

למה כהו עיני יצחק?

עינים בבראשית רבה פרשה סה

חנן גפני

מבוא

פרשת 'גנבת הברכות' של יעקב מעשיו אחיו, מהפרשיות הדרמטיות שבספר בראשית, פותחת במילים האלה: "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מֵרְאֹת וַיִּקְרָא אֶת עֵשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנְנִי" (בראשית כז, א). ציון כהות עיניו של יצחק נראית טבעית לחלוטין בהקשר זה. ככלות הכול, רק בשל לקות הראייה של יצחק נתאפשר ליעקב בנו לבוא וליטול את הברכות מעשיו אחיו.¹ גם הנסיבות שהוליכו ללקות זו, קרי זקנותו של יצחק,² מתקבלות בנקל על דעת הקוראים. ואכן, בפרשנות המקרא מתקופת בית שני, אם בספרים החיצוניים³ ואם בספרות היהודית-הלניסטית,⁴ לא הכבירו במילים בנוגע

1. כלשונם של ר' יוסף בכור שור, בראשית כז, א: "ותכהין עיניו מראות. שלא תתמה איך נתחלף לו יעקב בעשו".
2. קשה להניח שהמילים 'ויהי כי זקן יצחק' אינן אלא תיאור הזמן שבו כהו עיניו של יצחק ולא תיאור סיבת עיוורונו, שכן גם בהקשרים אחרים במקרא, שמקצתם יוזכרו להלן, נקשרת תופעת כהות הראייה בתהליכי הזדקנות. ואכן, ברוח זו חרץ אבן כספי בפירושו כאן: "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה [...] בטעם 'ועלי בן תשעים ושמונה שנה ועיניו קמה', ומי יתן ויכתב כן בכל התורה, רצוני לומר, שיכתוב הסיבות בדבר דבר, וראו גם בדברי הרמב"ן לפנינו: "והשאלה על מאור עיניו שאלת עורי לב [...] ועל דרך הפשט איננו רק ענין הזקנה". השערה רפואית בעניינו של יצחק העלה לוין, 1998, עמ' 81-83.
3. ראו למשל בספר היובלים, פרק כו, באופן סתמי: "ובשנה השביעית בשבוע זה קרא יצחק לעשו בנו הגדול, ויאמר בני אני זקנתי והנה עיני כהות לראות ולא ידעתי יום מותי" (ורמן, תשע"ה, עמ' 380), ללא כל פירוט נוסף.
4. ראו בסקירתו הלקונית של יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א, ספר ראשון, 267: "ולעת זקנותו כהו עיני יצחק לחלוטין" (שליס, תש"ד, עמ' 29). ראויה לציון התוספת שלו: "וקרא לעשו ודבר אותו על זקנותו, שגם בלי מיחוש העיניים שלקה בו, מעכבת היא בידו לעבוד את אלהים". היו שראו בכך רמיזה לקביעה המקראית בעניין פסול עיוור במקדש: "דִּבְרָ אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזֶּרְעְךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרָב לְהִקְרִיב לָחֶם אֱלֹהֵיוּ. כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרָב אִישׁ עֵוֹר אוֹ פֶסֶם אוֹ חֶרֶם אוֹ שָׂרָע" (ויקרא כא, יז-יח). ראו הייוורד, 2010, עמ' 131.

לעיוורונו של יצחק. חריג במובן זה הוא פילון מאלכסנדרייה, אשר כדרכו מציע פשר מילולי ואלגורי לעיוורונו של יצחק.⁵

באורח מפתיע מעט אנו מוצאים הרחבה ניכרת בשאלה זו בספרות האגדה של חז"ל. מקום נרחב במיוחד הוקדש לשאלה זו במדרש בראשית רבה, פרשה סה. לא פחות משמונה הסברים, אם כי בחלקם חופפים, הועלו במדרש לעיוורון של יצחק ולטעם אזכורו בהקשר זה. ייתכן שמיקומו של הפסוק בראש סדר ובתחילת פרשה פתוחה תרם לתשומת הלב המרובה שזכה לה. ואכן, שלוש מהדרשות לפסוק לכל הפחות הן במתכונת של פתיחה ("פתח ר' פלוני" או "ר' פלוני פתח"), המעידה על עיסוק בתחילת פרשה או בסדר חדש.⁶ ועדיין, ספק אם יש בכך כדי למצות את התופעה.

אפשר כמובן לבאר את העיסוק הנרחב בכהות עיניו של יצחק על רקע צדדיו המחשבתיים ובדגש על שאלת דרכי השגחת האל בעולם או מידת הצדק השוררת בו. ככלות הכול, מבנו הנבחר של אברהם ראוי היה שייחסכו מנת סבל וייסורים, ויש לתמוה על מה ולמה עלה בגורלו צער זה. בשלל ההסברים המגוונים שמעלים חכמים בפרשה זו אפשר לחשוף מגוון עמדות בכל הקשור לדרכי ההשגחה ולהתנהלותה.⁷ ואולם דומה שהפנייה לזירת ההגות בעת העיסוק במדרש כרוכה לעיתים בפסיחה על שלב חשוב בניתוח משנתם, הקשור ברגישותם הטקסטואלית של החכמים לכל פרט בלשון הכתוב. גם דרשות הנראות במבט ראשון רחוקות מפשוטו של מקרא וחסרות כל עוגן טקסטואלי גלוי לעין, עשויות במבט מעמיק יותר לחשוף את צור מחצבתן בלשון הכתוב, אף אם לא מדובר בפשוטו של מקרא אלא בקריאה דרשנית ויצירתית שלו. יתר על כן, הערכה מדויקת של המסר הגלום בדרשה כלשהי יכולה להיות שקולה רק לאחר שהתבררה נקודת המוצא שלו בלשון הכתוב.

5. פילון מציג תחילה פירוש מילולי, שלפיו איבד יצחק את חוש הראייה שלו לפרק זמן מוגבל כדי לאפשר לבנו הראוי ליטול את הברכות. בהמשך פילון פונה לפירוש אלגורי, ולדבריו עיוורונו של יצחק בעת זקנותו בא לתאר את חוויית הנבואה, הכרוכה בביטול הדומיננטיות של החושים הפיזיים ומאפשרת לאדם להיחשף לקולו של האל ולהפוך אמצעי להכלתו. לדבריו ראו פילון, 1953, עמ' 484-486.
6. פרשה סה בבראשית רבה פותחת שני פסוקים קודם לכן ודורשת את הכתוב: "וַיְהִי עֵשָׂו בֶן אֶרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת יְהוּדִית בַּת בְּאֵרִי הַחִתִּי וְאֶת בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילָן הַחִתִּי" (בראשית כו, לד). ביבליוגרפיה נרחבת על הזיקה שבין פרשיות המדרש וסדרי התורה ראו אצל נאה, תשנ"ח, עמ' 168, הערה 10.
7. היינמן למשל דן באגדה על כהות עיניו של יצחק בזיקה לשאלת 'צדיק ורע לו' ורואה בדיון של חז"ל בראש ובראשונה ניסיון "לחדד את מצפון הקורא ולהדריכו שיפשפש במעשיו, בייחוד בשעת ייסוריו" (היינמן, 1970, עמ' 50). ואומנם במדרש תנחומא (בבובר, סימן ח) נשנתה השאלה בנוסח אחר מעט: "בא וראה מה אמר עולתו של הקדוש ברוך הוא לא היה ראוי שיכהה בעיניו, אדם שהוא נתן נפשו על שמו של הקדוש ברוך הוא ונעקד על גבי המזבח היה צריך שיכהה עיניו?!"

להלן נעקוב אחר סדרת הדרשות בפרשה סה בבראשית רבה ונעיין בממדי הפרשנות וההגות המנחים את החכמים כדי לברר את מקומו, תרומתו וחלקו של כל אחד מן הממדים הללו בדרשות למיניהן.

כי השוחד יעוור

שלוש הדרשות הראשונות בסדרה מעוצבות במתכונת של פתיחה, שבה נקודת המוצא של הדרשות היא בפסוק מרוחק מספרי התורה, הנביאים או הכתובים המתקשר במהלכן לפסוק המקומי בפרשתנו. אך גם במישור הרעיוני נמתח קו דמיון בולט בין שלוש הדרשות, התולות כולן את כהות עיניו של יצחק בהעדפתו את עשיו על פני יעקב, בניגוד למידת הדין. עם זאת ראוי לעמוד על הקווים המייחדים כל אחת מן הדרשות ומעניקים לה את צביונה שלה.

הדרשה הראשונה והדרשה השלישית מיוחסות לר' יצחק, אמורא ארץ ישראל בן המאה השלישית, ויוצרות זיקה לשונית (מדומה?) בין שם הדרשן לבין מושא הדרשה:⁸ מעניין שרק הדרשה השלישית מצטטת במפורש את הכתובת המקראית הטבעית ביותר לזיקה שבין כהות עיניים לעיוות הדין בהבליטה את חטא נטילת שוחד: "ר' יצחק פתח: 'וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח וגו'". אמר [ר' יצחק]: מה אם שנטל שוחד מימי שהיה חייב לו כהו עיניו, הלוקח שוחד ממי שאינו חייב לו על אחת כמה וכמה. 'וְיִהְיֶה כִּי זָקֵן יִצְ[חָק]'".⁹

הדרשן עוסק בפסוק מספר שמות שבו מזהירה התורה את הדיין: 'וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר פְּקָחִים וְיִסְלֹף דְּבָרִי צְדִיקִים' (שמות כג, ח). בדרשות חז"ל מצינו לא פעם כי מילה או ביטוי מופשט נטענים במשמעות מילולית, ולחלופין – מילה או ביטוי שפשרם מילולי הנטענים במשמעות מופשטת.¹⁰ על פי פשוטו של מקרא, מעשה נטילת שוחד איננו מוליך לעיוורון במשמעותו המילולית אלא רק במשמעות סמלית: נטילת השוחד מטשטשת

8. על ר' יצחק ראו הימן, תר"ע, ב, עמ' 782. על זיקות לשוניות אמיתיות ובדויות בין שמות חכמים לבין תוכן דבריהם ראו פרידמן, תשנ"ט וביבליוגרפיה נרחבת שם.

