

## יעקב ועשו בשיטתו הפרשנית של רש"י עיון בשאלת היחס לנוצרים והערה חינוכית בצדו

### תקציר

פרשני רש"י וחוקריו התחבטו ואף נחלקו בשאלות הבאות:  
 א. עד כמה השתדל רש"י להיצמד לפשוטו של מקרא?  
 ב. מה הייתה אמת-המידה של רש"י בהבאת דברי אגדה?

פרופ' נחמה ליבוביץ גרסה, שרש"י נזקק למדרשים בסוגי המקרים הבאים:

א. אך ורק כשהם עונים על שאלה, המתעוררת למקרא הכתוב.

ב. כשהם מיישבים קושי או פותרים בעיה.

ג. כשהם ממלאים פער.

דורות של לומדים ומלמדים – הלכו בעקבותיה.

במאמרנו ניסינו להראות, כי תמונת המצב – שונה בתכלית:

יחס רש"י לנצרות הוא שעיצב את פרשנותו לפרקי מקרא רבים.

חוקרים רבים עמדו על תופעה זו ביחס לספרי ה**נביאים והכתובים**.

במאמרנו אנו עומדים על תופעה זו ביחס ל**תורה**.

בפרקי יעקב ועשו בתורה נוקט רש"י קו מגמתי מובהק, כשהוא מעמת את דמות יעקב המקראי כצדיק, שלא דבק בו כל רבב – עם דמות עשו, שנתפס כרשע גמור.

רש"י מסתייע במקרא – כדי להעצים את זכות יעקב לארץ. יעקב נתפס על-ידו כאב-טיפוס לעם ישראל, ואילו עשו-אדום – כאב-טיפוס לנצרות.

ברקע פירושו של רש"י מובלט יחסם השלילי של הנוצרים ליהודים, שהגיע לשיאו במסעי-הצלב, שהיו בתקופת רש"י ואחריה. באמצעות שיטה זו הוא מנסה לחזק את עמידת-היהודים כנגד רדיפות הנוצרים וטענותיהם.

מגמה זו של רש"י – הובלטה תוך השוואה לדברי חז"ל על יעקב ועשו, שהם אובייקטיביים לעתים קרובות, ולדברי ראב"ע, המציג ע"ד הפשט – דמויות שונות בתכלית של יעקב ועשו.

**תאריכים:** מקרא, פרשנות, נצרות.

**מילות מפתח:** מדרשי חז"ל, רש"י, ראב"ע, יעקב ועשו, יהודים ונוצרים.

המסקנות המתבקשות מהדברים הן הבאות:

- א. יש ללמוד וללמד את הרקע ההיסטורי לפירושי רש"י כשהדבר רלוונטי.
- ב. יש להתחשב במסרים האידאולוגיים בקשר ליחס כלפי הנוצרים – תוך כדי לימוד פירוש רש"י.
- ג. משמעות ההליכה בדרכו של רש"י מתבטאת בשימוש באקטואליזציה בלימוד התורה ובהסקת מסרים רעיוניים וערכיים, הרלוונטיים לזמן ולמקום.  
יש מקום לשאול לא רק מה התורה אומרת, אלא גם מה התורה אומרת לנו.

### יעקב ועשו בפשט המקרא

העימות בין יעקב לעשו מהווה את המסד והתשתית הראשוניים ביותר בעיצוב היחס בין יהודים לגויים. אמנם קדם לו במקרא המתח שבין יצחק לישמעאל, אולם כבר מנקודת-המוצא של מתח זה – ברור, שגיבור המקרא הוא אבי האומה הישראלית, יצחק, שנולד מאברהם ושרה, ואילו ישמעאל אינו אלא בן הפילגש, אשר מבחינת אישיותו הוא פרא אדם, ומבחינת מעמדו הוא משני וטפל, עד שניתן אף לגרשו על נקלה.

משנולד יצחק, מובן לקורא המקרא, שהוא הבן המיוחל והנבחר, וכדברי שרה: "לא יירש בן האמה הזאת עם בני, עם יצחק (בראשית כ"א, י)".

שונה המצב אצל יעקב ועשו:

שני בנים אלה נולדים כתאומים לאותם הורים, ואין בתיאורי המקרא כפשוטם כל אמירה מפורשת על טיבם של השניים, אלא רק על נטיותיהם לעיסוקים שונים.<sup>1</sup>

יתרה מזו, עשו הוא הבכור, אהבת האב, יצחק, נתונה לו, ודווקא אותו הוא מעוניין לברך לפני מותו. העימות, הנרקם ומתעצם בין הבנים, אף הוא אינו מלמד בהכרח על מגרעותיו של עשו ביחס למעלותיו של יעקב. אדרבא, הקורא, הנצמד להבנה פשטנית, עשוי לראות בעשו את דמות האיש הטוב, שאחיו מנצל את מצבו הקשה – כדי לשדלו ולפתותו למכור את הבכורה ברגע של חוסר-אונים וחולשה פיזית ונפשית.

בהמשך – אחיו גונב במרמה את ברכתו, ולאחר מכן מנצל את נאמנותו הוא לאביו, המונעת ממנו להורגו בחיי האב ומאפשרת לו לברוח לחו"ל; שם הוא מקים חיים חדשים, כאילו לא קרה דבר. עשו ממשיך לנהוג כצדיק אמתי – עם שובו של יעקב לארץ כנען, כאשר הוא אינו נוקם, ובמקום שיכֻּלָּה בו את זעמו ויהרגהו, הוא מקדם את פניו בנשיקות.

לא זו – אף זו:

דומה, שעשו מוותר על המתנות, שיעקב משגר לו, ומוחל וסולח לאחיו על חטאו כלפיו, ואף מזמינו להצטרף אליו ולצעוד בדרך משותפת.

ברם, יעקב לא הצטרף; דרכם של האחים-נפרדה.

עם זאת, לכל קוראי המקרא ומאמיניו בהמשך ההיסטוריה – ברור, כי שני האחים מייצגים שתי דמויות, אשר הן לא רק נבדלות זו מזו, אלא הן אף מנוגדות זו לזו ושונאות האחת את רעותה.

1. אמנם מוזכר במקרא, שנשותיו של עשו היו "מורת רוח ליצחק ולרבקה" (בראשית כ"ו, לד-לה), אבל אין בעובדה זו בלבד – כדי ללמד על היותו רשע ופסול. אדרבא, המקרא מעיד עליו, שנשא אישה אחרת עקב מורת-רוחם זו של הוריו – דבר, העשוי להתפרש כאקט של רגישות, אכפתיות וכיבוד הורים (שם כ"ח, ט).

כמו-כן ברור לכל קורא, שחרף האפשרות להבין את העימות בין האחים בדרך הפשטנית שתומצתה לעיל – מנחה המקרא אותנו להזדהות עם יעקב, ולא עם עשו.

קריאה מדוקדקת של פרשיות יעקב ועשו שבספר בראשית – יכלה לגלות כבר ברובד של סיפור היריבות האישית עצמו מגמה פולמוסית, הבאה להצדיק את יעקב, ולהבהיר באופן שיטתי, שזכויות הירושה של מורשת-האבות ונחלתם בארץ-ישראל – נפלו בחלקו, ואין לאחיו חלק בהן. כך ניתן להבין את מהלך הדברים החל במכירת הבכורה ועד להבטחות הארץ ליעקב והתחלת מימושן – עם התיישבות יעקב בשכם ועזיבת עשו את הארץ.<sup>2</sup>

העימות בין האחים מקבל כבר במקרא רובד נוסף, הטעון במשמעות של עימות בין אומות:

התורה קובעת: "על כן קרא שמו אדום" (בראשית כ"ה, ל), וכן: "עשו הוא אדום" (שם ל"ו, א), ומתארת את הגנאולוגיה הלאומית המתפתחת ממנו.

בהמשך – מתארת התורה ניסיון של עם ישראל להיכנס לארץ כנען דרך אדום:

משה, כך מסופר (במדבר כ', יד-כא), שלח שליחים אל מלך אדום, הפותחים במילים: "כה אמר אחיך, ישראל", ממשיכים בסיפור קורותיו ותלאותיו של עם-ישראל במצרים, ומבקשים לעבור בארצו.

תגובת אדום היא סירוב חד-משמעי, המלווה באיום לצאת למלחמה נגד ישראל, והמקרא מסכם: "וימאן אדום נתן את ישראל עֵבֶר בגבולו, ויט ישראל מעליו" (שם, שם, כא).

בספר דברים (ב', א-ח) חוזר משה על סיפור פרשה זו, והוא מצטט את פקודת ה' אליו:

(ג) "רַב לָכֶם סִב אֶת הָהָר הַזֶּה, פָּנוּ לָכֶם צְפֹנָה: (ד) וְאֵת הָעָם צוּ לֵאמֹר: אַתֶּם עֹבְרִים בְּגִבּוֹל אֶחֱיֶיכֶם, בְּנֵי עֵשָׂו, הַיֹּשְׁבִים בְּשִׁעִיר, וַיִּירָאוּ מִכֶּם וַנִּשְׁמָרְתֶּם מֵאֵד: אֵל תִּתְּגְרוּ בָם, כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מֵאֶרֶץ עַד מִדְבַּר כַּף רְגֵל, כִּי יִרְשֶׁה לְעֵשָׂו נְתִיתִי אֶת הָר שִׁעִיר... (ח) וְנִעְבַר מֵאֵת אֶחֱיֵינוּ, בְּנֵי עֵשָׂו, הַיֹּשְׁבִים בְּשִׁעִיר מִדְבַּר הָעֲרָבָה מֵאֵילַת וּמֵעֵצִין גָּבֵר, וְנִפְּן וְנִעְבַר דְּרָךְ מִדְבַּר מוֹאָב."

פסוקים אלה ממחישים, כיצד המקרא רואה את תושבי אדום – כממשיכים ישירים של עשו, וכי הגנאולוגיה של ספר בראשית איננה מושג ערטילאי ומופשט גרדא. בקטעי מקרא אלה מודגש, שאמנם אין לאדומים, צאצאי עשו, חלק ונחלה בארץ ישראל, אך יש להם זכויות מלאות בארצם; ואת הזכויות הללו צריך עם ישראל לכבד, כדרך שמכבדים אח.

משלב הכניסה לארץ בימי יהושע ועד לתקופת דוד המלך – במשך מאתיים וחמישים שנה בערך – לא מוזכר דבר במקרא על יחסים בין עם ישראל ובין אדום. לאורך תקופה זו מהווה אדום ממלכה חזקה למדי, ואילו בעם ישראל המצב הביטחוני רופף.

בימי דוד משתנים יחסי הכוחות, ומסופר, שהוא מינה נציבים באדום: "ויהי כל אדום עבדים לדוד" (שמואל ב' ח', יד).

מלכי יהודה שאחרי דוד המשיכו לבצר את שלטונם באדום, ולשם כך היה עליהם להשקיע מאמצים רבים, שכן האדומים ניצלו את המאבק הפנימי בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל על-מנת למרוד, ובמקרים אחדים אף זכו להצליח בכך.<sup>3</sup>

עם חורבנו של בית המקדש בידי בבל באמצע המאה השישית לפנה"ס – מופנה זעמם של נביאי ישראל במידה רבה כלפי אדום.

2. ראו על כך בפירוט במאמרו של י. זקוביץ, "עקבת יעקב", בתוך: ספר ברוך בן יהודה, ת"א, 1981, עמ' 121-144.

3. ראו י. ליור, מלחמות ישראל ואדום, היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בתקופת המקרא. ת"א 1964, עמ' 190-205.

הנביאים מרבים לתאר את אהבת ה' לבני ישראל ובחירתו בהם – בניגוד לשנאתו לבני עשו, הם אדום. באופן מיוחד מתחדדת הדיכוטומיה הקוטבית בין שתי האומות בדבריהם של הנביאים האחרונים, החיים ופועלים לאחר החורבן:

הנביאים מאשימים את את אנשי אדום בשלוש האשמות חמורות:

א. עמידה מנגד בלי לבוא לעזרת אחיהם, ב. שמחה לאיד, ג. פעילות אקטיבית של הריגה והסגרה של פליטים יהודים, שברחו מיהודה ונתפסו בידיהם.

הנביא, עובדיה, המעלה טענות אלה, מסיים אותן בנבואה על עונשם של אנשי אדום:

"וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב – אֵשׁ, וּבֵית יוֹסֵף – לְהִבָּה, וּבֵית עֵשָׂו – לְקֵשׁ, וְדָלְקוּ בָהֶם וְאָכְלוּם, וְלֹא יִהְיֶה שְׂרִיד לְבֵית עֵשָׂו, כִּי יָדוּד דָּבָר... וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בְּהָר צִיּוֹן לְשַׁפֵּט אֶת הָר עֵשָׂו, וְהִיטְתָה לִידוּד הַמְּלוּכָה" (עובדיה א, יח-כא).<sup>4</sup>

עונש זה משתלב אפוא במאבק הסופי, המטרים את ימות-המשיח כמלחמה, אשר בה יגבר בית יעקב על בית עשו.

גם נביאים מאוחרים אחרים מדברים נחרצות על העדפת האל את בני-ישראל על פני בני-עשו, ונראה, שהם נדרשים לעשות זאת עקב התחדשות המאבק על השליטה בארץ.

בסוף תקופת הבית הראשון פלשו לאדום שבטים ערביים, שגירשו אדומים רבים מנחלתם. האדומים ניצלו את המצב, שנוצר ביהודה עם החורבן, ורבים מהם פלשו לדרום-יהודה והתיישבו ביישובי היהודים שהתרוקנו ונעזבו. עקב כך, נביאי ישראל באים אתם חשבון בנבואות קשות:

כך, לדוגמה, אומר הנביא מלאכי, שחי באמצע המאה החמישית לפני הספירה, בתקופת עזרא ונחמיה, והיה האחרון בנביאי תקופת שיבת ציון:

"אֶהְבֶּתִּי אֶתְכֶם – אָמַר יְהוָה. וְאִמְרֹתֶם: בְּמָה אֶהְבֶּתְנוּ? הֲלוֹא אִחַ עֵשָׂו לְיַעֲקֹב – נָאִם יְהוָה, וְאֶהְבֶּתִּי אֶת יַעֲקֹב. וְאֵת עֵשָׂו שְׂנֵאתִי, וְאֵשִׁים אֶת הָרִיו שְׂמִמָּה, וְאֵת נַחֲלָתוֹ – לְתַנּוֹת מִדְּבָר" (מלאכי א, ב-ג).

הנביא, עמוס, שקדם לו – דיבר לא רק על עונש של שממה לנחלת עשו, אלא אף על השמדתו: "הֲנִי עֵינִי אֲדֹנֵי יְהוָה בְּמַמְלַכָּה חֲטָאָה, וְהִשְׁמַדְתִּי אֶתָּה מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה, אֲפֹס כִּי לֹא הִשְׁמִיד אֲשֶׁמִּיד אֶת בֵּית יַעֲקֹב נְאֻם יְהוָה... לְמַעַן יִרְשׁוּ אֶת שְׂאֵרֵי אֲדוֹם... (עמוס ט', ח-יב).

המאבק עם אדום הולך ונמשך בתקופת הבית השני:

אנו מוצאים אותו גם בתקופת החשמונאים, ו**ספר מקבים א'** מתארו:

"יהודה נלחם בבני עשו בארץ אדום בארץ עקרבה, כי שמו מצור על ישראל, היכם מכה גדולה, הכניע אותם ויקח מהם שלל" (פרק ה', א-ג).

הזיהוי של אדום עם עשו נשמר אפוא גם בתקופה זו, וכך – גם המאבק בין שני העמים.

המאבק נמשך גם בזמנו של יוחנן הורקנוס, אשר לדברי יוסף בן מתתיהו: "כבש את אדוריים ואת מרשה ערי אדום והכריע את כל האדומיים, והרשה להם להישאר בארץ, אם יימולו ויאותרו לקיים את חוקי היהודים".

לדברי המספר, הם אכן עשו זאת והתייחדו (**מלחמת היהודים** י"ג, ט).

4. על היחסים בין יהודה לאדום ועל התיאור של עשו, הוא אדום, כסמל הרשע – ראו: מ. כוגן, **מבוא לספר עובדיה**, מ. גרינברג וש. אחיטוב (עורכים), **מקרא לישראל**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 8-12.

## יעקב ועשו בהגות חז"ל

בעוברנו לתקופת חז"ל – מוצאים אנו, שהבחנה בין יעקב לעשו – כמייצגי שתי אומות – מוסיפה להתקיים, ואף ביתר שאת, אלא שבמקום הזיהוי של עשו עם אדום המקראי – עשו מתגלם אצלם באימפריה הרומאית.<sup>5</sup>

נראה, שקו השבר, המציין את המעבר הזה, הוא חורבן הבית השני בידי הרומאים, שבעקבותיו חדל עם ישראל לעסוק בסכסוך שכנים על בעלות טריטוריאלית בארץ ישראל. במקום זאת הוא נקלע לעימות מתמשך בשאלה: לאיזה עם ראוי ההגמוניה בעולם, ומיהו העם החשוב מכל העמים – הן בעולם הנוכחי והן באחרית הימים?

אולי רבי עקיבא היה הראשון, שזיהה את אדום עם רומא, כאשר דרש את הפסוק הנבואי: "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כ"ד, יז) על בר כוכבא, וזאת – לאור הבנתו את המשך הרעיון בשני הפסוקים הבאים: "והיה אדום יְרֻשָׁה... והאביד שריד מעיר" – פסוק, הרומז, לדעתו, לעיר הגדולה, רומא (ירושלמי, תעניות ד', ח, סח ע"ד).<sup>6</sup>

חז"ל המשיכו קו זה, כאשר דרשו את הפסוק: "שני גויים בבטןך (בראשית כ"ה, כג)" – כְּמִדְבַּר על שלמה המלך ועל אדריאנוס קיסר (בראשית רבה ס"ג, ז), ובמקור מאוחר יותר דרשוהו על רבי יהודה הנשיא ואנטונינוס (ברכות נ"ז ע"ב; עבו"ז י"א, ע"א).

תפיסה זו הופכת לשיטה טיפולוגית עקבית, הרואה את רומא – כאויב היהדות, ואת הצלחת ישראל – כמותנית במפלתה, כפי שדרשו חז"ל במסגרת פרשנותם לדברי ה' לרבקה (בראשית כ"ה, כג): וְלֹאִים מְלֹאִים יִצְמָךְ. את המלים: "אמלאה החרבה (יחזקאל כ"ו, ב) הם דורשים: "אם מְלִיָּאָה זו – חרבה זו", ולהיפך (מגילה ו', ע"א). במאה הרביעית עם התנצרות האימפריה הרומית – המלכות הייתה למינות, והטיפולוגיה: ישראל – אדום עוברת שלב נוסף, ורבים מחכמי ישראל מחילים אותה על עמי הנצרות ועל הכנסייה הנוצרית.<sup>7</sup>

## העימות עם הנצרות והשפעתו על רש"י

את הדימוי, הרואה בעמי הנצרות את התגלמות עשו המקראי – יורש רש"י, והוא מפתח אותו ועושה בו שימוש עקבי בפירושו.

5. על אדום כסמל הנצרות – ראו: י. רוזנסון, "אדום – הפיוט, המדרש וההיסטוריה", **מסורת הפיוט**, ג' (תשס"ב), בעריכת ב. בר-תקוה וא. חזן, עמ' 45-75.
6. אבחנה זו מעלה פרופ' י"י יובל בספרו "שני גויים בבטןך", ת"א תשס"א, עמ' 25. המחבר עורך בספרו ניתוח מרתק ומקיף של הדימויים ההדדיים של יהודים ונוצרים מתקופת חז"ל ובימי הביניים – דימויים, שצמחו מתוך הטיפולוגיה של יעקב ועשו, והשפיעו רבות על עיצובם של השקפות ומנהגים במסורות של שתי הדתות הללו.
7. יצוין, כי הטיפולוגיה הנוצרית של יעקב ועשו הייתה הפוכה מהיהודית, ובעיני הנוצרים היה יעקב לאב-הטיפוס הנוצרי, ואילו עשו סימל את הפרוטוטיפ היהודי:  
לשיטתם, עשו הוא האח הבכור, המאבד את בכורתו לצעיר ממנו. האב, יצחק, שנוקט את מידת הדיון, מעדיף את עשו, אך האם, מבכרת את יעקב. יעקב מולבש בבגדי עשו – אקט, המשקף את העברת התפקיד הבכיר אליו, ואמנם הוא נרדף על ידי אחיו, שאינם מכירים בטיבו – כמושיע הנוצרי בשעתו, אך סופו – לְנֶצַח. ראו על כך בספרו של יובל (הערה 6 לעיל) עמ' 27-34 הערה 4. יובל טוען: "הבחירה באדום כשם טיפולוגי לרומא היא אפוא תגובה מאולצת של היהודים בעניין חסרת הבחירה מהעם היהודי לאחר החורבן. אין לראות בעמדה זו פולמוס ישיר עם הנצרות, אלא תגובה אפולוגטית, המציעה הסבר לשעבודה של יהודה באמצעות השפה הדתית המוסכמת והמקובלת על היהודים ועל הנוצרים כאחד". עמדה זו עומדת בניגוד לדעתו של ג. כהן על התפתחות מקבילה ועצמאית, ראו: G. D. Cohen; "Esau as Symbol in Medieval Thought in Jewish Medieval and Renaissance Studies (ed. A Altman) Cambridge; 1967;pp. 19-48.

