "אנכי עשו בכורך", ולא את הכתוב בהמשך הפסוק. נזכור את דברי המדרש. מה בעצם הועילו חכמים בתקנתם? הלוא גם אחרי דבריהם נשאר השקר — שקר! רק מבחינה פורמאלית ולגבי עצמו בלבד לכאורה לא דיבר יעקב שקר; ובכל זאת דיבר שקר, הואיל ואביו הבין וצריך היה להבין — והמטרה היתה

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

שיבין: "אנכי עשו בכורך", פשוטו כמשמעו. אל אביו דיבר אפוא דבר שקר — שקר בולט, מפורש, שקר שעוד יעלה לו במחיר יקר, גדול עד מאד.

הגישה השלישית נראית לנו עוד פחות מן קודמתה. כך נראה למורה, למחנך. ואולם התורה כולה נקראת בשמה על שם שהיא כוללת הוראה, תכליתה ללמד, להורות, לחנך. כיצד ניתן לייחס לתורה כאן את הכוונה ללמדנו שהשקר של יעקב היה שקר חוקי, מותר, נחוץ? נראה נא את הדוגמה שרד"ק מביא לדבר שקר המותר: אברהם ויצחק כאשר אמרו על נשותיהם "אחותי היא" — הלוא אין הנדון דומה לראייה! שם — בסכנת נפשות מדובר. לולא שיקרו, בוודאי היו מקפחים את חייהם. כיצד אפשר להשוות סיטואציה זו לסיטואציה של יעקב כאן, אשר משקר, לא מחשש שמא יפסיד משהו (את חייו!), אלא מתוך הרצון להרוויח משהו (שמיועד לאחר!)? ועוד מדברי רד"ק על אברהם ויצחק:

ולא נקראו בעבור זה דוברי שקר, כי מיראה אמרו מה שאמרו; וכן יעקב לקבל ברכת אביו.

מהו אותו "וכן"?

לא נותרה לנו אפוא אלא הגישה הרביעית. הדבר היחיד שאפשר לאמור בזכותו של יעקב — הוא עשה את אשר עשה במצוות אמו. לא עליו מוטלת האחריות הראשונית למעשה התרמית בכלל, ולדבר השקר בפרט⁷.

פסוקים כ-כב. יצחק משתדל להתגבר על ספקותיו בכל האמצעים העומדים לרשותו, הן בעזרת חושיו הן בעזרת שיקול דעתו. נתחיל באמצעי האחרון. טענה של שיקול דעת היא הטענה שבפסוק כ: "מה-זה מהרת למצא, בני?" על תמיהה זו באה התשובה: "כי הקרה ה' אלהיך לפני".

"כי הקרה" — מלשון מקרה. 'מקרה בתנ"ך אינו Zufall או coincidence, מקרה מתרחש תמיד (חוץ מאשר במקום אחד, שמואל א' ו, ט) בידו המכוונת

7. אך ראה דברי תורת כהנים לויקרא יט, ג: "יכול, אמר לו אביו ואמו לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, ישמע להם? תלמוד לומר, 'ואת-שבחתי תשמרו אני ה' — כולכם חייבים בכבודי', וכן יבמות ה' ע"ב: "יכול, יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? תלמוד לומר 'איש אמו ואביו תיראו ואת-שבחתי תשמרו' — כולכם חייבים בכבודי". וכך פסקו כל הפוסקים, ר' למשל רמב"ם הל' ממרים פ"ו הל' יב (הערת העורך ע"פ אצעת שמונה לצינצין).

פרקים במקרא

והמשגיחה של אלהים. בתנ"ך אין 'מקרה' (חוץ מן המקום הנ"ל) במובן החילוני, האילי שבו אנו משתמשים במלה מדי פעם. הפירוש הוא אפוא כי מינה, זימן ה' אלהיך. המלה "אלהיך" שבכאן מזכירה לב' יעקב פסוק אחר שגם בו נאמר "אלהיך": "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'" (ויקרא יט, יד), ועל כן הוא מעיר: "עלינו לרחם על העיוור, וכשחושבים על ויקרא יט, יד, הרי המלים 'ה' אלהיך' בפי יעקב נעשות פסולות כפליים". התורה רוצה לעורר את האדם להימנעות מן האסור על-ידי מורא אלהים; יעקב עובר על האסור, ולא זו בלבד אלא אף מנצל שם שמים לעבירתו.

באזני יצחק נשמעת התשובה כתשובה נאה שאינו יכול לטעון נגדה. אין אנו יודעים, אם התשובה מניחה את דעתו. מכל מקום, הוא ממשיך לחקור, והוא פונה אל חוש המישוש, ואחרי הבדיקה הוא מכריז את המלים הידועות: "הקול קול יעקב והידים ידי עשו". ננסה תחילה להבין את המלים כמשמען. "הקול קול יעקב" — המלים מורות שהאומרן סמך גם על חוש השמיעה. מובן שקולותיהם של תאומים יכולים להיות דומים ביותר; בכל זאת נדמה לו ליצחק, כי "הקול — קול יעקב". האם זהו פשוטו של הכתוב? יש המפרשים בדרך אחרת; רש"י לפסוק כא ד"ה

"גשה נא ואמושך": אמר יצחק בלבו, אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, חה אמר "כי הקרה ה' אלהיך"

ובפסוק כב ד"ה "קול יעקב":

שמדבר בלשון תחנונים.

לפי זה פירושה של המלה "קול" כאן לא צלילן של המלים אלא תוכנן המושגי. ואכן, אילו באה כאן המלה קול במשמע הצליל הפיזי, היו צריכים דברי יצחק "הקול קול יעקב" לבוא אחרי פסוק יט!

במרוצת הזמנים נוספה לפסוק זה משמעות נבואית, על-זמנית: תולעת יעקב שכוחה בפיה — ומלכות רומי שכוחה בזרוע, בידיה (מדרש שוחר טוב לתהלים כב, ז; בראשית רבה פרשה סה, כ).

פסוקים כג-כד. פִּי־הָיוּ גָדְיוֹ פִּי־יָדַי עָשׂוּ אָחִיו שְׁעִירוֹת — הרי זו עדות מפורשת: "ולא הכירו". הידיים השעירות הן שהיו הסימן הבדוק והמשכנע

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

— העומד לפני יצחק הוא בנו אהובו, עשו. ובוה ניתן לפתור שאלה שעשויה להתעורר עם קריאת פסוק כד אשר דומה, שאינו אלא חזרה על פסוק כא. ברם, זה אינו. אין כאן משום חזרה מדוקית.

פסוק כא: "האמה זה בני עשו אם-לא?" — הרי זה משפט שאלה;

פסוק כד: "אתה זה בני עשו" — הרי זה משפט חווי.

הדברים שבפסוק כא נאמרים מתוך פיקפוק וספיקות, ואילו אלה שבפסוק כד — כמסקנה של בדיקות וגישושים, אחרי שהספיקות נגוזו. כאן אין עוד משום שאלה, אבל יש כאן משום משפט חווי וקביעת עובדה, ועל כן — "ויברכהו". ואין אחרי זה פירוט הברכה, והיא מפורשת רק בפסוקים כח-כט לפי א' ארליך⁸ — אמר לברכו, על דרך "ויעשו כן" (מב, כ), ולפי יש"ר — כלל שיפורט מאוחר יותר; ומעין זה מצינו סוף פרשת תולדות — התחלת פרשת ויצא.

פסוקים כה-כו. הלשון שבפסוקים אלה מורה, שהספק נגוז מלב יצחק, ובמקומו חוזרת בשלמותה אהבתו לבנו. "בני" מופיע לא רק כמלת פנייה אלא אף ככינוי נסתר: "ואכלה מציד בני... ראה ריח בני"

ראה ריח בני וגו' — מלים אלה מביעות יותר מאשר את אהבת האב לבנו. וכן מעירים שניים מן החדשים — א' ארליך: "והדברים אצל יצחק לשון געגועים, מפני שהיה יצחק איש עוור והוא עצור וכלוא באהל, וריח השדה יקר לו מאד והוא מתגעגע עליו"; וב' יעקב: "הסיבה לכך שיצחק כה מאושר בריח השדה היא, שהוא עצמו איש שדה, אוהב טבע (כד, סג)".

ראה — הנה (see, behold).

פסוקים כח-כט. מהו תחומה המדויק של ברכת יצחק לבנו? לכאורה מתחילה הברכה כבר באמצע פסוק כז: "ויברכהו ויאמר: ראה", ואמנם מזכיר שם יצחק את ברכת ה': "כריח שדה אשר ברכו ה'", אבל הוא מזכיר אותה כברכה בעבר, כברכה שכבר נתגשמה. עיקר ברכת-תפילתו של יצחק פותחת רק בפסוק כח: "ויתן-לך האלהים". וי"ו החיבור שבראש "ויתן" מורה, שיש כאן

8. א' ארליך, מקרא כפשוטו.

פרקים במקרא

המשך, תוספת לנאמר קודם, ויש אפוא להבין לפי פשוטו: כשם שאלהים כבר נתן בך ריח של שדה מבורך, כן יוסיף ויתן לך "מטל השמים".

בביאור הביטוי "ומשמני (הארץ)" חלוקים פרשנים וחוקרים. יש אומרים — מן השם שמן, — מן השם משמן (ישעיה יז, ד), על דרך משען, מבטח וכיו"ב. לפי הפירוש הראשון המי"ם הראשונה ב"ומשמני הארץ" היא כמי"ם במלה "מטל" — מי"ם חלקית, partitivum; אלא שלפי זה היה הניקוד צריך להיות: ומשמני (כמו דלת — דלתי; דרך — דרכי; קרש — קרשי). לפי הפירוש השני אין הקבלה תחבירית בין "מטל" לבין "ומשמני", שהרי לפיו משמשת המי"ם הראשונה ב"ומשמני" כיסוד במלה ולא כאות שימוש. ראב"ע הוא בין המחזיקים בפירוש השני. וזה פתרונו לחוסר ההקבלה התחבירית: "מי"ם "מטל" מושך עצמו ואחר עמו". ועל-פי עיקרון זה יש לפרש גם ישעיה לח, יח; תהלים עה, ו ועוד.

בפסוק השני בולטים הסגנון הפיוטי והמיקצב השירי. "לאחריך ... בני אמך" — לא במובן מלולי, שהרי רק אח אחד ליעקב (לעשו), אלא במובן מקיף יותר הכולל את הצאצאים שיצאו מעשו (מיעקב).

"אורריך ארור ומברכך ברוך" — המדרש (בראשית רבה פרשה סו, ד) משווה ברכה זו עם הדומה לה היוצאת מפי בלעם: "מברכך ברוך ואורריך ארור" (במדבר כד, ט), והוא מסביר את ההבדל בהתאם להבדל שבין חיי הצדיק לחיי הרשע. הרשע — תחילתו שלווה וסופו יסורים; לכן אצל בלעם תחילה הברכה ולבסוף הקללה. היפוכו אצל הצדיק — תחילתו יסורים וסופו שלווה. ונוסיף ברוח מאמרם זה: העיקר בעיני הצדיק — האחרית הטובה, וכך גם במקומנו.

עד כה עסקנו במעמד המציג לפנינו את יצחק ואת יעקב (פסוקים יח-כט) בהתבוננות ממושכת בפרטיו של כלל. עתה, אחרי ההסתכלות בפרטים, נחבונן במעמד בכללו, בהתפתחותו ובערכו האמנותי, נראה את היחידה בשלמותה.

זהו המעמד השלישי שבפרקנו. לעומת שני המעמדות הראשונים מואט כאן קצב הסיפור, והעלילה נמסרת בהרחבה רבה. מעמד זה כולל את הדו-שיח הממושך ביותר בפרקנו עד כה. במעמד הראשון: צעד וחצי; בשני — צעד וחצי; בשלישי — ארבעה צעדים. ההתקדמות האטית, צעד אחר צעד, גורמת

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

למתיחות ולדריכות. התצליח המזימה, היעלה בידי יעקב להשיג את הברכה? גם במעמד זה נודעת חשיבות מרובה לתמורות לשמות הנפשות הפועלות, כגון פסוק כב: "אל יצחק אביו", ולמלות הפנייה. לא פחות משמונה פעמים נזכרת המלה "בני", כשארבע מהן משמשות מלות פנייה. לאור אהבת האב אל בנו בולט כיעור המירמה ביתר שאת.

ולכתוב אמצעי נוסף כדי לתת לנו לחוש את המתח שהמעמד טעון בו. הוא עושה זאת באמצעות מלה מנחה — פעלים מן השורש 'נג"ש'. שש פעמים מופיע פועל זה, בסדר של הוראה וביצועה לסירוגין: גשה נא (כא), ויגש (כב) — הגישה לי, ויגש לו (כה), גשה נא (כו), ויגש (כז). ע"י השימוש בצורות אלה גוברת והולכת המתיחות והיא נעשית כמו חושנית, גופנית. הלא פירוש החזרות: הוא מתקרב, הוא מתקרב יותר, עוד יותר — עד שבשעת הנשיקה עולה המתיחות לדרגתה העילאית, שהרי כעת צריך האב להיווכח באמת! והנשיקה היא הסיום — המעבר אל העיקר, אל הברכה, שאליה חותר המעמד כולו. שבע פעמים נזכרת הברכה, מספר המסמל ריבוי ושלמות כאחת. ככל שהמעמד נמשך, גוברת שכיחות המלה. תופעה זו היא ביטוי הנאמן של העניין הנדון. הלוא תחילה מהסס יצחק, מלת הברכה אינה אלא בפי יעקב (פסוק יט) ובפי הכתוב (פסוק כג). אבל משפג חששו של יצחק, נובעת מפיו הברכה ללא מעצור, ובהזכרתה הכפולה של המלה ברכה מסיים האב את דברי ברכתו: "ומברכך ברוך". ובברכה כפולה זו גם מסתיים המעמד השלישי, מעמד זה שאימת הקללה ריחפה עליו. אכן, את דברי ברכתו של אביו השיג יעקב. האמנם השיג על-ידי כך את הברכה?

פסוק ל הוא פסוק-מעבר. תפקידו להטעים את סמיכות ההתרחשויות, את הרציפות הכרונולוגית שבין שני המעמדות הנדונים, לומר שהמעמד הרביעי יארע מיד עם תום הקודם. כיצד אומר זאת הפסוק? נבדוק את מבנהו.

"ויהי כאשר כלה יצחק לברך את-יעקב" — זהו משפט טפל, מתאר זמן. אלא במקום המשפט העיקרי שיתאר, מה אירע אז "כאשר כלה יצחק לברך...". שצריך לבוא אחריו, בא משפט טפל שני, אף הוא מתאר זמן: "ויהי אך יצא יצא יעקב מאת פני יצחק אביו". השהייה זו מעלה את המתיחות. אתה עוצר נשימתך, כולך דרוך לשמוע, מה אירע באותו הרגע.

מהו היחס בין שני משפטי הזמן? השני צועד עוד צעד זמני קטן קדימה, כאילו נמדדת ההתרחשות לא בדקות בלבד אלא אף בשניות: יצחק כלה לברך את

פרקים במקרא

יעקב, עוד הספיק ("אך יצא יצא" — בקושי!) יעקב לצאת מאת פני יצחק אביו — "ועשו אחיו בא מצידו".

פסוקים לא-לב. נשווה נא את כניסת עשו אל אביו עם זו של אחיו — ואת תגובות האב לבואו של כל אחד מהם.

<p>יח: וַיָּבֵא אֶל-אָבִיו וַיֹּאמֶר: אָבִי וַיֹּאמֶר: הֲנָנִי, מִי אַתָּה בְּנִי?</p>	<p>לא: וַיָּבֵא לְאָבִיו וַיֹּאמֶר לְאָבִיו: יָקֹם אָבִי וַיֹּאכַל מִצֵּיד בְּנֵי בְעֵבֶר...</p>
<p>יט: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-אָבִיו אָנֹכִי עֹשֶׂה בְּכֶרֶךְ עָשִׂיתִי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלַי קוֹם-נָא שָׁבָה וְאָכַלָה מִצֵּידִי בְּעֵבֹר תִּבְרַכְנִי נַפְשִׁךְ.</p>	<p>לב: וַיֹּאמֶר לוֹ יַצְחָק אָבִיו: מִי-אַתָּה? וַיֹּאמֶר: אֲנִי בֶנְךָ בְּכֶרֶךְ עֹשֶׂה.</p>

והנה דבריהם של שני פרשנים המנסים לפרש את ההבדלים הללו.

שד"ל (לפסוק יח, ד"ה ויאמר אבי):

אמר אדוני אבי זצ"ל, כי יעקב בבואו לפני אביו לא אמר אלא: אבי, והמתין שישאלהו מי הוא; אבל עשו חיכה לבואו לפניו פירש לו למה בא, ולא המתין שישאלהו מיהו, אלא אמר מיד: יקום אבי ויאכל; וטעם הדבר, כי יעקב ירא היה שמא יכירנו יצחק לקולו, וכדי לנסות הדבר לא אמר תחילה אלא: אבי, והיה בדעתו שאם יכיר את קולו ויאמר לו: מה לך יעקב בני? אז ידבר לו בענינים אחרים ולא יזכיר כלל ענין הברכה; לא כן עשו שלא היה ירא שמא ימצא שקרן, לא הוצרך לכך וגלה לו רצונו מיד.

ובנו יעקב מעיר (לפסוק לב):

יצחק אינו שואל: (מי אתה) בני? כי הפעם לדעתו לא ייתכן אלא שאדם זר הוא המדבר, למרות שהוא אומר "אבי". על כן בתשובה — "בנך".

פסוק לג. כאן לפנינו אחד מתיאורי הזעזוע הנפשי העמוק ביותר שבמקרא. נראה, כי על אביו של יצחק עברה חוויה דומה: "והנה אימה חשכה גדלה נפלה עליו" (בראשית טו, יב). ואולם היה זה "במחזה", בעת ש"ותרדמה נפלה על-אברם"; היה זה בחזקת יד ההתגלות האלהית על אברם. ואילו

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

בפסוקנו מדובר באדם הנחון בהוויית העולם הזה, הארצי (באדם המגיב על המתרחש כאדם, בכל אנושיותו, לא כנביא).

ההלם התוקף את נפש יצחק מתבטא על-ידי שם ופועל הנגזרים שניהם מאותו השורש (כגון ישעיה מב, יז: "נסגו אחור יבשו בשת הבטחים בפסל"; שם מט, כה: "ואת-יריבך אנכי אריב"; יחזקאל כה, טו: "וינקמו נקם בשאט נפש"; זכריה א, ב: "קצף ה' על-אבותיכם קצף" ועוד). אבל לא די ב"ויחרד יצחק חרדה" — הכתוב עוד מחזק את החרדה בתואר "גדלה"; ולא די עוד בתואר זה אלא אף "עד מאד". ובכן "ויחרד יצחק חרדה גדלה עד-מאד". מהו הדבר אשר כה החריד את יצחק? כיצד מגלות המלים אשר אמרן יצחק (עד "ואברכהו") את הגורם העמוק להודעזעותו?

(א) מפירוש רמב"ן: "כי ידע שאבד בנו האהוב לו ברכתו לעולם". (ב) אחרי כל מאמציו לברר ולוודא לעצמו את זהותו של מי שבא אליו תחילה, אחרי שלבסוף נשתכנע והיה בטוח, כי העומד לפניו הוא אמנם עשו — אחרי כל אלה מתברר לו שטעה. טעות זאת נתפסת על ידיו כהתערבות ההשגחה האלהית במעשה שעשה. ואל הכרה זו של יצחק (הכרתו בהתערבותו הפעילה של אלהים) מצטרפות במישרין שלוש המלים האחרונות של הפסוק: "גם ברוך יהיה". ליצחק התברר, כי ה' הוא שכיוון את הדברים, וכי רצונו הוא שיעקב יתברך; ועל כן הוא אומר "גם ברוך יהיה", כמקבל על עצמו את הרצון האלהי. יצחק יודע עתה שזהו הרצון האלהי, ובמלים אלה "גם ברוך יהיה" הוא מבטא את ידיעתו, את הכרתו. זוהי, למשל, דעת רמב"ן כפי שהיא מתבררת מפירושו הראשון למלים האחרונות של פסוק לג. פירושו השני: "על כרחי, שאי אפשר לי להעביר הברכה ממנו". וכן ריב"ש, למשל: "שאיני יכול לחזור בי". ההבדל שבין שני פירושי רמב"ן בא לביטוי בהבדל שבין תרגומיהם של בנו יעקב מזה ובובר-רוזנצווייג מזה:

Benno Jacob: gesegnet wird er auch bleiben!

Buber-Rosenzweig: gesegnet muss er nun bleiben!

התחלנו להתבונן במעמד הרביעי שבפרקנו, המעמד שהנפשות הפועלות בו הן יצחק ועשו. השווינו את תיאור רגעיו הראשונים של עשו במחיצת אביו אל התיאור המקביל אצל יעקב ועמדנו על ההבדלים האופייניים המתחייבים הן מן השוני בסיטואציה הן מן השוני שבין טבעם של שני האחים. הגענו עד

פרקים במקרא

הזעזוע הנפשי העמוק הפוקד את יצחק. אותו הכתוב הנמנע בכל עת, עד כמה שאפשר, מלחשוף את המתרחש בקרב האדם פנימה — כאן הוא מפרש את זעזועו של יצחק בלא פחות מחמש מלים אשר כל אחת מהן מוסיפה על קודמתה, בחינת crescendo המגיע לשיאו במלה "מאד".

שאלנו לסיבת אותה ה"חרדה גדולה עד מאד" ושמענו תשובות שונות. ונראים דברי רמב"ן שיצחק נבהל, הואיל ונתברר לו, כי בנו אהובו הפסיד את הברכה לעולם; אבל דומה, שהגורם העיקרי לחרדה הוא בכך, שיצחק נוכח לדעת כי מה שנתרחש כאן (ה"טעות" בין הבנים) הוא ביטוי רצונו של אלהים, ביטוי להתערבותו הישירה והפעילה בהתרחשויות.

ובאשר לשאלה, כיצד ייתכן שיצחק יאמר, "גם ברוך יהיה", הרי היא שאלה רק על-פי התפיסה, שיצחק אמר את המלים מתוך רצון ומתוך הסכמה. ואולם תפיסה זו אינה לפי פשוטו של הכתוב. לפי פשוטו של הכתוב ביטא יצחק במלים "גם ברוך יהיה" את ידיעתו, את הכרתו: הוא יודע, כי אמנם יעקב יהיה ברוך, כי זהו רצון אלהים. וייתכן (כפירושו השני של רמב"ן) שהעובדה המובעת במלים "גם ברוך יהיה" היא אף למורת-רוחו של יצחק: בעל-כרחו כך הוא.

ומשכנעים דברי רמב"ן לפסוק לג ד"ה "בטרם תבא ואברכהו גם ברוך יהיה":

אין דרך החרד חרדה גדולה עד מאד וצועק, מי הוא אשר רימני, לברך אותו שישלים צעקתו לאמר מיד "גם ברוך יהיה"! אבל היה ראוי שיקללהו! ועוד כי היה עשו צועק עליו לאמר, ולמה תברכהו עתה אבי, ואיך יאמין עשו, כי במרמה היה מתחילה, בראותו כי עתה יברך אותו ברצונו?

פסוק לד. נשווה את התחלת הפסוק הקודם להתחלת פסוקנו:

לג:	וַיַּחֲרֵד יִצְחָק חֲרָדָה גְדוֹלָה	עַד־מְאֹד;
לד:	וַיִּצְעַק	צָעָקָה גְדוֹלָה וַיִּמְרָה עַד־מְאֹד.

צעקה כנגד חרדה. התרגשותו של האב חלה בקרבו, זיעזעה את עולמו הפנימי. התרגשותו של הבן תובעת לעצמה ביטוי חושני, מזעזעת את העולם החיצוני. אצל האב מורגשת בעיקר — הבהלה; אצל הבן מורגש בעיקר — הכאב.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ודומה שהזדעזעותו של הבן גדולה מהזדעזעות האב — אצל הבן נוסף התואר "ומרה".

ויש להתבונן בראש הפסוק, הפותח "כשמוע עשו", ולא כפי שהיינו מצפים: ויהי כשמע עשו. אמנם מניחים חוקרים מבקרים שיש כאן משום שיבוש, וכי בכתוב המקורי נאמר: ויהי כשמע עשו... אלא שאין הנחה זו משום פירוש, ואין היא מסבירה את הכתוב שלפנינו. אבל הכתוב בפסוקנו אינו משובש. במתכוין (ולא כתוצאה משיבוש) מנוסח הפסוק כקטוע — כדי להמחיש לך את ההתרחשות המיידית של הקורות. כמעט סיים יצחק את דבריו, וכבר פלחה צעקת עשו את חלל העולם. את התכיפות שבצעקת עשו, את הופעתה המיידית והפתאומית ממחיש לך הכתוב ב"כשמע עשו" — כביכול אין למספר שהות לתאר את הדברים כשורה, כה מהר ובאופן כה מפתיע אירעו.

האם עשתה הצעקה רושם, האם נשמעה? לכאורה לא. עשו ביקש ברכה. הוא אף ביקשה בהפצרה: "גם אני!" והאב עונה בשקט, אבל אינו נענה לבקשתו. עשו נאלץ להתחנן שנית ושלישית, עד שלבסוף נענה האב.

אך גם אם יצחק לא שמע — היה מי ששמע. והרי דברי רבי חנינא (בראשית רבה פרשה סז, ד):

כל מי שהוא אומר, שהקב"ה וותרן הוא, יתוותרו בני מעוהי, אלא מאריך אפיה וגבי דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב כשמע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה. והיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר (אסתר ד, א) 'ויזעק זעקה גדולה ומרה'.

בא המדרש ללמדך פרק ב"תורת הגמול" האלהית. לכאורה מסכים ה' עם הנעשה כאן, ובפרק הבא אף יברך הוא בעצמו את יעקב. לכאורה הכל אתי שפיר.

ואולם בעל-המדרש שמע את צעקת המרומה. והוא יודע שגם השומע קול צעקה שמע את צעקתו של עשו. לא לעולם יסלח למי שעשה עוול לאחיו. הוא לא יותר ליעקב, כי אם יאריך לו אפו; בעתיד יפקד עליו עווננו. כאן זעק עשו בגלל יעקב. יבוא יום, ובני יעקב יזעקו בגלל בני עשו. יהיה זה בשושן הבירה, כאשר מרדכי ירים צעקת שבר בגלל גזירת המן. בקורות אלה מתאמתות אמת הדין האלהית השופטת על דרך מידה כנגד מידה.

חגובת עשו הראשונה היא כאב על שיצא מקופח. דברי יצחק בפסוק לה באים להסביר לו את הגורם להתרחשויות:

פרקים במקרא

בָּא אָחִיךָ בְּמַרְמָה וַיִּקַּח בְּרִכְתְּךָ.

כאן מבטא יצחק בפירוש את אשר נתברר לו בעת ששאל את עצמו: מי־אפוא הוא?

הדרך שבה השיג יעקב את הברכה מכונה בפי יצחק בשם "מרמה"; במרמה בא ולקח את הברכה. השם "מרמה" הוא חד־משמעי. ואמנם הבין עשו את דברי אביו אל נכון; גם הוא ידע שמרמה אינה אלא מרמה (וכן רש"י — "בחכמה", ות"א — "בחוכמא"; ולא כדברי המדרש ב"ר סו, ה — "בא בחכמת תורתו"), ועל כך יעידו דבריו בפסוק לו.

