

כתר למלך  פרשת וירא

כפר לפניך

פרשת וירא

ליקוט וסיכום ביאורי התורה על כל פסוק
מדברי חז"ל עד רבותינו האחרונים

בצירוף עיונים וחידושים בסוגיות מרכזיות
וליקוטי מוסר והתעוררות בעבודת ה' העולים מהכתובים

מאת

אליהו יעקב סילברמן

ירושלים, תשפ"ו

כל הזכויות שמורות © תשפ"ו
לתוכנית מנהיגות תורנית

להזמנת הספרים:
מכון ארץ חמדה – ת.ד. 8178, ירושלים
info@eretzhemdah.org, 02-5371485
להארות ותגובות למחבר: keterlamelech@gmail.com

עיצוב ועימוד: דוד הלל – 
עיצוב כריכה:  050-2738858
מסת"ב: 978-965-7646-51-9

הפסוקים והכתורות סודרו בגופן "הכתר" של "בית אלף",
שעוצב על-ידי איתמר נתן על-פי כתב היד של כתר ארם צובא.
נוסח תרגום אונקלוס לקוח מתוך החומש "פרשה מפורשה",
באדיבות המוציאים לאור.

תודתנו נתונה לפרויקט השו"ת בר אילן,
שממנו צוטטו הפסוקים ומקורות רבים בספר.



'וקבע להן נחמה שהיא מדה טובה בעולם' (אליהו רבה, פרשה יז)

לעילוי נשמת סבתי

נחמה בת יחזקאל

נולדה וחיה בדרום אפריקה

אישה אכפתית ומתחשבת –

אהבה את נכדיה עד בלי די ונערצת על ידם

והייתה קרובה מאוד ללבי.

נלב"ע ביום י"ז אלול תשע"ב.

מוקדש על ידי

נכדה יהושע יצחק (ז'סטין) ומיכל ציפורה (מישל) גולדברג

ומשפחתם מנוו רושל – ניו יורק

'עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצָּנֵעַ לִכְתּוֹת עִם אֱלֹהֶיךָ' (מיכה ו, ח)

לעילוי נשמת

הרב עמנואל בצלאל בן הרב אליהו הכהן

רב, דיין ואיש חסד שעמל בלימוד התורה ובהוראתה
וזיכה את הרבים בצדקה ובחסד.
מוקדש על ידי משפחתו

'שִׂאֵל אֲבִיךָ וַיִּגְדֵּךָ וַיַּקְנִיךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ' (דברים לב, ז)

לעילוי נשמת

**אברהם בן אליעזר
ירוחם בן אברהם
רות מרים בת דב**

שקמו מתוך משברים קשים, וגידלו את משפחתם על יסודות
אהבת ישראל ושמחת הבריות
מוקדש על ידי משפחתם

מכתב ברכה

זכות גדולה לנו, בתוכנית מנהיגות תורנית, לסייע פורתא בהוצאת סדרת הספרים של האי צורבא מרבנן, הרב הדגול הרב אליהו, בספרו כתר למלך.

כל מי שמכיר את הרב יודע שיראתו קודמת לחכמתו, ועד כמה הוא עמל בתורה בכלל ובכתיבת הספרים בפרט לילות כימים – להוציאם כראוי ולברך על המוגמר. השקיע מאמצים אדירים כדי להוציא מרגליות מפומייהו דגדולי הראשונים והאחרונים על כל פסוק ופסוק ולברר את מחלוקתם על בוריה, כדי שיהיה ראוי לשים על שולחן של מלכים – מאן מלכי רבנן. הרב אליהו גם טרח הרבה שכל פירוש ומחלוקת של חכמינו זצ"ל יהיה מובן ושווה לכל נפש.

אנחנו מאחלים לבוגרנו הרב אליהו סילברמן, שהקדוש ברוך הוא ימשיך לתת לו כוח להפיץ ממעיינותיו חוצה, וחילו לאורייתא להגדיל תורה ולהאדירה.

בברכה,



הרב

ראש התוכנית מנהיגות תורנית

על שם סלוי ורוז סמיט ומשפחתם

תוכן כללי

תוכן מפורט מובא בתחילת כל כתר

הקדמה 13

פרשת וירא..... 15

כתר ראשון

שיחה: למה זה צחקה שרה?..... 43

פרק יח פסוקים א-טו..... 53

כתר שני

שיחה: מטרת תפילתו של אברהם אבינו 147

פרק יח פסוקים טז-לג 159

כתר שלישי

שיחה: הצדיק בסדום שקנה עולמו בשעה אחת 253

פרק יט..... 261

כתר רביעי

שיחה: סיבת ה' בלקיחת אבימלך את שרה 385

פרק כ 395

כתר חמישי

שיחה: קול הדממה הדקה ששומע ה' בראש השנה..... 471

פרק כא..... 481

כתר שישי

שיחה: מדוע לא כתוב שיצחק התנסה בעקדה?..... 591

פרק כב 601

הקדמה

אודה ה' בכל לבב על שזיכני לכתוב את הספר 'כתר למלך' על פרשת וירא. בפתח הכרך על פרשת לך-לך, הובאה הקדמה מפורטת, וכאן אחזור בקצרה על עיקריה.

