

פסוקים מקבילים בספר בראשית

מבוא

1. מה הם "פסוקים מקבילים"?

תופעת ה"פסוקים המקבילים" מתייחסת לסגנון ספרותי שבו נוקטת התורה במקומות רבים, לפיו מובאים בזה אחר זה שני פסוקים, שיש ביניהם דמיון רב. במקרים רבים מעיד הדמיון על כך שהרצף שבין הפסוקים איננו כרונולוגי (כלומר: פסוק א קודם בזמן לפסוק ב), אלא ששני הפסוקים באים לתאר את אותו העניין בדיוק, אך מתוך שתי נקודות מבט שונות. אכן, תופעה זו לא זכתה לתשומת ליבם של קוראי המקרא, מחמת ההרגל שלנו לקרוא את התורה באופן כרונולוגי ורציף. באופן טבעי, כאשר אנו נתקלים בכפל פסוקים שכזה, אנו נוטים לחפש בפסוק השני התרחשות נוספת, שיש בה תוספת וחיידוש על האירוע המתואר בפסוק הראשון. ההשערה המוצעת כאן היא שאין לקרוא את הפסוקים כמוסיפים זה על זה, אלא שיש להעמידם זה מול זה, בשני טורים מקבילים. בתצוגה הגרפית הזאת מתברר ומתבהר שאכן התרחשות אחת לפנינו, אלא שבתיאור הכפול מבקשת התורה להציג את האירוע האחד משתי זוויות ראייה שונות או לפרוש שתי משמעויות שונות של אותו האירוע. לדעתנו, תופעה זו שכיחה ביותר במקרא, וכדי להדגימה נבקש במאמר זה להביא את כל ההופעות שלה – לפי הבנתנו – בספר בראשית. יקרא הקורא וילמד לשים את ליבו לתופעה כזו בשאר חומשי התורה.¹

2. דוגמה ל"פסוקים מקבילים"

כדי להבהיר את התופעה, נדגים אותה בפסוק מספר שמות:

וַיִּסַּע מִלְאֲדָה הָאֱלֹהִים הַהֲלֵךְ לִפְנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל, וַיֵּלֶךְ, מֵאֶחָרֵיהֶם, וַיִּסַּע עִמּוֹד הָעֵנָן,
מִפְּנֵיהֶם, וַיַּעֲמֵד, מֵאֶחָרֵיהֶם (שמות י"ד, יט).

1 תופעה כזו נמצאת גם בשאר ספרי המקרא, אך בהם הסגנון הספרותי הכללי שונה מזה של חומשי התורה, ויש לדון בכך בנפרד.

בקריאה פשוטה של הפסוק, מתוארות לנו כאן שתי "נסיעות": של מלאך האלוהים ושל עמוד הענן. האם יש קשר בין שתי ה"נסיעות"? בהתבוננות קצרה נגלה שיש דמיון ביניהן: הן מלאך האלוהים והן עמוד הענן נוסעים ממקומם שלפני מחנה ישראל ומגיעים אל מאחורי מחנה ישראל. מסתבר, אפוא, שאין כאן שתי "נסיעות", אלא נסיעה אחת, ומלאך האלוהים הוא הוא עמוד הענן. הרי לנו תיאור כפול של אותו האירוע.

הצורך בכפילות זו מובן: חלקו השני של הפסוק מתאר את המציאות הפיזית, כפי שניתן היה לחוש בעין: עמוד הענן, שליווה את ישראל מלפניהם, עבר אל מאחורי המחנה, "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, ולא קרב זה אל זה כל הלילה" (שם כ). החלק הראשון של הפסוק מתאר את **אותה הנסיעה** של עמוד הענן, אלא שהפעם הוא מתאר אותה כנסיעה של מלאך האלוהים. משמע: אין זה תיאור פיזי של תזוזת הענן, אלא נתינת משמעות רוחנית לשינוי מיקומו של הענן: מלאך ה', המלווה את ישראל, עבר לחצוץ בין העם ובין המצרים. וכך מצטייר הפסוק בשני טורים:

טור א	טור ב
ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם	ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם

הצגת שני החלקים של הפסוק באופן זה, האחד מול השני, מדגישה את המשותף והדומה (שתי "נסיעות" מלפני ישראל אל אחריהם) ואת השונה (מלאך האלוהים מול עמוד הענן); ומתוך כך מתבארות שתי נקודות המבט השונות: התורה רוצה לספר שהשגחת ה' על עמו, שעד כה באה לידי ביטוי בהובלתם של ישראל, עברה להתמקד בהצלתם מהמצרים (טור א); האופן המציאותי שבו הומחש שינוי זה היה בשינוי מיקומו של הענן (טור ב).
דוגמה זו ממחישה את החשיבות שיש בזיהוי התופעה של "פסוקים מקבילים" וביאור הכתובים לאורה.

3. התייחסויות קודמות ל"פסוקים מקבילים"

כיצד התייחסו הפרשנים הקלאסיים לתופעה זו? בדרך כלל² הבינו הפרשנים את כפילות הפסוקים באופן המקובל בעולם הפרשנות, קרי: אם הפסוק חוזר על עצמו פעמיים, מן הסתם ישנו חידוש בפסוק השני שלא נאמר בפסוק הראשון; ואם מדובר על סיפור או אירוע, הרי

2 הכוונה: במקרים שהפרשנים אכן מתייחסים לכפילות. לא בכל המקרים ולא כל הפרשנים עמדו על הכפילות שבפסוקים.

שיש להבין את שני הפסוקים כרצף של שני שלבים בהתרחשות. אבל גישה זו עולה בדוחק רב, שכן לרוב קשה למצוא שני שלבים התפתחותיים של העלילה בפסוקים המקבילים, ולפעמים נאלצים הפרשנים להתלות בבדלי־הבדלים בין הפסוקים כדי לבארם כשני אירועים נפרדים (להלן נראה דוגמאות לכך). להבנתנו, הקושי למצוא הבדלים דקים כאלה נובע מכך שמדובר על תיאור כפול של **אותו עניין בעצמו**.

פרשנים חדשים יותר, שנוקטים ב"שיטת הבחינות", יבארו את הכפילות בפסוקים להפך. הם יסבירו שאכן אין לבקש אחר רצף והתפתחות בין הפסוקים; אך גם אין לראות אותם כמתארים את אותו האירוע; להפך: כל פסוק מציג באופן מְכוּוֹן תיאור שונה של האירוע המדובר, ובהכרח הוא מתאר התרחשות שונה שלו, שכן "כדי לבטא את שני המובנים המשלימים, כתבה התורה את שתי ההלכות האלה בשתי פרשיות נפרדות... כל פרשה מבארת נימוק אחד... בלא קשר לנימוק השני. בלעדיותו של כל נימוק סותרת **בקיצוניותה**³ את הנימוק האחר".⁴ גישה זו תתקשקש למצוא שוני מהותי בין שני הכתובים, המחלק באופן ברור את המתואר בפסוקים לשתי בחינות שונות, כלומר: לשני סיפורים נבדלים זה מזה; אולם ברוב המקרים ניכר שההבדל בין ההצגות איננו כה חד ונבדל, ולעיתים נראה מאולץ.⁵ לפי ההסבר שלנו, מדובר ב**שני אספקטים של אותו אירוע**, ולא בשני סיפורים שונים בתכלית, ולפיכך לא תיתכן סתירה ביניהם.⁶

3 ההדגשה במקור - א"ב.

4 הר"מ ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא - סכנות וסיכויים", **המעין** יח, ג, ניסן תשל"ח, עמ' 8-9; הודפס מחדש בתוך: 'עופר (עורך), **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, אלון שבות תשס"ה, עמ' 64. ראו גם: הר"מ ברויאר, "על ביקורת המקרא", **מגדים** ל, תשנ"ט, עמ' 98 = **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, עמ' 157: "אני רואה שהתורה כוללת סיפורים ודינים הסותרים זה לזה במקומות רבים... כל בחינה מבטאת את האמת שלה... אולם אין זו אלא אמת חלקית".

5 דוגמה לקושי כזה הבאנו ביחס לברית הגל והמצבה - ראו הערה 42.

6 נעיר בקצרה גם על יחסה של גישת המחקר לתופעה זו. במקרים מסוימים עמדו החוקרים המודרניים על הכפילות שבפסוקים, וההסבר שניתן לה בדרך כלל הוא של תוספת מאוחרת (גלוסה) של העורך או הפרשן, שהרשה לעצמו להוסיף הערה מבהירה לטקסט הקדום, כלומר: פסוק ב הוא פירוש וביאור של פסוק א (ראו: ע' טוב, **ביקורת נוסח המקרא**, ירושלים תש"ן, עמ' 212-214, ושם ביבליוגרפיה). הסבר זה לרוונטי בעיקר במקומות שבהם הפסוק הראשון בצמד הפסוקים הוא קשה (בלשונו, באוצר המילים היחידאי שבו וכדו'), והפסוק השני נהיר יותר. דוגמה מובהקת להסבר כפל הפסוקים כגלוסה - ראו ביחס ל־ט"ו, ב-ג (פרק ב להלן): 'נ' סמט, "בן בית: אור חדש על מונח מנהלי נשכח במקרא ובמקורות חז"ל", **תרביץ** פד, ג, תשע"ו, עמ' 291-293, ושם ביבליוגרפיה נרחבת בהערות 40-42. אלא שלפי הסבר זה, הפסוק השני צריך להיות **זהה בתוכנו** לחלוטין לפסוק הראשון, שאותו הוא בא לבאר. זאת בניגוד להבנתנו, לפיה שני הפסוקים הם "מקוריים" בנוסח המקרא, ולפיכך חייב להיות **הבדל מהותי** בין שני הפסוקים, שהרי הם באים להציג אירוע מסוים מתוך **שתי נקודות מבט שונות**.

שני כיווני פרשנות אלה – זה המחבר בין הפסוקים לכדי רצף אירועים, וזה המרחיק ביניהם לכדי בחינות שונות ונבדלות – מחדדים את חשיבות ההסברה של תופעת "הפסוקים המקבילים". שכן מחד, אין היא מפרשת את כפל הפסוקים כשני אירועים, אלא כתיאור של אותו אירוע; אך מאידך, היא מבינה שיש כאן הצגה של האירוע מנקודות מבט שונות – ומכאן נובעים ההבדלים שבין שני התיאורים.

4. פסוקים וטורים מקבילים

עוד נעיר, שתופעת "הפסוקים המקבילים" הינה מקרה פרטי של תופעה רחבה יותר, אשר אנו מכנים אותה "טורים מקבילים". הכוונה היא לא רק לשני פסוקים בודדים, אלא לשתי פרשיות שלמות, המוצגות בזו אחר זו – אך הן אינן מתארות רצף כרונולוגי, אלא את אותו האירוע עצמו משתי נקודות מבט שונות. הדגמנו את הקריאה בטורים מקבילים במאמרנו אודות ברכת יצחק ליעקב,⁷ ובמקומות נוספים.⁸

נעבור עתה לפרוש את כל הופעותיו של סגנון זה בחומש בראשית.

א. תגבורת המים במבול

וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל הָאָרֶץ, וַתִּלָּךְ הַתֶּבֶה עַל פְּנֵי הַמַּיִם
וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל הָאָרֶץ, וַיִּכְסּוּ כָּל הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל
הַשָּׁמַיִם
(ז', יח).
(ז', יט).

פעמיים מתוארת תגבורת המים על הארץ. האם פעמיים גברו המים? כלומר האם מדובר על שני שלבים שונים במבול? ואם כן – מהו ההבדל בין שני השלבים? אברבנאל מבין שאכן המים גברו פעמיים:

ואמרו עוד: "ויגברו המים וירבו מאד⁹ על הארץ" – כוון את המים התחתונים, שבמקום שיהיו נכבשים תחת הארץ, אז בגזירת השם גברו ועלו עליה מפני ריבויים, ואז הלכה התיבה

7 "הברכה הכפולה (?) של יצחק ליעקב", **מגדים** נב, תשע"א, עמ' 33-40.

8 "זיפגע במקום", **כינוסים** א, תשנ"ז, עמ' 100-102, בתיאור עליית יעקב לבית אל; "הנהגה ומנהיגות בספר במדבר", **אורות עציון** כט, תשנ"ח, עמ' 185-198, בתיאור עונשו של דור המרגלים (ובאופן מקוצר יותר במאמר: "מעגלים בפרשת המרגלים", בתוך: **דרך חיים ודרך הארץ – שיעורים לזכרו של חיים עוזר ינובסקי בנושא ארץ ישראל**, ירושלים תשס"ח); "מפגש יוסף והאחים", **מגדים** מה, תשס"ז, עמ' 21-30, בתיאור שינוי התוכנית של יוסף בכליאת אחיו; "ויחוגו לי במדבר" – מדוע לא דרש משה את שחרורם של ישראל ממצרים?", **אסיף** ה, תשע"ח, עמ' 40-41, בתיאור גזירות פרעה בשעבוד מצרים, ובתיאור ההתגלות הראשונה של ה' למשה.

9 כצ"ל. בדפוס שלנו כתוב: "וירבו המים ויגברו מאד".

מפה ומפה... [ו] אמרו: "והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכסו כל ההרים הגבוהים" – ר"ל שלא די שגברו המים התחתונים בעלותם על הארץ הישרה ויכסוה, אבל גם ההרים היותר גבוהים שתחת השמים כיסו [המים] אותם.

