

דקדוקי מילים וחלקם בעלי שינויי משמעות בפרשת ויצא ובהפטרות, ובראשון של וישלח

כח	יא	מֶרֶאֲשֵׁתִּי: המ"ם בשוא והאל"ף חטופה, כן גם בפס' יח
כח	יד	כַּעֲפָר: העמדה קלה בכ"ף למנוע הבלעת העי"ן החטופה
כח	טו	אֶעֱזְבֶּךָ: הזי"ן בקמץ חטוף (קטן) והבי"ת בשוא נח. אֶת אֲשֶׁר-דִּבַּרְתִּי לָךְ: יש להקפיד על מיקום הטעמים ולהימנע מקריאה אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ
כח	טז	מִשְׁנֶתָּה: יש להקפיד על קריאת הדגש שבשי"ן, שלא יהא כאילו מדובר על לימוד משנה ¹ וְאָמַר: בזקף גדול ולא ברביע
כח	כ	וְנָתַן-לִי: געיה בנו"ן
כח	כא	לְאֱלֹהִים: האל"ף כלל אינה נשמעת
כח	כב	עֲשֹׂר אֲעֲשֶׂרְנוּ לָךְ: טעם טפחא בתיבת עֲשֹׂר, אין לחוש לאותם ספרים אשר הטעימו בטעות עֲשֹׂר אֲעֲשֶׂרְנוּ לָךְ
כט	ג	וְגִלְלוּ: למ"ד ראשונה בשווא נע ולא בחטף
כט	ו	בָּאָה: הטעם באל"ף מלרע, המטעים את הבי"ת משנה משמעות
כט	ט	בָּאָה: הטעם בבי"ת מלעיל, המטעים את האל"ף משנה משמעות
כט	טו	הַכִּי-אָחִי: יש להבחין בין שתי המילים ע"י השמעת החי"ת בצורה רהוטה, וגם בהבחנה בין ה"א לאל"ף
כט	טז	וּלְלִבִּי: על אף הקושי, למ"ד ראשונה בשווא נח, בדומה בהמשך לא ד וּלְלִאָה
כט	יז	וַיִּפֹּת: היר"ד אינה נשמעת, אין לקוראה בשווא!
כט	יח	וַיֵּאָהֶב: יש להעמיד קלות את קריאת היר"ד בסגול למנוע את הבלעת האל"ף החטופה שלאחריה, דבר דומה גם בהמשך הפס' אֶעֱבֹד ובמילה זו הבי"ת בקמץ חטוף והדלי"ת בשוא נח
כט	כא	הִבֵּה: הטעם בבי"ת מלרע ²
כט	כז	עוֹד שֶׁבַע-שָׁנִים אַחֲרוֹת: טעם טפחא בתיבת עוֹד וכן הדבר בהמשך בפס' ל
כט	לב	בְּעֵנָי: העי"ן בקמץ קטן, הנר"ן בשווא נח ואחריה יו"ד בחירק מלא, יש לקרוא: בְּעֵנִי-י
ל	א	מִתָּה אֲנֹכִי: הטעם בתי"ו מלרע הקורא מלעיל משנה משמעות
ל	ג	וַתֵּלֶד: הוא"ו בשווא נע (לא בפתח) ובמלרע, וא"ו חיבור ולשון עתיד
ל	טו	הַמַּעֲטָה: המ"ם רפויה ללא דגש ובשוא נח ³
ל	טז	יַעֲקֹב: בטעם מונח (שופר הולך) ולא במרכא
ל	יח	יִשְׁשַׁכָּר הקרי יִשְׁכָּר: השי"ן השניה כאילו אינה כתובה, הקורא יִשְׁשַׁכָּר משתבש
ל	כ	זָבַד טוֹב: זי"ן בצירי ולא בסגול
ל	כא	יִלְדָה בֵּת: הטעם נסוג ליר"ד (למ"ד בשווא נע) והבי"ת דגושה מדין אתי מרחיק

¹ וגם מי שאינו מורגל בהדגשת דגש חזק, לפחות יקפיד להניע את השווא! אפ"ר בשאר המקומות במקרא – מלעיל

² אין געיה (מתג) בה"א, אבל גם המוסיפים געיה קוראים בשוא נח

ל כז **וַיְבָרֶכְנִי**: הר"ש בשווא נע ולא בחטף

ל כח **נִקְבָּה**: הנ"ן בקמץ חטוף (קטן) והקו"ף בשוא נח. הקורא בקמץ רחב ובשוא נע – משנה משמעות⁴:

ל ל **וַיְבָרֶךְ**: הטעם בב"ת מלעיל

ל לב **בַּפְּשָׁבִים**: לשים לב לא לקרוא בכבשים, אין כאן שינוי משמעות אבל זו מילה אחרת

ל לד **לֹא יְהִי כְדִבְרְךָ**: טעם טפחא בתיבת **לֹא**

ל לז **וַיִּקַּח-לֹא**: געיה ביו"ד. **מִקֵּל לְבָנָה לַח וְלֹא יַעֲרֹמוֹן**: יש להאיץ מעט את קריאת התיבה **לַח** להסמיכה לקודמתה ולהימנע משיבוש המשמעות

ל לח **בְּשִׁקְתוֹת**: הקו"ף בשווא נע ולא בחטף

ל מ **וַיֵּשֶׁת-לֹא**: **וַיֵּשֶׁת** מוקף ולא קדמא

ל מא **לִיחְמָנָה**: החי"ת בשווא נח ולא בחטף והמ"ם בצירי

ל מב **וּבַהֲעֵטִיף**: הבי"ת בשווא נח ויש להעמיד קלות את קריאת הה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה

לא ז **הִתֵּל בִּי**: הטעם נסוג לה"ה מלעיל

לא יב **עֲשֵׂה לָךְ**: טעם נסוג אחור לעי"ן

לא טו **נִכְרִיּוֹת**: הר"ש בחירק חסר והיו"ד אחריה בחולם מלא ודגש חזק

לא כד **הַשָּׁמֶר**: מלעיל

לא כט **אֲמַשׁ**: במונח לגרמיה

לא לב **גִּנְבָתָם**: במלעיל

לא לט **תִּבְקֶשְׁנָה**: הקו"ף ללא דגש ובשוא נח. **גִּנְבָתָי**: הבי"ת בשווא נע

לא מב **הִיָּה לִי**: טעם נסוג אחור לה"א

לא מג **רָאָה לִי-הוּא**: תיבת לִי מוקפת ולא במונח

לא מו **לִקְטֹו**: הקו"ף רפויה ובשווא נח⁵. **וַיֹּאכְלוּ שָׁם**: טעם נסוג אחור ליו"ד

לא מז **שְׁהֲדוּתָא** - האתנחתא בהברה "תא": "הטעמה מלרעית". כנראה בהשפעת המבטא המלעילי (הנפוץ בקרב יוצאי אשכנז) רבים רגילים להטעים מילים בארמית מלעיל, אף כשצריך להיות מלרע, כמו ברוב המילים שמסתיימות: "אֶ-א". אפ"ר⁶

קָרָא לֹא: טעם נסוג אחור לקו"ף

לא מט **יֵצֵף**: במלעיל

לא נב **אֶם-אֲנִי**: במלעיל

לא נג **בַּפֶּחַד אָבִיו יִצְחָק**: הטיפחא (/טרחא) במילה **בַּפֶּחַד**, ולא במילה **אָבִיו**; וקריאה משובשת עלולה ח"ו להשתמע שיִצְחָק הוא "פֶּחַד אָבִיו" שבשמו נשבע יעקב... אפ"ר

הפטרה ויצא הושע יא ז – עד סוף הושע ויש מוסיפים פסוקים מספר יואל ב כו-כז

⁴ השיבוש מתפרש כפועל בזמן עבר, ולא כציווי. ובמבטא שכל קמץ נהגה בתנועת O (=מסורות אשכנז ותימן) - ההבחנה היא רק בהנחת השווא! אפ"ר

⁵ המדגיש עובר מציווי בנין קל לעבר נסתרים בנין פיעל

⁶ ההערות שנוספו בחתימת 'אפ"ר' הן של אוריאל פרנק נר"ו.

האשכנזים מתחילים בהושע יב יג (ויש מוסיפים כנ"ל).