חיבור זה הריהו כפסיפס עשיר של דברי גדולי ישראל לדורותיו. מתוך ים הפירושים שעיטר עם ישראל לדברי התורה, נבחרו כאן המדרשים והפירושים הידועים והנפוצים בציבור, שדבריהם מתיישבים באופן פשוט על לב הלומד. מתוכם לוקטו והובאו הדברים הקשורים באופן ישיר ופשוט לדברי הפסוקים. מבין התרגומים בחרתי בתרגום המיוחס מכולם, תרגום אונקלוס, בתוספת הערותיו וביאוריו של הרב רפאל בנימין פוזן בפירושו 'פרשגן'. נוסח התרגום לקוח מתוך החומש 'פרשה מפורשה' ברשותם האדיבה של המוציאים לאור. את דברי התלמודים הבאתי על פי בחירת התורה התמימה, שהכניסם לפירושו ועליהם הוסיף את פירושו לפסוקים. מבין המדרשים בחרתי להביא את הנדרש במדרש תנחומא ובמדרש רבה.

מפירושי הראשונים והאחרונים הובאו בעיקר: רש"י, רשב"ם, אבן עזרא, רד"ק, רמב"ן, חזקוני, רבנו בחיי, אברבנאל, ספורנו, כלי יקר, אור החיים, רש"ר הירש, מלבי"ם, העמק דבר ואזניים לתורה. לעיתים הובא גם מדברי בעל הטורים, וכן מפירושים נוספים.

הספר מחולק על פי נושאים 'לכתרים', כאשר כל כתר נפתח ב'שיחה', ממנה יוכלו מרביצי תורה ללמוד וללמד כל אחד במקומו. עוד נוספו בסוף כל פסוק דברי התחזקות קצרים בדרכי עבודת ה' ותיקון המידות, המתקשרים לתוכן הפסוק באופן ישיר או על דרך הרמז והדרש, וקראתים 'נהרות ה'". חידושים קצרים שהתחדשו לי תוך כדי לימודי, או דברי הסבר קצרים שהוספתי למפרשים, נכללו במהלך הדברים בהקדמת המילה 'ואנוהו'. חידושים ארוכים יותר הובאו כהרחבת דברים בחלק הביאור, בעיצוב שונה מזה של ליקוט המפרשים.

ספר זה לא יכול להיכתב לולי זכויותיהם של מספר אנשים. ראשונים להם ז'סטין ומישל גולדברג מניו-יורק, ניו-יורק, שתרמו ביד רחבה ובזכותם זכינו להוציא ספר זה לאור. עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. תזכו לרוב נחת ושמחה מילדיכם, ותהיה ברכת ה' עליכם בכל מעשי ידיכם תמיד.

תודה לחברי ועד תוכנית 'מנהיגות תורנית' על שם סלון ורוס סמיט ומשפחתם, בשותפות כולל 'ארץ חמדה' ו'המזרחי העולמי', ובייחוד לרב דורון פודלשוק מייסד ומנהל התוכנית. כמו כן תודתי נתונה לראשי כולל 'ארץ חמדה', הרב משה ארנרייך זצ"ל שעלה בסערה השמימה לפני כחצי שנה, והרב יוסף כרמל שליט"א. ולמעמד דוד הלל, על עבודתו בסידור הספר בצורה בהירה, נאה ונעימה. ואחרונים חביבים ויקרים, תודה עמוקה נתונה בליבי כל העת לרעייתי ולילדיי, שוויתרו על זמן רב עימי כדי שאוכל להתקדם בכתיבת הספר. להוריי שגידלוני באהבה ובשמחה לאהבת התורה, ליוו אותי ותמכו בי על כל צעד ושעל, וכן לכל משפחתי הקרובה והרחוקה שתמיד עומדים לצדי. ועמהם, לרבותיי ולמחנכיי בכל שנותיי, ובייחוד בישיבת כרם ביבנה, שהשרישו בי אהבת תורה ושאיפה ליראת שמיים.

יזכני ה' ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולהקיף עוד פרשות רבות בספרי 'כתר למלך'.