כדי למצוא הבדל בין שני השלבים נאלץ אברבנאל לבאר שתגבורת המים הראשונה איננה מתייחסת להצפת הארץ במים, אלא לשלב מקדים: פריצת המים שמתחת הארץ. אבל זהו דוחק, שכן כבר בתגבורת המים הראשונה מסופר שהתיבה הלכה על פני המים, כלומר התחילה הצפת הארץ; ואם כן התגבורת השנייה רק הרבתה כמותית את המים עד לכיסוי ההרים, משמע אין הבדל מהותי בין השלבים.¹⁰ כמו כן, התופעה מתוארת בשני הפסוקים באופן דומה, וכמעט באותן המילים: "ויגברו... מאד על הארץ" – "גברו מאד מאד על הארץ". לפיכך דחוק למצוא כאן שני שלבים שונים בהתפתחות המבול. הדמיון שבין שני הפסוקים מוביל אותנו להבנה שמתוארת בהם אותה ההתרחשות, אך כנראה מתוך נקודות מבט שונות. אם כן, אנו נוטים לקרוא אותם כ"פסוקים מקבילים". ניטיב לראות זאת כאשר נעמיד את הפסוקים זה מול זה:

(יח) וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבּוּ מַאֲד עַל הָאָרֶץ וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל פְּנֵי הַמַּיִם	(יט) וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מַאֲד מַאֲד עַל הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָּל הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם
---	---

הצגה זו מדגישה את הדמיון שבין הפסוקים (בשתי השורות הראשונות), אך גם את ההבדל ביניהם (בשורה השלישית). אם נבחן את ההבדל הזה נוכל לעמוד על שתי זוויות הראייה המבוקשות: בפסוק יח מתואר כיצד תגבורת המים **גרמה לתיבה** ללכת על פני המים; פסוק יט מעיד על **כיסוי ההרים הגבוהים** בעקבות אותה תגבורת המים. ניתן להתרשם שפסוק יח, המתאר את שאירע לתיבה בא להציג את תגבורת המים **מנקודת מבטו של נח** (ושל כל יושבי התיבה), כלומר את מה שתגבורת המים גרמה לאנשי התיבה לחוש. פסוק יט מתאר את ההשלכה הכלל-עולמית של התגבורת זו, והוא מציג את השלב הזה במבול **מנקודת מבט היצונית על העולם**: תגבורת המים היא שלב בתהליך הכחדת היקום.

במקרה שלנו ההבדל שבין שני התיאורים איננו נקודתי, אלא הוא קצה קרחון של תופעה רחבה הרבה יותר, המשתרעת לאורך כל סיפור המבול. את כל האירוע – החל מהתוכנית האלוהית הנאמרת לנח, המשך בביצוע התוכנית במשך שנת המבול, וכלה בתוצאותיה של הגשמת התוכנית – אפשר לבחון מתוך שתי נקודות המבט הללו: זו של נח, שניצל מן המבול, וזו של העולם, שנידון להשחתה. למעשה, כל סיפור המבול כתוב בסגנון של "טורים מקבילים": לכל אורכו מתואר האירוע באופן כפול, פעם אחת – **כסיפור הצלתו של נח ממי המבול**,

10 גם י' קיל, **דעת מקרא – בראשית א**, ירושלים תשנ"ט, עמ' קצב, מבאר שיש כאן שני שלבים שונים בתגבורת המים, אם כי הוא לא מבאר מהו ההבדל ביניהם.

ופעם שנייה – **כסיפור מחיית היקום במי המבול**. התורה משתמשת בסגנון זה באופן בולט ביותר, כאשר כל שלב ושלב בסיפור המבול רשום פעמיים, והפסוקים עוברים "רצוא ושוב" מהסתכלות אחת לשנייה.¹¹

לאור זאת, יהיה יותר מדויק לומר שהפסוקים שלנו אינם דוגמה רגילה של "פסוקים מקבילים", שכן אין הם עומדים בפני עצמם. הקריאה הנכונה של הפסוקים שלנו ממקמת אותם בשתי פסקות נפרדות: פסוק יח הוא הפסוק האחרון של הפסקה המתארת את ההתרחשות הסובייקטיבית של המבול, מנקודת מבטו של נח (פסקה זו כוללת את הפסוקים יז ו-יח), ואילו פסוק יט הוא ראשיתה של הפסקה המתארת את ההתרחשות האובייקטיבית של המבול, מנקודת מבטו של העולם (פסקה זו כוללת את הפסוקים ז', יט - ח', ה).

ב. תלונת אברהם על עריותו

וַיֹּאמֶר אַבְרָם: ה' אֱלֹהִים, מֶה תִּתֶּן לִי, וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי, וְבֶן מִשְׁק בֵּיתִי הוּא דִמְשָׁק אֱלִיעֶזֶר
וַיֹּאמֶר אַבְרָם: הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע, וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי
(ט"ו, ב).
(ט"ו, ג).

פסוקים אלה הם תגובתו של אברהם להבטחתו של ה': "אל תיָא אַבְרָם, אֶנְכִי מִגֵּן לְךָ, שְׂכָרְךָ הִרְבֵּה מְאֹד" (ט"ו, א). פעמיים מתואר כיצד פונה אברהם אל ה' ומתלונן על כך שאין לו בן: "ואנכי הולך ערירי"/"הן לי לא נתתה זרע". הפרשנים נדרשים לשאלת הכפילות הזו, ובדרך הפרשנות המקובלת מחפשים הבדל בין שתי התלונות. כך, למשל, מסביר הרמב"ן:

והנכון בעיני כי מתחילה יתאונן: מה יהיה שכרי אחרי שאין לי בנים ואנכי הולך נע ונד בארץ נוכריה יחיד, כערער בערבה, אין יוצא ואין בא בבית זולתי אליעזר איש נוכרי אשר לקחתי לי מדמשק, לא מבית אבי ולא מארצי; ואחר כך אמר: הן לי לא נתת זרע כאשר הבטחתני, והנה בן ביתי הנזכר יורש אותי כי זקנתי ויבוא עיתי בלא זרע, והנה אני ענוש ואבד שכרי אשר הבטחתני בו בראשונה.

כלומר התלונה הראשונה מתייחסת לבדידותו של אברהם בחייו ("ערירי" = בודד, כערער בערבה), והשנייה – לשאלת הבן היורש.

אברבנאל, לעומת זאת, שם לב לכך שאין הבדל מהותי בין שתי הבקשות, ולפיכך הוא מסביר שיש כאן שתי פניות שונות של אברהם לה', המתארות התפתחות רגילה של דו-שיח:

11 קריאה כזו של פסוקי המבול פותרת את כל הסתירות הרבות שעולות מתוך הכתובים, למשל, כמה בהמות נצטווה נח להביא לתיבה: שתיים או שבע? רמזנו לצורת הסתכלות זו בספרנו: **סיפורי תורה**, שדרות תשע"ח, עמ' 93, הערה 7; ובקצרה במאמרנו: "הגיחון, המבול והפיכת סדום – שתי השערות בגיאולוגיה מקראית", **אסיף ג**, תשע"ו, עמ' 1002, הערה 18.

פעמים רבות יקרה לאדם העניו שיבוש וייכלם מלשואל שאלה מאדוניו בפירושו, ושאלה ברמיזות. ואם האדון לא יבין רמיזותיו או לא ישיב עליהם – אז יצטרך השואל לשאול בדיבור שני אותה שאלה בפירושו.

לדעת אברבנאל, אברהם ביקש את בקשתו הראשונה (פסוק ב) ברמיזה בלבד, אך ה' לא השיב לו על כך, "עד אשר ידבר דבריו בביאור מפורש", ומשום כך חזר אברהם וביקש את בקשתו "בביאור ולא ברמיזות" (פסוק ג).¹² הסבר זה של אברבנאל מתקדם לקראת קריאה של "פסוקים מקבילים", שכן הוא מבין ששתי הבקשות – אחת הן, ואין ביניהן כל הבדל מהותי. אבל עדיין הוא מבאר שיש כאן שני שלבים רציפים בדו-שיח, כך שפסוק אחד מתרחש אחרי הפסוק הקודם לו: אברהם מציג פעמיים את תלונתו. אברבנאל מסביר, כאמור, מדוע נזקק אברהם להסביר את טענתו פעמיים, אך נימוקו לתופעה זו, כאילו ה' ציפה מאברהם להבהיר את כוונתו – קשה לקבלו.¹³

אנו רואים בפסוקים אלה מקרה מובהק של "פסוקים מקבילים", לאמור: **רק פעם אחת** טען אברהם את טענתו, אך התורה מציגה אותה פעמיים, כדי להדגיש שני אספקטים שונים באותה התלונה. שומה עלינו למצוא את שתי נקודות המבט שמתוכן מבקשת התורה להציג את טענתו של אברהם.

אמנם ישנו קושי לעמוד על נקודות המבט הללו בפסוקים שלנו, מפני שפסוק ב הינו סתום ביותר: הביטוי "בן משק ביתי" אינו מחוור כל צרכו; כך גם הביטוי "דמשק אליעזר" איננו מובן; וכן זיהויו של אותו האדם שמכונה כך איננו ברור. הפרשנים מעלים הסברים מהסברים שונים לפסוק מוקשה זה.

אך נראה שהמקרא עצמו מגלה לנו את טיבם של "הפסוקים המקבילים" הללו. כוונתנו היא לתשובת ה' לאברהם:

12 כיוון דומה נמצא אצל מ' שילוח, "ויאמר... ויאמר", בתוך: א' וייזר וב"צ לוריא (עורכים), **ספר קורנגרין**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 252: "מקוצר רוח הוא... אומר שוב". ראו גם: י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן – על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, תל-אביב תשע"ו, עמ' 201. הצעות נוספות ראו אצל י' לב-רון, **אמצעים ספרותיים לעיצוב מורכבות בחיי הנפש של הדמות בסיפור המקראי**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 50-53.

13 המחקר רואה בפסוק ג "גלוסה", כלומר תוספת מאוחרת, שבאה לבאר את פסוק ב. על גישה זו ראו לעיל בהערה 6. הסבר מעניין מצאנו בספר של א"מ פיורקא, **דרך הקדש**, ירושלים תש"ם, עמ' 30 (על האיש ועל ספרו המיוחד – ראו במאמרנו: "שמש בגבעון דום" – פירוש חדש, **המעין** מה ב, טבת תשע"ה, עמ' 28, הערה 3), שנוקט בדרך דומה, אך בלא צורך באיחורו של פסוק ג: "הכתוב הזה מפרש הכתוב שלפניו". הוא מפנה לעיין בחיבורו: מפתח לכתבי הקדש, **בְּעֶרְךָ**: דרך הכתוב לפרש דברי עצמו'. לעצמנו, לא זכינו לאורו של חיבור זה.

וְהִנֵּה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר: לֹא יִרְשָׁךָ זֶה, כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִידָה הוּא יִרְשָׁךָ. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ
 הַחוּצָה וַיֹּאמֶר: הֲבֵט נָא הַשְּׂמִימָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם, וַיֹּאמֶר לוֹ: כֹּה
 יְהִיֶּה זְרַעְךָ

קל לראות שתשובת ה' אף היא כפולה: פעמיים פונה ה' אל אברהם: "והנה דבר ה' אליו
 לאמר..."; "ויוצא אתו החוצה ויאמר..."¹⁴ מתבקש אפוא להבין **שהתגובה הכפולה** מתייחסת
לתלונה הכפולה של אברהם.¹⁵ הבה ונציב את הפסוקים באופן מקביל; ורק נטען מראש שסדר
 התגובות של ה' הפוך מסדר התלונות של אברהם (להלן יובהר מדוע):

(ג) וַיֹּאמֶר אֲבָרָם: הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע, וְהִנֵּה בֶן בְּיַדִּי יוֹרֵשׁ אֹתִי	(ב) וַיֹּאמֶר אֲבָרָם: ה' אֱלֹהִים, מִה תִּתֶּן לִי, וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עִרְרִי, וּבֶן מִשְׁק בְּיַדִּי הוּא דֹמֶשֶׁק אֱלִיעֶזֶר
(ד) וְהִנֵּה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר: לֹא יִרְשָׁךָ זֶה, כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִידָה הוּא יִרְשָׁךָ	(ה) וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר: הֲבֵט נָא הַשְּׂמִימָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם, וַיֹּאמֶר לוֹ: כֹּה יְהִיֶּה זְרַעְךָ

עכשיו נוכל לפענח את כפל הפסוקים: אברהם מתלונן, כאמור, רק פעם אחת, ותוכן תלונתו
 נסוב על העובדה שאין לו בן, אלא שתלונה זו כוללת בתוכה שתי משמעויות, המוצגות בשני
 הפסוקים המקבילים: ההצגה הראשונה של תלונת אברהם (פסוק ב) מתייחסת להיותו "הולך
 ערירי", וההצגה השנייה (פסוק ג) מתארת את העובדה ש"בן ביתי - ולא זרעי - יורש אתי".
 כנגד "ערירותו" של אברהם מביטח לו ה' את ריבוי הזרע (פסוק ה), וכנגד טענת היורש מביטח
 לו ה' ש"אשר יצא ממעיך הוא יירשך". תשובת ה', שבשתי הופעותיה עוסקת בזרעו של אברהם,
 מלמדת אותנו שגם תלונתו של אברהם, בשתי הופעותיה, עוסקות באותו העניין: המשך זרעו.¹⁶
 נפרט יותר: מהי תלונת אברהם הראשונה על היותו "הולך ערירי"? בדרך כלל מתפרש
 הביטוי כ"חסר בנים" (רש"י). אך בהמשך הפסוק הוא מזכיר את "בן משק ביתי", שאמנם נתפס
 בעיני אברהם כבנו (אף שאין הוא נחשב פתרון מספק לבעיית הערירות). ההשוואה - המנגידה
 - להבטחת ה' תסייע לנו לדייק יותר בכוונת הביטוי: אם ה' מביטח לאברהם **זרע רב** ככוכבי

14 למען הדיוק, נזכר גם דיבור שלישי של ה' לאברהם: "ויאמר לו: כה יהיה זרעך", אך ברור שדיבור זה הוא המשך ישיר של הדיבור הקודם, שהורה לאברהם לצאת החוצה ולספור את הכוכבים.

15 כבר עמד על כך הר"מ ברואר, **פרקי בראשית א**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 321-325. אבל הוא מציע לערוך מחדש את פסוקי התלונה של אברהם, לראות בהם שתי "בחינות" שונות, ומתוך כך לבאר באופן שונה משלנו את פסוקי תשובת ה'.

16 זאת בניגוד לפרשנותו של הרמב"ן, שראינו לעיל, המבחינה בין התלונה הראשונה (שעוסקת במצבו

השמים, הרי שטענת אברהם הייתה על כך שאין לו זרע רב, **אלא מעט**¹⁷: בן משק ביתי הוא רק דמשק אליעזר. במילים אחרות, אברהם מתקשה להבין כיצד מבטיח לו ה' שכר רב, כאשר בני ביתו מועטים ביותר.¹⁸ תלונה זו נבדלת מהתלונה השנייה, שדנה ב**זהותו** של היורש, שכל הנראה לא יהיה מצאצאיו של אברהם (ועל כך התשובה: "אשר יצא ממעיך הוא יירשך"). לסיכום, אפשר לומר שאברהם טען טענה אחת, שנוסחה פחות-א-יותר כך: "אתה מבטיח לי שכר רב, אבל ראה נא מה יישאר אחרי מותי: רק אותו בן בית נוכרי...". התורה "פיצלה" את תלונתו של אברהם לשתי משמעויות שונות, הכלולות באותה הטענה: א. אין לי אלא בן בית אחד; ב. גם הוא לא מזרעי. על כך השיב לו ה': א. זרעך יהיה רב ככוכבי השמים; ב. זרעך יצא ממעיך.