חוקרי רש"י כבר נתנו דעתם על יחסו של רש"י לגויים – בכלל, ולנוצרים – בפרט, וישמו לב למגמה הפולמוסית, הרווחת בפירושו לתנ"ך.<sup>8</sup> רש"י חי בתקופה, אשר בה שררה במלוא עוצה אווירה של עימות בין יהדות לנצרות סביב השאלה, איזוהי דת האמת, ומי הם נבחרי האל. מעמדו הירוד של עם ישראל, הנתון למרמס ולהשפלה בידי הנוצרים – משמש עילה להתגרות ביהדות ולקריאת תיגר על הדת היהודית:

בערים שונות בצרפת חויבו יהודים להאזין לדרשותיהם של כמרים בתוך בתי-הכנסת, ותעמולה מיסיונרית הייתה נפוצה ביותר. הפולמוסים התאולוגיים, שראשיתם – בסוף המאה העשירית, החלו להפוך לאופנה דתית, ובשנת 1010, כבר לפני לידת רש"י, התרחש בצרפת ויכוח מפורסם בין מלומדים קתוליים בראשות הבישוף אלדווין מלימוז' לבין מלומדים יהודים – מתוך ניסיון לשכנע את היהודים בצדקת הנצרות.

בשנת 1096 התרחש מסע הצלב הראשון, שנודע בישראל כגזרות תתנ"ו, והוא השפיע על רש"י בשנותיו המאוחרות והטביע את חותמו גם על מספר פיוטים, המיוחסים לרש"י:

בפיוטים אלה, הנושאים אופי של קינות, מתחנן רש"י אל ה', שהוא ישלם גמול לאויבי ישראל, ומבקש מהתורה לחלות את פני ה' ולבקש את עלבון החסידים ואת חורבן המשכנות, שנהרסו בשצף-קצף.<sup>9</sup>

רישומה של התקופה, קשייה ומאורעותיה – ניכרים גם בכמה מתשובותיו של רש"י:

באחת מתשובותיו הוא דן בשאלה הלכתית, המתעוררת בגלל התעללות המושל הנוצרי בקהילה שלמה, תוך שהוא שם את נכבדיה במאסר וסוחט ממנה כספים רבים.<sup>10</sup>

תשובות אחרות מתייחסות ליהודים, שנגזלו קרקעותיהם בידי אנשים אלימים או בעלי שררה נכרים.<sup>11</sup>

כמו-כן עוסק רש"י בתשובותיו בבעיית המומרים מאונס, והוא עמד בכך על יישום הכלל: "ישראל אף-על-פי שחטא – ישראל הוא".<sup>12</sup>

על-פי עיקרון זה קבע רש"י, שמומר נחשב כבן ישראל, ולכן הוא יכול לחלוף או לייבם, יינו אינו נחשב ליין נסך, והאיסור להלוות לו בריבית – תקף.<sup>13</sup> הוא גם עמד על האיסור להזכיר לאנוס החוזר בתשובה – את עוונותיו.<sup>14</sup>

8. ראו י. בער במאמרו: "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", ציון, תשי"ז עמ' 320-332. המאמר חזר והודפס בתוך ספר רש"י, בעריכת י"ל מימון, ירושלים, תשנ"ז, עמ' תפט-תקב, וכן – כנסת לספר פירוש רש"י לתורה, מאת נ' ליבוביץ ומ' ארנד, ת"א 1990 כרך שני, עמ' 544-557.

9. ראו הפיוטים: "אתאנו לך כדלים ואביונים" ו"תורה התמימה" המופיעים בסליחות של ערב ראש השנה; הפיוט "תנות צרות לא נוכלי", שנכלל במחזורי-תפילה אשכנזיים ליום הכיפורים, והפיוט "אפך קשב". הפיוט הידוע ביותר, שיוחס לרש"י כקינה על החורבן של מסע הצלב, הוא "תתנם לחרפה", השזור בקשה לנקמת ה' ולרעה גדולה, שתבוא "לאדום ולישמעאל ולכל צבא רומה" וגינזיים חריפים ביותר כלפי הגויים. ב"סדר היחס" שבתשובות מהרש"ל (סימן כט) – מיוחס פיוט זה לרש"י, אך בספרות המחקר השתברו כמה קולמוסים בשאלה, אם אמנם ייחוס זה נכון. ראו על כך: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 143-144 ובהערה 83 שם. יצוין, כי את הקשר של רש"י למסעי הצלב – עשתה גם אגדה מפורסמת, שהובאה בספר שלשלת-הקבלה: מסופר בה על ביקור, שערך אחד מאבירי מסעי הצלב, גוטפריד מבוליון, אצל רש"י ובו ניבא רש"י, כיצד עתיד הלה לכבוש את ירושלים לזמן קצר, ואחר כך יובס, וכן היה. בוורמס שבגרמניה מוטבע שמו של רש"י על אחד השערים העתיקים, ומסופר, שהוא מנציח את דבר אותה פגישה.

10. ש. אלפנביין, תשובות רש"י, רל"א, וראו הדיון בתשובה זו אצל י' בער הערה 8 לעיל.

11. שם, ר"מ-רמ"א.

12. עפ"י סנהדרין מד ע"א. ראו בנושא זה את הפרק השישי "מומרים וגרים" בספרו של י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים, תשל"ז עמ' 75-88. כ"ץ סבור, שרש"י הוא שהפך את העיקרון הנ"ל להגדרה חותכת בתחום – כהלכה למעשה, מאחר שבתלמוד הוא הופיע רק בהקשר אגדי, ולא בנוגע למומר במובן המאוחר של תקופת ימי הביניים.

13. ראו ש. אלפנביין, תשובות רש"י, קע"ג, קע"ה.

בתוך אווירה זו של עימות טעון כתב רש"י את פירושו. אין לתמוה אפוא על כך שבפירושי רש"י מצויה מגמה **פולמוסית**, והיא חודרת לפירושו אף בפסוקי מקרא, שאין להם זיקה מובהקת ליחסי-דתות ולוויכוחים תאולוגיים.

### המגמה הפולמוסית בפירושו של רש"י לני"ך

על מגמת הפולמוס האנטי-נוצרי בפירושו של רש"י לספרי הנביאים והכתובים – כבר עמדו כמה מחוקרי רש"י, ולאחרונה הראה פרופ' אברהם גרוסמן במאמר מפורט, שמספר הפסוקים, שפירש רש"י מתוך מגמה זו, הוא מרובה ביותר, כאשר בודקים את פירושו בכתבי-היד, שלא נגעה בהם יד הצנזורה.<sup>15</sup>

להלן אציג בקצרה את ממצאי המחקר באשר לפירושי רש"י לני"ך – על-מנת להניח את היסודות לטענתי, שמגמת הפולמוס הטביעה חותם עמוק גם בפירושו לתורה.

י. רוזנטאל הצביע על כך שבפירושו של רש"י לספר משלי משתקף באופן עקבי הוויכוח עם המינות הנוצרית.<sup>16</sup>

כך, למשל, מאבקו של האדם עם האישה הזרה המנסה לפתותו – מתפרש על ידיו – כמאבק במינים, המנסים להעביר את היהודי על דתו.

רש"י קובע, כי "אשה זרה" – זו "כנסייה של עבודה זרה, היא המינות.<sup>17</sup> ולא ייתכן לומר, שלא דיבר אלא על המנאפת ממש, כי מה שבחה של תורה, שכללן כאן "להצילך מאשה זרה", ולא מעבירה אחרת, אלא זו מינות, שהוא פריקת עול של כל המצוות" (משלי ב', טז).

על המילים: "להצילך מדרך רע, מאיש מְדַבֵּר תהפוכות" הוא אומר: "הם האפיקורסין, שמטעין את ישראל מאמונתם ומהפכין את התורה לרעה" (שם, פס' יב).

את הפסוק: "והנה אשה לקראתו שית זונה וּנְצַרְתָּ לָב (שם, ז', י) – מפרש רש"י: "והנה אשה – כמשמעה. דבר אחר: אחד מן המינים המסיתים".<sup>18, 19</sup>

בפירושו למשלי מופיעות אצל רש"י אמירות ברורות על המאבק בין הנצרות ליהדות – כהמשכו של המאבק שבין עשו ליעקב, כאשר הנוצרים טוענים, שהם היורשים החוקיים של ישראל הקדום. מחבר משלי כותב: "תחת עבד כי ימלוך, ונבל כי ישבע לחם. תחת שנואה כי תִבְעַל, ושפחה כי תירש

14. שם רס"ח-ר"ע. תשובות אחרות של רש"י משקפות עיסוק בעניינים שבין יהודים לגויים, כגון משלוח מתנות לגויים בפורים (שם, קלא) והאיסור לעשות שותפות עם הנכרי בעסקים (שם, קיא). הן מצביעות על המצב המורכב של היהודים, החיים בחברה נוצרית, אך בה בעת נדרשים להתבדל מסביבתם זו. מורכבות זו החלה להתעצם בזמנו של רש"י, ומתקופתו ואילך המשיכה ללוות את קהילות היהודים באשר הן.

15. א' גרוסמן, "נוסח פירוש רש"י לני"ך והפולמוס היהודי-נוצרי", סיני, קובץ רש"י, קלא (תשס"ו), עמ' לב-נח.

16. ראו י. רוזנטאל, "הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התני"ך", בתוך ש. פדרבוש (עורך), רש"י, תורתו ואישיותו, ניו – יורק תשי"ח, עמ' 45-59.

17. הציטוט כאן מופיע עפ"י כתי"י וינה 23, המובא ע"י גרוסמן במאמרו המוזכר לעיל (הערה 15) עמ' נא-נב. בדפוסים שלפנינו נאמר: "אפיקורסות", במקום "עבודה זרה", וזהו שינוי אופייני, שנעשה מחשש לצנזורה הנוצרית. יצוין, כי במאמרו זה מבחין גרוסמן בין פולמוס גלוי לפולמוס סמוי בספר משלי – הבחנה, שלא נדרשתי לה במאמרי.

18. גם כאן הציטוט הוא עפ"י כתי"י וינה 23 שהביא גרוסמן, בעוד שבדפוסים מופיע: "אפיקורסים", ואף זה שינוי רווח, שנבע מאימת הצנזורה. פעמים רבות הוחלפה המילה "מינים" במילה "אפיקורסים", כיוון שהיה ידוע לנוצרים, שהשימוש במילה "מינים" רומז אליהם.

19. בדרך זו מפרש רש"י גם במקומות רבים נוספים במשלי, ראו לדוגמה: משלי ב', ו'; יג; כ"ד, לב-לג; י"ח, יט; כ"ד, כב; ל', כח ועוד.

גברתה" (ל', כב-כג), רש"י מפרש את כל הפסוק על הנוצרים השולטים בישראל – בהדגישו, שהדבר לא קרה בשל מעלותיהם, אלא בגין חטאייהם של ישראל.

על המילים: "ושפחה כי תירש גברתה" – כותב רש"י: "ושפחה, שהיא יורשת גבירתה ומושלת עליה בגלל פשע הגברת", ובפירושו שבכתב-יד נאמר במפורש, שהשפחה היא "עשו, שהיה לו לעבוד ליעקב, ונהפך הדברים".

כאשר ספר משלי מדבר על איש טוב, הנמצא מעל לאיש הרע – דואג רש"י להזכירנו, שבניגוד למה שמשקפת המציאות – הרי יעקב, הלא הוא עם ישראל, מצוי מעל עשו, בבחינת עליונים – למטה, ותחתונים – למעלה, שהוא המצב בעולם האמת – בהיפוך למצב שבעולם הנוכחי.

בסדרת פסוקים בפרק י"ד (י-יד) מתאר מחבר ספר משלי עימות בין איש טוב לאיש רע, ורש"י מפרש אותו בעקביות כעימות בין יעקב לעשו:

לב יודע מרת נפשו, ובשמתו לא יתערב זר. בית רשעים ישמד, ואהל ישרים יפריח. יש דרךך ישר לפני איש, ואחריתה – דרכי מות: גם בשחוק יכאב לב, ואחריתה שמחה תוגה. מדרכיו ישבע סוג לב, ומעליו איש טוב.

רש"י מפרש את הפסוק: "מדרכיו ישבע סוג לב – עשו; ומעליו איש טוב – יעקב" (י"ד, יד).

המכתם המפורסם: "לב יודע מרת נפשו" – רומז, לדעתו, ל"ישראל, שהם מרי נפש בגלות ונהרגים על קדושת השם, ובשמחתו לא יתערב זר לעתיד".

לעומת זאת, על אומות העולם כותב רש"י בפירושו למילים: "גם בשחוק יכאב לב" (י"ד, יג): "שהקב"ה משחק עמהם בעולם הזה, יכאב לבם לעתיד לבוא, וכן הוא אומר (ישעיה ס"ה, יד): ואתם תצעקו מכאב לב".

בפירוש רש"י לפסוק, הפותח קטע זה – ניתן למצוא הדים לסבלם של היהודים מנחת זרועם של הנוצרים – עד כדי מוות על קידוש ה'.

רש"י מתאר שם את עשו באופן המשקף יפה את תסכלם של יהודים, הנתונים ביד צאצאי עשו, העושקים אותם בגזרות כלכליות, כשהדרך היחידה לרצות את שונאי ישראל, הנוצרים, היא באמצעות שוחד ממון.

כך הם דבריו על המילים: "וארח ישרים סלולה" (ט"ו, יט) – "...ומדרש אגדה: דרכו של עשו כקוץ זה, הנסבך בגיות צמר: אם תטלהו מכאן, הוא מתערה בכאן. כך אין אדם יכל לצאת ידי עלילותיו (=להיחלץ מהעלילות שמעלילים עליו) בלא ממון".

גם בפירושו של רש"י לשיר השירים מתייחס רש"י בכמה מקומות למאבק, הנדרש מהיהודי נגד הפיתוי המתמיד של ההסתה הדתית מצד על העמים, שהוא יושב בתוכם.<sup>20</sup>

הפסוק: "השבעתי אתכם, בנות ירושלים, בצבאות או באילות השדה, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (שם ג', ה) – מתפרש על-ידי רש"י כך:

"השבעתי אתכם – האומות בהיותי גולה ביניכם, אם תעירו ואם תעוררו – אהבת דודי ממני על-ידי פתוי והסתה לעוזבו לשוב מאחריו".

20. ראו, למשל: שיר השירים א, ב; ג, ה; ה, ז, ט; ז, ט.



רש"י פירש מגילה זו – כשירה של התרפקות כנסת-ישראל על הקשר ההדוק, שהיה לה בעבר עם אלוהיה – תוך הדגשה, שהתרופפות הקשר, כפי שהדבר משתקף בגלות המרה, היא תופעה זמנית, שאינה מבטלת את נצחיותו.

בדברי ההקדמה שלו לשיר השירים, מתאר רש"י את מטרת הספר לפי הבנתו, והוא קובע, ששלמה "יסד ספר הזה ברוח הקדש... להודיעם, כי לא מלבד ענה, ולא שילוחיה – שילוחין, כי עוד היא אשתו והוא אישה, והוא עתיד לשוב אליה".

שרה קמין, שעמדה בהרחבה על מגמתו של פירוש רש"י לשיר השירים – כמענה על האיום התאולוגי הנוצרי, הצביעה על העובדה, שכבר במאה השלישית זכתה מגילה זו לפירוש מקיף של אוריגינס, אשר ניסה להתאים אותה לאמונה הנוצרית.<sup>21</sup>

בפירושו לשיר השירים מתעמת רש"י עם הפרשנות הנוצרית ומציג את תפיסתו באשר לטיבה של הגלות ולמצבו של עם ישראל בין האומות. הרעיון, החוזר ונשנה בפירושו, הוא הקביעה החד-משמעית של נצחיות הקשר בין עם ישראל לאלוהיו, המכילה גם את הרעיון, שהתורה איננה ניתנת לכל שינוי, ובחירת עם ישראל אינה ניתנת להפרה.

מגמתו הפולמוסית של רש"י מתעצמת עוד ביתר שאת בפירושו לספר תהילים.<sup>22</sup> אפשר להסביר את התגברות המגמה בפירוש לתהילים בכך שבמזמורי ספר זה ישנן **תפילות**, העוסקות בעימות, אשר בו המשורר הצדיק נתון במצוקה מפני צר ואויב. עם זאת, לא מן הנמנע, שהיה **גורם דתי נוסף**, שתורם לחיזוק מגמה זו בפירוש לתהילים, והוא העובדה, שהנוצרים הרבו לשלב את מזמורי הספר בליטורגיה שלהם: רש"י מבקש אפוא לעוקצם בטענה, שדווקא הנוצרים הם הרשעים, אשר מהם מנסה הצדיק שבתהילים להינצל.

גרוסמן<sup>23</sup> מציע **הסבר היסטורי אחר** להשפעת הפולמוס על הפירוש לתהילים, והוא מועד כתיבתו, שהיה, ככל הנראה, לאחר גזרות תנ"י (1096), אשר בהן נהרגו, בין היתר, רבים מחכמי הישיבות בורמייזא ובמגנצא, אשר בהן למד רש"י, ואשר את חכמיהן הכיר מקרוב.

הדי המאורעות הקשים של הזמן, והתפיסה, שמאורעות אלו מהווים המשך ליריבות, שהחלה עם יעקב ועשו – משתקפים לדוגמה, בדברי רש"י על הפסוק: "וַיֵּאָהֵי נְגוּעַ כָּל הַיּוֹם, וְתוֹכַחְתִּי לְבָקָרִים"

21. ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו עמ' 247-262. וראו עוד: א"א אורבך, "דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי", תרביץ ל' (תשכ"א), עמ' 148-170.

22. על עובדה זו עמד כבר י. בער במאמרו, המוזכר לעיל הערה 8. ראו על כך א' גרוסמן, "פירוש רש"י לתהילים והפולמוס היהודי-נוצרי", בתוך: ד. רפל (עורך), **מחקרים במקרא ובחינוך, ספר יובל לפרופ' משה ארנד**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74; E.Shershevsky, *The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch*, **JQR LXI** (1970); pp. 76-85.

**גם א. זאנד במאמרו:** "הפשט המדרשי של רש"י לעומת הפשט המילולי" שלפניו, שאנו, ט', תשס"ד, עמ' 22 מקבל את התפיסה, שהבנת פירושי רש"י לשיר השירים ולתהילים – מחייבת התייחסות לפולמוס האנטי-נוצרי הסמוי שבדבריו, ודורשת להכיר את הפרשנות של הירוגניוס – לתהילים, ושל אוריגינס – לשיר השירים. במאמרנו זה אנו מנסים להראות, שהפולמוס הזה אינו נוגע רק לתהילים ולשיר השירים, אלא הוא קיים גם בפירושי רש"י לספרי-מקרא אחרים. מטרתנו העיקרית במאמרנו היא להוכיח את התפקוד, שהוא ממלא דווקא בפירוש רש"י לתורה. לדעת מי כהן בהקדמתו לתהילים **כרך א' בסדרת הכתר מקראות גדולות** רמת-גן תשס"ג עמ' י"א-ב, משקלו של הפולמוס היהודי-נוצרי הוא אכן גורם נכבד בעיצוב פירושו של רש"י – בכלל, ובספר תהילים – בפרט, ויש אף הסבורים... כי משקלו של גורם זה עולה על משקלם של גורמים אחרים (שם עמ' יא). ועייש במפורט גם בדוגמאותיו.

23. במאמרו המוזכר לעיל (הערה 22). במאמרו על נוסח פירוש רש"י המוזכר לעיל, הערה 15 – מציין גרוסמן, שגם **יצחק מאהרשען** במבוא למהדורתו **לפירוש רש"י לתהילים** – שיער, שרש"י כתב את פירושו לתהילים בערוב ימיו, וכך הושפע פירושו זה מגזירות תנ"י.

(ע"ג, יד), כאשר על המילה: "ותוכחתי" הוא אומר: "נראית כל היום תמיד, מְבַקֵּר לְבַקֵּר מתחדשות צרות חדשות".

