

מקרה אני דורש

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 41

פרשת ויצא

ה'תשפ"ג

הרב ישעיהו לוי שליט"א

כשלעצמה הייתה חיונית. "ויצא" אפוא "יעקב מבאר שבע", שומע בקולה, "וילך חרנה" אל עיר לבן.

להלן, אחר ההבטחה שהקדוש ברוך הוא ישמרנו, ונדרו של יעקב אם ישוב בשלום, אשר שניהם שייכים רק לעלילה שממבט רבקה, מתאחים (זמנית) שני פתילי הסיפור, של יעקב הבורח בפקודת אמו ושל יעקב המחפש אשה במצות אביו. בין כה וכה צריך יעקב להתקדם אל בית לבן. ושם נאמר, "וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם" (כט, א), שם מחודש למקום שלא להכריע כרבקה שמעמדתה יעקב בורח "חרנה" או כיצחק שמעמדו יעקב נשלח "פדנה ארם" (השווה את המוצע בגיליון לסדר לך לך, הקטע על בראשית טז, א-ג, לגבי שני מבטים על הגר ואיחויים בתיאורה כ'אמה').

השניות בין צועד נינוח לקראת יעדו ובין מנוסה נלחם נכשל וקם, בין "הכל צפוי" ו"הרשות נתונה" (אבות ג, טו), נראית מעוגנת בראשית בריאת שמייים וארץ, פושטת אל סיפור כפול של הנסיעה אל ארץ כנען של אברהם עמוד העולם, ומתגלגלת עד סוף ספר בראשית. יבואר עוד בע"ה בגיליון לסדר וישלח.

(שלושת הקטעים הבאים מיוסדים על דברים שפורסמו בעבר במדור 'יחידושי התרגום' של עלון 'התרגום המבואר' בהוצאת בני הרב יעקב זאב לב זצ"ל מחבר פירוש 'מעט צרי' על התרגום)

ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים ויירדים בו (כח, יב)

אונקלוס: "וחלם והא סולמא נעיץ בארעא ורישיה מטי עד צית שמיא והא מלאכיא דה' סלקין ונחתין ביה".

'שמים' כמושג עלום שאינו נתפס בהשגה

"השמימה" מתורגם "עד צית שמיא", מילולית 'עד צד השמים' כמו שהביא 'מעט צרי', והוראתו 'לקראת' או 'לעבר השמים'. כך רגיל אונקלוס לתרגם כל אימת שישות ארצית מגיעה "השמימה" או "בשמים" (למעלה יא, ד; דברים א, כח; שם ט, א) או "עד לב השמים" (דברים ד, יא) או אפילו רק נוטה "על השמים" (שמות ט, כב; שם, כג; שם י, כא; שם, כב). מופלגים השמים

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה (כח, י)

רמיזת המבטים הכפולים ביציאת יעקב לחרן

הכתוב מזכיר פה את הליכת יעקב זו פעם שלישית. כבר נאמר למעלה, "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם" (כח, ה), ושוב, "ויצא עשו כי ברך יצחק את יעקב ושלח אתו פדנה ארם... וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך פדנה ארם" (כח, ז). החזרה, "וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך פדנה ארם", אינה קשה, כי אינה למעשה סיפור כשלעצמו אלא פירוט מה ראה עשיו, שכן "וישמע יעקב" מחובר לענין של מעלה "כלשון רש"י. אבל עדיין כופל פסוקנו לכאורה את האזכור הראשון של שליחת "יצחק את יעקב וילך פדנה ארם".

רש"י מיישב שפסוקנו אמנם שב כאן אל הענין הקודם של מסע יעקב אחר שהפסיק במה שראה עשיו ולקיחתו "את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה" (כח, ט). וזוהי פה יציאתו של יעקב מבאר שבע, נוספת על עצם הליכתו לחרן, להגיד "שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם".

עוד על דרך הפשט, לפנינו מבטים מתפצלים על אותו מאורע, אחד של יצחק אשר שלח את יעקב "פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמה" לקחת לו "משם אשה מבנות לבן" (כח, ב), ושני של רבקה אשר הריצה את בנה, "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה" (כז, מג). יצחק שלא היה בן המקום, ולא הכירו אלא אולי מתיאורי אחרים, קרא לו בשם הארץ, הכללי, 'פדן ארם', ואילו רבקה הילידה הזכירה במסוים את שם העיר, 'חרן'. מצד יצחק כל מגמת יעקב היא להגיע "ביתה בתואל" לקחת אשה, אבל שנאת עשיו בלתי ידועה לו ולא שקולה אצלו, ויעקב אמנם הולך הישר "פדנה ארם" כאילו בקפיצה על כל התלאה אשר תמצאנו בדרך, בלי פחד מרודפים וללא צורך מיוחד בהבטחת "הנה אנכי עמך ושמרתיה בכל אשר תלך והשבתיך אל האדמה הזאת" (כח, טו). אבל רבקה, אשר הוגד לה "את דברי עשו בנה הגדל" (כז, מב) המתנחם ליעקב להורגו, פקדה על יעקב, "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה" (כז, מג), כי מלבד ההגעה אל לבן הבריחה