ג. דברי ה' לאברהם על צחוקה של שרה

וַיֹּאמֶר: שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם: לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׂרָה לְאִמֹּר הָאֵף אֲמַנָּם אֶלֶד וְאֲנִי זִקְנָתִי. הֲיִפְלֵא
מִה' דָּבָר, לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ, כְּעַת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֶן
(י"ח, יג-יד). (י"ח, י)

בניגוד לדוגמאות האחרות, פסוקים אלה אינם סמוכים זה לזה. הסיבה שאנו רואים בהם "פסוקים מקבילים" היא בשל הביטויים השווים שבשניהם: "שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ" - "לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֶן".

כדי להבין את הפסוקים הללו יש לעיין בכל הפרשייה:
(ט) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: אִיזוֹ שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ? וַיֹּאמֶר: הִנֵּה בְּאֵהָל.
(י) וַיֹּאמֶר: שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ.
וְשָׂרָה שָׁמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל, וְהוּא אֲחֻרָיו.
(יא) וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בְּיָמִים, חֲדָל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֲרַח כְּנָשִׁים.
(יב) וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לְאִמֹּר: אַחֲרַי בְּלַחֲתִי הִיְתָה לִי עֲדָנָה, וְאֲדֹנִי זָקֵן.
(יג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם: לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׂרָה לְאִמֹּר הָאֵף אֲמַנָּם אֶלֶד וְאֲנִי זִקְנָתִי.

הנוכחי של אברהם (הבודד) והשנייה (שעוסקת בבעיית הבן היורש).
17 ואם כן, פירושו של המושג "ערירי" קרוב למה שכתב הרמב"ן: בודד כערער בערבה.
18 נראה שלאברהם לא הייתה בעיה עקרונית עם העובדה שממשיך דרכו לא יהיה צאצא ביולוגי שלו. הרי בצאתו מחרון לקח איתו את לוט, בן אחיו, ומסתבר שראה בו "בן" ממשיך (וראו בראשית רבה פרשה מא חז). באופן דומה, הסכימה שרה "להיבנות מהגר" (ט"ז, ב), כך שבנה של הגר ייחשב כבנה שלה, וכך רחל מבלהה (ל', ג). לכן העובדה שאיש נוכרי יורש אותו לא נתפסה בעיני אברהם כ**אֵי-קיוּם** של ההבטחה האלוהית, אלא כ**קיוּם שאינו שלם** שלה, אשר בוודאי שאינו עולה בקנה אחד עם הבטחה של "שכרך הרבה מאד" (ט"ו, א).

(יד) הִפְלֵא מֶה דָּבַר, לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וְלִשְׁרָה בֶן.
אנו נבקש להציג גישה חדשה לקריאת פסוקים אלה. נעמוד על שתי נקודות, שמתוכן נוכל להעלות אופן מחודש בהבנת ההתרחשות.

1. מיהו המבשר?

המלאכים שואלים את אברהם על שרה, והוא משיב להם שהיא נמצאת באוהל. אחר כך מבשר מישהו (להלן נדון בזהותו) ש"כעת חיה" יהיה בן לשרה. שרה שומעת את הדברים מפתח האוהל. כאן מביאה התורה עובדה חיצונית לסיפור, שמהווה רקע להמשך ההתרחשות: "וְאֶבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בְּאִיִּם בְּיָמֵם, חֲדָל לְהַיּוֹת לְשָׂרָה אֶרְכָּךְ בְּנָשִׁים". ועכשיו מתארת התורה את צחוקה של שרה בקרבה.¹⁹

הפרשנות המקובלת של התרחשות העלילה היא ששרה, בצחוקה, מגיבה לבשורת הבן ששמעה זה עתה, ועל כך מגיב ה' באמירה ביקורתית לאברהם: "לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה?", והוא חוזר ומאשר את בשורת הבן, כפי שנאמרה כבר לפני כן: "לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וְלִשְׁרָה בֶן". אלא שבהבנה המקובלת הזו ישנו קושי, שמוביל אותנו לקרוא את הפסוקים באופן אחר לגמרי. הכוונה היא לזהותו של מבשר הבשורה. לפי הרצף שבין פסוק ט ופסוק י, נראה שהמבשר הוא אחד מן המלאכים, שאך לפני רגע שאל את אברהם על שרה, וכך נוקטים רוב הפרשנים.²⁰ אולם בפסוק יד, שהוא אמירה ישירה של ה', נראה שהמבשר הוא ה' בעצמו!²¹ ומכאן השאלה:

19 על מנת להבין את המשך הדברים חשוב להדגיש כאן את הפירוש המדויק לצחוקה של שרה. כבר דשו בכך רבים, ונעיר על כך בקצרה (בעזה"י נדון בכך במקום אחר). הצחוק הוא מוטיב מרכזי סביב לידתו של יצחק וקריאת שמו: צחוקו של אברהם (י"ז, יז), צחוקה של שרה על בשורת הבן (י"ח, יב-טו) ובעת לידתו (כ"א, ו). שתי הבעיות המרכזיות הן: א. השוואת צחוקו של אברהם, שמתקבל בעיני ה' כלגיטימי, לצחוקה של שרה, שזוכה לביקורת מאת ה'; ב. חוסר האמונה המתגלה בצחוקה של שרה. שתי גישות בפרשנים בביאור הצחוק: האחת, על פי תרגום אונקלוס, מבארת כל "צחוק" באופן שונה: אצל אברהם – "וחד"י, אצל שרה – "והייתך". כך נקט גם רש"י. הגישה השנייה מבארת את כל סוגי ה"צחוק" באופן זהה, למשל: התרגום המיוחס ליונתן תרגם את כל ההופעות בלשון תמיהה; ובאופנים מעט שונים הסבירו כך גם רס"ג, ר' יוסף בכור שור, מלבי"ם ורש"ד הירש. נראה שהפירוש המדויק יותר ל"צחוק" הוא מלשון פליאה, אך משמעותו המדויקת איננה כפי שביארו הרמב"ן (י"ז, יז): "כל רואה עניין נפלא באדם לטוב לו ישמח עד יימלא שחוק פיו... כי הוא עניין נפלא מאוד... כי היה לאמונה ולשמחה", כלומר התפעלות והתרגשות, אלא במובן של: התפלאות והשתוממות (שיש בה נימת ספקנות).

20 רשב"ם: "המלאך הגדול שבהם" (זאת עפ"י מדרש בראשית רבה פרשה מח י על הפסוק: "אֶדְנִי אִם נָא מְצִאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ" [י"ח, ג]); וכך רש"י, רמב"ן, אברבנאל ועוד.

21 כך הבינו בפשטות רוב הפרשנים: רש"י, רמב"ן ועוד.

מי הבטיח "לשוב אל אברהם" כעת חיה, כאשר תחבוק שרה את הבן המיוחל: האם אחד מן המלאכים, או ה' בכבודו ובעצמו?²²

כאמור, בדרך כלל מתייחסת הבשורה שבפסוק י לאחד מן המלאכים, אנו ננסה ללכת בכיוון ההפוך: אם בפסוק יד המבשר הוא ה', נטען שגם בפסוק י המבשר הוא ה'. ואכן, המילה הפותחת את הפסוק: "ויאמר", בלשון יחיד, מעידה שיש לפנינו דובר חדש, בניגוד לדוברים – הרבים – הנזכרים בפסוק שלפניו.

כאן המקום להעיר: דיוננו לגבי זהותו של המבשר הוא **ספרותי** ולא **מעשי**, כלומר גם אם נגיד שה' הוא המבשר, בהחלט ייתכן שהוא בישר זאת באמצעות שלוחיו, המלאכים. ואכן כך מסתבר, שכן לפי כל פירוש שננקוט, התיאור עובר מהמלאכים (בפסוק ט) אל ה' (בפסוק יג), ונדמה כאילו דברי ה' "קוטעים" את המפגש עם המלאכים (ומדוע שאלו המלאכים על שרה, אם אין לשאלתם המשך?). משום כך מסתבר **שבאופן מעשי** המלאכים הם אלו שדיברו, והכתוב מייחס את דבריהם אל ה'. הדיון שלנו נסוב על **כינויים** של הדוברים, כלומר אל מי מייחסים הפסוקים את הדיבור: אל ה' או אל המלאכים? לפי הסברנו, פסוק י ופסוק יג מייחסים את הדיבור אל אותו הדובר: אל ה', בניגוד לפירושים האחרים שמציגים ייחוסים שונים של הדיבור האלוהי.

2. מתי צחקה שרה?

נעלה השערה נוספת: ראינו שפסוק יא מהווה "מאמר מוסגר" ברצף הסיפור, ומטרתו לתת לנו רקע על זקנותם של אברהם ושרה. פסוק יב מתפרש, בדרך כלל, כחזרה לרצף העלילתי, ומתאר את תגובתה של שרה לבשורה ששמעה בפתח האוהל. אנו מציעים קריאה אחרת. ייתכן שפסוק יב הוא חלק מה"מאמר המוסגר" שהובא בפסוק שלפניו, דהיינו כחלק מהרקע לסיפור מעירה לנו התורה שאברהם ושרה זקנים (יא), וכן ששרה צוחקת בקרבה על יכולת ההולדה שלה (יב). לפי זה, צחוקה של שרה איננו תגובה להתרחשות שקורית **עכשיו**, אלא הוא ההתייחסות של שרה באופן כללי לאפשרות שלה להרות: שרה איננה מאמינה – **כבר זמן רב** – שהיא תצליח להביא בן לעולם. ייתכן שהפסוק מתאר את תגובת שרה להבטחת הבן שקיבל אברהם כבר בברית המילה (בסוף פרשת לך לך), וייתכן שהוא מתאר את תחושתה הכללית, לאור עקרותה רבת השנים, בלי קשר להבטחה הספציפית לבן. בין כך ובין כך, שרה מסופקת ביכולתה להוליד בן לאברהם.

אם כנים דברינו, הרי שדברי ה' שבפסוקים יג-יד אינם מתייחסים לצחוק שצחקה שרה עתה, בפתח האוהל, אלא לצחוקה הכללי כלפי היכולת שלה להרות. על כך אומר ה' לאברהם:

22 אברבנאל מיישב, שהמבשר השני הוא אותו המלאך שבישר בפעם הראשונה, "ונקרא כן בשם שולחו"; וכך רשב"ם, רד"ק, רבנו בחיי ועוד.

מדוע איבדה שרה זה מכבר את אמונה ביכולת שלה להוליד? הרי ה' יכול לעשות זאת, ואכן אני מבטיח לך ש"למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן".

לאור שתי הנקודות הללו נבקש לטעון: דברי ה' לאברהם אינם באים כתגובה להתרחשות שקרתה זה עתה (שרה צחקה בפתח האוהל), אלא הם חוזרים על אותה הבשורה שאמר ה', כמובא בפסוק י. ואם כך הוא, הרי שפסוק י ופסוקים יג-יד מתנהגים כ"פסוקים מקבילים". להבהרת העניין נעמיד את פסוקי הפרשה בטורים מקבילים:

(ט) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: אַיֶּה שָׂרָה אֲשֶׁרְךָ? וַיֹּאמֶר: הִנֵּה בְּאֵהָל	
<p>[רקע: (יא) וַאֲבָרְהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בְּאִים בְּיָמִים, חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֲרַח בְּנָשִׁים. (יב) וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר: אַחֲרַי בְּלִתי הֲיִתֵּה לִי עֲדָנָה, וְאֲדַנִּי זָקוּן. (יג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֲבָרְהָם: לָמָּה זֶה צָחַקְךָ שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֲמַנָּם אֲלֵד וְאֲנִי זָקְנָתִי. (יד) הֲיִפְלֵא מִה' דָּבָר, לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֶן</p>	<p>(י) וַיֹּאמֶר: שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁרְךָ. וְשָׂרָה שִׂמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל, וְהוּא אַחֲרָיו</p>

הבה נסביר את העולה מהקריאה החדשה המוצעת: המלאכים שאלו את אברהם על שרה, והוא השיב שהיא באוהל. כעת מתגלה ה' לאברהם ומבשר לו ש"כעת חיה" יהיה לשרה בן – ואף שרה שומעת זאת מפתח האוהל. אולם עתה חוזרת התורה ומתארת את בשורת הבן, תוך הדגשה על החידוש שבבשורה זו: הרי אברהם ושרה כבר זקנים, ושרה כבר מזמן צוחקת=מתפלאת על יכולתה להרות; כעת בא ה' ומשנה באחת את תפיסתה: אַל לך, שרה, להתפלא על זקנותך, הרי אני מבטיח לך ש"למועד" את חובקת בן!

לפי קריאה זו, אין כאן ביקורת על תגובת שרה – שכן אין היא מגיבה כלל לבשורת הבן שבפסוק י – אלא הבטחת נחמה ועידוד לשרה: את, שכבר מזמן התייאשת מהיכולת שלך להרות – אין לך להתפלא יותר, שכן בשנה הבאה תזכי ללדת בן.²³

23 לפי זה גם הפסוק הבא, המתאר דו-שיח מופלא בין שרה ובין ה', מתפרש באופן מרוכך יותר: "וַתִּכְחַשׂ שָׂרָה לֵאמֹר: לֹא צָחַקְתִּי, כִּי יָרְאַה; וַיֹּאמֶר: לֹא, כִּי צָחַקְתְּ". אם דברי ה' שבפסוקים יג-יד הם תגובה לצחוקה **העכשווי** של שרה, הרי שה"וויכוח" בין ה' לשרה נסוב על השאלה **העובדתית**: האם שרה צחקה כרגע או לא? אם כן, שרה הטוענת "לא צחקתי" משקרת במצח נחושה (והפועל "אתכחש" מתפרש: "ותשקר"). אולם אם דברי ה' מתייחסים לצחוקה **הקבוע** של שרה, כלומר: לחוסר אמונתה ביכולת ללדת, ניתן לפרש

ד. ביקורתו של אבימלך על אברהם

וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ: מָה עָשִׂיתָ לָנוּ וּמָה חָטָאתִי לָךְ כִּי הִבַּאתָ עָלַי וְעַל מְמַלְכְּתֵי חֲטָאָה גְדֹלָה? מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי (כ', ט).
וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם: מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה? (כ', י).