יא ח **כָּצְבָאִים**: האל"ף נחה ואינה נשמעת, קרא: **כָּצְבוֹיִים**. **נְהַפֵּךְ**: הה"א בשווא נח והפ"א דגושה

יא ט **בָּעִיר**: הב"ת בשוא ולא בקמץ

יא י **וַיַּחְרְדוּ**: הוא"ו בשווא ולא בפתח

יב ב **עַם-אֲשׁוּר**: אל"ף פתוחה ושי"ן דגושה, בשונה מלקמן יג ז. אפ"ר

יב ה **וַיֵּשֶׁר**: הטעם ביו"ד מלעיל והשי"ן שמאלית

יב יב **שָׂדֵי**: שי"ן שמאלית

יג א **רָתַת**: הר"ש בשוא לא בסגול, והטעם בת"ו. **וַיֵּאָשֶׁם**: האל"ף בשוא נח

יג ב **יִשְׁקֹון**: הטעם בקו"ף מלרע

יג ג **יִסְעָר**: העי"ן בצירי

יג ד **וְאֱלֹהִים**: האל"ף כלל אינה נשמעת

יג ו **וַיֵּרָם**: הר"ש בקמץ קטן

יג ז **אֲשׁוּר**: האל"ף בקמץ והשי"ן רפויה⁷

יג ח **וְאֶקְרַע**: וא"ו החיבור ומנוקדת בשווא, בדומה לו גם בהמשך פס' טו **וַיִּבֹשׂ מְקוֹרוֹ וַיַּחַרְבַּ מַעֲיָנוֹ**

יג יא **אֶתֶן-לָךְ** געיא באל"ף

יג יד **קָטְבְּךָ**: הקו"ף בקמץ רחב, הטי"ת בקמץ חטוף (קטן) הבית בשוא נח

יד א **תֵּאָשֶׁם**: האל"ף בשווא נח. **בְּאֱלֹהֶיךָ**: האל"ף כלל אינה נשמעת

יד ד **וְלֹא-נֶאֱמַר עוֹד**: טעם נסוג אחר לנ"ן

יד ו **שָׂרְשׁוֹ**: כולם בקמץ רחב

יד ט **לְעַצְבִּים**: הלמ"ד קמוצה. **פְּרִיָּךְ**: הפ"א סגולה

יואל כב כז **אֲנִי וְאֲנִי**: האל"ף במילה הראשונה בקמץ ומלעיל; במילה השנייה חטף פתח ומלרע

ראשון של וישלח:

ד ו **צֹאן וְעֶבֶד וְשִׁפְחָה**: טעם טפחא בתיבת **צֹאן**. **וְאֶשְׁלַחְהּ**: הו"ו קמוצה

ו **לְאֹדְנִי**: הא' נחה קרא: לְדֹנִי

ח **וַיֵּצֵר**: הו"ו בצירי

יא **קִטְנֹתִי**: הטעם בטי"ת הוא גרש (אזלא גרש) ולא רביע⁸

הרב יצחק ישעי' וייס נר"ו גאב"ד נוה אחיעזר טיפת דיו של רש"י

פרשת ויצא – ויצא יעקב

מבוא לדברי רש"י בתחילת הפרשה

בסיפור יציאת יעקב, מקום החלום והקמת המצבה, מצאנו שנחלקו הראשונים [ומקור המחלוקת בחז"ל], היכן התגורר יעקב לפני יציאתו, היכן בדיוק לן ונגלה אליו השי"ת, מתי אירע חלום זה, והיכן הקים לאחר מכן את המצבה. כמו כן

⁷ לא להחליף עם אשור אל"ף פתוחה ושי"ן דגושה שהוא שם עם, וכאן הוא פועל בעתיד במשמע ראייה (כמו לעיל יב ב).

⁸ שונה מקורן וההולכים בעקבותיו. כבר אמרנו שהרביע אינו מנהג אשכנז המערבי כי לא נהגו כך לפני היידנהיים

נחלקו בדבר זיהוי המקומות בית אל לוז ובאר שבע. בעקבות מחלוקות אלו קיימות מחלוקות נוספות בביאור הכתובים שבפרשה. וכשנבחין בהם נוכל בעזרת השי"ת להאיר את דברי רש"י, להבין לפחות פן אחד משבעים הפנים של דברי הקדושים.

א. בקשר למקום מגוריו האחרון של יצחק, מצאנו בתורה לעיל, לפני האירועים המוזכרים בפרשה שלפנינו, נאמר: ויעל משם באר שבע וגו' ויבן שם מזבח וגו' ויט שם אהל⁹ [כו, כג-כה], על כן קרא שם העיר באר שבע עד היום הזה [שם, לג]. ונסתפקו הראשונים מבארי התורה שם האם זו באר שבע הנזכרת לעיל [כא, לא], שהתגורר בה אביו אברהם כ"ו שנה ואח"כ עקר ממנה וחזר לחברון, או אחרת היא. על כל פנים אחר ידיעה זו על מקום מגורי יצחק לא מצאנו במקרא עד כאן שיזכיר שעבר יצחק לגור למקום אחר. אולם לאחר ששב יעקב מבית לבן הארמי, ואחר מסעותיו בארץ כנען נאמר [לקמן לה, כז] ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא היא קרית הארבע היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק. הרי שלאחר מגורי יצחק בבאר שבע עקר לחברון, ולא נתפרש במקרא מתי עבר לשם, אם לפני יציאת יעקב או לאחר מכן. ושמא כבר בעת ברכת יצחק ליעקב התגורר בחברון, ויציאת יעקב המוזכרת כאן שאירעה לאחר מכן אינה זו האמורה לעיל [כה, ה] וילך פרעה, שהיא יציאה מביתו של יצחק, כי אם יציאה אחרת שנרחשה לאחר מכן. וכפי שאנו רואים ממאמר התנחומא (בובר): וכי בבאר שבע היה, והלא בחברון היה שנאמר היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק, וכן מהמדרש [בראשית רבה סח]: אמר ר' הושעיא כבר כתוב וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך, מה תלמוד לומר ויצא יעקב מבאר שבע, אלא אמר, אבא שביקש לצאת לחוץ לארץ מהיכן הורשה לו, לא מבאר שבע, אף אני הריני הולך לבאר שבע, משמע שלא התגורר בבאר שבע, אלא הגיע לשם לאחר יציאתו מבית יצחק שבחברון. - אך יתכן לפרש באופן אחר, שעד יציאת יעקב מבאר שבע התגוררו שניהם בבאר שבע, ויציאה האמורה כאן היא זו שהוזכרה לעיל, וכן משמע ממדרש רבה כאן [סח, ו] לענין יציאת צדיק מן העיר, שמקשה: נחא דתמן [אצל נעמי] לא היתה שם אלא אותה הצדקת בלבד, אלא הכא דהוי יצחק ורבקה, אינו דומה זכותו של צדיק אחד לזכותן של שני צדיקים. [ויש לדון במשמעות זו ואכמ"ל].

וכבר כתב רבי יהושע אבן שועיב תלמיד הרמב"ן בדרשותיו, שיש לחז"ל מדרשים חלוקים בזה, יש אומרים כי בחברון נתברך יעקב ויש אומרים בבאר שבע. ובחזקוני מפשר בין הדעות וזה לשונו: באר שבע מקום קרוב לחברון היה, כדכתיב בעקדה וישב אברהם בבאר שבע [בראשית כב, יט], וסמוך ליה ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון [בראשית כג, ב]. ועוד כתיב כאן ויצא יעקב מבאר שבע, וכתיב בפרשת וישלח ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע היא חברון. וילך חרנה, באותו יום הלך עד חרן ומקריית ארבע נסע כדאמרין לאלתר, ואמרו חכמים מקריית ארבע עד חרן מהלך שבעה עשר יום, ובשתיים עשרה שעות הלך יעקב.

כאמור, מפשטות הכתוב נראה שהתגורר בבאר שבע ומשם יצא [דרך ישיבת עבר כמו שמביא רש"י מחז"ל], לבית לבן שבחרן. ואילו מרוב המדרשים שבידינו משמע שיצא מקריית ארבע היא חברון, ותחילה הלך לבאר שבע ואח"כ יצא מבאר שבע להמשיך בדרכו לחרן.

ב. כמו כן, גם בדבר המקום שפגע בו ולן וחלם בו, מצאנו ג' דעות. יש אומרים שלאחר שיצא מחברון, באמצע דרכו הגיע לבאר שבע, ושם פגע במקום ונתגלה לו החלום. ומה שהזכיר תחילה היציאה מבאר שבע, כוונתו לומר שבדרכו הגיע לבאר שבע ליטול רשות לצאת, ומשם המשיך בדרכו, אלא שלפני יציאתו משם אירע שלן שם. ותיבת ויצא פירושו בעת צאתו מבאר שבע בדרכו לחרן. ומה שהראוהו את הסולם, בבאר שבע היו רגלי הסולם, וראש הסולם היה בירושלים שלדעה זו היא לוז, ובהגיעו אח"כ לירושלים קרא שמה בית אל, והעמיד שם מצבה בגלל היות שם ראש הסולם שער השמים, ולא במקום שכיבתו באר שבע שכאמור שם רגלי הסולם. (רמב"ן לר' יוסי בן זימרא במדרש). ויש אומרים כי ויצא פירושו לאחר יציאתו, בדרכו לחרן, לן בהר המוריה שבירושלים, ושם היו רגלי הסולם, וראש הסולם כנגד בית אל שאינה ירושלים אלא לוז, והעמיד המצבה בבית אל כנגד ראש הסולם, מפני שהוא מקום ראוי לעבוד שם האלהים. (רמב"ן לרבי יהודה ברבי סימון). ויש שאומרים שלן בירושלים והעמיד שם המצבה [כנגד רגלי הסולם]. (רמב"ן בשם פרקי דרבי אליעזר).