ממגע או השגה ואין לנו שום ציור – אפילו לא חלומי או מליצי – של השמים מקרוב. סולם "מַגִּיעַ הַשָּׁמַיִם" מטפס ומטפס עד שראשו בורח מן העין ונעלם בערפילי גובה. שמא בכך מיישב אונקלוס בדרך משלו קושייה שהתחבטו בה כל המפרשים, מזמן התלמוד לפחות (ראה חולין צא, ב): מלאכים באים מן השמים וחוזרים אליהם, ובמקום "עֲלִים וְיִרְדִּים בּוֹ" ראוי אפוא לומר 'יורדים ועולים'. אלא שיעקב ראה רק את מוצאם בארץ של המלאכים העולים, ולא את מוצאם בשמים של היורדים, אבל ידע שהיורדים יורדים מהיכן שאליו שואפים העולים. לפיכך הארץ ודאית לעומת השמים, והנוסקים מן השליבה התחתונה הם ראשוניים.

"שַׁעַר הַשָּׁמַיִם" – מקום מול השמים

את הפסוק להלן, "וַיֵּיָאֵר וַיֹּאמֶר מֶה נֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם", מתרגם אונקלוס, "לית דין אתר הדיוט אלהין אתר דרעוא ביה מן קדם ה' ודין תרע קביל שמיא" (כח, יז). "שַׁעַר הַשָּׁמַיִם" אינו שַׁעַר של השמים בהצבעה למעלה או שַׁעַר אל השמים בהצבעה למטה, כי יעקב לא ראה ולא דימה שַׁעַר כזה. אלא "שַׁעַר" הוא פה 'מקום', או העיר שתיבנה בו, מקביל אל "בֵּית אֱלֹהִים" שתרגומו "אתר דרעוא ביה מן קדם ה'", היינו "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם" שתרגומו "אתרא דיתרעי ה' אלהכון" (דברים יב, ה). ושם נרדף 'שַׁעַר' אל 'מקום', שכן כתוב, "לֹא תוּכַל לֵאמֹר בְּשַׁעְרֵי... כִּי אִם... בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיךָ" (שם, יז-יח), כאילו נאמר 'לֹא תוּכַל לֵאמֹר בְּשַׁעְרֵי... כִּי אִם... בַּשַּׁעַר', או 'לֹא תוּכַל לֵאמֹר בַּמָּקוֹמוֹתֵיךְ... כִּי אִם... בַּמָּקוֹם'. "שַׁעַר הַשָּׁמַיִם" הוא מקום "קביל שמיא", מול השמים, שהתפילה בו נשמעת מיד והעבודה בה נראית היישר, ככתוב, "וְשִׁמְעֶתָ אֶל תַּחֲנֻת עַבְדְּךָ וְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מְקוֹם שִׁבְתְּךָ אֶל הַשָּׁמַיִם" (מלכים א ח, ל). וכתוב, "לְהַיּוֹת עֵינֶךָ פִּתְחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לִלְאֵל וְיוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יְהִי שְׁמִי שָׁם" (שם, כט).

(לא ניתן היה להיאמר 'אֵין זֶה כִּי אִם מְקוֹם אֱלֹהִים' שהרי בעקבות האמירה קרא יעקב "אֵת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל" [להלן כח, יט], ולא יכול לקרותו 'מקום אֵל', כי אין דרך לקרוא למקום בשם 'מקום').

וְעֵינִי יֹאֵה רַכּוֹת וְרַחֵל הֵיטָה יִפֶּת תֹּאֵר וִיפֶת מִרְאָה (כט, יז)

אונקלוס: "ועיני לאה יאיין ורחל הות שפירא בריוא ויאיא בחזוא".

הדגשת הכתוב את יפי העיניים

"רַכּוֹת" הן לאונקלוס "יאיין", נאות, כתרגומו ל"יִפֶּת", "ויאיא". אפשר שעייניים "רַכּוֹת" הן נאות במבטן הרך והעדין. מדברי רשב"ם המסכים לאונקלוס עולה שעייניים "רַכּוֹת" הן צלולות או בהירות. לפי דעת זקנים עיני לאה נראו צעירות, לשון "כִּי הִלְדִּים רַכִּים" (להלן לג, יג) ו"נַעַר וְרָךְ" (דברים הימים א כב, ה), כְּשֶׁל ילדה רעננה. ולפי הלעז של הדר זקנים היו עיניה זכות, משקפות טוהר נפש ולב.