פסוק לו. המלה "הכי" מביעה טענה, מעין טענת נגד (השווה כט, טו): האמנם? האם לשם כך? — משום כך? האמנם קרא הקורא את שמו "יעקב" על שום שסופו לעקבני? עשו גוזר כאן את שם אחיו מן השם "עקבה" (לא מלשון עקב כבפרק כה, כו!). דברי עשו אלה מדגימים את העקרון שבפי אביגיל על בעלה (שמואל א' כה, כה): "כי כשמו כן־הוא". כיצד הגיע עשו אל מדרש שמות זה? התשובה תתברר על נקלה, אם שוב נעיין בפסוק הקודם. הלוא 'עקבה' אינה אלא מלה נרדפת ל'מרמה'; השווה, למשל, מלכים ב' י, יט. אבל לא רק אל מלה זו שבדברי יצחק ("מרמה") מתייחס עשו. נתבונן בהמשך דבריו.

לה:	וַיֹּאמֶר בָּא אָחִיךָ בְּמַרְמָה	וַיִּקַּח בְּרִכְתְּךָ
לו:	וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב	וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְעָמִים
	אֶת בְּכֹרְתִי לָקַח	וְהִגַּה עִתָּה לָקַח בְּרִכְתִּי.

נתבונן במיבנה הכיאסטי של המשפט האחרון — הן במיבנה התחבירי הן בסגנון⁹. לעולם מורה מיבנה כיאסטי על התייחסות, על זיקה, על קשר. ברגע זה מתברר לעשו, כי יש קשר הדוק בין המעשה שיעקב עשאו כעת, לבין מעשה שעשה בעבר.

דברי עשו לגבי המעשה בהווה מובנים ומוצדקים; עשו אינו אלא מאשר את דברי אביו: "ויקח ברכתך" — "לקח ברכתי". אבל מה בדבר יחסו למעשה שבעבר?

9. הפרונומסיה (Assonanz) בין "בכורתי" ל"ברכתי".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

שתי תופעות ראויות לתשומת-לב. ראשית — לא בלקיחה דובר אז (בפרק כה), אלא במכירה ובקנייה, וראה פירוש יש"ר לפסוקנו:

כי... כדי להסיר תרפתו ממנו לא הגיד שהוא בעצמו מכר את בכורתו לאחיו, כמו שהיה באמת, אלא אמר: "את בכרתי לקח", כאילו לקחה ממנו בחזקה.

והרי מן הראוי היה שיאמר: את בכורתי קנה! שנית — אז (בפרק כה) לא התייחס אל הבכורה כאל בכורתו; "ולמה זה-לי בכורה?" (פסוק לב) "ויבז עשו את-הבכורה" (פסוק לד). ואילו כאן: "את בכורתי"! כיצד יש להסביר שינויים אלה?

דומה שקרה כאן מה שקורה, כאשר אדם מתייחס אל מעשה יחס כלשהו — עד שיום אחד, בהשפעת מעשה אחר שאירע לו, ישנה לפתע את יחסו לגבי המעשה בעבר. ובאשר לענייננו: אז בעבר — "ויבז עשו את-הבכורה". והנה כעת, שנים רבות אחרי אותו המעשה בעבר, מתרחש משהו שמזכיר לו בבת אחת את מעשה העבר ומאיר אותו המעשה באור חדש. לפתע נדמה לו לעשו, כי כמו שכעת לקח ממנו אחיו דבר מה, כך לקח ממנו גם בעבר, כך לא בשני מקרים שונים מדובר, אלא בשניים שהם אחד; בכפילות מדובר — "ויעקבני זה פעמים". כשם שעתה לקח ממנו ברכה, כך בעבר לקח ממנו בכורה. מעשה היום אינו אלא המשך למעשה העבר. הרגשה זו של עשו היא המתבטאת במיבנה הפסוק ובסגנונו. (וראה דוגמה אחרת להתייחסות משתנית לגבי אותו המאורע: בראשית מב, כא.)

בחזרה על הנשוא "ויאמר... ויאמר" באה התמיהה: ועתה, הלא אצלת לי ברכה? בדומה לכך מצינו בראשית טו, ב-ג; שמות ג, ה-ו; במדבר לב, ב-ה, כשהמשותף לכל המקומות האלה הוא — הציפיה לחגובה מן הצד שכנגד, תגובה שאינה באה. ובאשר לפסוקנו דומה שיצחק נשתקע בהרהורים, הוא תמה לשמוע על "לקיחת" הבכורה. האם עתה הוא מצדיק עליו את הגזירה משמים? האמנם אין עשו ראוי לברכה?

הלא אצלת לי — הותרת לי, הפרשת לי; מלשון 'אצל'; השווה "ויאצל" (במדבר יא, כה).

פסוקים לט-מ. ושוב "ויען". ואמנם רק הפעם המענה שלם, אם הוא עוד יכול להיות שלם. עתה סוף סוף יברך יצחק את מי שהיה עד כה בנו אהובו. על-כן "ויען יצחק אביו", כאן ידבר אליו כאב.

פרקים במקרא

המלים הראשונות היוצאות מפי יצחק אינן בלתי מוכרות לנו; כבר שמענון בפרק זה. הלוא זוהי כמעט אותה הברכה שבה נתברך לפני זה יעקב:

וַיִּתֵּן לְךָ הָאֱלֹהִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֹב דָּגַן וְתִירֹשׁ...

הִנֵּה מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ יִהְיֶה מוֹשְׁבֶךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל.

די בעיון קל כדי להיווכח שהפאתוס הראשון נמוג, ההתלהבות הראשונה והשפע הראשון אינם עוד. אמנם לשני בניו מאחל יצחק מטל השמים ומשמני הארץ. ובכל זאת יש הבדלים בולטים בין שני אופני האיחול. (א) "ויתן לך האלהים"; (ב) "ורב דגן ותירוש"; (ג) "מושבך" (לעשו). נתחיל בסיפא. אצל יעקב אין הברכה תלויה במקום מושבו — בכל מקום הימצאו יזכה למשמני הארץ. אבל לא רק במתנות אלהים הישירות ניכרת המעטה אצל עשו; גם העקיפות, היבול שהאדמה תתננו, יהיה מועט בהשוואה אל האמור ליעקב — בלי "ורב דגן ותירוש". וזה מובילנו אל העיקר: העדר "ויתן לך האלהים". יצחק נוכח לדעת, תוך חרדה גדולה עד מאד, שרצון אלהים הוא היפך רצונו. רצון אלהים הוא שיעקב יתברך. על כן אין הוא מעז לפנות בתפילה אל אלהים, כי יברך את זה שעליו הוכיח לו, כי אינו חפץ לברכו.

לא כפי שאנו תפסנו את דברי יצחק בפסוק לט, תופסים אותם רוב החוקרים. הדעה הרווחת בחקר המקרא מיוצגת, למשל, בפירושו של א' כהנא לפסוק לט, ואלה דבריו:

הכחוב משחמש בקללתו של עשו באותן המלים עצמן שהשתמש בכרכתו של יעקב (בפ' 28) אבל במשמע אחר כל עיקר. כאן אין המי"ם של "משמני" ו"מטל". חלקית (partitivum) אלא מי"ם של שלילה והרחקה (privativum), כמו: "כבוד לאיש שבת מריב" (משלי כ 3), "בתיהם שלום מפחד" (איוב כ"א 9), "אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" (במדבר ט"ו 24). וענין הדבור הוא: רחוק מן המקומות השמנים בארץ ובלי טל השמים יהיה מושבך. משחק מלים אחדות, אחת לטובה ואחת לרעה מעין זה, השווה לקמן מ' 13 עם פ' 19 שם.

אחד הגורמים לפירושו: ארץ שעיר הסלעית, המדברית.

טענות נגד:

- (א) לפי במדבר כ, יז יש בארץ אדום אף שדות וכרמים.
 (ב) עשו צריך היה לצפות לברכה ולא לקללה.
 (ג) ברכת השפע הכלכלי ליעקב אינה מונעת מתן אותה הברכה לעשו.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ועל-חרבך תחיה — רשב"ם:

אומנותך שהייתה צד חיות בכלי זינך.

רמב"ן רואה קושי בתפיסה זו שלפיה מורות המלים אל עבר משלח-ידו של עשו. אם "הנה משמני הארץ יהיה מושבך", אם יהיה עובד-אדמה, איכר הקשור לחלקת-אדמתו, מה טעם "ועל-חרבך תחיה", במשמע שרשב"ם מייחסו לאיחול? לכן מפרש רמב"ן:

אבל הענין לומר שיחיה במלחמותיו, כי ינצח ולא יפול בהרב אויב

ובכן, לא במקור מחייתו של עשו מדובר אלא במקרה מיוחד, במקרה מלחמה. וייתכן שקושיית רמב"ן אינה קושייה, אלא הכוונה היא: כל זמן שתשב במושבך — "הנה משמני הארץ" וגו', אבל כאשר לא תשב על אדמתך — "ועל-חרבך תחיה".

ואת-אחיך תעבד — אבל הברכה איננה ללא תנאי, אינה בכל עת, אלא יש כאן הסתייגות החלה ממילא על הברכה ליעקב "יעבדוך עמים" וגו', והיא: "והיה כאשר תריד — ופרקת עלו מעל צוארך".

והיה כאשר תריד — רש"י:

לשון צער, כמו אריד בשיחי ואהימה (תהלים נה, ג), כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון-פה להצטער על הברכות שנטל — "ופרקת עולו" וגו'.

רשב"ם:

כמו "אריד בשיחי", כשיעבד בך בפרך, לא תוכל לסבול — "ופרקת עולו".

ובדומה ר"ע ספורנו, אבל גם כבר רמב"ן:

כשיחך מתגרת ידו — "ופרקת עולו מעל צוארך", ירמוח לישראל שלא יתגרו בס יותר מדי לעשות עמם רעה, והוא מה שצווה הכתוב: "ונשמרתם מאד: אל תתגרו בס" (דברים ב, ד-ה).

מה בין רש"י לבין רשב"ם, ספורנו ורמב"ן? לפי רש"י קשור הצער בגורם רוחני-דתי; לפי האחרים — בגורם פיזי.

בעל "הכתב והקבלה":

נראה לי שהוא מלשון 'רדה הדבש' (שופטים יד, ט) שפירושו לרש"י הפרשת דבר והבדלתו ממקום חיבורו, וכן 'רדנו לוא-נביא עוד אליך' (ירמיה ב, לא), כלומר נבדלנו

פרקים במקרא

ונתרחקנו ממך (ע"ש רש"י)... וטעם 'כאשר תרד ופרקת' — כאשר תפוש עצמך מיעקב ותרחק ממנו, או אינך משועבד אליו עוד. הדעה הרווחת במחקר: "חשוטט כנע ונד" (ע"פ הערכית).

בעוד שבמעמד השלישי נגרמה המתיחות על-ידי תיאור ביצוע מעשה מירמה בשלבים ההולכים ומתקדמים, הרי במעמד הרביעי נגרמת המתיחות על-ידי תיאור תגובת הנפשות המרומות למעשה המירמה. לכאורה, בנפש מרומה אחת מדובר — בעשו. הוא המרים קול צעקה ובכייה והוא הדורש את שם אחיו מלשון עקבה. אבל אנו יודעים, שגם אביו מרגיש עצמו מרומה. הוא המדבר ראשונה על מירמה, אלא שאינו מזכיר את המונח 'מירמה' בקשר ללקיחת הברכה, הוא אינו אומר: "בא אחיך, ויקח במרמה ברכתך", אלא הוא אומר: "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך". אילו אמר כנוסח המוצע, היה מחווה בזה את דעתו, כי המירמה היא בלקיחת הברכה. ברם, לפי הנוסח שלפנינו הוא מחווה את דעתו שמירמה היתה בעצם בואו, כלומר בבואו אלי. אמנם אין יצחק מפרש מלה זו: אלי, אולי משום שברור לו, שהקרבת העיקרי הוא עשו, ולא הוא עצמו, ואולי — כדי לא להכביד את אשמת יעקב באזני עשו יתר על המידה. יצחק בוודאי חשש מיד, כי המעשה שיעקב עשאו, עלול לגרור אחריו תוצאות קשות ליעקב. מכל מקום ניתן במשפט זה גם ביטוי לתחושתו של יצחק כמרומה.

במעמד זה מגיעה העלילה לשיאה הדרמטי כאשר מתחוויר לכל אחת מן הנפשות הפועלות, מה אירע לה. ההתרגשות הפנימית הגדולה, העצורה והמאופקת של האב מתפרקת בהתפרצותו הבלתי מרוסנת של הבן. אבל לא רק בתיאור המפורש החד-פעמי של רגשות האב לעומת רגשות הבן מתגלה כוחה האמנותי של העלילה. הוא מתבטא גם בהתבוננות המעמיקה להתפתחות האמוציות בקרב הנפש המרומה הראשית.

נשים לב לתיאור תחנוניו של עשו לברכה, בצערו ובכאבו. התיאור קולע ומהימן מבחינה פסיכולוגית:

ויצעק צעקה גדולה ומרה עד-מאד
ברכני גם-אני, אבי
הלא-אצלת לי ברכה
הברכה אחת היא-לך, אבי,
ברכני גם-אני, אבי,
וישא עשו קולו ויבך.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

תחילה ההתפרצות הספונטאנית של הכאב — אחרי־כן ההפצרה האמוציונאלית במלים — התמיהה על התנהגות האב והנסיון להניע את האב בדרך רציונאלית — חזרה אל ההפצרה הרגשנית במלים — שיבה אל ההתחלה: התפרצות הצער בדרך הפשוטה, הגלויה, האלמנטארית ביותר. ברם, לא רק ההתבוננות הפסיכולוגית מציינת את הקטע; הוא מצטיין גם בכוחו האמנותי (במיבנהו הכיאסטי, בעניין ובלשון).

פסוקים מא-מו

"וישטם" — השורש שט"ם מופיע עוד פעמיים בבראשית: מט, כג; נ, טו (וכן תהלים נה, ד; איוב טז, ט; ל, כא), ונראה שהוא קרוב קירבה פורמאלית ועניינית לשורש שט"ן — הפך לשטן. ומעניין הנימוק המפורש כאן למשטמת עשו את יעקב. לא נאמר כאן, כפי שהיה מקום לצפות על־פי פסוק לו, כי עשו שטם את יעקב על שום שלקח ממנו את הברכה, גזלה או גנבה ממנו, על שום שרימה אותו בכלל. לא שטם אותו, לפי הכתוב כאן, על שום שיעקב עשה לו דבר־מה, אבל הוא שטם אותו את יעקב מפני דבר־מה שזכה בו יעקב ולא הוא, דבר שלכתחילה היה מיועד לו ולא ליעקב — "על־הברכה אשר ברכו אביו". וכך מבין את הגורם למשטמה יש"ר, ד"ה "על הברכה אשר ברכו אביו":

על הברכה עצמה היה שונא אותו, כי לא יכול לסבול, שיהיה יעקב גביר עליו, והוא עבדו נכנע תחתיו. וסוף הכתוב מוכיח על כוונתו, כי בקש להרוג את יעקב טרם יתגבר עליו כאדון, ובזה לא תתקיים בו הממשלה שנתן לו יצחק עליו.

"ויאמר עשו בלבו יקרבו" כבר היתה לנו הזדמנות להיווכח שעשו הוא טיפוס אקסטרורטני, אדם הנותן ביטוי חיצוני להרהוריו ולרגשותיו, אדם שהנעשה בנפשו פנימה מתגלה מיד כלפי חוץ. ואילו הפעם, דווקא בשעה שמשטמתו־חמתו בוערת בו עד להשחית, הוא שם רסן על יצרו. הוא לא יפיק את זממו מיד, אלא "יקרבו ימי אבל אבי — ואהרגה את־יעקב אחי". הוא יודע שמעשה זה יצער את אביו, ובגלל אביו הוא מוכן לדחות את ביצועו. ואם כבר בתחילת הפרק הרגשנו, כי עשו משגיח בכבוד אביו, הרי כאן, בסופו, אנו מבחינים בדבר כפליים. ויש בפרשתנו מקום שלישי שבו נרמזת התנהגות זו של עשו — ח, ח. אלא שהמסופר בפסוקנו מיוחד בכך, שכאן בולט הכבוד, שעשו רוחש לאביו, לא רק במעשה (ביתר דיוק: בהימנעות ממעשה), אלא גם בדיבור. אותו האדם שמפיו שמענו את המשפט: "הלעיטני נא מן־האדם

פרקים במקרא

האדם הזה", כאן הוא אומר: "יקרבו". הוא אינו מזכיר את המלה 'מות' או 'ימות', אלא עוקף דבר זה, וכמיטב יכולתו הוא מדבר כאן בטקט.

אמר רבי שמעון בן גמליאל, כל ימי הייתי משמש את אבא, ולא שימשתי אותו אחד ממאה ששימש עשו את אביו. אני — בשעה שהייתי משמש את אבא, הייתי משמשו כבגדים מלוכלכין, ובשעה שהייתי יוצא לדרך, הייתי יוצא בבגדים נקיים. אבל עשו, בשעה שהיה משמש את אביו, לא היה משמשו אלא בבגדי מלכות, אמר, אין כבודו של אבא להיות משמשו אלא בבגדי מלכות. ההוא דכתיב, 'אשר אתה בבית' (בראשית רבה סה, יב)¹⁰.

וכבר מצינו אצל חכמינו, שציינו לשבח תכונה זו של עשו.

המלה "אחי" בסוף פסוק מא מפליאה, ומסתבר שיש להבינה כביטוי סרקאסטי חריף.

וַיַּגֵּד לְרַבְקָה אֶת־דְּבָרֵי עֵשָׂו בְּנֵה הַגָּדֹל

בעלי המדרש (שם סז, ט) מתפלאים: "מי הגיד לה? הלוא בפסוק מא נאמר בפירוש: "ויאמר עשו בלבו". והתשובה היא (ובדומה גם רש"י): "אמהות נביאות היו". ברם, בגלל הכתוב בפסוק מב אין צורך לייחס לרבקה נבואה או רוח־הקודש, וכבר העיר לזה ראב"ע (לפסוק מא, ד"ה "ויאמר עשו בלבו"):

"יתכן שגילה סודו לאחד מאוהביו, ויש אומרים על דרך נבואה היה; והראשון קרוב.

ודומה, לפי מה שהיכרנו את טיבו של עשו, אף מותר להרחיק לכת מראב"ע ולומר שוודאי הדבר, שגילה סודו לאחד מאוהביו, ואין כל פלא ב"ויגד לרבקה..." שבפסוק מב.

וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנֵה הַקָּטָן וַתֹּאמֶר אֵלָיו הֲגַה עֵשָׂו אַחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהַרְגֶךָ.

"ותשלח ותקרא" — יש"ר מסביר:

כי אולי אחר הברכה הלך לו יעקב אל השדה לרעות צאנו כמאז;

10. יצחק היינמן ב"דרכי האגדה" סבור שהמדרש משקף את תנאי הזמן — את זכות אבי המשפחה על-פי החוק הרומי שהיה ידוע לחז"ל. לדעתו יש כאן בצד השבח — הגנאי. אמנם כלפי חוץ עשו הוא בן טוב. בפיו הוא אומר לאביו: "הנני", אך בלבו הוא אומר: "יקרבו ימי אבל אבי".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ואילו רמב"ן מנמק:

כי היה יעקב במקום אחר, איננו באוהל אביו ואמו, כי היה מתחבא מפני עשו אחיו, שהיה צועק עליו, והיה מתבייש ממנו או מתפחד.

ציוני הייחס שבפסוק — "בנה הגדול ... בנה הקטן ... עשו אחיך" — ראויים לתשומת-לב. מתנחם — מתנקם, יקח נקם ובכך יירגע; או: נרגע כבר כעת במחשבת הנקם, השווה יחזקאל ה, יג; ישעיה א, כד (נפעל).

פסוקים מג-מה. מפני סכנת המוות הצפויה לו, על יעקב להימלט לארץ נכר, ובדומה לו, מאוחר יותר, משה, דוד, ירבעם.

וְיָשַׁבְתָּ עִמּוֹ יָמִים אָחָדִים

רבקה מדברת כמנחמת את עצמה ואת בנה.

שתי קושיות חמורות שואל ר"י אברבנאל בעניינם של פסוקים אלה. האחת (השאלה הי"ז) — והיא על פסוק מו:

אם היה הפחד כולו מעשו, שמא יהרוג את יעקב, איך לא אמרה רבקה אמתת הדברים ליצחק והשיאתו לדבר אחר באמרה, 'אס־לקת יעקב אשה מבנות־חת' וגו', 'למה לי חיים', ויצחק בעבור זה שלחו, ולא בעבור משטמת אחיו, והנה יעקב בפחד המות היה, ולא בנשואין. (והוא משיב:) והנה רבקה לא רצתה לגלות ליצחק אמתת הדבר ממשטמת עשו והיותו מתנחם להרוג את יעקב, מפחדה שיצעק נגדה ויתרעם ממנה, שהיא סבבה כל הרעה הזאת ובשלה הצער הגדול הזה בשלחה מדנים בין אחים, אבל שנתה מפני השלום ואמרה לו עניין הנשואין, שלא יקח יעקב מבנות כנען.

והשאלה האחרת (השאלה י"ח) פסוקים ב ה, שבפרק הבא:

אם רבקה צוהה 'קום ברח־לך אל־לבן אחי חרונה', למה שינה יצחק 'קום לך פדנה ארם ביחה בתואל אבי אמך', ובפועל נאמר 'וילך פדנה ארם אל־לבן בן־בתואל הארמי', כדברי אמו, ומה עניין אמרו 'אחי רבקה אם יעקב ועשו', הלא ידענו כל זה. (ומשיב:) ויצחק, בחשבו שהיה הדבר כן, קרא ליעקב וצוהו שלא יקח אשה מבנות הכנעני, ושילך ביחה בתואל אבי אמו. והנה הדריכו ללכת אל בתואל לפי שהיה זקן, ובעצתו יקח אשה הראויה לפי כבודו. אמנם רבקה שהיתה כוונתה בהליכת יעקב כדי לברוח ממשטמת אחיו, צוהו שילך אל לבן שהיה בחור וגיבור, לא אל בתואל אביה שהיה זקן, וכן עשה בפועל... וכדי שלא יחשוב שברח יעקב מפני עשו שדה ארם, אמר הכתוב שהלך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי, כי להיותו בחור הלך אליו במצות אמו, וגם מפני

פרקים במקרא

שהוא ישים שלום ביניהם להיותו אחי אמו אם יעקב ועשו, כי מפני זה היה לבן שוה הקירבה לשניהם, ואם היה הולך כבורת, היה הולך למקום אחר שלא היה לעשו בו יד ושם.

על השאלה בדבר החזרה המדומה של הרישא של פסוק מה על הסיפא של פסוק מד כבר השיב בעל "הכתב והקבלה" בהבחנה בין חימה ואף:

ימים אחדים תשב שם עד כי תשוב החמה הקשה שנמשכה ימים אחדים אחר המעשה, ואחר הנחת החמה הקשה תתעכב עוד, עד שוב גם האף הקל מהחמה הנמשך לפעמים ימים רבים.

עתה לא נותר אלא לשאול לסיבת השינוי ששינתה רבקה: "ושכח את אשר-עשיתָ לו" במקום: עשיתי, ונראה שעשתה כן לשם הפעלת השפעה יחירה על בנה. הלוא עשו לא יטרח לחשוב על הגורם הראשון למעשה המירמה, אבל אפו יחרה במבצע המעשה.

לְמָה אֶשְׁכַּח גַּם-שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד

מפני מה "שניכם"? הלוא בהריגתו של אחד מדובר? תשובות שונות מוצעות לשאלה זו:

- (א) מפני גאולת הדם ייהרג גם השני (כגון שמואל ב' יד, ז), כך ריב"ש ואחרים.
- (ב) הכוונה ליצחק ויעקב (השווה מא), כך בעל הכתב והקבלה. ברם, אין בכתובים יסוד לתשובה זו. ועוד, אין לשון שכ"ל אלא לגבי בנים.
- (ג) הרוצח אינו יכול עוד להיות בנה, כך רש"ר הירש ואחרים.

פסוק מו. מצד אחד אין רבקה רוצה לגלות לבעלה את כל האמת, כדי שלא לצערו (או מחשש שמא יקללה); מאידך גיסא אין היא רוצה שיעקב יצא ללא קבלת רשות וברכה מאביו.

ולבסוף עוד הערה לפרק כולו באשר למיבנהו. פרקנו מתחלק לששה מעמדות. בכל מעמד ומעמד מופיעות שתי נפשות בלבד, אבל יעקב ועשו אינם נפגשים במעמדות אלה, והם גם לא ייפגשו עד פרק לג. ולא רק פרק זה כולל מעמדות בני שתי נפשות בלבד, אלא כך מצינו בסיפורים רבים אחרים במקרא. גם זוהי

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

אחת מתכונותיו של הסיפור המקראי: מיעוט הנפשות הפועלות בו. אמנם יש תמונות שבהן מופיע גם העם, אבל גם אז מתנהלת השיחה על-פי-רוב רק בין שניים: העם כגוף אחד (או נציג העם, הציבור) ויחיד. לפנינו אפוא דו-שית. יתר הנפשות ה"מופיעות" בתמונה נסוגות אל הרקע האחורי. מטרתה של דרך תיאור זו היא לאפשר לשומע-לקורא להתרכז אל העלילה, להתעמק במסופר, כי הריכוז אל מספר מצומצם של נפשות פועלות מזמן אפשרות לעקוב אחר התפתחותן של נפשות אלה.

פרק כח, פסוקים א-ט.

עוד לפני עיונו בפרק כז כבר עיינו בחלק זה של הפרשה. היה זה כאשר קבענו, שלשם הערכתו הנכונה של המסופר בפרק כז יש לראותו בהקשרו. עיון זה העמידנו על כך שפרשת תולדת מספרת על שני סוגי ברכה: הברכות בפרק כז שתוכנן פוריות-האדמה ושלטון, והברכה שבפרק כח (בקטע זה, אבל גם בקטע שבתחילת פרשת ויצא) שתוכנה ריבוי הזרע והבטחת הארץ: ברכת אברהם. והנה כשם שסוף פרק כז מקדים ומסביר מראש את הסיבה המכרעת שבעטייה לא זכה עשו בברכת אברהם, כך באים כאן הפסוקים הראשונים של פרק כח ומסבירים את הסיבה שבעטייה אמנם זכה יעקב בברכת אברהם: "לא-חקח אשה מבנות כנען. קום לך... וקח-לך משם". הנשואין עם הנשים הכנעניות פסלו את עשו מלרשת את מורשת בית אברהם. אנו זוכרים את דברי אברהם אל עבדו זקן ביתו (כד, ג-ד):

וְאֶשְׁבְּעָךָ בְּיַד אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֵלֵהִי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבָּו, כִּי אֶל-אֲרָצִי וְאֶל-מִוְלַדְתִּי תֵלֵךְ, וְלִקְחָתָּ אִשָּׁה לְבָנִי לְיִצְחָק.

אסור היה להם לאבות האומה לבוא בקשרי חיתון עם העם של אותה הארץ אשר עתידים בניהם לרשתה, אלא היה עליהם להישאר נבדלים מהם וחפשיים. והסיבה לאיסור חמור זה כפולה. מצד אחד צריך עם ישראל להיבנות על יסודות משפחתיים ומוסריים אחרים מאשר אלה של עממי כנען, ומצד שני צריך עם ישראל לקבל את ארצו כמתנה מן ה' ולא דרך אבותיו, על-ידי אמהות כנעניות; על עם ישראל לקבל את הארץ כמורשה על-טבעית ולא כמורשה טבעית, לא בדרך הטבע אלא שלא בדרך הטבע. זהו הקשר שבין ברכת אברהם והנשואין הרצויים. וביתר דיוק בסיפא שלו:

פרקים במקרא

"אשר נתן אלהים לאברהם". הלוא אלה הן המלים האחרונות מפי יצחק שאנו שומעים אותן בתורה. וכשם שמלתו הראשונה של יצחק בתורה היתה "אבי", כך גם חוזר אל אביו במלתו האחרונה — "אברהם".

ונעמוד עוד על שתי תופעות בסוף הפרשה, האחת סגנונית והאחת סטרוקטוראלית.