9. נוסח המדרש המובא כאן ולהלן על פי כתב יד וטיקן 30. הפיסוק והניקוד וכן השלמות המילים המובאות בסוגריים הם משלי.

10. על דרשות המבוססות על טשטוש בין המופשט והמילולי ראו היינמן, 1970, עמ' 118; פרנקל, 1991, א, עמ' 98-96. אגב, תופעה הפוכה אנו מוצאים במדרש חז"ל לפסוק אחר העוסק בעיוורון: 'וְלִפְנֵי עֵוֶר לֹא תִמָּן מִקְשָׁל' (ויקרא יט, יד). על פי פשוטו של מקרא מדובר באיסור הכשלה של עיוור במשמעותו המילולית, אך חז"ל דורשים: "לפני סומא בדבר" (ספרא, קדושים פרשתא ב), היינו עיוור במשמעותו המופשטת, ולדבריהם מדובר באדם שאינו מצוי בפרטי המציאות לאשורה.

את נקודת מבטו של השופט וגורמת לו להתבונן במציאות במבט מעוות ומוטה.¹¹ לעומת זאת על פי הקריאה הדרשנית, נטילת שוחד עלולה לגרום עיוורון של ממש, וכפי שמצינו במשנה בשלהי מסכת פאה: "וְכָל דִּין שְׁלוֹקָהּ שֶׁחָד וּמָטָה אֶת הַדִּין, אֵינוֹ מֵן הַזְקָנָה עַד שְׁעִינֵיו כְּהוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר: 'וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶה פְקָחִים'" (משנה, פאה ח, ט).¹² אף עיוורונו של יצחק, לדברי ר' יצחק, בא בעטיו של חטא נטילת השוחד מבנו עשיו.

דרשן זה, יש להוסיף, איננו חש לעגן את טענתו כי יצחק נטל שוחד מבנו. מסתבר שלנגד עיניו של הדרשן עמדו עוד שני פסוקים מראשית הפרשה: "וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שָׂדֶה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֱהָלִים. וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת עֲשׂוֹ כִּי צִיד בְּפִיו וַרְבֵּקָה אֱהָבָת אֶת יַעֲקֹב (בראשית כה, כז-כח).¹³ במבט ראשון נראה שאין המקרא מגנה את עשיו כלל. הוא דאג למלא את צורכי אביו וסיפק לו ציד בפיו במובן המילולי. אך גם כאן הדרשן טוען את המילה ציד במשמעות משנית מופשטת שעניינה מעשה שקר ורמייה, דוגמת האמור בספר משלי: "לֹא יִחַרֶּךְ רִמְיָה צִידוֹ" (משלי יב, כז).¹⁴ משמעות משנית זו מרומזת גם בהנגדה שהכתוב יוצר בין עשיו ליעקב: "וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שָׂדֶה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֱהָלִים" (בראשית כה, כז-כח). התיאור "יָדָע צִיד" מעומת בפסוק עם "אִישׁ תָּם", ומכאן שאין עניינו רק בעיסוק המקצועי אלא גם במידות הנפש. על פי משמעות שלילית זו המקרא מביע ביקורת סמויה על עשיו, שתעתע באביו ורימה אותו, כי ציד בפיו של עשיו.¹⁵ נראה שליחסים המורכבים שנרקמו בין יצחק לעשיו, שנכרכו בהם מחויבות ודאגה כנה עם מעשה תעתוע ומרמה, רומז גם הדרשן בקביעתו: "מה אם שנטל שוחד ממי שהיה חייב לו כהו עיניו, הלוקח ממי שאינו חייב לו על אחת כמה וכמה".

11. על השפעתו השלילית של השוחד על ראיית המציאות של האדם רומז גם הפסוק: "אָבֹן חֵן הַשֹּׁחַד בְּעֵינָיו

בְּעֵלָיו" (משלי יז, ח). אומנם במדרש תנחומא בפרשתנו מוסב דווקא פסוק זה על יצחק ובנו עשיו. ראו גם בהערה של ר' חנוך זונדל מביאליסטוק (נפטר ב'1860) בפירוש 'עץ יוסף' על מדרש בראשית רבה.

12. כך בנוסח של כתב יד פרמה ובדפוסים. ואולם בכתב יד לו, וכן בכתב יד קאופמן (בהערת גיליון): "וכן דיין שלוקח שחד ומטה את הדין אינו מת מן הזקנה עד שתכהנין[ה] עיניו". אפשר שנוסח זה בא לרמז על זיקה לפרשת יצחק ועשיו.

13. ואולם ראו בפיוט של שמעון בן מגס: "איווה לאכול מטעמים, מצייד בן שופך דמים, בכך כהה לקץ הימין, השחד יעור עיני חכמים" (יהלום, תשמ"ד, עמ' 87). מפיוט זה מתקבל הרושם כי השוחד קשור בבקשתו של יצחק מעשיו להביא לו ציד, מצע לברכתו. רושם דומה עולה גם מפיוט אנונימי אחר: "כליך שא נא, וחרבר חגור נא, וקשתיך אחוז נא, והשדה צא נא, וברכתי קח נא, בזאת העונה, ולא הבין בבניה, כי לוקח השחד עיני תכהניה" (פליישר, תשל"ד, עמ' 105).

14. ההבדל בין שתי המשמעויות הללו ניכר במגוון התרגומים שהוצעו לפסוק. אצל אונקלוס: "ורחים יצחק ית עשו ארי מצידיה הוה אכיל", אך בתרגום המיוחס ליונתן: "וְרִחִים יִצְחָק יִת עֲשָׂו אֲרוֹם מְלִי וְרִמְיָהּ בְּפִמְיָה".

15. שני הפירושים הללו נזכרו זה לצד זה בפירושו של רש"י על הפסוק: "בפיו – כתרגומו בפיו של יצחק, ומדרשו בפיו של עשו שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו". מקור הדברים במדרש תנחומא, תולדות ח: "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו". מהו 'כי ציד בפיו'? היה צד את יצחק הצדיק בפיו."

הדרשה הראשונה, לעומת הדרשה השלישית, כוללת בלשונה לא רק את מעשה נטילת השוחד אלא גם את הצדקת הרשע כגורמים לכהות עיניים: "וַיְהִי כִּי זָקַן וַיִּצְחָק וְגו'." [ר'] יצחק פתח: 'מַצְדִּיקֵי רָשָׁע' וְגו'. אמר [ר'] יצחק: כל מי שהוא נוטל שוחד, ומצדיק את הרשע, בעקב 'וַיִּצְדֹּקֶת צְדִיקִים יִסִּי[ר]וּ' מִן[ו]'. 'צְדֹּקֶת צְדִיקִים' – זה משה, 'יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ' – זה יצחק. על ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו, 'וַיְהִי כִּי זָקַן וַיִּצְחָק'. מסתבר שגם דרשן זה נסמך על המקרא האמור מספר שמות, ואף נזקק להקשרו שם: "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק וְנָקִי וַיִּצְדִּיק אֶל תְּהַרְגֵּךָ כִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע. וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח. כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶה פְּקָחִים" (שמות כג, ז-ח). אך כאמור, הדרשן נמנע מלציין את המקרא בספר שמות ובוחר להפנות למקרא בספר ישעיה, המכיל אף הוא את שני המוטיבים הללו גם יחד: "מַצְדִּיקֵי רָשָׁע יַעֲקֹב שֹׁחַד" (ישעיה ה, כג). עמומה יותר היא לשונו החידתית של הדרשן: "וַיִּצְדֹּקֶת צְדִיקִים יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ", "צְדֹּקֶת צְדִיקִים" – זה משה, "יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ" – זה יצחק. מה מצא הדרשן במקרא בספר ישעיה? למה התכוון הדרשן בשפתו המסתורית?

נראה שבאמצעות הפסוק בספר ישעיה חתר הדרשן להעמיק ולבסס את הקשר שבין עיוות הדין לבין טשטוש הראייה. בעת פטירתו של משה התורה מציינת: "וּמֹשֶׁה בֶּן מֶאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בָּמָוֶת, לֹא כִהְתָּה עֵינּוֹ וְלֹא נָס לִחָה" (דברים לד, ז). לדברי הדרשן, ברכה זו של משה, שראייתו לא נפגעה עד יום מותו, נעוצה בעובדה שמשה נמנע מלקחת שוחד בשנות הנהגתו. ואכן, משה עצמו העיד נגד מי שקראו תיגר על מנהיגותו: "לֹא חָמֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאַלְתִּי וְלֹא הִרְעַלְתִּי אֶת אֶחָד מֵהֶם" (במדבר טז, טו). על פי קריאתו היצירתית של הדרשן, הפסוק בישעיה בא והזהיר כי מאדם הנוטל שוחד יינטל השכר הצפון לצדיקים אשר נמנעו מלקחתו, ומאור עיניו יילקח ממנו. יצחק, שלא כמשה, כשל בנטילת שוחד, ולכך גם נענש וכהו עיניו.¹⁶

ומכאן לדרשה השנייה, המיוחסת לר' יהושע בן לוי,¹⁷ אף הוא אמורא ארץ ישראל, בן זמנו של ר' יצחק: "מַצְדִּיקֵי רָשָׁע וּמְרִשִּׁיעַ וְגו' שְׁנֵיהֶם, גַּם שְׁנֵיהֶם."¹⁸ אמר [ר'] יהושע בן לוי: לא מימה שהיתה רבקה אוהבת את יעקב יותר מעשו עשת הדבר הזה, אלא אמרה: לא יעול ויטעי בההוא סבה [=לא ייכנס ויטעה את אותו זקן], על שם 'תוֹעֵבֶת ה' גַּם שְׁנֵיהֶם'.