ייתכן שמגמת הכתוב להנגיד את לאה לרחל, לומר שלא הייתה נאה כמותה, אבל שלא לגנות את לאה בביאור הזכיר הכתוב את יופי עיניה, ובמשתמע ששָׁאָרָה היה יפה פחות. כדרך שלימדו בפסחים ג, ב, שהנשאל אם "חיטין נעשו יפות" לא ישיב על הקלקלה לומר 'לא נעשו', אלא ישמיע שבח שממנו יובן הגנאי מכללא, כגון "עדשים נעשו יפות". ואף שאמרו בתענית כד, א, "כלה שהיא בבית אביה, כל זמן שענייה יפות אין כל גופה צריך בדיקה", שמא דווקא אם הן יפות מכל בחינה אבל לא כאשר יש בהן רק יופי מסוים, ואולי לכן נקראו עיני לאה "רַכּוֹת" במקום 'יפות'.

או שמא הודגש יופי עיניה להטעים איך יכול לבן לרמות את יעקב ומדוע לא הכיר יעקב שזו הנמסרת לו אינה רחל. ואף שהיה "עָרֵב" כאשר לקח לבן "אֵת לֵאָה בְּתוֹ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו" (להלן כט, כג), מן הסתם עוד לא נפלה עלטה גמורה, ומצויים נרות לעושה "מִשְׁתָּה" ל"כָּל אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם" (כט, כב) ולחתנו ביום חופתו. אלא ש"ערביות יוצאות רעולות" כלשון המשנה שבת סה, א, שדרכן "להיות מעוטפות ראשון ופניהן חוץ מן העיניים" כהסבר רש"י על אתר. ובשיר השירים נאמר, "לְבַבְתִּי אֲחֹתִי כָּלָה לְבַבְתִּי בְּאַחַת מְעִינֶיךָ" (ד, ט), מביטה מצועפת ומהוססת מן הצד ודודה אינו רואה בינתיים אלא עין אחת (וראה מה שדרש רבי יונתן בשבת פח, ב). עיני לאה היו יפות כשל רחל ולכן היא לא ניכרה ממנה.

כיון שהשתבחו עיניה בפרט, מגדיר הכתוב "רַכּוֹת", לציין יופי המיוחד לעיניים. ואילו רחל התקלסה בתוארה הכללי ובמראה, והיא אפוא 'יפה' ביופי כללי.

אחרים מפרשים שגם לאה הייתה יפת תואר אבל עיניה היו "רַכּוֹת" כלומר רגישות לרוח ולשמש. לכן מיעטה לשהות בחוץ, ואביה נאלץ לשלוח את הצאן עם רחל הקטנה על אף שלא גדולה ממנה. ראה לדוגמה ר"י בכור שור והעמק דבר.

"שהיו הכל אומרים" את הלשון המופיעה בכתוב

ורש"י כותב שלאה "הייתה סבורה לעלות בגורלו של עשיו, ובוכה. שהיו הכל אומרים, שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן; הגדולה לגדול והקטנה לקטן". מקורו בבבא בתרא קכג, א: "רב אמר... שהייתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים, שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן, והייתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת, גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלסטם בריות. קטן מה מעשיו? איש תם יושב אוהלים. והייתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה". ובבראשית רבה ע, טז: "שהיו אומרים כך היו התנאים, הגדולה לגדול והקטנה לקטן. והייתה בוכה ואומרת, יהי רצון שלא אפול בגורלו של רשע".

"התנאים" נערכו בין לבן לרבקה, כנראה כאשר הסכימו לשלחה עם אליעזר. אולי התשתית למדרש הוא ההיגד "אֲחֻתִּנוּ אֵת הַיְּי לְאֶלְפִי רַבָּה" (למעלה כד, ט), אשר דרשוהו כאומר, מבניך יהיו "לְאֶלְפִי", היינו לאלופה כלומר לגדולה, ול"רַבָּה", לקטנה המתגדלת, כמו "רַבָּה כְּצֻמַּח הַשָּׂדֶה נִתְתִּין", מתגדלת מאליה, "וְתִרְפִּי וְתִגְדְּלִי וְתִבְאִי

פשר הכפילות לדעת אונקלוס

אונקלוס מבדיל בין "יפת תאר" שהיא "שפירא בריוא" ובין "יפת מראה" שהיא "יאיא" (=נאה) בחזו"א. כך גם אצל יוסף "יפה תאר ויפה מראה" מתורגם "שפיר בריוא ויאא בחזו"א" (להלן לט, ו), ואין בין תיאורי האם ובנה אלא חילוף מלשון נקבה לזכר. אולם למעלה, אצל שרה, "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" מתורגם "הא כען ידענא ארי אתתא שפירת חיזו את" (יב, יא), כאשר "יפת" הנסמכת ל"מראה" היא "שפירא" ולא "יאיא".