בפירושו לשם "ידותון" (ל"ט, א) – מביא רש"י מדרש אגדה, אשר לפיו רומזת מילה זו "על הדתות ועל הדינין והגזרות של צרה, הנגזרת על ישראל".

הוא עושה רעיון זה לעקרונ-יסוד בפרשנותו לצרות המתוארות בספר.

כך הוא מפרש מיד אחר כך (פסוק ב): "אמרתי אשמרה דרכי וגו' – אנחנו היה בלבנו לשמור את עצמנו על כל הצרות הבאות עלינו, שלא נהרהר ונדבר קשה אחר מידת הדין, אף-על-פי שהרשעים לנגדנו המצירים לנו".

כאן ניתן לראות בעליל, כיצד, לפי הבנתו, מדבר הכתוב בתהילים בהווה הממשי, במאורעות הזמן והשעה.

בפירושו לתהילים חוזר רש"י ומזהה את עשו בתור האב-הטיפוס של הרשע העוין לצדיק, כאשר לא דמות עשו של "בראשית" לנגד עיניו, אלא צאצאיו, המזוהים בתור הנוצרים שבזמנו. בכל הזדמנות מעוניין רש"י להדגיש, את היותם ממשיכי עשו, ואת התנהגותם – כסמל הרשע.

את "זרו רשעים מִכָּחֶם" (נ"ח, ד), מפרש אפוא רש"י: "ממעיי אמם הם נעשים זרים להקב"ה – כדרך שעשה עשו...".

רש"י נוטל תפילה של דוד במזמור, שכל עניינו הוא בקשה אישית להינצל מהרשע: "תִּלְצְנִי, יְדוּד, מֵאֲדָם רָע, מֵאִישׁ חֲמָסִים תִּנְצְרֵנִי", (ק"מ, ב), והוא מפרשה – כמדברת על עשו. הכינוי לרשע המופיע שם (ק"מ, יב): "איש לשון" – רומז, לדעתו, על עשו, שנאמר עליו: "כי ציד בפיו" (ברי' כ"ה, כח), וכדברי חז"ל (בראשית רבה ס"ג, ו): "צד את אביו בפיו".

לפעמים פירושו של רש"י אינו מתייחס לעשו, אלא לעמלק, אולם השוואת הפירוש שבדפוסים עם כתבי-יד מלמדת, שבמקור נאמר עשו, וכנראה, שונה הנוסח בדפוסים מפני אימת הנוצרים, אשר ידעו שהשם "עשו" רומז אליהם:<sup>24</sup>

כך מפרש רש"י את "איש דמים ומרמה יתעב ה'" (ה', ז): זה עמלק וזרעו.

כך הוא מפרש את פרק ט' בתהילים הפותח במילים: "למנצח על מות לַבָּן", שהנוצרים פירושוהו על בן-האלוהים לפי אמונתם.

פרשנים יהודים פירשו את המזמור – כמתייחס לדמויות מקראיות אחרות, ורש"י היה ער לפירושיהם. הוא מציין, שיש שהסבירו, שהבן הוא אבשלום, ואחרים פירשו שזהו נָבָל (בשיכול עיצורים ובשינוי ניקוד), והוא מציין, שלדונש ומנחם היו פתרונות נוספים, אולם לדעתו: "שיר זה לעתיד לבוא, כשיתלבן ילדותו ושחרותו של ישראל, וְתִגָּלָה צְדָקָתָם וְתִקְרַב יְשׁוּעָתָם, שִׁמְחָה עִמְלָק וְזָרְעוֹ" (פסוק א).

פרשנות זו נמשכת גם בפרק י', המדבר על הרשע, המעיק על הצדיק. וכך אומר רש"י על הפסוק: "שִׁבֵר זָרוּע רָשָׁע, וְרָע – תִּדְרֹשׁ רָשָׁעוֹ, בַּל תִּמְצֵא". (טו) – "שבור זרוע של עשו הרשע, ורע תדרוש – רשעו בל תמצא, פושעי ישראל – כשרואין את הרשעים מצליחין – לבם נושאם (=מפתה אותם)

24. ראו על כך גרוסמן (לעיל הערה 15) עמי מג-מד.

להרשיע, אבל משתשבור את זרוע הרשעים, אם באת לדרוש (=לחקור ולמצוא) רשעים של רשעי ישראל, לא תמצאנו".

רש"י מפרש גם את המפגש בין יעקב ועשו באחרית הימים – כעשיית דין בעמלק: בפירושו לנבואת עובדיה: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשוי" (כא) – אומר רש"י: "ליפרע מהר עשו (על) אשר עשו לישראל".

הר עשו רומז, לדעתו, על הכרך הגדול, הלא הוא הכינוי התלמודי לרומי, ורק אז תהיה לה' המלוכה, "שאיין מלכותו שלמה, עד שייפרע מעמלק".

המגמה הפולמוסית של רש"י באה לידי ביטוי בולט עוד יותר בפירושו לפסוקי-מקרא, שהנצרות פירשה לפי שיטתה, ועשתה בהם שימוש – להוכיח את עיקרי אמונותיה.

דוגמאות רבות לכך ניתן למצוא בפירושי רש"י לספרים: ישעיהו, זכריה ודניאל, אשר בהם רבים הקטעים, הרומזים על טיבו ועל זהותו של המשיח, ולפי טענות הנוצרים מצויות בהם הוכחות למשיחיותו של מושיעם.<sup>25</sup>

על דברי דניאל (י"א, יד): "ובני פריצי עמך יִשְׁאָאוּ להעמיד חזון" – מביא רש"י את דבריו של רב סעדיה גאון: "זו אומה של עשו וסיעתו".

וכאשר דניאל מתאר: "וְעָמַד על פְּנוֹ נְבֻזַה" (י"א, כא) – רש"י מסביר: "ויתחזק אז על מעמדה מלכות עשו, שנאמר בזוי אתה מאוד (עובדיה ב), ויעמדו רומים ויטלו מלכות מִיְנָיִם".

בפירושו זה אנו גם עדים בבירור לזיהוי עשו עם רומא, שהוא עמוד-התווך בשיטתו.

דוגמה מובהקת להמחשת מגמתו הפולמוסית של רש"י מצויה בפירושו לנבואות על עבד ה' שבספר ישעיהו (ישעיהו מ"ב, א-ד; מ"ט, א-ו; נ"ד-ט; נ"ב, יג-נ"ג, יב).

הנצרות ראתה נבואות אלו – כמדברות במישרין על התגלותו של ישו ועל סבלו.

המעין במדרשי חז"ל – לְמַד, שהם אכן פירשו, שעבד ה' הנדון שם הוא המשיח,<sup>26</sup> אולם כאשר הפרשנות הנוצרית אימצה קטעי מקרא אלו, והסבה אותם אל ישו, נוצר הצורך לפרש אותם בדרך אחרת:

רש"י אכן עושה זאת ומפרש, שעבד ה' הוא משל לעם ישראל כולו, וייסוריו מתארים, למעשה, את ייסורי העם הנרדף בגלות. בפירושו זה סלל רש"י את הדרך לבאים בעקבותיו, שהלכו בדרכו בפרשנות לנושא זה.<sup>27</sup> בדבריו של רש"י לפרשת עבד ה' – ניתן למצוא הד ברור למאורעות הטרגיים של מסע הצלב הראשון.

ברלינר, מראשוני החוקרים, שנתנו את הדעת על היחס בין פירושי רש"י למאורעות זמנו – טען, שאין למצוא בדבריו רמזים רבים לרדיפות ולמסעי-הצלב, אולם אף הוא הודה, שפירושו של רש"י לישיעיהו נ"ג, ט הוא בהכרח השתקפות של המאורעות הקשים של אותה עת.<sup>28</sup> הפסוק אומר: "וַיִּתֵּן אֶת רְשָׁעִים קִבְרוֹ, וְאֶת עֲשִׂיר – בְּמִתְיוֹ, עַל לֹא חָמַס עָשָׂה, וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו", ורש"י כותב: "ויתן את

25. מספר לא מבוטל של דוגמאות לפרשנות של פולמוס תאולוגי בפירושי רש"י לספרים אלה – הובאו כבר על-ידי י. בער במאמרו: "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", (לעיל הערה 8), שהיה, כמדומני, הראשון להצביע על השתקפות הפולמוס היהודי-נוצרי בפירושי רש"י.

26. ראו: סנהדרין צ"ח, ע"א, רות רבה על רות ב, יד ועוד.

27. אמנם רבי יוסף קרא, שהיה, ככל הנראה, תלמידו של רש"י, פירש, שעבד ה' הוא כורש, אולם אף הוא שותף לדרכו של רש"י, שאין המדובר במשיח.

28. ברלינר, "לתולדות פירושי רש"י", ספר רש"י, (עי' הערה 8) עמ' לב.

רשעים קברו – מסר (את) עצמו להקבר בכל אשר יגזרו עליו רשעי האומות, שהיו קונסים עליהם הריגה וקבורת חמורים במעי הכלבים. את רשעים – לדעת הרשעים נטרצה ליקבר ולא יכפור באלהים חיים, ואת עשיר במוותיו – ולדעת המושל מסר (את) עצמו בכל מיני מות שגזר עליו..."

בהמשך אותו פירוש עומד רש"י גם על הסיבה לסבל הנורא של היהודים בגלותם :

הפסוק אומר: "וַיִּדְוֹד חֲפָץ דָּבְאוֹ הַחֲלִי, אִם תִּשִּׁים אֶפְשָׁם נַפְשׁוֹ, יִרְאֶה זָרַע יִאָרֶיךָ יָמִים, וְחֲפָץ יְדוּד בְּיָדוֹ יִצְלַח" (שם, י), רש"י כותב על כך: "הקב"ה חפץ לדכאו ולהחזירו למוטב. לפיכך הִחֲלָה אוֹתוֹ... אמר הקב"ה: אראה, אם תהא נפשו ניתנת ונמסרת בקדושתה להשיבה לי. אֶפְשָׁם – על כל אשר מָעַל, אגמל לו גמולו..."

בפירושו לפרק זה מבקש רש"י גם להדגיש את הפער המוסרי בין התנהגותם של הנוצרים לבין דרכם של ישראל.

בפירושו לפסוק: "מַעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה, יִשְׁבַּע, בְּדַעְתּוֹ – יִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים, וְעוֹנֵתָם הוּא יִסְבֵּל" (שם יא) – מסביר רש"י, שהצדיק הוא עם ישראל, ש"היה אוכל ושבע ולא היה גוזל וחומס... היה שופט עבדי משפט אמת לכל הבאים לדין לפניו, והיה סובל כדרך כל הצדיקים..."

בדבריו של רש"י מקופלת אמירה אפולוגטית חשובה, שֶׁכֵּן הוּא בא להתעמת עם הטענה, שסבלם של היהודים – מלמד על היותם חוטאים ופושעים – טענה, שהושמעה תדיר בפי נוצרים מזמן שגיבשו אבות-הכנסייה את השקפתם על העם היהודי. תוך שהוא מצביע על גנותם של הגויים – קובע רש"י, שסבלם של ישראל דומה אמנם לסבל ולייסורים הראויים לחוטאים, אולם אין הדבר מעיד על היותו עם חוטא. לאמיתו של דבר, סבלו של ישראל נועד, לדבריו, לכפר על חטאיהם של אחרים: "והוא בשביל אחרים נשא חטא הרבים" (שם, יב).

סבלו של העם היהודי תחת יד הנוצרים מהווה גם מנוף להפחת רוח של תקווה לגאולה, שֶׁכֵּן לפי מקורות שונים בחז"ל, ייסורי העם שלב מְטָרִים לגאולתו.

אף תפיסה זו מוצאת ביטוי ברור בפירוש רש"י לישעיהו (כ"ו, טז-יח), אשר בו הוא מתאר את מצב בני ישראל ואת תחושותיהם:

"ה', בצר פקדוך – אינם מהרהרים אחר מדותיך. צָקוֹן לַחַשׁ – שֶׁפָּגַע שִׁיחַ וְתַפְלָה. מוֹסֶרֶךָ לָמוֹ – בהיות מוסר יסוריך באים עליהם, וכך היא תפלתם: כמו הרה תקריב ללדת וגו' – כן היינו מפניך, רואים אנו צרות מתחדשות וסבורים, שהם מיני סימני ישועה וגאולה... מפניך – מפני גְזִירוֹתֶיךָ. הָרִינוּ, חָלָנוּ – חיל יולדה כאילו ילדנו, כאלו קרובים אנו להגאל, והוא רוח, ואין ישועה: ישועות בל נעשה (ב)ארץ – בכל חבלינו וצרותינו אין אנו מכינים לנו ישועה (אולי צ"ל מְבִיטִים ישועה. עיין במהדורת מאהרשען): ובל יפלו – ואין נופלין בני עשו, שהן יושבי תבל, שכבשו ומלאו את הארץ..."

רש"י מטמיע אפוא בפירושו תיאור חי של המצב הקשה, שעם ישראל שרוי בו, ובסבל הנופל בחלקו הוא מבקש לראות אות מבשר לגאולה המיוחלת.

דרכו של רש"י בפרשנותו לפרקי עבד ה' הסובל ייסורים – הופכת, כאמור, להיות ממנו ואילך לפרשנות המקובלת העיקרית לקטעי המקרא הללו, וחכמי ישראל נדרשים לפרשנות זו בוויכוחיהם עם הנוצרים.<sup>29</sup>

29. אכן היו כבר בין חז"ל שדרשו את פסוקי עבד ה' – כמתייחסים לעם ישראל ולייסוריו בגלות, כמו הדרשן במדבר רבה, י"ג, ג, אולם זו לא הייתה הגישה הרווחת. ראו כבר אצל צונץ, **הדרשות בישראל**, תל-אביב, 1954, עמ' 56, שהתייחס לדרשה על ישעיהו נ"ג, י, שבאה כעקיצה נגד הנוצרים, שהסתמכו על פרק זה בתורתם. עוד יש לציין, שרוזנטאל (לעיל הערה 16 עמ' 53) מספר, שנויר

ישנם פסוקים רבים אחרים, שחז"ל נטו לפרשם – כמדברים על המשיח, ואולם אחרי שהפרשנות הנוצרית ייחסה אותם לישו, בא רש"י והסב אותם לדמויות אחרות.

כך, למשל, כשישעיה אומר: "הצדיק אבד" (ישעיה נ"ז, א) – פסוק, שיכול להתפרש על המשיח, כפי שפירשו הנוצרים, אומר רש"י שהכוונה ליאשיה.

כאשר זכריה מדבר על "הנה איש, צמח שמו" (ז', יב), דורש רש"י את הדברים על זרובבל, אף על פי שחז"ל דרשוהו על המשיח (איכה רבתי, בובר, א, נא).

בדומה לכך, כאשר דן רש"י בדברי ירמיה (י"א, יט): "ואני כבש אלוף יובל לטבח", שהנוצרים פירשו על משיחם, הוא טוען, שמדובר בדברי הנביא על עצמו.<sup>30</sup>

גישה זו של רש"י מופיעה שוב ושוב גם במזמורי תהילים, שֶׁכֵּן גם בהם עשתה הנצרות שימוש להוכחת אמונתה המשיחית. כיוון שכך בחר רש"י באופן מגמתי לסטות מפירוש חז"ל – סטייה, שהוא עצמו מצהיר עליה במפורש, כאשר הוא נמנע במתכוון מלפרש ללומדי דבריו את סיבתה. דוגמה יפה לכך ניתן למצוא בתהילים ב', המדבר במפורש "על ה' ועל משיחו (ב)", אולם רש"י בפירושו לתחילת הפרק – אומר: "רבותינו (שוחר טוב ב', ג) דרשו את הענין על מלך המשיח, ולפי משמעו ולתשובת המינים, נכון לפותרו על (דוד) עצמו – לענין שנאמר: וישמעו פלשתים, כי משחו ישראל את דוד למלך עליהם, ויקבצו פלשתים את מחניהם (שמואל ב' ה', יז), ונפלו בידו"...

כך גם בתהילים כ"א, ב: "ה' בעזך ישמח מלך – רבותינו (השי' שוחר טוב כא, א) פתרוהו על מלך המשיח, ונכון הדבר לפותרו עוד על דוד עצמו לתשובת המינים שֶׁפָּקְרוּ בו (שאָחַר שלקח את בת שבע אמר מזמור זה)".

בפרק קל"ב, י נאמר: "אל תשב פני משיחך". הכנסיה דרשה פסוק זה על ישו, ורש"י דרשו על שלמה המלך, וכך במקרים רבים נוספים.<sup>31</sup>

כאשר אין לרש"י מוצא אחר, והוא נאלץ לפרש פסוק מסוים – כמדבר על המשיח, אף על פי שעשו בו הנוצרים שימוש לפי שיטתם, הוא מדגיש, שהוא עושה זאת בלית בררה, ועם זאת, הוא מוסיף ורומז לכך שאין מקום לקשר את הדברים למשיח הנוצרי.

כך, למשל, על דברי זכריה: "הנה מלכך יבוא לך" (זכריה ט', ט) מסביר רש"י, ש"אי אפשר לפותרו אלא על מלך המשיח... ולשונו מלמדת, שהוא מפרש כך בעל כורחו, אך עם זאת, הוא מוסיף: "ולא מצינו מושל לישראל כזה בימי בית שני" – תוספת, שנועדה בוודאי כדי להוציא מלבם של נוצרים.

## יעקב ועשו בפירוש רש"י על התורה

עד כאן עמדנו על המגמה הפולמוסית בפרשנותו של רש"י לנביאים ולכתובים – מגמה, שכבר עמדו עליה חוקרים אחדים, ובדברינו לעיל הבאנו ראיות נוספות, המאמתות גישה זו. ככלל – הן יוצאות ללמד על שיטה עקבית, שאפשר להביא לה שפע דוגמאות נוספות להמחשתה.

דומיניקני מן המאה ה-13 בשם ריימונדוס מארטיני מביא פירוש אחר בשם רש"י, המפרש את פרשת "הנה ישכיל עבדי" על המשיח, ומעלה השערה, שרש"י שינה את פרשנותו בעקבות הרדיפות וההרג, שהיו במסעי הצלב, אשר בהשפעתם החליט, שיש להסב את הדברים לעם ישראל כלו.

30. יצוין, כי פרקים י"א-י"ב שבספר זכריה נדרשו באופן שיטתי על-ידי הנוצרים על משיחם, ואכן פירושי רש"י לפרקים אלו משקפים בבירור מגמה פולמוסית, הבאה כמענה על כך.

31. ראו, למשל, פירושי רש"י לדניאל ט', כה-כו; י"א, יד ועוד. על כמה מהדוגמאות עמד רוזנטאל במאמרו הנ"ל (לעיל הערה 16).

וכאן המקום לשאול: מה בדבר פירוש רש"י לתורה? האם גם בו הודרך רש"י על-ידי מגמה פולמוסית או שבפירוש התורה לא יכירנה מקומה של מגמה זו?

דומה, שבקרב רבים מלומדי רש"י ומלמדיו – רווחת התפיסה, שבפירוש התורה שם רש"י לנגד עיניו אך ורק את הצורך להסביר פשוטם של מקראות, וכי פירושו לתורה חף מכל סממן אידאולוגי, ואין למצוא בו ענייני השקפה ותפיסות ערכיות, שאינם נדרשים להבנת הפשט:

בגישה זו הלכו פרשני רש"י, כגון: רבי דוד פארדו – בעל "משכיל לדוד", רבי אברהם בקראט ב"ספר הזכרון" ורבי וואלף היידנהיים בספרו "הבנת המקרא", וכן דגלו בה חוקרים מאוחרים – דוגמת ברלינר, פוזננסקי, ליפשיץ ופרופ' נחמה ליבוביץ ז"ל.<sup>32</sup>

עמדה זו – תומכת יתדותיה בראש ובראשונה בדברי רש"י עצמו, האומר בכמה מקומות: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה, המיישבת דברי המקרא דְּבָר דְּבָר על אופניו" (בראשית ג', ח, ובסגנון דומה – שם שם, כד; כ"י, טז; ל"ה, טז; שמות כ"ג, ב; ל"ג, יג, ויקרא י"ג, נח).<sup>33</sup>

עמדה שונה נקטו חוקרים בני-זמננו, ובראשם – דב רפל ואברהם גרוסמן, אשר הצביעו על כך שגם פירושו של רש"י לתורה מודרך על-ידי עולמו האידאולוגי.<sup>34</sup>

גם לשיטת האחרונים עדיין היה מקום להניח, שמגמתו הפולמוסית ביחס לעמי הנצרות לא תבוא לידי ביטוי בולט בפירוש לתורה, כפי שאירע בפירושו על ספרי הנביאים והכתובים.