רש"י לקמן פסוק יז, האריך וביאר את שיטתו, וזה לשונו: אמר רבי אלעזר זקס רבי יוסי בן זמרא הסולם הזה עומד בצלל שבע ואמלע שיפועו מגיע כנגד בית המקדש, שצא שבע עומד צדומוה של יהודה, וירושלים צלפונה בגבול שבין יהודה ובנימין, ובית אל היה צלפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף, נמצא סולם שרגליו בצלל שבע וראשו בצית אל מגיע אמלע שיפועו נגד ירושלים. וכלפי שאמרו רבותינו שאמר הקב"ה לדיק זה צלל בצית מלוני ויפטר צלל לינה, ועוד אמרו יעקב קראה לירושלים בית אל וזו לוז היא ולא ירושלים ומהיכן למדו לומר כן. ואומר אני שנקשר הר המוריה וצלל לכאן, וזהו היא קפיטת הארץ האמורה בשחיטת חולין (חולין לא ב), שצלל בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו ויפגע במקום.

היוצא מדברי רש"י אלו שלשיטתו, גר בבאר שבע ויצא משם ולן בבית אל והיא לוז, ואינה ירושלים, אלא שהר המוריה קפץ ממקומו שבירושלים והגיע לבית אל, ושכב על הר המוריה בלוז היא בית אל, כנגד ראש הסולם, ורגלי הסולם בבאר שבע מקום מגורי יצחק, ובבית אל הקים את המצבה במקום שנגלה אליו השי"ת בחלום. ובזה תתבאר בס"ד היטב כוונת רש"י בפירושו בפסוקים הבאים.

⁹ א"ה. ספק אם ביטוי זה 'פן אחד' נכון בלשון. כפי הנראה 'פנים' היא מלה שאין לה לשון יחיד כמו 'פְּעוּרִים'.

ויצא יעקב. על ידי שצביל שרעות ננות כנען בעיני יחזק אביו הלך עשו אל יסמעאל, הפסיק הענין צפרתו על יעקב וכח [לעיל כה, ו] וירא עשו כי ברח וגו', ומשגמר חזר לענין הראשון.

המפרשים נתקשו בהבנת הכפל בפתחת הדיבור 'על ידי שבשביל', ולכן כתב המזרחי שרש"י נתן בדבריו שתי סיבות לשתי עניינים שונים, האחד, מדוע חזר לענין ראשון, והזכיר שנית את יציאת יעקב מבית אביו, שטעמו מפני שהפסיק באמצע פרשתו של יעקב בסיפור מעשי עשו, לכך חזר עליה שנית. והשני, שסיבת ההפסקה באמצע פרשתו של יעקב, מפני שבשביל שצויה יחזק ליעקב הלך עשו ונשא בת יסמעאל. ובה מבאר כפל הלשון 'על ידי' שבשביל.

מפרשי רש"י האריכו במה שעדיין יש להתקשות בהסבר זה ודומיו ברש"י. וביותר צריך ביאור, מדוע לא כתב רש"י דבריו אלו לעיל פסוק ו', על וירא עשו כי ברח וגו', שם היה לו לפרש בסגנון זה: הפסיק הענין בפרשתו של יעקב לפי שבשביל שראה עשו שרעות ננות כנען בעיני יחזק הלך עשו אצל יסמעאל. ומדוע המתין רש"י בביאורו עד כאן. וכאן היה לו לבאר רק: על ידי שהפסיק בסיפור עשו משגמר חזר לענין ראשון. - אולם נראה שבא רש"י לשלול את הדעות החולקים עליו המבוארים לעיל [במבוא לפרשה זו]. כי אם נאמר שגר יעקב בחברון א"כ אין כאן שום חזרה, כי סיום פרשת תולדות עוסק בסיום סיפור חיי תולדותיו של יחזק, פסוק ה' מספר על יציאת יעקב מבית אביו: וישלח יחזק את יעקב [מחברון] וילך פדנה ארם, [ועדין לא מפרט כיצד ומתי הגיע לשם], ומפסוק ו' ועד סוף הפרשה מספר על עשו שכתוצאה מהליכת יעקב נתעורר עשו לילך לישמעאל. ובה מסתיים סיפור יציאת שני בני יחזק מביתו שבחברון. ושוב בפרשתו מתחיל לספר מחיי יעקב, אלא שהרבה ממאורעות חיו לא נכתבו במפורש, כמו לימודו י"ד שנה בישיבת עבר ועוד, וכן עצם הגעתו לבאר שבע כדי לבקש רשות לצאת מארץ ישראל, כדברי המדרש. ומתחיל רק בסיפור שיצא מבאר שבע והגיע לחרן, או שיצא בדרכו לחרן. ואם כן אין סיפור נישואי עשו הפסקה בענין, שהענין היה סיבת יציאת שני בני יחזק מביתו. [ואולי לכן מזכירה התורה שם 'רבקה אם יעקב ועשו', להורות כי בשניהם עוסקת פרשה זו, עיין רש"י לעיל, ה, שכתב: איני יודע מה מלמדנו¹⁰. אולי מכיון שלשיטתו אי אפשר לומר כן]. ואין כאן חזרה, שהרי עד כאן סיפר רק שמחברון הלך כדי להגיע בסופו של דבר לפדן ארם, וכעת מספר על מאורע חדש שהיה לאחר י"ד שנה, והוא היציאה מבאר שבע ואשר אירע שם.

אולם לשיטת רש"י שיצחק ויעקב התגוררו בעת ברכות יחזק בבאר שבע, א"כ כבר נאמר לעיל וישלח יחזק את יעקב [מבאר שבע] וילך פדנה ארם, וכעת חוזר על כך. אך כל עוד לא הגיע לפסוק שלפניו אין קושי בהפסקה לצורך סיפור עשו, שכן ניתן לפרש שבסיפור בני יחזק עוסק, וסיפר הליכת יעקב והמשיך בהליכת עשו. אולם משחזר לספר שנית את הנאמר כבר שיצא מבאר שבע, אם כן מתעוררת השאלה למה באמת נכלל סיפור ההליכה לחרן, וכן מדוע הוכרח לספר על הליכת עשו לפני שסיים את כל שאירע בדרך הליכת יעקב.

לכן מפרש רש"י תחילה מדוע הפסיק בסיפור יציאת יעקב: על ידי שבשביל שרעות ננות כנען בעיני יחזק הלך עשו אצל יסמעאל, הפסיק הענין בפרשתו של יעקב וכתב (כצ"ל עפ"י דפו"ר) [לעיל, ו] וירא עשו כי ברח וגו'. [וכפל 'על ידי' שבשביל' פשוט, וכאילו כתב: כתוצאה מכך שבשביל שרעות ננות וכו' הלך עשו וכו' הפסיק את פרשת יעקב], ושוב מדגיש רש"י ששיטתו: ומשגמר [לספר את הליכת עשו] 'חזר' לענין ראשון. ואין מספר כאן ענין חדש, יציאה נוספת ממקום אחר, אלא חוזר על מה שסיפר כבר, כדי להוסיף מה אירע לו בדרך. ואם כן מובן הפסוק ואינו מיותר.

ויצא יעקב מבאר שבע, לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו, אלא מגיד ציאלת לדיק מן המקום עושה רושם, שצומן שהלדיק צעיר הוא הודה הוא זיוה הודה, ילא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הודה וכן [וכו, א, ז] ותצא מן המקום, האמור כנעמי ורות.

מקור דרשה זו ממדרש רבה כאן [סח, ו]: ויצא, וכי לא יצא משם אלא הוא, והרי כמה חמרים וכמה גמלים יצאו, ואת אמר ויצא יעקב וכו'. - ויש להבחין שרש"י שינה את הקושיה. המדרש מקשה על שכתוב 'ויצא', שהרי יצאו מבאר שבע אנשים רבים מלבד יעקב, והקושי הוא, שיש להבחין בהבדל בין 'וילך' מבאר שבע לויצא מבאר שבע, וילך מתייחס לאדם בלבד שמבצע הליכה כדי לעבור ממקומו למקום אחר, ואילו ויצא מתייחס למקום, שהאדם כבר לא נמצא במקום שהיה בו תחילה, ויש צורך להוסיף ולספר על האדם לאן הגיע - וילך חרנה. וזו שאלת המדרש, מה אירע לבאר שבע על ידי היציאה, שנקט ויצא ולא וילך, הרי כל עיר יוצאים ממנה בכל עת אחדים מתושביה ומה שונה יציאה זו שהזכרה, היה לו להזכיר בלשון הליכה, וילך יעקב מבאר שבע חרנה. - ואילו רש"י מקשה שכל התחלת הפסוק מיותרת, שכבר ידענו מיציאתו מבאר שבע, שהרי נאמר לעיל וישלח יחזק את יעקב וגו', והיה די אילו כתב רק וילך יעקב חרנה.