מסתבר שאונקלוס מתרגם 'יפה' בסתמא, 'שפיר' לזכר או 'שפירא' לנקבה, כמו שתרגם "פי יפה הוא מאד", "ארי שפירא היא לחדא" (יב, יד). ההוראה היסודית של 'שפיר' היא 'טוב', לא 'טוב' במובן הגון וראוי, שתרגומו 'טב', כמו "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם כִּי טוֹב" – "וחזא ה' ית נהורא ארי טב" (א, ד), אלא במובן שלם בתבניתו. לפיכך "וַהֲנִיעַךְ טִבַּת מֶרְאָה מְאֹד" מתורגם "ועוליתמא שפירא למחזי לחדא" (כד, טז), והרי ש"יפת מראה" היא "טבת מראה". אלא ש"תאר", המתורגם "ריוא" מלשון ראה, ו"מראה", המתורגם "חזו"א מלשון חזון, נרדפים כנראה לדעת אונקלוס, וכדי להבדיל ביניהם בבואם יחד, ולעשות את השני מוסיף על הראשון, הוא מבחין בין איכויות היופי המשוויות להם. לפיכך בניב "יפה תאר ויפה מראה" נעשה 'יפה' ראשון 'שפיר', היינו 'טוב', ו'יפה' שני 'יא', היינו 'נאה'. אבל "יפה תאר" לבדו כמו "יפה מראה" לבדו הוא לעולם 'שפיר'. כך שבית מלחמה "אַשֶׁת יָפֶת תֹּאֵר" היא "אתתא שפירת ריו" (דברים כא, י), וגם "שבע פרות יפות מראה ובריאת בשר" הן "שבע תורן שפירן למחזי ופטימן בשר" (בראשית מא, ב).

ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני (לא, יא)

כך מתאר יעקב אחר המעשה את המסופר למעלה על עת התרחשותו, "ויאמר ה' אל יעקב..." (לא, ג), כמו שכותב רבי אברהם בן הרמב"ם בפירושו. מכאן תימוכין לשיטת רמב"ם במורה הנבוכים ב, מד-מו, שכל דיבור עם הקדוש ברוך הוא של שום נביא חוץ ממשה רבינו הוא "במראה או בחלום" אך לא בהקיץ, ככתוב, "אם יהיה נביאכם ה' במראה אלו או בתודע בחלום אדבר בו" (במדבר יב, ו; הנגד רש"י על אתר שלדעתו, על פי יבמות מט, ב, לא שולל הכתוב משאר נביאים דיבור והם ערים, אלא ששכינה לא נגלית עליהם באספקלריא מאירה, והדברים אף הם סתומים בחידות; ראה עוד רמב"ן שם). והרי לפנינו שהמוזכר תחילה מבלי סיוג כ"אמירה" של "ה' אל יעקב" מתברר לבסוף כבא "בחלום".

פעמים אחרות מפורש מעיקרה שנשמעו דברי ה' "במחזה", כגון "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר, אל תירא אברהם אנכי לך שוכר הרבה מאד" (למעלה טו, א); "במראת הלילה", כגון "ויאמר אלהים לישראל במראת הלילה, ויאמר יעקב יעקב, ויאמר הנני" (מו, ב); "בחלום הלילה", כגון "ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנה מת על האשה אשר לקחת

בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח" (יחזקאל טז, ז). שמא יישבו בכך מדוע נאמר "לאלפי רבה" ולא "לאלפי רבבות" כביטוי השגור במדרשים (כגון "מי שאינו אחד מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות מתלמידי תלמידיהם", בספרי ואתחנן כו).

לפי בראשית רבה לא תלו לבן ורבה את תנאם בהיות ללבן שתיים דווקא ולרבה שניים, כי מניין ידעו באותה שעה כמה הם עתידים ללדת, אלא התנו סתם שהגדולה מכולן לגדול מכולם והקטנה מכולן לקטן מכולם. אבל רש"י נוקט כגמרא ש"שני בנים לרבה ושתי בנות ללבן", ולפיכך רש"י אינו מזכיר תנאים, כי כאמור לא יכולים היו לחזות את מספר בני רבה בשעה שהלכה עם אליעזר, עד לאחר עשרות שנים, משילדה את תאומיה. אלא שרש"י שינה אפילו מן הגמרא, שכן לרש"י "הכל אומרים שני בנים...", בעוד שלגמרא שמעה לאה שמועה רחוקה "על פרשת דרכים" מ"בני אדם" עוברי אורח מזדמנים.

נראה שגם רש"י יודה שלפי הפשט "ועיני לאה רכות" בא להנגיד את לאה לרחל ואולי לנמק את בהילות לבן להשיא את לאה תחת רחל, פן לא יקפצו עליה. אבל קשה לרש"י הפסוק הסמוך למעלה, "וילבן שתי בנות, שם הגדלה לאה ושם הקטנה רחל" (כט, טז). הלא כבר סיפר הכתוב איך הציגו הרועים ליעקב את "רחל בתו" של לבן "בפאה עם הצאן" (כט, ו), ואיך ראה אותה יעקב ונשק לה והישקה את צאנה והגיד "כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא" (כט, יב). כיצד שב פה הכתוב להודיענו שמה, כאילו טרם היכרנוה? ראוי היה להיכתב, "שם הגדלה לאה ורחל הקטנה". אלא, "וילבן שתי בנות" הוא ציטוט של מה "שהכל היו אומרים". הורגלו ללהג, "שני בנים לרבה – וילבן שתי בנות", או בניסוחו של רש"י, "ושתי בנות ללבן". והיו מקריאים מפנקס השדכנים, "שם הגדלה לאה", וגומרים אומר, "לגדול"; "שם הקטנה רחל", וגומרים אומר, "לקטן". עד כאן בפי הבריות. ועל כך "עיני לאה רכות".