הדבר נובע משתי סיבות עיקריות: האחת – תוכנית, והאחרת – כרונולוגית:

האחת נעוצה בתכנים של התורה ביחס לספרי הנביאים והכתובים:

**הנביאים** מדברים על אומות, והדבר הופך את האנלוגיה לישראל מול הנוצרים לנגישה ומתבקשת; **הכתובים** עוסקים ברשעים ובצדיקים מתוך הכללות, ואף בכך נפתחים שערי-דרוש להחיל את דבריהם על עולמו האקטואלי של הפרשן.

לעומת זאת, **חומשי התורה** מדברים על דמויות קונקרטיות, על סיפור קורותיהם של אישים פרטיים, והיה מתבקש, שפרשן, המשתדל לפרש דברים כפשוטם, לא יחרוג אל מעבר לסיפורן של הדמויות המתוארות בכתוב.

הסיבה האחרת היא **כרונולוגית**:

32. נ' ליבוביץ ומ' ארנד, **פירוש רש"י לתורה, עיונים בשיטתו, ב'**, ת"א, תש"ן עמ' 363-364 ובהערה 35 שם. ב' גלס, **פשט ודרש בפרשנותו של רש"י**, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 47-92, ובביבליוגרפיה המפורטת שם, עמ' 165-169.

33. גם אם התכוון לפרש על פי הפשט, הייתה פרשנותו מורכבת, כנראה, גם מהשפעת הפרשנות הנוצרית של זמנו. ואפשר, שלכך רמז כבר נכדו של רש"י, רשב"ם, שהעיר, כי רש"י הודה לו, "שאיילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות, המתחדשים בכל יום" (פירוש רשב"ם לבראשית ל"ז, א). על השפעה אפשרית זו – ראו: א' טויטו, "בין פרשנות לאתיקה – השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י", בתוך: **המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין בעריכת ש' יפת**, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 313-330. וכן הנ"ל, "שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו", בתוך: "יד גילת, חי לוי' וצ"מ רבינובץ (עורכים), **עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל**, רמת-גן, 1982, עמ' 48-74. טויטו עומד שם על פריחת לימוד הפשט בקרב חכמי ישראל במאה הי"ב, שבאה, לדעתו, בעקבות האתגר, שהציבו חכמי הדת הנוצרית, שבאותה עת עסקו באינטנסיביות בפרשנות המקרא. אכן, בפירושו של רשב"ם לבראשית (ל"ז, ב) הוא כותב על פירוש סבו: "וגם רבינו שלמה, אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה, נביאים וכתובים – נתן לב לפרש פשוטו של מקרא". בנושא זה – ראו עוד בדבריו של אפרים תלמי, המופיעים אצל י"צ מושקוביץ, **פרשנות המקרא לדורותיה**, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 29.

34. ד' רפל, רש"י – **תמונת עולמו היהודית**, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 7, ואברהם גרוסמן, "פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש"י לתורה", בתוך: **פרקי נחמה, ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ**, ירושלים תשס"א, עמ' 187-206. מאמר חשוב זה עוסק בשורה ארוכה של היבטים אידאולוגיים וחינוכיים בפרשנות רש"י לתורה, לצערי, התוודעתי אליו רק בעת סיום כתיבת מאמרי זה, ושמחתי למצוא, שבסוגיה הנדונה כאן כיוונתי לדעתו של החוקר הדגול.

הפירוש לתורה נכתב תחילה, וככל הנראה, לפני מסע הצלב הראשון, והיה מקום לחשוב, שבאותה עת לא ראה רש"י לנגד עיניו את הצורך האקוטי באקטואליזציה של הפרשנות והשלכתה על המציאות שבימי.

ברם, נראה, כי מגמת הפולמוס האנטי-נוצרי מצויה גם בפירוש רש"י לתורה :  
דוגמה בולטת לכך מצויה כבר בפירושו לפתיחת התורה, המוכרת היטב לכל בר-בי-רב :  
שם הוא מסביר, שהתורה פתחה בבראשית, ולא במצוות קידוש החודש, שהיא המצווה הראשונה, שנצטוו בה ישראל – כדי ללמד על זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל.  
בפירושו זה משלב רש"י שני מדרשים שונים (בראשית רבה א', ג ומדרש תנחומא בובר בראשית י"א), אך ניתן היה לפרש את הפסוק על דרך הפשט או לצטט מדרש אחר. הבחירה של רש"י במדרש זה דווקא אומרת דורשני.

הרב שעוועל כתב על דברי רש"י אלה : "ולא אמנע מלהעיר, עד כמה משתקף כאן טהרת נשמתו של רבנו, דהנה בחר מכל עשרות מאמרים שבמדרשים לפתוח את פירושו עם מאמר אשר בילקוט, שמטרתו היא להגן על כבוד ישראל... והנה... עדיין אנו עומדים במדוכה זו עם אומות העולם. אין זאת אלא שרוח הקודש הדריך את רבנו"<sup>35</sup>.

מתקבל על הדעת, שמאורעות-תקופתו של רש"י הם שהדריכו אותו :  
העובדה, שבאותה עת נלחמו בני שתי הדתות הגדולות, הנוצרים והמוסלמים, על ארץ ישראל ועל ירושלים, היא שהביאה אותו, כנראה, להדגיש בפתח פירושו לתורה, שארץ ישראל אינה שייכת לאחת מן השתיים הללו, אלא בורא עולם יעדה לעם ישראל.<sup>36</sup>

הוכחה משכנעת לטענה, שמגמת הפולמוס מופיעה גם בפירוש רש"י לתורה, ניתן להעלות על-ידי בדיקה יסודית של פירושו לסיפור יעקב ועשו. נראה, שרש"י נקט גישה מגמתית בדרך, אשר בה הציג ותיאר שתי דמויות אלו, ובאופן שפירש בו את מעשיהן :

בדמותו של עשו מתגלם הייצוג השיטתי ביותר ליחסו של רש"י כלפי אומות העולם, עמי הנצרות, אשר הוא חי בקרבם, ואשר קהילות אשכנז סובלות באופן מתמיד מנחת זרועם ומרדיפותיהם.<sup>37</sup>  
רש"י משחיר את דמותו של עשו באופן עקבי, כאשר כל מילה, שנאמרה עליו בתורה, הוא דורש לגנאי ובאורח קיצוני. לשם כך נדרש רש"י בעקביות ובשיטתיות לדבריהם של בעלי האגדה. כבר חז"ל עשו את המהלך של יצירת קוטביות קיצונית בין יעקב הצדיק לעשו הרשע, כשלנגד עיניהם – עשו הוא רומא.

רש"י, הרואה את עשו – כאבי עמי הנצרות, מחרף את הדברים עוד יותר :

---

35. פירוש רש"י על התורה, הרב ח"ד שעוועל (מהדיר ומפרש), ירושלים, תשמ"ב עמ' ב'.  
36. א' טויטו במאמרו "בין פרשנות לאתיקה – השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י" (ראו הערה 33 לעיל), עמ' 313 לומד מדברי רש"י אלה, כי לדעתו מטרת התורה היא למסור את המצוות, שציווה הקב"ה את עם ישראל. אולם דומה, שהשאלה, אשר רש"י פותח בה אינה אלא אמצעי, שנועד לזמן את התשובה, שהוא מעוניין לתת, שתבהיר מיד עם פתיחת התורה – את בעלות עם ישראל על ארצו ואת חוסר הזכות של המוסלמים והנוצרים עליה.  
37. על הזיהוי של אומות העולם באשר הן בפירושי רש"י עם עמי הנצרות – ראו גם : י', כץ, בין יהודים לגויים, (ע' הערה 12) עמ' 35, 139. לדבריו, צור = סלע = אדום = רומי.

הוא בוחר להביא את המדרשים המחמירים ביותר עם עשו, ובמקרים רבים מוסיף נופך משלו – כדי לדרוש את עשו לגנאי במידה האופטימלית. להלן נביא את דברי רש"י ואת מקורותיהם, ונעמוד על הדרך השיטתית והעקבית שהוא נוקט.

### הריון התאומים ולידתם – פירוש רש"י על בראשית פרק כ"ה

(כב) "ויתרוצצו – על כורחך המקרא הזה אומר דורשני, שסתם מה היא רציצה זו, וכתב:

אם כן למה זה אנכי. רבותינו דרשוהו לשון ריצה: כשהייתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר – יעקב רץ ומפרס; עוברת על פתחי עבודה זרה – עשו מפרס לציאת. ד"א מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות".

מקורם של דברי רש"י – **בראשית רבה** ס"ג, ו, אלא ששם מופיעים תחילה שני פירושים, הקובעים, שהתרוצצות העוברים הייתה הדדית, ולא יכלה להעיד על עדיפות של מי מהם: "ר' יוחנן אמר: זה רץ להרוג את זה, וזה רץ להרוג את זה. ריש לקיש אמר: זה מתיר ציוויו של זה, וזה מתיר ציוויו של זה".

רש"י אינו מביא את פירושיהם של שני האמוראים הללו, המציגים מצב שוויוני מבחינה ערכית, אלא מדגיש – ואף מפרט יותר מן המקור – את הפירוש, המלמד, שכבר במעי-אמם היה יעקב – צדיק, ועשו – רשע.

(כד) "והנה תומים בבטנה – חסר (בלי א'), ובתמר: תאומים – מלא, לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן: אחד – צדיק, ואחד – רשע".

רש"י בוחר להביא בזה כלשונם את דברי המדרש (שם, שם, ח'), הקובעים שוב את היות התאומים צדיק ורשע – כבר מרגע לידתם".

(כג) "ולאם מלאם יאמץ" – לא ישוו בגדולה: כשזה קם – זה נופל. וכן הוא אומר (יחזקאל כ"ו, ב): אַמְלָאָה הַחֶרְבָּה: לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים".

דברי רש"י מבוססים על **הגמרא במסכת מגילה** (ו', ע"א, ובמקבילה – **בפסחים** מ"ב, ע"ב). מעניין הדבר, שבפסחים מוסיף רש"י ומציין: "כשעשו גיבור – יעקב חלש; אין מלכות שניהם מתקיים יחד". תוספת זו אינה נחוצה שם כלל, ואף אינה ממין העניין, שכן הגמרא עוסקת שם בטיבו של היין האדומי ביחס ליינם של ישראל.

פעם נוספת נדרש רש"י לפסוקנו, כאשר הגמרא **במסכת עבו"ז** (ב', ע"ב) אומרת: <sup>38</sup> "אין לאום אלא מלכות, שנאמר: "ולאם מלאם יאמץ". ורש"י מסביר: "ולאום מלאום – מתרגמינא: ומלכו מְמַלְכוּ, ועוד: יאמץ לא שייך אלא במלכות".

קביעה זו של רש"י, אשר לפיה הביטוי "יאמץ" יכול להיאמר רק על מלכות, תמוהה ביותר, שהרי במקומות רבים במקרא מופיע ביטוי זה ביחס לעם או למנהיג.

38. הזיהוי של צור עם אדום ורומי מופיע כמה פעמים בפירושו של רש"י לני"ד, כגון בפירושו לישעיהו כ"ג, ה; כו, ה; כז, א. נראה, שזיהוי זה מבוסס על דברי רבי אלעזר בבראשית רבה (ס"א, ז): "כל צור שכתוב במקרא שלם (בו) – בצור המדינה הכתוב מדבר; חסר (כלומר צר) – ברומי הכתוב מדבר". ראו עוד בעניין זה: **רש"י השלם**, כרך ב', ירושלים תשמ"ח, לפסוקנו (עמ' ט"י) הערה 37.



ייתכן, שיש כאן דוגמה נוספת לכך שבכל מקום שנזכר עשו מול ישראל – רואה רש"י לנגד עיניו את מאבק המלכויות והמתח המתמיד שבין אומותיהם. גם כאשר מדברים על הבדלים בין יינות, הוא נזכר ומזכיר ללומד את מטוטלת הכוחות שבין עשו ליעקב, וכך הוא מדגיש, שאימוץ הלאום של ישראל יבוא לידי ביטוי במלכות, ולא בפחות מכך.<sup>39</sup>

(כה) "אדמוני – סימן שיהא שופך דמים". בלשון המדרש נאמר: "כלו שופך דמים (בר"ר תאודור-אלבק ס"ג, ח חלק ב' עמ' 688. נוסחה אחרת: כאילו).

(כו) "ואחרי כן יצא אחיו וגו' – שמעתי מדרש אגדה (בר"ר ס"ג, ח), הדורשו לפי פשוטו: בְּדִין הִיָּה אוֹחֵז בּוֹ לַעֲבֹד: יַעֲקֹב נּוֹצֵר מִטִּיפָה רֵאשׁוֹנָה, וְעֵשׂוֹ – מִן הַשְּׁנִיָּה. צֵא וּלְמַד מִשְׁפּוֹרֶת שִׁפְיָה קֶצֶרָה (=קצר): תן בה שתי אבנים זו תחת זו: הנכנסת ראשונה – תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה – תצא ראשונה. נמצא עשו הנוצר באחרונה – יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה – יצא אחרון. ויעקב בא לעבדו, שיהא ראשון ללידה – כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה וייטול את הבכורה מן הדין".

רש"י הביא את דברי המדרש כפי שהם, אלא שעשה שינוי קל: המדרש השתמש במשל **למרגליות** הנכנסות לשפופרת, ואילו רש"י העדיף לשנות ל**שתי אבנים**. אפשר, שלא היה נוח לו בדימוי, המשווה את עשו למרגלית.

"יעקב עשו – סימן, שאין זה מספיק לגמור מלכותו, עד שזה עומד ונוטלה הימנו".

רש"י מתבסס על דברי המדרש (בר"ר ס"ג, ט), אשר בו הגמון אחד שאל את אחד מחכמי ישראל: מי תופס המלכות אחרינו? והלה ענה לו בכך שרשם לפניו את הפסוק הנדון.

רש"י משנה מן המדרש, ולפי דבריו, תפיסת המלכות של יעקב תיעשה עוד בטרם תסתיים מלכות עשו.

#### מכירת הבכורה (המשך פרק כ"ה)

(כז) "ויגדלו הנערים והיה עשו – כל זמן שהיו קטנים, לא היו ניכרים במעשיהם, ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם; כיוון שנעשו בני שלש עשרה שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודת כוכבים".

"יודע ציד – לצוד ולרמות את אביו בפיו. שואלו: אבא, היאך מעשרין את המלח ואת התבן? כסבור אביו, שהוא מדקדק במצוות".

כאן מיזג רש"י את דברי בר"ר (שם, טו) עם **מדרש תנחומא** (תולדות ח'), אף-על-פי שפשט הדברים אינו מצריך זאת, שְׁכַן נִיתֵן הִיָּה לַפֶּרֶשׁ, שהיה צד חיות ומאכיל מבשרן לפיו של יצחק, כפי שאכן פירשו התרגומים השונים.

"איש שדה – כמשמעו: אדם בטל וצודה (=צד) בקשתו חיות ועופות".

פירוש זה כתב רש"י מדעתו, ולמעשה, הוציא כאן את הביטוי מידי פשוטו, שהוא עובד אדמה, ופירשו כפי המשמעות שנראית לו, אשר לפיה אין כאן הגדרה של עיסוקו של עשו בלבד, אלא בעיקר הגדרת תכונתו השלילית.

"איש תם – אינו בקי בכל אלה, אלא כלבו – כן פיו. מי שאינו חריף לרמות – קרוי תם".

39. ראו עוד: י', פלורסהיים, **רש"י למקרא בפירושו לתלמוד**, א (תורה) ירושלים תשמ"א, עמ' 48-49, המביא גם מספר רב של מקומות, אשר בהם השורש "אמץ" מופיע בקשר לעם או לראשי-העם.

פירושו של רש"י כאן הוא מדעתו, ואין לו מקור בדברי-חז"ל, וכוונתו להעמיד את יעקב כניגודו המובהק של עשו.

בהמשך מפרש רש"י: "ישב אהלים – אהלו של שם ואהלו של עבר" – פירוש, שאכן מופיע במדרש (שם, שם ז).

בעיני רש"י יש קשר בין התכונה, המוגדרת כשיבה באהלים, לבין תכונת היושר והתמימות, ובכך הפך יעקב בעיניו זה לאב-טיפוס לבניו.

בדומה לכך כתב רש"י בפירושו על הפסוק: "עוד אושיבך באהלים כימי מועד (הושע י"ב, ז): "אכרית מתוכך סוחרי מרמה, ואושיבך באהלים: אעמיד מתוכך תלמידים עוסקים בתורה – כימי מועד הראשון, שהיה יעקב איש תם, יושב אהלים".

(כח) "בפיו – כתרגומו: בפיו של יצחק. ומדרשו: בפיו של עשו, שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו".

כאן פירש מדרש בר"ר (סג, ז) את הדברים כפשוטם – כמו תרגום אונקלוס, שהיה עשו מהדר להביא בשר טוב וכוס טובה של משקה לפיו של יצחק (שם), אולם רש"י לא הסתפק בפירוש זה, והעדיף להדגיש שוב את מה שכבר הזכיר בפירושו למלים: "יודע ציד" – כדי להבליט את גודל רמאותו של עשו.

(כט) "והוא עיף – ברציחה, כמה דתימא (ירמיה ד', לא): כי עיפה נפשי להורגים".

המדרש (שם, שם, יב) כותב, שעשו "הרג את הנפש", אולם רש"י כותב, שהיה עיף ברציחה – ביטוי, שיש בו כדי לרמוז, שהיה זה עיסוק קבוע ושגרתי של עשו, ולא הריגה חד-פעמית.

(ל) "הלעיטני – אפתח פי ושפוך הרבה לתוכה (=לתוכו), כמו ששנינו: אין אובסין את הגמל, אבל מלעיטין אותו" (שבת כ"ד, ג).

רש"י מתבסס כאן על דברי בר"ר (שם, יב), הבאים להמחיש ולהעצים את הגסות והגרירות, שאפיינו את עשו.

(ל) "הלעיטני נא מן האדם האדם – עדשים אדומות. ואותו היום מת אברהם (בבא בתרא ט"ז, ע"ב), כדי שלא יראה את עשו, בן-בנו, יוצא לתרבות רעה, ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה. לפיכך קיצר הקב"ה הי שנים משנותיו"...

בפירוש זה העתיק רש"י את דברי חז"ל.

(לא) "מְכָרָה כיום – כתרגומו: כיום דילהן, כיום שהוא ברור – כך מְכֹר לי מכירה ברורה.

את בכרתך – לפי שהעבודה בבכורות, אמר יעקב: אין רשע זה כדאי (=ראוי), שיקריב להקב"ה".

רש"י מתבסס גם בפירוש זה על דברי המדרש (שם שם יג על המילים "ויאמר: השבעה ליי"). המדרש שואל: "מה ראה אבינו יעקב, שנתן נפשו על הבכורה? והוא מתרץ, שיעקב לא רצה, "שיהיה רשע זה עומד ומקריב".

(לב) "הנה אנכי הולך למות" – בדפוסים מסוימים אומר רש"י: "מתנודדת והולכת היא הבכורה, שלא תהא כל עת – העבודה בבכורות, כי שבת לוי יטול אותה", ובכל הדפוסים המשך דבריו הוא: אמר עשו: מה טיבה של עבודה זו? אמר ליה: כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלויין בה – כאותה ששנינו (סנהדרין כב, ע"ב): אלו הן שבמיתה: שתויי יין ופרועי ראש. אמר: אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה?!"

פירוש זה אינו מופיע במקורות חז"ל, והוא מוסיף להדגיש את רצונו של עשו להשתחרר מעבודת ה'.<sup>40</sup> (לד) "ויבז עשו. העיד הכתוב על רשעו, שביזה עבודתו של מקום".

דברים אלו של רש"י – מְשָׁל עצמו הם, וכוונתם המובהקת לטעון, שביזוי הבכורה של עשו איננו מכוון נגד הבכורה בלבד – כדרכם של אנשים, שבאופן לגיטימי לגמרי אינם מעריכים דבר-מה, שאחרים מעריכים מאוד. אכן אין זה אלא ביזוי, המתריס כנגד עבודת אלוקים, שאמורה להתבצע על-ידי הבכורות, ועשו מזלזל בה בהיותו רשע.

### נישואי עשו (כ"ו, לד-לה)

(לד) "בן ארבעים שנה – עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר (תהלים פ', יד) יכרסמנה חזיר מיער: החזיר הזה כשהוא שוכב, פושט טלפיו – לומר: ראו שאני טהור! כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כְּשֶׁרִים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן ומענה אותן. כשהיה בן מ', אמר: אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני – כ".

רש"י מאמץ בכך את דברי המדרש (בר"ר ס"ה, א) – בשינויי-לשון קלים בלבד. קשה לראות צורך פרשני כלשהו בהבאת מדרש זה, ומסתבר בהחלט, שמדובר בהמשך העצמת תיאור דיוקנו השלילי של עשו.