כמוכן שדייק זה, לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו, קשה רק לשיטת רש"י [המבוארת במבוא לפרשה זו] שיצחק גר בבאר שבע. שהרי לשיטות הסוברים שגר בחברון, הוצרך לספר על יציאתו מבאר שבע, כי עד עתה סיפר אך ורק על מעשה שאירע בהיות יעקב בן ס"ג שנה, שאז יצא מחברון למסע שבסיומו הגיע לפדן ארם. אמנם לא פורט במקרא כמה זמן ארכה ההליכה, וידענו מחז"ל ששהה בינתיים י"ד שנה בישיבת עבר, ושוב מספרת התורה מענין הליכת עשו, וכעת מספרת התורה סיפור חדש על מה שאירע י"ד שנה לאחר מכן במסגרת הליכתו מבאר שבע לחרן [להשגת יעדו במסעו הקודם]. וכיון שעדיין אין לנו יודעים שבא לבאר שבע, וכ"ש שלא ידוע שיצא משם, אין שום יתור במקרא, ורק הלשון צריכה הסבר, מדוע נקט ויצא במקום וילך יעקב מבאר שבע חרנה, כנ"ל. ואילו לרש"י, כיון שאמר כבר וילך פדנה ארם, וכאן התורה חזרה לענין ראשון, ויציאת יעקב מבאר שבע אירעה כבר בהיותו בן ס"ג ונמשכה י"ד שנה עד

¹⁰ א"ה. יש אומרים שמלים אלה אינן מרש"י, במפעל הכתר של בר-אילן, מסומן באותיות אחרות.

הגיעו לחרן, וכעת מדבר על מה שאירע בימים האחרונים של המסע, א"כ מדוע הזכיר שנית את תחילת המסע יציאתו מבאר שבע, כדי לפתוח בו את סיפור מאורעותיו בסיום המסע, לאחר י"ד שנה. [ויש לעיין, לפי מה שכתבתי לעיל, [במבוא ד"ה אן], שמהמשך דברי המדרש לעניין יציאת צדיק מן העיר, יוצא לכאורה שסובר כרש"י שיצחק התגורר בעת ההיא בבאר שבע, מדוע נקט קושיה הראויה גם לחולקים עליו, וי"ל]. וסדר דיבורי רש"י, תחילה ביאר מדוע הוצרך בכלל לכתוב פסוק זה. ושוב מדוע נצרך חלקו הראשון של הפסוק, מה שלא מיושב על ידי הסברו שבדיבור הקודם.

וילך חרנה, ילא ללכת לחרן.

הקשה הגור אריה, למה לא פירש כן לעיל פסוק ו': **וילך פרנה ארם**, יצא ללכת לפדן ארם. גם צריך להבין, מאיזו טעות רוצה רש"י למנוע מאתנו, היאך ניתן לפרש **וילך** שהלך והגיע לחרן, הרי ממראה החלום וממה שנכתב אחריו [כט, א] **וישא יעקב רגליו וילך וגו'**, ברור שכל החלום והנדר אירע לפני הגיעו לחרן. [א"ה. אם אני מבין נכונה, אם אמנם במשמע הכתוב **וילך חרנה** שגמר את ההליכה, והגיע לשם, הרי יש מקום לפרש שלא יקשה מזה שבהמשך משמע שטרם הגיע לשם]

באבן עזרא פירש: אמר הגאון [=רבינו סעדיה גאון] כי **וילך חרנה**, ללכת, ואינו, רק כמשמעו, ושב לבאר מה שפגע בדרך. כלומר, שפסוק זה הוא מעין פתיחה ומספר שיעקב יצא מבאר שבע והגיע לחרן, וחוזר ומספר כיצד עברה עליו דרכו זו, ומתחיל מהלינה והחלום וכו'. וכן פירש רבי יוסף בכור שור: **ויצא יעקב וגו' וילך חרנה**, ואחר כך מפרש והולך, כיצד הלך, ומה אירע לו בדרך. אולם הרס"ג ורש"י כאמור מדגישים שלא נפרש כן, אלא כמנהג בני אדם שכשנשאלים היכן פלוני, משיבים הלך למקום פלוני, גם אם ברור שעדיין לא הגיע לשם, למשל מי שיוצא מבאר שבע לדרך שמהלכה שבוע ימים עד הגיעו למחוז חפצו, אזי מיד לאחר שיצא מבאר שבע יאמר עליו שהלך לחרן. וכשיגיע יאמר עליו שהוא בחרן. וכדברי רבי ברכיה במד"ר כאן: לישניה דברייא הוא, פלן הלך לקסרין ועד כדון הוא על זוודיא [=כלשון הבריות הוא, שאומרים פלוני הלך לקסריה, ועדיין הוא על מטען הצידה לדרך שלן], כלומר הוא עדיין אוכל ממה שהכין לדרכו, שעוד לא הגיע למחוז חפצו. ויש מפרשים כוונתו: ועדיין הוא מכין צידתו, כלומר שעדיין לא החל בהליכתו, והיינו כשעמד לצאת מבאר שבע. בביאור המחלוקת נראה, כי ברור שלדעת הסוברים שאירע מעשה החלום בבאר שבע, על כרחך יש לפרש הפסוק: כשיצא יעקב לדרכו, אירע לו בתחילת דרכו לפני יציאתו, המאורע המסופר, שפגע במקום. וא"כ ניתן לפרש **וילך** כפשוטו שהלך עד חרן, שהרי פסוק זה מעין פתיחה כללית וכותרת לפירוט המאורעות שבפסוקים הבאים. ומכיון שכן אף אם נפרש שהחלום היה בבאר שבע או בירושלים או בבית אל, ניתן לפרש **חרנה** שהגיע לחרן, וכמו שמפרש האבן עזרא. - אבל לדעת רש"י [המבוארת במבוא לפרשה זו] שהלינה היתה בבית אל, אם כן תחילת הפסוק מודיעה לנו לראשונה שיצא מבאר שבע, ואין זו כותרת ופתיחה, אלא סיפור לפי סדר התרחשויות הדברים. ומספר לאחר מכן על אירוע שאירע בבית אל לפני הגיעו לחרן. על כרחך חייבים לפרש כשיצא בדרכו לחרן, לפני שהגיע לשם פגע במקום. ולכן מדגיש רש"י שלא נפרש שכבר הגיע לחרן, כדעות החולקים עליו בביאור תיבת **וילך**, שא"כ לא ניתן לפרש כשיטתו שהחלום היה בבית אל. - מה שאין כן לעיל: **וילך יעקב פרנה**, פירושו הפשוט **וישלח יצחק את יעקב**, ואכן הלך יעקב והגיע לפדן ארם. ואין מהצורך להוציא מפשוטו לפרש **וישלח יצחק את יעקב וילך בדרכו כדי להגיע לפדן**, שהרי אין התורה מספרת אחר כך שום פרט נוסף שאירע במהלך הדרך, ומה שמספרת בפרשתן את שאירע לו, חזר הכתוב והזכיר **וילך חרנה**, לומר שמדבר על אמצע דרכו.

ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויחא מאבני המקום וישם מראשיתו וישכב במקום ההוא (בראשית כח, יא) - **ויפגע במקום**, לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו [לעיל כב, 7] **וירא את המקום מרחוק**.

מפשוטות הכתוב, שאמר **במקום** בניקוד פתח שהוא תמורת ה"א הידיעה, משמע המקום שנאמר לעיל, ולכאורה כוונתו על באר שבע הנזכרת בפסוק שלפניו, מה שמוכיח את שיטת הסוברים שהלינה היתה בבאר שבע, ועל כן לא הוצרך לפרט לאיזה מקום הגיע. ואם כן עלינו לבאר את הפסוק הקודם באופן זה, **ויצא יעקב וגו' וילך חרנה**, ויציאתו החלה בזה שבעת הגיעו למקום, כלומר לבאר שבע, לן שם לפני יציאתו, ואז התרחש כל המסופר לקמן. וא"כ **ויצא וגו'** הוא פתיחה לסיפור האירועים שהתרחשו לפני שיצא מבאר שבע, וכמו שהסברתי לעיל. וניתן גם לפרש שמספר את אשר אירע לו לאחר שהגיע לחרן, ואז תהא הכוונה **במקום**, חרן, שהגיע לשם.