ולסיום – מעשה באדם פשוט, עני בתורה ובמעשים, שרצה ליתן כתר למלך העולם. ותפילתו למלך העולם אחת היא: שיתקבל הכתר באהבה וברצון.

אליהו יעקב סילברמן

על העריכה

כללי הכתיב: במלאכת עריכת הביאור השתדלנו לנהוג, על פי רוב, כהנחיית הכללים המעודכנים לכתיב המלא חסר הניקוד. בכל מקרה של ציטוט (בין גרשיים) הובאו הדברים ככתבם וכלשונם במקור, ללא שינוי.

ציטוטי פסוקים: חלקי פסוקים המשולבים בגוף הדברים הובאו בניקוד. בציטוט של מילה בודדת או צמד מילים ויתרנו בדרך כלל על ניקודן. פסוקים המופיעים בתוך ציטוטים, וכן פסוקים המובאים בהערות, לא נוקדו, אך נוסף להם ניקוד עזר כאשר הדבר נצרך.

מראי מקום: הפניה למקורות מאוחרים לתנ"ך הובאו בהערות השוליים. הפניות למקרא הובאו בגוף הדברים. כאשר ההפניה היא לספר בראשית צוינו רק הפרק הפסוק, ללא שם הספר. בתבנית זו צוינו גם הפניות לספרים אחרים, כאשר מהקשר הדברים במשפט מובן שאליהם הכוונה. הפניות לפסוקים אחרים בפרק הנידון בביאור – הובאו כמעט תמיד בהפניה לפסוק בלבד.

קרי וכתב: במקרים הנדירים של שינוי בין 'כתיב' ו'קרי' בפסוק – הובא הכתיב באפור וללא ניקוד, ואחריו צורת הקרי כרגיל.

The background is a decorative frame with a crown at the top and a diamond pattern with small crowns inside. The text is centered in the middle.

פרשת וירא

פרשת וירא

אונקלוס

יח א וירא אליו יהוה באלני ממרא והוא יושב
 פתח האהל כחם היום: ב וישא עיניו וירא והנה
 שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם
 מפתח האהל וישתחו ארצה: ג ויאמר אדני אם-
 נא מצאתי חן בעיניך אל-נא תעבר מעל עבדך:
 ד ויקח-נא מעט-מים ורחצו רגליכם והשענו
 תחת העץ: ה ואקחה פת-לחם וסעדו לבכם
 אחר תעברו כי-על-כן עברתם על-עבדכם

א ואתגלי ליה יי במישרי ממרא
 והוא יתיב בתרע משכנא כמיחם
 יומא: ב וזקף עינוהי וחזא והא
 תלתא גברין קימין עליוהי
 וחזא ורחת לקדמותהון מתרע
 משכנא וסגיד על ארעא:
 ג ויאמר יי אם כען אשכחית
 רחמין קדמך לא כען תעבר
 מעל עבדך: ד יסבון קען זעיר
 מין ואסחו רגליכון ואסתמיכו
 תחות אילנא: ה ואסב פתא
 דלחמא וסעדו לבכון בתר כן
 תעברון ארי על כן עברתון
 על עבדכון ואמרו כן תעביד

עמדו במקומם לכבודו ולהראותו שלא רצו להטריחו, וקדם הוא ורך לקראתם. צצא מניעא (פ, 3) כתיב נצבים עליו, וכתיב וירץ לקראתם, כד חזויה דהוה שרי ואסר פשו המנו, מיד וירץ לקראתם: (א) ויאמר אדני אם נא וגו'. לגדול שזהם אמר, וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבר, וכיון שלא יעבר הוא, יעמדו חזריו עמו, וצלשון זה הוא חול. דבר אחר קודם הוא, והיה אומר להקדוש צרוך הוא להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר וירץ לקראתם (פסוק 3), האמירה קודם לכן הייתה, ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפרשתי אלל לא ידון רוחי צאדם (א, 1), שנכתב אחר ויולד נח (ה, 3), ואי אפשר לומר אלל אם כן קודם הגזרה עשרים שנה, ושתי הלשונות צראשית רבה (מט, י): (ד) ויקח נא. על ידי שליח, והקדוש צרוך הוא שלם לצניו על ידי שליח שנאמר וירם משה את ידו ויך את הסלע (במדבר 3, יא): ורחצו רגליכם. כסבור שהם ערביים שמשתחווים לאצק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לצימו. אלל לוט שלא הקפיד, הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם (יט, 3): תחת העץ. תחת האילן: (ה) וסעדו לבכם. צמורה צנצאים וצמחונים מנינו דפתא סעדתא דלצא. צמורה סעדו לבכם. צנצאים סעד לכן פת לחם (שופטים יט, ה). צמחונים ולחם לצב אנוש יסעד (תהלים קד, טו). אמר רבי חמא לצבם אין כתיב כאן אלל לבכם, מגיד שאין יצר הרע שולט צמחונים: אחר תעברו. אחר כן