(לה) "מורת רוח – לשון המראת רוח – כמו (דברים ט', כד) ממרים הייתם. כל מעשיהן היו להכעיס ולְעַצְבוֹן".

דברי רש"י – מְשָׁל עצמו הם, והם ממשיכים באותו קו.

"ליצחק ולרבקה – שהיו עובדות עבודת אלילים".

פירוש זה הנו על-פי בר"ר (שם, שם, ד), ושוב הוא מוציא את הדברים מפשטם – על-מנת להשחיר את דמות עשו.

### פירוש רש"י לפרק כ"ז – גנבת הברכות על-ידי יעקב

(א) "וַתִּקְהֶינָּן – בעשן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"א) – על-פי מדרש תנחומא (תולדות ח'). גם כאן יש המשך לאותה מגמה.

(ג) "וצודה לי – מן ההפקר, ולא מן הגזל.

(ה) לצוד ציד להביא – מהו 'להביא'? אם לא ימצא ציד, יביא מן הגזל".

דבריו בפירושו מבוססים על בר"ר (שם יג) – ואף הם אינם צורך הפשט, ויש בהם הדגשת גנותו של עשו, שאביו דורש ממנו להביא מן ההפקר, אך הוא מוכן להביא גם מן הגזל.

(ט) "וקח לי – מְשָׁלִי הם ואינם גזל, שכך כתב לה יצחק בכתובתה ליטול שני גדיי עזים בכל יום"

דבריו מבוססים על בר"ר (שם י"ד). רש"י מביא את הדברים – כדי להנגיד את יעקב לעשו, שכן יעקב בוודאי לא יביא מן הגזל בשום פנים ואופן.

40. רש"י נאמן לדברים אלה גם בפירושו לגמרא (ב"ב ט"ז, ע"ב ד"ה: "וְשָׁט את הבכורה"), שם הוא אומר: "ויבזה את העבודה שהייתה בבכורות". וראה בפירוש רש"י השלם (ע' הערה 38 לעיל), כרך ב', עמ' י"ט הערה 64, שאפשר, שהיה לפני רש"י הספר בראשית זוטא, המביא דברים אלה.

(כא) "גשה נא וְאֶמְשֶׁךְ – אמר יצחק בלבו: אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר: כי הקרה ה' אלהיך לפניי" (לעיל כ).

רש"י מביא בזה את דברי בר"ר (ס"ה, יט), המדגישים את ריחוקו של עשו מכל קשר לקב"ה.

(כב) "קול יעקב – שמדבר בלשון תחנונים (פסוק יט): קום נא, אבל עשו – בלשון קנטוריא דבר (פסוק לא): יקום אבי".

דברים אלה אינם מופיעים בבר"ר, ורש"י לקחם ממדרש תנחומא (יא) ומתנחומא ישן (טו).

המדרש מאפיין בכך את יעקב כמי שמצטיין בנועם הליכות – בניגוד לגסות ולנוקשות, המאפיינים את עשו, ורש"י מביאו – כדי להעצים עוד את הפער בין שני האחים: הוא מדגיש, שהפער בא לידי ביטוי לא רק בענייני הדת, אלא גם בהתנהגות אנושית כללית.

### הסנווריה על נטילת הברכות על-ידי יעקב (בראשית כה-כז)

מעשה לקיחת הברכות במרמה על-ידי יעקב הוא האירוע המרכזי – מבחינת העימות, המתהווה בין יעקב לעשו. הפרשנות למעשה זה אוצרת בקרבה בהכרח שיפוט ערכי, המשקף השקפה כללית על שתי הדמויות הללו.

כדי לעמוד על שיטת רש"י – נרחיב קמעא בעניין זה:

רש"י נדרש להתעמת עם הבעיה הערכית, שהתמודדו אתה כל הפרשנים:

הייתכן, שיעקב ביצע – בהדרגת אימו – מעשה רמייה, וזכה בברכות על-ידי שימוש בנכלולים בלתי-מוסריים?

על שאלה זו ניתנו תשובות רבות ושונות בפרשנות לדורותיה:<sup>41</sup>

רבים מן הפרשנים פתרוה, איש איש בסגנונו, בכך שיעקב כיוון את אביו למה שהאב רצה בו באמת: לברך את הבכור או לברך את הראוי ביותר, אלא שלאב חסרו הנתונים הדרושים לשם כך, ויעקב עזר לו לממש את רצונו המקורי (רד"ק, רבינו בחיי, אברבנאל, אור החיים, מלבי"ם והנצי"ב ב"העמק דבר" על אתר).

אחרים סברו, שיש היתר לשנות בדיבור לפי צורך השעה (חזקוני), ואף כשמדובר בנביא – אין גנאי בכך (אבן עזרא).

גישות אלה רואות מרמה במעשהו של יעקב, אולם הן מבקשות אמתלות להצדיק מרמה זו.

רש"י לא הלך בדרך דומה לכל אלו, שֶׁפֶן הוא העדיף לטעון, שלא הייתה כלל מרמה, ועקב כך הוא קובע את חפותו המוחלטת של יעקב.

בשפה משפטית נוכל לומר, שאם שאר הפרשנים זיכו את יעקב בגין נסיבות מקילות, הרי שרש"י מזכה אותו מחוסר אשמה.

עובדה מעניינת היא, שבניגוד למגמה האפולוגטית של הפרשנים הקלסיים, הלכו חז"ל דווקא בקו שונה לגמרי ונקטו עמדה ביקורתית ביחס לפעולתו של יעקב:

על המילים: "וילך ויקח וַיָּבֵא לאמו" (כ"ז, יד) הם אומרים, שיעקב הלך "אנוס וכפוף ובוכה" (בר"ר ס"ה, טו) – ללמדנו, שהמעשה לא היה לגיטימי בעיניו, ולכן התקשה לבצעו.

41. לסיכום הדעות השונות בעניין זה – ראו: יהושפט נבו, "יחסנו לחטאי אבות – אתגר חינוכי", שאנו, ו' (תש"ס), עמ' 55-66.

במדרש אחר נאמר, שיעקב הלך אל הצאן – כדי להביא את שני גדיי העזים במצוות אמו, "הלך – ולא לקח. אמרה לו אמו: קח – ולקח, ולא הביא, עד שאמר לו המלאך: 'הביא לאמך', ומיד 'ויבא לאמו' " (מדרש החפץ, מובא בתורה שלמה לרמ"מ כשר, עמ' תתרע"ט).

לפי מדרש זה, היה צורך בהתערבות שמימית – כדי לגרום ליעקב למלא אחר מצוות אמו, שהייתה קשה בעיניו.

מדרשים אלה מבקשים להאיר את דמותו המוסרית של יעקב, אולם תוך כדי כך הם מבהירים, עד כמה מעשה זה, שיעקב לבסוף אכן ביצע, נחשב בעיניהם פסול ובלתי-מוסרי.

הביקורת החריפה של חז"ל באה לידי ביטוי בתפיסתם, הרואה שני מהלכים של מידה כנגד מידה, שאירעו מאוחר יותר ונבעו, לדעתם, מענישה על גנבת הברכות: מהלך אישי ומהלך לאומי. כאשר יעקב מגלה בבוקר שלאחר ליל כלולותיו, שקיבל במרמה את לאה במקום את רחל, התרחש לדברי המדרש דיאלוג, שנפתח בטרונייה של יעקב ונמשך בביקורת עוקצנית וניצחת של לאה על הרמאות, שנקט כלפי עשו.

מספר המדרש (תנחומא [בובר] פרשת ויצא י"א):

"ויהי בערב ויקח את לאה בתו וגו' (בראשית כ"ט, כג-כז). כל הלילה הייתה (לאה) עושה עצמה כרחל. כיון שעמד בבקר – "והנה היא לאה". אמר לה: בת הרמאי, למה רמית אותי?! אמרה לו: ואתה – למה רמית (את) אביך, כשאמר לך: האתה זה בני, עשו, ואמרת לו: אנכי עשו בכורך, ואתה אומר: למה רימיתני; ואביך לא אמר: בא אחיך במרמה! "

ומתוך הדברים הללו, שהוכיחה אותו – התחיל שונאה. אמר הקב"ה: אין רפואתה של זו אלא בבנים, ובעלה נכסף לה. לפיכך 'וירא ה' כי שנואה לאה, ויפתח את רחמה' (שם, לא), ודוד מקלס: "עושה משפט לעשוקים" (תהלים קמ"ו, ז).

המדרש מותיר את המילה האחרונה בפייה של לאה "שהוכיחה אותו", וכמי שעומד אל מול האמת הכואבת, ואין מענה בפיו – התחיל יעקב לשונאה. כשמוטחת בפניו של אדם ביקורת אמיתית, שאין הוא יכול להתמודד אתה, לא נותר לו אלא לפתח שנאה כלפי המטיח.

במדרש אחר מייחסים חז"ל ענישה של מידה כנגד מידה על גניבת הברכות כלפי עם ישראל כולו: גזרת המן הרשע, שהיה מצאצאי עמלק, נכד עשו, הייתה לפי דבריהם עונש על הכאב הגדול, שגרם אבי-האומה, יעקב, לאביו הראשוני של המן, עשו.

אומר המדרש (בר"ר ס"ז, ד): "כשמוע עשו את דברי אביו (כ"ז, ל"ד). א"ר חנינא: כל מי שהוא אומר, שהקב"ה וותרן הוא, יתוותרון (=יתבתרו) בני מעוהי; אלא מוריד אפיה (=מאריך אפו) – וגבי דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו (=גרם יעקב לעשו שיזעק), דכתיב: 'כשמוע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה' (גדולה ומרה): ואיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר (אסתר ד', א): 'ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאד' ".

אף ספר הזוהר אינו נרתע מלהגדיר את לקיחת הברכות – כרמאות, ולשיטתו, התגובה הקשה של ההשגחה האלוהית על רמאות זו – לא הצטמצמה לאירוע חד-פעמי, אלא היא נמתחת ונמשכת לאורך ההיסטוריה:

"אמר רבי אלעזר: בוא וראה, כמה יש לאדם ללכת בדרך ישרה! בוא וראה, מפני שנטל יעקב (את) הברכות מעשו ברמאות. תדע לך, שלא ניתן רשות לשום אומה בעולם להשתעבד בישראל, זולתי אומה של עשו" (זוהר חדש, א', דף ל"ט, עמ' ב).

אכן, במקביל לעמדה הביקורתית, יש במדרשי חז"ל גם גישה, המנסה לטהר את יעקב מחטא המרמה.

רש"י בחר להתעלם לגמרי מדבריהם הביקורתיים של חז"ל, ולבסס את כל פירושו על דבריהם של המזכים והמטהרים את יעקב. הוא מציג פרשנות עקבית, המבקשת להצדיק את המעשה ולהותיר את יעקב ללא רבב:

על המילים: "אנכי עשו בכורך" – אומר רש"י: "אנכי – המביא לך, ועשו הוא בכורך!" (כ"ז, יט).  
 רעיון זה מופיע בסגנונות שונים במדרשי חז"ל (בר"ר ס"ה, יח, תנחומא ישן תולדות, י), ורש"י כתבו בצורה שונה מעט, שנראתה לו, ככל הנראה, נאמנה יותר לפשט הפסוק.

בתשובה על שאלת יצחק: "האתה זה, בני, עשוי?" – נאמר במקרא: "ויאמר: אני!", ורש"י קובע: "לא אמר: אני עשו, אלא: אני!" (שם, כד).

דברים אלה אינם מופיעים בבר"ר, ורש"י נטלם ככל הנראה **ממדרש במדבר רבה** (י, ו).

עם בואו של עשו – מתבררת התרמית ליצחק, והוא מכריז: "בא אחיך במרמה – ויקח ברכתך!" מפרש רש"י: "במרמה – בחכמה (פס' לה)".

רש"י התבסס על **תרגום אונקלוס ועל תרגום ירושלמי**. והשווה בר"ר ס"ז, ד: "ר' יוחנן אמר: בא בחכמת תורתו".

כנראה, הם הבינו את המילה מרמה – כמו עֲרָמָה, הניתנת להתפרש גם כפעולה מתוחכמת. והש' "ערמה" במשלי א, ד; ח', ה, יב.

לאחר מכן מכריז יצחק: "גם ברוך יהיה" (פסוק לג). רש"י מביא את דברי המדרש (בר"ר ס"ז, ב): "שלא תאמר: אילולי שרימה יעקב לאביו, לא נטל את הברכות. לכך (=לפיכך) הסכים וברכו מדעתו".

בכך מתברר, לשיטה זו, שלכל אורך הדרך היה ברור, שיעקב יקבל את הברכות, ולא הייתה לתחבולת ערמתו כל משקל.

פרשנות זו מעוררת את השאלה:

מדוע אפוא נחרד יצחק, כשהתברר לו, שבירך בטעות את יעקב במקום עשו?

על כך עונה רש"י, כשהוא מסתייע **במדרש תנחומא** (תולדות כ"ג) ישן: "למה חרד יצחק? אמר: שמא עוון יש בי, שברכתי הקטן לפני הגדול, וְשִׁנִּיתִי (את) סדר היחס?" (פס' לו ד"ה: "הכי קרא שמו").

יצחק לא נחרד אפוא מכך שבירך מישהו אחר – במקום את הבן, שהתכוון לו, אלא רק מכך ש**שינה** את **סדר** נתינת הברכות.

ומה הייתה תגובתו של יצחק על זעקות השבר של בנו האהוב?

רש"י מוסיף ומפתח כאן את דברי המדרש הנ"ל ואומר: "התחיל עשו מצעק: ויעקבני זה פעמים! אמר לו אביו: מה עשה לך? אמר לו: את בכורתי לקח! אמר: בכך הייתי מצר וחרד, שמא עברתי על שורת הדין. עכשיו – לבכור בְּרַכְתִּי: גם ברוך יהיה".

לדעת אותו מדרש ולדעת רש"י, שיברון-הלב של הבן האהוב, עשו – גרם ליצחק הקלה גדולה, שֶׁפָּן מתוך צעקותיו התברר לו, שלא **שינה את הסדר** הראוי, שהרי יעקב קנה את הבכורה.

גם **בתוכן** של הברכות מוצא רש"י ביטוי לרשעותו של עשו – ביחס לצדקותו של יעקב.

בפירושו למילים: "ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ" (כ"ז, כח) הוא בא להסביר את השימוש בשם אלוהים וכותב: "מהו 'האלהים'? בדין: אם ראוי לך, יתן לך, ואם לאו, לא יתן לך, אבל לעשו אמר: משמני הארץ יהיה מושבך, בין צדיק בין רשע – יתן לך".

וממנו למד שלמה, כשעשה (=כשבנה את) הבית וסידר (את) תפלתו: ישראל, שהוא בעל אמונה ומצדיק עליו את הדין, לא יקרא עליך תגר. לפיכך (מל"א ח', לט): 'ונתת לאיש ככל דרכיו, אשר תדע את לבבו, אבל נכרי (הוא) מחוסר-אמנה; לפיכך אמר (שם, שם מג): 'ואתה תשמע השמים וגו' ועשית – ככל אשר יקרא אליך הנכרי, בין ראוי בין שאינו ראוי – תן לו, כדי שלא יקרא עליך תגר'. פירוש זה מתבסס על **מדרש תנחומא בובר** (תולדות, י"ד).

לעומת זאת, בבר"ר מופיעים פירושים אחרים, אולם רש"י בחר להתעלם הפעם ממדרש רבה, ורק ציין:

"ומדרש אגדה יש להרבה פנים".

הוא העדיף את דברי **מדרש תנחומא**, שיש בהם תוספת לחידוד ההבדל בין דרכם של יעקב ובניו כצדיקים – לבין דרך הַרְשַׁע והכפירה של עשו וצאצאיו.

בפירוש למילים: "משמני הארץ יהיה מושבך" (כ"ז, לט) מופיע הסוד **הגלוי**, שמסתתר מאחורי כל הגישה העוינת של חז"ל ושל רש"י לעשו.

רש"י מסביר, שבמילות הברכה הללו – הכוונה היא ל"איטליא של יוון".

בדברים אלה ממשיך רש"י באופן מוצהר את הקו של חז"ל, שזיהו, כאמור, את מלכות רומא עם עשו:

חז"ל השתדלו בדרשותיהם להראות, כיצד מלכות רומא מתגבשת ועולה מתוך נפילתה הרוחנית של מלכות ישראל – רעיון, הממשיך את פרשנותם לתוצאת העימות שבין יעקב לעשו.

וכך הם אמרו **במסכת שבת** (נ"ו, ע"ב):

"בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, ירד גבריאל ונעץ קנה בים, ועלה בו שרטון, ועליו נבנה כרך גדול של רומי. במתניתא תנא: (ב)אותו היום, שהכניס ירבעם שני עגלי זהב: אחד – בבית אל, ואחד – בדרך, נבנה צריף אחד, וזהו איטליא של יוון".<sup>42</sup>

רש"י כתב על כך בפירושו לתלמוד: "כרך גדול של רומי, שהוא מיצר לישראל... וכשנטלה (=כַּבְּשָׁה) רומי (את) מלכות יוונים, לכדוהו ונהפך להם (=להיות שלהם)".

מדבריו אלה ניתן לראות בבירור, כי רש"י מדבר בהווה, בהוויית תקופתו, ולא בדוגמה היסטורית גרדא, השייכת לימים עברו.

נדגיש עוד, ש**מדרש בר"ר** ממשיך ומפרש את הפסוק דן: "ומטל השמים מַעַל – זו בית גוברין" (שם). כנראה, היא שימשה מושב לחיילים רומאים, ואולם רש"י לא מצא עניין להביא אלא את חלקו הראשון, האקטואלי של המדרש, שמדובר בו על רומי, שהמשכה, לדעתו, במלכות הנוצרים של זמנו. כוונתו להדגיש, שעל אף הצלחתה הנוכחית היא עתידה לרדת וליפול, ואילו צאצאי יעקב יעלו.

סיפור הברכות ופרשת תולדות מסתיימים בכך שעשו נשא אישה נוספת: "וירא עשו, כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת, בת ישמעאל, אחות נביות – על נשיו לו לאשה" (כ"ח, ט). רש"י קובע: "על נשיו – הוסיף רשעה על רשתו".

42. עוד על יחסם של חז"ל לאיטליא של יוון – ראו **בבבלי מגילה** (ו', ע"ב). שם מתואר עושרו של הכרך הרומי, והשווה **בר"ר** (ל"ז, א) ו**בקהלת זוטא** (ה, ט), אשר מתוארת שם רומא ככרך גדול, שעושה דלים, ובכל זאת נתון בשלווה – לקיים את ברכת יצחק: "משמני הארץ יהיה מושבך".

מפשט הפסוקים ניתן היה להבין, שעשו למד את הלכה מכך שבנות כנען רעות בעיני אביו, ולכן ניסה לתקן את מעשיו ולקח אישה טובה יותר.

לעומת זאת, רש"י מעדיף לקבוע בוודאות, שגם האישה הנוספת הייתה מרשעת, ולא עוד אלא שעשו ממשיך בדרכו הנלווה בכך שלא גירש את נשותיו הראשונות, הרעות. הביקורת על כך שלא גירש את הראשונות מופיעה בכמה מדרשים (בר"ר ס"ז, יג. **תנחומא ישן**, ויצא א', ועוד), אולם הגדרתה של האישה החדשה – כמרשעת – תוספת היא מִשָּׁל רש"י, הבאה להעצים עוד את הדגשת רשעותו של עשו.

### המאבק בנחל יבוק והפגישה עם עשו – רש"י לבראשית ל"ב

השלב הבא ביחסי יעקב ועשו מתרחש בעת פגישת האחים – עם שוב יעקב מחרן לארץ ישראל. פגישה זו – וכן השלבים שקדמו לה – מספקים לרש"י הזדמנות נוספת להשחיר את דמותו של עשו:

השליחים, ששלח יעקב אל אחיו, חוזרים אליו – כשבפיהם הדיווח: "באנו אל אחיך, אל עשו, וגם הולך לקראתך – וארבע מאות איש עמו (ז)". רש"י מפרש: "באנו אל אחיך אל עשו – שהיית אומר: 'אחי הוא', אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע; עודנו – בשנאתו".

הבנה זו של כפל הלשון של השליחים – מקורה אמנם במדרש (בר"ר ע"ה, ז), אולם רש"י דואג לחזור עליה פעם נוספת, כעבור פסוקים אחדים בלבד. כאשר יעקב נושא תפילה לה', הוא מבקש:

"הצילני נא מיד אחי, מיד עשו! (שם, י"ב), ורש"י – שלא כדרכו – חוזר על אותו רעיון, שלמדנו זה עתה, ומזכיר שוב: "מיד אחי, שאינו נוהג עמי כאח, אלא כעשו הרשע".