אולם לרש"י הרי היתה הלינה בבית אל [כמבואר במבוא לפרשה זו], וא"כ תמוה מדוע לא נתבאר בקרא באיזה מקום פגע, שיכתוב ויפגע בבית אל וילן שם. לכן פירש רש"י שהכוונה על מקום הידוע ממקום אחר, והוא ירושלים. ואף שלשיטת רש"י הלינה היתה בבית אל, בכל זאת פסוק זה אינו מדבר על מקום הלינה אלא על האירוע שאירע לו שם, שאל מקומו שהוא בית אל הגיע מקום אחר מפורסם, ולן במקום ההוא. [ולקמן פסוק יז, בבארו את מיקום הסולם, ביאר כוונתו כאן באמרו פגיעה במקום, שאין הכוונה לבית אל שהיא מקום הלינה, אלא שבא המקום לקראתו באמצע דרכו, על כן לן שם, דהיינו שנעקר הר המוריה ממקומו ובא לקראתו עד בית אל, וכלשונו: אומר אני שנעקר הר המוריה ובא לכאן, וזו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין [צא, ב], שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו 'ויפגע במקום']. וחייבים לפרש שכוונתו לירושלים, שמזכרת במקום אחר, בפרשת העקידה, בשם **המקום**, שנאמר **וירא את המקום מרחוק**, שאם לא כן מדוע סתם ולא פירש, והרי אין כוונתו על באר שבע או על חרן המוזכרים בפסוק הקודם.

אולם לעת עתה לא הוכיח רש"י אלא שנפגש עם הר המוריה, ועדיין לא מוכחת שיטת רש"י שהפגישה היתה בלזו ולא במקום הר המוריה. על כן מוסיף ומבאר רש"י:

ויפגע, כמו ופגע ביריחו [יהושע טז, ז], ופגע בדבשת [שם יט, יא]. ורבותינו פירשו לשון תפלה כמו ואל תפגע בי [ירמיה ז, טז], ולמדנו שחקן תפלה ערבית. ושנה הכתוב ולא כתב ויתפלל, ללמד שנקלה לו הארץ, כמו שמפורש בפרק גיד הגשה [חולין צא, ב].

ניתן לפרש ויפגע במספר אופנים, וכמו שמצאנו לרבי מנחם בספר המחברת שחילק שרש פגע לשתי צורות פגישה, כמו ופגעו לי בעפרון בן צוחר (בראשית כג, ה), ואל תפגע בי, ויצו עליה במפגע (איוב לו, לב). או פגיעת מות [ולחרד"ק עניינו פגישת החרב להמית], כמו ויפגע בו וימת (מלכים א ב, כה), ועוד. ור"י ג'נאח ורד"ק הוסיפו גם לשון בקשה ותפלה [והוא מעין הנ"ל שבתפלה ובקשה מתקרב אליו וכאילו נפגש עמו]. ואכן כאן לפי פשוטו הכוונה ויפגוש. ולרבותינו הכוונה ויבקש ויתפלל. [אולם בדרך כלל מתפרש 'פגע' לפגישה בין שנים שנעים אחד כנגד השני, כמו ויפגעו בו מלאכי אלהים [לקמן לב, ב], וכן הוא לפירוש חז"ל בחולין [צא, ב]. ואכן רש"י לקמן [פסוק יז] פי' שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזה ויפגע במקום, וכפירש"י בחולין שם: ויפגע במקום כאדם הפוגע בחברו שבא כנגדו].

ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים. כי אם בית אלהים.
אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא...

כאן מאריך רש"י לבאר שיטתו שמקום הלינה הוא בית אל שהיא לוז ולא ירושלים, אלא שהר המוריה קפץ ובא לבית אל, ועיין ברמב"ן שהאריך בזה, והבאתי תמצית דבריו וכל השיטות בזה במבוא לפרשה זו. ומתבארים בס"ד כל דבריו, ואין צריך לחזור על הדברים.

בחלק מדפוס רש"י המאוחרים נוסף כאן הקטע דלהלן:

בית אל, לא זה הסמוך לעי (בראשית יב, ח), אלא (ל)ירושלים, ועל שם שהיתה עיר האלהים קראה **בית אל**, והוא הר המוריה שהתפלל בו אברהם, והוא הקדה שהתפלל בו יצחק [דכתיב (בראשית כד, סג) **לשוח בשדה**], וכן אמרו (בסוטה) [בפסחים (דף פח, ב) **לכו ונעלה ואל חר ה' ואל בית אלהי יעקב** (ישעיה ב, ג), מאי שנא יעקב, אלא] לא כאברהם שקראו הר [דכתיב (בראשית כב, יד) **בחר ה'**], ולא כיצחק שקראו שדה [דכתיב **לשוח בשדה**] אלא כיצחק שקראו בית אל. **ע"כ פרש"י מדויק.** - קטע זה שולב כאן מפירש"י חולין [צא, ב], ותיקנתי ע"פ הנדפס שם, ולא נדפס בפירוש החומש במהדורות הקדומות, ולע"כ לא מצאתי במפרשי רש"י [הן הקדמונים, ואף בני דורנו] מי שמתייחס לקטע זה. ועדיין לא עלה בידי לגלות מאימתי נוסף ברש"י. ולכאורה סותרים דבריו כאן למ"ש לעיל שבית אל אינה ירושלים. וגם הוכחתו שבית אל היא ירושלים ממה שאמרו בפסחים [פח, א] שיעקב קרא לירושלים בית אל, היא מה שנתקשה בו רש"י עצמו, שהרי בלוז לן, ומכח קושיה זו חידש שקפץ הר המוריה ללוז והיא קפיצת הארץ. – אולם כבר יישב סתירה זו המהרש"א בחידושי אגדות שם, וזה לשונו: מקום שהתפללו אבותיו כו', כפירש"י, ע"ש בית אלקים קרוי בית אל והוא הר המוריה. וכן פירש"י בחומש, ושיעור דבריו בפירוש החומש כך הם, כי ממה שאמרו הכא צדיק זה בא לבית מלוני כו', ועוד אמרו בפסחים יעקב קרא לירושלים בית אל, יקשה לך על שתי המאמרים האלו, מהיכן למדו לומר כן שבמקום בית המקדש היה לן כמוזכר בב' מאמרים אלו, דהא פשיטא דלוז אינה ירושלים, כדמוכחין המקראות, וכיון דבלוז היה לן, כדכתיב **ואולם לוז שם העיר** וגו', היאך אמרו שבמקום בית המקדש היה לן. והשיב אני אומר כו' שע"י הקפיצה של הר המוריה ללוז נקרא לוז בית אל, ע"ש **בית אלקים**, דהיינו ביהמ"ק, ולא היינו בית אל הסמוך לעי, אלא ירושלים נקרא **בית אל** ע"י הקפיצה ללוז שהיה סוף גבול א", אבל **בית אל** הסמוך לעי אינו סוף גבול א"י מצד מזרח, כדכתיב **בית אל מים וְהָעִי מִקְדָּשׁ** (בראשית יב, ח) וגו'. ומזה תפול טענת הרמב"ן בזה. ודברי הרא"ם בזה אינם מבוררים. ובפ' חלק (צה, ב ד"ה שהתפללו) פירש"י בעניין אחר, ועיין עליו בחזקוני, ואכמ"ל. עכ"ל המהרש"א, ולע"כ לא נפנית לעיין בדבריו הקדושים.

ובחומש 'רש"י השלם' [אריאל, ירושלים תשמ"ח] הערה 35 העירו: 'במהדורות מצויות של פרש"י יש תוספת... הדברים אינם מתיישבים עם דברי רש"י שלפנינו ולא עם דברי רש"י ביהושע יח, יג [שם כתב: כתף לוז נגבה היא בית אל, שקראה יעקב. ולא זו היא בית אל שאכל העי, שהרי אומר בגבול יוסף ויצא מבית אל ללוז (יהושע טז, ב), למדנו ששנים היו, ולוז לא בחלק בנימין היתה, שהרי חוט המיזר מלוז ולפנים הוא, כמו שהוא אומר אל כתף לוז נגבה, החוט הולך דכרומה של לוז, נמצאת לוז מן החוט ולחוץ נחלת בני יוסף, ובית אל היתה בחלק בנימין כמו שכתוב למטה בענין], עי"ש. ולא הרגישו שהם עצמם הדפיסו בסוף הכרך במדור 'תוספת רש"י' את דברי רש"י בחולין [צא, ב] ובהערה 25 כתבו: 'וכ"כ רש"י ביהושע (יח, יג). ודברים אלו מתאימים למה שכתב רש"י (לעיל פסוק יז) שנעקר הר המוריה ובא לכאן. (ומה שהובא שם ברש"י בקצת דפוסים בשם 'פירש"י מדויק' הוא העתק מרש"י חולין הנזכר. ונשתבש בכמה טעויות. אבל מרש"י בסנהדרין (צה, ב ד"ה שהתפללו) לא נראה כן אלא דבית אל זהו הסמוך לעי. וכבר העיר על הסתירה המהרש"א בחולין שם. והמהרש"ל בסנהדרין מחק את הרש"י. וטעמו נראה דמלבד הסתירה מרש"י חולין וכו' הנז', סותר עצמו שם במקומו, דכתב אח"כ בית אל זה ירושלים וכו'. וראה חזקוני שמפרש דברי רש"י בפסוק יז כרש"י סנהדרין הנ"ל, ורמזו המהרש"א שם. ואריכות דברים בזה תמצא בפ' הריב"א וברמב"ן כאן'.