אבימלך מבקר את אברהם על מה שקרה בעקבות הצגתו את שרה כאחותו. דברי הביקורת שלו כתובים פעמיים. קל לשים לב, שהתגובה הראשונה הינה גערה זועמת ומאשימה, ואילו התגובה הראשונה היא שאלה אינפורמטיבית המצפה לתשובה.

בדרך כלל מתפרשים הדברים כשני שלבים בתגובתו של אבימלך: ראשית ניגש אבימלך אל אברהם בהאשמה, ומטיח בו את ביקורתו: "כיצד יכולת לפגוע בנו כל כך? עשית עמי מעשים אשר לא-ייעשו!". אולם אברהם שותק ואינו עונה לדברים אלה. או אז מרכך אבימלך את דבריו, ושואל באופן רגוע יותר: "הסבר לי בבקשה מדוע פעלת כפי שפעלת" – ועל כך משיב אברהם: "כי אִמְרַתִּי יָקָ אֵין יִרְאֵת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וַהֲרִגוּנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁר־וְכו' " (כ', יא).
כך, למשל, מסביר הנצי"ב ב"העמק דבר":

מתחילה היסב אבימלך על אברהם חטא גדול, להפחידו מעונש מוות, כי חמת מלך מלאכי מוות,²⁴ וחשב אבימלך שיבקש אברהם אבינו מחילה ממנו, ובזה יתנה אבימלך שיתפלל אל ה', ואם לא – ימות.

אבל אברהם לא השיב אחר רגז של אבימלך לא דבר ולא חצי דבר, ואם כן ראה אבימלך כי ברע הוא, והרי אינו יכול להרגו, שהרי יודע כמה הקב"ה מזהיר עליו. על כן חזר והיטיב לו פנים: "ויאמר אבימלך אל אברהם" – באמירה בפני עצמה ובלא נשיאת חטא ואשם, כי אם בדברי פיוס ושאלה.²⁵

לשיטתנו, נוכל לקרוא באופן אחר את שני הפסוקים, כמתארים תגובה אחת של אבימלך, ולא שתיים, אלא שהתורה מציגה אותה באופן כפול: פעם אחת היא מביאה את דברי אבימלך כלשונם, ובפעם השנייה היא מבארת את משמעות הדברים.

וכאן ניתן ללכת בשני מסלולים: המסלול האחד הוא להבין שפסוק ט מציג את דבריו של אבימלך, ופסוק י הוא הפירוש שלהם. לפי זה אבימלך **דיבר בזעם** אל אברהם (ט), אך תוכן כוונתו היה **רצונו להבין** את התנהגותו של אברהם (י). אברהם תופס היטב את כוונתו של

שה"וויכוח" הוא סביב **פרשנות** תפיסתה של שרה: עד כמה חסרת אמונה הייתה שרה ביכולתה להרות. אם כך, אפשר להבין את הכחשתה של שרה, כאומרת: "לא הייתי עד כדי כך חסרת אמונה" (והפועל "ותכחש" מתפרש: "ותתנגד לטענת ה'").

24 עפ"י משלי ט"ז, יד.

25 ברוח דומה (עם הבדלים דקים) ביארו גם: אברבנאל, מלבי"ם ועוד.

אבימלך, מתעלם מהזעם הפורץ, ומתייחס באופן ענייני לשאלה. המסלול השני הוא להבין שפסוק י מציג את דבריו של אבימלך, ופסוק ט הוא הפירוש שלהם. לפי זה אבימלך **דיבר באופן מאופק** אל אברהם, וכביכול רק שאל אותו שאלה אינפורמטיבית (י), אך מתחת לדבריו מסתתרת **האשמה כבדה** כלפי אברהם, שניכרה מן הסתם בטון של הדברים ובפרצופו של אבימלך (ט). אברהם אינו מתרגש מההאשמה הנסתרת שבדברי אבימלך, ומתייחס באופן ענייני לשאלה.

ה. קניית מערת המכפלה

וַיִּקַּם שֵׁדָה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמִכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא, הַשְּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ
 אֲשֶׁר בַּשְּׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב, לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חַת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר
 עִירוֹ
 וַיִּקַּם הַשְּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לְאַבְרָהָם לְאַחֲזַת קֶבֶר מֵאֵת בְּנֵי חַת
 (כ"ג, יז-יח).
 (כ"ג, כ).

ניתן לראות שפסוק כ חוזר בלשונו ובאופן מקוצר על תוכנם של פסוקים יז-יח. בין הפסוקים הללו מובא פסוק המתאר את קבורת שרה: "וַאֲחֵרֵי כֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל מְעָרַת שֵׁדָה הַמִּכְפֶּלֶה עַל פְּנֵי מִמְרָא הוּא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" (יט). כבר התרשמו הפרשנים מסגנונם המשפטי של פסוקים יז-יח, והציעו שפסוקים אלה מתארים את ההליך הרשמי של רכישת השדה בידי אברהם, ואולי אפילו צוטטו מתוך הסכם שבכתב שנערך בין שני הצדדים באופן פורמלי.²⁶ מובן שרק **לאחר** שנחתם החוזה קבר אברהם את שרה במערה.

לפי זה פסוק כ נשמע מיותר, שהרי כבר שמענו על קניית השדה. הפרשנים מנסים להעלות בדוחק תיאור של שני שלבים בקניית השדה: בפסוקים יז-יח נעשתה רק הרכישה, ו"לא עשה חזקה עדיין", ורק לאחר מכן, בפסוק כ - "עשה בו חזקה לקבורה" (ר' יוסף בכור-שור).²⁷ מובן שחלוקה זו לשני שלבים בקניין איננה ברורה, והיא "מולבשת" על הכתובים בעל-כורחם. אולם

26 ראו: **עולם התנ"ך - בראשית**, תל-אביב, 2002, עמ' 151; ל' קיל, **דעת מקרא - בראשית** ב, ירושלים תש"ס, עמ' קמח.

27 באופן דומה כותב אברבנאל: "ראשונה נתקיים השדה והמערה מעפרון מפאת הקנייה והכסף שנתן בעדו; ואחר כך נתקיים שנית מפאת החזקה שלקח אברהם בקבורת שרה". ראו גם עקידת יצחק, שער כב, שמחלק בין "כסף וחזקה" ו"קיום גמור". וכן אצל פרשנים נוספים. ל' ראק, במאמרו שבאתר בית המדרש הווירטואלי (פרשת-חיי-שרה-סיפור-קניין-אחוזת-הקבר/https://www.etzion.org.il/he מנסה לקרוא את הפרשה כולה בשיטת הבחינות, ובדרך זו ליישב את הכפילות, אך הדברים מאולצים ביותר. יתרה מזאת, אבי השיטה, הר"מ ברויאר בעצמו, בספרו **פרכי בראשית** ב, אלון שבות תשע"א, עמ' 428-447, בדיונו על פרשה זו, לא חילק את הפרשה לשתי בחינות.

אם נעמיד את הפסוקים - יז-יח מכאן ו-כ מכאן - בטורים מקבילים נוכל לעמוד על תכליתו של כפל הפסוקים:

<p>(כ) וַיִּקֶם הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ לְאַבְרָהָם לְאַחֲזֵת קֶבֶר מֵאֵת בְּנֵי חֵת</p>	<p>(יז) וַיִּקֶם שָׂדֶה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמִכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא, הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב, (יח) לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר עִירוֹ</p>
--	---

פסוקים יז-יח ניכרים בריבוי הפרטים שבהם לעומת פסוק כ, דבר המעיד על הסגנון הרשמי של הקניין, כראוי לכל חוזה משפטי, אשר מציג בפרוטרוט את כל הפרטים הנדרשים: המיקום המדויק של השדה הנקנה ("אֲשֶׁר בְּמִכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא"), התכולה המדויקת של העסקה ("הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב") והעדים על המכר ("לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר עִירוֹ"). פרטים אלה נעדרים מהתיאור שבפסוק כ.

אולם ישנו הבדל נוסף בין הפסוקים, המופיע בטבלה בשורה הרביעית: פסוקים יז-יח מתארים את קניית המערה "למקנה", ואילו פסוק כ מתאר את קניית המערה "לאחזת קבר". הבדל זה ממחיש את מטרת הפסוקים. פסוקים יז-יח מתארים את **תהליך הקנייה** של השדה, באופן אובייקטיבי, כלומר תוכן הפעולה הפורמלית של העברת הבעלות על השטח.²⁸ פסוק כ מתאר באופן סובייקטיבי את **תכלית** הרכישה של השדה מבחינתו של אברהם:²⁹ הוא מכשיר אחזת קבר לבני משפחתו. מכאן ששני הפסוקים מתארים **את אותה ההתרחשות**, אך מזוויות ראייה שונות: מהבחינה המשפטית-פורמלית ומתוך מגמתו של אברהם.

ו. הליכת עבד אברהם ורבקה מחרן

וַתֵּקֶם רִבְקָה וַנְעֻרְתֶּיהָ וַתִּרְפָּבְנָה עַל הַגְּמֵלִים וַתִּלְכְּנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ. וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלֶךְ
(כ"ד, טא).

פעמיים באותו הפסוק מתוארת הליכתם של עבד אברהם ורבקה: בחלק הראשון של הפסוק הפעיל העיקרי הוא רבקה, אשר הולכת עם נעירותיה אחרי האיש; בחלק השני של הפסוק הפעיל העיקרי הוא העבד, אשר לוקח את רבקה איתו והולך.

28 אזכור שמותיהם של עפרון ואברהם בפסוקים יז-יח מציין את שני בעלי-הדבר בחוזה: המוכר והקונה.
29 עפרון אינו נזכר בפסוק כ, ורק שמו של אברהם מופיע, שכן הפסוק מתאר את משמעות הקנייה מבחינתו האישית.

פסוק זה הוא האחרון בתיאור מעשיו של עבד אברהם בחרן (לאחר מכן עוברת התורה לתאר את יצחק ואת מפגשו עם רבקה בארץ כנען). אשר על כן נראה שהתיאור הכפול הזה של הליכת האנשים בא לסגור שני מעגלים שנפרשו לעיל ממנו:

המעגל הראשון קשור לדמות המרכזית לאורך הסיפור כולו, הוא עבד אברהם. העבד הוא זה שנשלח על ידי אברהם לחפש אישה ליצחק, הוא שמוצא אותה על עין המים, והוא שמנהל משא-ומתן עם משפחתה על הליכתה לארץ כנען. מכאן שמעשהו האחרון של העבד, אשר יחתום את הפרשייה, יהיה לקיחת רבקה איתו: **"וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֵּקָה וַיֵּלֶךְ"**. בהקשר זה סוגר חלקו השני של פסוק סא את המעגל שנפתח בראשו של הסיפור, בפסוק הראשון של הפרשייה: **"וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגְּמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ [אֶל אַרְם נְהָרִים אֶל עִיר נְחוּר]"** (י).

המעגל השני קשור לדמותה של רבקה. לאורך כל הפרשייה היא נתפסת כדמות משנית. מלבד השקיית העבד וגמליו - המעשה שבחן את התאמתה ליצחק - הרי שכל הדיון על נישואיה מתנהל בין העבד ובין בני משפחתה, בלי לשאול את דעתה בכלל. כך מכריזים לבן ובתואל באזני העבד: **"הֲיֵנָה רַבֵּקָה לְפָנֶיךָ, קַח וְלֶךְ, וְתָהִי אִשָּׁה לְבֶן אֲדָנֶיךָ"** (נא) - בלי שרבקה תבטא את הסכמתה. רק למחרת, כאשר ינסו בני המשפחה לעכב את יציאת העבד, ואילו העבד יתעקש לחזור אל ארצו, יקראו לרבקה וישאלו את פיה - לא כדי לקבל את הסכמתה, אלא יותר מתוך משאלת לב שרבקה תסרב, ובכך תכשיל את ה"שידוך": **"נִקְרָא לְנַעֲךָ וְנִשְׂאָלָה אֶת פִּיהָ"** (נז). ואכן, רבקה נשאלת על כך: **"וַיִּקְרָאוּ לְרַבֵּקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ: הַתְּלָכִי עִם הָאִישׁ הַזֶּה?"** (נח), אולם רבקה לא רק שאיננה מסרבת, אלא מתבטאת באופן ברור, חד וקצר: **"וַתֹּאמֶר: אֵלַי!"** (נח).³⁰ זו הפעם הראשונה, והיחידה, שרבקה מתערבת במתרחש ומביעה את עמדתה. את דעתה הנחושה היא מבטאת גם במעשים, כאשר היא קמה והולכת אחרי האיש - כפי שנמסר לנו בחלקו הראשון של פסוק סא.

את סגירתם של שני המעגלים ניתן לתאר בטבלה הבאה:

<p>וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגְּמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ, וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בְּיָדוֹ, וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אַרְם נְהָרִים אֶל עִיר נְחוּר...</p>	
	<p>וַתֹּאמֶר: אֵלַי!...</p>
<p>.</p> <p>.</p> <p>.</p>	<p>.</p> <p>.</p> <p>.</p>
<p>וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֵּקָה וַיֵּלֶךְ</p>	<p>וַתָּקָם רַבֵּקָה וַנְעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגַּמְלִים וַתֵּלְכֶנָּה אַחֲרֵי הָאִישׁ</p>

30 על עוצמתה של אמירה זו, ראו דברינו בספרנו: **סיפורי תורה** (לעיל, הערה 11), עמ' 132-133.

ז. תגובת יעקב לחלום הסולם

וַיִּקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר: אֲכֵן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי (כ"ח, טז).
וַיִּרְא וַיֹּאמֶר: מַה נֹּרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה, אֵין זֶה כִּי אִם בַּיִת אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם (כ"ח, יז).