יעקב נותר אפוא בפחד לקראת הפגישה עם עשו.

רש"י מביא את דברי רבי יהודה בר אלעאי (בר"ר, ע"ו, ב) על כך שהיה זה פחד המהול בצער: "ויירא... ויצר: ויירא – שמא יִהְרֶג, ויצר לו – אם יהרוג הוא את אחריים" (שם, ח').

ברם, התנא המשיך בדרשתו והציע הסבר לדאגתו של יעקב מהאפשרות, שיהרג בידי אחיו. לפי הסבר זה, התיירא יעקב מפני הזכויות הגדולות, שהיו לעשו בגין קיום מִצְוַת הישיבה בארץ ישראל ומִצְוַת כיבוד הורים; שתיהן – מצוות חשובות ביותר, שיעקב לא קיים כל אותן שנים. רש"י נמנע מלהביא דברים אלה, המצביעים על זכויותיו המיוחדות של עשו, ואינו נוטל מן המדרש אלא את האמירה המבליטה את רגישותו המוסרית של יעקב, החושש שמא יהרוג.

יעקב מתכוון לקראת הפגישה עם עשו, ורש"י מביא את הדברים הידועים על הכנות אלה:

"והיה המחנה הנשאר לפליטה – על כרחו, כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלושה דברים: לדורון, לתפלה ולמלחמה (ט)".

מקורם של דברים אלה – במדרשי חז"ל (**תנחומא ישן** וישלח ו' ועוד), אולם המושג מלחמה בעניין זה ניתן להתפרש בדרכים שונות:

**הרמב"ן**, לדוגמה, (שם פס' ד) סבור, שהכוונה "להצלה בדרך מלחמה – לברוח ולהינצל", כלומר יעקב, לדעתו, אינו מתיימר להכות את עשו כדרך המתגברים במלחמה, אלא להציל את נפשו – כדרך החלש השורד הודות לתחבולותיו.

**רבנו בחיי** (בפירושו לסוף פסוק ט) הולך בשיטתו של רמב"ן, ואף מסביר, שכוונת חז"ל היא: "כי אם יקום מלך ויגזור עלינו גירושין (=גירוש) או אבדן גוף וממון באחת הארצות, הנה מלך אחר – במקום אחר יקבץ וירחם".



לפירושם של רמב"ן ורבונו בחיי – נוטה גם הסגנון של **מדרש קוהלת רבה** (ט', יח) האומר: "למלחמה – מנין? שנאמר: וישם את השפחות וגו' ", כלומר: מדובר בתחבולה להינצל, ולא בהתקפה מלחמתית ממש.

רש"י, כאמור, אינו נוקט קו פשרן ואופורטוניסטי כזה, אלא מייחס ליעקב הכנה לזימה התקפית של ממש נגד האויב.

ערב כניסתו לארץ כנען מתחולל המפגש הדרמטי של יעקב עם האיש, שנאבק עמו עד עלות השחר: לדעת רש"י, אותה דמות מסתורית לא באה אלא כדי לחזק את זכאותו של יעקב לברכות שלקח מעשו. רש"י הכיר, כנראה, בכך שעל אף ניסיונותיו לטהר את יעקב מכל חטא בלקיחת הברכות – קשה להתעלם לגמרי מהבעייתיות הכרוכה בה ומהפגיעה הקשה שפגע באחיו. ככלות הכול, מוכרות היטב לרש"י דרשות-חז"ל, שהובאו לעיל ומתחו ביקורת על יעקב, שגרם עגמת-נפש לעשו, אף שבחר שלא להביא אותן בפירושו.

הוא גם ער לכך שלפחות למראית עין – קיימת בעיה בהתנהגותו של יעקב בפרשת הברכות, ולכן הוא מבקש למצוא במפגשי פרשת "וישלח" – סיום מושלם לעימות, שהחל בפרשת "תולדות". פרשנותו להתרחשות המיוחדת של אותו לילה במעבר יבוק באה לתת מענה שלם – לכל מי שלבו ממאן לקבל את ניסול עשו בידי יעקב.

לדעת רש"י, יש חשיבות עצומה לעובדה, שיימצא בתורה אישור אלוהי ברור להדחתו של עשו מירושת הארץ, שכן בעיצומה של התקופה, שהוא כותב בה את פירושו, טוענים בני עשו, הלא הם הנוצרים, לבעלות על ארץ-הקודש, ומתארגנים למסעות כיבוש של הארץ מידי המוסלמים.

חז"ל פירשו את האירוע האזוטרי של המפגש עם המלאך הזה – כמפגש של יעקב עם שרו של עשו (**בר"ר ע"ז, ג**), מפגש מְטָרִים לפגישה עם עשו עצמו. רש"י כמובן, הביא את דבריהם (ל"ב, כה, ד"ה: "ויאבק איש עמו"), אך גם הוסיף להם נופך משלו:

כאשר המלאך אומר ליעקב (ל"ב, כז): "שֶׁלַחֲנִי, כִּי עָלָה הַשָּׁחַר!", ויעקב עונה לו: "לֹא אֶשְׁלַחְךָ, כִּי אִם בְּרַכְתָּנִי!" – מסביר זאת רש"י: "הוֹדָה לִי עַל הַבְּרִכּוֹת שֶׁבְרַכְנִי אֲבִי, שֶׁעָשׂוּ מֵעֲרַעֵר עֲלֵיהֶן..."

לפירוש זה של רש"י – אין כל מקור בחז"ל, והוא מהווה תוספת, הבאה להדגיש, ששרו של עשו מכיר בזכותו של יעקב על הברכות.

כאשר הקב"ה משנה את שמו של יעקב לישראל, אומר רש"י: "לא יעקב יֶאֱמַר עוד שמך" – כי לא יאמרו עוד, שהברכות באו לך בעקבה וברמיה, כי אם בשררה ובגלוי-פנים; סופך, שהקב"ה נגלה עליך בבית-אל ומחליף את שמך, ושם הוא מברכך, ואני שם אהיה, ואודה לך עליהן" (בראשית ל"ב, כט).<sup>43</sup>

במקרה זה נטל רש"י מן המדרש (**בר"ר ע"ח, ג**) רעיון כללי: היה זה המלאך, שבתחילה שינה את שם יעקב – לישראל במעבר יבוק, ורק מאוחר יותר, בהתגלות בבית אל, נתן הקב"ה עצמו גושפנקה לשינוי זה.

43. ביתר פירוט אומר רש"י את הדברים בפירושו להושע י"ב, ה. שם הוא כותב: "בכה – המלאך, ויתחנן לו – כשאמר לו לא אשלחך, כי אם ברכתני (בראשית ל"ב), המלאך היה מבקש ממנו: 'הנח לי עכשיו. סופו של הקב"ה ליגלות עליך בבית אל, ושם ימצאנו ושם ידבר עמנו, והוא ואני נסכים לך על הברכות שבירכך יצחק. ואותו מלאך – שרו של עשו היה, והיה מערער על הברכות'."

מעבר לכך לא פירט המדרש את פשר השינוי ואת תוכנו, ואילו רש"י הוא, שהוסיף וקבע, שעיקר מטרתו של שינוי-השם, ואולי אף כל מטרתו, היא להרחיק מיעקב את האסוציאציה של עקיבה ורמיה, שכן יעקב, היה, ככל הנראה, סמל לכך.<sup>44</sup>

בפגישת האחים – הפעולה הבולטת ביותר האומרת דורשני הייתה נשיקתו של עשו (ל"ג, ד). רש"י הביא על כך את שתי הדעות שבמדרש כפי שהן, שהרי לפי שתייהן עשו נשאר בגדר שונא גדול, שאין תקנה לשנאתו.

דברי רש"י: "וישקוהו – נקוד עליו. ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי: יש שדרשו נקודה זו – לומר, שלא נשקו בכל לבו. אמר ר"ש בן יוחאי: הלכה היא; בידוע, שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו" (ל"ג, ד). דברים אלה של רש"י הם על-פי מדרשי חז"ל בכמה מקומות.<sup>45</sup>

פגישת יעקב עם עשו מסיימת לדעת רש"י בכך שעשו אכן הודה ליעקב על הברכות, שלקח ממנו בערמה, ומה טוב יותר ומקנה זכויות חזקות יותר מאשר הודאת בעל דין:

כאשר אמר עשו: "יהי לך אשר לך" (ל"ג, ט), הרי משמעו דבריו היא הודאת בעל-דין. לשון רש"י: "כאן הודה לו על הברכות", ובפירוש זה הוא מתבסס על בר"ר (ע"ח, יא).

### התנתקות האחים ואחריתה לעתיד לבוא (פירוש רש"י לפרק ל"ו ופירושו ליחזקאל ולעובדיה)

פגישת האחים איננה האפיזודה האחרונה ביחסים ביניהם. הסיום המוחלט של הקשר שבין יעקב לעשו מתואר בסוף פרשת "וישלח":

כאשר עשו יורד מן הארץ, מספר הכתוב: "ויקח עשו את נשיו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בקמתו ואת כל קנינו, אשר רכש בארץ כנען, וילך אל ארץ אחרת – אונקלוס ותרגום ירושלמי) מפני יעקב אחיו: כי הָיָה רְכוּשָׁם כָּבֵד מְשֻׁבֵּת יַחְדָּו, וְלֹא יָכְלָה אֲרָץ מְגוּרֵיהֶם לְשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מְקַיְהֶם" (בראשית ל"ו, ו-ז).

על המילים: "וילך אל ארץ" – אומר רש"י: "לגור באשר ימצא", ותו-לא.

**בפרקי דרבי אליעזר** (פרק ל"ח) מוצאים אנו דברי שבח על עשו, ש"בשכר שפינה את כל כליו בשביל יעקב אחיו, נתן לו (הקב"ה) מאה מדינות משעיר ועד מגדיאל".

דברים אלה, המעלים על נס את פעולת הוויתור שעשה עשו – לא הביא רש"י בפירושו, לא אותם ולא את הדומים להם.

44. אכן, הקישור האסוציאטיבי של יעקב עם עקיבה ורמיה, כנראה, לא התפוגג לגמרי, ובספר ירמיה אנו מוצאים, כיצד הוא משמש בפי הנביא, הבא לתאר את מעשיהם המקולקלים של ישראל באומרו: "כי כל אח יעקב יעקב, וכל רע רכיל יקלד".... (ט, א).

45. ראה: **ספרי** בהעלותך ס"ט, **בר"ר** ע"ח, ט, **שיה"ש רבה** ז', ד, **מדרש משלי** פרק כ"ו, **מסכת סופרים** ו', ג, **אדר"ג** פרק ל"ד. השימוש בטיי "הלכה" בהקשר זה – תמוה, שכן מדובר בדבר אגדה מובהק. רבי משה פיינשטיין מסביר, שיש לפרש: "כשם שהלכה היא דבר קבוע ועומד ובלתי ניתן לשינוי, כך גם שנאת עשו ליעקב.. מעין חוק טבע" (שו"ת **אגרות משה**, אבן-העזר, ח"ד, ס"י עז). ראה עוד בעניין זה: א', שוחטמן, "הלכה שאינה הלכה", **סיני**, אב-אלול, תשנ"ז עמ' קפ-קפז. שוחטמן טוען, שביטוי זה הוא כאן בגדר שיבוש, וכי המילה המקורית הייתה: "והלא בידוע עשו שונא ליעקב", והוא מסתמך על **ילקוט שמעוני** לבמדבר, בהעלותך רמז תשכב, ד"ה: "או בדרך רחוקה". אכן הדברים מסתברים בטעמם, אולם יש לזכור, שילקוט שמעוני הוא אוסף מדרשים, שנערך בימי-הביניים, וקשה לשפוט על פיו, מה היה נוסחם של מדרשי חז"ל המקוריים. אפשר, שעורך הילקוט בחר לשנות מן הגרסה שמצא לפניו – בשל הבעייתיות שבביטוי "הלכה". עם זאת מצאתי תנא דמסייע לטענתו של שוחטמן – **בספר הזיכרון** לרבי אברהם בקראט הלוי מגולי ספרד (ליורנו תר"ה) הגורס כן (ראו מהדורת משה פיליפ, פ"ת תשמ"ה, עמ' קס"ד). ברצוני להודות בזה לידי, אסף מאל, שהפנה אותי למאמרו של דודני, א' שוחטמן.

בפירושו לנביאים עתיד רש"י להדגיש, שהיה זה פועל ה', שדחף את עשו מחוץ לארץ ישראל. על דברי הנביא מלאכי: "וואת עשו שנאתי" (א', ג) – אומר רש"י: "לדוחפו אל ארץ שער מפני יעקב אחיו, ומנהג שבעולם: מי שיש לו שני בנים – לבכור הוא בורר לו מנה יפה".

בהמשך פרשת "וישלח" מפרש רש"י: "ולא יכלה ארץ מגוריהם (ל"ו, ז) – להספיק מרעה לבהמות שלהם. ומדרש אגדה: מפני יעקב אחיו, מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך', המוטל על זרעו של יצחק, אמר (עשו): אלך לי מכאן, (שהרי) אין לי חלק לא במתנה, שניתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר, ומפני הבושה, שמכר בכורתו".

דברי רש"י מבוססים על המדרש (בר"ר פ"ב, יג), אולם – כדרכו במקרים קודמים – הוא מנסח אותם בדרך, המוסיפה להם העצמה: עשו לא רק מודה בזכותו של יעקב על הארץ, אלא אף נוקט צעד ממש: הוא מְפַנָּה אותה ומסתלק בפועל מכל זיקה אליה.

הזיהוי, שרש"י מזהה את הר שער וארץ אדום – עם צאצאי עשו, שהנוצרים הם ממשיכיהם, הוא, שגורם, ככל הנראה, לרש"י להביא ממדרש-חז"ל החריפים ביותר על מאבקי יעקב ועשו – בפירושו למקראות, העוסקים באדום ובשער:

בספר יחזקאל ל"ה מופיעים דברי הנביא על הר שער, ורש"י מוציא את הדברים מהתייחסות אל העם, היושב בשער בימי יחזקאל, ומפרשם על רקע הדימוי השלילי הקיצוני, שהוא מייחס לעשו: על מילותיו של יחזקאל (בפסוק ו, שם): "לדם אעשך – ודם ירדפך, אם לא דם שנאת – ודם ירדפך" – כותב רש"י:

"בזית את הבכורה, שעבודתי הייתה מסורה להם, ושנאת להיות מלכלך עצמך בדם קרבן עבודתי, ולכלוך (=ולכן לכלוך) דם הרוגים ירדפך. וי"א דם מילה שנאת. ויש אומרים: רוצחים אתה ירא – כשאר כל אדם, ורוצחים ירדפוך. וי"א דם שנאת – אחיך, שהוא בשרך ודמך".

בפירושו הראשון משתמש רש"י בדברי-המדרש (בר"ר ס"ג, יח) ומוסיף להם את ההדגשה, שדברי עשו מבטאים ביזוי של הבכורה ושל עבודת ה', שהייתה מסורה לבכורים.

שני הפירושים האחרונים הם תוספת של רש"י מדעתו, והאחרון מביע כאן את שנאת עשו ליעקב.

בפסוק ט' אומר יחזקאל: "שממות עולם אֶתְנֶנְךָ, ועריך לא תִשְׁבְּנָה".

רש"י מפרש, שהדברים באים להדגים את הניגוד בין עשו לעמים אחרים, ולתאר אותו – כעם, הראוי לעונש החמור מכולם.

הוא מפרש: "לא כמו שאמרתי למצרים: ושבתי את שבות מצרים (יחזקאל כ"ט, מד); ושבתי את שבות בני עמון (ירמיה מ"ט, ו. לפנינו: ואשיב). וזהו שאמר: ואת עשו שנאתי, ואתן את הריו שממה (מלאכי א', ו. לפנינו: ואשים את הריו), שעיתדתי לשוממות עולם".

אם כן, טוען רש"י, אפילו המצרים, שעינו את בני ישראל והעבידו אותם בפרך, יזכו לשבת בארצם, ואולם עשו שנוא על ה' שנאה מיוחדת, ועל-כן ארצו תישאר שוממה.<sup>46</sup>

בפסוק הבא אומר הנביא: "יען אֶמְרֶךָ: את שני הגוים ואת שתי הארצות – לי תהיינה, וירשונה"... רש"י מפרש תחילה על דרך הפשט, שהכוונה לארצות ישראל ויהודה, אך הוא אינו מסתפק בכך ובוחר להוסיף: "ומדרש אגדה דר' תנחומא דורשו כלפי שהלך (=לעניין הליכתו של) עשו אל ישמעאל

46. בפירושו לתורה מטעים רש"י את השלילה הקיצונית ביחס אל עשו, הוא אדום, כאשר זה נמצא בקטגוריה אחת עם מצרים: הדבר מופיע בקשר לאיסורי החיתון של בני ישראל עם עמי-הקדם השונים בספר דברים (כ"ג, ד-ט). רש"י מסביר את ההבדל בין היחס כלפי מצרים ואדום, המותרים להתגייר ולבוא בקהל כבר בדור השלישי, ובין היחס כלפי עמון ומואב, האסורים בכך עד דור עשירי, כשהוא מתבסס על דברי המדרש בספרי, אך הוא מוסיף שם מדעתו את המילים: "ושאר אומות – מותרין מיד". הוספה זו אינה נחוצה כלל להבנת הפשט, ולא נועדה אלא להדגיש את גנותם היתרה של שני העמים הללו.

להתחתן בו להשיאו (=להסיתו), שיעורר על יצחק על ירושת אברהם, ויהרוג ישמעאל את יצחק, ואהיה אני גואל הדם, ואהרוג את ישמעאל, וזהו: יקרבו ימי אבל אבי (בראשית כ"ז, מא), ואירש אני את יצחק ואת ישמעאל".

הדברים אינם מצויים במדרש תנחומא שבידנו, אך הם אכן מופיעים בבר"ר (ס"ז, ח). ברם, אין כל צורך פרשני במדרש זה, והוא מהווה – כמו שתי הדוגמאות הקודמות, שציינו מתוך פרק זה – המחשה לטענתנו, שרש"י בוחר להביא מדרשים, שאין בהם הכרח להבנת פשט המקרא, כאשר מגמתו להעצים את האיבה לעשו ולנחם את ישראל, שהוא יענש על-ידי ה' בחומרה יתרה.

סיומה של פרשת היחסים בין יעקב ועשו עתידה להתרחש אפוא בימות המשיח, ורש"י מתייחס לכך בפירושו לדברי יעקב לפני פרידת האחים (בראשית ל"ג, יד): "וַיֹּאֲבִיב אֶת־נַהֲלָה לְאִטִּי... עַד אֲשֶׁר אָבִיא אֶל אֲדֹנָי שְׁעֵיכֶה":

אומר רש"י: "הרחיב לו הדרך, שלא היה דעתו ללכת אלא עד ספוט. אמר: אם דעתו לעשות לי רעה, ימתין עד בואי אצלו, והוא לא הלך. ואימתי ילך? בימי המשיח, שנאמר (עובדיה כ"א) ועלו מושיעיים בהר ציון – לשפוט את הר עשו. ומדרשי אגדה יש לפרשה זו – כב"ס".

אכן מדרשים רבים יש על פסוק זה, ורובם עוסקים בדו-שיח, שהיה בין יעקב ועשו על חלוקת העולם הזה והעולם הבא ביניהם, אולם רש"י בחר להביא רק את המדרש הנ"ל, שבו צירף את דברי חכמים בבר"ר (ע"ח, יד) עם עצתם ליהודי, שמזדמן לו עובד כוכבים בדרכו, המופיעה בתלמוד (עבו"ז כ"ה, ע"ב).

הבחירה שלו דווקא בדברים אלה – נובעת בוודאי מרצונו להביא בפני הלומד דברי עידוד ונחמה, המבטיחים סוף טוב לעימות שבין יעקב לעשו, סוף, שיש בו תקווה ואחרית-שלום, שכן באותו עידן של ימות המשיח – תגבר ידו של עם ישראל על ממשיכי עשו הרשע.