16. נראה שכונת הביטוי 'צדקת צדיקים' – זה משה' היא שהזכות השמורה לצדיקים דוגמת משה, תינטל מזה המצדיק את הרשע, כמו יצחק. ראו בפירוש ר' זאב וולף אינהורן (המהרז"ל, נפטר בשנת 1862) על המדרש: "צדקת כמו זכות [...] שזכות משה ניטל מיצחק", וכן בהערות במהדורת תיאודור-אלבק, ואולם היו שטענו שהמדרש מעמת בין משה, שהצדיק רק את הצדיקים ולא את הרשעים (על פי הפסוק: "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לָמָּה תִּפְּהָ רָעָךְ" [שמות ב, יג]), ובין יצחק, שהצדיק את עשיו הרשע. ראו ר' יששכר בער הכהן (בן המאה ה-16) בפירוש 'מתנות כהונה' על המדרש.

17. על ר' יהושע בן לוי ראו הימן, תר"ע, ב, עמ' 636-646.

18. זה הנוסח בכתב יד וטיקן 30. בכתב יד וטיקן 60 הנוסח אחר: "מצדיק ר[ש]ע ומרשיע צדיק תועבת י"י גם שניהם", וצמוד ללשון המקרא בספר משלי.

ועל ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו, שנאמר: 'יְהִי כִי זָקֵן יִצְחָק'. בדרשה זו לא נזכר במפורש מעשה נטילת השוחד, אך מודגש חוסר יכולתו של יצחק להבחין בן צדיק לרשע: "על ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו". ואומנם בדרך זו נוצר קשר טבעי גם למקרא בספר משלי המובא במהלך הדרשה ומבליט חטא זה: **"מִצְדִּיק רָשָׁע וּמְרַשֵּׁעַ צֶדִיק תִּתְעַבֵּת ה' גַּם שְׂנֵיהֶם"** (משלי יז, טו).

מרכזי במיוחד בדרשה זו תיאור מעורבותה של רבקה, שלא יכלה להשלים עם העוול הכפול שהתחולל לנגד עיניה עת נושל יעקב הצדיק מהברכה והיא ניתנה לעשיו הרשע ('תועבת ה' גם שניהם'), ולכן פעלה להשיב את הצדק על כנו. מוטיב זה חסר בדרשות הנזכרות של ר' יצחק, אך הוא זוכה לפיתוח בדרשה של ר' יהושע בן לוי. כך הדרשן מעניק משמעות חדשה לעיוורונו של יצחק: לדבריו, בעקבות נטילת שוחד כהו עיניו של יצחק במובן המופשט של המילה, והוא נטה להצדיק את עשיו בנו הרשע. ואולם הודות לכהות עיניו של יצחק, הפעם במשמעות המילולית, היה אפשר גם לתקן את המעוות. במובן זה הדרשה השנייה נבדלת מהדרשה שלפניה ומהדרשה שלאחריה: הדרשות האחרות מציגות בכהות עיניו של יצחק פעולת ענישה על חטאו של יצחק, ואילו מדרשה זו עולה שלקות הראייה הפיזית של יצחק, שבאה להענישו בעקבות חטאו, שימשה גם פתח ומוצא לתיקון העוול המוסרי שיצחק היה עלול להיכשל בו.

ולא יכולתי לראות

הדרשה הרביעית בסדרת הדרשות מיוחסת לרב חננא בר פפא, אמורא בן הדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל.¹⁹ אף דרשה זו היא במתכונת של פתיחה, וזה לשונה: **"יְהִי כִי זָקֵן יִצְחָק"**. ר' חננא בר פפא פתח: **"רְבוֹת עֲשִׂיתָ וגו'."** אמר [ר'] ר' חננא בר פפא:²⁰ פעולות ומחשבות שפעלתה אליו, בשבילנו. למה כהו עיניו של יצחק? כדי שיבוא יעקב ויטול את הברכות, **"יְהִי כִי זָקֵן יִצְחָק וגו'."**

דרשתו של ר' חננא בר פפא עשויה להיראות לקוראי המדרש מתבקשת וכמעט טריוויאלית בקושרה את עיוורונו של יצחק למעשה נטילת הברכות הנזכר מייד לאחריו, אך מסקנה זו אינה מדויקת כלל ועיקר. הגם שדרשתו של ר' חננא בר פפא מושתתת על סמיכות הפרשיות שבין עיוורונו של יצחק למעשה נטילת הברכות, היא יוצרת יחס מחודש ומהפכני ביניהן. על פי פשוטו של מקרא אפשרה בדיעבד כהות עיניו של יצחק

19. על דמותו של רב חננא בר פפא ראו הימן, תר"ע, ב, עמ' 494-497.

20. הציון הכפול לשמו של חננא (או חנינא/ה) בר פפא נעדר מכמה מכתבי היד של המדרש, ראו באפרט למהדורת המדרש של תיאודור אלבק.

הזדמנות ליעקב לתעתע בו וליטול את הברכות, אולם על פי דרשתו של ר' חננא בר פפא זה היה מלכתחילה ייעודה המקורי.²¹ ואכן, זהו תורף דרשתו וטענתו של ר' חננא: מן האדם נפלאות יד ההשגחה האלוהית המסבבת את המאורעות, והוא עשוי לפרש אותם פרשנות מוטעית ושגויה. אפשר לשער כי יצחק קונן על מר גורלו, על מאור עיניו שניטל ממנו, והצר על שבנו ניצל את חולשתו והערים עליו. לאמיתו של דבר, הדרשן טוען, כחות עיניו של יצחק לא באה אלא לתועלת, והודות לה העניק את ברכתו ליעקב שהיה זכאי לה, ולא לעשיו, שחתר לקבלה שלא כדין.

מעניי העיור, אך למעשה גם מעניי הפיקח, עשוי להיעלם פשר המציאות לאשורה. מאורעות שהוא רואה בהם סבל וייסורים לא באו אלא לקדם יעד חיובי. למטרה זו גם פותח הדרשן במקרא מתהלים: "רַבּוֹת עֲשִׂיתָ אֵתָּה ה' אֱלֹהֵי נְפִלְאוֹתֶיךָ וּמַחְשְׁבוֹתֶיךָ אֵלֵינוּ אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ אֲגִידָה וְאֲדַבֵּרָה עֲצָמוֹ מִסֵּפֶר" (תהלים מ, ו). עיקר עניינו של הדרשן כנראה ברישה של הפסוק, בקביעה 'נפלאותיך ומחשבותיך אלינו'. לדידו של הדרשן יש לקרוא בפסוק ביטוי למתח הגלום בין המציאות הנגלית לעין לבין זו הסמויה ממנה. גם אותם מאורעות הנפלאות מהבנתו של האדם (נפלאותיך) נובעים מתוכנית מחושבת (מחשבותיך) שכל עניינה להועיל להיטיב (אלינו).²²

עם זאת קשה להתעלם מן האסוציאציה שמעוררות המילים בסופו של הפסוק, ואפשר שהן שהנחו את הדרשן: 'עצמו מספר'. דומה שהדרשן רומז כי לעיתים מגבלותיו של האדם, כחות עיניו הממשית או המופשטת, מונעת ממנו מלספר את כל שבחי האל: 'עצמו מספר'. ואומנם בהמשך המזמור חוזר הפועל 'עצמו', אף שבהקשר אחר, בהעצמת קונטציה זו: "כִּי אֶפְפֹּה עָלַי רַעוֹת עַד אֵין מִסֵּפֶר הַשִּׁיגֹנִי עֹנֹנִי וְלֹא יִכְלֹתִי לִרְאוֹת, עֲצָמוֹ מִשְׁעָרוֹת רֹאשִׁי לִלְבִּי עֲצָבֹנִי" (שם, יג).²³ בלשון 'עצמו' הדרשן מוצא ביטוי הן לעוצם נפלאותיו של האל ולריבוי, הן גם למוגבלות של האדם, שענינו עצומות מלהכיר בהן או להבין אותן.²⁴

21. על דרשות הכרזות בשינוי מערכת היחסים שבין חלקי הפסוק או פסוקים סמוכים ראו פרנקל, 1991, א, עמ' 139 ואילך.

22. במובן זה חורג הדרשן מפשוטו של המקרא בתהלים, שכלל הנראה לא בא לעמת בין מציאות גלויה לתוכנית נסתרת אלא רק להאדיר את מעללי האל ורוב חסדיו שהוא מעתיר על האדם.

23. לשון זו מרמזת גם לראשית המזמור שם: "וַיִּתֵּן בְּפִי שִׁיר חֲדָשׁ תְּהִלָּה לְאֱלֹהֵינוּ יִרְאוּ רַבִּים וַיִּירָאוּ וַיִּבְרָחוּ בָּהּ" (תהלים מ, ד). בדיעבד מתבררת לכל תהילתו של האל, והכול רואים אותה ומכירים בה.

24. הפועל 'עצם' משמש בדרך כלל במקרא ביטוי לריבוי ולחוזק, אך יש שהוא נזכר בקשר לכיסוי העיניים. ראו בפסוק (אומנם בבניין אחר): "כִּי נָסַךְ עֲלֵיכֶם ה' רוּחַ תְּרָדְמָה וַיַּעֲצֶם אֶת עֵינֵיכֶם אֶת הַנִּבְיָאִים וְאֶת רֹאשֵׁיכֶם הַחֲזִים כְּסָה" (ישעיה כט, י), וכן בדרשה שלהלן.

ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות

הדרשה הבאה בסדרת הדרשות מיוחסת לר' יהודה בר' סימון, שחי בדור השלישי-רביעי לאמוראי ארץ ישראל, איזא בראשית המאה הרביעית לספירה.²⁵ כמו בדרשה שקדמה לה, גם בדרשה זו האמורא מנסה להאיר את פניה החיוביים של תופעת העיוורון על רקע שאלת הייסורים בכללה. הדרשן מקצין וטוען כי יצחק עצמו הוא שתבע לעצמו קורטוב של סבל בעולם כדי להקל את גזר דינו העתידי, ולכן בוודאי אין בעיוורונו משום עיוות הדין אלא למעשה מילוי של משאלה שהביע הוא עצמו.