"הכל" שמקדים את "אומרים" בלשונו של רש"י מסמן ציטוט. דברים בעלמא המשמרים רק את תוכנם ולא את מילותיהם יכולים להתייחס אל "היו אומרים" נעלמים. אבל דברים מדויקים זקוקים לדובר. לכן מוסיף רש"י "הכל" לתת למשפט "הכל היו אומרים" נושא מוגדר.

בדומה, גבי "אברהם הוליד את יצחק" (כח, יט) כותב רש"י: "על ידי שכתב הכתוב (למעלה בפסוק), 'יצחק בן אברהם', הוזק לומר 'אברהם הוליד את יצחק'. לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו. מה עשה הקדוש ברוך הוא? צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל, 'אברהם הוליד את יצחק!'. הכתוב מצטט את העדות, ומפני שנוסחה משומר שם אותה רש"י בפי "הכל".

וְהוּא בָּעֵלֶת בְּעַל" (כ, א), וכגון "בְּגִבְעוֹן נִרְאָה ה' אֶל שְׁלֹמֹה בְּחִלּוֹם הַלֵּילָה, וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים שָׁאֵל מָה אַתָּן לָךְ" (מלכים א ג, ה); או בקיצור ב"לֵילָה", כגון "וַיֵּבֵא אֱלֹהִים אֶל בְּלָעַם לֵילָה וַיֹּאמֶר לוֹ, אִם לִקְרָא לָךְ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוֹם לָךְ אִתָּם" (במדבר כב, כ), וגם למעלה שם בא "אֱלֹהִים אֶל בְּלָעַם" (במדבר כב, ט) רק משנשכב בלעם לקיים את הוראתו לזקני מואב וזקני מדין, "לִינוּ פֹה הַלֵּילָה וְהִשְׁבַּתִּי אִתְּכֶם דְּבַר כְּאֲשֶׁר יִדְבֹּר ה' אֵלַי" (שם, ח).

ההשכמה - סימון סיום ההתגלות

ומפני שהגיעו הדיבורים אל בלעם על מיטתו בלילה, נאמר מיד בתום כל אחד משני הגילויים - אחר "לֹא תֵאָר אֶת הָעַם כִּי בְרוּךְ הוּא" (שם, יב) בראשונה ושוב אחר "וְאֵף אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אַתּוֹ תַעֲשֶׂה" (שם, כ) - "וַיִּקֶּם בְּלָעַם בִּבְקָר" (שם יג-כא), לסמן את סיום המראה או החלום והתעוררות מן התרדמה או השינה שמתוכה הוא נחווה. בדומה, מיד משדברי "אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בְּחִלּוֹם" נחתמו באזהרה, "וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אֶתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ" (למעלה כ, ז), "וַיִּשְׁכֶּם אֲבִימֶלֶךְ בִּבְקָר" (כ, ח). וכן ביעקב, "וַיַּחְלֹם וְהִנֵּה סֹלֶם מַצֵּב אֲרָצָה וְרֹאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה... וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר, אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֲבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק וְגו'" (כח, יב-יג), ומיד מששלמה ההבטחה בפסוקית, "כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ" (כח, טו), "וַיִּיקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ" (כח, טז).

מעתה, גם היכן שהגיע ה' ודברו אל נביא אבל לא פורש שבאו בחלום, עשוי "וַיִּשְׁכֶּם... בִּבְקָר" לְתַחַם את השינה אשר תיוכּה בידוע את הגילוי והחזיון. כך, אחר ציווי הקדוש ברוך הוא אל אברהם לשלח את ישמעאל, "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אֲבֹרָהֶם אֵל יָרֵעַ בְּעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעַר וְעַל אִמָּתוֹ... וְגַם אֶת בֶּן הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ כִּי זָרְעֶךָ הוּא" (כא, יב-יג), מיד "וַיִּשְׁכֶּם אֲבֹרָהֶם בִּבְקָר" (כא, יד). וכן אחר הבקשה לעקוד את יצחק, כאשר "הָאֱלֹהִים נֹסֶה אֶת אֲבֹרָהֶם... וַיֹּאמֶר, קַח נָא אֶת בְּנֶךָ אֶת יִחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לָךְ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה, וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיךָ" (כב, א-ב), מיד "וַיִּשְׁכֶּם אֲבֹרָהֶם בִּבְקָר" (כב, ג).