יעקב מתעורר בבהלה באמצע הלילה, בעקבות חלום הסולם שחלם זה עתה, ומגיב עליו.³¹ תגובתו מתוארת פעמיים, ומתבקש להציב זאת באופן מקביל:³²

(טז) וַיִּקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ	
וַיֹּאמֶר: אֲכֵן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי	(יז) וַיִּרְא וַיֹּאמֶר: מַה נֹּרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה, אֵין זֶה כִּי אִם בַּיִת אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם

הדמיון בין הפסוקים מניע אותנו להבין שאין מדובר על שתי תגובות שונות, אלא על תגובה אחת המנוסחת פעמיים. מהו ההבדל שבין שני הניסוחים? הבה נבחן: בניסוח הראשון מזהה יעקב שיש ה' במקום הזה, ומבהיר שלא ידע זאת קודם לכן ("ואנכי לא ידעתי"). הפסוק מציג, אפוא, את ה**מידע** החדש שגילה יעקב זה עתה.³³ אולם לניסוח השני קודמת יראה: "**ויירא** ויאמר", והוא אף מתאר את נוראותו של המקום: "מה **נורא** המקום הזה!". משמעות התגובה הזו היא לתאר את **תחושתו** של יעקב למראה החלום, המתבטאת ביראה גדולה. תיאור כפול זה של תגובת יעקב לחלום הסולם פותח פתח לקרוא את הפרשייה כולה באופן כפול, ולזהות בה שתי משמעויות שונות לחלום (ומכאן גם לשתי תגובותיו בלילה ולשני מעשיו ביום). על הקריאה הכפולה הזו של חלום הסולם, ועל השלכותיה על הבנת פרשיות יעקב כולן, עמדנו באריכות במאמר אחר,³⁴ ואנו מפנים את הקורא לעיין בו.³⁵

31 לאחר תגובות אלה, חוזר יעקב לישון, ורק בבוקר הוא משכים ("וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר" – פסוק יח) וממשיך לפעול: מקים מצבה (פסוק יח) ונודר נדר (פסוקים יט-כב).

32 זאת לעומת פירושו של ספורנו, שביאר את הפסוקים ברצף אחד: "אכן יש ה' במקום הזה... ואנכי לא ידעתי – שאילו ידעתי הייתי מכין עצמי לנבואה, ולא כן עשיתי; ויירא – על שגנתו". בדומה המלבי"ם: "אנכי לא ידעתי ולא הכינותי את עצמי לנבואה... ויירא – על כן התיירא מאוד מקדושת המקום". באופן מעט שונה כתב רד"ק: "אילו ידעתי הייתי נזהר בעצמי יותר ולא הייתי שוכב במקום הזה... ירא בעצמו על אשר שכב שם, אולי לא התנהג בענווה ובצניעות בשכבו שם".

33 לגילוי זה מתאימה המילה: "אכן" הפותחת את דברי יעקב.

34 "ויפגע במקום" (לעיל, הערה 8), עמ' 87-107.

35 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 510-518, מציג גם הוא לקרוא את הפרשה באופן

ח. הסברו של לבן לגל ולמצבה

וַיֹּאמֶר לְבָן: הֲגַל הִזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִלְעָד. וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ: כִּי נִסְתַּר, אִישׁ מֵרְעֵהוּ. אִם תַּעֲנֶה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ, רָאָה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ.
וַיֹּאמֶר לְבָן, לִיעֲקֹב: הִנֵּה הֲגַל הַזֶּה, וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה, אֲשֶׁר יָרִיתִי, בֵּינִי וּבֵינְךָ. עַד הֲגַל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה, אִם אֲנִי לֹא אֶעְבֹּר אֶלֶיךָ אֶת הֲגַל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הֲגַל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעָה. אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר, יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ--אֱלֹהֵי, אַבְיָהֶם
(ל"א, נא-נג).

כאשר נפרדים יעקב ולבן איש מעל אחיו הם מקימים מצבה וגל אבנים וכוורתים ברית ביניהם. את דברי הברית מציג לבן בדבריו, שהתורה מביאה אותם פעמיים, כמוצג לעיל. מתבקש, אפוא, להעמיד את דבריו בשני טורים מקבילים:

<p>(נא) וַיֹּאמֶר לְבָן לִיעֲקֹב: הִנֵּה הֲגַל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ. (נב) עַד הֲגַל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה, אִם אֲנִי לֹא אֶעְבֹּר אֶלֶיךָ אֶת הֲגַל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הֲגַל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעָה. (נג) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם</p>	<p>(מח) וַיֹּאמֶר לְבָן: הֲגַל הִזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִלְעָד. (מט) וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ כִּי נִסְתַּר אִישׁ מֵרְעֵהוּ. (נ) אִם תַּעֲנֶה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ, רָאָה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ</p>
---	--

הדמיון בין שתי האמירות ניכר לעין, אלא שכדי לחדד אותו יותר יש להעיר הערה אחת לגבי אזכור שם הגלעד והמצפה שבטור הראשון: "על כן קרא שמו גלעד. והמצפה אשר אמר..." קריאות השם "גלעד" ו"מצפה" אינן המשך דבריו של לבן, שכן הן כתובות בלשון סתמית ("על כן קרא" - הקורא). קל לראות שיש כאן "התפרצות" של הכותב לתוך מהלך הדברים, שבאה להסביר את שם המקום שבו התרחש האירוע לאור פרטי המידע שנמסרו בפסוקים זה עתה. תופעה זו מצויה ביותר, ונזכיר רק דוגמאות אחדות שלה:
מִהָרַ הַמְּלֹט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בְּאֶף שָׁמָּה; עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר ("ט, כב).

כפול, אך הוא עושה זאת ב"שיטת הבחינות", ומשום כך המסקנות שהוא מגיע אליהן שונות משלנו. הצעה נוספת לקריאת הפרשה ראו אצל י', בן-נון, **ארץ המוריה**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 56-65; וגם אצל י' גרוסמן, **יעקב - סיפורה של משפחה**, ראשון לציון 2019, עמ' 184-185 (ושם בהערה 9 אפשרויות נוספות).

וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֶל יַעֲקֹב: הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאֲדָם הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עֵינִי אֲנֹכִי; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אֲדָוִם (כ"ה, ל).

וַיֵּרָא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת הָאֲבֶל בְּגֵרָוֹן הָאֶטֶד, וַיֹּאמְרוּ: אֲבֶל כָּבֵד זֶה לְמַצְרַיִם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמָה אֲבֶל מַצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הִירְדֵן (נ', יא).

אם כן, גם בפסוקים שלנו מתרחשת תופעה דומה: הכותב "מתפרץ" לתוך הסיפור ומנמק בעזרתו את השמות העתידיים.³⁶ קריאה כזאת תסייע לנו להכריע בשאלה הפרשנית על קריאות השם הללו: האם הן מתייחסות למבנה שהקימו לבן ויעקב זה עתה, או למקום (להר) שבו נערכה הברית? לפי הדוגמאות המקבילות, אנו נוטים לקבל את ההסבר שהשמות "גלעד" ו"מצפה" הם שמות המקום עצמו, ולא שם המבנה. ואכן, כבר בפרשייה זו מצוין שם מקומו של המפגש בין יעקב ולבן כ"הר הגלעד" (כא; כג; כה ועוד), וגם בהמשך המקרא ייקרא מקום זה הן בשם "גלעד"³⁷ ו"מצפה", או בשם המשולב: "מצפה גלעד".³⁸

אם אכן קריאת השמות מתייחסת למקום שבו נערכה הברית, יהיה מובן ההבדל שבין פסוקים אלה לבין הפסוק הקודם להם: "וַיִּקְרָא לוֹ לְבֶן יִגְר שְׁהַדוּתָא, וַיַּעֲקֹב קָרָא לוֹ גַלְעָד" (מז): זה האחרון מסביר את קריאת שם הגל, בעוד שהפסוקים שלנו מבארים את קריאת שם המקום. עתה, לאחר שהגדרנו את הפסוקים האמורים כ"מאמר מוסגר" בתוך דברי לבן, נוכל להציג מחדש את הפסוקים:

<p>(נא) וַיֹּאמֶר לְבֶן לַיַּעֲקֹב: הִנֵּה הַגֵּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ, (נב) עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמַּצְבָּה,</p> <p>אם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצְבָּה הַזֹּאת לָרַעָה.</p> <p>(נג) אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וְאֱלֹהֵי נַחֲוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ</p>	<p>(מח) וַיֹּאמֶר לְבֶן: הַגֵּל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם</p> <p>מאמר מוסגר:</p> <p>[על כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גַלְעָד. (מט) וְהַמַּצְבָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ כִּי נִסְתַּר אִישׁ מֵרְעֵהוּ.]</p> <p>(נ) אִם תַּעֲנֶה אֶת בְּנֵי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֵי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ,</p> <p>רְאֵה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ</p>
---	---

36 לפי זה יש כאן מאמר מוסגר בתוך מאמר מוסגר: בעקבות דברי לבן מגיע ההסבר לשם "גלעד", ואגב הסבר זה רואה הכתוב לנכון לבאר גם את שמו השני של המקום: "מצפה".

37 ויש מקום לעמוד על שינוי הניקוד מ"גלעד" ל"גלעד".

38 שופטים י"א, כט. כך כתב רשב"ם, וכבר רמז לך רש"י. רמב"ן הביא את שתי האפשרויות לייחוס השם "מצפה": "ולפי דעתי שהיא האבן שהקים יעקב מצבה... ואפשר שהוא מצפה גלעד, שהמקום ייקרא על שם האבן הזאת לעולם".

קעת הדמיון בין שני הטורים בולט יותר: שתי האמירות נפתחות בהכרזה על העדים ("הגל הזה עד..."/"עד הגל הזה ועדה המצבה"); ממשיך בתיאור תוכן הברית ("אם תענה את בנתי..."/"אם אני לא אעבר אליך..."); ומסיים בשיתוף אלוהים לברית ("ראה אלהים עד..."/"אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו...").

השוואת שני הטורים מצביעה גם על ההבדלים שביניהם. ההבדל העיקרי נוגע לתוכן הברית: בעוד שבאמירה הראשונה מתייחס לבן למצבן של בנותיו, הרי שבאמירה השנייה הוא מבטיח את שלומו של כל אחד מהצדדים מפני פגיעה אפשרית של הצד השני. נראה להגדיר את ההבדל הזה שבין הטורים באופן הבא: באמירה הראשונה מדבר לבן על **שמירת הקשר** שבינו ליעקב, המתבטא במחויבותו של יעקב לטובתן של בנותיו, כאילו היו עדיין איתו או כאילו הוא שומר עליהן ממרחק.³⁹ באמירה השנייה עוסק לבן ב**שמירת המרחק** וניתוק המגע שבין שני הצדדים.⁴⁰

על שני התכנים הללו של הברית מציב לבן עדים. כאן מתגלה ההבדל הנוסף שבין שני הטורים: באמירה הראשונה העד הוא **הגל בלבד**: "הגל הזה עד ביני ובינך היום";⁴¹ באמירה השנייה העדים הם שניים: **הגל והמצבה**: "הנה הגל הזה והנה המצבה", "עד הגל הזה ועדה המצבה", "לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה".⁴² כדי להבין את ההבדל הזה עלינו להעלות השערה נוספת:

39 הלא זו הייתה טענתו כנגד יעקב: "וְלֹא נִטְשָׁתָנִי לְנִשְׁק לְבָנִי וְלְבָנֹתָי" (כח); "וְלְבָנֹתַי מָה אֶעֱשֶׂה לְאֵלֶּה הַיּוֹם או לְבָנֵיהֶן אֲשֶׁר יֵלְדוּ" (מג).

40 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 535, הגדיר באופן שונה את ההבדל שבין שתי האמירות: "הברית האחת באה להבטיח את שלום בנותיו, אשר הוא נאלץ עתה להיפרד מהן... ואילו הברית האחרת באה להבטיח את השלום בין ישראל ובין ארם, שיעקב ולבן הם אבותיהם". גם י' גרוסמן, **יעקב – סיפורה של משפחה** (לעיל, הערה 35), עמ' 332–336, מצא בברית משמעות כפולה: משפחתית ולאומית, אם כי הוא לא קרא את הפרשה באופן מקביל, כהצעתנו (ולכן התקשה במעבר מהגל למצפה ברצף הדברים). לא ברור לי כיצד הבינו שניהם שהפסוקים שבטור השני עוסקים באומות העתידות לצאת משני הצדדים (אף על פי שבוודאי למרחק שנוצר בין שני האישים ישנה השלכה גם לדורות הבאים, ובאופן כללי אפשר לראות בכל סיפורי ספר בראשית "מעשה אבות סימן לבנים"; אך אלו הן רק תוצאות והשלכות של האירועים. בפשטי המקראות מוצגת ההתרחשות הקונקרטי של הדמויות עצמן).

41 אזכור המצפה בהמשך המשפט הוא חלק מהמאמר המוסגר, כמבואר לעיל.

42 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 534–550, מבקש להבחין בין שני המבנים, ולייחס לכל אחד מהם ברית נבדלת: הגל מייצג את חובת שמירת הבנות, והמצבה – את ניתוק היחסים שבין האומות (לשיטתו, ראו לעיל הערה 40). זאת לאור ניתוחו את הפרשייה כולה לפי "שיטת הבחינות", כך שהיא בנויה משילובן של שתי בחינות של הברית. אלא שהניסיון לזהות את הברית הראשונה עם הגל ואת השנייה עם המצבה מעורר מספר קשיים, שכן בברית הראשונה נזכרת גם המצפה – היא המצבה – ששייכת לברית השנייה, וכן בברית המצבה נזכר גם הגל. קשיים אלה ואחרים גורמים לר"מ ברויאר

הפסוקים מתארים את הקמת המצבה ע"י יעקב: "וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימָהּ מִצֵּבָה" (מה), ולאחר מכן את קריאתו לְאָחִיו⁴³ לאסוף אבנים לגל: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו: לְקִטּוֹ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גֵל" (מו). מפשט המקראות עולה שמדובר בשני מבנים נפרדים, הניצבים זה בצד זה. אלא שאם כך, קשה להבין מדוע יש צורך בשני המבנים הללו, ומדוע הגל לבדו או המצבה לבדה אינם מספיקים לשמש כעד על הברית.