אך דרשה זו, אשר לה מקבילות רבות בספרות חז"ל, איננה מתמקדת רק בדמותו של יצחק: היא מציגה את תביעתו על רקע תביעה קודמת של אברהם לזקנה ובהקשר של תביעה מאוחרת של יעקב לחולי:

”וַיְהִי כִּי יָזְקוּ יַעֲקֹב. א”ר [=אר רבי] יודן ביר’ סי[מון]: אברהם תבע את הזיקנה, אמ[ר] לפניו: רב[ו]נ[ו] [שלעו]ל[ם], אדם ובנו נכנסין למקום ואין אדם יודע למי יכבד, מתוך שאת מעטרו בזיקנה אדם יודע למי יכבד. אמ[ר] לו ה[קדוש ברוך הוא]: חייך, דבר שנתבעתה ממך הוא מתחיל! מתחילת ספר ועד כאן אין כת[וב] זיקנה, וכיון שעמד אברהם אבינו נתן לו זיקנה, ’אברהם זקן’. יצחק תבע ייסורין, אמ[ר] לפניו: רב[ו]נ[ו] [שלעו]ל[ם] אדם מת בלא ייסורין מידת הדין מתוחה כנגדו, מתוך שאת מביא עליו ייסורין אין מדת הדין מתוחה כנגדו. אמ[ר] לו ה[קדוש ברוך הוא]: חייך, דבר טוב תבעתה וממך הוא מתחיל! מתחיל[ת] ספר ועד כאן אין כת[וב] ייסורין, וכיון שעמד נתן לו ייסורין, ’ותכהין עיניו’.

יעקב תבע את החולי, אמ[ר] לפניו: רב[ו]נ[ו] [שלעו]ל[ם], אדם מת בלא חולי ואין מיישב בין בניו, מתוך שהוא חולה שנים ושלושה ימים הוא מיישב בין בניו. אמ[ר] לו ה[קדוש ברוך הוא]: חייך, דבר טוב תבעתה וממך הוא מתחיל, ה”ה [=הדא הוא]: ’ויאמר ליוסף הנה אביך חולה’.²⁶

דרשה זו, הפונה לטפל בפשרן של תופעות טרגיות בחייו של האדם, כמו הזקנה, הסבל או החולי, נידונה בדרך כלל בהקשרים תאולוגיים, בזיקה להגותם של חז”ל.²⁷ אך ראוי לעמוד גם על העוגן הטקסטואלי של הדרשה, המצביע על רגישותו המופלאה של הדרשן למקרא. במבט שטחי נראה כי הדרשה מושתתת על עצם ההיקריות הראשוניות של

25. על אודות ר' יהודה בר' סימון ראו הימן, תר”ע, ב, עמ' 566.

26. דרשה זו איננה מובאת בשלמותה בכתב יד וטיקן 30, והנוסח שלפנינו על פי כתב יד וטיקן 60. לדרשה זו יש תוספת המיוחסת לר' לוי, ובה נזכרת תרומתו של חזקיהו למציאות של 'חולי שיני', אך דומה שמדובר בתוספת שאיננה מבוססת על ניתוח המקראות המתואר להלן.

27. ראו למשל דיין ואדלר, תשע”ט.

תרחיש הזקנה (אברהם), העיוורון (יצחק) והחולי (יעקב), המלמדת את הדרשן כי תופעות אלו באו לעולם רק ביוזמתם של שלושת האבות. ואולם בעיון מעמיק יותר ניווכח כי לנגד עיניו של הדרשן ניצבה גם העובדה שמדובר בתרחישים שאינם חד-פעמיים אלא יוסיפו ללוות את האנושות מכאן ואילך. למטרה זו ראוי לעיין לא רק במקראות שצוטטו בדרשה אלא גם בהקשרם.

אצל אברהם מוצא הדרשן רמז לזקנה: "וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בִּימֵים" (בראשית כד, א). אצל יצחק נזכרת לראשונה תופעת העיוורון, אך היא נלוותה לזקנה, פרי מורשתו של אברהם: "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מֵרָאִת (שם כז, א). לבסוף, אצל יעקב הדרשן מוצא היקרות ראשונית של החולי, אך זו מצטרפת לזקנה ולעיוורון שקדמו לה: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חָלָה וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶת אֶפְרַיִם [...] וְעֵינָיו יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזָּקֵן לֹא יוֹכֵל לְרֹאוֹת וַיִּגֶשׁ אֹתָם אֱלֵיוּ וַיִּשָּׂק לָהֶם וַיַּחֲבֹק לָהֶם" (שם מח, א, י).²⁸ רגישות טקסטואלית זו לימדה את הדרשן שתרחישים אלו לא היו בבחינת תופעה חולפת הקשורה בביוגרפיה האישית של כל אחת מן הדמויות אלא תרחישים מורכבים וכואבים המוסיפים לפקוד את האנושות, וראוי לעמוד גם על תרומתם ועל התועלת הגלומה בהם.

עוצם עיני מראות ברע – מעלים עיניו רב מארות

הדרשה השישית בסדרת הדרשות ממשיכה ביסודה את הקו המחשבתי של דרשת חננא בר פפא ואולי אף מקצינה אותו. ר' אלעזר בן עזריה, שהדרשה מיוחסת לו, טוען כי כהות עיניו של יצחק לא באה להמיט עליו צער וסבל כלל אלא לגונן עליו מפני פגיעתן של הבריות, ולכן יש לראות בה ברכה ולא קללה:

'וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מֵרָאִת'. ר' לעזר בן עזריה הקרח און[מר]: מראות ברעתו שלרשע, אמר[ר] הקב"ה: יהי יצחק יוצא לישוק, ויהוון ברייתה אמרין דן אבוה דההוא רשיעא [= ויהיו הבריות אומרות: זה אביו של אותו רשע!]. אלא הרי אני מכהא את עיניו והוא יושב בתוך ביתו. הדא היא: 'בְּקֶזֶם רְשָׁעִים יִסְתָּר'.

28. והשוו גם לדרשה זו בעניין הזקנה: "כך דרש ר' תנחומא: 'וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק...' – את מוצא עשרים דור מאדם עד אברהם, ואין כתיב בהן זקנה אלא באברהם, שנאמר 'ואברהם זקן', עמד יצחק אף הוא כתיב 'וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק', עמד יעקב אף הוא כתיב 'וְעֵינָיו יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזָּקֵן'. זהו שאמר הכתוב: 'ראה אל עבדיך פעלך והדרך על בניהם', ואין הדרה אלא זקנה ושיבה, שנאמר: 'תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה', הוי: 'והדרך על בניהם' (מדרש תנחומא [בבב], תולדות, סימן ז).

דרשה זו, הפעם שלא כקודמתה, איננה מעוצבת במתכונת של פתיחה ואיננה מצטטת מקרא מרוחק כנקודת זינוק לדרשת הפסוק המקומי. עם זאת ברור לחלוטין שבלשון הדרשן **'מראות ברעתו'** שלרשע' התכוון לרמוז למקרא בספר ישעיה: "פָּחַדוּ בְּצִיּוֹן חֲטָאִים אֲחֻזָּה רָעָדָה חֲנִפִּים מִי יָגוּר לָנוּ אִשׁ אוֹכְלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם. הִלֵּךְ צִדְקוֹת וְדָבַר מִיִּשְׁרָאֵל מֵאֵס בְּבָצַע מַעֲשָׂקוֹת נִעַר כְּפִיּוֹ מִתְמַךְ בְּשׁוֹחַד אֵטֶם אָזְנוֹ מִשְׁמַע דְּמִים וְעֵצֶם עֵינָיו **'מראות ברע'**" (ישעיה לג, יד-טו).²⁹ המקרא בספר ישעיה מתאר את מעלותיו ותכונותיו של הצדיק העתיד להינצל מן הפורענות המתרגשת לבוא על ציון.³⁰ בין יתר תכונותיו מונה הכתוב את ה'עוצם עיניו מראות ברע'. על פי פשוטו של מקרא, מדובר בשבחו של אדם הנמנע מלחשוף את עצמו לכל מעשה עוולה. ברוח זו דרשו חז"ל את הפסוק גם במקומות אחרים.³¹ ואולם באמצעות קריאה יצירית הדרשן שלפניו הופך על פיה את משמעות הכתוב. לדבריו, נושא המילים 'עוצם עיניו' איננו האדם אלא האל, העומד לימינו של הצדיק ומגונן עליו מן המפגש עם הרע. מציאות זו התקיימה לדבריו באופן מילולי בהקשר של יצחק, שהאל עצם את עיניו כדי שלא תאונה לו רעה במשאו ומתנו עם הבריות. מילת המפתח 'מראות' משמשת לדרשן נקודת אחיזה לקשר שיצר בין המקראות 'ותכהין עיניו **'מראות'** ל'עוצם עיניו **'מראות'** ברע', ועל פיה ביאר בפתח דבריו: "**'מראות'** ברעתו שלרשע".³²

ואולם נראה שגם בחירתו של הדרשן להכתיר את עשיו בתואר רשע, 'מראות ברעתו שלרשע', היא החלטה מחושבת שבאמצעותה הדרשן מטרים רמז למקרא שבסוף הדרשה, הפעם מספר משלי: "**בְּקוֹם רָשָׁעִים יִסְתֵּר אָדָם, וּבְאֶבֶדָם יִרְבּוּ צִדִּיקִים**" (משלי כח, כח).³³ ושוב, שלא כפשוטו של מקרא, המתאר את החלטתו הרצונית של הצדיק באדם להסתתר בעת שקרנם של הרשעים עולה, הרי שלפי הדרשן יד האל היא שגרמה לו ליצחק להסתתר בביתו כדי שלא ייחשף למעללי בנו הרשע.