התופעה הסגנונית היא הכתוב בסוף פסוק ה — "אם יעקב ועשו". למלים אלה מעיר רש"י: "איני יודע מה מלמדנו". ברור הוא, שרש"י יוצא מן ההנחה שלעולם מטרת הכתוב היא להעשיר את ידיעתנו, ואולם יש מקראות אשר יותר משהם פונים אל ההכרה ואל התבונה, הם פונים אל הרגש; יותר משהם פונים אל השכל, הם פונים אל הלב. ודומה שהמלים "אם יעקב ועשו" נמנות עם הסוג האחרון. רד"ק מעיר בד"ה "אם יעקב ועשו":

הקדים יעקב לעשו בעבור כי אם יעקב היתה באמת, כי היתה אוהבת אותו יותר ממה שהיתה אוהבת עשו, ומחמלתה עליו שלחתו אל אחיה. ואע"פ שהיתה אם לעשו גם כן, לא היתה אוהבת אותו כמו שהיתה אוהבת את יעקב.

זהו הכתוב האחרון על רבקה. כאן כביכול מציבה לה התורה מצבה שעליה חרותות המלים: "אם יעקב ועשו". זה היה גורלה. היא היתה אם ליעקב ואם לעשו. תחילה נזכר יעקב, כי בראש ובראשונה הרגישה עצמה רבקה כאם יעקב. אבל הכתוב מעיד עליה, כי היתה גם אם עשו. בגלל גורלה זה להיות "אם יעקב ועשו" מצאה מה שמצאה.

כבר שאלנו: כיצד דן הכתוב את פעילותה של רבקה? אמרנו שעוד נדון בכך, ונראה שכאן המקום הראוי לדון בשאלה. דומה שרבקה האמינה, כי כעבור "ימים אחדים" תשלח לקחת את בנה אהובה. ואולם, על-פי הכתוב נראה שלא זכתה עוד לראות את יעקב בחייה, והיא היחידה מבין האמהות שהכתוב מעלים את מותה ואת קבורתה. האם אין בעובדות אלה משום חוות-דעת, משום הערכה אילמת, הערה באין אומר ואין דברים?

ועתה אל התופעה הסטרוקטוראלית — התחלת פסוק ו: וירא עשו כי...". כאן מתחיל משפט טפל, והמשכו של המשפט העיקרי הוא פסוק ט. לפנינו אפוא משפט ארוך באופן בלתי רגיל המשתרע אל עבר ארבעה פסוקים. מה משמעה של התופעה התחבירית הזאת?

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

המשפט הנמשך כל-כך ממחיש את שיקוליו הממושכים של עשו. הנה הוא חושב ומהרהר, ושוב מתבונן ושוקל, אם להסיק סוף סוף מסקנה מן הקורות, אם לאו, עד שלבסוף — "וילך עשו אל-ישמעאל". וחז"ל שמעו, כי המסקנה לא היתה שלמה, ולא היתה נכונה. וכך מובא בבראשית רבה פרשה סז, י:

אמר ר' אלעזר — אילו הוציא את הראשונות, יפה היה, אלא על-נשיו — כאב על כאב.

עשו עשה מה שעשה, משום שראה "כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו", ואילו יעקב עשה מה שעשה, בשמעו "אל-אביו-ואל אמו".

כסיכום לסדר תולדות נשווה זו לזו את שתי הפרשיות הראשיות שבו — את פרשת הולדת התאומים ומעשה מכירת הבכורה, אל פרשת ברכת יצחק את בניו, שהיתה נושא עיוננו, ונערוך את ההשוואה לאור הנושא: יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם. נתבונן תחילה בכל אחד משני האחים לחוד.

עשו הבולט בגשמיותו כבר מרגע היוולדו, מפגין את כוחו ואת חושניותו הן בעיסוקו היומיומי — "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה" (כה, כז) — והן במעשה החד-פעמי במכרו את בכורתו בעבור נזיד עדשים (שם, כט-לד). רצונו ועניינו בחיי-שעה בולטים גם בנשואיו, בקחתו לו נשים מאלה שנמצאו לו בסביבתו, מבנות הארץ. ויצרו הבוער נראה גם בפרק כז כשהוא שואף להתנקם מאחיו על-ידי רצח. אדמוני הוא בחיצוניותו, ואדמוני בפנימיותו. הרהוריו והמיית-לבו ניכרים מיד — בדבריו ובמעשיו. התנהגותו מוכיחה בעליל שאמנם אין הוא ראוי להיות נצר לבית אברהם. אין לו הבנה וגם אין לו כל עניין בייעוד רוחני-מוסרי. ברם, ככל שבמהותו הוא רחוק מאנשי בית אברהם, אין הוא כולו שלילה. יש בו תכונות חיוביות — הוא מכבד את אביו ודואג לשלומו גם בשעה שהדבר עולה לו כמאמצים, וגדול צערו כאשר מתברר לו, כי הפסיד את ברכת הבכורה.

כמו קרוץ מחומר אחר אחיו התאום. כוחו של יעקב ניכר תחילה בהתבוננותו השקולה, בעירנותו ליום מחר, בחשיבתו מראש מה ילד יום. הוא חי חיי תום ושלווה. עיסוקו עיסוק הגון ותם, מסלול חייו קבוע: "ויעקב איש תם יושב אהלים" (שם, כז). ואכן, כבר מתחילה — "וידו אוחות בעקב עשו" (שם, כז), כל רצונו באותם הערכים שעשו דש אותם בעקביו. כדי להשיג את מה שהוא חפץ בו, הוא מסוגל לנצל את חולשת אחיו. ואם ניתן לומר, כי בבכורה זכה מתוך פיקחות, הרי יש לומר, כי בברכה זכה — מתוך מירמה. באישיותו

פרקים במקרא

ובאורח-חיינו הוא בוודאי הבן הראוי יותר לרשת את מורשת בית אברהם. אולם אין הוא נקי מדופי, ועוד יהיה עליו לעבור דרך ארוכה עד שיגשים את הייעוד, אשר הוטל עליו. רק ביום שבו יכפר על אשמתו, ייהפך מיעקב לישראל.

הניגודים שבלטו בין האחים מרגע היוולדם, הלכו וגדלו. הם ניכרים בעיסוקם השונה, באורח-חיהם השונה, בטבעם השונה. הבדלים אלה מתבטאים בעלילה קונקרטיית, במעשה מכירת הבכורה. אך בעוד שאותו המעשה מסתיים לשביעות רצונו של כל אחד משני האחים — שניהם יוצאים מרוצים מן העיסקה שעליה הסכימו, הרי המאבק על ברכת האב הנוטה למות גורם להתנגשות קשה ומרה ביניהם. יעקב רכש לו את איבת-המוות של אחיו. עשו מצפה לרגע שבו ישפוך את דמי אחיו. ומה עמדתו הנפשית של יעקב אל עשו? השמח הוא לאידו של אחיו על שהפסיד את ברכתו? המחזיר הוא לו משטמה תחת משטמה? המרוצה הוא מן המעשה שעשאו?

רציפותו של הכתוב והמשכיותו היו דורשות מאתנו להילוות אל יעקב, לצאת אתו מבאר-שבע, ללון עמו במקום שם לן, לחזות כמוהו במראה החלום ולהקשיב כמוהו להבטחות הגדולות שה' הבטיחן לו שם. למחרת היינו צריכים ללכת יחד עמו אל ארץ בני-קדם, להגיע עמו אל הבאר, לראות בבואה של רחל ולראות בריצת לבן לקראת יעקב (ולהיזכר בריצה שרץ בעבר לקדם את פני עבד אברהם)... אחר-כך היינו צריכים לשהות עם יעקב בבית לבן לא פחות מעשרים שנה — עד יום שובו אל ארץ אבותיו ולמולדתו. אבל הנושא שלנו הוא: יעקב ועשו, תוך תשומת-לב מיוחדת להתפתחות היחסים ביניהם. עלינו אפוא לעבור מסוף פרשת תולדת אל התחלת פרשת וישלח, שבה תיאור שובו של יעקב אל ארץ אבותיו ופגישתו המחודשת עם אחיו.

ברם, יש מומנטים אחדים בשהותו של יעקב בבית לבן אשר עלינו להרהר בהם בטרם נשוב עמו אל ארץ כנען, ועל כן נעיין, לפחות, בפסוקים אחדים, הן כדי להעריך הערכה נכונה ככל האפשר את אשר יסופר בפרק לב, הן — כדי להתחיל לפרוע חוב. עדיין לא נוכל לפרוע את כל החוב, אבל אם לא את כלו נפרע, מקצתו נפרע.

החוב הוא תשובה על השאלה שעד כה לא יכולנו למצוא עליה תשובה: כיצד דן הכתוב את מעשה המירמה של יעקב? נוכחנו שאמנם הכתוב מספר, מוסר התרחשות אחר התרחשות, מאורע אחר מאורע — אבל אין הוא שופט את

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

המתרחש ואין הוא מעריך אותו. וגם אחת מתכונותיו האופייניות ביותר של הסיפור שבמקרא: הוא מספר, ונמנע מנקיטת עמדה. אבל גם אם אין בו משום נקיטת עמדה מפורשת, הרי יש בו ויש בו משום רמז לעמדתו, והמטה אוזן קשבת ללשונו, ישמע כמבין השיטין רמזים המגלים לו דעת מקרא.

כשעוררנו את השאלה (ראה לעיל עמוד 75): מה דעת הכתוב על המעשה של יעקב בפרק כו, נשמעה הדעה שהכתוב מחייב אותו המעשה. הלוא הכל מצליח, יעקב זכה לברכת אביו, ועוד מעט אף לברכת ה'. האמנם כך הוא?

נעקוב מעט אחר הקורות את יעקב בנכר. "ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה, וישב עמו חדש ימים" (כט, יד). כסבור השומע שיעקב ישב בבית לבן ובילה בנעימים. בא הפסוק הבא (שם, טו) ומודיענו, כיצד "בילה" יעקב אצל לבן: "ויאמר לבן ליעקב הכי-אחי אתה ועבדתני חנם?" ובכן יעקב עובד. הוא עובד את לבן. עד כה עבד חדש ימים. וכעת יעבד שבע שנים. ולא די אף בעבודה זאת: "מלא שבע זאת, ונתנה לך גם-את-זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע-שנים אחרות" (שם, כט). יעקב ולבן — שניהם יודעים, מהי עבודתו של הקרוב מארץ כנען (ל, כו): "תנה את-נשי ואת-ילדי אשר עבדתי אותך בהן ואלכה, כי אתה ידעת את-עבודתי אשר עבדתיך" (שלוש פעמים עב"ד) ובדומה לכך, פסוק כט. בהטעמה יתירה יאמר את שלו אל נשיו: "ואתנה ידעתן כי בכל-כחי עבדתי את-אביכן" (לא, ו). ואם עדיין סבור השומע, כי יעקב עבד את קרובו בתנאי העבודה המקובלים, יבואו דבריו אל לבן בעצמו ויוכיחו (לא, לח-מב). זוהי התפרצותו של אדם שכבש את מרירות לבו במשך עשרים שנה, של אדם שניצלוהו ורימוהו במשך עשרים שנה.

אבל מיהו אדם זה המעיד על עצמו, כי מצבו — מצב של שיעבוד ושל עוני הוא? אין זה אלא אותו האדם אשר אביו ברכו בברכת: "יעבדוך... וישתחו לך... הוה גביר... וישתחו לך" (כו, כט). מי שהשיג במירמה את ברכת "יעבדוך", הוא עצמו הופך לעבד. מי שנחבשר, כי יהיה גביר לקרוביו, קרובו נעשה גביר לו ומנצלו כעבד. מי שאביו ברכו בברכת האדמה ובפוריות היבול, בעושר — הוא מכריז על עצמו: "את-עניי ואת-יגיע כפיי" (לא, מב), הוה אומר: היפוכה של ברכת האב נתקיים ביעקב! האין זה שבדרך סיפור תולדותיו-קורותיו של יעקב בגלותו מגלה הכתוב את דעתו על המעשה שיעקב עשה? האם אין הוא רומז לך בדרך סיפור זה, כי על יעקב לכפר על חטאו על-ידי שנות עבודתו בנכר? אבל לא רק בעבודתו אצל לבן יכפר על אשמתו.

פרקים במקרא

יצחק הגדיר את מעשה יעקב במלים: "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך" (כו, לה). יעקב רימה את אביו ואת אחיו. מאז עברו ימים, שבועות, חדשים, שנים, והחיים ממשיכים לזרום. מאורע משכיח מאורע, קורות היום דוחים את קורות אתמול. יעקב עובד אצל לבן. סוף סוף עברו שבע השנים שבהן עבד בעבוד רחל. והנה מתחדש בסיפור צליל ישן: "ויהיה בבקר והנה היא לאה, ויאמר אל-לבן מה-זאת עשית לי הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני?" (כט, כה). כאן טועם יעקב טעמה של מירמה שנגרמת לאדם בידי שאר בשרו.

ומה עונה לבן ליעקב?: "ויאמר לבן לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה!" (פסוק כו). יש לשים לב שלאה ורחל נקראו קודם בכינויים "הגדולה" ו"הקטנה" (פסוקים טז, יח), ואילו כאן: "הבכירה", "הצעירה". מהו טעמו של השינוי?

כאן מתייחס הכתוב אל המסופר בפרק כז. לפנינו חזרה, בדרך "מידה כנגד מידה", על ההתרחשויות שבפרק ההוא. שם הציג את עצמו יעקב, הצעיר, בהערמה, כבכור; כאן מרמה לבן את יעקב בכך שהוא נותן לו, אף הוא בהערמה, את הבכירה במקום הצעירה. מה הסברו של לבן? "לא יעשה כן במקומנו, לתת הצעירה לפני הבכירה". "לא יעשה כן במקומנו!" אומר לבן. הצליל האירוני ברור. לבן כשלעצמו אינו צריך לעמוד על מלוא משמעותם של דבריו, אבל השומע — ובייחוד יעקב שאליו פונה הדיבור — מבין היטב, במה מדובר. כאן משיב ה' ליעקב את גמולו בראשו.

רק עוד פעם אחת מופיעה המלה "מרמה" בס' בראשית, ואף שם במשפחת יעקב: "ויענו בני-יעקב את-שכם ואת-חמור אביו במרמה" (לד, יג). עוד מעט יטעם יעקב טעמה של מרמה אשר בנים מבצעים אותה. יהיה עליו לעמוד במקום שעמד בו אביו, שעה שבנו, יעקב, רימהו.

האם אין הכתוב מגלה בקורות אלה ובדרך כתיבה זו את דעתו, כי יש דין ויש דיין?¹¹

אולם גם בזה עדיין לא הבהרנו את תשובתו השלמה של הכתוב על השאלה להערכתו את מעשה יעקב, ועוד נחזור לנושא זה. ועתה עלינו לשוב עם יעקב ועם משפחתו הגדולה בדרכו אל ארץ כנען.

11. בובר על סגנון זה: "פרונומסיה של דיסטנץ (של ריחוק)".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

לב, ד-כב.

וישלח יעקב מלאכים —

מה היתה כוונתו במעשה זה? והשאלה תחריף אם נזכור את העובדה, שהדרך המוליכה מחרן לכנען כלל אינה עוברת אצל ארץ אדום! והרי תשובות מספר לשאלה זו:

(א) יראה, פחד, כגון רמב"ן ד"ה "אל עשו אחיו ארצה שעיר":

בעבור היות נגב ארץ-ישראל על-יד אדום, ואביו יושב בארץ הנגב, יש לו לעבור דרך אדום או קרוב משם, על כן פחד, אולי ישמע עשו, והקדים לשלוח אליו מלאכים לארצו.

(ב) ריגול תכניתו של עשו, כגון שד"ל לפסוק ו, ד"ה "ואשלחה":

אמנם כוונת יעקב נראה שהיתה לבדוק את עשו, לדעת איך הוא עמו.

וכן יש"ר לפסוק ד, ד"ה "וישלח יעקב מלאכים":

ועשה כן כדי להכיר כוונת אחיו, אם אבדה שנאתו עליו או עדיין מבקש רעתו.

(ג) פיוס והתרפסות, כגון מדרשים בבראשית רבה פרשה עה, ב:

רב הונא פתח, "מחזיק באזני-כלב עבר מתעבר על-דיב לא-לו" (משלי כו, יז) — שמואל בר נחמן אמר, משל לארכיליסטיס שהיה ישן בפרשת דרכים. עבר חד ושרי מעיר ליה. אמר ליה, קום לך דבישא שכח הכא. קם ושרי מקפח ביה. אמר ליה, נער בישא. אמר ליה, דמך הוזה ועוררתנה. כך אמר לו הקב"ה, לדרכו היה מהלך, והיית משלח אצלו ואומר לו, כה אמר עבדך יעקב!?

רבי יהודה ב"ר סימון פתח, "מה-תאמרי כיי-פקד עליך ואת למדת אתם עליך אלפים לראש" (ירמיה יג, כא). אמר לו הקב"ה, לדרכו היה מהלך, והיית משלח אצלו ואומר לו, כה אמר עבדך יעקב!?

ועוד (שם, יא).

באותה שעה שקרא יעקב לעשו אדוני, אמר לו הקב"ה, אתה השפלת עצמך וקראת לעשו אדוני שמנה פעמים, חיך, אני מעמיד מבניו שמונה מלכים קודם לבניך, שנאמר (בראשית לו, לא), "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום, לפני מלך-מלך לבני ישראל".

(ד) מוסר כליות, חרטה, כגון בנו יעקב, מ' בובר¹².

12. כאשר ליחס בין הדעות השונות בהבנת התנהגותו של יעקב בעניין שליחת המלאכים, בוודאי אפשר לומר שאין כל סתירה בין דעה (א) לדעה (ב), אך קשה יותר הוא לקבוע את היחס בין דעה (ג) לדעה (ד). דומה שמשום ניגוד יש כאן, אך אין כאן משום סתירה, כי בעוד שדעה (ג) מגנה את הרצון לפיוס ואת ההתרפסות, באה דעה (ד) לגלות את שורשיה של התרפסות זו ומצדיקה ואף משבחת אותה במקרה ספציפי זה.

פרקים במקרא

לשם הבהרת התשובה הנכונה יש לברר את דברי יעקב למלאכים. אבל עוד לפני זה עלינו לשים לב למלה אחת שבפסוק ד. לא נאמר: וישלח יעקב מלאכים אל עשו אחיו, אלא נאמר: "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל-עשו אחיו" וגו'. כדי לעמוד על ההבדל, נשווה אלה אל אלה הפסוקים במדבר כב, ה; מל"ב ה, לעומת בראשית כד, ז; שמות כג, כ וכג; ובדומה דברים א, כב. יש"ר (בהמשך הקטע המובא לעיל) מזכיר את הפסוק האחרון כדי להוכיח שכוונת יעקב אמנם היתה לרגל את עמדת עשו:

ולזה אמר הכתוב ששלחם לפניו, כדרך "נשלחה אנשים לפנינו" (דברים א, כב), שהלכו לתור את ארץ כנען. אף כאן שלחם לרגל את מחשבת עשו, כי מתוך דברי תשובתו יבין מה שבלבו עליו.

המלה "לפניו" בפסוק ד מורה שמתחילה מתכוין יעקב ללכת בעקבות מלאכיו, וכוונה זו מקבלת אישור נוסף בדברי יעקב אל עבדיו מובילי הדורון שבפסוקים יט וכא. וגם אם לגבי פסוקים אלה ניתן לטעון, שאלה הם דברי יעקב ומעשיו אחרי ששמע, כי אחיו הולך לקראתו "וארבע-מאות איש עמו", כלומר אין לו עוד ברירה לנטות ימין ושמאל, הרי מן המלה "לפניו" שבראש הפרשה נשמעת כוונתו הברורה של יעקב מתחילה, הוא רוצה לפגוש את עשו. האם אין עתה עלינו לתקן במקצת את מחשבתנו הראשונה, שלפיה נבעה שליחת המרגלים רק מתוך יראה — או מתוך רצון לרגל — או מתוך רצון לפייס? האם אין מסתתר מאחורי שליחת המרגלים מצב נפשי, הדורש בתוקף את שליחת המרגלים? אבל אם מצב נפשי זה עוד אינו שקוף די הצורך על-פי הכתוב בראש הפרשה, הוא ישתקף ביתר בהירות בהמשכה.

נראה, אפוא מה ניתן ללמוד על כוונת יעקב מתוך דבריו אל המלאכים.

פסוק ה. וַיֵּצֵאוּ אִתָּם לְאֵמֹר פֶּה תֹאמְרוּן לְאֲדֹנָי לְעֵשׂוֹ פֶּה אָמַר עֲבָדְךָ יַעֲקֹב

יעקב מעוניין שהמלאכים יקפידו על הנוסח המדויק של השליחות כפי שהוא מוסרה להם. בכך נוהג יעקב בהתאם לאמת המובעת במשלי יח, כא: "מות וחיים ביד-לשון..." יעקב יודע שבסיטואציה, שבה הוא מצוי כעת, עשויה מלה אחת ממנו אל אחיו להכריע על גורלו ועל גורל משפחתו וכל אשר לו, אם למוות ואם לחיים. מלה אחת בלתי זהירה — וחמת אחיו תבער בו להשחית. על כן עליו לשקול כל מלה ומלה ולשנן את הנוסח המדויק בפי המלאכים, מעבירי דברו אל אחיו. לפיכך אין יעקב "מדבר אתם", אין הוא

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

"מגיד להם" אלא הוא מצוה אותם. ולא: ויצו אותם כה תאמרן וכו' נאמר, אלא "ויצו אותם לאמר", כלומר בדיוק כך, בניסוח זה ולא באחר. לדיוק זה מורה גם המלה "כה": במלים אלה, בסדר זה. ובהטעמה: "תאמרן." אבל לא די שהם ידייקו במסירת השליחות. גם עשו צריך לדעת שדבריהם אמנם דברי אחיו, דברי השליחים ודברי שולחם — אחד הם, ולכן שני "כה" בהמשך הפסוק: "כה אמר עבדך יעקב". ה"כה" הראשון פונה אל המלאכים; השני יפנה אל עשו.

שאלנו לפשר התנהגותו של יעקב בשלחו מלאכים אל עשו אחיו, ושמענו ארבע דעות שונות בנדון. יש אומרים, כי המעשה נבע בראש ובראשונה מתוך יראה ופחד; יש אומרים, כי נבע מתוך הכוונה לעמוד על עמדתו של עשו כלפיו כיום; יש אומרים, נבע מתוך הרצון לפייס את עשו; ויש אומרים — מתוך חרטה ומוסר כליות.

נסינו להבהיר, איזוהי הדעה או אילו הן הדעות הנראות ביותר לפי פשוטו של הכתוב. בוודאי ניתן להסיק על כוונת יעקב מתוך הדברים ששם בפי המלאכים ששלחם אל עשו. כמו כן נוכחנו לדעת שניתן להסיק על כוונת יעקב כבר מתוך המסופר בפסוק הראשון ("לפניו"). אבל מסתבר, שעיקר כוונתו של יעקב תתברר כראוי רק בהמשך הפרשה. על כן נדחה את הדיון בכוונתו של יעקב כפי שזו משתקפת מתוך הפסוקים הראשונים של הפרשה עד לשעת העיון בפרק לג, ועתה נסתפק בבירור הכתוב שלפנינו.

מלבי"ם משווה את מלות שליחותם של המלאכים אל מלות ברכתו של יצחק את יעקב.

יצחק ברך את יעקב בברכת: "הוה גביר לאחיק וישתחו לך בני אמך..." (כו, כט), וכנגד אותה הברכה מטעים יעקב: "...לאדני לעשו... עבדך יעקב...", וכן בהמשך הפרשה.

על יסוד תפיסה זו גם יוכן ההיגד הבא. הלוא בשמיעה ראשונה תמוה המשפט: "עם לבן גרתי ואחר עד עתה". כלום ביקש ממנו עשו למסור לו דו"ח על מעשיו במשך עשרים שנה? כלום צפוי כאן יעקב לחקירה על מעשיו? ואילו מסר לאחיו, כי בילה את ימיו בייבוש ביצות או בפיצוץ סלעים או באילוף חיות — כלום לא היתה גודעת להודעה כזו אותה המידה של העדר-חשיבות וחוסר עניין?

אלא החשובות על שאלות אלה הן שליליות. יעקב מבקש להודיע במשפט זה לעשו הודעה שיש לו בה עניין רב. "עם לבן גרתי" — חייתי במחיצתו של

פרקים במקרא

אחר, לא הייתי עצמאי, לא עמדתי ברשות עצמי. ועוד: "גרתי", לא: ישבתי. בדרך כלל מכוון הפועל גו"ר במקרא למעון עראי, ומכאן "גר" — השוהה בארץ לא לו. ובכן: לא שהיתי במקום שאני יכול לומר עליו: מקומי הוא, ארצי הוא. בנכר הייתי. במשפט זה מודיע אפוא יעקב לאחיו שני דברים: הוא שזה בנכר, — "גרתי"; ושמא סבור עשו, כי בנכר עלה בידי יעקב לעשות קריירה, הרי: "עם לבן", ו"עם לבן" אי-אפשר לו לאדם לעשות קריירה. להיפך: מאז בואו של יעקב אל לבן עשה לבן קריירה, כעדות פי לבן עצמו: ל, כד, (וכעדות פי יעקב: שם, ל). וכן רש"י לד"ה "עם לבן גרתי":

לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר. אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני 'הוה גביר לאחך', שהרי לא נתקיימה בי.

"ואחר עד עתה" — גם כוונת היגד זה אינה ברורה בשמיעה ראשונה. הפרשנים חלוקים בדעותיהם, אם יעקב מבטא בו פעולה שנעשתה מתוך רצונו או בעל כרחו. יש"ר:

נתעכתי כרצון הלב ובשמחה בבית לבן עד עתה.¹³

ואם תשאל: כיצד ניתן להבין את הדבר, שיעקב שהה עם לבן מרצונו? ישיב לך יש"ר:

מעולם לא חשבתי להתגדל עליך.

ברם, בדיקת הוראותיו של הפועל אח"ר מעלה, שהוא כולל נימה של ביקורת, של תלונה או של צער. המדבר על איחור סובר שהפעולה, שבה מדובר, היתה צריכה לחול או להסתיים במועד מוקדם יותר. כך, למשל, מבקש עבד אברהם: "אל-תאחרו אותי וה' הצליח דרכי, שלחוני ואלכה לאדני" (כד, נו). וכן בדברי חרדתה של אם סיסרא: "מדוע בושש רכבו לבוא מדוע אחרו פעמי מרכבותיו?" (שופטים ח, כח). לפי זה נראה שבמלים "ואחר עד עתה" מבקש יעקב להביע, שלא ברצון השתהה עד עכשיו עם לבן. מן הראוי היה לי, אומר יעקב, לחזור מוקדם יותר, אלא שנאלצתי לאחר עד עתה. כדי לגלות את הסיבה לאיחור זה עלינו להבין תחילה את הפסוק הבא.

13. ובדומה א' ארליך ב'מקרא כפשוטו', והוא מנמק: כדי שארכש רכוש ואוכל להשיב האשם אשר אשמתי לך.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

פסוק ו. וַיְהִי־לִי שׁוֹר וַחֲמֹר

גם כאן אין כוונת יעקב שקופה לשמיעה ראשונה. האם פירוש המשפט: יש לי רב? או להיפך: יש לי מעט?

רמב"ן:

שיש לי עושר ונכסים וכבוד לעשות בו חפצך ורצונך וכו'

ואילו מלבי"ם:

לא ברכה רבה, רק שור וחמור, מעט מכל מין וכו'.

מסתבר שמלבי"ם מגיע לפירושו על יסוד מספר היחיד של בעלי־חיים המוזכרים. ואולם על יסוד תופעה דקדוקית זו לא ניתן להסיק את מה שמלבי"ם מבקש להסיק, והשווה רש"י וראב"ע.