פירוש הרמב"ם לפרשת וירא

במורה הנבוכים ב, מב, מוסיף רמב"ם שאפילו "ראיית מלאך או (קליטת) דיבור" לא תיתכן לשאר נביאים אלא "במראה הנבואה או בחלום". בגיליון לסדר וירא הוזכר שרמב"ם מציע שם לדוגמא את פרשת ביקור המלאכים אצל אברהם ומשאו ומתנו של אברהם אתם, שהתרחשה כולה בתוך המראה שהחל עם "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מִמְרָא" (יח, א) וכהמשך ופירוט לו. הובאה קושיית רמב"ן ש"לפי דעתו (של רמב"ם) זאת יצטרך לומר כן בענין לוט כי לא באו המלאכים אל ביתו, ולא אפה להם מצות ויאכלו (נגד האמור יט, ג), אבל הכל היה מראה. ואם יעלה את לוט למעלת מראה הנבואה, איך יהיו אנשי סדום הרעים והחטאים נביאים, כי מי הגיד להם שבאו אנשים אל ביתו. ואם הכל מראות נבואתו של לוט, יהיה "וַיֵּאֲמְצוּ הַמִּלְאָכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוֹם קַח אֶת אִשְׁתְּךָ" (יט, טו), "וַיֹּאמֶר הַמִּלְטָל עַל נַפְשֶׁךָ" (יט, טז).

(יז, ו) "הִנֵּה נִשְׂאֲתִי פָנֶיךָ" (יט, כא), וכל הפרשה כולה, מראה, וישאר לוט בסדום". הוצע כתשובה שכל המסופר על המלאכים בסדום אכן היה מראה, אבל לא של לוט או של אנשי סדום אלא של אברהם, אשר זכה לחדור ברעיוניו אל שורשי ההווה כך שזעזוע אדמת הכיכר ובריחת לוט מחמת פחד שאחזו נגלו לו כמלאכים הופכים את המקום בעוון יושביו וממלטים את לוט בידיהם.

ואמנם כותב רמב"ם שם סוף פרק מו ש"כל מה שייאמר במראה ההוא... הכל במראה הנבואה, ואפילו ארכו המעשים ההם המסופרים, ונקשרו בזמנים (שונים) ובאישים (שונים) נרמז אליהם, ובמקומות (שונים)". והרי שיכול מראה נבואי אחד, כהיראות ה' אל אברהם "בְּאֵלֵי מִמְרָא" (יח, א), להתגלגל ברצף מן "חֹם הַיּוֹם" (שם) עד "עֶרֶב" (יט, א) ומן ערב עד "הַשָּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאָרֶץ" (יט, כג), מענייניו של אברהם אל עיסוקיו של לוט, ומאלוני ממרא אל סדום. קרוב לשער שבנסחו את הדברים עמדה לעיני רוחו של רמב"ם הדוגמה של המראה לאברהם.

לפיכך, מיד עם השלמת המראה בהבטת "אֲשֶׁתוֹ" (של לוט) מֵאַחֲרָיו וְתָהִי נָצִיב מְלַח" (יט, כו), חוזר הדפוס של סימון היקיצה מתרדמת בעל המראה, ונאמר, "וַיִּשְׁכֶּם אֲבֹרָהֶם בִּבְקָר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פָּנֵי ה'" (יט, כז).

מגמת ההשכמה ופניית אברהם "אֶל הַמָּקוֹם" הייתה לבחון מה מלוא פשר המראה, ואם או כמה הועילה תפילתו. "וַיִּשְׁקֹף עַל פָּנֵי סֹדֶם וְעַמּוּרָה וְעַל כָּל פְּנֵי אֶרֶץ הַכְּפָר וַיֵּרָא וְהִנֵּה עֹלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכֶּבֶשֶׂן" (יט, כח), ואכן חרבו ערי הכיכר, הכל כאשר הוראה. לכן נוסף, "וַיְהִי בִשְׁחַת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכְּפָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אֲבֹרָהֶם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה בְּהֶפֶךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשַׁב בָּהֶן לוֹט" (יט, כט). כמו השתקפות קיטור הארץ, זכירת אברהם ושילוח "לוט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה" אינם מופיעים בתוך סיפור מעשי המלאכים בסדום ועם לוט, אלא משהושלם, שכן עתה עובר הכתוב אל המציאות החומרית הנגלית לאברהם בבוקר אחר שהתגלתה לו המציאות הפנימית, המהותית, בלילה.

"וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט", כאילו שיגרו ללכת בכוחות עצמו, עלול להיתפס כתיאור חיזור ואף בלתי הולם להחזקת מלאכים "בְּיָדוֹ וּבְיָד אֲשֶׁתוֹ וּבְיָד שְׁתֵּי בָנָתָיו בְּחִמְלַת ה' עָלָיו, וַיִּצְאָהוּ וַיִּנָּחֲהוּ מִחוּץ לְעִיר" (יט, טז), אלמלא שבעולמו המוחשי לא נדחף לוט משמיים לצאת מסדום אלא באמצעות חרדה שהתעוררה בקרבו. ולחולקים על רמב"ם אולי יתפרש "וַיִּשְׁלַח" 'שִׁלַּח לְהוֹצִיאוּ'.