במבט ראשון נראית הזיקה לפסוק ממשלי רופפת מעט, אולם עיון בהקשרו של הפסוק עשוי להבהיר את טעם ההסתמכות עליו. בפסוק הקודם לו מצוין: "נִוְתַן לָרֶשַׁע אֵין מַחְסוֹר, וּמַעֲלִים עֵינָיו רַב מְאֹרֹת" (שם, כז). נראה שגם במקרה זה נודע לאסוציאציה

29. וראו בפירוש 'מתנות כהונה', המעיר על הזיקה בין המדרש לפסוק בישעיה, וכן בהערה במהדורת תיאודור אלבק, שם. אגב, ר' חנוך זונדל, בפירושו 'עץ יוסף', סבור כי בעל המדרש רמז דווקא לפסוק זה: "טהור עינים **'מראות רע'** וְהָבִיט אֶל עֵמָל לֹא תִקַּח לִמָּה תִבְטִיט בּוֹגְדִים תִּחְרִישׁ בְּבֹלַע רָשָׁע צִדִּיק מִקְנֹו" (חבקוק א, יג). לטענתו, מההקבלה למד הדרשן כי גם במקרה של יצחק הלשון 'מראות' רומזת על הגנה מפני מראות רעים.

30. נבואת ישעיה עוסקת בעיקרה במפלה צפויה לבוא על צבאו של סנחריב מלך אשור, אך היא מספרת גם על גורלם הטרגי של הרשעים הנמצאים בירושלים ועל הצלת הצדיקים ממנו.

31. ראו למשל: "עוצם עיניו מראות ברע" – כדרכי חייא בר אבא, דאמר ר' חייא בר אבא: זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה" (בבלי, מכות כד ע"א).

32. על השימוש בגזרה שווה באגדה ראו פרנקל, 1991, א, עמ' 179.

33. עם זאת עשוי מכונה במדרש 'רשע' גם בהקשרים אחרים. ראו מאיר, 1987, עמ' 168 ובהערה שם.

הלשונית תפקיד מרכזי בהיווצרות הדרשה. המילים 'ומעלים עיניו' נתפרשו אף הן בזיקה לאל העשוי ליטול את מאור עיניו של האדם כדי למנוע ממנו חשיפה לקללות (מַאֲרוֹת) הרוחות בסביבתו. ייתכן שגם הדמיון בצליל 'מַאֲרוֹת' ו'מַאֲרוֹת' היה מקור השראה לדרשה.

לא יכול לראות כי קמו עיניו משיבו – ועיניו החלו כהות לא יוכל לראות

הדרשה הבאה בסדרת הדרשות מובאת ללא ציון שמו של חכם כלשהו ופותחת באופן שנראה קטוע מעט:

אמ[ר] מיכן אמר³⁴: כל המעמיד בן רשע או תלמיד רשע עיניו כהות, תלמיד רשע מאחיה השילוני שנ[אמר]: 'וְאַחִיָּהּ[ו] לא יוכל [לפניו במקרא: יָכֹל] לְרֹאוֹת כִּי קָמוּ עֵינָיו מְשִׁיבוֹ', שהעמיד[ד] את ירבעם שהיה תלמיד רשע, בן רשע מיצחק, 'וְתִכְּהָ[ו] עֵי[נָיו] מִן[אֵת]', שהעמיד את עשו שהיה בן רשע.³⁵

בהמשך לדרשה שקדמה לה מקשרת גם דרשה זו את עיוורונו של יצחק למעללי עשיו בנו. אכן, למרות הדמיון החיצוני דרשה זו מבטאת השערה שונה בתכלית לכהות עיניו של יצחק. הדרשה הקודמת ראתה בעיוורונו של יצחק מעשה חסד שנעשה עימו, גם אם לא בידיעתו, ואילו דרשה זו שבה ומציגה את העיוורונו כעונש ליצחק על שלא היטיב לחנך את בנו. לדברי הדרשן האנונימי, המגדל בן או תלמיד רשע סופו שתיפגע ראייתו.

בסיס להשערה כי המעמיד תלמיד רשע סופו שיכהו עיניו מוצא הדרשן במקרא בספר מלכים, שבו מתואר הנביא אחיה השילוני סובל מלקות ראייה: "וַיַּעַשׂ כֵּן אִשְׁתַּי יִרְבְּעָם וַתִּקֶּם וַתִּלְךְ שָׁלָה וַתֵּבֵא בֵּית אַחִיָּה וְאַחִיָּהּ לֹא יָכֹל לְרֹאוֹת כִּי קָמוּ עֵינָיו מְשִׁיבוֹ" (מלכים א יד, ד).³⁶ הנחתו של הדרשן כי עיוורונו של אחיה היה תוצאה של העמדת תלמיד רשע

34. מהמדרש לא ברור על מה מוסבות המילים 'מיכן אמר'. קשה לראות בדרשה זו המשך לדרשה שקדמה לה, שהרי מהדרשה הקודמת מתקבל הרושם שכהות עיניו של יצחק באה אך לטובתו וכדי להגן עליו, ואילו מהדרשה שלפניו נראה שמדובר בעונש על החינוך הלקוי שהעניק לבנו. וראו בהערה במהדורת תיאודור אלבק: "וטעם מכאן אמרו מאותו פסוק או מאותו דרש". וראו גם בפירושו של מירקין, תשי"ח: "אפשר ש'מכאן אמרו' מוסב לבקום רשעים יסתר אדם – מפסוק זה למדו שבן רשע ותלמיד רשע גורמים למעמידיהם שתכהינה עיניהם וישבו בבית נסתרים מהבריות".

35. בכתב יד וטיקן 30 מרבית הדרשה היא השלמה בגיליון של כתב היד.

36. מסתבר שהדרשן זיהה זיקה רעיונית בין סיפורו של אחיה השילוני לזה של יצחק, אשר על שניהם ניסו להערים אגב ניצול לקות הראייה שלהם.

נראית רופפת מעט, שהרי היא מנוגדת לפשוטו של המקרא, המציג את עיוורונו כתולדה של שיבתו. רעועה לא פחות הוכחת הדרשן מהמקרה של יצחק כי המעמיד בן רשע סופו שיכחו עיניו. כאמור, גם במקרה זה המקרא תולה את עיוורונו של יצחק בזקנותו.

ואולם נראה כי דרשה זו, כמו דרשות רבות אחרות, בוחרת להעלים מעיני הקוראים את מקורות השראתה לאשורם. מוצאה הראשוני של הדרשה, המקשרת בין כישורי חינוך לכישורי ראייה, נטוע בפרשה אחרת לחלוטין במקרא, הלא היא פרשת עלי. כמו בנוגע ליצחק או בנוגע לאחיה מתאר המקרא גם את עלי הסובל מכהות ראייה: "וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא וְעָלִי שָׁכַב בַּמָּקוֹמוֹ וְעֵינָיו הִחְלוּ כְהוֹת לֹא יוֹכֵל לִרְאוֹת" (שמואל א ג, ב).

במקרה של עלי לא מצינת זקנותו כעילה לכהות עיניו. מנגד, כישלון של עלי בחינוך בניו זוכה להדגשה מרובה ביותר. המקרא קובע נחרצות: "וּבְנֵי עָלִי בְנֵי בְלִיעַל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'" (שם ב, יב), שכן למרות תוכחתו של עלי, "וְלֹא יִשְׁמָעוּ לְקוֹל אֲבִיהֶם" (שם, כה). יתרה מזאת, המקרא רומז לזיקה שבין כהות עיניו של עלי למחדליו החינוכיים. גורלן של עיני עלי מהדהד כבר בדברי איש האלוהים האנונימי, הפונה אליו ומבשר לו: "וְאִישׁ לֹא אֶכְרִית לְךָ מַעַם מִזִּבְחִי לְכָלֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלֹאֲדִיב אֶת נִפְשְׁךָ וְכָל מִרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים" (שם, לג). זיקה זו מפורשת עוד יותר בבואת שמואל בעניינו של עלי, שבה יוצר המקרא משחק מילים ברור בין עיניו של עלי, שהחלו כהות, לבין רשלנותו בחינוך ילדיו: "וְהִגַּדְתִּי לוֹ כִּי שֹׁפֵט אָנִי אֶת בֵּיתוֹ עַד עוֹלָם בְּעוֹן אֲשֶׁר יָדַע כִּי מְקַלְלִים לָהֶם בָּנָיו וְלֹא כָהָּ בָּם" (שם ג, יג). שמא אף בתגובתו על נבואת שמואל עלי רומז שכהות עיניו הייתה תולדת חטאו ואינה אלא ענישה הולמת של האלוהים, שנטל ממנו את מאור עיניו שלו: "וַיִּגַּד לוֹ שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הַדְּבָרִים וְלֹא כִחַד מִמֶּנּוּ וַיֹּאמֶר ה' הוּא הַטּוֹב בְּעֵינֵי יַעֲשֶׂה" (שם, יח). ואכן, במקבילות למדרש שלפנינו נזכר גם עלי לצד יצחק כדוגמה לאדם שנתעוור בשל מחדליו כמתן, אם כי בלא לפרט את מקורה של זיקה זו בסיפורו של עלי עצמו. כך מצינו במדרש הגדול (המאוחר) בפרשתנו: "דבר אחר: בן רשע מנא לן? מבני עלי, דכתיב: 'ועלי זקן מאד' (שמואל א ב, כב). את מוצא כשם שכהו עיניו של יצחק ממעשה עשו בנו הרשע, כך כהו עיניו של עלי ממעשה בניו הרעים, שנאמר: 'ועיניו קמו לא יוכל לראות'" ³⁷. גם במדרש שמואל נזכר חטאו של עלי בגידול בניו – הסבר לכהות עיניו בזקנותו. אפשר רק לשער כי בשל העיסוק בדמותו של יצחק בחר הדרשן להציג אותו כבסיס למשנתו החינוכית, הגם שמוצאו האותנטי של הדרשה היה דווקא בסיפורו של עלי: ³⁸.

37. מדרש הגדול, בראשית, פרק כז, א.

38. וראו גם בפיוט של שמעון בן מגס, אצל יהלום, תשמ"ד, עמ' 83, הקושר אף הוא את גורלו של יצחק בזה של עלי הכהן: "שביל זה אין לדחות, מעמיד רשע סופו לשחות, עיניו עתידות לכהות ושיניו ליקהות. נעקד לעולה (=יצחק) העמיד זרע עוולה (=עשיו), כישלון לכן [...] לה, הוא בראות חלה תחילה [...] חולי ושפלות קומה, יידעתה לעלי אשר עיניו קמה".