אנו רוצים לשמור על שדבר במבנה אחד: יעקב מרים אבן אחת - כנראה גדולה ביותר - כמצבה, ומסביבה בונים האחים את גל האבנים. עתה ניצב לפנינו מבנה אחד: גל-מצבה.⁴⁴ עניין

הציע הסברים מפותלים כיצד ומדוע "חדרו" מוטיבים של ברית אחת לתוך פסוקי הברית השנייה. הוא מודה בעצמו שדבריו דחוקים, ומסביר שהדוחק נובע משילובן של שתי הבחינות זו בזו: "הצד השווה בכל הפירושים האלה, שלשון המקרא איננו מתיישב בהם יפה. דבר זה אין בו כדי להפתיע; שהרי כך דרכו של המקרא כל אימת שהוא מצרף שתי בחינות שונות, התלויות בדרך כלל בשתי הנהגות שונות. במקרים אלה המקראות מתפרשים על פי פשוטם רק במסגרת כל אחת משתי הבחינות או ההנהגות, והם מתפרשים בדוחק או שלא כפשוטם כתוצאה מצירופי הבחינות וההנהגות" (שם, עמ' 547). לענ"ד, היושרה וההיגיון הפרשניים מדריכים אותנו לומר, שאם האופן שבו בחרנו להבין את פסוקי הפרשייה (בשתי בחינות) מאלץ לנו לדחוק את הפסוקים - טוב נעשה אם ננטוש את אופן הקריאה שבחרנו לטובת פשטי המקראות, ולא נתעקש על ההבנה שלנו ולשם כך נוציא את הפסוקים מדי פשוטם. כאן ניכר ההבדל שבין שיטת הבחינות ובין גישת "הפסוקים המקבילים": הר"מ ברויאר מוצא בפסוקים שתי בריתות נבדלות (אשר משום מה שולבו זו בזו); אנו טוענים שיש כאן ברית אחת, בעלת אספקטים שונים.

כאן המקום להעיר באופן כללי: שיטת הבחינות - כוחה יפה לבאר הסתכלויות שונות של התורה על עניינים מסוימים כאשר הן מופיעות במקומות שונים בתורה. כך ניכר בדוגמאותיו היפות של הר"מ ברויאר, למשל: פרשיות עבד עברי הנמצאות בתורה בשלושה מקומות [שמות כ"א, ב-ו; ויקרא כ"ה, לט-נה; דברים ט"ו, יב-יח - ראו ר"מ ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 16-22 = 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר (לעיל, הערה 6), עמ' 62-69]. אולם בכל מקום שהר"מ ברויאר מבקש למצוא שתי בחינות באותו המקום בתורה - כלומר לפרק פרשייה אחת לשתי בחינות שונות - נתקל ביאורו בקשיים רבים, כפי שעולה בפסוקים שלנו וכן במקרים האחרים שנדונו במאמר.

43 מפשט הפסוקים לא ברור על אלו "אחים" מדובר. ייתכן שמדובר באחי יעקב, כלומר בני משפחתו הקרובים - בניו; אולם אפשר שיעקב פונה אל אחי לבן בבקשה שישיעו לו בבניית הגל.

44 להבנתנו, כך יש להבין גם את המזבח והמצבות שבונה משה בהר סיני לקראת כריתת הברית עם ישראל: "וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר, וּשְׁתֵּים עָשָׂר מִצֵּבֹת לְשֵׁנַיִם עֶשֶׂר שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כ"ד, ד). אין מדובר בשני מבנים נפרדים, אלא במזבח שהוקף בשתיים עשרה מצבות. המשמעות הסמלית שלו ברורה: המזבח מייצג את ה', והמצבות - את בני ישראל; הקפת המזבח במצבות מציין את הברית שיתכרת בין שני הצדדים (לא רחוק לשער שארבע הרוחות של המזבח הוקפו בשלוש מצבות לכל רוח, בדיוק כמו המבנה של מחנה ישראל, שבו אוהל מועד הוקף באוהלי ישראל). מעין הוכחה לכך אפשר למצוא במעשיו של אליהו בהר הכרמל, המשחזר את מעמד הר סיני לעיני העם, וגם הוא בונה שתיים עשרה "מצבות": "וַיִּקַּח אֱלִיָּהוּ שְׁתֵּים עָשָׂר אֲבָנִים, כַּמִּסְפָּר שְׁבֻטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יְהִי שִׁמְךָ, וַיִּבְנֶה אֶת הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם ה' " (מל"א י"ח, לא). לכאורה משמע שאלהו בונה מהאבנים את המזבח; אבל

טכני זה יסייע בידינו להבין טוב יותר את דברי לבן בשתי אמירותיו. בדבריו הראשונים מתייחס לבן **לגל בלבד**, ומפקיד אותו להוות עד על התחייבותו של יעקב שלא יענה את בנותיו. כיצד גל האבנים משמש כעד? זאת נלמד מכל המקומות במקרא שבהם מופיע גל אבנים: ערימת אבנים גדולה מנציחה **אירוע** משמעותי שהתרחש, וחוקקת אותו בזיכרון של כל מי שנכח באירוע.⁴⁵ גם ברבות השנים, כאשר יזמן יעקב לגל האבנים, הן יזכירו לו את התחייבותו זאת. במילים אחרות: גל האבנים מציין את האירוע שקורה זה עתה: הברית ובה קביעת ההתחייבות לעתיד. אולם בדבריו האחרונים מתייחס לבן **לגל ולמצבה כאחת**, כלומר למבנה כולו. לא רק גל אבנים יש כאן, אלא גל אבנים המקיף אבן גדולה של מצבה. בהתייחסות כזו, ניכר שהאבנים טפלות למצבה, או יותר נכון: באות לחזק ולתת תוקף למצבה. ומהי מהותה של המצבה? אף זאת נלמד מהמקומות האחרים שבהם היא מופיעה: תפקידה הוא לציין **מיקום** גאוגרפי מסוים.⁴⁶ אף כאן, המצבה והגל הגדול שסביבה מציינות באופן מדויק את הגבול שבין יעקב ולבן, שאין לאף אחד מהם לעבור אותו לרעה.

למעשה, הברית שנכרתת בין לבן ויעקב – כמו כל הסכם אחר שנחתם בין שני צדדים – **כוללת במהותה את שתי המשמעויות הללו**: קשר ומרחק, קביעת הסכם לדורות והצבת גבולות גאוגרפיים ניכרים. החילוק בין שתי המשמעויות הינו תיאורטי בלבד. האופן שבו בחרה התורה להציג את הברית, בשני טורים מקבילים, בא לחדד את שתי המשמעויות, אף שברור ששתיהן כלולות באותה הברית ונובעות ממנה.

לסיכום, שתי אמירותיו של לבן מתייחסות אל אותו המבנה עצמו, ומקבעות את תפקידו לעתיד. למצבת-הגל או לגל-המצבה יש תפקיד אחד: להוות מבנה יציב וקבוע, שבאופן סמלי יבטא את נצחיותו של ההסכם שבין לבן ויעקב. להסכם זה יש תוכן כפול: הוא מקבע את **הקשר ביניהם** – כלומר את מחויבותו של יעקב לדאוג לבנותיו של לבן, גם כאשר מפריד ביניהם מרחק רב, ואת **ההבדלה ביניהם** – כלומר ההימנעות ממעבר לרעה של כל אחד מהצדדים לצידו של האחר. **הקשר** מתבטא בעצם הצבתו של המבנה הנצחי (שבו המצבה טפלה לגל), **וההבדלה** – בקביעת אבן הגבול ביניהם (שבה הגל טפל למצבה).

קשה לומר כך, שכן המזבח כבר היה בנוי קודם לכן, ואלוהו רק ריפא אותו, כמתואר בפסוק הקודם לזה. נראה שבניית האבנים למזבח פירושה: הקמתן סביב המזבח הקיים (ואולי זו הכוונה של ריפוי המזבח ההרוס?). אם נכונה השערתנו, אפשר לשער שאלוהו למד לעשותו של משה בהר סיני, והרי זה נמצא מלמד על המבנה המאוחד של המזבח והמצבות שבנה משה. על השוואת המזבחות של משה ואלוהו, ראו: ב' מזר, "עמים הר יקראו", **מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה**, יד, תשל"ח, עמ' 39.

45 כך בגל שהוקם על גבי סקילת עכן (יהושע ז', כו), על גבי נבלת מלך העי (יהושע ח', כט) ועל גבי גופת אבשלום (שמו"ב י"ח, יז).

46 כך המצבה שמקים יעקב בבית אל בצאתו לחרון (בראשית כ"ח, יח) ובחזרתו משם (שם ל"ה, יד), והמצבה שהקים על קבורת רחל (שם ל"ה, כ).

ט. מינויו של יוסף למשנה למלך

וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהַ אֶל יוֹסֵף: רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיֹּסֶר פְּרַעֲהַ אֶת טִבְעֹתוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל יַד יוֹסֵף. וַיִּלְבֹּשׂ אֹתוֹ בְּגָדֵי שֵׁשׁ וַיִּשֶׂם רֶבֶד הַזָּהָב עַל צַנְאוֹ. וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ בְּמַרְכָּבַת הַמִּשְׁנָה אֲשֶׁר לוֹ, וַיִּקְרְאוּ לִפְנֵי אֲבִרָהּ, וַנִּתּוֹן אֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם.

וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהַ אֶל יוֹסֵף: אֲנִי פְרַעֲהַ, וּבִלְעָדֶיךָ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ וְאֶת רִגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיִּקְרָא פְרַעֲהַ שֵׁם יוֹסֵף צְפֹנָת פַּעֲנַח, וַיִּתֵּן לוֹ אֶת אֲסִנַּת בַּת פּוּטִי פְרַעֲהַ כֶּהֵן אֵן לְאִשָּׁה. וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם.

בפסוקים אלה מתואר תהליך מינויו של יוסף על ארץ מצרים. הסימן הראשון לכך שיש לפנינו פסוקים מקבילים הוא הפתיחה הכפולה: "ויאמר פרעה אל יוסף". הסימן השני הוא החזרה על פרטים מסוימים, בשינוי סגנון קל: "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים" – "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים".

מה שנראה לאברבנאל ככפילות מיותרת: "למה באו בזה שלוש אמירות"⁴⁷ ולא נאמר באמירה אחת?⁴⁸ – מהווה אצלנו סימן לקריאה מחודשת של הפסוקים. כאשר נציב את הפסוקים בטורים מקבילים ניוכח בקלות בדמיון שביניהם, ומתוך כך בהבדלים ובמשמעות השונה שלהם:

47 כוונתו לאמירה הקודמת של פרעה ליוסף: "ויאמר פרעה אל יוסף: אחרי הודיע אליהם אותך את כל זאת אין נבון וחקם כמוך. אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי, רק הנסא אגדל ממך" (מ"א, לט-מ); אולם קל לראות שאמירה זו קשורה עדיין לפתרון החלומות של פרעה ונובעת ממנו, ומהווה הקדמה ורקע לאמירות הבאות של המלך, בהן יפורט תהליך מינויו של יוסף על ארץ מצרים. לכן לענייננו אין לצרף פסוקים אלה לכפל הפסוקים הנדון.

48 המלבי"ם מסביר את הכפילות כמינויים שונים של יוסף: פסוקים מא-מג מתארים את מינויו של יוסף "שיהיה מושל על כל הארץ", ואילו בפסוקים מד-מה "מעלה [פרעה] אותו למדרגה יותר עליונה, שגם בהנהגת המדינה יוכל לעשות הכל לבדו, ואין צריך לא לשאול דבר מן המלך, ולא שיצטרף אמו שרים אחרים לשאול עצמם" (עיינין שם, שנדחק לבאר את הביטוי "אני פרעה" – כאילו יוסף גדול גם מפרעה עצמו). 'י קיל, דעת מקרא – בראשית ג, ירושלים תשס"ג, עמ' קלח, מפרש שהמינוי הראשון הוא על כלכלת מצרים, והשני על ביטחונה. אין צורך לומר שלחילוקים אלה אין ביסוס משמעותי בפסוקים, והם נראים מאולצים ביותר. ראו גם: 'י בן-נון, ארץ המוריה (לעיל, הערה 35), עמ' 68-69.

<p>(מד) וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף: אֲנִי פְרָעָה, וּבִלְעֲדִידָהּ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ וְאֶת רַגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם.</p> <p>(מה) וַיִּקְרָא פְּרָעָה שֵׁם יוֹסֵף צְפֹנָת פַּעֲנָח. וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אֶסְנַת בַּת פּוּטִי פְרַעֲיִת כֶּהֵן אֵן לְאִשָּׁה. וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם</p>	<p>(מא) וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף: רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם.</p> <p>(מב) וַיִּסֶר פְּרָעָה אֶת טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל יַד יוֹסֵף. וַיִּלְבַּשׁ אֹתוֹ בְּגָדֵי שֵׁשׁ וַיֵּשֶׂם רֶבֶד הַזָּהָב עַל צְנָאוֹרוֹ. (מג) וַיִּרְכַּב אֹתוֹ בְּמִרְכַּבַּת הַמִּשְׁנָה אֲשֶׁר לוֹ. וַיִּקְרָאוּ לְפָנָיו אַבְרָהָהּ.</p> <p>וַנִּתֶּן אֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם</p>
---	--

ההבדלים בין הפסוקים מתבטאים: (1) בפרטי המידע שנמצאים רק בטור אחד וחסרים באחר ו-(2) בסגנון השונה של הפרטים המשותפים.

(1) פרטי המידע השונים: בפסוקים מא-מג מתוארים: נתינת טבעת המלך על יד יוסף, הלבשתו בבגדי השש ורביד הזהב, והרכבתו במרכבת המשנה של המלך. אלה נעדרים מפסוקים מד-מה. מנגד, בפסוקים האחרונים נזכרים נישואיו של יוסף לאסנת - פרט שלא מופיע בפסוקים הראשונים. הבדלים אלה מסייעים בידינו להתרשם משתי המשמעויות השונות של המקראות: טבעת המלך, בגדי המלכות ומרכבת המלך - כל אלה הם סמלי שלטון מובהקים,⁴⁹ כלומר פסוקים מא-מג מתארים את **מינויו הפוליטי** של יוסף לשליט מצרים. לעומת זאת, נישואי יוסף לבתו של כהן און - אף שבוודאי יש להם גם משמעות של נישואים פוליטיים - מציינים את **התקרבותו של יוסף אל המלך**. במילים אחרות: פסוקים מא-מג מתארים את **יוסף השליט**, כפי שניכר היה כלפי חוץ, אולם פסוקים מד-מה מבקשים להציג את **יוסף האיש**, אשר עובר כעת מהפך מבירא עמיקתא לאיגרא רמא.