"וַיֵּלֶךְ ה' כְּאֲשֶׁר פָּלָה לְדַבֵּר אֶל אֲבֹרָהֶם" (יח, לג), לא 'וַיַּעֲלֵ' כמו "וַיִּכַּל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעֲלֵ אֱלֹהִים מֵעַל אֲבֹרָהֶם" למעלה (יז, כב) או "וַיַּעֲלֵ מֵעָלָיו אֱלֹהִים בְּמָקוֹם אֲשֶׁר דִּבַּר אִתּוֹ" להלן (לה, יג), כי פה לא הסתלקה שכינה לגמרי אל על, אלא עד הפיכת אשת לוט לנציב מלח המשיך כאמור הגילוי לאברהם והמראה הנבואי, אבל מיניה וביה דימה אברהם את הקדוש ברוך הוא הולך משנסגר הפרק במראה של התדיינות על גורל סדום ומאמצי אברהם לסנגר עליה. עוד הקשה רמב"ן על רמב"ם ש"לדבריו... לא צחקה שרה,

רק הכל מראה", ומדוע "בא החלום הזה ברוב ענין (שווא) כחלומות השקר". יש לומר שאמנם עמדה שרה לגנח משיספר לה אברהם איך הובטח לה בן מפי איש בחלומה, ונחוץ היה להודיע לאברהם ולהזהירו מראש שישתיק את צחוק שרה לכשיתפרץ. ובכל זאת נשמעים הנזיפה בשרה והתוכחה לה מוקדמים בטרם צחקה בפועל או כיחשה, אף כי בטרם שמעה כלל את הבשורה.

אך הובאו בגיליון לסדר לך לך מפרשים לפיהם גם על אברהם הקפיד הקדוש ברוך הוא על שנפל על פניו כשהתבשר הוא למעלה ששרה אשתו תלד לו בן, "וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבִּי הָלַכְן מָאָה שָׁנָה יוֹלֵד וְאִם שָׂרָה הִבֵּת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד" (יז, יז). אבל לכבודו של אברהם לא נזף בו הקדוש ברוך הוא ישירות, אלא המתין לייסר את אברהם בדיבור על שרה, "משל לאשה חכמה" כותב חזקוני על אתר, "שבאה להוכיח כלתה, והוכיחה את בתה וממילא הרגישה כלתה בעצמה". אפשר לפיכך שמראה צחוק שרה שטרם נצחק נועד להדגים לאברהם איך הוא עצמו נשמע מקודם ונראה, ואיזו תוכחה תלויה נגדו שלו.

ולדעה שאברהם הוכח בעקיפין דרך שרה, יובן מדוע שינה הקדוש ברוך הוא ושם בפי שרה את המילים "הֵאָף אֲמָנָם אֵלֶּךָ וְאֲנִי זָקְנָתִי" (יח, יג), תחת שהיא אמרה למעשה, "אַחֲרֵי בְלִיתִי הִיָּתָה לִי עֶדְנָה וְאֲדֹנִי זָקֵן" (יח, יב; וראה רש"י על אתר). שכן נקט המוכיח יתברך בלשון שתוכנו משותף לצחוק אברהם וצחוק שרה, ושיכול היה להיאמר על ידו כעל ידה. לא בלות או עדנה או אדון, רק "אֲנִי זָקְנָתִי", שהוא סיבת הבלות וחוסר העדנה שלה, והוא המשמעות של היות אברהם "בֶּן מָאָה שָׁנָה". אברהם ספג אפוא את התוכחה המרחפת, 'לָמָּה זֶה צָחַקְתָּ אֵתָּה לֵאמֹר, הֵאָף אֲמָנָם אֵלֶּךָ וְאֲנִי זָקְנָתִי'. שכן בלשון הקדוש גם זכר 'יולד', ככתוב, "אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק" (כח, יט), "וַעֲרִיד יִלֵּד אֶת מַחֲזִיקָאֵל" (ד, יח), ועוד רבים.

וַיֹּאמֶר לָבֶן לִיעֶקֶב הִנֵּה הֵגַל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה אֲשֶׁר יִרְתִּי בֵּינִי וּבֵינָךְ (לא, נא)

הנה זו היא הצגה, קרובה אל 'כאן'. הוראת "הִנֵּה הֵגַל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה" היא 'עומד פה הגל ועומדת שם, בריחוק מה, המצבה' (כמו 'התיצב פה על עלתך ואנכי אקרה כה', בבמדבר כג, טו). מוכנים הם להיות "עַד הֵגַל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה" (לא, נב). כבר נאמר למעלה, "הֵגַל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינָךְ... וְהַמִּצְבָּה" (לא, מח-מט). אבל שם התעתדו להעיד על הצפונות, "כִּי נִסְתָּר אִישׁ מִרְעֵהוּ" (מט), ולא הוצרכו למיקום דווקני. ואילו כאן הועידם לבן לסמן גבול בינו ליעקב, "אִם אֲנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלַיִךְ אֶת הֵגַל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תֵּעֲבֹר אֵלַי אֶת הֵגַל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעְיָה" (נב), והשימוש החוזר בהנה מלמד שהמיקום גורם.