עוצם עיניו מראות ברע

בסדרת ההסברים לכהות עיניו של יצחק חריג מעט ההסבר השביעי, שכן הוא איננו מסתמך במישרין על היקרות של תופעת העיוורון בהקשר אחר במקרא ופותח בדרשת הפסוק המקומי, וזאת לצד דרשה יצירתית במיוחד לפסוק עמום בספר ישעיה.³⁹ אף כאן מדובר בדרשה אנונימית:

ד"א [=דבר אחר]: 'מראות' – מכוח אותה הראייה. בשעה שהעקיד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח בכו מלאכי שרת, הדה היא: 'הוּן אֶרְאֵלִים [צִעְקוּ חֲצָה מְלֹאכֵי שְׁלוֹם מֵר יִבְכְּיוּ]', ונשלו דמעות מעיניהם לתוך עיניו, והיו רשומות בתוך עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו, זִיְהִי כִי זָמַן יִצְחָק'.

השערות המופלגות של הדרשן נראית תמוהה: כיצד בא לכלל מסקנה שדמעות מלאכים שזלגו לתוך עיניו של יצחק בעת העקדה הן שגרמו כעבור שנים לכהות עיניו? איזה מסר חתר הדרשן להביע בדרשתו? כיצד ניסה להתמודד בדבריו עם מר גורלו של יצחק? עיון פשוטי מורה לכאורה שמקור הדרשה הוא בפרשנות יצירתית של הדרשן למילת 'מראות', הטוענת אותה במשמעות תחבירית מחודשת. שלא כפרשנות הטבעית והמקובלת, שלפיה מילה זה באה לתאר את מצב עיניו של יצחק ('עיניו' = נושא, 'ותכהינה מראות' = נושא מורחב), הדרשן טוען כי אפשר לפרשה כתיאור סיבה וכי עיניו של יצחק כהו עקב ראייה בלתי מבוקרת בעברו, שפגמה במאור עיניו בעת זקנותו, וכלשונו: "מכוח אותה הראיה". כמובן, קשה לפרנס בפרשנות זו למילה 'מראות' דרשה כה מורכבת, על אודות דמעות מלאכים שנשרו לעיני יצחק וסימאו אותו, מה גם שבמסורת דרשנית זו לא תוארה כלל פעולת ראייה של יצחק אלא פעולת בכי של המלאכים.⁴⁰ נראה שאף הפעם עורפל במדרש מקורה האמיתי של הדרשה. ואכן, כדי לפצח את מוצאה של הדרשה יש לעיין במקרא מספר ישעיה שהובא בדרשה, "הוּן אֶרְאֵלִים צִעְקוּ חֲצָה מְלֹאכֵי שְׁלוֹם מֵר יִבְכְּיוּ", וממנו למד הדרשן על דמעות המלאכים בשעת העקדה:

הוּן אֶרְאֵלִים צִעְקוּ חֲצָה מְלֹאכֵי שְׁלוֹם מֵר יִבְכְּיוּ. נִשְׁמַוּ מְסֻלוֹת שְׁבֵת עִבְר אֵרַח הַפֶּר בְּרִית מָאָס עֲרִים לֹא חָשַׁב אֲנֹשׁ (ישעיה לג, ז-ח).

39. ושם גם מדרש זה, הפונה למקרא בספר ישעיה לג, נולד בהשראת הפסוק בהמשך הפרק, על "עצם עֵינָיו מִרְאוֹת בָּרַע", הגם שהדרשה אינה מציינת פסוק זה כלל.

40. ואכן, מסתבר שהלשון 'מכוח אותה הראייה' בדרשה שלפנינו נוסחה בהשראת ובהשפעת הדרשה הבאה, ושם אומנם הולם ביטוי מעין זה, כפי שיתבאר להלן.

מיותר לציון, על פי פשוטו אין למקרא זה ולא דבר עם פרשיית העקדה. ואולם כבר במדרשים אחרים פתרו חז"ל מקרא זה במלואו בזיקה למאורעות העקדה:

בשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי שרת, הדה היא: "הוּ אֶרְאֶלֶם צָעֵקוּ [חֲצָה מְלֶאכִי שְׁלוֹם מֵרַבְּכִין]". מהו "חוצה"? ר' עזריה אמר: חיצה, חיצה [יש המפרשים: (דבר) עז וקשה] היא בידה למיכס ית בריה. ומה היו און[מרים] (=המלאכים): "נְשָׁמוּ מִסִּי לֹחַת" – אין אברהם מקבל את העוברים ואת השבים? "שְׁבַת עֶבֶר אֶרֶח" – היך דאת אמר "חדל להיות לשרה און[רח] כנשים", "הִפֵּר בְּרִית" – "ואת בריתי אקים את יצחק", "מָאָס עָרִים" – "וישב בין קדש ובין שור", "לא חָשַׁב אָנוּשׁ" – לא עמדה זכות אברהם אתמהא. ומי יאמר לך שאינו מדבר אלא במלאכי שרת? נא[מר] כן "ממעל לעצים", ונא[מר]: "שרפים עומדים ממעל לו".⁴¹

אין זה המקום להרחיב בעניינה של דרשה זו הפותרת את המקרא בספר ישעיה בזיקה למעשה העקדה. מסתבר שמעורבותם הבולטת של המלאכים במעשה העקדה ("וַיִּקְרָא אֵלָיו מֶלֶאכֶי ה' מִן הַשָּׁמַיִם [...] וַיִּקְרָא מֶלֶאכֶי ה' אֶל אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן הַשָּׁמַיִם" [בראשית כב, יא, טו]) תרמה לזיהוי עם אותם 'מלאכי שלום' הנזכרים בספר ישעיה. מהדרשה אף מתקבל הרושם כי אך הודות למאמצי המלאכים אכן סוכלה 'מזימת' העקדה וניצלו חייו של יצחק.⁴² נוכל לראות בדרשתנו נדבך נוסף לאותה תפיסה וניסיון להאיר את מר גורלו של יצחק מזווית ראייה חדשה: הדרשן איננו מערער על הצער הכרוך בכהות עיניו של יצחק, אך מבהיר כי זה היה תוצר לוואי של מאורע מכונן בחייו ותזכורת לגילויי הכאב שהביעו המלאכים בעת שהיה עקוד על המזבח ממעל לעצים. ככלות הכול, אפשר שבזכות בכייתם ודמעוניהם נותר בחיים.

על סמך פתרון המקרא בספר ישעיה בזיקה למעשה העקדה אפשר גם להבין כיצד נולדה המסורת על דמעות המלאכים שגרמו לעיניו של יצחק לכהות. מסורת זו מושתתת על המילה 'מראות', אך לא מדובר בשינוי בתפיסה התחבירית של המילה אלא בשימוש במידת הנוטריקון בעת קריאתה.⁴³ על פי הדרשן יש לקרוא 'מראות' כצירוף של מר+אות. לדברי הדרשן, דמעות המלאכים, המכונות במקרא 'מר' ('מֶלֶאכִי שְׁלוֹם מֵרַבְּכִין'), הותירו סימן או **את** בעיניו של יצחק (לכך דייק הדרשן בלשונו: "היו **רשומות** בתוך עיניו!") ומכאן ואילך כהו עיניו.

41. בראשית רבה נו, ט, על פי כתב יד וטיקן 30. על שימוש המדרש בדרך 'פיתרא', בין היתר אגב הסבת פסוק מן הנביאים או הכתובים בזיקה לאירוע מן התורה, ראו פרנקל, 1991, א, עמ' 156-160, 180-181.

42. על מוטיב דמעות המלאכים ראו לוינסון, 2005, עמ' 91-93.

43. על השימוש במידת הנוטריקון בדרשות חז"ל ראו היינמן, 1970, עמ' 105; פרנקל, 1991, א, עמ' 131-132. על הנוטריקון שלפנינו ראו בפירוש המהרז"ו כאן.

לא תוכל לראות

את סדרת הדרשות בענין כהות עיניו של יצחק חותמת דרשה הנראית לכאורה הֶגֶן (וריאציה) של הדרשה שקדמה לה. אף דרשה זו תולה את עיוורונו של יצחק במעשה העקדה ורואה בו תוצר לוואי עגום שלה:

ד"א [=דבר אחר]: "מראות" – מכוח אותה הראייה. בשעה שהעקיד אברהם אבינו את יצחק על גבי המזבח תלה למרום והביט בשכינה. מושלים אותו משל, למה הדבר דומה? למלך שהיה מטייל בפתח פלטין שלו ותלה עיניו וראה בנו שלאהבו מציץ עליו בעד החלון. אמר: אם אני הורג עכשיו, מכריע אני את אוהבי! אלא גוזר אני שישתתמו חלונותיו. כך בשעה שהעקיד אברהם את יצחק על גבי המזבח תלה עיניו והביט בשכינה. אמר: הקב"ה: אם הורג אני עכשיו, מכריע אני את אברהם אוהבי! אלא גוזר אני שיכהו (את) עיניו. וכיון שהזקין יצחק כהו עיניו, "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק" וגו' (בראשית כז, א).⁴⁴

ואולם לאמיתו של דבר דרשה זו מביעה מסר הפוך מהמסר של זו שקדמה לה בכל הקשור לפשר סבלו של יצחק, לכהות עיניו. לשון הפתיחה של הדרשן, "מראות" – מכוח אותה הראייה, הולמת דרשה זו הרבה יותר משהיא הולמת את הדרשה הקודמת. דרשה זו אכן עוסקת בפעולת ראייה בלתי הולמת של יצחק, שגררה בהמשך את עיוורונו. ועדיין, האם יש במילה זו כשלעצמה כדי לפרנס את התרחיש המלא שמציג הדרשן, שלפיו היה יצחק אמור להתחייב בגזר דין מוות, ורק מרגישות לצערו של אברהם נתרכך גזר דינו של יצחק והומתק בכהות עיניו? ושוב, פתרון החידה שמעלה הדרשה שלפנינו גלום בסיפור של דמות מקראית אחרת, שאומנם איננה נזכרת במפורש בדרשה, אך ניצבת ברקע לה. מדובר כמובן בדמותו של משה, המשמשת אנטיטזה לסיפור של יצחק.