### דרכו של רש"י בפירוש פרשת יעקב ועשו על-פי חז"ל – מעין סיכום

לאור הבדיקה המסודרת של פירושי רש"י לפרשת יעקב ועשו – ניתן לסכם ולומר, שהוא בונה את דמויותיהם של יעקב ועשו בשלושה שלבים עיקריים, שכל אחד מהם בא לידי ביטוי ברובד אחר של פרשת חייהם:

- א. מן ההיריון ועד ברכות יצחק הוא טווה את דמותו של יעקב – כצדיק, ואילו את דמות עשו – כרשע גמור.
  - ב. בפרשת הברכות הוא דואג לטהר את יעקב מכל אבק של מעשה בלתי-ראוי, ובה בעת למצוא פגמים דווקא בהתנהגותו של עשו.
  - ג. מסיפור הברכות ועד לפרידה הסופית בין האחים – מפתח רש"י את ביסוס זכותו של יעקב על ארץ ישראל – בניגוד להודאה של עשו באמירה ובמעשה, שאין לו חלק בארץ.
- רש"י נקט אפוא פרשנות עקבית ושיטתית של הכפשת עשו והצגתו כרשע גמור, וכנגד זאת הוא מתאר את יעקב – כמי שלא דבק בו כל רבב.
- תמונת דברים זו איננה מובנת מאליה כל-עיקר:

הלומד את פרקי התורה על-פי פשוטם – לא יראה את כל הַרְשָׁע בעשו, ולא יתפוס את יעקב – כטלית שכולה תכלת. אולם דומה, שבהגיע רש"י לנושא זה הוא בחר לוותר על ההיצמדות לפשוטו של מקרא, ולשם כך הפליג שוב ושוב לדברי-אגדה, שלא נדרשו כלל לשם הבנת הפשט.

כבר הזכרנו לעיל, שפרשני רש"י וחוקריו דנו בדבר מידת היצמדותו של רש"י לפשוטו של מקרא. כיצא בכך התחבטו לומדי רש"י בשאלה: מה הייתה אמת המידה של רש"י בהבאת דברי אגדה?

פרופ' נחמה ליבוביץ גרסה, כי "רש"י נזקק למדרשים אך ורק כשהם עונים על שאלה, המתעוררת למקרא הכתוב, כשהם מיישבים קושי ופותרים בעיה או ממלאים פער"<sup>47</sup>, עמדתה זו השפיעה על דורות של לומדים ומלמדים.<sup>48</sup>

דומה, שבגישה זו יש הפרזה יתרה בתיאור מידת דבקו של רש"י בביאור הפשט, אלא אם כן נרחיב ביותר את המושגים: קושי, בעיה ופער. בנושא דידן ניכר בעליל, שרש"י בחר להפליג במידה רבה של הזדקקות למדרש: המגמה הפולמוסית, שעמדה לנגד עיניו, והרצון לחזק את יהודי תקופתו בעמידתם האיתנה מול קנטורי הנוצרים ורדיפותיהם, הביאה אותו ללקט ולזקק מדרשים לרוב, אף ללא כל צורך פרשני.

זאת – ועוד: גם לימוד על-פי מדרשי-חז"ל אינו מציג תמונה כה דיכוטומית וחד-ממדית, כפי שמתאר רש"י. רש"י בחר להביא רק את מדרשי-האגדה, המחזקים את הרשעת עשו ואת הצדקת יעקב, ואילו דברי הביקורת הנוקבים של חז"ל על גנת-הברכות שהוזכרו לעיל – נפקד מקומם לחלוטין בפירושו. על פירושים מדרשיים אלה הוסיף רש"י מילות הסבר נוספות, אשר בהן העצים את המגמה שנקט.

## פרשנות רש"י לפרשת יעקב ועשו לעומת פרשנותו של אבן עזרא

הלומד תורה עם פרשנים אחרים – אף הוא לא יצייר את אותה תמונת עולם. הדוגמה, המתבקשת והמתאימה ביותר, היא כמדומה, פירושו של אבן עזרא, הקרוב יחסית לרש"י בזמן ובנטייה לפרש דברים בקצרה – למען הבנת פשוטו של מקרא<sup>49</sup>. לימוד פרקי יעקב ועשו בפירוש אבן עזרא – משרטט תמונה שונה לחלוטין ומציב לנגד עיני הלומד שתי דמויות שונות של יעקב ועשו.

אבן עזרא אינו רואה כל רמז לפגם באופיו ובמעשיו של עשו בפסוקים, אשר בהם מתאר המקרא את עיסוקו כצייד, ואומר, שיצחק אהבו, "כי ציד בפיו" (כ"ה, כח) – במובן הפשוט של המילה.

כך גם לגבי מכירת הבכורה:

עשו עיף עייפות טבעית ורואה את עצמו – כמי שהולך למות בגלל הסתכנותו בעבודת הצייד (שם, כט-לב). ביזיון הבכורה של עשו נובע, פשוט, מהעובדה, שיצחק לא היה עשיר, ולכן היא לא נשאה רווח גדול ומשמעותי (שם לד).

בהגיעו לפרשת גנת-הברכות על-ידי יעקב – פוסל אבן עזרא את פירושו של רש"י למילים: "אנכי עשו בכורך", המציל את יעקב מן השקר, ומכנה אותו: "דברי רוח". אבן עזרא סבור, שיעקב אכן שיקר, אלא שלדעתו מותר לנביאים ולגדולי האומה לשקר בעת הצורך, וזאת – בניגוד לנביא, הנשלח מאת ה' ללמד תורה ומצוות לעם, אשר לו אסור לשקר.

47. נ' ליבוביץ ומ', ארנד, פירוש רש"י לתורה – עיונים בשיטתו, האוניברסיטה הפתוחה, ת"א, 1990, כרך שני, עמ' 363-364, וראו לעיל עמ' 11-12 והערות 24-25. יש לציין עוד, שלדעת ליבוביץ, יש שרש"י מצטט מדברי המדרש גם כאשר הם לדעתו פשוטו של מקרא או, לכל הפחות, קרובים לפשוטו של מקרא.

48. ראו לדוגמה במאמר מאת הרב חיים מצגר "להוראת ספר בראשית", שמעתין – שיטות ודרכים להוראת תנ"ך, עמ' 166, הכותב: "הרגיל להעמיק בפירושו של רש"י ימצא, שהקו המנחה הבולט בפירושו לספר בראשית בפרט, הוא למצוא, מה באה התורה ללמדנו בכל קטע וקטע, ולא נזקק רש"י למדרש אגדה, אלא במקום שנעלם ממנו החידוש ובהינתן הראשית (ההדגשה במקור, ר"ל) שבדברים לפי פשוטו או עומק פשוטו של מקרא.

49. אבן עזרא נולד בשנת 1089 או 1090 ונפטר בשנת 1164. אמנם בניגוד לרש"י, שייעד את פירושו להמוני בית ישראל, נראה, כי אבן עזרא כתב את דבריו בעיקר למלומדים ולתלמידי-חכמים, ומוכן, שבהתאם לכך ובהתאם לנטיית-לבו ורוחב-דעתו – יש לפירושו מאפיינים ייחודיים, אולם בבואנו להשוות בינו לבין רש"י בעניין הערכותם התוכנית-ערכית את יעקב ועשו – הרי מדובר בשני פרשנים, שיש בהחלט מקום לערוך השוואה ביניהם, שכן שניהם מתיימרים לפרש פשוטו של מקרא ולא להציע פרשנות אלגורית, מיסטית או אחרת, החורגת אל רבדים אחרים.

בעוד שרש"י עושה כל מאמץ "לצבוע" את יעקב ואת עשו בצבעי צדיק מושלם ורשע גמור, אבן עזרא משאירם – כשתי דמויות הרחוקות מטיפולוגיה כזו, לפחות, בכל הנוגע לנקודות המפגש ביניהם שמתארת התורה. אפשר להניח, שהדבר נובע מרצונו של האחרון להיצמד בעקביות לפשט – דבר, שרש"י – חרף הצהרותיו: "ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא" – חרג ממנו באופן תדיר.<sup>50</sup> ברם, יש מקום להמשיך צעד נוסף ולשאול:

במה נבדלו שני הפרשנים זה מזה? מדוע ראה רש"י לנכון לחרוג מן הפשט באורח שיטתי ונרחב בפרשנותו לסיפור יעקב ועשו, בשעה שאבן עזרא אינו רואה בכך כל צורך?

דומה, שהמשמעות, שרש"י מייחס לעשו ולצאצאיו בהקשר האקטואלי של זמנו ומקומו, הייתה רחוקה מעולמם של ילידי ארצות האסלם – דוגמת אבן עזרא. יהדות ספרד לא אימצה את התפיסה, שרווחה בקרב יהודי אשכנז, שלפיה היהודים באותה עת נמצאים בגלות אדום, היא עשו וממשיכיו.

כהמשך לכך יש לציין, שיהודי-ספרד לא העלו על נס את חשיבות-הנקמה בגויים ולא גיבשו תפיסה משיחית, הרואה בנקמה – מרכיב חשוב בגאולה העתידה, כפי שעשו אחיהם באשכנז, שרישומי-הרדיפות ומסעי-הצלב הטביעו בהם חותם עמוק, אשר מצא את ביטויו גם בספרות הפרשנות והפיוט.<sup>51</sup>

אבן עזרא מביע בכמה מקומות הסתייגות מפורשת מהזיהוי של גלות אדום עם השלטונות הנוצריים, ובסיפור יעקב ועשו הוא מרחיב על כך וכותב:

"...וְיִשְׁנִים, שלא הקיצו משנת האיוולת, יחשבו, כי אנחנו בגלות אדום, ולא כן הדבר, רק (=אלא) אדום היה (=הייתה) תחת יד יהודה, וכן כתוב: ויפשע אדום מתחת יד יהודה (מל"ב ח', כב). גם יואב הכרית כל זכר באדום (מל"א י"א, טז)... ורומא שהגליתנו היא מזרע כתיים, וכן אמר המתרגם: וצים מיד כתיים (במד' כ"ד, כד), והיא מלכות יון בעצמה, כאשר פירשתי בספר דניאל (ו' ז'). והיו אנשים מתי מספר, שהאמינו באיש ששמוהו אלוה, וכאשר האמינה רומי בימי קונסטנטינוס (=קונסטנטינוס קיסר), שחידש כל הדת... ולא היה בעולם מי שישמרו (את) התורה החדשה, חוץ מאדומיים מעטים, על-כן נקראה רומא – מלכות אדום. גם כן יקראו היום אנשי מצרים וְשָׂבָא וארץ עילם – ישמעאלים, ואין בהם מי שהוא מזרע ישמעאלים, כי אם מתי מעט" (בראשית, כ"ז, מ).<sup>52</sup>

נדגיש, כי גם בדברי הפולמוס של אבן עזרא נגד הנוצרים הוא אינו נוקט לשון בוטה, כפי שהיטיב לעשות לא אחת בהזדמנויות אחרות.<sup>53</sup>

50. בספרו **שפה ברורה** מתח אבן עזרא ביקורת על רש"י וכתב, שדרכם הישרה של הקדמונים הייתה לראות בפירוש על פי הפשט – עיקר, ולכן קבעו, כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת ס"ג, א), ואילו "הדורות הבאים שמו כל דרש – עיקר ושורש, כרב שלמה ז"ל שפירש התנ"ך על דרך הדרש, והוא חושב, כי הוא על דרך הפשט, ואין בספרו פשט רק (=אלא) אחד מני אלף" (עפ"י ציטוט בספרו של, י"צ מושקוביץ **פרשנות המקרא לדורותיה** ירושלים תשנ"ח עמ' 78).

51. י"י יובל מתאר את תפיסת הגאולה של יהדות ספרד כ"גאולה מגיירת", לעומת דפוס ה"גאולה הנוקמת" של יהדות אשכנז. ראו על כך בהרחבה בספרו **שני גוים בבטן** (ע' הערה 6 לעיל) עמ' 109-131, וכן א' גרוסמן, "הגאולה המגיירת במשנתם של חכמי אשכנז הראשונים", **ציון**, נט (תשנ"ד). גרוסמן עומד גם על שיטת רש"י בעניין מעמדם של הגוים בגאולה העתידה, ולדעתו, יש לרש"י משנה סדורה בסוגיה זו, שלפיה יתקיימו בגאולה שני שלבים עיקריים: הראשון – עניינו נקם באויבי ישראל והשמדת רבים מהם, ואילו בשני יכירו הגוים הנותרים באלוהי ישראל ויקבלו את עול מלכותו, ותשובתם תתקבל באהבה.

52. אבן עזרא חוזר על עמדה עקרונית זו גם בפירושו לספר דברים ל"ג, ב, ובפירושו לעובדיה י; לתהילים קל"ז, ז, ולדניאל ב', לט. בספרו של יובל הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 126 הערה 61 מובאות הפניות לכמה מאמרי-מחקר, הדנים בתפיסת המלכויות, הגאולה והפולמוס היהודי-נוצרי במשנתו של אבן עזרא.

53. עיינו מ' אורפלי, "ראבי"ע והפולמוס היהודי-נוצרי", **תעודה**, ח' (תשנ"ב), עמ' 198-201.

כך, למשל, בפירושו לישעיהו (ז', יד) על המילים: "הנה העלמה הרה ויולדת בן" הוא כותב: "והתימה מהאומרים שעל אלוהיהם ידבר", ובפירושו לפרשת "הנה ישכיל עבדי" שנדונה לעיל, אשר בה הוא מודה, ש"זאת הפרשה קשה מאוד. ותועי-רוח אמרו, שהוא רומז לאלוהיהם"... (שם, נ"ב, יג).

## המשך למאבק בין יעקב ועשו בפרשת חקת – פירוש רש"י לבמדבר פרקים כ- כא

הפולמוס נגד עמי הנצרות, המיוצגים בתורה על-ידי עשו – חוזר ומופיע גם בהמשך פירוש רש"י לתורה, זמן רב אחרי מותו של עשו, האדם הקונקרטי.

להלן אתעכב על שלוש פרשות, אשר בהן מצא רש"י לנכון להטמיע בפירושו את המאבק בין עם ישראל לעמים הנוצריים:

הפרשה הראשונה שנדון בה היא פרשת "חוקת", אשר בה מתוארת פנייתו של משה למלך אדום – לאפשר לבני ישראל מעבר בארצו. בקשה זו נענית בתשובה שלילית חד-משמעית, ואף מאיימת. בעיני רש"י אדום מייצג את בני-עשו ונושא את השם ואת המהות של מלכויות-הנוצרים, ולכן הוא מפרש את ניסיון-ההידברות הזה של משה וכישלונו בגלל העימות בין יעקב לעשו, תוך שהוא מיישם בעקביות את העקרונות, שעיצבו את פירושו לסיפור המאבק בין האחים, שעמדנו עליו לעיל.

בסיפור דן פונה משה אל מלך אדום – בבקשה לעבור בארצו בדרך אל ארץ כנען, והוא פותח בדברי-הקדמה.

נעין בפירושו של רש"י לדברי משה ולתגובת אדום.

(כ', יד) "אתה ידעת את כל התלאה – לפיכך פירש אביכם מעל אבינו (בראשית ל"ו, ו) – וילך אל ארץ (אחרת – אונקלוס) מפני יעקב אחיו, מפני שטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב".

דברי משה יכולים להתפרש באופן פשוט – כניסיון לדבר על לבו של מלך-אדום ולשכנעו לאפשר לישראל לעבור בגבולו, אולם רש"י בוחר לגייס ולהביא לכאן את מאמר חז"ל **בבר"ר** (פ"ב, יג), שנאמרו בהקשר של עזיבת עשו את ארץ ישראל, ולשיטתו, פניית משה מתבססת על המאבק ההיסטורי בין יעקב לעשו.<sup>54</sup>

(טז) "וישמע קִלְנו – בברכה שברכנו אבינו (בראשית כ"ז, כב): הקול – קול יעקב, שאנו צועקים – ונענים".

דברי משה על היענותו של ה' לגאול את ישראל ממצרים, היא כפשוטה מימוש של הבטחתו לאבות, ובמיוחד – קיום ברית בין הבתרים, שנכרתה עם אברהם, אולם כאן – בהקשר של הפנייה אל מלך אדום – מעדיף רש"י לראות אותה כתוצאה של ברכת יצחק ליעקב, שנאמרה, בזמן שחשב, שעשו עומד לפניו. יציאת-מצרים מוכיחה אפוא לדעת רש"י, שהברכות, שלקח יעקב במרמה, אכן היו ראויות לו, והראייה לכך היא, שהן פועלות בהצלחה על במת-ההיסטוריה.

(יז) "נעברה נא בארצך – אין לך לעורר (=לערער) על הירושה של ארץ ישראל, כשם שלא פרעת החוב. עֲשֵׂה לנו עזר מעט לעבור דרך ארצך".

54. ש"פ גלברד בספרו **לפשוטו של רש"י**, במדבר פתח תקוה תשמ"ה, על אתר מסביר, שדברי המדרש ורש"י באים להסביר, מדוע משה פותח בדברי ההקדמה הללו, בעוד שבפנייה דומה אל סיחון, מלך חשבון (להלן כ"א, כא), הוא פותח בהצגת בקשתו לעבור בארצו – בלי כל דברי ההקדמה. עם זאת, נראה, כי הסבר על דרך הפשט – לא חייב את רש"י להזדקק לכל דברי המדרשים שהביא.

שוב רש"י מתעקש להכניס את הוויכוח הקדום בדבר הזכות על ארץ ישראל במקום שאין הפשט מחייבו כל-עיקר. במילים אלה מציג משה את גוף הבקשה, שהוא מבקש ממלך אדום, ואולם, לדעת רש"י, יש כאן אמירה אפולוגטית, הבאה להזכיר ולהבהיר לאדום, שירות הארץ צריכה להיות מוסכמת ומקובלת עליו, ועל-כן אין מניעה, שיסייע לעם ישראל לזכות בה.

(יח) "פן בחרב אצא לקראתך – אתם מתגאים בקול שהורישכם אביכם: אמרתם (דב' כ', טז): ונצחק אל ה' – וישמע קולנו, ואני אצא עליכם במה שהורישני אבי (בראשית כ"ז, מ): ועל חרבך תחיה!".

רש"י מתבסס כאן על דברי **מדרש תנחומא** (בשלח ט'), והדברים הם, כמובן, דברי דרוש.

תשובתו הברורה של אדום, החושש מפני מעבר של עם שלם בתוך ארצו, ומאיים, שאם יהא צורך, ימנע אותה אף בכוח, היא תשובה נורמטיבית של שליט, המגן על הטריטוריה ועל האינטרסים של עמו. אולם בעיני רש"י תשובת אדום מוסיפה נדבך להתנצחות בין יעקב לעשו, משום שהיא נועדה להזכיר למשה, שבברכות-יצחק ניתן לעשו ולצאצאיו כוח החרב; כיוון שכך על משה לדעת, שכשם שישאל גובר בקולו – כך אדום יגבר בחרבו, ואל להם להתעסק עמו.

(כ) "וביד חזקה – בהבטחת זקננו: והידים ידי עשוי" (בר' כ"ז, כב).

כאן הוסיף רש"י תוספת למדרש תנחומא הנ"ל, הממשיכה את הקו, שאדום הוא התגלמותו של עשו, והבטחת יצחק מתממשת בו.

(כג) "על גבול ארץ אדום – מגיד, שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם, וחסרו הצדיק הזה, וכן הנביא אומר ליהושפט (דהיי"ב כ', לז): בהתחברך עם אחזיהו – פרץ ה' את מעשיך".

מקור דברי רש"י – **במדרש תנחומא** (חוקת יד), והם באים בראש ובראשונה להסביר את הסמיכות של מות אהרון לדיאלוג של משה עם מלך אדום.

עם זאת, מסתבר, שרש"י בחר להביא גם על שום המסר הערכי שגלום בהם – בדבר המחויבות של ישראל להתרחק מצאצאי-עשו. יש לזכור, שמשה לא הביא ולא התכוון להביא לכלל התקרבות ממשית בין ישראל ולאדום, אלא רק פנה בבקשה לעבור בארץ אדום, ובכל זאת חשוב לרש"י להדגיש כאן, עד כמה חייבים יהודים להתרחק מהאדומים.

אבן עזרא, אשר, כאמור, אינו עורך כל קישור בין אדום לעמי-הנוצרים, איננו מקנה למשא ומתן של משה עם מלך אדום כל משמעות ומעמד – מעבר למה שמופיע בפשוטו של מקרא: בפירושו לא נמצא כל רמז לזיקתו של אדום לעשו ולהמשך המאבק שבין האחים, וכך הדבר – גם בקרב פרשני פשט אחרים.

גם הפרשה, הבאה מיד לאחר מות אהרון, מתקשרת על-ידי רש"י למאבק שבין יעקב לעשו: המקרא מדבר על הכנעני, שבא להילחם בישראל, ובהבנה פשוטה מדובר על אחד מעמי כנען.

אבן עזרא, למשל, יכל לקבל את הזיהוי של "הקדמונים", שמלך ערד הוא סיחון, שכן האמוריים – אף הם נחשבים לכנענים, אולם לא עולה על דעתו לאמץ את פרשנות חז"ל שמדובר בעמלק.

רש"י, לעומת זאת, קובע, שמדובר בנכדו של עשו, הלא הוא עמלק, וכך הם דבריו בפרק כ"א:

(א) "וישמע הכנעני – שמע, שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד וכו', כדאיתא **בראש השנה** (ג', ע"א). ועמלק – מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות".