[והנוסח ברש"י: לא כאברהם שקראו הר [דכתיב (בראשית כב, יד) **בחר ה'**], ולא כיצחק שקראו שדה [דכתיב **לשוח בשדה**] אלא כיצחק שקראו בית אל. וכן גרס בתוס' ברכות (לב, ב ד"ה חציף) ובילקוט שמעוני (מיכה רמז תקנב) ובשאר ראשונים. צריך ביאור שהרי בפסוק של יצחק לא מוזכר שיצחק קראו שדה, אלא שיצא השדה. ומקור הדברים בגמ' פסחים (פח, א) אבל שם הגירסא: לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר אשר יאמר **היום בחר ה' יראה**, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר ויצא יצחק **לשוח בשדה**. אלא כיצחק שקראו בית וגו'. ומדויקת הבאת הפסוק הזה [א"ה. לענ"ד לא כן

הוא. הנוסח בתלמוד בבלי חשוד, הבבלי מביא לפעמים דברי מדרש אבל מקורם במדרשים, בבבלי חלו הרבה יותר ידי מגיהים, והיה מעניין לראות בעדי נוסח אם זה הנוסח היחיד בבבלי, ויתכן ששונה נוסח הבבלי בגלל קושיא זו. אבל היופי במדרש זה הוא דווקא בלשון המדרש **קראו** הר, **קראו** שדה, **קראו** בית. חז"ל דרשו שאם אצל אברהם נאמר 'הר' היינו כי כך 'נקרא' (כלומר) נחשב מקום זה אצל אברהם, וכן שדה אצל יצחק, אבל יעקב **קראו** בית]].

מה נורא, תרגום מה לחילו אתרא הדין. לחילו סס דבר הוא, כמו סוכלתנו, וכסו למלכס. כוונת דברי רש"י לכאורה אינה ברורה, ורבים מהמפרשים הגיהו בלשונם, דחילו דאתרא הדין [וכן גי' דפו"ר]. כמו כן תמוה סדר דברי רש"י שביאר תחילה באריכות את סיום הפסוק, כי אם בית אלהים, ואחרי זה מבאר את תחילת הפסוק **מה נורא**. בתרגום אונקלוס: מה דחילו אתרא הדין. ואילו בתרגום יונתן: מה דחיל ומשבח אתרא הדין. - נראה שההבדל בין התרגומים הוא, ביאור תיבת 'נורא', האם ביאורה בתור 'תואר' למקום, **נורא** היינו מיידא, כלומר המקום עצמו נורא ומפחיד, או שמא פירושה יראה ופחד, כלומר שנורא כעת במקום הזה, **נורא** 'שם דבר' הנמצא כעת במקום הזה. וההבדל ניכר באופן התרגום, דחיל אתרא פירושו בסמיכות, מקום נורא ומפחיד, מקום שהוא עצמו נורא. ואילו דחילו אתרא, פירושו דחילו 'פחד' נמצא אתרא הדין, וכן דחילו דאתרא, כאילו אמר נורא במקום, פחד הנמצא במקום. ויתבאר לפי מה שהבאנו [במבוא לפרשה זו] את המחלוקת במיקום הלינה והחלום, דלדברי הסוברים שהיה בירושלים, מובנת כוונת הפסוק, שהרי המקום נורא, מקום שבו נעקד יצחק ולא זזה ממנו שכינה. אולם לאחר שהאריך רש"י לבאר שהמקום הנאמר כאן הוא בית אל שהיא לוז, ולא ירושלים, נשאל כפירושו לעיל על ה'מקום' של ויפגע במקום שהמקום הוא הר המוריה, אבל כאן ה'מקום' הוא מקום הלינה, שהיא לוז], צריך ביאור מה הכונה **מה נורא המקום**, איזה יראה גורם **המקום**, שאינו ידוע בשום אירוע אחר כמקום קדוש. הן אמת שבאבן עזרא פירש: **כי אם בית אלהים**, שיתפלל אדם בו בשעת צרכו ותשמע תפלתו, כי המקום נבחר. אך מדוע החליט כן יעקב, והרי לא מצינו מבואר שמקום זה ראוי לתפילה. אם כי מצינו באמת להרמב"ן שכתב: הר המוריה טוב לתפילה, וגם בית אל מקום ראוי לעבוד שם האלהים. אולם מדוע באמת לא מצינו לאחר יעקב מי שייחס חשיבות למקום. [וראה אבן עזרא תהלים [סח, לו]: **נורא**, יהיה מורא אלהים בארץ ממקום המקדש, **כדרך ברוך ה'** מצינו. והנכון כי בית המקדש בארץ מכון כנגד בית המקדש בשמים, כמו וזה **שער השמים** והוא סוד מכוסה].

לכך פירש רש"י שהכוונה **מה נורא** שוכן כעת במקום הזה, אבל אין המקום מצד עצמו נורא. ונסתייע רש"י מלשון התרגום, שאילו היה הפירוש נורא שהמקום עצמו מיידא אותנו, היה צריך לתרגם כמו שתרגם יונתן, מה דחיל ומשבח אתרא הדין, כי דחיל תרגום של מפחיד, כלומר מה מפחיד ומשובח מקום זה. אולם התרגום מה דחילו אתרא, הוא מה פחד מקום זה, כי דחילו תרגום של שם העצם 'פחד', כלומר מה הדבר המעורר פחד הנמצא כעת במקום זה, אולם לאחר שיסתלק הפחד מכאן יחזור המקום להיות רגיל, וא"כ אין לפרש זאת על ירושלים, שהרי בה המקום עצמו מפחיד, מקום אבן שתיה והעקידה, אלא על בית אל אשר כעת יש בה פחד, מפני גילוי השכינה בחלום, או מפני שנמצא כעת כאן הר המוריה כשיטת רש"י. ודו"ק.

ומטעם זה פירש רש"י תחלה את **כי אם בית אלהים**, שרק לאחר פירושו יש צורך. וראה בספר הזכרון שהקשה כן. וכעין הבדל זה בין שני פירושי תיבת 'נורא' מצאתי בפירוש רבינו יוסף בכור שור, אם כי מסיבה אחרת, וז"ל: ויש מפרשים, כי לפי שראה אותם עולים ואחר כך יורדים, אמר מן הארץ נסעו ולאריך שבו, (ולא) [אלא] עיקר דירתם בארץ, ולכן אמר **מה נורא המקום הזה**, מקום דירת המלאכים [כלומר שהמקום נורא, כנ"ל]. ולא נראה. כי מעולם לא חשב יעקב שדירת המלאכים למטה, וכי אמר **'מה נורא'** על השכינה שראה ועל הסולם הקבוע שם [כלומר נורא במקום, כנ"ל], וידוע שהוא **שער השמים**, עכ"ל.

וזוה **שער השמים**, מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה. ומדרכו שצית המקדש של מעלה מכון כנגד בית המקדש של מטה.

המדרש לשיטתו שהמקום היינו הר המוריה, ולכן מתפרש על מה שבית המקדש שלמעלה כנגד הר המוריה. ואילו רש"י לשיטתו [הנזכרת במבוא לפרשה זו] שמקום זה הוא לוז, ולא ירושלים והר המוריה, הוכרח לפרש שער השמים, מקום תפלה סתם, שראוי מקום זה להעלות התפלות דרכו השמימה, שכן במראה הסולם נתגלה לו שכאן ראש הסולם. ודוק כי קצתו. וראה בחזקוני: פרש"י מקדש שלמעלה מכון כנגד מקדש שלמטה, וא"ת כיצד היה המקדש שלמעלה כנגד מקדש שלמטה, הרי הוא קפץ נגד יעקב כדאמרין לעיל, לכך צריך לומר שגם מקדש שלמעלה קפץ כנגדו, עכ"ל. ולדברינו המדרש לשיטתו, שהיה בירושלים, ושלא כפשוטו של מקרא, מקום תפלה, שהיא לשיטת רש"י הנ"ל שקפץ הר המוריה ללוז.

והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. . (בראשית כח, כב). ברש"י: **והאבן הזאת**, כך תפרש וי"ו זו של **והאבן**, אם יעשה לי את אלה, אף אני אעשה זאת, **והאבן הזאת אשר שמתי מצבה** וגו', כתרנומו אהי פלח עלה קדם ה'. וכן עשה בשונו מפדן ארס, כשאמר לו [לקמן לה, א] **קום עלה בית אל**, מה נאמר [סס, סס, יד] **ועב יעקב מצבה וגו' ויסך עליה נסך**.