דילמת ההתבוננות באל מלווה את משה לכל אורך חייו. כבר בראשית דרכו, במעמד הסנה, משה חושף את מאווייו להתקרב ולהתבונן בגילוי אלוהי, אך לנוכח דברי הרתעה של האל הוא בוחר להסתיר את פניו ולהימנע מהתבוננות באל:

וַיֵּרָא מֶלֶאךָ ה' אֵלָיו בְּלִבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֵּרָא וְהָיָה הַסֵּנֶה בָּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה אֵינֶנּוּ אָכָל. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְתֵּר נָא וַיֵּרָא אֶת הַמֶּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה מִדַּעַי לֹא יִבְעַר הַסֵּנֶה. וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הַנִּי. וַיֹּאמֶר אֶל תִּקְרַב הָלֵם שֶׁל נַעֲלִיד

44. רעיון דומה מובא גם בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק שלפנינו (מהדורת וידר, על פי כת"י לונדון, בריטיש מוזיאון, ADD. 2703): "והוה כד סיב יצחק וכהיין עיניו מלחמי דכד כפתיא אבוי אסתכל בכורסיה יקרא ושריין מהווא זמנא עיינוי למכה". לדיון בתרגום הנ"ל ראו הייורד, 2010, עמ' 128-131.

מַעַל רָגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אֲדַמָּת קִדְשׁ הוּא. וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֶלֹהֵי אֲבִיךָ אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק ואלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתֵּר מִשֶּׁה פָּנָיו כִּי יָרָא מִהִבֵּיט אֶל הָאֱלֹהִים (שמות ג, ב-ו).

חשוב עוד יותר לדיונו התרחיש הנזכר לאחר פרשת חטא העגל, עת משה מביע את כמיהתו לראות את האל בכבודו, אף הפעם נתקל משה בסירוב מצד האל, שמעמידו על התוצאה שיכולה לגרום התבוננות בפני האל:

וַיֹּאמֶר הָרֹאֵי נָא אֶת כְּבֹדִי [...] וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנַי כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי. וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אֵתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הָצֹר. וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הָצֹר וְשִׁכְתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עֶבְרִי. וְהִסְתֵּיתִי אֶת כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרִי וּפְנֵי לֹא יִרְאֶה (שם לג, יח-כג).⁴⁵

נראה כי לשיטתו של הדרשן, הודות למידת הזהירות שנקט משה בעיניו, זכה לאריכות ימים ולבריאות איתנה בעיניו. בשל יכולתו העקבית לכבוש את יצרו ולהימנע מלהתבונן בעיניו באל נאמר בו: "וּמִשֶּׁה בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמָוֶתוֹ, לֹא כִּהְתָּה עֵינֹו וְלֹא נָס לַחֹה" (דברים לד, ז).⁴⁶ ואולם שלא כמשה כהו עיניו של יצחק, ומכאן נובע שעשה בהן שימוש בלתי מבוקר והתיר לעצמו להתבונן באל. יתרה מזאת, על חטא ההתבוננות באל היה ראוי יצחק להיענש במוות, שהרי 'לא יראני האדם וחי'. הודות למחויבות של האל כלפי אברהם אוהבו הומתק גזר דינו של יצחק, והוא נפגע רק בעיניו.⁴⁷

את המסורת המופלאה בעיניו של יצחק, שנולדה למעשה מתוך הנגדה בינו למשה, היה אפשר לעגן על נקלה גם בלשון המקרא בפרשת העקדה. לא זה המקום לפרט את מסכת ההקבלות שיצר המקרא בין פרשת העקדה, שבה מכבד יצחק, למעמד הסנה בכיבוש של משה. לצורך דיונו נסתפק בציון העובדה שפרשת העקדה חותמת בהכרת שמו של המקום: "וַיִּקְרָא אֲבֹרָהֶם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד). אפשר

45. בשולי הדברים, אף המסווה שנדרש משה לעטות על פניו נקשר ככל הנראה בסוגיית הראייה המלווה את משה. דומה כי כוונת המקרא ללמד כי לא רק ההתבוננות בפני האל איננה אפשרית, אלא אף המבט בפניו של מי שזכה בבואתו איננה אפשרית לכל בן תמותה אלא באמצעות חציצה ומסווה.

46. ראוי עם זאת להשוות לעוד מסורת המעמדת בין כישורי הראייה של משה לכישוריו של יצחק, אך באה לכלל מסקנה אחרת: "יצחק אמר למשה: אני גדול ממך שפשטתי צוארי על גבי המזבח וראיתי את פני השכינה. א"ל משה: אני נתעליתי יותר ממך, שאתה ראית פני השכינה וכהו עיניך, מנין? דכתיב: 'וְהָיָה כִּי יִצְחָק וְתִכְהִינָה עֵינָיו מֵרְאוֹת'. מהו 'מראות'? מראות בשכינה, אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים בפנים ולא כהו עיני" (דברים רבה, וזאת הברכה יא, ג).

47. על פשרה של הדרשה ברוח זו עמד בהרחבה ר' יחיאל מיכל בן עזיאל (נפטר בשנת 1730, מצבתו מצויה עד היום בווינה), בפירוש 'זר הקדש' על בראשית רבה, יסניץ תע"ט (1719). וראו עוד בפירוש 'עץ יוסף' לפניו.

שלדברי הדרשן אין כינוי המקום מוסב על ה' (ה' = הנושא, יִרְאָה = נשוא), אלא על יצחק, שראה את ה' [(את) ה' = מושא, יִרְאָה = נושא ונשוא]!

סיכום

העיון בשלל הדרשות של חז"ל בנוגע לכהות עיניו של יצחק חושף מגוון רחב של השערות תאולוגיות ומוסריות הנוגעות לייסורים שפקדו אותו. הניסיון להסביר את סבלו של יצחק במונחים של עונש, שנקשר בעוון נטילת שוחד, בכשל פדגוגי או במחדל דתי הקשור בהתבוננות בלתי מבוקרת באל, היה צפוי. ואולם לצד התפיסה שמדובר בעונש נשמעו גם השערות תאולוגיות הנוגעות לתפיסת דרכי השגחת האל בעולם או למידת יכולתו של האדם להתחקות אחר ההיגיון השולט בו. על פי גישה זו שירת עיוורונו של יצחק את התוכנית האלוהית בהעניקו את ברכתו לבן הראוי לה. יתר על כן, הודות ללקות הראייה שממנה סבל יצחק נחסכו ממנו עוגמת נפש ולעג הבריות. לבסוף הוצג עיוורונו של יצחק כמענה על המשאלה של יצחק עצמו וחלק מהשקפה המוצאת טעם ותועלת גם בסבל ובייסורים שהאדם מתמודד עימם בימי חייו הבלו.

ואולם העיון בדרשות למיניהן מגלה כי לכל אחת מהן יש עוגן טקסטואלי ממשי בלשון הכתוב גם אם מדובר בקריאה יצירתית ורבת דמיון. בדרשותיהם נזקקו חז"ל לכלים הרמנויטיים מגוונים כדי לעגן את משנתם בלשון הכתוב. במהלך העיון מצוין שהחכמים פנו למתודות דרשניות של המילה היחידה, דוגמת הנוטריקון או המעבר בין הפשר הממשי למופשט, אך גם של הפסוק, אגב שינויים בתחביר של המשפט או תמורות במבנה הדקדוקי שלו, ואף של הפרשה בכללה, על ידי דרשת סמוכין או באמצעות יחסי גומלין חלופיים בין חלקי הפרשה. יתרה מזאת, הניסיון לפענח את חידת כהות עיניו של יצחק הוביל את החכמים לעיין בשלל ההיקריות של תופעת העיוורון או כהות הראייה במקרא כולו. אגב כך צצו בדיון במפורש ובמחומז דמויותיהם של יעקב, משה, עלי ואחיה השילוני וצוטטו פסוקים הנוגעים לראייה או לעיוורון, לכהות הראייה או לעצימת עיניים המשמשים בהקשרים אחרים ומפתיעים.

לעיתים קרובות בחרו חכמים להעלים את מקורות ההשראה שלהם ולהותיר בידי המעיינים את מלאכת ההתחקות אחר שורשיהם בשדה המקרא. בנסיבות אלו הקוראים נוטים להתמקד במסר הרעיוני העמוק שנושאת האגדה ולהחמיץ את כישוריהם האומנותיים של חכמים, פרשנים ספרותיים בעלי השראה ודמיון של הטקסט המקראי. ואכן, מוטב לראות במפעלם הדרשני של חכמים תוצר של יחסי גומלין בין עיון טקסטואלי להגות פילוסופית-תאולוגית המפרים זה את זה.

יחסי הגומלין המורכבים שבין עולמו הרוחני של הדרשן לבין הטקסט המקראי ניכרו גם בדיון על כהות עיניו של יצחק. רבות מהתאוריות שהציעו חז"ל בנוגע לעיוורונו של יצחק נולדו בוודאי בהשראת עיון במקרא. באלו יש למנות את הדרשות שתלו את העיוורון בתולדה של מתת שחד או בחותם של דמעות המלאכים. אך גם פרשנויות שנראו במבט ראשון ש'נכפו' על הטקסט, ואשר זיקתן ללשון הכתוב נראתה רופפת בתחילה, התגלו במרוצת הדיון כפיתוח ספרותי של מוטיבים סמויים בפרשת העיוורון במקרא. דרך משל, התאוריות כי יצחק נתעוור בשל כישלון חינוכי או כדי לחסוך ממנו עוגמת נפש וסבל זכו לאישוש טקסטואלי ממש, אם בהקשר של הפרשה המקומית ואם בפרק אחר מן המקרא.