לאור זאת ניתן להסביר גם את (2) הבדלי הסגנון: בפסוקים מא-מג מכריז פרעה: "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים", וכן: "ונתון אתו על כל ארץ מצרים" - זו הגדרת תפקידו החדש של יוסף, כשליט הארץ. לעומת זאת, בפסוקים מד-מה קורא פרעה: "בלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים" - אין כאן תיאור רשמי של תפקיד שלטוני, אלא תיאור אישי של מעמדו הנישא של יוסף (שנובע, כמובן, מתפקידו הפוליטי החדש). הקורא את הביטוי האחרון מתרשם לא מתוקף התפקיד הפוליטי של יוסף, אלא משינוי המעמד האישי שלו:

49 אי אפשר שלא להיזכר בפסוקים המקבילים מתוך מגילת אסתר, שכידוע נכתבה כולה בהשראת פרשיות יוסף (ראו ע' חכם, **דעת מקרא - חמש מגילות**, אסתר, ירושלים תש"ן, עמ' 12-14): "וַיִּסֶר הַמֶּלֶךְ אֶת טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתְּנָהּ לְהֶמֶן" (אסתר ג', י), וכן: "וַיָּבִיאוּ לְבוֹשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לְבוֹשׁ בּוֹ הַמֶּלֶךְ, וְסוּס אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ... וְהִרְכִּיבֵהוּ עַל הַסּוּס בְּרְחוּב הָעִיר, וַקְּרָאוּ לְפָנָיו: כֶּכָּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ" (אסתר ו', ח-ט).

מעבד ומאסיר, שחייו נתונים בידי אחרים, הופך יוסף להיות בעל ההחלטה העצמאי ביותר בכל הארץ.

כך גם הקריאות השונות שקוראים ליוסף/לפני יוסף⁵⁰: בפסוקים מא-מג: "ויקרא לפניו: אברך!" - הכוונה: הכרזה של ההולך לפני יוסף באזני העוברים והשבים ברחוב, המורה להם לכרוע ברך ולהשתחוות בפני השליט הגדול שעובר כרגע ברחוב.⁵¹ בפסוקים מד-מה: "ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח" - שינוי שמו של יוסף לשם מצרי מעיד על קרבה אל המלך ושינוי מעמדו האישי של יוסף.⁵²

ולבסוף: הביטוי שמופיע בפסוקים מד-מה: "ויצא יוסף על ארץ מצרים" שונה בסגנונו מהביטוי: "ונתון אתו על כל ארץ מצרים". "ויצא יוסף" - מתייחס ליוסף האיש, שכרגע זכה למעמד נשגב, והוא יוצא כרצונו (מסייר? מטייל?) בכל הארץ, כאוות נפשו. "ונתון אתו" - הוא ביטוי של המעמד הרשמי החדש של יוסף, כשליט הארץ.

לסיכום, הפסוקים המקבילים מתייחסים לאותו האירוע, של מינוי יוסף לשליט מצרים, אך מציגות אותו מנקודות מבט שונות: הראשונה - אובייקטיבית, מצד **המעמד הרשמי והפוליטי**

50 למען הדיקו, מדובר על הבדל בפרטי המידע, ולא רק הבדל סגנוני, שכן מדובר על קוראים שונים ומשמעויות אחרות של "קריאה" (הכרזה מול שינוי שם).

51 כרוז כזה הלך, מן הסתם, גם לפני המן, אשר "כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ כְּרָעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים" (אסתר ג', ב) לו כאשר הוא עובר בשער המלך.

52 א. כך ניתן להתרשם גם מפתיחת אמירתו של המלך אל יוסף: "אני פרעה" - ביטוי שנעדר בפסוקים המקבילים.

ב. שינוי שם אדם במקרא מעיד, לרוב, על ואסליות והכפפה של בעל השם לזה שמשנה את שמו. כך בשינוי שמו של אליקים ליהויקים בידי פרעה נכה (מל"ב כ"ג, לד) או מתניה לצדקיהו בידי נבוכדנצר (מל"ב כ"ד, זז). אולם דווקא בספר בראשית שינוי השם מעיד על שיפור במעמדו של בעל השם וקרבה אל הגורם המשנה את השם: כך במרד ה' את אברם ושירי בברכת הזרע ומשנה את שםם לאברהם ושרה (י"ז, ה-ח, טו-טז); וכך מברכים המלאך (ל"ב, כו-כח) וה' (ל"ה, ט-יב) את יעקב כאשר הם משנים את שמו לישראל. לאור זאת, גם שינוי שמו של יוסף לצפנת פענח מעיד על שיפור מעמדו של יוסף, מתוך קרבה אל המלך, ולא על שעבוד ושליטה של המלך על בעל השם. כך הביין רשב"ם: "כן היה דרכם לקרוא לאדם בשעה שממנים אותו על ביתם שם הראוי, וכן 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע' (במדבר י"ג, טז) כשנעשה משרתו, וכן 'ויקרא לדניאל בלטשצר' (עפ"י דניאל א', ז), כדכתיב: 'די שמה בלטשאצר כשם אלהי' (שם ד', ה)". ראו: י' קיל, **דעת מקרא - בראשית** (לעיל, הערה 48), עמ' קלח. כל זה שלא כ-ט' סוצקובר, "הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי ההיררכיה", **בית מקרא** נז, א, תשע"ב, עמ' 42-47, שמתאמצת להסביר את שינוי השם בספר בראשית במובן של שליטה ומאבקי כוח, ומתוך כך דוחקת לפרש גם את שינוי שמו של יוסף אצלנו כנובע מ"ריחוק מסוים ביניהם וניכור מעמדי".

ג. לאור הבנה זו, יותר מסתבר הביאור של "צפנת פענח" כתיאור למעמד נשגב, וכלשון הרמב"ן: "קרא לו שם נכבד כלשון ארצו". ראו: ש' אחיטוב, ערך 'צפנת פענח', **אנציקלופדיה מקראית** ו, ירושלים תשמ"א, עמ' 759-760; נ' וייסלר-פרידמן, "צפנת פענח - הצעה לפענוח", בתוך: ר' קרן (עורכת), **השמיעני את קולך - עיונים במעגל השנה ובפרשות השבוע**, ירושלים 2009, עמ' 91-93.

החדש של יוסף, והשנייה – סובייקטיבית, מצד שינוי **מעמדו האישי** של יוסף: שיפור תנאי חייו והתקרבותו אל המלך המצרי. אפשר לומר זאת גם כך: בתחילה מתארת התורה באופן פורמלי את המינוי הפוליטי של יוסף; אבל כקוראי עלילותיו של יוסף, שעוקבים אחר השתלשלות אירועי חייו, אנחנו מרגישים היטב את השינוי המעמדי האישי שחל, סוף סוף, אצל יוסף – כפי שמתארת התורה בפעם השנייה.

י. התנכרות יוסף לאָחיו

וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת אָחָיו וַיִּכְרָם, וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אֲתָם קְשׁוֹת. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מֵאִן בָּאתֶם? וַיֹּאמְרוּ: מֵאֶרֶץ כְּנָעַן לְשֹׁבַר אֶכָּל וַיִּכַּר יוֹסֵף אֶת אָחָיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ. וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֻמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם, וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מִרְגָּלִים אַתֶּם, לָרְאוֹת אֶת עֲרֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְכֶם. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: לֹא אֲדָנִי, וְעַבְדֶּיךָ בָּאוּ לְשֹׁבַר אֶכָּל (מב, ז).

פסוקים אלה מתארים את המפגש הראשון של יוסף עם אָחיו במצרים, וליתר דיוק: את הרגע הראשון של המפגש הזה. רגע זה הינו דרמטי ביותר: עד כה התנהלו חיי יוסף וחיי האחים במישורים נפרדים; והנה עתה נפגשים המעגלים. המבט הראשון של יוסף באחים חשוב לנו כקוראים: כיצד יתייחס למפגש הפתאומי? כיצד יפעל? האם ייפול על צוואריהם בבכי ובגעגוע? או שמה יטיף להם מוסר? וכו'.

את הרגע הראשוני הזה מתארת התורה בצורה כפולה: פעמיים אומרים הפסוקים שיוסף ראה את אָחיו והכירם; פעמיים הוא פונה אליהם, ופעמיים עונים האחים לשאלתו כי הם בא לשבור אוכל.⁵³

חלק מן הפרשנים התייחסו לכפילות בזיהוי האחים ע"י יוסף, ותמיהו על כך: מדוע פעמיים מכיר יוסף באָחיו? אברבנאל נוקט בדרך המסורתית: הוא מסביר שהיו כאן שני שלבים של זיהוי: בתחילה זיהה אותם על־פי מראיהם: "כאשר באו לפניו הכירם בפן הראשונה מההכרה, והיא בראיית פניהם, כי נזכר מתמונתם"; ובפעם השנייה, לאחר שהתחיל הדו־שיח ביניהם, זיהה אותם על־פי קולם: "אחרי שדיברו לו אחיו זה, אז הכיר אותם בשלמות מצד קולם ודיבורם... כי אז נשלמה לו ההכרה".⁵⁴

53 ניסיונו של הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 663-673, למצוא בפסוקים אלה שתי בחינות שונות (ומתוך כך גם ליישב חלק מן הכפילויות שהזכרנו) הוא מפותל ומאולץ ביותר. עיי"ש.
54 באופן דומה ביאר הרמב"ן: "זה טעם 'ויכר יוסף' – פעם שנית, כי נתוסף לו בהם היכר וידיעת האמת". הרמב"ן מסביר שתוספת הכרה זו הייתה בזכות פרט המידע שמסרו לו האחים על בואם מארץ כנען. ראו גם: י' קיל, **דעת מקרא – בראשית** (לעיל, הערה 48), עמ' קנא, הערה 3.

לשיטתנו, התיאור הכפול של הפסוקים הוא סימן מובהק שרומז לנו להעמיד את הפסוקים בטורים מקבילים:

	(ו) וַיָּבֵאוּ אָחִי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲוּ לּוֹ אֶפְרַיִם אָרְצָה
(ח) וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת אָחִיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ (ט) וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלָמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מִרְגְּלִים אַתֶּם, לְרֹאוֹת אֶת עֲרֹנוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְם? (י) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: לֹא אֲדֹנָי, וַעֲבַדְיָה בָּאוּ לְשִׁבְרֵךָ אֲכָל	(ז) וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת אָחִיו וַיִּכְרַם וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אֲתָם קְשׁוֹת וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מֵאֵין בְּאֶתְם? וַיֹּאמְרוּ: מֵאָרֶץ כְּנַעַן לְשִׁבְרֵךָ אֲכָל
(יא) כָּלְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחֲנוּ, כְּנִים אֲנַחְנוּ, לֹא הָיָו עֲבַדְיָה מִרְגְּלִים (יב) וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: לֹא כִי עֲרֹנוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְם לְרֹאוֹת...	

בצורת ההסתכלות הזאת ניתן להתרשם מכך שלמעשה ישנו מהלך אחד של האירועים, המתחיל בהגעת אחי יוסף והשתחוותם לפניו (ו), וממשיך בניהול משא-ומתן על היות האחים מרגלים (יא-יב); אלא שאת קטע הביניים, המתאר את הרגע הראשוני של המפגש, כותבת התורה פעמיים. להבנתנו, בשל חשיבותו של הרגע הזה והשלכתו למהלך האירועים שיבואו בעקבותיו, מתארת אותו התורה משתי נקודות מבט. ניטיב לעמוד עליהן מתוך התבוננות בהבדלים שבין הטורים.

1. הכרת יוסף: שני הטורים מתארים שיוסף הכיר את אחיו; אך בטור הראשון נוסף שיוסף רואה את אחיו ואז מכיר אותם - דבר שלא נרשם בטור השני.

2. אי-הכרת האחים: שני הטורים מספרים שהאחים לא הכירו את יוסף, אך ההבדל הוא בסיבה: בטור השני מופיעה עובדה זו ללא נימוק: "והם לא הכרהו" - הם לא הצליחו לזהות אותו מעצמם; אבל מהטור הראשון משמע שיוסף תרם לכך: "ויתנכר להם" - יוסף שינה את טעמו כך שלא יבחינו בו האחים. המשך הפסוק: "וידבר אתם קשות" הוא ההסבר להתנכרות, כלומר, כיצד התנכר להם יוסף? כיצד הסתיר את זהותו? על ידי הדיבור הקשה איתם.⁵⁵

55 כפירוש השני של הרמב"ן: "שהתנכר להם בדבריו שדיבר להם קשות ואמר להם בכעס", ולא כפירוש הראשון שלו, שהפריד בין שני חלקי המשפט, וביאר שההתנכרות הייתה בכך "ששם המצנפת על מצחו וקצת הפנים ושינה עצמו".

3. דיבורו של יוסף: זהו אחד משני ההבדלים העיקריים שבין הטורים. לפי הטור הראשון יוסף שואל שאלה אינפורמטיבית: "מאין באתם?" אמנם אין להניח שהוא שאל זאת בטון רגוע, כאילו הוא רק מבקש לקבל מידע, שהרי המקרא מקדים ואומר: "וידבר אתם קשות". לכן נכון יותר לקרוא את השאלה בטון זועף וחמור: "מאין באתם?!" – נימה שבוודאי הפתיעה את האחים התמימים. לפי הטור השני פתח יוסף את דבריו בהאשמת הריגול. כיוון שמדובר בטורים מקבילים, אל לנו לראות את הדבר כסתירה. מסתבר שגם האשמת הריגול נפתחה בבירור טכני על זהותם של האחים ומעשיהם, שמתוכו הגיע המשנה למלך למסקנה ש"מרגלים אתם". אלא שהתורה הפרידה בין שני הדיבורים כדי להדגיש את הדו-משמעות שבדברי יוסף, כפי שנראה להלן.

4. תשובת האחים: התשובה הכפולה של האחים תואמת לשאלה הכפולה של יוסף: לפי הטור הראשון, שבו נשאלו האחים שאלה אינפורמטיבית, הם עונים: "מארץ כנען לשבר אכל"; לפי הטור השני, שבו הואשמו בריגול, הם פותחים בשלילת האישום: "לא אדני", ואחר מוסיפים את הסיבה האמיתית לבואם – המקבילה לזו שבטור הראשון – "ועבדיך באו לשבר אכל".

5. זכירת החלומות: זהו ההבדל השני העיקרי שבין הטורים. רק בטור השני נזכר יוסף בחלומותיו. עובדה זו נעדרת מהטור הראשון.