ובכל זאת נראים דברי מלבי"ם באשר לתפיסת כוונתו של יעקב בפסוק זה. גם גמלים היו לו ליעקב, כפי שנראה מן הכתוב בפסוק ח. אבל בעלי־חיים יקרים אלה אין הוא מזכיר לפי שעה לעשו, אף כי אין הוא מציג עצמו כעני ואביון. יש לו "שור וחמור צאן ועבד ושפחה". אולי הוא כבר מבקש לרמוז לעשו סיכויים למתנות (רמב"ן, נצי"ב)¹⁴. ייתכן אפוא שיעקב רומז לעשו את הסיבה לאיחורו. תחילה אמר: "ואחר עד עתה", כי אין לי "ורב דגן וחירש", אין לי לא שדות ולא כרמים, כפי שנכתתי, ועל כן נאלצתי לאחר עד עתה, כי לא יכולתי לשוב לפני "ויהי לי שור וחמור", לפני שרכשתי רכוש מינימאלי. לפי הסבר זה רומז יעקב לעשו את תנאיו הקשים אצל לבן. כך מתקשר פסוק ו קשר הדוק אל פסוק ה.

וייתכן שאין יעקב מגלה לעשו את הסיבה ל"ואחר עד עתה", בהעלימו ממנו את האמת על היותו משועבד ומנוצל אצל לבן. לפי זה אין קשר ישיר בין פסוק ה לפסוק ו.

"ואשלחה להגיד לאדני (למצא־חן בעיניך) — — רש"י:

להודיע שאני בא אליך.

14. וכן גם א' ארליך, ב' יעקב, ועוד.

פרקים במקרא

השאלה העומדת לפני רש"י: מהו הדבר שיעקב מבקשו להגיד לעשו? הלוא זה עתה אמר דברים אחדים, והוא משיב כפי שמשיב¹⁵. ואילו רמב"ן:

ויותר נכון שיוסב למעלה ואשלחה להגיד לאדני, שיש לי עושר ונכסים וכבוד לעשות בו חפץ ורצונך. ירמוז שישלח לו דורון מהם או שיקח הוא משלו מה שיחפץ. וכן אמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי? ויאמר: למצא חן בעיני אדני (לג, ח).

רמב"ן מבקש להוכיח את דבריו על-פי מעין גזירה-שווה. מה "למצא-חן בעיני אדני" שבפרק לג הכוונה לדורון, אף בביטוי המקביל שכאן כן, וזהו אפוא תוכן "ואשלחה להגיד לאדני". וייתכן שיש להיגד זה מובן כללי ורב-משמעי יותר: "ואשלחה להגיד לאדני" — כל הנ"ל...

לסיכום הפסוקים הראשונים: נראה שהשורש הנפשי העמוק לשליחת המלאכים הוא מוסר כליותיו של יעקב כלפי אחיו. במשך עשרים שנות שהותו אצל לבן נתברר לו ליעקב, מה עוול עשה לאחיו. הוא יודע שלא ימצא מנוח עד שיחקן את המעוות. על כן הוא רוצה לפגוש את עשו, להחזיר לו את אשר הוא חב לו, לכפר על אשמתו. לפיכך הוא מבקש לרמוז לו עוד מרחוק, באמצעות המלאכים, שברכת אביו לא נתקיימה בו. יחד עם זאת הוא חפץ לפייסו — "למצא-חן בעיניך".

עתה יש לעיין, כיצד נתקבלה המשלחת מצד עשו.

פסוק ו. וַיָּשְׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל-יַעֲקֹב לֵאמֹר וְגו' —

נלך שלא לפי סדר הכתוב ונראה תחילה, מה מובן "וגם". רמב"ן:

לאמר כאשר אתה הולך לקראתו, כן הוא הולך לקראתך, ומהר תפגשו זה בזה¹⁶.

15. וראה במפרשי רש"י כגון מזרחי, גור אריה, ס' הזכרון, דבק טוב, באר יצחק, דברי דוד ושפתי חכמים שכולם מאריכים בזה.

16. וב' יעקב מעיר: בשורת המלאכים בנויה כמו הכתוב בבמדבר יג, כז "באנו... וגם...", כך שמשתקפת צורה סטריאוטיפית (1) השליח הגיע אל המקום שאליו היה צריך להגיע; (2) מה מצא שם... הוא לא כינה את עשו כאחיו, אך הם מכנים אותו כך ללא היסוס. לכן נראה, כי צודק רשב"ם שלדעתם הולך עשו לקראת אחיו מתוך שמחה, וארבע מאות איש הם לכבודך... על-כל-פנים אין להסיק מדברי המלאכים, אם הם עצמם הצליחו לדבר עם עשו ומה ענה להם, או אם הם רק משערים את כוונתו, או אם אמנם היחה תשובתו — אני הולך לקראתו. הסיפור קצר כאן במתכוין ואינו חד-משמעי, כדי שלא להחליש את אשר יסופר.

יעקב ועשו והתפתחות היתסים ביניהם

עתה נשווה את תחילת דבריהם של המלאכים אל דברי יעקב אליהם. יעקב כינה את אחיו "אדני", ואילו הם מכנים אותו "אחיך". שינוי זה מוסבר אצל ר"י אברבנאל:

והנראה מהשליחים שלא היו יודעים משטמת עשו ליעקב, ולכן, כאשר הלכו לו ודברו אליו שליחותם, הוא השיבם הנה הוא הולך לקראתו, וחשבו שהיה הולך לכבודו, ומפני זה שבו אל יעקב ואמרו לו, "באנו אל אחיך אל עשו", כלומר, למה תקראהו אדוני והוא אינו אלא כאח אוהב נאמן, כי הנה הוא הולך לקראתך, רוצה לומר לא די שיקבל שליחותך, אבל גם הוא בעצמו הולך ובא לקראתך לקבל אותך, וארבע מאות איש עמו לכבודך. אבל יעקב שהיה יודע אמיתת הדבר ורשעתו... לא נתפתה בזה. 'ויירא יעקב מאד' מביאתו 'ויצר לו' מארבע מאות איש שהיה מביא עמו, כי ידע, כי למלחמה הוא בא.

ואילו רשב"ם לד"ה "באנו אל אחיך אל עשו":

ומצאת חן בעיניו כאשר אמרת; וגם הנה הוא, מתוך ששמח בביאתך ובאהבתו אותך, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו לכבודך; זהו עיקר פשוטו. וכן "וגם הנה הוא יצא לקראתך וראך ושמח בלבו" (שמות ד, יד).

לפי פירושים אלה שינו המלאכים, הואיל ועשו נהג, לדעתם ולמראה עיניהם, כאח אל יעקב. אבל לפי שד"ל: "מתוך כבוד לשולחם".

וגם הלך לקראתך — מהי כוונת עשו בהליכתו לקראת יעקב? שוב נעיין אצל פרשנינו: ר"ע ספורנו:

לא בלבד ראינו שלא היתה בעיניו כל כשורה מוצאת, כאשר הגדנו את עשרך, אבל גם הולך לקראתך עם ארבע מאות איש, ואין זה אלא להילחם, כעניין "ויצא אדום לקראתו בעם כבוד" (במדבר כ, כ).

ובדומה רוב פרשנינו (בעלי המדרש, רש"י, רמב"ן, מלבי"ם, נצי"ב, בעל הכתב והקבלה). אבל לא כן ר"י אברבנאל ורשב"ם שהבאנו לעיל, שלפיהם היו המלאכים סבורים, כי פני עשו לשלום. ושונה מכולם שד"ל ד"ה "וגם הולך לקראתך":

כסבורים שאין עשו בא אלא לכבודו ולשמרו בדרך. ואולי כן היתה באמת כוונת עשו, ואולי ג"כ הבינו מתשובת עשו שלא היה בלבו רעה ושנאה על אחיו, ואולי ג"כ ספרו ליעקב את כל הדברים אשר דיבר אליהם דברי שלום ואחווה. אמנם יעקב לא בטח בכל זה, כי פחד בשמעו שהוא בא אליו בת' איש...

בעלי הפירוש הרווח (רש"י, ר"ע ספורנו וכו') יצטרכו, כמובן, לפרש את המסופר להלן לג, ד — "וירץ עשו... ויחבקהו" וגו', וידועות תשובות בעלי

פרקים במקרא

המדרש שרש"י מביא, ובמיוחד מאמרו של רבי שמעון בר יוחאי: "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב" וכו', ואילו לפי שד"ל אין עומדת בעייה זו.

לנו נראים דברי שד"ל, שכן מדברי המלאכים שבפסוק ז לא ניתן להסיק כלל שאכן פני עשו למלחמה. ועוד, אין זה מתאים לדמות כעשו כפי שהכרנוה עד כה, להיות נוטר איבה למשך עשרים שנה¹⁷. אך גם אם לא כך, ברור דבר אחד — לכתוב אין עניין בעמדתו של עשו ובהכנותיו לפגישה עם יעקב; אין הוא שח לבו למתרחש אצל הצד השני, עניינו אצל יעקב.

ופה המקום להשתמש באחד ההיבטים החשובים במחקר החדיש של הסיפור — נקודת-ראותו¹⁸ של המספר. כאן תסופר פגישה בין שני יריבים. אילו היתה לו למספר נקודת-ראות אובייקטיבית, היה צריך לתאר את הכנותיו של כל אחד משני הצדדים לפגישה באופן שווה, וזה אינו, ובדומה — שמות יד, כ.

כבר ראינו את דברי המלאכים בשובם אל יעקב ואת דעותיהם של הפרשנים על כוונת עשו בהליכתו לקראת יעקב. לדעת רובם — פניו למלחמה, ורק לדעת מיעוטם — פניו לשלום. אבל תהיה מגמת פני עשו מה שתהיה, דבר אחד נעלה מכל ספק: יעקב מאמין שפני עשו למלחמה, ומכאן הכתוב בפסוק הבא: "ויירא יעקב מאד" וגו'.

באשר לנקודת-הראות של המספר בפרשתנו — נקודת הכובד שלה מצויה אצל יעקב. עיקר עניינו של הכתוב: כיצד תפס יעקב את תשובת המלאכים. לפיכך אין הכתוב מראה לנו את ביצוע השליחות על-ידי המלאכים — הגיעם אל עשו וכו'. דומה שדווקא לפי תפיסת שד"ל (עשו יוצא בשמחה לכבד את אחיו בגודליו) מקבל תיאור פחדו של יעקב בפסוק הבא משמעות עמוקה יותר. לאמיתו של דבר כל פחדו של יעקב — לשוא¹⁹, והיראה הגדולה אינה אלא תוצאת הרגשתו באשמתו. תפיסת שד"ל מעמידה במרכז את רגשי אשמתו של יעקב ואת חרטתו.

17. I. B. Bowie - Interpreter's Bible

18. Point of view

19. וראה אצל Bowie על בעותי דמיונו של יעקב ועל האירוניה שבהכנותיו המוגזמות.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

פסוקים ח-ט:

וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ —

פסוק ח. אף-על-פי שהכתוב נמנע על-פי-רוב מתיאור המתרחש בעולמו הפנימי של האדם, הרי הוא נוקט כאן שני פעלים המתארים את חגובתו הנפשית של יעקב לבשורת המלאכים. שני הפעלים מכוונים לאותו המצב הנפשי, וההבדל (הדק) שבין "ויירא" לבין "ויצר לו", מסתבר שהוא בכך, ש"ויירא" מכוון לרגש הפחד, ואילו "ויצר" — לתוצאתו המיידית של הרגש הנזכר — לתחושת המועקה, המצוקה.

"ויצר לו" — משורש צר"ר המשמש הן כפועל יוצא הן כפועל עומד.

רשב"ם לד"ה "ויצר":

מגזרת "צרור את המדינים והכיתם אותם, כי צוררים הם לכם" (במדבר כה, יד-יח).

כלומר: נוציקים הם לכם. לפי פירוש זה משמש "ויצר לו" כפועל יוצא, ויש אפוא להשלים את הנושא, אולי: הפחד, או: דבר המלאכים. (לפי ההסבר הרווח ל"ויצר לו": היה נתון במיצר, צר היה לו, לפנינו פועל עומד).

נהרהר עוד רגע בתגובתו זאת של יעקב לבשורת המלאכים. רש"ר הירש משווה את מעמדו של יעקב כאן כלפי אחיו למעמדו כלפי דודו לבן אחרי שלבן רדף אחריו, שם דיבר יעקב קשות את לבן. ואלה דבריו:

ומה שונה עתה מעמדו מול עשו ממעמדו מול לבן בשעתו. ידעים אנחנו, מה רב כחו של הבטוח בצדקתו, ומה מעיקה היא הרגשת אשמה, ותהא רק מדומה. נוח יותר לסכול עוול ואי-צדק במשך עשרים שנה, מלעמוד רגע אחד מול אדם שאנחנו ידעים בו שנפגע על-ידנו, שאינו מסוגל גם להבין את המניעים, אשר — אם כי אינם מצדיקים אותנו — הריהם לפחות מלמדים עלינו זכות.

השוואה זו מגלה לך, עד כמה מרגיש יעקב את עצמו אשם כלפי אחיו.

ויחץ — כאן מלשון חצי; חלק לשני חלקים (שווים). יש שהפועל משמש בהוראת חל"ק בלבד, לאו דווקא לשני חלקים, כגון שופטים ט, מג: "ויקח את-העם ויחצם לשלשה ראשים".

מלבי"ם מסביר, כיצד חצה יעקב את כל אשר לו:

מן העם שאתו, דהיינו הנשים והטף, עשה מתנה אחת, ומן המקנה והרועים עשה מחנה שניה.

פרקים במקרא

אבל לפירוש זה אין יסוד בפסוק. הפסוק אומר: "ויחץ את־העם אשר־אתו ואת־הצאן ואת־הבקר והגמלים לשני מחנות". אין הפסוק מפרש, כיצד חצה, כלומר מי ומה היה בכל אחד משני המחנות. לפי לשון הפסוק מסתבר, שבכל אחד משני המחנות היה גם מן "העם אשר־אתו": בני אדם, וגם מן "הצאן... הבקר והגמלים", בעלי־חיים, בלי שהכתוב יפרש, כיצד חצה, ואין לנו אלא שחצה את כל אשר לו לשני מחנות. מה טעם עשה את הדבר?

פסוק ט.

ויאמר — אם־יבוא עֲשׂוּ...

פסוק זה מפרש את השיקולים שהניעו את יעקב לחצות את אשר לו לשני מחנות, והוא אפוא נימוקו של פסוק ח. לפנינו אותו יעקב השקול ומתכנן בתבונה, כפי שהיכרנוהו מתחילה באורח חייו בכללו, ובשעת קנייתו את הבכורה ובשנות הגדילו את רכושו אצל לבן בפרט. בחצותו את כל אשר לו לשניים סבור יעקב להציל לפחות חלק — מחנה אחד. הפרשנים מניחים אפשרויות אחדות כיסוד שיקולו של יעקב. יש אומרים, כגון רש"י, רשב"ם, ר"ע ספורנו, "והיה המחנה הנשאר לפליטה" — על־ידי מנוסה ובריחה. ויש אומרים — על־ידי מלחמה, למשל ריב"ש:

או על־ידי שינוסו, או על־ידי שכשילחמו עשו ואנשיו עם האחד, יהיו יגעים, ובא עליו המחנה השנית והכהו, שלא יהיו יגעים. וגם היה יודע שלא יכלה הכל, שכבר הבטיחו הקב"ה, אבל היה ירא שמא יבוא ויכה מקצת.

ויש דעה שלישית, כגון ראב"ע, רמב"ן, מדרש "אור האפלה" על־פי כתב־יד (בעל "תורה שלמה"):

כיון שיהרג המחנה אחת, ינוח רוגזו.

וכשם שהם חלוקים בהסברת השיקולים וחציית המחנה לשניים, כך הם גם חלוקים בתשובתם על השאלה: מתוך איזו עמדה נפשית אמר יעקב את המלים "והיה המחנה הנשאר לפליטה" — מתוך ספק, מתוך וודאות או מתוך תקווה? והרי דעותיהם.

ראב"ע ד"ה "והיה המחנה הנשאר לפליטה":

אולי יהיה שיברחו, או תשוך חמת אחיו בהכותו המחנה האחת, או יבוא להם רוח והצלה מהשם.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

וכן אחרים. לא כן דעת רש"י:

על כרחו, כי אלחם עמו.

לפי זה אומר יעקב משפט זה מתוך בטחון. ואילו רמב"ן, אשר בחלק הראשון של פירושו קובע, כי פירושו של ראב"ע הוא פשוטו של הכתוב, מביא בהמשך את דברי רש"י ומוסיף:

וראיתי במדרש²⁰, "מה עשה? וינס מבפנים והלבישן (כגדים) לבנים מבחוץ".

וכן עושה רמב"ן כפי שהוא עושה מדי פעם בהזכירו מדרש המובא על-ידי רש"י, הוא מתייחס אל המפורש (המדרש) בדרך של הסבר וביאור ומשתדל לחשוף את השורש הרעיוני של הפירוש (המדרש). ואלו דבריו:

והכוונה בזה, כי יעקב ידע, שאין זרעו כלו נופל בידי עשו, אם כן ינצל המחנה האחד על כל פנים. וגם זה ירמוז שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמנו, אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם, מלך אחד מהם גוזר בארצו על ממוננו או על גופנו, ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים. וכך אמרו בבראשית רבה (עו, ג), "אם יבוא... והכהו", אלו אחינו שבדרום; "והיה... לפליטה", אלו אחינו שבגולה; ראו כי גם לדורות תרמו זאת הפרשה.

רמב"ן מסביר שבעלי המדרש ורש"י, בעקבותיהם, ראו ביעקב גם כאן סמל לעם ישראל בתקופותיה החולפות של ההיסטוריה, והרי זוהי תפיסת הכתוב על דרך: "מעשה אבות סימן לבנים". "כי יעקב ידע" פירושו: מובטח לו לישראל, וביתר דיוק: עם ישראל בטוח בכך שלא כולו יפול בידי עשו בימות ההיסטוריה. ויסודו של בטחון זה הוא בהבטחות ה' לאבות, כגון "והיה זרעך כעפר הארץ" (כח, יד), ואחרי-כן בהבטחות ה' לבניהם אחריהם, הן בתורה הן בנביאים, כגון ויקרא כו, מב-מה; ישעיה נד, ז-י. מפסוקים כגון אלה מסתבר שה' כרת לעמו ברית עולם. הברית אמנם עשויה לשבות, עלולות לבוא תקופות של הסתר פנים, אבל לא לעולם יינתק הקשר, ולבסוף יחדש ה' את בריתו עם עמו. זוהי האמונה שביסוד הדעה הנזכרת ברש"י, שיעקב אמר "והיה המחנה הנשאר לפליטה" מתוך וודאות ובטחון, ובמדרשים הנזכרים ברמב"ן יש אפוא משום אמת גדולה המוכחת בתולדות ישראל. ברם, שאלה היא אם אמת זאת אכן מובעת בדברי יעקב שבכאן: "והיה המחנה הנשאר לפליטה".

20. תנחומא (באבער) פ' וישלח ו.

פרקים במקרא

כבר ראינו את דעת ראב"ע, שלפיה מניח האומר את המשפט אפשרות — לא בוודאי מדובר, אלא באולי. ובהמשך דבריו מתייחס ראב"ע לפירושו של רש"י:

ומה שאמר רבינו שלמה שיהיה "לפליטה" בעל כרחו, הוא דרך דרש. ואם השם אמר לו "והיה זרעך כעפר הארץ", לא ידע אם על אלה או על אחרים... גם זה פירוש "ואיטיבה עמך", שייתכן שיימלט הוא לבדו.

לדעת ראב"ע אין יעקב יכול אפוא להיות בטוח שהמחנה הנשאר מיועד לפליטה. אם רוצה אתה להצדיק את פירושו של רש"י בטענה שה' הבטיח ליעקב "והיה זרעך כעפר הארץ", או אצל לבן: "שוב אל-ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (לא, ג), הנה משיב על טענה זאת ראב"ע, שהבטחות אלה אינן מצביעות על הדרך שבה יגשים ה' את הבטחותיו. הן אפשר שיושמד כל זרעו הקיים, ויהיה עליו להקים ביתו מחדש.

וכאן נוגע ראב"ע בשאלה אחרת. תגובת יעקב לבשורת המלאכים היתה: "ויירא יעקב מאד ויצר לו". וכבר תמהו על תגובה זו הראשונים והקשו (בראשית רבה עו, ב): "אמר ר' יודן, אמר לו המקום 'שוב אל-ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך', אעפ"כ 'ויירא יעקב מאד'? או (ברכות ד, ע"א): "כתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר-תלך' (כח, טו), וכתיב 'ויירא יעקב מאד'?!" ובדומה (תנחומא פ' חקת, כה):

"ויאמר ה' אל-משה אל-תירא אותו", (זה שאמר הכתוב: "אשרי אדם מפתד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה" (משלי כח, יד), כך היא מידת התסידים, אע"פ שהקב"ה מבטיחן, אינן פורקין יראה). וכן ביעקב כתיב "ויירא יעקב מאד", למה נתיירא?

חז"ל מקשים אפוא: מה מקום לפחד כיון שה' הבטיחו? כלום אין פחד זה נובע מחוסר בטחון בה' אלהיו? אולם התשובה היא שלילית. לא מתוך חוסר בטחון בה' נובע הספק והפחד. וזו התשובה שניתנת בבראשית רבה על הקושי הנ"ל:

אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה.

הבטחת ה' איננה ערובה מוחלטת לכך שה' אמנם יעשה את אשר הבטיח. ואלה התשובות במקורות האחרים: "אמר, שמא יגרום החטא" (ברכות ד ע"א). "אמר, שמא נתקלקלתי אצל לבן בכלום... והניחני הקב"ה?!!" (תנחומא, פ' חקת כה). לעולם אין אדם יכול להיות בטוח בכך שהבטחת ה'

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

אליו תתקיים. אין הבטחת ה' לצדיק כשטר זה המונח בכיסו של הצדיק שיכול הוא להגישו לבוראו לפירעון, שכן הבטחת ה' מותנית בהתנהגותו של האדם. נמצאנו למדים שלא חוסר בטחון בה' מתבטא בפחדו של יעקב, אלא חוסר בטחון בו בעצמו, בצדקתו ובזכויותיו! יראת יעקב אינה מעידה על מיעוט אמונתו בה' אלא על מיעוט אמונתו בכוח מעשיו, בכוח זכויותיו!

ובדומה אמר אברם: "מה-תחן-לי ואנכי הולך ערירי" וגו' (טו,ב); ומפרש רמב"ן שם:

ויש עליך לשאול שכבר נאמר לו לאברהם, "כי את-כל-הארץ אשר-אתה ראה לך אתגנה, ולזרעך עד-עולם. ושמחי את-זרעך כעפר הארץ" (יג, טו-טז), ואיך יאמר עתה "ואנכי הולך ערירי... והנה בן-ביתי יורש אותי" (טו, ב-ג), ולמה לא האמין בנבואה הראשונה כאשר יאמין בזאת? והתשובה, כי הצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה.

מהסברים אלה ומן הפסוקים שעליהם נשענים הפרשנים ובעלי המדרש באשר לטיבה של הבטחת ה' לעתיד ושל כל הכרזה א-להית לעתיד יש ללמוד, כי דבר ה' לעתיד לעולם איננו בחינת גילוי גורל, גילוי גזירה אשר חייבת להתקיים מכל מקום. התגשמות דבר ה' לעתיד תלויה במעשי האדם המשתנים²¹

וכשם שהכרזת אלהים על ציבור איננה בחינת גילוי גורל, כך אין הכרזתו על יחיד בחינת גילוי גורל. לפיכך אין האבות יכולים לבטוח בטחון בלי מצרים בהבטחות ה' להם. מכאן "ויירא יעקב מאד ויצר לו"; ומכאן גם שהמלים "והיה המחנה הנשאר לפליטה" אינן נובעות מתוך ידיעה וודאית, כי אם מתוך הנחת אפשרות, מתוך תקווה.

במחציתו הראשונה של פסוק ח שמענו על הפחד התוקף את יעקב לשמע בשורת המלאכים. אמנם גדול פחד זה, אבל אין הוא משתק את יעקב. יעקב אינו מאבד את עשתונותיו, אבל הוא מתחיל להתכונן אל הפגישה הגורלית, שאין עוד מנוס ממנה.

21. מ' בובר מגדיר את ההיסטוריה האנושית כדרושיח בין מעלה ומטה. בהתאם לתגובת האדם למטה משתנה החלטת א-להים למעלה. אמת זאת לא נתגלתה בידי בובר אלא היא משוקעת ומפורשת במקרא, ראה ירמיה יח, ז-י, והדוגמה הקלאסית לאמת זאת במקרא היא המסופר בספר יונה פרק ג.

פרקים במקרא

יעקב עושה את מה שביכולתו לעשותו. ראשונה הוא דואג לבטחונם האלמנטארי של אלה אשר עמו, לעצם חייהם שנשקפת להם סכנה חמורה. והוא מנמק לעצמו את פשר הצעד שנקט: "אם יבוא עשו אל-המחנה האחת והכהו". באמרה יעקב מלים אלה (בלבו), הוא חוזה בעיני רוחו תמונה מבעיתה על האח צמא הדם המתנפל באכזריות על הנפשות אשר לו. באותה השעה מתברר ליעקב, מה עלוב, מה אפסי ערכו של האמצעי הבטחוני שנקט. האמנם יעלה בידי יעקב להלחם עם שתקיף ממנו? כלום יסתפק האח הנוקם בהכאת המחנה האחד? יעקב יודע שאין לו לסמוך על כוח זרועו במקרה שאחיו ירצה להכותו מכה ניצחת, מכה שלמה, מכת "אם על בניים". על-כן הוא מתכונן עתה בדרך שונה אל הפגישה. הכנותיו אינן עוד בתחום הנתון ליכולת אנוש; הכנותיו הן בתחום טרנסצנדנטי. יעקב פונה בתפילה אל מי שברצונו פודה את האדם וגואלו מיד חזק ממנו.

פסוק י — משמש כולו כמשפט פנייה (vocativ), והוא מורכב משלושה חלקי פנייה:

אֱלֹהֵי אָבִי אֲבָרְכֶם
וְאֱלֹהֵי אָבִי יִצְחָק
ה' קָאָמַר אֵלַי...

אל החלק האחרון מחלווה משפט טפל, משפט לוואי לפנייה האחרונה "ה'". לשם הבהרת הכוונה המשתקפת בכינוי משולש זה לה' נשווה אל כינויים אחרים לה', כגון "אלהי השמים" (כד, ז), "אל עליון קונה שמים וארץ" (יד, יט, כב).

הנוסח המלא על אלהי האבות, שהיהודי מזכירו שלוש פעמים בכל יום בעומדו בתפילה — "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" — מופיע ראשונה בשמות ג, ו, שעה שהקב"ה מתוודע למשה בהתגלות בסנה. תחילתו — בפי יעקב בשעה זאת.

הפונה אל האל כאל אלהי אבותיו מגלה את דעתו ואת הכרתו בכך שהוא, המתפלל, הנו בן, ניין ונכד לאותם האבות. מי שהיה אלהי האבות וזוכר חסדי אבות, הוא יהיה אלהים לבני בניהם. כאן אין יעקב מכנה את ה' בכינוי אלהי ("אלהי") אלא אלהי אבותיו בלבד. בכך הוא מבקש להטעים, שלא בזכות

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

עצמו הוא מבקש את בקשתו, לא על זכויותיו שלו הוא סומך, ה' כביכול אינו אלהיו אלא הוא אלהי אבותיו. המתפלל פונה אל מי שבא בזיקה עם אבותיו (פעמיים "אבי"). יעקב חש עצמו חוליה בשושלת טבעית, בשושלת שה' החל להקימה. הפנייה נשענת אפוא על תקדים, על מעשה ה' בעבר. מכאן המקום לבקשה, לתפילה עצמה, כשההנחה היא, שה' לא יעזוב את אנשי בריתו ולא יטוש את המעשה שהחל לעשותו.