נספח

סקירת דרשותיהן של חז"ל לשאלת כהות עיניו של יצחק איננה מתמצית כמובן בעיון בפרשה סה בבראשית רבה. גם במקורות אחרים העלו חז"ל השערות בנוגע לנסיבות שבעטיין ניטל מאור עיניו. אחת מהדרשות הידועות מובאת במדרש תנחומא: "מה כתיב למעלה: 'ותהיין מרת רוח ליצחק', ואחר כך, 'ותכהין עיניו', מפני הכעס שהיה מכעיסו. לפי שהשכינה היתה שרויה בביתו של יצחק. עמד עשו ונטל מבנות כנען, והיו נשיו מעשנות ומקטרות לעבודה זרה שלהם ונסתלקה הימנו שכינה מיצחק, והיה רואה יצחק ומיצר, אמר הקדוש ברוך הוא הריני מכה את עיניו שלא יראה ויוסיף צער, לפיכך 'ותכהין עיניו'".⁴⁸ במבט ראשון נראה כי דרשה זו, המקשרת בין מעשיהן של נשות עשיו לכהות עיני יצחק, נשענת על סמיכות פרשיות ("מה כתיב למעלה"), ועל הרצף שהכתוב יוצר בין נישואי הבן לעיוורונו של האב: "וַיְהִי עֵשָׂו בֶן אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת יְהוּדִית בִּת בְּאֵרִי הַחֲתָי וְאֶת בְּשֹׁמֶת בִּת אֵילָן הַחֲתָי. וַתְּהִיֵּן מִרְתִּי רֹחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֶּקָּה. וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתְּכַהֵן עֵינָיו מִרְאֵת וַיִּקְרָא אֶת עֵשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲנִי" (בראשית כו, לד-לו, כז, א). אך האם יש בסמיכות הפרשיות כשלעצמה כדי לפרנס את כל פרטי הדרשה? מהיכן למד הדרשן על מנהגן של נשות עשיו לעשן ולהקטיר לעבודה זרה? ומניין לו שעשן של אלו גרם לכהות עיניו של יצחק? דומה שגם בדרשה זו בחר החכם להצפין את מקורותיו הטקסטואליים ואת עוגני מסורתו בלשון המקרא.

48. מדרש תנחומא (ורשא) פרשת תולדות סימן ח. וראו גם אגדת בראשית (בובר) פרק מא, אם כי בלא ציון לנשות עשיו: "שלושה הזקינים במהרה מפני רעת בניהם. יצחק תחילה מפני צרותיו של עשו בנו, שהיה משתחוה לעבודת אלילים, והיה מקטיר לה, והעשן עולה, ומתוך כך כהו עיניו של יצחק, לכן כתיב והי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות". מנוסח האגדה כאן נראה כי עשן של נשות עשיו פגע במישרין בעיניו של יצחק, וכדלהלן.

נפתח בתיאור מעשיהן של נשות עשיו. במקרים רבים נוטים חז"ל לדרוש את שמות הדמויות הנזכרות במקרא. לתפיסתם המקרא עשוי לעיתים קרובות להחליף את שמה האמיתי של דמות מקראית בכינוי או בתואר שהוצמד לה בזיקה למעשיה ולפעולותיה. לדוגמה, חכמים טענו כי האישה שנשא אברהם בערוב ימיו לא הייתה אלא הגר, אשת נעוריו: "וַיִּסְּף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה [וַיִּשְׁמָה קְטוּרָה] – ר[ב] אן[מר]: זו הגר, אמ[ר] ליה ר' נחמיה: והא כת[יב]: 'ויוסף?'! על פי הדיבר [...] והכ[תיב] 'ושמה קטורה?'! אמ[ר] ל[י]ה: שקיטרה מצוות ומעשים טובים".⁴⁹

לשון אחר, על פי האמורא רב היה שמה האמיתי של אשת אברהם הגר, אך היא זכתה לכינוי קטורה בשל דרכי התנהגותה הנאים והמשולים לקטורת. מסתבר שגם המסורת בעניין נשות עשיו מבוססת על דרשות שם, אך הפעם לגנאי ולא לשבח. במקרא שלפינו נזכרת בין יתר נשות עשיו **בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילָן הַחֲתִי** (בראשית כו, לד). ואולם עיון להלן (בפרשת וישלח) מלמד כי "עֲשָׂו לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן אֶת עֲדָה בַת אֵילָן הַחֲתִי" (שם לו, ב).⁵⁰ מה היה אפוא שמה של אותה אישה של עשיו? קושי דומה עולה בזיקה לאישה אחרת של עשיו, הנזכרת בשלהי פרשתנו: "וַיֵּלֶךְ עֲשָׂו אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מַחֲלַת בַּת יִשְׁמָעֵאל בִּן אַבְרָהָם אֲחוֹת נָבִיּוֹת עַל נָשָׁיו לֹא־אִשָּׁה" (שם כח, ט). אך שוב, בפרשת וישלח אנו מוצאים: "עֲשָׂו לָקַח אֶת נָשָׁיו [...] וְאֶת בְּשֵׁמֶת בַּת יִשְׁמָעֵאל אֲחוֹת נָבִיּוֹת" (שם לו, ג). בהשראת פער זה יכול הדרשן על נקלה לטעון כי שמותיהן האמיתיים של נשות עשיו היו עדה ומחלת, וכי הכינוי המשותף בשמת לא היה אלא בגדר תיאור שלהן. אך כאמור, שלא כהגר, ששמה נדרש לשבח ("שמקוטרת מצות ומעשים טובים"), הן נתכנו 'בשמת' על שום מנהגן לעשן ולהקטיר בשמים לעבודה זרה.

ואולם דומה שגם לנזק שעשה עשן של נשות עשיו לעיני יצחק מצא הדרשן סימוכין במקרא. תחילה נציין שעל הרגישות של העיניים ופגיעותן המרובה מעשן מעיד פסוק בספר משלי, שאף הוא היה עשוי להדהד ברקע לדרשתנו בשל עיסוקו במערכת היחסים שבן אב לבנו: "בֶּן חָכָם יִשְׁמַח אָב וּבֶן כָּסִיל תִּוָּגֵת אָמוֹ [...] בְּרָכוֹת לְרֹאשׁ צָדִיק וְכִי רָשָׁעִים יִכְסֶּה חֹמֶס [...] הוֹלֵךְ בְּתֵם יֵלֶךְ בְּטָח, וּמַעֲקֹשׁ דִּרְכָּיו יִגְדַּע [...] כַּחמָץ לְשֹׁנִים וְכַעֲשָׂן לְעֵינַיִם כֵּן הַעֲצִיל לְשִׁלְחָיו" (משלי י, ב, ח, ט, כו).

ייתכן שגם בפרשתנו עצמה היה אפשר למצוא עוגן לזיקה שבין מעשי נשות עשיו לכהות עיני יצחק. אפשר שאוזניו של הדרשן היו כרויות לדמיון בצליל שבין 'מורת' ל'מראות': "וַתְּהִינּוּ מֵרֹת רֹחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֶּקָּה" (בראשית כו, לה); "וַיְהִי כִּי זָקַן יִצְחָק וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מֵרֹאֶת" (שם, כז, א), ועל פיו הסיק כי למעשיהן של נשות עשיו הייתה השפעה ישירה על מצבן של עיני יצחק. ואולי גם לשון הכתוב שבשלהי הפרשה תרמה את חלקה לביסוס המשוואה:

49. בראשית רבה סא, ד, על פי כתב יד וטיקן 30.

50. "עֲשָׂו לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן אֶת עֲדָה בַת אֵילָן הַחֲתִי וְאֶת אֶהְלִיבֶמָה בַת עֲנָה בַת צִבְעוֹן הַחִי. וְאֶת בְּשֵׁמֶת בַּת יִשְׁמָעֵאל אֲחוֹת נָבִיּוֹת" (בראשית לו, ב-ג).

"וַיֵּצֵא יֵשׁוּ כִּי רָעוֹת בָּנוֹת כָּנְעָן בְּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו" (שם כח, ח). בניגוד למשמעותו הפשוטה והמליצית של הביטוי, יכול הדרשן למצוא בפשוטו המילולי סעד להשערות כי בנות כנען, שלהן נישא עשיו, פגעו במישרין בעיני יצחק והוליכו לכהייתן.

רשימת קיצורים ומקורות

- דיין ואדלר, תשע"ט
ח' דיין ונ' אדלר, "זקנה ביהדות: אידיאל, חורבן או יעד", **צריך עיון: חשיבה והגות חרדית**, י"ט באדר א' תשע"ט: <https://iyun.org.il/article/growing-old-with-meaning/old-and-wise/>
C. T. R. Hayward, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Boston & Leiden 2010.
הייוורד, 2010
י' היינמן, **דרכי האגדה**, גבעתיים 1970.
היינמן, תר"ע
א' הימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, א-ב, לונדון תר"ע.
הימן, תר"ע
כ' ורמן (מבוא, תרגום ופירוש), **ספר היובלים**, ירושלים תשע"ה.
ורמן, תשע"ה
י' יהלום (מהדיר), **פיוטי שמעון בן מגס**, ירושלים תשמ"ד.
יהלום, תשמ"ד
S. Levin, "Isaac's Blindness: A Medical Diagnosis," *Judaism* 37 (1998), pp. 81–83.
ליון, 1988
י' לוינסון, **הסיפור שלא סופר: אומנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל**, ירושלים 2005.
לוינסון, 2005
ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל אביב 1987.
מאיר, 1987
מ"א מירקין (פירוש), **בראשית רבה**, תל אביב תשי"ח.
מירקין, תשי"ח
ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש", **תרביץ** סז (תשנ"ח), עמ' 167–187.
נאה, תשנ"ח
Philo, *Questions and Answers on Genesis*, Loeb Classical Library 380, Cambridge 1953.
פילון, 1953
ע' פליישר (מהדיר), **פזמוני האנונימוס**, ירושלים תשל"ד.
פליישר, תשל"ד
ש"י פרידמן, "השם גורם: דברי החכם נופלים על שמו", בתוך: **א' דמסקי (עורך), ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים**, ב, רמת גן תשנ"ט, עמ' נא-עז.
פרידמן, תשנ"ט
י' פרנקל, **דרכי המדרש והאגדה**, א-ב, גבעתיים 1991.
פרנקל, 1991
א' שליט (מבוא, תרגום וביאורים), **קדמוניות היהודים**, א-ג, ירושלים תש"ד.
שליט, תש"ד