עתה נוכל לעמוד על שתי נקודות המבט שבהן מציגה התורה את המפגש הראשוני בין האחים. הטור הראשון מתאר בעיקר את הנימה הקשה שבה יוסף מתייחס לאָחיו (היא שגרמה להם שלא לזהות אותו). ניתן להתרשם שמטרת יוסף היא **עצם ההתייחסות הקשוחה אל האחים**. כך נשמע משלושת הפעלים שמתארים את נקודת הפתיחה של המפגש: "וירא – ויכירם – ויתנכר". יוסף חוקר את אָחיו בטון רועם. הוא בוחר לכעוס עליהם, להשפיל אותם, להעמיד אותם במצב לא נעים. כשיחזרו האחים לארץ כנען הם יִשְׁקִפוּ ליעקב את התחושה הקשה הזאת: "דַּבֵּר הָאִישׁ אֲדֹנָי הָאָרֶץ אֲתָנּוּ קְשׁוֹת" (ל). הטור השני, לעומת זאת, מדגיש בפתיחתו את חוסר הסימטריה שבין יוסף והאחים: "ויכר יוסף – והם לא הכירו". הצגה כזו של נקודת המפגש הראשונית מעוררת עניין אצל הקורא: כיצד ינצל יוסף מציאות זו לטובתו? מיד אחר כך מציין הפסוק שיוסף נזכר בחלומותיו. עובדה זו מצטרפת להרגשה הקודמת, המנסה לחדור לתוך מחשבתו של יוסף, ויוצרת אצל הקורא את התחושה שיוסף עומד ליזום תוכנית כלשהי. ואכן, יוסף פותח את דבריו בחשד הריגול: "מרגלים אתם". כאמור לעיל, מסתבר ביותר ש**שבפועל** לא היו אלה מילותיו הראשונות של יוסף, ומן הסתם הוא פתח את חקירתו בשאלות האינפורמטיביות של "מאין באתם" וכדו'; אך הטור השני מתעלם מכך, כיוון שהוא בוחר להדגיש עניין אחר: **את התוכנית המתקמת במוחו של יוסף**. גם את העובדה הזו ידגישו האחים בחזרתם אל בית יעקב: "וַיִּתֵּן אֲתָנּוּ כְּמַרְגְּלִים אֶת הָאָרֶץ" (ל).

אמור מעתה: שתי משמעויות אפשר למצוא בתגובתו הראשונית של יוסף אל האחים: מחד – ניצול מעמדו הרם מול חולשת האחים כדי להשפיל ולהפחיד את האחים בעצם

ההתייחסות הקשוחה אליהם, כפי שמציג הטור הראשון. מאידך – תחילת ביצוע של תוכנית מורכבת שעולה בראשו של יוסף, המתבטאת בחשד הריגול, כפי שמציג הטור השני.

למעשה, שתי תחושות אלה ילוו את המשך התרחשות האירועים בין יוסף ואחיו. **התנכרות קשה ועלילת ריגול**. ואכן, נראה שאלו הן שתי המגמות שהניעו את יוסף לפעול כלפי אחיו כפי שפעל: מחד – יחס נוקשה ומאיים, כעונש (כנקמה?) על אותו היחס שקיבל מן האחים בעבר. מאידך – תוכנית יזומה שראשה בחשד הריגול, המשכה בהחזרת הכסף, בהבאת בנימין ובעלילת הגביע וכו'.

פרשנים רבים ניסו לנתח את התנהלותו של יוסף ביחס לאחיו, העלו השערות מהשערות שונות במגמה לפענח את התוכנית שיזם, והדברים עתיקים.⁵⁶ אם נבקש לקטלג את ההסברים השונים, ניתן לראות שהם נעים מנקמה ועונש לאחים ועד לתוכנית להחזרת השלום והשקט לחיק המשפחה. הקריאה המוצעת כאן מדגישה שאכן שתי המטרות – ולא אחת בלבד – הניעו את יוסף לפעול כפי שפעל.

יא. הוראת פרעה לאחי יוסף להביא את יעקב למצרים

וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה אֶל יוֹסֵף: אָמַר אֶל אַחִיךָ זֹאת עֲשׂוּ: טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם וְלָכוּ בְּאוֹ אֶרֶץ כְּנָעַן, וְקָחוּ אֶת אַבְיָכֶם וְאֶת בְּתֻיְכֶם וּבְאוּ אֵלַי. וְאַתְּנָה לָכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאָרֶץ וְאַתְּהָ צְוִיִּתָּהּ זֹאת עֲשׂוּ: קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגֻלוֹת לְטַפְּכֶם וְלְנִשְׁיְכֶם, וּנְשֵׂאתֶם אֶת אַבְיָכֶם וּבְאֵתֶם. וְעֵינֵיכֶם אֶל תַּחֲסַע עַל כְּלֵיכֶם, כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא

לאחר שהקול נשמע בבית פרעה על איחודם מחדש של בני יעקב, מורה פרעה ליוסף להביא למצרים את יעקב ובני משפחתו על מנת לאפשר להם לאכול את חלב הארץ. ארבעה פסוקים מקדישה התורה להוראה זו של פרעה, ומרחיבה בכל פרט ופרט של ההצעה. כמו כן היא חוזרת על מספר פרטים בהצעה – ואריכות זו אומרת דרשני. גם הנצי"ב מתפלא על דברי פרעה, ובעיקר מדגיש את אי-הסדר שבדבריו הארוכים:

56 ראשיתו של הדיון נמצא בפירושי הראשונים: רמב"ן, אברבנאל, עקידת יצחק ועוד; המשכו – בפולמוס המרתק שנפתח בשני המאמרים: של הר"י בן-נון, "הפילוג והאחדות: כפל הטעות והלם הגילוי – מפני מה לא שלח יוסף (שליח) אל אביו?", **מגדים** א, תשמ"ו, עמ' 20-31, ושל הר"י מדן, "במקום שבעלי תשובה עומדים (פרשת יוסף ואחיו), **מגדים** ב, תשמ"ז, עמ' 54-78. את תרומתנו לדיון זה העלינו במאמר: "מפגש יוסף והאחים" (לעיל, הערה 8), עמ' 28, הערה 11.

מאמר פרעה אינו מסודר לכאורה, והכי מיבעי למימר: "זאת עשו, קחו לכם מארץ מצרים עגלות לטפכם ונשיכם, וקחו את אביכם ואת בתיכם ובואו אלי, ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים!"

כלומר אפשר היה לקצר את הפסוקים לכדי משפט אחד.⁵⁷ העמדת דבריו של פרעה בשני טורים תבהיר באחת את משמעות האריכות והכפילויות שיש בהם:

(ז) וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהוּ אֶל יוֹסֵף:	
(יט) וַאֲתָה צְוִיִּתָּה זֹאת עֲשׂוּ: קחו לכם מארץ מצרים עגלות לטפכם ולנשיכם, ונשאתם את אביכם ובאתם.	אָמַר אֶל אֲחִיךָ זֹאת עֲשׂוּ: טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם וּלְכוּ בְּאוֹ אַרְצָה כְּנָעַן, (יח) וּקְחוּ אֶת אֲבִיכֶם וְאֶת בְּתִיכֶם וּבְאוּ אֵלַי. וְאֶתְנֶה לָכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאָרֶץ
(כ) וְעֵינֵיכֶם אֵל תַּחֲסֵ עַל כְּלֵיכֶם, כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא	

ההבדלים בין שני הטורים ניכרים: בטור הראשון מורה פרעה לאחים: "טענו את בעירכם" – בתבואה (רש"י), ואיתה להגיע אל ארץ כנען (הטענת הבעיר⁵⁸ אינה מוזכרת בטור השני); הוא מדבר על הבאת יעקב ובתי האחים אל מצרים (ולא רק את יעקב, כפי שנכתב בטור השני); הוא קורא להם לבוא אליו (בטור השני: "ובאתם" – באופן סתמי); מבטיח באופן אישי – "ואתנה

57 בתשובתו נוקט הנצי"ב בעמדה המקובלת, לראות בשני הציוויים של פרעה שתי הוראות נבדלות: הראשונה – לאחים, בה הוא מגלה רוחב לב ונדיבות, והשנייה – ליוסף, בה (לפי הנצי"ב) הוא דורש ממנו לפעול באופן מתוחכם כדי לנצל את משפחת יעקב לצרכיו. ' קיל, דעת מקרא – בראשית (לעיל, הערה 48), עמ' רח, פותר את הבעיה בפשטות: "כפל פרעה את לשון פקודתו... לחיזוק".

58 בעיר – שם עצם קיבוצי לבהמות, כדוגמת: בקר, צאן, מקנה. אין מדובר בפרט אחד (כמו: כבש, פר, שעיר); אילו כך היה, היינו צריכים למצוא אותו בפסוק שלנו בלשון רבים: "בעיריכם" = הבעירים שלכם [שלא כהבנת רד"ק: "בעירכם – דרך כלל, כמו 'עד יצמוח זקנכם' (שמו"ב י', ה), 'כף רגלכם' (יהושע א', ג)]. ואכן, בכל הופעותיו במקרא מופיע הבעיר ביחיד. המילה "בעיר" מזכירה את המילה "ערב", בשיכול אותיות, שגם הוא שם קיבוצי לבעלי חיים שונים; וכן את המילה "עָרַב (רב)", שלהבנתנו גם היא מתייחסת לקבוצת בעלי חיים שונים (ולא לאנשים!), ראו שמות י"ב, לז-לח. כל זאת שלא כ"ע"צ מלמד, "השמות 'בהמה', 'עיר' ו'בקר' ככינוי", לישוננו כב, ד, תשי"ח, עמ' 209, 214, שהבין "בעיר" כשם נרדף ל"חמור". ראו את תרגומו וביאורו של רס"ג למונח זה, מובא אצל: ' טובי, "יסודות מילוניים בפירושי רב סעדיה גאון למקרא", מ' בר-אשר וח"א כהן (עורכים), משאת אהרן – מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, ירושלים תש"ע, עמ' 325. וכן: J. Huehnergard, "Qatil and Qetil Nouns in Biblical Hebrew", בתוך: א' ממן, ש' פסברג ו' ברויאר (עורכים), שערי לשון – מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, ירושלים תשס"ח, עמ' 5-6*.

לכם" – את טוב ארץ מצרים; ומאפשר להם **לאכול את חלב הארץ** (לא נזכר בטור השני). פרטים אלה מדגישים את **הדאגה הכלכלית** של המלך לאחיו של יוסף: פרעה מתחייב אישית לדאוג לרווחת בני המשפחה הרחבה.

לעומת זאת, בטור השני מצטווים האחים לקחת ממצרים עגלות ריקות (העגלות אינן נזכרות בטור הראשון)⁵⁹; מארץ כנען מצווים האחים **לשאת** (ולא "לקחת") את **יעקב**⁶⁰; ולבסוף הוא מדגיש שטוב הארץ – **שלהם הוא** (בלי להזכיר את נתינת הטוב הזה ע"י פרעה, ובלי להזכיר את אכילת חלב הארץ – כבטור הראשון). הרושם שעולה מקריאת הטור השני הוא שהנושא העיקרי שלו הוא **הכבוד הגדול** שמכבד פרעה את משפחת יוסף. העגלות המלכותיות נשלחות להביא את בני המשפחה. ראש המשפחה, יעקב, זוכה לכבוד גדול: נושאים אותו למצרים. ופרעה מכריז: "טוב כל ארץ מצרים לכם הוא" – משפט שאין בו הוראה לביצוע (בניגוד לטור הראשון), אלא קביעת עובדה שהיא ביטוי של כבוד.

באופן מעשי, לא חזר פרעה וכפל את דבריו: רק פעם אחת הוא הורה על הבאת המשפחה למצרים.⁶¹ אבל התורה פיצלה את הציווי לשני טורים מקבילים, על מנת להדגיש את שני האספקטים שיש בדברי פרעה: **הרווחה הכלכלית והכבוד הגדול** למשפחת אחי יוסף.

סיכום

במאמר זה ביקשנו להציג את הכלי הפרשני השכיח בפסוקי המקרא של "פסוקים מקבילים". במקרים רבים חוזרת התורה פעמיים על עניין מסוים, כדי להציג אותו מזוויות ראייה שונות, והדרך הנכונה להבין את הפסוקים הללו היא לקרוא אותם באופן מקביל וסינכרוני, ולא כרצף כרונולוגי. אחר שעברנו על כל הופעותיו של סגנון ספרותי זה בספר בראשית, נוכל לעמוד על השימוש שעורכת התורה בכלי זה. ניתן לסווג את המקרים שהבאנו לפי שני תפקודים עיקריים של הפסוקים המקבילים:

מקרים שבהם מציג המקרא שתי נקודות מבט שונות לאירוע מסוים: לרוב, נקודת מבט אובייקטיבית מול נקודת מבט סובייקטיבית: א (הופעת המבול בעולם מול נקודת מבטו של נח), ה (הקנייה הפורמלית של מערת המכפלה מול המשמעות לאברהם), י (מעמדו הרשמי של

59 הטענת כלי האחים בדרכם חזרה לארץ כנען נזכרת באופן עקיף בסוף הטור השני: "ועינכם אל תחס על כליכם". מטרתה העיקרית של הוראה זו היא להדגיש את הכבוד שמבטיח פרעה לאחים: "כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא".

60 הבאת בני המשפחות, טף ונשים, אכן נזכרת בטור השני, אך רק כהסבר לצורך בעגלות: "עגלות לטפכם ולנשיכם", ולא כהוראה בפני עצמה כבטור הראשון.

61 לכן הטענת הבעיר והבאת בני המשפחה, המתוארת במפורש בטור הראשון, נזכרת ברמז גם בטור השני.

יוסף ומעמדו האישי); אך גם אפשרויות אחרות: ד (דברי אבימלך לאברהם ותוכנם הפנימי), ו (הליכת רבקה מול הליכת העבד).

מקרים שבהם פורט המקרא עניין מסוים לשני מרכיביו או לשתי משמעויותיו: ב (מיעוט הזרע של אברהם ונכריותו של "בן משק ביתו"), ג (לידת הבן לאברהם ובשורת התקווה לשרה), ז (שתי משמעויותיו של חלום יעקב), ח (הקשר וההבדלה בברית בין יעקב ולבן), ט (התנכרותו של יוסף לאָחיו ועלילת הריגול), יא (הרווחה הכלכלית והכבוד שנותן פרעה למשפחת יוסף).
אנו תקווה שמאמר זה יפתח את הפתח בפני קוראיו לזהות את התופעה המדוברת גם במקומות אחרים במקרא ולהעמיק את הבנתם של הפסוקים לאורה.