"יִישָׁב הַנֶּגֶב – זה עמלק, שנאמר (במדבר י"ג, כט) עמלק יושב בארץ הנגב. וְשָׁנָה אֶת לְשׁוֹנוֹ לְדַבֵּר בַּלְשׁוֹן כְּנָעַן, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינם כנענים; ראו ישראל לבושיהם – כלבושי עמלקים, ולשונם – לשון כנען, אמרו: נתפלל סתם, שנאמר: אם נתון תתן את העם הזה בידי... (פס' ב)".



דברים אלה מתבססים בעיקר על **מדרש תנחומא** (חקת י"ח):  
עמלק, לפי המדרש, משמש רצועה, המוכנה להנחית הצלפה בכל פעם שעם ישראל חוטא.  
במה חטאו במקרה הנדון כאן?

לפי **מדרש תנחומא** על הפסוק "ויראו כל העדה, כי גוע אהרן" (במדבר כ', כט), חטאו בני ישראל בכך שביקשו לסקול את משה ואלעזר באבנים, כשהם חזרו בלי אהרון. אולם רש"י בחר שלא לציין חטא זה של ישראל, וכך נראה, שהוא מסביר את הופעת עמלק – כמי שבא להילחם ביזמתו – כדי למנוע מישראל את כניסתם לארץ המובטחת. המאבק על ארץ ישראל מתעורר אפוא במלוא עוזו, אליבא דרש"י, עם התקרבותו של עם ישראל לכניסה אל ארץ כנען. זהו מאבק, שבו נוטלים חלק צאצאי יעקב ועשו, ונראה, שרש"י מפרש אותו לאור המאבק על הארץ שהתנהל בימיו, כאשר הצלבנים יוצאים לכובשה מידי המוסלמים שהשתלטו עליה, ומדכאים בכוח חרבם את ישראל ואת קול יעקב שמאפיין אותו.

### **ישראל לעומת בני עשו וישמעאל – פירוש רש"י לפרשות "האזינו", "וזאת הברכה"**

הוויכוח עם הנצרות איננו, כמובן, רק על הארץ ועל הניצחון בהגיע המשיח, אלא הוא גם על זהותו של העם הנבחר ועל זכותו לקבל את התורה. הנצרות קראה תיגר על התפיסה היהודית, אשר לפיה ניתנה התורה לישראל באופן אקסקלוסיבי, שאינו כפוף לכל אפשרות שינוי.

הוויכוח עם טענה זאת הוא שהוביל, כנראה, את רש"י להתייחס לבני-עשו בפרשות האחרונות של התורה – כמבואר להלן:<sup>55</sup>

רש"י פותח את פירושו לפרשת האזינו בהצהרה על חשיבות התורה שניתנה לישראל:

"יערף כמטר לקחי – זו היא העדות שתעידו, שאני אומר בפניכם: תורה נתתי לישראל, שהיא חיים לעולם – כמטר זה, שהוא חיים לעולם, כאשר יערפו השמים טל ומטר" (ל"ב, ב).

על המילים המופיעות בהמשך: "כי חלק ה' עמו (ט)" – כותב רש"י: "ומי הוא חלקו? עמו. ומי הוא עמו? יעקב חבל נחלתו. והוא השלישי באבות, המשולש בשלוש זכויות: זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, הרי שלשה – כחבל הזה, שהוא עשוי בשלשה גדילים. והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בן יצחק" (שם, ט).

רש"י מדגיש אפוא את הבחירה בישראל – בניגוד לדחיית ישמעאל ועשו, אף שלא היה כל קושי בהבנת הפסוק, שהצריך את הזכרתם, ומסתבר, שהרקע לכך הוא הפולמוס עם בני-דתות אלה.  
מיד לאחר מכן, עומד רש"י על הניגוד החרף בין ישראל, שקיבלו על עצמם את מלכות ה', לבין ישמעאל ועשו:

על המילים: "יימצאחו בארץ מדבר" – אומר רש"י: אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקיבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו – מה שלא עשו ישמעאל ועשו, שנאמר (לקמן ל"ג, ב): וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן" (שם, י).

בהמשך שירת "האזינו" מתייחס רש"י אל הנוצרים – כאל הגויים, שנועדו לשעבד את ישראל, אחרי שאלה יחטאו בעבודת אלילים.

55. על דברים אלה עמד גם א' גרוסמן, (הערה 34 לעיל), עמ' 194-196.

דברי התוכחה של משה אומרים: "הם קנאוני בלא אל... ואני אקניאם בלא עם" (כ"א). רש"י מסביר: "באומה שאין לה שם, שנאמר (ישעיה כ"ג, יג) 'הן ארץ כשדים, זה העם לא היה', ובעשו הוא אומר (עובדיה א', ב): 'בזוי אתה מאד!'". בהמשך התוכחה בפסוק נאמר: "בגוי נבל אכעיסם". מפרש רש"י: "אלו המינים, וכן הוא אומר (תהלים י"ד, א): אמר נבל בלבו: אין אלהים". בדבריו אלה מתבסס אמנם רש"י על חז"ל ("ספרי האזינו פסקה ש"כ), אולם בעוד שמדרש חז"ל ציין כמה עמים, שעתידיים להתעמר בישראל, כגון "הבאים מברבריא וממרטניא", רש"י בחר לציין רק את בני עשו ואת המינים, הלא הם הנוצרים.<sup>56</sup>

רש"י ממשיך בקו פולמוסי עקבי גם בפירושו לפרשת "וזאת הברכה", החותמת את התורה, כשהוא בא להדגיש את מעמדו החשוב של עם ישראל בעולם ואת הַדְרָתָם של בני ישמעאל ועשו מכל חלק בתורה.

בפתיחת נאומו זה מזכיר משה רבנו את סיני (ל"ג, ב). הסיבה לכך, לדעת רש"י, היא רצונו להדגיש את זכויותיהם של ישראל: "ה' מסיני בא – פתח תחלה בשבחו של מקום, ואחר כך פתח בצרכיהם של ישראל. ובשבח שפתח בו – יש בו הזכרת זכות לישראל. וכל זה דרך ריצוי הוא, כלומר כדאי (=ראויים) הם אלו, שתחול עליהם ברכה.

מסיני בא – יצא לקראתם, כשבאו להתיצב בתחתית ההר – כחתן, היוצא להקביל פני כלה, שנאמר (שמות י"ט, יז): לקראת האלהים; למדנו שיצא כנגדם". בהמשך מבקש רש"י להדגיש, שבני עשו וישמעאל, הלא הם הנוצרים והמוסלמים, איבדו כל זכות להיות קשורים לתורה, ולשם כך הוא מביא לכאן ממדרשי חז"ל על מתן-תורה: "וזרח משעיר למו – שפתח לבני עשו, שיקבלו את התורה, ולא רצו". הופיע מהר פארן – שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה, ולא רצו" (שם שם שם).<sup>57</sup>

רבי אברהם אבן עזרא אינו עורך כל אקטואליזציה לפסוקים אלה, ויתרה מזו, הוא חוזר ומדגיש את הסתייגותו התקיפה מהזיהוי של בני אותם מקומות, המוזכרים כאן עם עשו וישמעאל. הוא כותב: "וחסרי אמונה אמרו, כי טעם 'משעיר' – על דת אדום, ו'פארן' – על דת ישמעאל, ואלה תועים".<sup>58</sup> על הפסוק הבא בפרשת "וזאת הברכה (ג)" – מביא רש"י שני פירושים, כאשר הראשון בא להעצים עוד את מעלתם של ישראל, ובו הוא אומר: "אף חִבֵּב עמים – גם חִבָּה יתירה חבב את השבטים. כל אחד ואחד קרוי עם"..." כל קְדָשֵׁיו בידך – נפשות הצדיקים גנוזות אתו... והם תִּכְפוּ לרגלך – והם

56. הזיהוי של המינים עם הנוצרים הוא ברור וידוע, וכדי לחסיר כל ספק מן הלב – נציין, שבפירושו של רש"י לתלמוד בלא צנורה – נאמר הדבר על-ידו במפורש: על דברי המשנה במסכת סוטה (מ"ט, ע"ב): "המלכות תיהפך למינות – אומר רש"י (כפי שהוא מופיע בחסרונות הש"ס: "המלכות, השולטת על רוב העולם, תהיה למינות; הנמשכים אחרי טעותו של ישו ותלמידיו – נקראים מינים". במסכת שבת (קל"ט ע"א), כשהוא מבאר את המושג אמגושי – כותב רש"י: "המינים – גלחים המשניאים אותנו".

57. יצויין, שרש"י חוזר על מדרש זה אשר, כנראה, היה חביב עליו במיוחד, גם בפירושו לחבקוק ג', ג על המילים: "אלוה מתימן יבוא" – עכשיו הוא מזכיר לפניו פְּעֵלו הראשון, שהוא מבקש לפניו לעוררהו, ופועל (ס"א פועל) חיבתן של ישראל ופורענות דורות הראשונים: כשבאת ליתן את התורה, חזרת על עשו וישמעאל, ולא קבלוה".

58. פירוש אבן עזרא לדברים ל"ג, ב.

ראויים לכך, שהרי תכו (מלשון תָּנַךְ) עצמן לתוך תחתית ההר לרגלך בסיני... ישא מַדְבָּרְתֶיךָ – נשאו עליהם עול תורתך"...

בפירושו השני מתייחס רש"י למסירות-הנפש של הצדיקים בישראל, הסובלים מנחת זרוען של אומות העולם:

"דבר אחר: אף חִבֵּב עמים – אף בשעת חבתם של אומות העולם, שהראית להם פנים שוחקות, ומסרת את ישראל בידם. כל קִדְשֵׁי בידך – כל צדיקהם וטוביהם דבקו בך ולא משו מאחריך, ואתה שומרם. והם תכו לרגלך – והם מתמצעים ומתכנסים לתחת צלך. ישא מַדְבָּרְתֶיךָ – מקבלים גזרותיך ודתותיך (=חוקיך) בשמחה".

דברי רש"י שאובים אמנם ממדרשים שונים, אך מגמתו ניכרת בשני היבטים:

האחד – הוא לא הביאם בפירושו בשל קושי מסוים בהבנת הפשט או בגין צורך פרשני אחר.

השני – הוא בחר מתוך דברי חז"ל דווקא את המדרשים, הבאים להאדיר את זכויותיהם של ישראל, לבטל כל טענה דתית מצד עמי הנצרות והאסלם, ולעודד את קהל קוראיו היהודי, שיעמוד בגו זקוף בכל הפורענויות, המתרגשות עליו מיד הנכרים.

רש"י ביקש אפוא לחתום את פירושו לתורה בדברים, שיחזקו את היהודים בדורו, העומדים הן בפני עימותים תאולוגיים והן בפני ניסיונות פיזיים ונפשיים קשים למכביר.

מתאים לסיים מסכת זו בדברי רש"י בפירושו לקהלת (ג', טו), אשר בהם הוא נוקט אותה מגמה. הפסוק אומר: "מה שהיה – כבר הוא, ואשר להיות – כבר היה, והאלוהים יבקש את נרדף".

רש"י מפרש:

"מה שהיה מלפנינו – כבר הוא עשוי, וראינוהו או שמענוהו מאחרים שראוהו, ויש לנו להעיד עליו, שראינו, שהקב"ה מבקש את הנרדפים: יעקב – נרדף, עשו – רודף (מלאכי א', ב-ג).

נֶאֱהָב את יעקב, ואת עשו שנאתי – מצרים רודפים את ישראל: מצרים טבעו בים, וישראל הלכו ביד רמה".

פירוש זה הוא דוגמה מובהקת להבאת דברי דרוש, שאינם נצרכים להבנת העניין, ואפשר אף להגדירם כבעלי קשר רופף ביותר לפשט הפסוק, וכנראה, בחר רש"י להביאם על-מנת לחזק את יהודי דורו בעמידתם בניסיונותיהם הקשים.

על כך ניתן לומר: מה שרואה רש"י לפניו – יהודים, הנרדפים בידי בני עשו הנוצרים – כבר מופיע בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים.

רש"י רואה את תפקידו – כפרשן, כמי שאחראי להצביע על הרלוונטיות של המקרא לעולמם של בני-זמנו, וכמי שרוצה בפירושו להקנות את תפיסת המסגרת של הסבל היהודי בארצות הנוצרים – מסגרת, המורכבת מהשתלשלות הסיפור הדתי-היסטורי של המאבק בין יעקב לעשו. בכך הוא פועל לאמץ ברכיים כושלות ולהשריש אמונה וביטחון בקרב עמו.

## מסקנות בדבר לימוד פירוש רש"י לתורה והוראתו

פירושו של רש"י לתורה הוא המשקפיים, אשר באמצעותם רואים יהודים, האמונים על מסורת-ישראל, את התורה שבכתב. פירוש רש"י הוא הפירוש הקלסי ביותר; והתפיסה הרווחת בציבור רואה בפירושו את הפשט האוטנטי והבסיסי ביותר לתורה.

במאמרנו לא באנו, חלילה, למתוח ביקורת על רש"י או להמעית בערך פירושו.

אדרבה, הראינו, כיצד יש בפירושו עוד יותר ממה שרגילים לייחס לו:

יש בו לא רק פירוש וביאור, כי אם הרחבה והעשרה, שמוטמעים בהן ערכים והשקפות. בשיטה, שבה לומדים ומלמדים את פירוש רש"י כיום, מקובל להתייחס באופן מודע רק אל הרובד הפרשני. בלימוד זה מושם גם דגש חזק בשאלה, שהעסיקה את רש"י בכל דיבור מתחיל, והבנת התשובה, שהוא מציע לה.

לעומת זאת, אין הלימוד מתעכב בדרך כלל על הרובד הערכי-השקפתי, ורובד זה מוטמע בלא-יודעין. בתוך כך מאמץ הלומד את דברי רש"י – בתור השקפות-יסוד של היהדות בנושאים שונים. באופן כללי אין ספק, שאכן אין מתאים מרש"י לייצג את עולמה הרוחני של היהדות, ואולם ראוי היה לעשות זאת באופן מודע, ומתוך שימת-לב לרעיונות ולערכים, שהוא מקנה ללומד כבדרך אגב.

הנושא, שעסקנו בו במאמר זה – ממחיש באופן ברור את הצורך בלימוד מסודר מסוג זה. דומה, שעלה בדיננו להראות, שבתחום היחס שבין ישראל לאומות העולם – בכלל, ולנוצרים – בפרט, לא הונחה רש"י רק על-ידי הצורך לבאר את פשט-המקרא, אלא הוסיף על כך רבדים של מדרש ושל פרשנות משלו. בפירושו לספרי הנביאים והכתובים – נחשפים בעליל מניעיו של רש"י, הנובעים ממגמה פולמוסית. ברם, כפי שהראינו, גם בפירוש התורה, שילדי-ישראל אמונים עליו, מבצבצת מגמה זו, ואף עולה כפורחת.

אכן, מטעמים מובנים אין רש"י מציין במפורש, שהוא מדבר על נוצרים, המתעמרים בעם ישראל, ועקב כך מאבקי יעקב ועשו על גלגוליהם ועל שלביהם – נתפסים באופן טבעי על-ידי הלומד כמשקפים את מערכת היחסים שבין יהודים לנוכרים – בכלל.

לאור כל זאת, יש מקום לשאול:

איזו השקפת עולם יעצב מי שלומד תורה בפירוש רש"י בעניין היחס לנוכרים ולאומות העולם?

אילו קווי אופי הוא יתרגל לייחס לנוכרי?

מה תהיה תפיסתו לגבי טיבו של העימות בין צאצאי יעקב למתנגדיו?

הלומד המצוי של פירוש רש"י אינו מכיר את הרקע ההיסטורי של כתיבת הפירוש, ואינו מודע להלכך-הרוח, שניסרו בחלל-עולמו של רש"י בזמן כתיבת-הפירוש,

עם זאת, ההנחה, שיעקב ועשו מייצגים טיפולוגיה של עם ישראל מול אויביהם – מוטמעת בתודעתו של כל לומד תורה. כיוון שכך, המסרים האידיאולוגיים, המתגבשים בהיסח-הדעת בלימוד פירוש רש"י, מסוגלים להצית או ללפות רגשי איבה ועוינות כלפי נכרים ולתרום ליצירת סטראוטיפים שליליים בלתי-נחוצים.

לעומת זאת, התייחסות לרקע ההיסטורי של פירושי רש"י אלה – עשויה להעניק הבנה נכונה יותר של פירושו ושל משמעויותיהם. אין בידיעת רקע זה כדי לעמעם את זוהרו ולהחליש את מעמדו של הפירוש. אדרבה, יש בה כדי לקדם את הדיון בהיבטים הערכיים, שהיו חשובים לרש"י, ויש בה כדי להצביע על החתירה לרלוונטיות, שאפיינה את פרשנותו.

אנו רגילים כיום לראות את לימוד התורה בפירוש רש"י – כלימוד, אשר משתדלים בו להבין את המקרא כפשוטו – בלי לעשות כל מהלך של אקטואליזציה. הסקת מסרים רעיוניים וערכיים, שיש בהם רלוונטיות לזמן ולמקום, נתפסת על-ידי הלומדים – כמגמה שונה בתכלית, ואף מנוגדת למגמתו של רש"י. גישה זו נתפסת אצלנו כשיטה של דרוש, ולא כשיטה של פירוש. לפי הבנה זו, מטרתו של רש"י הייתה רק להסביר, מה התורה אומרת, ולא מה התורה אומרת לנו, אולם לאור עיוננו, דומה, שהתייחסות זו לוקה בצמצום הבנת דברי רש"י:

הוא התכוון לבצע בפירושו דווקא אקטואליזציה, ולבני-דורו היא הייתה בוודאי מובנת היטב. אנו, החיים כיום במציאות שונה, בוחרים להתעלם ממנה, ובכך אנו חוטאים כלפי רש"י עצמו ומחטיאים את כוונת פירושו:

אנו נוהגים לשאול: מה היה קשה לרש"י בפסוק, אך לא שואלים, מה היה קשה לרש"י במציאות. אולם רש"י עצמו, המביא עוד ועוד מעולם הדרוש של חז"ל, לא סבר כמונו, שיש להקים מחיצה גבוהה בין פירוש לבין דרש. אדרבה, לשיטתו, הדרש חיוני – לשם החיאת לימוד התורה וספיגת רעיונותיה, ובאמצעותו ניתן ללקוט מסרים בעלי משמעות אקטואלית ללומדיה.

הנושא שעסקנו בו – ממחיש היטב, עד כמה חיוני לשלב בלימוד הפרשנות – דיון, המכוון לרובד הערכי. הלומד את התורה ופרשניה – בכלל, ואת פירוש רש"י – בפרט, בלי להיות מודע לרובד זה – עלול להחמיץ רעיונות ערכיים, הראויים להתייחסות תוך כדי לימוד המקרא:

כך, בנדון דידן, לימוד פירושי רש"י לפרשיות יעקב ועשו – עשוי להוביל לאחת משתי האפשרויות: א. להיות עם תובנה מצומצמת של הדברים, המתמקדת במאבק בין שני האחים הקונקרטיים, ותו – לא, או ב. לתפוס את העימות ביניהם – כמשקף את מכלול היחסים בין יהודים לנכרים.

התובנה הראשונה לוקה בצמצום מרחיק-לכת, ואילו השנייה חוטאת בהכללה קיצונית ומופרזת. לעומת זאת, הכרת הרקע ההיסטורי – יכלה לפרנס דיון מודרך נרחב בהרבה בכל הנוגע ליחסי ישראל והעמים.

ועדיין עיקר טענתנו מצוי מעבר לכך:

העמדת פירוש רש"י על רקע מגמתו הכללית – יכלה לאפשר ללומדים לכבד את הסיפור שבתורה על-פי פירושו, ובמקביל – לפתוח חלון ללימוד נרטיבים אחרים שבסיפור. הלומד יבין את פרשת יעקב ועשו בדרכו של רש"י, וימשיך ושאל את עצמו:

מה הן המשמעויות של הסיפור **בשבילי** – כמי שחי במציאות שונה?

מתוך כך הוא יוכל להיחשף למשמעויות **אוניברסליות**, הגלומות בסיפור מקראי זה.

כך, למשל, הוא יוכל להבין את העימות בין יעקב ועשו – כמשקף דינמיקה של מאבק משפחתי, או לראות בו אב-טיפוס למלחמת-אחים באשר היא, ואפשר, שימצא בו מסרים בדבר דרכי התנהגויות אנושיות באשר הן ולקחן.

עושר המסרים, שהתורה תחשוף בפני הלומד, יהיה שכרו, ואם במידת-מה מאמרנו יקדם לימוד מסוג זה – והיה זה שכרנו.