אחרי הזכירו את ה' כאלהי אבותיו, מזכיר יעקב את ה' בזיקתו אליו, אל הנכד: "ה' האומר אלי". אולם, כאמור, אין הוא פונה אל ה' אלהיו, הוא מזכיר את ה' כמי שנתן לו, ליעקב, הוראה וצו: "שוב לארצך", אבל יחד עם זאת הוא מזכיר את ה' שהבטיח לו הבטחה: "ואיטיבה עמך". תחילה מזכיר את הצו המחייב אותו, את האדם, ואחר — את ההבטחה שבה התחייב הוא, ה', כפי שהמאמר אמנם יצא מפי ה' (פרק לא, ג): "שוב אל-ארץ אבותיך ולמולדתך, ואהיה עמך".

ברם, יש שינויים אחדים בין דבר ה' אל יעקב לבין הזכרת דבר ה' בפי יעקב: במקום "אל-ארץ אבותיך" — "לארצך". אולי רומז בכך יעקב גם אל הבטחה קודמת של ה' שלפיה "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתגנה ולזרעך" (כח, יג). ואף-על-פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר ישנו. בשני הפסוקים מדובר תחילה באלהי האבות, ואחר-כך בארץ הניתנת ליעקב. ועוד: גם בהמשך תפילתו יתחייס יעקב אל הבטחת ה' לו בחלום הסולם (פסוק יג).

במקום "ואהיה עמך" — "ואיטיבה עמך". זהו פירושו של יעקב לאותה ההבטחה האלהית, כך קיבל והבין אותה, ובוודאי רק כך היה מבין אותה כל אדם אחר. בהתייחס יעקב כאן אל דבר ה' בפרק לא דומה הוא כמי שמבקש לומר: את המעשה שאמרת לי לעשותו, עשיתי; אך בקשר לאותו המעשה שאני עשיתי, אמרת שגם אתה תעשה דבר!

נמצאנו למדים שלא פנייה בלבד מובעת בפסוק י' אלא גם הסתמכות על דבר ה'. הפנייה נזכרת בדרך מפורשת, היא שנויה ומשולשת בפסוק. ההסתמכות על דבר ה' רמוזה, היא מופיעה בשתי מלים בלבד (בסוף הפסוק) והיא כלולה במשפט טפל.

אחרי ששמענו את הפנייה הכפולה והמשולשת אל ה', אנו מצפים לעיקר, לגוף התפילה, לבקשה. הלוא על שום הבקשה הכלולה בדברי יעקב נקראים

פרקים במקרא

הפסוקים י-יג אל נכון בשם 'תפילה'. ואולם הבקשה שהיא עיקר התפילה, תיזכר רק בפסוק יב. יעקב רמז להבטחת ה' אליו בפנייתו במלים: "ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך". אבל אין הוא מעז לעת עתה להסתמך על הבטחת ה' בדרך מפורשת. לפני ששייח באזני ה' את דאגתו ואת תחינתו, הוא נותן הודאה על חלקו: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". ובהקדימו את דברי תודתו לדברי בקשתו הוא נוהג על-פי הנוהג המפורש במאמר חכמים, ברכות לב, ע"א:

דרש ר' שמלאי, לעולם יסדר אדם שבתו של הקב"ה ואח"כ יתפלל. מנלן? ממשה, דכתיב: "ואתחנן אליה בעת ההיא", וכתיב: "ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את-גדלך ואת-יך החזקה, אשר מי-אל בשמים ובארץ אשר-יעשה כמעשיך וכגבורתך", וכתיב בתריה: "אעברה-נא ואראה את-הארץ הטובה" וגו' (דברים ג, כג-כה).

זוהי עמדתו של האדם אשר, בבואו להתפלל, יודע לפני מי הוא עומד; זוהי עמדת יעקב בשעה כזאת.

פסוק יא. באופן כללי מובנת יפה כוונת יעקב בדבריו אלה. הוא מודה שהוא קטן מכדי להיות ראוי לכל הטוב שה' גמל עמו. "קטנתי מכל החסדים" — קטן אני מלזכות בכל החסדים. כוונת יעקב בכללה ברורה, ואילו פרטים אחדים בדבריו טעונים הבהרה. מהו היחס בין "החסדים" לבין "האמת"? 'חסד' — שם כללי לטוב הנעשה לפני משורת הדין, מתוך ידידות ואהבה, כתוצאה מיחסי קירבה בין גומל החסד למקבל החסד. 'אמת' — קרובה לאמונה, הטוב הנעשה כתוצאה מהבטחה, כלומר קיום ההבטחה. אלא שכאן עלינו לתפוס את שני השמות כאחד, כביטוי אחד²², עני ואביון, חלק ונחלה, צדק ומשפט.

22. וראה עזרא ציון מלמד במאמרו בתרביץ טז, תש"ה, עמ' 73 ואילך "שניים שהם אחד" המראה, שגם במקרא מצויה אותה התופעה הלשונית הידועה בלשונות אחרות במונח היווני הן-דיאדיס.

הסטרוקטורה הלשונית של הן-דיאדיס היא זו של שני שמות מחוברים, ואילו המשמעות שלה היא זו של שם ותוארו. ובאשר לכללי הלשון החלים עליה, יוער, כי צורת הרבים באה בשני השמות; גרים ותושבים, חקים ומשפטים, העניים והאביונים. אבל יש כמה יוצאים מן הכלל, וביניהם חסד ואמת. רק השם "חסד" בא ברבים, בעוד שהשם "אמת" נשאר ביחיד, כי אין במקרא רבים של "אמת", ועל כן אומר יעקב: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

מחציתו השניה של פסוקנו מפרשת בדרך המחשה את החסדים ואת האמת המוזכרים במחציתו הראשונה:

כִּי בְּמַקְלִי עָבַרְתִּי אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה
וְעַתָּה הֵייתִי לְשָׁנִי מַחְנוֹת.

ויש לברר את מובנם היותר מדוייק של שני המשפטים האלה. בשמעך את המשפט הראשון בלבד "כי במקלי עברתי את הירדן הזה", יכול אתה לחשוב, כי המלה "במקלי" באה לתאר בדרך סמלית את הסיטואציה שבה היה יעקב באותו הזמן, סיטואציה שניתן לסמל אותה במקל. הלוא המקל יכול לשמש סמל לעוברי דרכים — הולך הדרך מצטייד במקל. שמות יב, יא: "וככה תאכלו אותו: מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם". לפי זה כוונת המשפט: "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" — כהולך דרך עברתי את הירדן, כנע ונד, כחסר מולדת.

אך לא זו כוונת המשפט, ועל-כל-פנים לא כוונתו העיקרית. על משמעות המשפט לא ניתן לעמוד אלא על-פי ההקשר, ובעיקר — על-פי המשפט הבא אחריו: "ועתה הייתי לשני מחנות". בין שני המשפטים שורר יחס אנטייתיטי. שניהם מבטאים את הניגוד בין אז לבין עתה, את הניגוד בין צאתו את מולדתו לבין שובו אליה. צריך אפוא להיות ניגוד בין "במקלי" לבין "לשני מחנות". מתברר שהמלה "במקלי" אינה מבטאת את הסיטואציה של יעקב דאז בדרך סמלית, אלא בדרך ריאלית ביותר: בעברו את הירדן היה בידו — מקל, ותו לא, ועל-ידי העמדת המשפט "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" לעומת המשפט "ועתה הייתי לשני מחנות" מתברר שיותר ממה שיעקב רוצה להביע במשפט הראשון, מה היה עמו בעברו את הירדן, הוא חפץ להטעים, מה לא היה עמו. המלה "במקלי" מבטאת כאן מצב של חסר-כל — במקלי בלבד.

ברם, מה טיבו של אותו חסר-כל המובע במלה "במקלי"? נראה שטיבו כפול. מצד אחד מבטא "במקלי" את החסר-כל החומרי, את העוני, לעומת "לשני מחנות": רכוש גדול. ומצד אחר מבטא "במקלי" את החסר-כל החברתי, את הבדידות, לעומת "לשני מחנות" שפירושו — נפשות בני-אדם ובעלי-חיים במספר גדול. הוזה אומר: שני המשפטים כאחד מבטאים הן את התמורה שחלה במצבו הכלכלי של יעקב, הן את התמורה שחלה במצבו המשפחתי.

הייתי ל... — הפועל 'היה ל-' משמש בהוראה דינאמית, במשמע 'להפוך', כגון "והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת" (שמות ד, ט), או:

פרקים במקרא

"והיה העקוב למישור" (ישעיה מ, ד). כך כאן "הייתי לשני מחנות" במובן — הפכתי ל-.

והנה דומה שבעצם אין יעקב מתבטא בדו־קנות — הלוא לא הוא היה לשני מחנות אלא ברשותו שני מחנות. ועוד, היתה מתקבלת הקבלה ניגודית מדוייקת יותר למשפט הראשון: "במקלי", אילו גם בשני נאמר דבר כמו: ועתה שבתי בשני מחנות. מה טעמה של החריגה הסגנונית וההגיונית?

נראה שהחריגה נובעת מן ההתרגשות הפנימית המלווה רחשי תודה עמוקים, וכוונתה להדגיש בדרך הפרזה את החסדים הגדולים שה' גמלם עמו. אילו אמר יעקב משפט כמו: ועתה באתי בשני מחנות, היה זה אמנם מדוייק יותר מבחינה תחבירית והגיונית, אבל היה ניטל ביטויה של כל אותה ההתרגשות של תודה העולה מן הצורה שלפנינו. דווקא בה מתבטאת בהטעמה יחידה התמורה המופלאה שחלה אצל אותו האדם, אשר בצאתו את מולדתו היה אחד ויחיד, ובשובו אליה היה לשני מחנות. הניגוד בין אז לבין עתה איננו הניגוד בין: אחד / אחד + שני מחנות, אלא הניגוד הוא בין: אחד / שני מחנות.

פסוק יב. לפנינו גוף התפילה, הזעקה לעזרה מתוך הצרה. באזני אלהיו מתנה יעקב במלים מפורשות את פחדו:

פִּי־יָרָא אָנֹכִי אֶתֹּךְ פֶּן־יָבֹא וְהִפְנִי אִם־עַל־בָּנִים.

ראב"ע מתקשה בתפיסת הביטוי "והכני אם על-בנים". לדעתו יש כאן דילוג על פועל מובן מאליו: "והכני והכה אם על בנים", על דרך: 'משרת עצמו אחר עמו' (המלה עומדת לעצמה ולאחרת כיוצא בה). הקושי לראב"ע: או שיכה אותי או שיכה אם על בנים; כיצד יש להבין את הצירוף? על-פי פירושו (המובא גם ברמב"ן): עשו יכה גם אותו וגם "אם על בנים". ר"ע ספורנו: "יכה אותי בזה שיהרוג אם על בנים, גם שאוכל אני להמלט מידו". ההבדל בין ראב"ע לספורנו מבחינה תחבירית הוא שלפי ראב"ע משמש הביטוי כמושא ישיר, ואילו לפי ספורנו — כמתאר אופן.

מהושע י, יד מתברר, שהמלים "אם על בנים" משמשות כביטוי להשמדה טוטאלית, כבפסוקנו; וכן כב, ו. על משמעותו המיוחדת של הביטוי נוכל לעמוד על-ידי השוואתו לדומה לו. שופטים טו, ח: "ויך אותם שוק על-ירך". המשותף לשני הביטויים: מכה ניצחת, (הנחלת) תכוסה גמורה, אלא שבשונה

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ממכת 'שוק על ירך' ממחיש הביטוי 'אם על בנים' את אכזריותה של ההשמדה, את היותה השמדה ללא רחם: לא רק הזכרים יוצאי הצבא יוכו, אלא אף "אם על בנים".

פסוק יג. שוב מתייחס יעקב למאמר ה', בדומה לפסוק י: "ה' האומר אלי" — "היטב איטיב עמך". אף כאן לפנינו פירושו של יעקב להבטחות ה' אליו בלשון: "והנה אנכי עמך" (כח, טו) או: "ואהיה עמך" (לא, ג). גם בהמשכת ריבוי הזרע משנה יעקב מהבטחת ה' אליו. בחלום הסולם הבטיחו ה': "והיה זרעך כעפר הארץ" (כח, יד); ואילו יעקב אומר כאן: "ושמתי את-זרעך כחול הים", במקום "כעפר הארץ" — "כחול הים". ואין השינוי נובע אלא מכוונתו המיוחדת של יעקב בשעה זאת. הלוא הוא מסיים את המשפט במלים "אשר לא-יספר מרוב". ברצונו להמחיש ולהדגיש את הריבוי על-ידי חוסר היכולת לספור. העפר אינו חומר שניתן לספור אותו. בשונה ממנו מורכב החול מיחידות קטנטנות, מגרגירים שלהלכה ניתן לספור אותם.

כדי לעמוד על הקשר הפנימי שבין פסוקי התפילה, נתחיל בהבהרת הקשר בין פסוק יב לפסוק יג. מבחינה נפשית הקשר אינו טעון הסבר. באימתו הגדולה מפני אבדן כל אשר לו אין לו ליעקב משען אלא בהבטחת ה' אליו. זהו מפלטו האחרון: ההבטחה האלהית. מבחינה עניינית מבטאים שני הפסוקים ניגוד בולט — פסוק יב מתאר קללת השמדה, ואילו פסוק יג מתאר ברכת התרבות.

היחס בין פסוק יב לפסוק יג הוא אפוא כיחס שבין "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" לבין "ועתה הייתי לשני מחנות". וכך מתברר הקשר בין פסוק יא לפסוקים יב, יג. הלוא לכאורה היה אפשר לטעון, שמקומו של פסוק יב אחר פסוק יא אינו הגיוני — זה עתה קבע יעקב: "קטנתי מכל החסדים", כלומר הוא מרגיש עצמו פחות ערך, מחוסר זכויות, בלתי ראוי לשפע החסד האלהי, ובאותה השעה עצמה הוא בא ומתחנן מחדש לחסדי ה': "הצילני נא!"

ייתכן שעמדה זאת נוגדת את ההגיון המקובל המתחייב מכוחות השכל, אולם היא תואמת את ההגיון של המתפלל המתחייב מזיקתו הנפשית של האדם עם אלהיו. ה"הגיון" המתבטא בסמיכות פסוק יב אל פסוק יא הוא בערך זה: כחסד אשר עשית עד היום (פסוק יא), עשה נא עמי גם היום!

כמו כן מתבארת סמיכותם של שני הפסוקים בהתחשב עם הנאמר בפסוק יג. פסוק יא אומר שה' עשה את יעקב מאחד לרבים. פחדו של יעקב הוא שעשו

פרקים במקרא

ישים לאל את חסדי ה' עמו וישוב ויהפכו מרבים לאחד. כנגד פחדו זה חוזר יעקב ומטעים שהמעשה הצפוי מידי עשו יהיה בסתירה עם הבטחת ה': "ואתה אמרת". כלום התכווין יעקב, בהעמידו את דבר ה' לעומת התנהגותו הצפויה של עשו, לשאול את השאלה: דבר מי יקום, דברו, דבר האם (— האח) או דברך, דבר אלהים? אין זה נראה.

מכל מקום חוזר סיומה של התפילה אל התחלטה: "ה' האמר אלי" — "ואתה אמרת" אלא שבפסוק י התייחס יעקב אל דבר ה' ברמיזה ובעקיפין, ואילו בפסוק יג — בפירוש ובמישרין. שם — במשפט טפל, בגוף שלישי, כאן — במשפט עיקרי, בלשון נוכח. וההתייחסות מבוצעת בפסוק יג בהטעמה, בראש הפסוק: "ואתה אמרת", מתוך פחדו הגדול — אמנם עשו אומר להכותני, אבל "ואתה אמרת" וכו'. ובין שתי ההתייחסויות אל דבר ה' מביע יעקב את תודתו לה' (בפסוק יא) ואת תחינתו (בפסוק יב).

על התפילה בכללה יש לומר, שהיא איננה רק בקשה ותחינה. גם בשעת הסכנה הנוראה הזאת מרגיש (ומדובב) יעקב רגשי תודה כלפי מי שמידו בא לו הכל. ויעקב אינו סומך על מעשיו או על זכויותיו אלא על הבטחת ה' אליו בלבד. התפילה מביעה את הפחד הגדול של מי שירא את האדם (— האח), אבל גם את הענווה ואת הכרת הטובה של מי שירא את ה'.

פסוקים יד-כב. נראה שהתפילה חיזקה את לב יעקב. הוא חוזר ודואג לשני מחנותיו, בכך שהוא קובע להם לינה במקום שאליו הגיע (ואשר שם התפלל). יחד עם זאת הוא שוקל מחדש, כיצד לקדם את פני הרעה הצפויה, והוא נוקט הכנה מסוג שלישי — "מנחה לעשו אחיו".

"מן־הבא בידו" — ממה שרכש במו ידיו, מן העדרים שהיו לרכושו כתוצאת עמלו²³, ולא כבלשוננו: ממה שנודמן לידו (בדרך מקרית). והראייה שאין זה הפירוש המכוון לפשוטו של הכתוב — בפסוקים הבאים, שכן אלה מעידים, כי המנחה איננה תוצאה של נטילה מקרית אלא היא תוצאה של שיקול מחושב ומתוכנן לפרטי פרטיו, וכמאמרו של ר' יהונתן במדרש "לקח טוב":

כל מי שרוצה לרצות מלך או שלטון, ואינו יודע דרכם וטכסיסיהם, יניח פרשה זו לפניו.

23. from what he had acquired

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

"מאתים... עשרים" — המספרים המציינים את מניין בעלי-החיים השונים בפסוקים טו וטז אינם באים רק כדי להודיעך את גודל הדורון. ראב"ע לפסוק טו ד"ה "עזים מאתים":

בצאן שם הנקבות עשר ולפרים ד' ולעיירים שנים, כי ידע תולדתם²⁴

לפי זה באים המספרים שבפסוקים טו וטז בעיקר כדי להודיעך את טיבו של הדורון — את יעילותו, את ערכו השמור לעתיד.

אבל הנותן מתנה וחפץ, כי מתנתו תזכה להערכה הראויה, צריך לדעת שלא די בחוכן מתנתו. לא פחות משחשובה מהות מתנתו, חשובה דרך מסירתה. על הנותן לשקול לא רק מה יתן לזולתו, אלא גם, ולא פחות מזה, איך יתן לו. ויעקב יודע זאת היטב. על כן — "ויתן ביד-עבדיו עדר עדר לבדו" (פסוק יז), רש"י: "כל מין ומין לעצמו". אבל יעקב אינו מסתפק בשליחת "כל מין ומין לעצמו". הוא מצווה: "עברו לפני ורוח תשימו בין עדר ובין עדר" — לא רק רוח מה שיבדיל בן עדר לעדר, אלא מרחק של ממש.

רש"י:

עדר לפני חבירו מלוא עין, כדי להשביע עינו של אותו רשע ולתוהו על רבוי הדורון.

ור"ע ספורנו:

שלא יקפצו הבהמות מעדר לעדר ויתערבו ולא יבין הרואה חכמת המנחה וברכתה.

כלומר, על-פי שני המפרשים, על-ידי בצוע ההוראה "ורוח תשימו" תעורר המנחה רושם בכמותה וגם באיכותה.

ומסתבר שאכן המנחה מכוונת להשפיע הן בכמותה הן באיכותה, ומסירת העדרים ברווחים הולמים תשיג את שתי המטרות גם יחד.

פסוק יח. יעקב מייחס לעשו שלוש שאלות: "למי אתה? ואנה תלך? ולמי אלה לפניך?" — פעמיים נזכרת המלה "למי". לדעת רש"י אינו דומה

24. ובניסוח מפורש יותר אצל ב' יעקב: "יעקב שולח מחמשה סוגי בעלי-חיים גם זכרים וגם, ביחס המתאים, נקבות, כך שהם אינם מיועדים רק לשימוש מידי, אלא עשו זוכה לעדר המושלם ביותר למטרת גידול"

פרקים במקרא

"למי" הראשון ל"למי" השני. בעוד שהראשון מכוון לשולח, מכוון השני — למקבל השליחות. יוצא שהמלה "למי" משמשת כאן בשני מובנים: ממי — אל מי. ולשון הכתוב בפסוק הבא מוכיח, שאכן פירושו של רש"י מכוון לפשוטו של מקרא.

פסוק יט. התשובה על ה"למי" הראשון — "לעבדך ליעקב"; על ה"למי" השני — "לאדני לעשו". ועל העבדים להגיד דבר נוסף שאינו משאלותיו של עשו — "והנה גם־הוא אחרינו".

פסוק כ. לפי פסוק זה על העבדים לומר את דבריהם מתוך יוזמתם במצאם או עשו, ואילו לפי הפסוקים יח ויט עליהם רק להשיב על שאלות במקרה שיישאלו. כיצד עלינו להבין את הניגוד?

פסוקים יח ויט מתארים את הרצוי ביותר ליעקב. רצוי שעשו יתעורר לשאול. אבל במקרה שלא ישאל, יאמרו העבדים מעצמם. ואולי: עשו ישאל את הראשון בלבד, והבאים אחריו — יגידו מעצמם.

הנצי"ב מעיר לפסוק כ ד"ה "במצאכם אתו":

הוסיף להזכיר את האחרונים, דאפילו לא ישאל עוד עשו, כי יבין מעצמו מתשובת הראשון והשני, מכל מקום, במצאם אותו יאמרו זה, כדי שיצלול באזני עשו בשמעו פעם אחר פעם לשון "לעבדך ליעקב", "לאדוני לעשו".

ורש"ר הירש לפסוקים יט וכ:

בהדגשה מיוחדת הוא דורש מכולם, שיבשרו לעשו את בואו הקרוב; אך במקום להיפגש עם יעקב, — הנה ניצבת לקראתו מנחה חדשה! כך יחלקה הכעס מפעם לפעם, אך במקום להגיע לידי התפרצות, ייתקל בפיוס־נוסף, עד שבדרך זו — המעידה ללא ספק על הבנה עמוקה בנפש — יצנן את הכעס קמעא קמעא, ולאט לאט יפייס את נפש שונאו.

פסוק כא. משלושת מאמרי התשובה חוזר יעקב במיוחד על השלישי, ונראה שהוא מייחס לו חשיבות מיוחדת.

המלה "פנים" משמשת בפסוקנו בארבעה צירופים (ויחד עם התחלת הפסוק הבא — בחמישה!), ואין הוראת שני צירופים זהה: "אכפרה פניו" — אכסה רוגזו; "ההלכת לפני" — תיאור מקום; "אראה פניו" — אקרב,

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

אגיע למחיצתו: "ישא פני" — יתרצה לי ["על פניו" — (א) לפניו; (ב) על אפו ועל חמתו]²⁵.

"כי־אמר אכפרה פניו" — בחפיסת מחציתו השנייה של פסוקנו חלוקים המפרשים, ושתיים הן התפיסות העיקריות: (א) ואמרתם: "גם הנה עבדך יעקב אחרינו, כי־אמר: אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי־כן אראה פניו, אולי ישא פני". (ב) ואמרתם: "גם הנה עבדך יעקב אחרינו". כי אמר: אכפרה פניו וכו'.

לפי הדרך הראשונה גם מחציתו השנייה של הפסוק היא מדברי העבדים אל עשו (רמב"ן, ר"ע ספורנו, שד"ל), בעוד שלפי הדרך השנייה כוללת מחציתו השנייה של הפסוק את דברי יעקב שאמרם בלבו (ראב"ע, רשב"ם, ריב"ש).

כיצד ביקש יעקב לכפר את פני אחיו? השאלה לכאורה מיותרת. הלוא זה עתה שמענו את התשובות: על־ידי טיב הדורון ועל־ידי אופן מסירתו. אך נראה שלא די בתשובות ששמענו.

פסוק כב.

וַתַּעֲבֹר הַמִּנְחָה עַל־פְּנָיו —
וְהוּא לָן בְּלִילָהּ הַהוּא בַּמִּנְחָה

רמב"ן:

יאמר שלא בא באהלו בלילה ההוא, אבל לן במחנה עם עבדיו ועם הרועים בצאן, ערוך כאיש מלחמה, פן יבא אחיו בלילה ויכה בו.

פסוקים ח־כח חיארו לנו את תכונתו של יעקב לקראת פגישתו עם עשו. נוכחנו לדעת, כי בהכנותיו פונה יעקב אל שלושה כוונים: אל ביתו (פסוקים ח-ט); אל ה' (פסוקים י-יג); אל עשו (פסוקים יד-כב). לפי טיב הכנותיו אלה הגדירו חז"ל את פעילותו של יעקב בזו הלשון: "התקיץ עצמו לשלשה דברים, לדורון

25. א' ארליך מעיר ב"מקרא כפשוטו": "בשאר הלשונות לא ידבר המדבר בתיבה אחת והיא משמשת שני פנים בנשימה אחת, כי כעור הוא להם. לא כן בלשון המקרא, כי הדור הוא לו הדבר הזה ויופי. ובכן נזכר כאן 'פנים' ארבע פעמים, ולא ראי זה כראי זה".
ברישא של דבריו מגלה ארליך את חוסר ידיעתו "בשאר הלשונות". גם "בשאר לשונות" ניצול דו־משמעות של ביטוי — 'הדור הוא לה'.

פרקים במקרא

ולתפלה ולמלחמה" (ע"פ רש"י)²⁶. חכמינו וכן, למשל, רמב"ן בפירושו לפרשתנו רואים בהכנה משולשת זו דוגמה ומופת לעמדתם הרצויה של בני יעקב כאשר סכנה צפויה להם מצד מתנגדיהם. יביטו הבנים אל יעקב אביהם וילמדו ממנו, כי אל יניח אדם שום מעשה, שעשויה לצמוח לו ממנו ישועה, יהיו הסיכויים לתוצאה המקווה קטנים בעיניו כפי שיהיו. "אולי ישא פני!" אף הוא יעשה בתבונה ובשיקול ויפעל הן בתחום הביטחוני ("מלחמה") הן בתחום הדיפלומאטי ("דורון"); אך יחד עם זאת ישים אל לבו, כי גם מהכנותיו המשוכללות ביותר, מתכסיסיו המחוכמים והשנונים ביותר לא יבוא עזרו, אם אין אלהיו בעזרו ("תפילה"). לא זרוע אנוש תושיע לו, אלא ימינו הוא זרועו הוא ואור פניו כי ירצהו, אשר על כן יקווה לתשועתו מן המצווה ישועות יעקב. אך, כאמור, באותה השעה עצמה יעשה כמיטב יכולתו, יכולת אנוש, כדי לקדם את פני הרעה הצפויה. גם על הכנותיו של יעקב לפגישתו עם עשו סמכו חכמים בבואם ללמד, כי אין לו לאדם לסמוך על הנס, היינו על התערבותו הגלויה של אלהים למען האדם, ללא השתתפותו הפעילה של האדם עצמו. אף גישה כזאת אינה הרצויה. אין לנו אלא אותה העמדה התובעת, מצד אחד, את מלוא השתדלותו של האדם, והמקווה, מאידך גיסא, לעזרתו של ה'. ינהג אדם הן לפי העצה האחת המיוחסת לחכם מכל אדם: "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה" (קהלת ט, י); ובעצם שעת עשותו מעשהו ינהג לפי העצה האחרת המיוחסת לאותו היועץ "גל אל ה' מעשיך (ויכנו מחשבתך)" (משלי טז, ג).