יעקב הרים המצבה ולבן קבע את מקומה המדויק

לבן דיבר על "הַמִּצְבָּה אֲשֶׁר יִרְתִּי", והלא יעקב לקח את ה"אָבֶן וַיְרִימָהּ מִצְבָּה" (מה?) אלא שיעקב לא הקפיד איפה

העמידה, ושמה לצד הגל שאכלו עליו לאות קירוב חרטו עליה את דברי הברית. אבל לבן שבוהעבירה לתאות מתווה גבול מן הגל אליה. "יִרְתִּי" היא מעין משיכה והעברה בקו אופקי, כמו "לִירוֹא בַּחֲצִים וּבְאֲבָנִים גְּדֻלוֹת" (דברי הימים ב כו, טו). ומשם השלכה מטה בקו אנכי, כמו "מִרְכַּבְתָּ פָּרְעָה וַחֲלִילוֹ יִרָה בָּיָם" (שמות טו, ד). "לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסְקַל אוֹ יִרָה יִירָה" (שם יט, יג) מכיל את שני המשמעים: לפי המכילתא, מובאת בסנהדרין מה, א, הפלה מן ההר; ולפי תרגום יונתן וירושלמי ורשב"ם וראב"ע, ירייה בחיצים. הוראה ותורה הן הכוונה בקו יושר, כמו "לְהוֹרֹת לְפָנָיו גִּשְׁפָּה" (בראשית מו, כח), הפשטה מכוונת חץ וזריקתו למטרה. בהקשר הנוכחי ההוראה של "יִרְתִּי" היא 'קבעתי בקצה חוט שמתחתיו', כמו "מִי נָטָה עָלָיָהּ קוֹ, עַל מָה אֲדֹנֶיהָ הִטְבָּעוּ, אוֹ מִי יִרָה אָבֶן פִּנְתָּהּ" (איוב לח, ה-ו), כמלאכת הבונים.

תחת הלשונו שמצאנו בשאר מצבות – "וַיִּשֶׁם" (למעלה כח, יח), "שְׁמֹתַי" (שם, כב), "וַיִּצַּב" (שם לה, יד), "תִּקְיָמוּ" (ויקרא כו, א), "תִּקְיָם" (דברים טז, כב), "וַיִּצְבּוּ" (מלכים ב יז, י) – נאמר על זו של יעקב "וַיְרִימָהּ מִצְבָּה", הגבהה בלא הנחה. שכן, כאמור, היא לא התקיימה במקומה, אלא הועברה למקום אחר בידי לבן.

די היה בגל לבדו להתרות את לבן "אִם אֲנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלַיִךְ אֶת הֵגַל הַזֶּה", כי הלך "וַיִּשָּׁב לָבֶן לְמִקְמוֹ" (לב, א) כלעומת שבא, והוזקק רק לסימן נקודתי לאמור "עַד פֹּה תָּבוֹא וְלֹא תִסֵּף" (איוב לח, יא). אבל יעקב הוזהר "אִם אֶתָּה לֹא תֵּעֲבֹר אֵלַי אֶת הֵגַל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת" שניהם. שכן "וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדֶרֶכוֹ" (לב, ב) אל אשר לא נודע, ורק גבול מוארך, בקו מוגדר ממעברו בשתי נקודות לפחות, יכול להפרידו פן יקיף ויחדור אל תחום לבן.

עדות על הגלוי ועל הנסתר

ולדעת רמב"ן "הַמִּצְבָּה" (לא, מט) היא "הַמִּצְבָּה" (פירושו על אתר), בשעשוע לשון של חילוף קל בין אות ב' יתל-פ' הקרובות בהגייתן. לדבריו ייתכן להסביר בדרך אחרת מדוע נצרכו שני עדים, הגל עם המצבה, להעיד ביעקב, בעוד ללבן לא נצרך אלא הגל. ל"מִצְבָּה" קרא לבן בשמה "אֲשֶׁר" (כז) אָמַר יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינָךְ כִּי נִסְתָּר אִישׁ מִרְעֵהוּ" (שם), וכנגדה קרא יעקב לגל האבנים "גִּלְעָד" (לא, מז), עַד עַל הַגְּלוֹי, ו"נִכְרְתָה בְרִית" (מד) על הנסתר והנגלות, כמו הברית בערבות מואב שבה "הַנִּסְתָּרֹת לָהּ אֶלְהִינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת" (דברים כט, כח). וגם שם בברית הארץ הקימו אבנים, ובנו מזבח אבנים להעלות עולות לאכילת גבוה ולזבוח שלמים לאכילתם (שם כז, ב-ז). בסתר יכול רק יעקב לפגוע בלבן, "אִם תִּעֲנֶה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי אֵין אִישׁ עִמָּנוּ; רָאָה אֶלְהִים עַד בֵּינִי וּבֵינָךְ" (לא, ג). אך בגלוי יכול כל אחד מהם לעבור את הגבול להילחם ברעהו. לכן הגל לבדו עד בלבן, אבל הגל עם המצבה עדים ביעקב.