רש"י כולו דיבור אחד

והאבן הזאת אשר שמתי, זה אינו דיבור חדש, כבקצת דפוסים הנחשבים למדויקים. אלא שמכאן מתחיל רש"י לפרט את מה שיעקב נודר שיעשה בתמורה לקיום ההבטחה, אף אני אעשה זאת, **והאבן** וכו'.

שיטת הרמב"ן שהנדר הוא מ'והיה ה' לי'

ראה רמב"ן כאן, נחלק על רש"י, שזוהי ה' לי לאלקים איננו תנאי, ולדעתו 'ושבתי בשלום אל בית אבי', אלא הנדר עצמו, אם אשוב בשלום אעבוד את ה' המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת, שתהיה לי לבית אלקים. וכ"ה ברבינו בחיי, וכן בזהר (קנ, ב). להרמב"ן הנדר מתחיל ב'והיה ה' לי לאלהים', שיעבוד את ה' בכל ארץ ישראל ויוציא המעשר בבית המקדש שבירושלים. ולרש"י הנדר מתחיל מ'והאבן'.

לתרגום יונתן ורמב"ן 'והיה בית אלקים' הוא בית המקדש

ברוב המקומות מתפרש 'בית אלהים' על בית המקדש, וכן תרגמו יונתן כאן: תהי מסדרא בבי מוקדשא דה', ויהון דריא פלחין עלה לשמא דה', וכן משמע לפי הפשט בגמ' פסחים (פח, א) יעקב קראו בית, שהביאו רש"י לעיל, לכן פירש הרמב"ן: אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת שתהיה לי לבית אלהים, ושם אוציא את המעשר. אלא שהתרגום יונתן משנה מעט, ומוסיף שענין הפולחן בבית המקדש הוא על דורותיו של יעקב, ולא דוקא על יעקב עצמו. וברבנו בכור שור: **והאבן הזאת יהיה מקומה בית אלהים**, כי יודע כי נגלית עלי שם. נראה כוונתו לפרש, **יהיה שיתייסד שם בית המקדש בעתיד**. וכן בחזקוני: מקומה יהיה בית אלהים, ותיבת יהיה לא אבן קאי. גם – לכל אלו היה החלום בירושלים, ושם הציב האבן.

לרש"י האבן היתה בבית אל ולא במקום המקדש

אולם לשיטת רש"י [שהארכנו לבארה במבוא לפרשתנו] מקום החלום לא היה בירושלים אלא בלוז היא בית אל, אם כן לא יתכן לפרש **בית אלקים** על בית המקדש שבירושלים, על כן נקט רש"י כפירוש האונקלוס: אהי פלח עלה קדם ה', והיינו שאעבוד את ה' שם במקום הקמת המצבה. ולפי זה הרי '**והיה בית אלהים**' הינו חלק מנדור שעליו לקיים מיד לאחר '**ושבתי בשלום אל בית אבי**', אלא שיעקב נתאחר בנדרו, וקיימו על ידי ניסוך וציקת שמן, שזה מה שנדר, שיעשה את האבן מקום שיעבוד עליה את ה', רק לאחר שנאמר לו '**קום עלה בית אל**', כמ"ש רש"י לקמן [לה, א].

לרש"י ותרגום הנדר היה לעבוד ולא בבית המקדש

ובנתינה לגר פירש שאונקלוס לא תרגם כדרכו בית אלקים בית המקדש, כיון שפה הוא לעתיד, ולא יוכל לדעת אם יעלה לרצון לפניו יתברך. – אולם לדברינו אין צריך לדוחק זה, כיון שיעקב לא נתכוון לנדור לעשות בית מקדש, אלא לעבוד עליה לשם ה', כיון שידע שאין זה המקום הנבחר. **ע"כ טיפת דיו של רש"י**

הרב דורון איזנטל הרב דורון איזנטל מנהל חטיבת הביניים בישיבת דרכי נועם. פתח תקווה. נבואת ההקדשה של יעקב: בין "מצבה" ל"בית"

פרשתנו עוסקת ביציאתו של יעקב מבית הוריו אל הלא נודע בחרן. הפרשה פותחת בחלום יעקב: **וַיַּחְלֵם וַהֲנֵה סֹלֶם מַצֵּב אֲרָצָה וְרֹאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשְּׁמַיְמָה וַהֲנֵה מְלֶאכִי אֱלֹהִים עֲלִים וַיְרִידֵם בּוֹ** (כח:יב). ומיד יעקב שומע את דבר ה' (יג-טו):

וַהֲנֵה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אָנֹכִי ה' אֱלֹהֵי אֲבִרְהָם אָבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק, הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנֶנָּה וְלִזְרַעְךָ. וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֹפֶר הָאָרֶץ וּפְרִצְתָּ יָמָה וְקִדְמָה וְצִפְנָה וְנִגְבָּה וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה וּבְזִרְעֶךָ. וַהֲנֵה אָנֹכִי עֹמֵד וְשֹׁמְרֵיךָ בְּכָל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לְךָ.

התגלות ראשונית זאת ליעקב הינה כעין נבואת ההקדשה שמצאנו אצל נביאי ישראל. יש בה חיזוק ליעקב לקראת שליחותו. ויש בה גם הגדרת השליחות ועניינה. מתוך דברי הקב"ה אנו יודעים מה היה בליבו של יעקב כאשר נאלץ ללכת לבית לבן. איש תם יושב אוהלים נדרש לעזוב את החממה של בית אבא ואימא, לצאת לעולם של עובדי ע"ז ולהקים שם משפחה. ומי יודע אם יצליח לשרוד? האם יישאר הבן הנבחר, הממשיך את שושלת אברהם? בדבריו של הקב"ה אליו הוא שומע לא רק דברי ברכה והרגעה, אלא גם רמזים ברורים לכך שבדרכו המיוחדת הוא ממשיך את דרך אבותיו.

בברכתו קיימים אותם המרכיבים שנאמרו לסבו אברהם, כאשר יצא הוא לדרכו: **ריבוי הזרע – אצל אברהם: "וְאֶעֱשֶׂה לְגֹי גָדוֹל" (יב:ב), ואצל יעקב: "וְהָיָה זֶרְעֶךָ כְּעֹפֶר הָאָרֶץ". ריבוי הברכה – אצל אברהם: "וְאֲבָרְכָךָ וְאֶגְדָּלְךָ שְׁמֶךָ וְהָיָה בְּרָכָה... וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה", ואצל יעקב ממש באותה לשון: "וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה וּבְזִרְעֶךָ". הבטחה להגעה לארץ המובטחת – אצל אברהם: "לְךָ לְךָ מֵאֲרָצָה וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ", ואצל יעקב: "וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת". השוואה זו מספקת בהחלט, ועונה על תהיותיו של יעקב.**

מה אם כן תפקידו של מראה הסולם? כיצד הוא קשור לשליחותו של יעקב? מראה הסולם בא ללמד את יעקב שכעת עומדת לפניו דרך חדשה בעבודת ה'. לא עוד להיות טמון בבית המדרש או בביתו של יצחק, אלא כעת עליו לעסוק בענייני העולם הזה, ודרכם לעבוד את ה'. אך האם אין כאן ירידה או ריחוק מהקב"ה?! הקב"ה עונה לו באמצעות הסולם: כל עוד שה' ניצב עליו, דהיינו כל עוד שה' ניצב על האדם, והמודעות שלו היא כי הוא עובד ה' גם כאשר הוא עוסק בחולין, הוא עשוי להתעלות עד השמיים. כך לשונו של בעל הנתיבות שלום (בראשית עמ' קפד):

כי עניני העוה"ז הם כסלם מוצב ארצה אשר ראשו מגיע השמימה, שע"י שאדם עוסק בענינים הארציים יכול להגיע למדרגות הגבוהות ביותר... מדרגות שלא יכול היה להשיג בהיותו אצל שם ועבר בעוסקו בתורה ועבודה, רק עתה בצאתו אל העולם יוכל ע"י מדה זו להגיע לקדש הקדשים בחינת ראשו מגיע השמימה.