וכאן ההזדמנות הנאותה להרהר רגע בתפיסה המושתתת ביסוד רבים ממדרשיהם ומפירושיהם של הראשונים בהתייחסם לסיפורים על האבות בס' בראשית בכלל, ולסיפור על יעקב ועשו בפרשתנו בפרט. הכוונה לאותה התפיסה הבאה לביטוי במטבע שטבעו "מעשי אבות סימן לבנים". והרי דברים אחדים ל'תולדותיו' (= ניסוחו) של המאמר. סוטה לד, ע"א:

אמר להן יהושע "והרימו לכם איש אבן אחת על-שכמו למספר שבטי בני ישראל" וכתוב: "למען תהיה זאת אות בקרבכם, כי-ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם" (יהושע ד, ה-ו) — סימן לבנים שעברו אבות את הירדן.

ובבראשית רבה פרשה ע, לפסוק "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לא-להים":

26. לפי הכתוב יהיה זה סדר ההכנות: למלחמה, לתפילה ולדורון.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: נטל הקב"ה שיחתן של אבות ועשאה מפתח לגאלתן של בנים.

עלינו להבחין בין שתי תפיסות ראשיות. יש המבינים את המאמר כמבטא הוראה (משפט קריאה), בחינת: (יהיו נא) מעשי אבות סימן לבנים! ויש המבינים אותו כקובע עובדה (משפט חיווי): מעשי אבות (הם) סימן לבנים.

התפיסה הראשונה עולה, לדוגמה, מפירושו של רמב"ן להתחלת פרשתנו:

ויש בה עוד רמז לדורות... וראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק שנומין עצמנו לשלשת הדברים שהומין הוא עצמו.

ברם, דומה שאין תפיסה זאת מכוונת למשמעותו הראשונית של המאמר. מדרשי הראשונים מעידים, כי חז"ל חפסו את המאמר כעובדה, כמעין חוק השליט בתולדות ישראל. ובשני מובנים מסמנים-מסמלים האבות את בניהם: בתכונותיהם — ובקורותיהם.

בתכונותיהם כיצד? לדוגמה, אסתר רבתי ז, ז (ובניסוח דומה בבראשית רבה פז, ו):

"ויהי כאמרם אליו יום ויום" (אסתר ג, ד), בניה של רחל נסן שוה וגדולתן שוה. נסן שוה, הה"ד "ויהי כדברה אל-יוסף יום יום" (בראשית לט, י), וכאן כתיב: "והיה כאמרם אליו יום ויום — ולא שמע אליהם" (אסתר ג, ד). ולהלן כתיב: "ולא שמע אליה" (בראשית שם, שם). וגדולתן שוה, הה"ד: "ויסר פרעה את-טבעתו מעל ידו ויתן אתה על-יד יוסף וילכש אתו בגדי-שש" (שם מא, מב), וכאן כתיב: "ויסר המלך את-טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי..." (אסתר ח, ב)²⁷.

עד כאן — במידות מדובר. אבל ניזכר, לדוגמה, במסופר בקשר עם רדת אברם עם שרי מצרימה בגלל הרעב הכבד בארץ כנען (פרק יב).

בראשית רבה פרשה מ, ו:

ר' פנחס בשם ר' הושעיה רבה אמר -- אמר הקב"ה לאברהם אבינו: צא וכבוש את הדרך לפני בניך. את מוצא כל מה שכתוב באברהם, כתוב בבניו. באברהם כתוב: "ויהי רעב

27. יצחק היינמן בספרו "דרכי האגדה" על אגדה זאת (עמ' 33): "אותה יציבות שהראה יוסף בנה (של רחל) כשאשת פוטיפר דברה אליו יום יום ניכרת אף במרדכי נכדה כשתבריו הסיתו אותו 'יום יום'; ואף בשכרם היו שווים".

פרקים במקרא

בארץ" (בראשית יב, י). בישראל כתוב: "כי־זה שנתיים הרעב בקרב הארץ" (מה, ו). באברהם כתוב: "וירד אברם מצרימה לגור שם" (שם, שם), וכישראל כתוב: "וירדו אבותינו מצרימה" (במדבר כ, טו). באברהם כתיב: "לגור שם" (שם, שם), וכישראל כתיב: "לגור בארץ באנו" (מו, ד). באברהם כתיב: "כי־כבד הרעב בארץ" (שם, שם), בישראל כתיב: "והרעב כבד בארץ" (מג, א).

במדרש זה לא בשוויק של תכונות מדובר אלא בשוויק של קורות, בשוויק בגורל! ובמאמרו של ר' הושעיה רבה צפון אולי גם ערכה החינוכי של התפיסה "מעשי אבות סימן לבנים". בשם אחד הדרשנים מספרים: משל למה הדבר דומה? לאדם שתעה בים שלגים ברחבי סיביר. פנה אנה ואנה ולא מצא דרכו וחשב, כי קרב קצו. לבסוף גילה עקבות אדם בשלג. נשא לבו את רגליו הכושלות והחל הולך בעקבות מי שקדמו. זהו שאמר הקב"ה לאברהם: "צא וכבוש את הדרך לפני בניך!" כאשר יהיו בניך בצרה, יביטו אל אברהם אביהם (ויתאוששו) ויתעודדו בראותם, כי כבר הלך לפניהם אביהם בזו הדרך!

בפירושים שהוצעו לפרשתנו משתקפות כל התפיסות האלה את מאמר חז"ל "מעשי אבות סימן לבנים". אותו רמב"ן הסבור, כי "ראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק", אומר באותה השעה עצמה (= באותו המשפט עצמו, כבר לפני המובאה הנ"ל), "כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו אחיו, יארע לנו תמיד עם בני עשו". פרשתנו מדגימה אפוא, לדעת רמב"ן, את המאמר "מעשי אבות סימן לבנים" בשתי משמעויותיו הראשיות: במשמעות הוראה ועצה — ובמשמעות עובדה, עיקרון היסטורי.

פסוקים כג-כד. הדאגה לקורות הצפויים הדריכה את מנוחתו של יעקב, ולפיכך "ויקם בלילה".

רש"י הירש:

תחילה היה בדעתו ללך מעבר מזה ליבוק; אך אי־השקט שבלבו לא נתן לו מנוחה.

מיבנה שני הפסוקים נראה מוקשה: "ויקח... ויקחם"; מה טעם הכפילות? אלא יש להבין על-פי רמב"ן:

אמר שאסף נשיו ושפחותיו וילדיו אל שפת הנחל, ועבר הוא לבדו את מעבר יבוק לראות אם גבהו המים. ושב ולקחם עמו כלם כאחד, ויעבירם את הנחל, ואחרי כן "ועבר את־אשר־לו", מחנהו ורכושו.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

עם זאת, אין הכתובים מנמקים את פעולתו של יעקב בהעברת משפחתו ואשר לו את מעבר יבק²⁸.

פסוקים כה-לג.

לפנינו אחת מן הפרשיות הסתומות שבמקרא. זה עתה עוד הבטנו אחרי יעקב בהעבירו את משפחתו ואת אשר לו במעבר יבק. משסיים את ההעברה, נותר לבדו — והנה בבת אחת, ללא כל מעבר, משתנה המחזה, ולפתע נתון יעקב במצב של מלחמה קשה ומרה:

וַיִּנָּתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ, וַיֵּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר.

מיהו האיש? מאין הופיע? מפני מה נאבק עם יעקב?

ייתכן שהכתוב חאר בפסוק כה את התרשמותו של יעקב מן ההתרחשות הפתאומית. ואם נתחשב בכך, שהמתרחש בחשכת ליל אינו ברור לעין הצופה כמתרחש לאור היום, נוכל להבין את טעם התיאור המעורפל שבפסוק כה. זהותו של האיש חסרה, הואיל ויעקב לא ראה ולא ידע, מיהו זה שהחל לפתע להיאבק עמו; יעקב אולי גם לא ראה, מאין וכיצד הופיע, ולא הבין, על שום מה החל להיאבק עמו. ברם, הצעת הסבר זאת לכתוב הסתום שבפסוק כה בוודאי אינה מניחה את דעת המעיין בהמשך הכתוב, אשר אינו סתום פחות מתחילתו. כי אם אמנם לקוי כוח ראייתו של אדם בלילה, אין כוח שמיעתו לקוי, ואין יתר פעילויות גופו, רוחו ונפשו מוגבלות על-ידי החושך; אפכה מסתברא. ואכן, רק בפסוקים הקודמים ראינו תיאור ברור על מעשיו של יעקב בלילה בהכינו את הדורון, בצוותו את עבדיו על הדורון ובהעבירו את נפשות ביתו ואת אשר לו את מעבר יבק. מה אפוא היתה אחרית המאבק בין האיש לבין יעקב, מי ניצח? מה משמעותו של הדו-שיח בין האיש לבין יעקב בכללו, ומה משמעות פרטיו, כגון משאלת האיש מיעקב: "שלחני כי עלה השחר", או תשובת יעקב על משאלה זו: "לא אשלחך כי אם־ברכתני"?

שאלות אלה וכיוצא בהן הן נקודות־המוצא לפירושים מרובים, שונים ואף משונים שניתנו לעלילה המתוארת בכתוב שלפנינו. ברם, אנו נלך בדרכנו ונתבונן ראשונה בפרטי הכתוב עצמו, תוך השתדלות להבין את הכתוב מתוכו.

28. H. Gunkel: Als Grund ist wohl zu denken, dass sich יעקב bei dieser schwierigen Passage nicht von עשו ueberraschen lassen will.

פרקים במקרא

אחר-כך נעיין בעיקרי דעותיהם של הפרשנים ונבחנם לאור הכתוב. בדרך זו אולי יעלה בידנו לגבש דעתנו על הכתוב.

פסוק כה. ויחר יעקב לבדו — על-פי ההקשר: על מנת להעביר את מטלטליו האחרונים.

"ויאבק" — על-פי ההקשר: וילחם, ויתגושש. ואולי משתמש הכתוב דווקא בפועל זה כדי ליצור פרנומסיה צלילית (אסוננץ) עם "יבק", ואולי גם עם "יעקב". וכאשר למשמע הפועל, יש אומרים דינומינטיב מן השם 'אבק'. מנחם בן סרוק על-פי פירוש רש"י:

"מנחם פרש: ויתעפר איש, מלשון אבק, שהיו מעלים עפר ברגליהם על-ידי נענועם. וכן אחדים מן החדשים. ויש אומרים, צורה קרובה לחב"ק, שהיו חבוקים זה בזה בהתגוששם, כגון רש"י, רמב"ן, שד"ל. מתוך רמב"ן:

וכן "אבוקה" בלשונם בעבור היותה מעצים דקים תגורים וקשורים יחד.

ומצינו בגמרא חולין צא, ע"א:

ור' יהושע בן לוי אמר, אמר קרא "בהאבקו עמו" — כאדם שחובק את חברו, וידו מגעת לכף ימינו של חברו.

"עד עלות השחר" — כל זמן ששרר חושך, נאבק עמו.

פסוק כו.

וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכַל לוֹ וַיִּגַע בְּכַף-יָרְכוֹ וַתִּקַּע בְּף-יָרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ. לכאוקה קיימת סתירה בין המשפט הראשון לבין הבאים אחריו. מצד אחד — "וירא כי לא יכל לו"; מאידך, לפי הכתוב בהמשך הפסוק, הרי יכל לו!

ר"י אברבנאל:

זכר שראה האיש ההוא שנאבק עמו שלא יכול לו, רוצה לומר שלא יכול עם יעקב להפילו ארצה בעצמה וכרב כוח, כי היה יעקב אמיץ ממנו; ואז ביקש לזה ערמה ותחבולה לגעת בכף ירכו של יעקב באפן שיכשל יעקב

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ובדומה אחרים. ברם, הפסוק אינו מרמז, כי הניגוד הוא בין לחימה חוקית לבין לחימה בתחבולה. נאמר בשינוי מה: מצד אחד קובע הפסוק, כי לא עלה בידי היריב להתגבר התגברות שלמה על יעקב — להפילו, להשמיט את הקרקע מחחת רגליו; מצד שני קובע הפסוק כי עלה בידי היריב להתגבר התגברות חלקית על יעקב — להזיקו, להטיל בו מום.

ויגע — 'נג"ע ב-' אין פירושו רק to touch, אלא גם (לעמים קרובות) — to harm, לנגוע בכוח, לנגוע לרעה, להזיק, כגון: "ויצו אבימלך את-כל-העם לאמר, הנוגע באיש הזה ובאשתו מות יומת" (בראשית כו, יא); "ויאמרו כל-הנשיאים אל-כל-העדה, אנחנו נשבענו להם בה' אלהי ישראל, ועתה לא נוכל לנגוע בהם" (יהושע ט, יט); "כה אמר ה' על-כל-שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר-הנחלתי את-עמי את-ישראל, הנני נוחשם מעל אדמתם" (ירמיה יב, יד); "אל-תגעו במשיחי ולנביאי אל-תרעו" (תה' קה, טו) — דברי הימים א' טז, כב: "ובנביאי").

ותקע כף-ירך יעקב — כף ירכו נעתקה-נעקרה ממפרקה. "ותקע" — קל משורש יק"ע. הוראת השורש: היעתק, היעקר מן המקום.

פסוק כז.

וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר

משמיעת משפט זה לעצמו אינך יכול להסיק, מי הוא האומר, ורק ההקשר הוא המעיד שהאומר — יריבו של יעקב.

שלחני — פועל משורש של"ח. הוראת הפועל: שחרר, פטר, הרחק, כגון: "שלח את-עמי ויעבדני" (שמות ז, טז); "כי יקרא קן-צפור לפניך... שלח תשלח את-האם" (דברים כב, ו-ז); "הן ישלח איש את-אשתו והלכה מאתו" (ירמיה ג, א). ונראה גם מכאן שהיריב אמנם לא יכול לו ליעקב בשלמות, ובסופו של עניין — יותר משיכול ה"איש" ליעקב, יכול יעקב ליריבו.

כי עלה השחר — עם חלוף החשכה פג כוחו כיריבו של יעקב.

וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ כִּי אִם-בְּרַכְתָּנִי.

תחילה היתה יד המתקיף על העליונה; עתה יד הנתקף על העליונה. יעקב נכון

פרקים במקרא

למלא את בקשת יריבו, אבל רק בתנאי — שהלזו יברכו. ובאשר לטיבה של ברכה זו, בוודאי אין מקום לתשובה אשר תגדירו בדייקנות, אבל יש מקום לתשובה אשר תתפוס את בקשת יעקב לברכה מתוך הקשרה הסמוך.

ה"איש" בא כנגדו בכוונה להביא עליו רעה, ואכן הסב לו רעה: "ויגע בכף-ירכו ותקע כף-ירך יעקב". על כן תובע יעקב מיריבו לחקן את אשר עוות. תחת פעלו בשנאה ייפרד מעליו בשלום, ותחת מגעו בו בקללה יעניק לו ברכה.

פסוק כח.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִה־שֵׁמֶךְ —

אחדים מן הפרשנים רד"ק, יש"ר ועוד מעירים שאין זאת שאלה לאינפורמציה. האיש כבר יודע את שמו של יעקב. הלוא חוליה אחת בשליחותו היא התפקיד לשנות את שמו (וביתר דיוק: להודיע את יעקב על שינוי שמו); הלוא השם החדש כבר מוכן בפיו. והרמז הלשוני לכך עולה מתחילת הפסוק: "ויאמר". כאשר יתעניין בשם מתנגדו, מציין הכתוב זאת ב"וישאל" (פסוק ל). נעמד על טעמה של ה"שאלה", אם נשווה את פסוקנו אל הכתוב בשמות ד, ב: "ויאמר אליו ה' מזה בידך, ויאמר מטה". גם שם כמובן יודע ה"שואל" את התשובה. בשני המקרים מטרת השאלה היא אישור העובדות על-ידי הצד שכנגד לפני הערה על העניין, הערה שתגרור את שינויו של עניין זה.

פסוק כט.

וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שֵׁמֶךְ פִּי אִם-יִשְׂרָאֵל...

מן הראוי להשוות את הכתוב בפסוקנו לכתוב בפרק לה, י: "לא-יקרא שמך עוד יעקב כי אם-ישראל יהיה שמך ויקרא את-שמו ישראל". ה' אמנם מבצע את שינוי השם. מה אפוא משמע הכתוב בפסוקנו?

הביטוי 'יאמר' או 'לא יאמר' משמש לפעמים לא כמשמעו אלא כביטוי מושאל שכוונתו: מה שייאמר או לא ייאמר, הוא עצמו יהיה או לא יהיה. לא בחיוב או בשלילת האמירה מדובר אלא בחיוב או בשלילת מושא האמירה. והרי דוגמאות נוספות: "לא-יאמר לך עוד עזובה ולא-רצך לא-יאמר עוד

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

שממה כי לך יקרא חפצי-בה ולא-רצך בעולה, כִּי-חפץ ה' בך וארצך תבעל" (ישעיה סב, ד). או: "לכן הנה-ימים באים נאס-ה', ולא-יאמר עוד חיה' אשר העלה את-בני ישראל מארץ מצרים — כי אס-חיה' אשר העלה את-בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שמה, והשבתיים על-אדמתם אשר נתתי לאבותם" (ירמיה טז, יד-טו). או: "והיה מספר בני-ישראל כחול הים אשר לא-ימד ולא יספר, והיה במקום אשר-יאמר להם לא-עמי אתם יאמר להם בני אל-חי" (הושע ב, א).

עם זאת יש לזכור, כי במקרא מסמל השם את מהות נושא, את טיבו, את תכונותיו — את אישיותו. לפי עיונים אלה משמע המשפט שבפסוקנו הוא: מהותך לא תהיה עוד מהות "יעקב" אלא מהות "ישראל".

חלקו הראשון של המשפט ניתן להתפרש כמקרא מסורס, כאילו נאמר: לא יאמר עוד יעקב שמך, כשבסדר שלפנינו מתבטא העיקר תחילה, והוא: "לא יעקב". זהו השינוי, זהו החידוש — ביטולו של "יעקב".

כִּי-שְׂרִיתָ עִם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים וְתוֹקֵל.

שרית — התמחדת, נאבקת.

עם-אלהים ועם-אנשים — לשאלה העולה מאליה, לאילו "אנשים" הכוונה, משיב רש"י: "עשו ולבן". ברם, אין זה מתקבל על הדעת שבמועד זה, הקודם לפגישה עם עשו, כבר ייאמר שיעקב יכול לו לעשו! הרי לפי שעה עוד לא יכול לו! והרי לך טעם ענייני נגד פירושו של רש"י. אך יש גם טעם צורני נגדו. הלוא המשפט "כי-שרית" וגו' מתכוון לבטא אטימולוגיה צלילית לשם "ישראל", היכן ה"אנשים" בשם?

נראה שהתשובה היא בתפיסת "עם-אלהים ועם-אנשים" כביטוי אחד, מעין הן-דיא-דיס, בדומה ל"קטנתי מכל החסדים ומכל-האמת" (פסוק יא). מה שם נתחלק הביטוי האחד לשני שמות שביניהם מפרידה מלה ("ומכל"), אף בפסוקנו כן. המלה המפרידה בפסוקנו היא "ועם". ומה שם קיבל הביטוי צורת רבים ("מכל החסדים"), אף בפסוקנו כן. כזכור מהערת ע"צ מלמד שהבאנו שם²⁹, צריכים שני השמות המרכיבים את ההן-דיא-דיס להפוך לרבים, ורק

29. ראה הערה 22.

פרקים במקרא

בגלל צורת הרבים של השם "אלהים" בא כאן גם השם השני ברבים — "אנשים". המובן הוא אפוא: כי שרית עם איש אלהים.

ותוכל — יכ"ל אין פירושו רק: יש בכוחו של פלוני, או: להיות מסוגל לעשות, אלא גם: להצליח, להתגבר, לנצח, כגון "ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם-אתותי גם-יכלתי" (ל, ח); "ויאמר שאול אל-דוד ברוך אתה בני דוד גם עשה תעשה וגם יכל תוכל" (שמואל א' כו, כה); "ויאמר תפתה וגם-תוכל" (מלכים א' כב, כב). וכן בבוא אות היחס למ"ד אחרי הפועל, כגון "ויהם כלב את-העם אל-משה, ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי-יכול נוכל לה" (במדבר יג, ל); "ונלחמו אליך ולא-יוכלו לך, כי-אתך אני נאם-ה' להצילך" (ירמיה א, יט); "רבת צררוני מנעורי, גם לא-יכלו לי" (תהלים קכט, ב). וכן בפרשתנו: "וירא כי לא יכל לו", דברים שבהם מודה ה"איש" בעליונותו של יעקב עליו.

פסוק ל. למה זה תשאל לשמי — רש"י:

אין לנו שם קבוע, משתנים שמוחינו; הכל לפי מצוות עבודת השליחות שאנו משתלחים.

רמב"ן:

אמר, אין לך בידיעת שמי תועלת, כי אין הכח והיכלת בלתי לה' לבדו; אם תקראני, לא אענך, וגם מצרתך לא אושיעך...

כלומר, לא מפני שביקש להעלים את זהותו, השיב לו בשאלה, אלא מפני שרצה ללמדו, שאין לו תועלת בידיעת השם. זאת משום שהשם מבטא את המהות, את אישיותו של נושאו, כאמור למעלה. אולם שליחי אלהים במקרא (עד תקופת גלות בבל) אינם בעלי אישיות משלהם; אין הם נתפסים אלא כבבואה, כנציגיו של שולחם. כל כוחם ותוקפם, כל מהותם וקיומם — בהיותם שליחיו, מלאכיו. ומכאן שמדי פעם באים דברי ה' ודברי המלאך חליפות באותו ההקשר, כגון בראשית טז, ט-יג; כא, יז-יט. ומכאן גם שעד תקופת גלות בבל אין להם למלאכי אלהים במקרא שמות.

ויברך אתו שם —

בניגוד לבואו אליו, ביחס עוין, נפרד ממנו בשלום ובברכה.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

שם — ב' יעקב:

'שם' הוא חזרה רבת משמעות על 'שם' שבפסוק יד. במקום שבו התפלל, שם זכה לברכה.

ויברך — בר"ך אינו משמש חמיד להבעת ברכה בנוסח לשוני מגובש, אלא לעתים הוא משמש במשמע: להסביר פנים, לדרוש בשלום, לאחל טובה, כגון בראשית מז, י; שמות יב, לב; יהושע יד, יג; מלכים א' ח, סו. אין לפסוקנו עניין באופן נתינת הברכה, איך ברך האיש את יעקב, אבל עניינו הוא בנתינת הברכה בלבד.

פסוק לא. בדומה ל"איש" שנתן שם, נותן גם יעקב שם, אמנם למקום בלבד. וכשם שה"איש" נתן שם תיאופורי שסיומו ב"אל", כן יעקב: "פני אל", וכפי שהוא מפרש בהמשך דבריו: "כי־ראיתי אלהים פנים אל־פנים ותנצל נפשי". ומעיר ב' יעקב: "בשונה מפרק כח לא ראה יעקב את ה' בחלום אלא פנים אל־פנים".

פסוק לב.

ויזרח־לו השמש —

כבר קדמונינו שאלו על הכינוי "לו": "וכי שמש לו לבד זרחה, והלוא לכל העולם זרחה?! (חולין צא, ע"ב). רש"י לפסוקנו:

לשך בני אדם הוא כשהגענו למקום פלוני האיר לנו השמש, זהו פשוטו.

אחרים, כגון רד"ק ויש"ר מוסיפים דוגמה אחרת: "ויאר להם בחברון" (שמואל ב' ב, לב). לפי פירושים אלה מתאר הכתוב את תחילתו של הבוקר מנקודת־ראותם של אלה שעליהם הוא מספר.

ברם, נראה שכאן בפסוקנו אין התיאור ניתן רק מנקודת־ראותו של יעקב, אלא גם מנקודת־ראותו של הכתוב עצמו. כוונת הכתוב היא להטעים שדווקא לו, ליעקב, זרחה השמש. פשוטו של הכתוב הוא אפוא בדומה למדרשו (כגון בראשית רבה עז, ה: "אלא לו" — לרפואחו, אבל לאחרים — לאורה"; ובמסכת חולין, שם: "אמר ר' יצחק: שמש הבאה עבורו זרחה בעבורו")³⁰. על היסוד־הנימוק לטענה זו — כמו גם על עיקר, משמען של המלים "ויזרח־לו השמש" עוד נדון להלן.

30. וכן רש"י לפסוקנו, לפני הביאו את פשוטו.

פרקים במקרא

בבואנו לברר את כוונת התורה בסיפור עלילה זו, עלילת מאבקו של ה"איש" עם יעקב, ניתן דעתנו תחילה על הפירושים וההסברים שהוצעו לכתוב לפנינו.

בתפיסת סיפור העלילה ניתן להבחין בין שתי קבוצות פירושים ראשיות:
 (א) פירושים התופסים את הכתוב כמשמעו;
 (ב) פירושים התופסים את הכתוב — גם או רק — כתיאור מושאל.

נעיין תחילה בפירושיהם של בעלי התפיסה השנייה. המשותף להם הוא שהם מוציאים את הכתוב ממובנו המילולי, אולם הם נבדלים ביניהם בתפיסת כוונתו של התיאור המושאל.

בעלי אגדה (כגון הדברים האמורים במדרש "לקח טוב") הולכים בשיטתם ומפרשים את הכתוב על דרך "מעשי אבות סימן לבנים". מאבקו של ה"איש" עם יעקב הוא סמל למאבקם ההיסטורי של רשעי אומות-העולם עם ישראל. הרי בעלי תפיסה זו מקבלים את הכתוב כמשמעו, אלא שבאותה השעה עצמה מגלים בו רמזים אל מעבר למשמעו, לסמליות³¹. ובעקבות בעלי-המדרש הולכים, למשל, רמב"ן, ר"י אברבנאל, ר"ע ספורנו ורש"ר הירש.

בדרך משלו הולך רמב"ם. לדעתו אין הפסוקים שלפנינו מתארים מאבק שאירע במציאות, אלא הם מתארים מאבק שיעקב ראה אותו במחזה נבואי. הכתוב בפסוקינו אינו אלא פירוטו של הנאמר בראש הפרק: "ויעקב הלך לדרכו, ויפגעו-בו מלאכי אלהים". בפסוקינו מתואר, כיצד פגע בו אחד ממלאכי אלהים, והכל במראה הנבואה. כן מסביר רמב"ם, למשל, את ביקור שלושת האנשים אצל אברהם — במראה הנבואה, ולא מעניינינו הוא לברר כאן את הגורמים לתפיסה מיוחדת זו.

בסוף הערותיו על כוונת הסיפור מגיע ב' יעקב למסקנה, שמאבקו של יעקב עם ה"איש" הוא תיאור הבא להמחיש את מאבקו הנפשי של יעקב עם מצפונו. בלילה ההוא, לפני הפגישה הגורלית עם עשו, נאבק יעקב עם עברו — עם אשמתו כלפי אחיו. חרון אפו המוצדק של עשו כנגד יעקב מתגלם כאן בדמות ה"איש" התוקף את יעקב במאבק. ה"איש" הוא, כלשון ר' חמא בר' חנינא

31. הגדרה מוסכמת לתיאור סמלי ביצירה ספרותית נמצא במלוננו של G. V. Wilpert: "סימן ציורי הנתפס בחושים, המצביע בגלוי אל מעבר לעצמו לתחום נעלה יותר ומופשט — בדרך ממחישה ומבהירה".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

(בראשית רבה עז, ג; עח, ג) — "שרו של עשו". "שר של אומה" אצל חז"ל הוא השליח האלהי הדואג לשלום אומה, כביכול פרקליטה של אותה האומה בעצת אלהים בשמים. "שרו של עשו" הוא אותו הקול בעצת אלהים הדורש את טובת עשו, המשמיע את טענותיו של עשו והתובע את עלבוננו על שעשו יצא מרומה על-ידי אחיו יעקב. ב' יעקב ממשוך ומסביר, כי נקיפות מצפוננו של יעקב מתגלמות במאבק הגופני, במכה הגופנית שהונחתה עליו. לבסוף נשארת על העליונה ידו של יעקב-ישראל, תודעתו על ייעודו בעתיד ורצונו האיתן לחיות למילוי ייעודו.

הכתוב מתכווין אפוא בתיאור זה למאבק נפשי. ברם, יש להודות שדעת החוקר-הפרשן איננה ברורה וחד-משמעית. בתחילת הערותיו על כוונת הסיפור דוחה ב' יעקב את דעתו של רמב"ם בטענה שהכתוב מגיד, כי יעקב צלע צליעה ממשית למחרת³², ואין אפוא לקבל את הפירוש שהמאבק היה אירוע פנימי. אך גם לפי דעתו של ב' יעקב היה המאבק בכל זאת אירוע פנימי-נפשי, ומבחינה זו אמנם צולע על ירכו גם פירושו שלו.

בדומה לבעלי-המדרש תופס גם מ"ד קאסוטו את המסופר על דרך "מעשי אבות סימן לבנים". אבל בשונה מהם מרוחק הסברו מאד מפשוטו של הכתוב. לדעתו מסמל מאבקו של יעקב עם ה"איש" את מאבקם האמונתי של בני יעקב עם אמונתם של עמי כנען. ה"איש" הוא אפוא שרם של עמי כנען.

לפי הסבר זה אין הכתוב מתפרש כעלילה אחת רצופה. התחלת העלילה וסיומה מכוונים אל ה—Kulturkampf שבין אמונת ישראל לאמונה הכנענית, ואילו אמצעיתה מכוונת למקרה שאירע את בני ישראל עוד בהיותם במדבר.

הדעות השונות תחבררנה בעזרת התרשים הבא:

32. בדומה לטענת רמב"ן לפירושו זה של רמב"ם בריש פרשת וירא.

מ"ד קאסוטו נושאי אמונת ה' (ישראל)	בנו יעקב יעקב	רש"ר הירש ישראל	מדרש "לקח טוב" ישראל	יעקב
שרו של כנען	שרו של עשו	רשעי אומ"ה	רשעי אומ"ה	האיש
מאבק כוחות האלילות הכנענית עם נושאי אמונת ה'	(1) מאבקו הפיזי של שר עשו; (2) מאבקו הנפשי של מצפון יעקב (מהלומות המצפון)	מאבק רשעי אומ"ה להפיל את ישראל	מאבק רשעי אומ"ה להטעות את ישראל מדרך ה'	"ויאבק איש עמו" מאבק רשעי אומ"ה להטעות את ישראל מדרך ה'
		עד קץ הגלות	עד הגאולה	"עד עלות השחר"
		לא יכלו להפיל את ישראל	לא יכלו להוציא את ישראל (מדרך ה') מייחודו של מקום	"וירא כי לא יכל לו"
		מאיטים את התקדמותו הטבעית של ישראל עלי אדמות	אסרו את המילה	"ויגע בכף ירכו"
ה' הכריח את בלעם לברך את ישראל		דרישת ההודאה שישראל ראוי להערכה ולברכה		"לא אשלחך כי אם-ברכתני"
בלעם מברך את ישראל			ברכו שיזכו בניו לעבוד את בוראם בירושלם (יחזקאל כ, מ; תהלים קלב, יז)	"ויברך אתו שם"
נושאי אמונת ה' "צולעים" באמונתם במשך כמה דורות				"והוא צלע על ירכו"

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ונוכל לסכם את דעותיהם השונות של בעלי התפיסה השנייה בקיצור:

- (א) העברת העלילה מתחום אירוע אישי לתחום אירוע היסטורי (מבעלי המדרש, רמב"ן, ר"י אברבנאל, ר"ע ספורנו, רש"ר הירש).
- (ב) העברת העלילה מתחום אירוע פיזי לתחום אירוע נבואי (רמב"ם)
- (ג) העברת העלילה מתחום אירוע פיזי לתחום אירוע נפשי (בנו יעקב)
- (ד) העברת העלילה מתחום אירוע אישי-פיזי לתחום אירוע היסטורי-רוחני (מ"ד קאסוטו)

לכתחילה קשה לקבל אחת מהדעות הנזכרות, לפחות כל עוד לא הוכח שאין לקבל את הכתוב כמשמעו, לכן אי אתה רשאי להוציא כתוב ממשמעו אלא אם כן מתברר לך, שהכתוב אינו מתכווין להתפרש כמשמעו. אבל כל זמן שדבר זה לא נתברר לך, פרש מקרא כמשמעו.

והנה לא נסינו עד כה להבין את הכתוב כמשמעו. הגיעה אפוא השעה לערוך נסיון זה. והיה כאשר יתברר לנו, שאכן אין הכתוב מתכווין להתפרש כמשמעו, נשוב אל בעלי התפיסה המוציאה אותו ממשמעו.

בין בעלי התפיסה הראשונה ניתן להבחין בעיקר בין שתי קבוצות פירושים:

- (א) פירושים המתחשבים בהקשר כעניינו.
 (ב) פירושים המתחשבים בהקשר כדמותו.

אמנם גם יש מי שמקבל את הסיפור כמשמעו ואינו שותף לבו להקשר — רשב"ם שלדעתו המלאך בא לעכב את יעקב מלברוח, ויעקב היה לצולע כעונש על שרצה לברוח, אף-על-פי שה' הבטיחו להיות עמו. מסיבה זו עצמה, בגלל אי-התחשבותו בהקשר, לא נדון בפירושו. הרי נכונותו של פירוש אינה נבחנת רק במידת התחשבותו בגוף הכתוב שאותו הוא בא לפרש, אלא גם במידת התחשבותו במקומו של כתוב זה בהקשר הרחב יותר שבו הוא נתון.

ההתחשבות בהקשר עשויה להתבטא בתשומת-לב אל עניין ההקשר, אל מה מסופר לפני הכתוב הנדון או/ו אחריו. זוהי, לדוגמה, דרכם של רש"י, רד"ק

פרקים במקרא

ושד"ל. בהגיעו לדרישת יעקב מן ה"איש": "לא אשלחך כי אם־ברכתני",
זוכר רש"י שאין זאת הפעם הראשונה ליעקב להיות מעוניין בברכה (רש"י
לפסוק כז ד"ה "ברכתני": "הודה לי על הברכות שברכני אבי שעשו מערער
עליהן"; ולפסוק כט ד"ה "לא יעקב": "לא יאמר עוד שהברכות באו לך
בעקבה ורמייה כי אם בשררה וגלוי פנים"). רש"י מתחשב אפוא במה
שמסופר על יעקב באחד הפרקים הקודמים.

רד"ק מעיר לעניין דגן:

ושלח האל זה. המלאך ליעקב לחזק לבו שלא יירא מעשו כי לא יכול לו, לפיכך נאבק
עמו ולא יכול להפילו; כן עשו לא יוכל לו.

ובדומה שד"ל:

המאורע הזה היה ליעקב מאת ה' לחזק את לבו, להודיעו כי הוא בעזרו.

לפי דעות אלה נתפס עניין ההיאבקות בעיקר כמבוא לאשר יסופר אחריה.
רד"ק ושד"ל מתחשבים לכאורה רק במה שמסופר אחרי הכתוב בפסוקינו.
אבל אולי יש כאן גם התחשבות במה שמסופר לפני כן. ייתכן שרד"ק ושד"ל
סבורים, כי ההיאבקות עם ה"איש" היא היענותו של ה' לתפילתו של יעקב.

המשותף לרש"י, רד"ק, שד"ל וההולכים בעקבותיהם הוא, שהם שמים לב אל
תוכנו של ההקשר, שבו מופיע סיפור המאבק.

אולם ההתחשבות בהקשר עשויה להתבטא לא רק בתשומת־לב אל עניין
ההקשר, אלא גם בתשומת־לב אל דמות ההקשר; לא רק אל מה מסופר
בהקשר, אלא גם אל איך מסופר מה שמסופר בהקשר. ההולכים בדרך
התחשבות זאת — לא זו בלבד שהם נותנים את הדעת אל דברי הכתוב, אלא
הם גם מטים אוזן ונותנים עין אל לשון הכתוב ואל צליליו.

משמעות הסיפור היא, לדעת פרנץ רוזנצווייג (בהערותיו במאמרו Das
Formgeheimnis der biblischen Erzählungen), בהיותה התמודדותו
המכרעת של יעקב עם "שרו של עשו", כלשון ר' חמא בר' חנינא שהבאנו
למעלה. רוזנצווייג מקבל דעה זו של חז"ל לא רק מפני שהיא מצדיקה את
מקום הסיפור בדיוק כאן, אחרי תיאור פחדו של יעקב מחד גיסא ולפני פגישת
שני האחים מאידך גיסא, אלא גם מפני שלשון הכתובים מאשרת אותה.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

הכתוב מצדיק את חפיסת חז"ל בדרך סגנונו המיוחד, סגנון המלה המנחה. מעיני הפרשן לא נעלם שהביטוי 'לראות פנים' מופיע בשלושה קטעים: בקטע שלפני המאבק, בקטע שאחרי המאבק ובקטע הנדון שביניהם, המוסר את מהלך המאבק עצמו. ביטוי זה 'לראות פנים' מנחה אותנו אל משמעות הסיפור שכן אם נתבונן עוד הפעם בפסוק כא, שבו מופיעה המלה 'פנים' ארבע פעמים, (אכפרה פניו — במנחה ההולכת לפני — ואחרי כן אראה פניו — אולי ישא פני), נווכח שפעמיים נזכרות באותו הפסוק פני יעקב, ופעמיים — פני עשו. ואמנם מדובר בפרשתנו בפנים לעומת פנים, בפגישתם של שני פנים אל פנים. פחדו הגדול של האחד הוא, כיצד יתקבלו פניו על-ידי פני זולתו, כיצד יראה הוא את פני זולתו. על כן: "אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי-כן אראה פניו". והנה בא המאבק עם אותו הפלאי אשר בסיומו מכריז יעקב: "כי-ראיתי אלהים פנים אל-פנים..."

כאן נתקיים ביעקב מה שאמר תחילה "ואחרי-כן אראה פניו" — הנה הוא ראה פנים, ונפשו נצלה, וכל מה שאירע אינו אלא מבוא לפגישה עם עשו, פגישה שבה שוב יישמע הביטוי: "כי על-כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני" (לג, י) לכאורה למלה "אלהים" שם מובן כללי של בריה נעלה, שר, שופט; אבל אם תשמע את הביטוי על רקע מה שקלטה אוזןך קודם, אם תאזין למלים באוזן קשבת עד שהן תעוררנה בזכרוןך את הדין של המלים "כי ראיתי אלהים פנים אל פנים", כי אז עליך להודות שיעקב מתייחס בדבריו אל עשו — אולי רק בתת-הכרתו — אל הפגישה הגורלית שהיתה לו לפני שנפגש עם אחיו. פגישתו עם אחיו היא בעיני יעקב כפגישתו עם איש האלהים. כשם שראה פני אלהים ונפשו נצלה, כן ראה פני אחיו ונרצה.

גם מ' בובר מקשיב למלים-מנחות המקשרות את הכתוב בפסוקים שלנו קשר אינטגרלי אל הפרשה הרחבה יותר שבה הוא קבוע. בסיום עיונו בפרשת תולדת כבר דננו בשאלה: כיצד מעריכה התורה את התנהגותו של יעקב בקחתו את הברכה שהיתה מיועדת לאחיו? ונוכחנו לדעת שבעזרת מלים-מנחות 'מרמה' — 'בכורה' רומזת התורה, כי אלהי המשפט נפרע מיעקב דרך מידה כנגד מידה. כאן נמצא שתי מלים-מנחות נוספות: 'ברכה' — 'שם'. ודווקא שתי האחרונות חשובות לנו כעת, מפני ששתיהן מופיעות גם בסיפור העלילה שלנו. בייחס למלה הראשונה 'ברכה' נזכור נא כי בפרק כז מדובר בברכה שהושגה בדרך מרמה, בדרך בלתי הגונה. ובייחס למלה השניה 'שם' נזכור, כי בפרק כז דורש עשו את שם אחיו לגנאי — מלשון עקבה. כך אולי גם הבין

פרקים במקרא

את השם 'יעקב' הנביא ירמיה, כפי שנשמע מדבריו בפרק ט, ג: "איש מרעהו השמרו ועל-כל-אח אל-תבטחו, כי כל-אח עקוב יעקב וכל-רע רכיל יהלך".

שני החוקרים האחרונים, קאסוטו ובובר, רואים בהיאבקותו הלילית של יעקב עם ה"איש" מעין משפט הנערך ליעקב, ובו מכפר יעקב על אשמתו כלפי אחיו. הברכה שמסתיים בה המאבק, היא הקדמה להתפייסות עם האח.

נוכחנו לדעת, כי הן מקומם של המקראות, הן עניינם, הן לשונם מאשרים את התפיסה הזאת. ואולי יורשה לנו להוסיף הערות מעטות אשר מגמתן אינה אלא לחזק ולבסס עוד יותר את דעתם של בובר ורוזנצווייג על משמעות סיפור היאבקותו של ה"איש" עם יעקב.

בעלילה שלפנינו מהדהד קולו של יעקב בפנותו אל ה' בתפילה. תפילת יעקב לאלהיו היתה: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" ובהנציח יעקב את מקום ההיאבקות בשם "פנואל", הוא מנמק ואומר: "כי-ראיתי אלהים פנים אל-פנים ותנצל נפשי". כך מודה יעקב במו פיו כי שמע ה' תחינתו. הלוא ה' הצילו מיד חזק ממנו, הוא הציל את נפשו. והנה ראה יעקב אלהים פנים אל פנים, ונפשו נצלה; האמנם עוד יירא ויחת מלראות פני אחיו?

בפרקנו מרובים ציוני הזמן. שלוש פעמים מפורשת עונת הלילה: "וילך שם בלילה הוא" (פסוק יד); "והוא לן בלילה-הוא במחנה" (פסוק כב); "ויקם בלילה הוא" (פסוק כג). כנגד איזכור משולש זה באות שלוש הגדרות לתיאור תחילת הופעתו של יום המחרת: "ויאבק איש עמו עד עלות השחר"; "שלחני כי עלה השחר"; "ויזרח-לו השמש" כוונה עמוקה צפונה בהתאמה זו שבין איזכור הלילה לאיזכור היום שלאחריו.

אריך אוארבך כותב בפרק הראשון של ספרו מימזיס³³ שמדי פעם אינם באים מתארי זמן (ומקום) בסיפור המקראי כדי להגדיר מאורע מבחינת זמנו (ומקומו), אבל הם באים כדי לתאר את האישיות שבקשר אליה הם נזכרים, והוא מוכיח את טענתו בעזרת הכתוב בבראשית כב, פרשת העקידה.

הפרשה פותחת בזה הלשון: "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את-אברהם, ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני". אין הכתוב מגלה, מתי והיכן פנה

33. ראה הערה 1.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

אלהים אל אברהם בדבריו, כי אין אלה מעניינינו. עניינינו של הכתוב הוא דבר אלהים על הנסיון, ואופן עמידתו של אברהם בנסיון. על-כן אם נאמר אחרי-כן "וישכם אברהם בבקר", ובוודאי אין הגד זה בא כדי לתת אינפורמציה על זמן האירוע, אלא הוא בא כדי לתאר את עמדתו הנפשית של אברהם למצוות אלהיו. "לא נאמר 'בבקר' לשם הגדרת זמן, אלא בגלל המשמעות המוסרית, כדי להביע את התכיפות, הדייקנות והקפדנות במשמעת אברהם שנחננה נסיון קשה כל כך". ובדומה בהמשך. אם נאמר בפסוק שלאחריו "ביום השלישי וישא אברהם את-עיניו וירא את-המקום מרחוק", שוב אין מטרת ההגד להודיע, מתי ראה אברהם את המקום המיועד, אבל מטרתו היא להודיע, כי במשך שלושה ימים תמימים יכול היה אברהם לחזור בו ולשוב; "אבל הוא מקבל מרות, הוא צועד עד היום השלישי".

משמעות דומה נודעת לציוני הזמן שבפרקנו. שלושה תיאורי הבוקר שבסיפור ההיאבקות באים כנגד שלושה תיאורי הלילה שבסיפור הכנותיו של יעקב לפגישתו עם עשו. ליל צרה וצלמות כיסה על יעקב בחרדתו מפני מזימות אחיו, אך אור יום חדש האיר לו בתום היאבקותו עם ה"איש". כאשר נסתיים המיבחן החמור, היה זה בעלות השחר. וכאשר יצא יעקב מבורך בברכת ה"איש" מפנואל — "ויזרח לו השמש". אמנם כצולע עבר יעקב את פנואל, והצליעה מעכבת את התקדמותו הטבעית בלכתו. בכך היא לו כמזכרת עוון, עוון הליכתו המהירה והנמהרת להבטיח לעצמו ברכה. יעקב נאלץ להכיר, כי אין הוא רשאי להשיג הישגיו בהסתמכו אך ורק על כושר הזריזות שטבוע בו מלידה. אולם בשעה שחווה בה יעקב אמת זאת מבשרו — "ויזרח לו השמש". אכן לו, ליעקב, מאירה השמש אחרי ליל צרתו, והיא כמבשרת תקווה לקראת הפגישה הצפויה עם עשו.

נמצאנו למדים שגם דברי יעקב אל אלהים ועל אלהים וגם ציוני הזמן המפורשים בפרקנו מביעים את משמעותו של סיפור ההיאבקות כהמשך לכתוב הקודם לו וכמבוא לכתוב הבא אחריו. מדובר במיבחן המכריע ליעקב בעת אימתו הגדולה מפני עשו, וביציאתו מזוכך ומחודש מאותו המיבחן לאור באור החיים.

פסוק לג. פסוק זה אינו עוד חלק אינטגרלי של הסיפור שבסופו הוא עומד.

על השאלה לכוונתו ניתנות בעיקר שתי תשובות. יש אומרים שכוונתו אינה אלא ללמדנו, שאיסור אכילת גיד הנשה קודם למתן המצוות בהר סיני,

פרקים במקרא

ושמוצאו במנהג, שבני יעקב קיבלוהו על עצמם מרצונם (בגלל המאורע שאירע את אביהם בהיאבקו עם איש האלהים). כך למשל רד"ק; ובדומה לו המפרשים החדשים³⁴. ויש אומרים שכוונת הפסוק היא בעיקר לצוות על איסור אכילת גיד הנשה. ואם תשאל: מפני מה מפורש האיסור כאן, בספר בראשית, והרי רוב רובן הגדול של מצוות התורה מפורש רק אחרי מתן תורה, ועל כל פנים רק החל מספר שמות? הרי כבר ענו הראשונים (חולין קא, ע"ה):

בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, לידע מאיזה טעם נאסר להם.

כלומר, פסוקנו כלול באיסורים שנאמרו למשה בסיני, והוא נכתב כאן, כי כאן מקומו הראוי, כי ההקשר שבו נזכר האיסור מפרש את טעם האיסור, את סיבתו.

34. המחקר הביקורתי תופס את הכתוב בפסוק כמקבל הסבר איטיולוגי, כש'סיפור איטיולוגי' בחקר המקרא פירושו, סיפור המתאר אירועים בעבר, שכוונתו היא להסביר, לנמק, להצדיק מציאות כלשהי בהווה, כגון פתגם, מנהג, שם. לדעתם בא אפוא הסיפור על ההיאבקות כדי להעמידנו על מוצאו של איסור אכילת גיד הנשה. אך אין דעה זו נראית. ראשית: בסיפור חסר העיקר — גיד הנשה. שנית: הסיפור אחוז כל כך בהקשר הסיפורי היותר רחב שבתוכו הוא ארוג, הן בענייניו הן בלשונו, שאין להפרידו בכוח מהקשר זה בטענה, שלא סופר ולא הובא אלא למען הפסוק האחרון: "על-כן לא-יאכלו". איפכא מסתברא: הואיל והסיפור סופר, נוסף בסופו גם הפסוק המפרש את האיסור, איסור אכילת גיד הנשה, שהרי הסיפור מתאר את רקע האיסור, הוא מציע טעם לאיסור, כדברי הראשונים: "לידע מאיזה טעם נאסר להם".

פרופ' זליגמן במאמרו "יסודות איטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית" ("ציון", שנה כו, חוב' ג-ד, ירושלם תשכ"א) מבקש להראות, ששורשי ההסבר האיטיולוגי מגיעים אף עד חז"ל, לאמור, כבר אצל חז"ל ניתן לגלות את עקבות הדרך הפרשנית הזאת. דוגמה לטענתו: הדברים על גיד הנשה במסכת חולין שהבאנו. (דוגמה נוספת: פרשת שחויי היין בויקרא י. ח-ט). החוקר מודה (שם עמ' 146), כי "לא נאמר אמנם בדברי חז"ל שהסיפור על היאבקות יעקב עם המלאך לא בא אלא כדי להעמידנו על טעם איסור גיד הנשה" מה אפוא ניתן להסיק מן הדברים הנ"ל במס' חולין, לדעת זליגמן? "אבל יש בהם (בדברי חז"ל הנזכרים) נימוק להזכרת האיסור בהקשר סיפורי יעקב (ולא במסגרת שאר המצוות שניתנו בסיני). ברצון התורה להבליט את הקשר שבין מאורע היסטורי לבין מנהג דתי — ובכך מתקרבת גישתם מאד לגישת החקר האיטיולוגי בימינו".

רצוני לשאול: האמנם מצדיקה נקודה משותפת זו בין חז"ל לבין החדשים — ראיית קשר בין מאורע היסטורי למצווה — את המסקנה על התקרבות גישת הראשונים "מאד לגישת החקר האיטיולוגי בימינו"? כלום אין השוני בין גישת הראשונים לחדשים בתפיסת מקראות כגון שלנו גדול פי כמה מן הדמיון, מן השתוף בנקודה אחת? הלוא הבדל עמוק ומכריע מבדיל בין הראשונים לחדשים בתפיסת כוונתם של המקראות. לפי הראשונים: בגלל הסיפור נצטרף האיסור בפסוק האחרון. לפי החדשים: בגלל האיסור בפסוק האחרון הובא הסיפור!

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ההבדל בין שתי הדעות בולט. לפי הדעה הראשונה מקורו של האיסור אצל בני אדם; לפי השניה — כמקור כל המצוות, אצל ה'.

בעל "מדרש החפץ"³⁵ עושה מעין פשרה בין שתי דעות אלה. לדבריו: "ונשנה לו (למשה) בסיני איסורו, אלא שנכתב במקומו". במקום "בסיני נאמר" — "נשנה".

האמורא שאת דבריו הבאנו אכן היה רגיש לכך, שבניסוח הפסוק יש רמז לתקופה מאוחרת במקצת מזו המשתקפת בהקשר הסיפורי שבו מפורש האיסור, שהרי נזכרים "בני ישראל". וזה לשון הגמרא (שם, שם):

וכי נאמר 'על כן לא יאכלו בני יעקב', והלא לא נאמר אלא "בני ישראל", ולא נקראו "בני ישראל" עד סיני? אלא 'בסיני נאמר' וכו', כנ"ל.

הביטוי "בני ישראל" מופיע לאמיתו של דבר גם כמציין את בני יעקב, ראשונה בבראשית מב, ה: "ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים", וכמציין את העם מופיע הביטוי ראשונה בשמות פרק א. פסוקנו מתייחס אפוא לשמירת האיסור בתקופה מאוחרת לזו המתוארת בהקשר. על יסוד הביטוי "בני ישראל" מבקש פרשן כיש"ר לפשר בין שתי הדעות על פסוקנו, בדומה ל"מדרש החפץ", ולומר: מצד אחד מספר הפסוק על מנהג שמוצאו אצל בני ישראל (סיוע לתפיסה זו — מקום הפסוק בהקשר, ואולי גם הלשון "על-כן לא-יאכלו", בשונה מן הנוסח הרגיל 'אל תאכלו' או 'לא תאכלו' — בגוף שני ולא בשלישי), מאידך גיסא מוסיף הפסוק את מצוות ה' בהר סיני, אשר על כן נאמר "בני ישראל" ולא 'בני יעקב'.

"גיד הנשה" — *nervus ischiadicus*, העבה והארוך שבעצבי הרגל. הגמרא בחולין צא, ע"א מתארת בפרוטרוט, איזהו הגיד האסור.

"עד היום הזה" — יש מפרשים את הביטוי השכיח למדי במקרא כמובן: עד היום הזה שבו נאמרו הדברים; ויש אומרים שלביטוי משמע כללי יותר: תמיד, לעולם.

35. כ"י אצל בעל "תורה שלמה".

פרקים במקרא

פרק לג, פסוקים א-ב

פסוק א. המלאכים תיארו את פעולתו של עשו בזה הלשון:

וְגַם הִלְךְ לְקִרְאָתָךְ וְאַרְבַּע־מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ (לב, ז).

ואילו פסוקנו:

וְהִנֵּה עֹשֵׂוֹ בָּא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מְאוֹת אִישׁ

המלאכים ראו את עשו (או שמעו עליו כי הוא) הולך לקראת יעקב. תחילה הם מזכירים את עשו, אחר־כך את המספר, ולבסוף — "עמו". פסוקנו מתאר את הליכתו של עשו מנקודת ראותו של יעקב: "והנה..." ולא עוד 'הלך לקראתו', כלומר תיאור דרכו של עשו, אלא הגיעו אל מחוז חפצו — "בא". תחילה מגלה יעקב מרחוק את דמות אחיו. והנה הוא רואה שאין אחיו יחידי, אלא "ועמו", יש אנשים עמו. ומיד הוא מבין שאלה הם אותם ארבע מאות איש שעליהם סיפרו לו המלאכים. —

מה עושה יעקב בשעת אפס זו?

ויחץ — מלה זו מן הדין שתעורר באזנינו את הדה של זו הוזה לה בפרק הקודם (פסוק ו): "ויחץ את־העם אשר־אתו". האם הוראת הפועל אחת בשני הפסוקים? התשובה בוודאי חיובית: "ויחלק": ובכן משמע הפעולה — שווה. אולם מושא הפעולה — שונה.

כיצד יש להבין את השינוי בפעילות של יעקב?

(א) נצי"ב לפרק לב, ח ד"ה "ויחץ את העם" וגו':

ויש לדעת דכל הכנה זו שעשה בזו השעה לא היה אלא באותו יום שחשב, שמא יבוא עשו מיד וילחם עמו. אבל אח"כ, כשראה שלא בא והבין שעשונ לן בדרך, על כרחו לן גם יעקב וגם עבר הנחל, ובבקר כבר נתחזק לבבו ע"י המלאך, ושוב לא עשה הכנה זו. וע' להלן לג, א.

(ב) למראה "עשו בא ועמו ארבע מאות איש" אין עוד כל טעם לנסיון מלחמה.

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

(ג) מתי חילק יעקב את כל אשר לו לשניים? כשהסכנה עוד היתה רחוקה ביחס. אז פעל יעקב לפי שיקולים אסטרטגיים. אך כשהסכנה קרובה, קרובה ונמצאת במידה מבעיתה כמו עתה, כאן — אין אדם נוהג לפי שיקולים שכליים אלא לפי מניעים רגשיים. לבו של יעקב אומר לו באותו הרגע לחלק את משפחתו לקבוצות קטנות אשר כל אחת מהן תכלול אם וילדיה. העבדים, הצאן והבקר וכו' שוב אינם נזכרים כלל, הואיל ואין להם עוד חשיבות. כך עוזב יעקב בבת אחת את החלוקה היותר מתוכננת אך גם הפחות טבעית, ונוקט במקומה חלוקה מתוכננת פחות אך גם טבעית יותר.

פסוק ב. אף כאן נוהג יעקב כנראה בהתאם לצו לבו. רש"י מעיר על-פי המדרש (בראשית רבה עח, ח): 'אחרון אחרון חביב'.