כך נהג גם אברהם לאחר מעשה העקדה, על פי הרב קוק (עולת רא"ה ח"א עמ' צו):

אחרי כל ההתרוממות הנשגבה אשר עברה על נפשו, לא פעל עליו שום דבר להפרד מאותה המדה הגדולה של השפעה על העולם על הסביבה, עם כל חמירותה. הוא שב אל נערי, על פי מצבם, אותם הנערים אשר הניחם עם החמור, שב אליהם להדרש להם, להעלותם ולשכללם.¹¹ הקריאה בשם ה', שהייתה ייעודו של אברהם, עוברת שכלול אצל יעקב נכדו, ופורצת קדימה. בעוד שאברהם קרא בשם ה' בעיקר מתוך ביתו ולבאי ביתו, יצא יעקב "לגלות", ושם, מתוך ההתמודדות עם הסובב, שכלל את הקריאה בשם ה'. אין זה אומר שזו דרך קלה ופשוטה; הסולם הוא אמצעי לעלות בו, אך גם ירידה יש בו: "מִלְאֲכִי אֱלֹהִים עָלַי וְיָרִידִים בִּי". אבל כל עוד יזכור האדם שה' ניצב עליו – יזכה ויעלה. דרכו החדשה של יעקב צריכה להתמודד כעת עם הסכנה של השפעת התרבות הזרה על דרך האבות. הרב זצ"ל מביא הסבר לדבריו של יעקב:

"וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמָּה מִצְבֵּה יְהוָה בֵּית אֱלֹהִים" (כח:כב). הרב מבחין בין "מצבה" ל"בית", מתוך ההבנה בדברי חז"ל המובאים בפירושו של רש"י (דב' טז:כב): "וְלֹא תָקִים לָךְ מִצְבֵּה אֲשֶׁר שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיךָ", ואף על פי שהיתה אהובה לו בימי האבות עכשיו שנאה, מאחר שעשאוהו אלו חק לעבודה זרה. והרב מסביר: מהו תוכן מצבה? באר הרמב"ם בהלכות עבודה-זרה, שהוא בנין שמתקבצים לעבודה סביבו. וראוי להתבונן על הקו המבדיל בין מרכז שמתקבצים לעבודה סביבו, שנתרחק, ובין בנין שמתקבצים לעבודה בתוכו, שנשאר אהוב... כי מראש אמנה כשהחל איתן האזרחי לקרא בשם ה', הלא לא היתה הקריאה מפורטת בדרך-עבודה מיוחד ומסודר להלכותיו, כי-אם להפנות את הלבבות בכלל לשם ה' אל עולם" קונה שמים וארץ, וסגנון זה אינו מניח הבדל בין עם לעם, וכל באי-עולם יוכלו יחד להתקבץ לעבוד את ה'. וזאת היא הוראת המצבה: נקודה מקודשת מרכזית, שהכל מתקבצים לעבודה סביבה באין הבדלה (אגרת תשמ"ו).

אברהם קורא להאמין באל אחד בורא העולם ומנהיגו. מסר זה אינו דורש פרטים ודרכי עבודה מוגדרות: זהו מסר כללי היכול לחבר עמים רבים (ולכן גם ישמעאל כלול בו). אצל יעקב המסר משתנה:

¹¹ א"ה. כנראה לנגד הרב עמדו דברי ברכה מעין שבע בליל שבת, 'אל עליון קונה שמים וארץ' הבנויים על לשון הכתוב בפרשת לך-לך אל עליון קנה שמים וארץ (בראשית יד, כב). אבל במבטאו הליטאי (רוסי לטבי) עליון דומה ל'עולם' (ע"ל). או ששינה מלשון התפילה (והמקרא) בכונת מכוון.

ויעקב כאשר ראה את הסגולה המיוחדת, העתידה להופיע מזרע ברוך ה' אשר יפרח ממנו, אמר אז: "זהאבן הזאת אשר שמתו מצבה" לא תהיה עוד מצבה חפשית, שהעבודה תהיה מרוכזת סביבה בלא הבדלת מחיצות, כי – אם "יהיה בית אלהים", בית מיוחד מוקף מחיצות, שרק הראויים לו יכולים לבוא אליו.

יעקב צריך לבנות את האומה הישראלית – מיטתו שלמה, והוא מקבל רמז לכך בהתאחדות האבנים שהניח סביב לראשו (על פי חז"ל, בראשית רבה סח, יא): ויקח מאבני המקום – ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר' יהודה אמר שנים עשרה אבנים נטל כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד שנים עשר שבטים. אמר: אברהם לא העמידן, יצחק לא העמידן. אני אם מתאחות הן שנים עשר אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים. כיון שנתאחו י"ב אבנים זו לזו ידע שהוא מעמיד י"ב שבטים... רבנן אמרי מיעוט אבנים שנים. אברהם יצא ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה, ויצחק יצא עשו וכל אלופיו, ואני אם מתאחות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאני יוצא הימני פסולת.

א"ה. כדי להבין את כוונת הרב ז"ל צריך להקדים מאמר חז"ל שכיוון אליו. תלמוד בבלי פסחים פח א. ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב וְהָלְכוּ עִמָּי רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הָרָה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב (ישעיהו ב, ג) וגו', אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק? אלא: לא כאברהם שכתוב בו¹² הר, שנאמר אֲשֶׁר יֹאמַר הָיוּס בְּהָרָה' יִרְאֶה (בראשית כב, יד), ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר וַיֵּצֵא יַעֲקֹב לְשׁוֹךְ בְּשָׂדֶה (בראשית כד, סג). אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל (בראשית כח, יט). עתה יובנו דברי הרב בהמשך.

לצורך כך "דרך המצבה" של אברהם אינה ראויה יותר, ויעקב מחליפה "בבית". הרב קוק מוסיף ומסביר את יתרון הבית:

אבל יעקב קראו בית, שכבר יצאו מקרבו ההתייחדות של ישראל בערכם המובדל ומתבודד מן האומות: "וַיֵּשְׁבִין יִשְׂרָאֵל בְּטַח בְּדָד עֵין יַעֲקֹב (דברים לג, כח)", כי ישראל צריך להיות ציון בית ה', כלומר מוגדרת במחיצות ומשומרת בגבולות, עד שאין צורך לרוח זר לשלוט בנו בפנימיות תרבותינו, כי כל טוב לא יחסר בתורת ה' תמימה להכשירנו לעם רם ונשא (עין א"ה¹³ זרעים, אות כ"ז).

זוהי הדרך החינוכית שאותה מתווה יעקב אבינו: היכולת להשפיע כלפי חוץ, כאשר העולם הסובב אותך הוא עולם מסוכן, מותנית בבית. רק מתוך שהייה משמעותית בבית הישראלי המוגן במחיצות, ספיגת התורה והאווירה של ישראל סבא, אפשר לצאת לחוץ המאיים ולעמוד בעליחות על קריאה בשם ה'.

דוגמה מובהקת לכך הוא יוסף. יוסף גדל על ברכי אביו, ולמד וספג ממנו את התורה וערכיה. בית יעקב הוא שנותן לו את הכוח לעמוד במשימתו הקשה, הנראית כבלתי אפשרית, לפעול בתוך מצרים שכל כך מנוגדת לאווירה בבית יעקב, ולהישאר נאמן לדרך. ואכן, בשעת משבר – דמות דיוקנו של אביו (במובן הרחב ביותר של הביטוי) עומדת לו, ומסייעת בידו שלא להיכשל.

כח כב עֲשֶׂר אֲעֲשֶׂרְנוּ לָךְ: מספר תורת הטעמים של ידידנו הרב אברהם ויסבלום נר"ו עמ' שעה פיסוק הטעמים עֲשֶׂר / אֲעֲשֶׂרְנוּ לָךְ: ותמוה, דלכאורה היה צריך להיות: עֲשֶׂר אֲעֲשֶׂרְנוּ, לך. כמו וְגַם-דָּלָה דָּלָה לָנוּ (שמות ב יט); רָאָה רָאִיתִי אֶת-עֲנִי עָמִי (שמות ג ז); וְאִם-פָּשָׁה תִּפְשָׁה

¹² עיין במאמר הקודם, שכפי הנראה צריך לומר 'שקראו' במקום ש'כתוב בו' כלשון לשונות חז"ל במדרשים.

¹³ נקרא בשם הזה לא רק לרמוז את שמו, אלא גם כי האיה רואה למרחוק, וְלֹא שִׁזְפָּתוּ עֵין אֶהָ (איוב כח, ז) ע"י בבלי חולין סג ב.

המִסְפַּחַת בְּעוֹר (ויקרא יג ז); וְאִם-פִּשָּׁה תִּפְשֶׁה בְּעוֹר שֵׁם פֶּס' כב; שֶׁלַח תִּשְׁלַח אֶת-הָאֵם (דברים כב ז); וְאִם-חֲרָה יִחַרְהָ לוֹ (שמואל א כ ז). ועוד רבים. וצ"ע.
א"ה. אין בידי תירוץ לקושיא זו. כמדומה זו הדוגמה היחידה שהמקור והפועל באים לפני סילוק, אבל ידידנו הביא דוגמה שלפני אתנח, שלעניננו אינו משנה. ויתכן מאוד שתמצאנה דוגמאות נוספות שלפני סילוק, המקור והפועל, עבר או עתיד מחוברים.
כנראה התנהגות זו של הטעמים אינה לפי כלל, וכאן יש שיקול כלשהוא להפריד בין המקור לפועל, אולי בסמיכות יתרה של עשר אעשר[נו] יש חשש להבלעת הברה.

פֶּן לַחֲכָם וְיַחֲכֶם-עוֹד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליוננו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>

אתם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

בכתובת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכתבים ☺