המלה "אחרונים" מופיעה פעמיים בפסוקנו. האם הוראתה אחת? וראוי להביא את דבריו של א' ארליך לשמות ד, ח ד"ה 'האת האחרון':

יש שיאמר העברי לשני אחרון, כנגד הראשון, אע"פ שיש שלישי אחריו תיכף ומיד, וכמו שנאמר: "את-השפחות ואת-ילדיהן ראשונה ואת-לאה וילדיה אחרונים ואת-רחל ואת-יוסף אחרונים".

פסוק ג. בפרק לב ראינו את יעקב הנשאר מאחור. כך למשל: "עברו לפני" (יז), "והנה גם-הוא אחרינו" (יט), "גם הנה עבדך יעקב אחרינו" (כא). וכן משתמע מתוך הפסוקים כד, כה. יעקב עובר מאחור. והנה כאן: "והוא עבר לפניהם". כשהסכנה אינה עוד הלכת לקראתו אלא היא כבר הגיעה, באה, נמצאת, אז מתרחש בפעם אחת השינוי מן המעבר מאחור למעבר לפנים.

רש"י:

אחר — אם יבוא אותו רשע להלחם, יילחם בי תחילה.

וַיִּשְׁתַּחֲוּ אַרְצָה שֶׁבַע פְּעָמִים עַד-גִּשְׁתּוֹ עַד-אָחִיו —

זוהי ההכנעה בעיצומה. וזהו הרגע המכריע. די ברמיזת עין אחת מצד עשו — וגורל יעקב וכל אשר לו נחתם למוות.

"מדרש הגדול" לפסוקנו:

יש אומרים, השתחוה יעקב לעשו שבע וכנגדן נטל ממנו שבע, ואלו הן: אהל מועד וגלגל ושילה ונוב וגבעון ובית ראשון ובית שני.

פרקים במקרא

בלוחות תל-אל-עמרנה נזכרת ההשתחויה שבע פעמים כאות ההכנעה המקובל.

מכל מקום, כאן, בפסוקנו, בוודאי לא הזיקה הכנעתו של יעקב, ואך שאלה היא, אם אמנם הועילה. ועתה מתרחש דבר אשר יעקב בוודאי לא שיערו אף אחרי שראה אלהים פנים אל פנים, ונפשו ניצלה.

פסוק ד. כל אותם הפרשנים — והם הרוב הגדול — הסבורים, כי מתחילה מועדות היו פני עשו למלחמה, נאלצים כמובן לראות במתואר כאן — אם מקבלים את הכתוב כמשמעו — שינוי פתאומי שחל בעמדת עשו. רוב המפרשים רואים את הגורם לתמורה מפתיעה זו בהכנעתו הרבה של יעקב.

רש"י:

נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל השתחוואות הללו.

ור"ע ספורנו:

נהפך לכו כמו רגע בהכנעותו של יעקב, כענייננו בגלות עם בני עשו האומר בגובהו: מי יורידני ארץ? והורה שנהיה נמלטים מיד חרב גאוותו בהכנעה ומנחה וכו'.

מבלי לרצות לחלוק על עמדתו זאת של ספורנו, עלינו לזכור שהיו גם מקרים הפוכים בתולדות ישראל, מקרים שבהם הכנעה לפני בני עשו לא רק שלא הועילה לנו, אלא היתה להם רק גירוי נוסף לנהוג כנגדינו באכזריות. וייתכן שגם בהערת "המדרש הגדול" הנ"ל משתקף מהלך מחשבה זה. על כל פנים, בייחס לעשו כאן — קשה לקבל את דעת הפרשנים הסבורים, כי עד הרגע הזה אמנם ביקש לשלוף את חרבו כנגד יעקב, אלא שבגלל הכנעתו הגדולה של יעקב 'נהפך לכו כמו רגע'.

וישקו — הניקוד על אותיות המלה. יש מבין בעלי-המדרש הרואים בזה רמז שלא נשקו בכל לבו. ר' ינאי בבראשית רבה (עח, ט):

אלא מלמד שלא בא לנשקו אלא לנשכו, ונעשה צווארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שניו של אותו רשע. ומה ת"ל "ויבכו"? אלא זה בוכה על צווארו וזה בוכה על שניו.

לפי דעה זו לא היתה כוונת עשו טובה. אבל בוודאי אין מדרש זה מכוון לפשוטו של הכתוב.

נגד דעה פסימית זו שבמדרש יוצא, בין היתר, גם רש"ר הירש. ואלה מקצת דבריו:

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

אכן, רגש אנושי טהור בקע מלבו של עשו; עדות לכך — המלה האחת: 'ויבכו'. יכולה חנופה להביא לידי נשיקה. אך לא לידי דמעות, הפורצות ברגעים כאלה... נשיקה זו דמעות אלה מראות גם את עשו כבן בנו של אברהם. מן הנמנע שעשו היה רק פרא איש ציד, שאם לא כן, היאך עלה בידו להשתלט על כל התפתחות האנושות. החרב הערטילאית, הכוח הגס לבדו, לא יכשירו לכך. אך גם עשו יניח קמעא קמעא את החרב מידי, יותר ויותר הוא יתן מקום לאנושיות.

פירוש זה אינו יכול להתקבל על דעתנו. מאורעות דורנו למדונו שדברים כגון אלה, אם נכנס בפשטות שקר וכזב, הם אשליה גרוטסקית בנוראותה. רש"ר הירש רואה בהתנהגותו של עשו את אשר הוא ובני דורו כל כך רצו לראות: כי "גם עשו יניח קמעא קמעא את החרב מידי, יותר ויותר הוא יתן מקום לאנושיות..." לרוח ההתקדמות וההומאניות...

בנו יעקב אשר סיים את פירושו לספר בראשית שנים מעטות לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, מבאר את השינוי שחל בעשו, בדרך אחרת. ואלה מקצת דבריו מפירושו לכוונת סיפור ההיאבקות:

כאשר רואה עשו אחר-כך את יעקב, הוא רץ לקראתו, מחבקו, נופל על צוואריו ושניהם בוכים. מפתיע ביותר! מה הפך לפתע את הצמא לנקם שבא עם ארבע מאות איש מזויינים? זה שנשבע להרוג את יעקב, הלוא צריך היה לצהול שהוא נמסר בידו סוף סוף; ויעקב רועד מפני שעה זאת, בשוב שליחיו הראשונים... אולם כאשר עשו רואה את השני — מיהו זה המושך עצמו שם, בכרעו שבע פעמים על הארץ, שמאחוריו מצטופף קיבוץ נשים וילדים? איש משותק, מוכה, צולע בקושי קדימה! האם זהו יעקב, שהיה פעם כה זריז ומהיר, שכנגדו יצא עתה בגדוד צבאו?... כך הציל ה' את יעקב בעשותו אותו חלש עוד יותר. על-ידי תולשה זאת הוא ניצח את עשו... עשו מרגיש עצמו מוכה בראותו לפניו אדם מוכה... הצלת יעקב היא אפוא צליעתו..."

אם נכון הוא, שאמנם חל כאן שינוי פתאומי בעשו, הרי הגורם הסביר ביותר לשינוי זה הוא המפורש על-ידי ב' יעקב. ברם, אם נכון הוא... אך דומה, שהסברו של ב' יעקב אינו מעוצב בלשון המקראות, ואכן אינו נראה. אילו היה כדבריו, היתה צריכה התורה לפחות לרמוז לשינוי זה בהערה מעין: וירא עשו כי צולע יעקב וכו'. והנה אין התורה רומזת באף מלה ובאף אות לכך, שצליעתו של יעקב היא שהשפיעה על עשו; ובכלל, אף לעצם צליעתו של יעקב אין עוד שום זכר! יתרה מזו, בכתוב אין שום רמז לחמורה שחלה בעשו. ומכאן חיזוק לדעה שאכן מתחילה לא נתכווין, עשו לצאת נגד יעקב בחרב שלופה, והשווה דעתו של ראב"ע על המדרש ל"וישקהו":

הדרש על נקודות "וישקהו" טוב הוא לעתיקי משדיים, כי על דרך הפשט לא חשב עשו לעשות רע לאחיו, והעד "ויבכו" כאשר עשה יוסף עם אחיו.

פרקים במקרא

אמנם יש להודות, שגילויי הרגשות מתוארים כאן בהרחבה רבה לעומת גילויים מקבילים בפגישות אחרות המתוארות במקרא, למשל: "וישק יעקב לרחל, וישא את-קולו ויבך" (כט, יא); "ויפול על-צוארי בנימן-אחיו ויבך" (מה, יד); "וירא אליו ויפול על-צואריו ויבך על-צואריו עוד" (מו, כט), ועוד. ברם, אין אנו רשאים להסיק מכאן, שריבוי האמוציות בפסוקנו רומז להיפוכם של הדברים. יש לזכור, כי אין האירוע שבפסוקנו דומה לאירועים המתוארים בפסוקים שהבאנו. רק לאירוע שבפסוקנו קודמת החלטת האחד להרוג את השני. ועוד. מתחילה היכרנו את עשו כאדם רגשן, אמוציונאלי מאד. ובאשר ליעקב, אשר עד לרגע זה חשש, שאחיו יכהו מכת אם על בנים, הרי טבעי ומובן לנו שהמעבר המפתיע יעורר בו התפרצות חזקה של רגשות.

פסוק ה.

מִי־אֵלֶּה לָךְ —

שד"ל:

מה יחס יש להם עמך, בניך הם או עבדיך.

שאלת עשו התייחסה לנשים ולילדים, ואילו יעקב משיב בפירוש רק ביחס לילדים: "הילדים אשר-חנן אלהים את-עבדך". אך בתשובה זו רמז ממילא גם לנשותיו, שהרי הילדים הצטופפו סביב אמותיהם.

לא 'ילדי', אומר יעקב, גם לא 'ילדי עבדך הם', אלא: "הילדים אשר-חנן אלהים את-עבדך". ועוד, לא: 'אשר נתן אלהים לעבדך' נאמר, אלא: "אשר חנן".

אם נתבונן בהמשך הפרק, ניווכח שהשם 'חן' והפועל הקרוב לו 'חנן' הם המלים-המנחות בפי יעקב בפגישה זו עם עשו: פסוקנו, וכן הפסוקים ח, י, יא, טו. ועוד נשוב לדון במשמעו.

פסוקים ו—ז. בכל אחת משלוש הקבוצות חוזרות אותן שתי הפעולות — הגישה וההשתחויה. בכל זאת רומז הכתוב לוואריאציה דקה. אצל השפחות נאמר "ותשתחוין"; אצל האמהות (לאה ורחל) נאמר "וישתחו". ייתכן שהכתוב מבקש לרמז, כי השפחות קיבלו על עצמן הכנעה זו ברצון, מתוך

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

ציות מלא למצוות יעקב שבוודאי קדמה לפגישה זו. לא כן לאה ורחל. בקשר אליהן מיוחסת פעולת ההשתחוויה בעיקר לבניהן.

בשתי הקבוצות הראשונות קודמת האם לבנים; בקבוצה האחרונה קודם הבן לאמו. המדרש המובא גם על-ידי רש"י:

בכולן האמהות נגשות לפני הבנים, אבל ברחל יוסף נגש לפניו. אמר, אמי יפת תואר, שמא יתלה בה עיניו אותו רשע. אעמד כנגדו ואעכבנו מלהסתכל בה.

אולי אין מדרש זה רחוק מפשוטו של הכתוב. להתנהגותו של יוסף הקטן, כפי שהיא מתוארת במדרש, יכול להיות מניע נוסף לזה של רגש דאגה והתחשבות טבעית באמו. זה עתה שמענו על יעקב: "והוא עבר לפניהם". הילד רואה את מעשה אביו. וכדרך הבן הרואה באביו דוגמה ומופת, נוהג יוסף על-פי מה שראה לנגד עיניו. אף הוא מתייצב כמגן לפני אמו, כדרך שאביו התייצב לפני כל האמהות והילדים.

פסוק ח.

מי לך קל המחנה? —

כוונת השאלה אינה חד-משמעית. היה מובן יותר: 'מה לך כל המחנה?' וכך אמנם יש המבינים את השאלה: מה היה רצונך בכל המחנה?

ראב"ע:

"מי" לעולם ימצא על אדם. ופירוש: מי הוא זה ששגרת לו כל המחנה הזה?

ובדומה רמב"ן:

מי זה לך שתשלח לו כל אלה, כלומר מי הוא הגדול אצלך שתשלח לו כל אלה?

ובכן המלה "מי" כבר מגלה את עיקר התעניינותו של השואל: אל מי מיועד כל המחנה הזה אשר פגשתי? מסתבר שיעקב עונה על שתי השאלות כאחת, הן על 'מה' והן על 'מי': "למצא-חן (מה) בעיני אדני (מי)".

פסוק ט. עד כה לא פנה עשו אל יעקב אלא בכינוי הקניין: "לך", "לך", והנה כאן: "אחי". כלום אין כינוי זה מגלה, עד כמה נתרשם עשו מן המנחה? כמובן, מתוך אדיבות עליו לסרב תחילה. ואולם סירובו אינו אלא כגמגום

פרקים במקרא

מלים שרובן בנוח הברה אחת בלבד. הלוא זה מכבר קיבל את העדרים מידי עבדי אחיו ואיחדן יחדיו (עם שלו), ואשר על כן הוא 'שואל' על "כל-המתנה הזוה". זאת ועוד. הוא אומר: "יש-לי רב". מי שיש לו רב, יכול ומוכן לקבל עוד. רק מי שיש לו "כל", אינו רוצה עוד דבר, כיעקב (פסוק יא) "וכי יש-לי-כל".

פסוקים י-יא. שלוש פעמים מובעת המלה "נא". יעקב מבקש ושונה ומשלש את בקשתו עד שזו מתחזקת לבסוף להפצרה, כעדות הכתוב: "ויפצר-בו". המשפט הראשון שבו מופיע "נא", לכאורה אינו שלם: "אל-נא" — מה? רש"י משלים: "אל נא תאמר לי כן". ואולי אין צורך בכך. "אל-נא" הוא "לא" מנומס. במלים "אל-נא" דוחה יעקב את סירובו של עשו.

יעקב מסביר, שכוונתו במנחתו לא היתה למלא את צרכי אחיו או להעשירו. אין הוא מבקש מאחיו אלא לראות את המנחה כמנחת-קרבתן שמקריבים לגבוה, למישהו נכבד ונעלה, שבאים לראות את פניו. אחרים מן הפרשנים מעירים, שלשון הפסוק מזכירה את המצווה הנוהגת בעלות העם לבית ה' שלוש פעמים בשנה לראות את פני ה'. בקשר למצוות העלייה לרגל נאמר בשמות לד, כ: "ולא-יראו פני ריקם". העולה לרגל מביא אתו עולת ראייה, על שום בואו לראות את פני ה'. בדומה מבקש כאן יעקב את עשו לקבל את מנחתו כמנחת אדם בבואו לראות פני חשוב ונכבד.

ותרצני — ותקבלני ברצון, בסבר פנים יפות. 'רצ"ה' ו'רצון' במקרא — על-פירוב לא במובן will, אלא במובן good will, לקבל בשביעות רצון, נחת רוח. אף פועל זה משמש בהוראה זו דווקא בקשר לקרבן ולמנחה, כגון: "ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א, ד), או "עולותיהם וזבחיהם לרצון על-זבחי" (ישעיה נו, ז). האמור כאן מזכיר את מלאכי א, ח: "הירצך או הישא פניך". ואמנם גם שם מדובר בקרבן לגבוה ובנשיאת פנים, ובוודאי שהוא חוזר אל "אכפרה פניו במנחה... אולי ישא פני" (לב, כא), והוא מה שאמנם אירע עתה. ואף-על-פי-כן אין יעקב מזהה את אחיו עם אלהים, באמרו מאמר, כגון: כי על כן ראיתי פניך, פני אלהים, ותרצני (מיטאפורה), אבל הוא מדמה את אחיו לאלהים באמרו: "כי על-כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני".

מצד אחד יש אפוא בדברי יעקב רמז לקרבן מנחה על ראיית פנים. ומצד שני, כפי שכבר השגחנו בדבר בדיון על משמעות עניין ההיאבקות, יש כאן

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

התייחסות לחוויתו של יעקב באותה הפגישה הלילית. בדומה למה שראה את פני איש האלהים ונפשו נצלה, כן ראה את פני אחיו ונרצה. —

הבקשה שבפסוק י: "ולקחת מנחתי", הופכת עתה ל-"קח-נא את-ברכתי". לדעת רוב הפרשנים אין הבדל בין שני הביטויים.

שד"ל לד"ה "ברכתי":

מנחה קטנה שיתן איש אל רעהו לאות על אהבתו אותו; שמואל א' כה, כז; שם שם ל, כז; מלכים ב' ה, טו.

ואין ספק, שדווקא שני פסוקינו מעידים על כך, ש'מנחה' ו'ברכה' משמשות כביטויים נרדפים.

ברם, גם ביטויים 'נרדפים' אינם זהים. הם נבדלים זה מזה במשמעם, — ולוא הבדל דק ביותר. לעתים אין בכוחנו לעמוד על ההבדל הדק במשמעות, ואילו כאן המעבר מ"מנחתי" ל"ברכתי" נראה לנו כמביע את אותה המשמעות אשר מ' בובר העמידנו עליה. במלה "ברכתי" רומז יעקב לאותה הברכה אשר בעבר לקחה מעשו, ואשר עתה הוא חפץ להחזירה לו. בביטוי "ברכתי" אין הכוונה לא לאותו החלק של ברכת האב אשר בו איחל לו עושר כלכלי. בייחס לחלק האחר של ברכת האב אשר בו איחל לו שררה ושלטון, הרי שמענו מתחילת פרק לב, כי יעקב דוחה ומבטל שלטון זה על אחיו על-ידי כך שבעקביות הוא מכנה את עצמו 'עבד' ואת עשו 'אדון'. רצונו לומר בכך שהיפך מברכת האב נתאמת: אתה האדון, ואני עבדך.

כִּי־חַנְנִי אֱלֹהִים

כאן מופיע הביטוי המנחה 'חן' 'חנן' בפעם הרביעית בפי יעקב. לכאורה אין כוונת יעקב בביטוי זה אלא לומר שה' העניק לו כל טוב, עבודה רבה, צאן ובקר, נכסים. אך בהקשבה נוספת לביטוי זה יתברר, שכאן מבטא יעקב את עיקר הרגשתו ברגע זה של תשועה גדולה: "כי-חנני אלהים". כאן גם מתברר, כיצד מנחה אותנו הביטוי המנחה אל עמקי נפשו של יעקב באותה השעה. בשעה גורלית זו שבה ניצל מסכנה איומה, חש יעקב בכל עצמותם של חסדי ה' שגברו עליו, הוא מרגיש בכל ישותו "כי-חנני אלהים". אלהים חננו בכך שנתן את חנו בעיני עשו — "למצוא-חן בעיני אדני".

פרקים במקרא

"כי־חנני אלהים וכי יש־לי־כל" — איני חסר מאומה. זוהי שפת האדם השמח בחלקו.

ויִפְצַר־בו וַיִּקַּח

ר"ע ספורנו מזכיר כאן פסוק שהשוואה בין המסופר בו לבין המסופר בפסוקנו תהיה מאלפת. במלכים ב' פרק ה מסופר על נעמן שר־צבא מלך ארם אשר חלה בצרעת, ואחרי שאלישע ריפא אותו, הפציר בו נעמן כי יקח ממנו ברכה. והרי תגובת אלישע (שם, פסוק טז): "חיה' אשר־עמדתי לפניו אם־אקח — ויפצר־בו לקחת וימאן". אלישע ממאן גם אחרי הפצרה. הרי כל חפצו להוכיח לשר נכרי זה "כי יש נביא בישראל" (שם, שם ח). הנביא הוא "איש אלהים" (שם, שם ח, יד, טו), אדם שאין כוחו בו עצמו אלא כוחו באלהיו. אם יקבל אלישע "ברכה", עשוי הדבר להתפרש כאילו הוא, אלישע, פעל את הנס. ולא הוא! במיאונו מקדש אלישע את שם ה'.

אצל עשו אינן פועלות מחשבות כאלה, המנחה מצאה חן בעיניו וקסמה לו, ועל־כן — "ויפצר־בו ויקח".

עם "ויקח" מגיעה לקצה פרשה ארוכה של יחסי מתיחות ואיבה בין שני האחים. רק כאן מסתיים מה שהחל בפרק כז, שעה שיצחק רצה לברך את עשו וברך במקומו את יעקב. אבל אמת זאת מורגשת רק על־ידי יעקב. מי שחי את חיי השעה, אינו נושא עמו מיטען של זכרונות עבר. אף כאן נוהג עשו על־פי הרגשתו ברגע זה.

פסוק יב. נסעה — כנראה עתיד מארך (במקום: נסע). הפועל הכללי המבטא הינתקות ממקום ותנועה ממקום למקום מקבל פירוט בשני הפעלים הבאים: "ונלכה ואלכה לנגדך". התנועה ממקום למקום תהיה של כולנו יחדיו, (גם ה'ארבע מאות איש') — הצעה זו מתבטאת ב"ונלכה". ופירוש הדבר — "ואלכה לנגדך", וכדברי רש"י:

בשוח לך. טובה זו אעשה לך שאאריך ימי מהלכתי ללכת לאט כאר אחת צריך, וזהו "לנגדך" — בשוח לך.

ובדומה שד"ל לד"ה "לנגדך":

אצלך ובצדך — דברי הימים א' ה, יא: "ובני־גד לנגדם ישבו בארץ הבשן ער־סלכה".

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

מה היתה כוונת עשו בהצעתו? ייתכן שהצעתו מבטאת שתי כוונות: (א) הוא מבקש להאריך במקצת את הפגישה, אחרי פרידה של שנים רבות, על-ידי מסע משותף; (ב) הוא מבקש להציע גם מצדו טובה ליעקב, אחרי שהלז נתן לו מתנה יקרה. הטובה היא המסע המשותף.

אולם ההצעה אינה נראית ליעקב. על-ידי ההצעה וה'סיכוי' לקבל ליווי של ארבע מאות האיש, שוב נעשה עשו למפחיד ומסתורי בעיני יעקב, ולכן:

פסוק יג. הילדים רכים — הגדול שבהם כבן שתיים-עשרה.

“עלות” — רש"י, על-פי שמואל א' טו, ג:

מעולל ועד-יונק: מגדלות עולליהם לשון עולל ויונק.

ובדומה ריב"ש.

לשון מעוברות ומיניקות, כמו “החשכח אשה עולה” (ישעיה מט, טו), וכן “עלות ינהל” (שם, מ, יא), ועל שם הוולד שנקרא עולל, קורא אותן עלות.

ריב"ש לד"ה “עלות עלי”:

כמו הן עלות, ועלי לנהגן לאט. ולפי שאמר “עלות”, אמר “עלי”, שזה צחות לשון הקדש לומר לשון נופל על לשון.

ודפקום — יאיצו בהם וידחקום, וינהגו בהם ביד קשה. רמב"ן שם לב שברישא הזכיר יעקב את הילדים ואת הצאן ואת הבקר, ואילו בסיפא אינו מזכיר אלא את הצאן: “ומתו כל-הצאן”. יעקב אינו אומר: ומתו כולם, או: ומתו. ביטויים אלה היו מתייחסים גם אל אלה שהזכירם ברישא (הילדים), ורעיון נורא כל כך לא יעזו יעקב לבטא בפירוש. ורמב"ן ממשיך:

או יהיה פירושו כי הילדים רכים, ויעפו נערים ויגעו, ולא ירצו ללכת, והצאן והבקר עלות, ואם דחקום ימותו הצאן שהם בהמה דקה, כי הבקר לא ימות אבל יזיק להם.

בפסוק זה תיאר יעקב את התוצאות השליליות של הצעת עשו, באם תבוצע. לפיכך:

פסוק יד. אותו יעקב אשר בעת הסכנה הגדולה עבר לפני כולם, מציע לשוב לעבור מאחור

פרקים במקרא

יעבר־נָא אֲדָנִי קִפְנֵי עֲבָדוּ.

אתנהלה לאטי — הפועל נה"ל משמש במקרא מדי פעם במובן: להוליך לאט, להנחות מתוך התחשבות ביכולתם של ההולכים, כגון: "ועל־מבועי מים ינהלם" (ישעיה מט, י) וכן תהלים כג, ב: "על־מי מנוחות ינהלני".

לְרַגְלֵי הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר־לְפָנַי וּלְרַגְלֵי הַיְלָדִים

הביטוי "המלאכה" מתפרש בשתי דרכים. יש אומרים: רכוש, ממון, כגון: "אם־לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שמות כב, ז, י). ויש אומרים שהכוונה בייחוד למקנה, כגון: "וכל־המלאכה נמבזה ונמס אתה החרימו" (שמואל א' טו, ט). לפי הפירוש השני יתפרש "לרגל" — כמשמעו, כמו "ולרגל הילדים". ובכן: לרגל הצאן והבקר, בהתאם ליכולת הליכתם. לפי הפירוש הראשון יתפרש "לרגל" כביטוי מושאל: בהתאם למלאכה אשר לפני.

עַד אֲשֶׁר־אָבָא אֶל־אֲדָנִי שְׁעִירָה

ויעקב לא בא אל אחיו שעירה, ומסתבר שכלל לא היה בדעתו לבוא אל אחיו שעירה. יש מרבותינו המבארים את הדברים על־דרך "מותר לשנות מפני השלום". רמב"ן מביא דעה אחרת מדעות חז"ל:

ורבותינו ראו עוד שלא היה בדעת יעקב לשוב דרך שעיר, ורצונו היה להתרחק ממנו כאשר יוכל; אבל הרחיב לו את הדרך (תאר לו את הדרך כרחבה ונמשכת, דחה לו את מועד בואו ליום מאוחר יותר). וגם זו עצת חכמה. ועוד להם מדרש אחר שיקים דברו לימות המשיח, שנאמר "ועלו מושעים בהר ציון לשפט את־הר עשו..." (עובדיה כא); אמר כי המושיעים אשר בהר ציון יעלו לשפוט את הר עשו.

— ואולי חשב יעקב לבוא אל אחיו (אי פעם), אלא שלא קבע לו מועד.

פסוק טו. תחילה הציע עשו ליעקב ליווי שלם, על ידיו ועל־ידי כל אנשיו, ורק בתגובה לדיחוי של יעקב הוא מציע הצעה מתוקנת:

אֲצִיגְהָנָא עִמָּךְ מִן־הָעַם אֲשֶׁר אִתִּי.

הפעם אין ליעקב תירוץ הגיוני. על כן הוא עונה כמתחמק: "למה זה", ורש"י משלים:

תעשה לי טובה זו שאיני צריך לה.

אבל השלמה זו — אולי אין צריך לה, הואיל והיא מובנת מאליה, בדומה

יעקב ועשו והתפתחות היחסים ביניהם

למאמרו של יעקב בפסוק י: "אל נא", וכמו "אל נא", כך גם "למה זה" אינו אלא סירוב מנומס.

ולסיום שוב הביטוי המנחה: "אמצא־חן בעיני אדוני". יותר מזה אין יעקב רוצה. זהו בשבילו "יש לי כל", אם רק "אמצא חן בעיני אדוני".

ובמציאת חן זאת נפרדות דרכיהם של שני האחים בשלום. הנבואה "ושני לאומים ממעיך יפרדו" (כה, כג) מתחילה להתגשם. ובכל זאת מספרת לנו התורה על עוד פגישה אחת בין שני האחים. אחרי פטירתו של האב יקברוהו שניהם יחדיו (לה, כט). משמעות הכתוב שם תתברר לנו יותר, אם נזכור בשעת קריאתו את דברי עשו שאמרם בלבו אחרי מעשה המרמה: "יקרבו ימי אבל אבי" (כו, מא), וכן נאמר בפרק לה, כט:

וַיְגַוַע יַצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמּוּיֹו זָקֵן וְשִׁבְעַ יָמִים, וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֶשָׂו וַיַּעֲקֹב בְּנָיו.