(ה) וירא אליו. לבקר את החולה. אמר רבי חמא בר חנינא יום שלישי למיתתו היה, וצא הקדוש צרוך הוא ושאל בשלומו: באלוני ממרא. הוא שנתן לו ענה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו: יושב. ישב כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקדוש צרוך הוא שצ ואני אעמד, ואתה סימן לצניך, שעתיד אני להתיצב בעדת הדיין והן יושבין, שנאמר (תהלים פ3, ה) אלהים נצב בעדת אל: פתח האהל לראות אם יש עובר ושצ ויכניסם צמיתו: כחם היום. הוציא הקדוש צרוך הוא חמה מנרתיקה שלא להטריחו צאורחים, ולפי שראהו מנטער שלא היו אורחים צאים, הציא המלאכים עליו צדמות אנשים: (3) והנה שלשה אנשים. אחד לבקר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. מדע לך שכן כל הפרשה הוא מוזכרין צלשון רבים ויאכלו (פסוק 8) ויאמרו אליו (פסוק 5), וצצורה נאמר ויאמר שוב אשוב אליך (פסוק 1), וצפהיכת סדום הוא אומר כי לא אוכל לעשות דבר (יט, 3), לצלתי הפכי (שם, כא). ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, הוא שנאמר ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלט על נפשך (שם, 11), למדת שהאחד היה מצינ: צצבים עליו. לפניו, כמו ועליו מטה מנשה (במדבר 3, כ). אלל לשון נקיה היא כלפי המלאכים: וירא. מהו וירא וירא שני פעמים, הראשון כמשמעו והשני לשון הצנה, נסתכל שהיו נצבים במקום אחד והצין שלא היו רואים להטריחו ואף על פי שידעים היו שינא לקראתם,

אונקלוס

קמא דמליקתא: ויאוהי אברהם
למשכנא לות שרה ואמר אוהא
תלת סאנן קמחא סלתא לוישי
ועבדי גריצן: וולבית תורי קהט
אברהם ונסיב בר תורי רביף
וטב ויהב לעולימא ואוהי
למעבד יתיה: ונסיב שמן וחלב
ובר תורי דעבד ויהב קדמיהון
והוא משמיש עלויהון תחות
אילנא ואכלו: ונאמרו ליה אן
שרה אתמד ואמר הא במשכנא:
נאמר מתב אתיב לותד אעדן
דאתון קמיין והא ברא לשרה
אתמד ושרה שמעת בתרע
משכנא והוא אחרוהי:
נאברהם ושרה סיבו עאלו
ביומין פסק מלמהוי לשרה
אורח כנשיא: יב וחיבת שרה
במעקא למימר בתר דסיבית
תהי לי עולימו ורבוני סיב:

ויאמרו כן תעשה כאשר דברת: וימהר אברהם
האהלה אל-שרה ויאמר מהרי שלש סאים
קמח סלת לוישי ועשי עגות: ואל-הבקר רץ
אברהם ויקח בן-בקר רך וטוב ויתן אל-הנער
וימהר לעשות אתו: ויקח חמאה וחלב ובן-
הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא-עמד
עליהם תחת העץ ויאכלו: ויאמרו אליו איה
שרה אשתך ויאמר הנה באהל: ויאמר שוב
אשוב אליך כעת חיה והנה-בן לשרה אשתך
ושרה שמעת פתח האהל והוא אחריו:
נאברהם ושרה זקנים באים בימים חדל
להיות לשרה ארח כנשים: יב ותצחק שרה בקרבה לאמר אחריו

חלכו: כי על כן עברתם. כי הדבר הזה אני מבקש
מכם מאחר שעברתם עלי לנצודי: כי על כן. כמו על
אשר, וכן כל כי על כן שבמקרא כי על כן באו צלל
קורתי (יט, ט), כי על כן ראיתי פניך (לג, י), כי על כן
לא נתתיה (לג, כו), כי על כן ידעת חנותנו (צמדרי, לג):
(י) קמח סלת. סלת לעוגות, קמח לעמילן של טבחים,
לכסות את הקדירה, ולשאוב את הזוהמא: (י) בן בקר
רך וטוב. שלשה פרים היו כדי להאכילן שלש לשונות
בחדל: אל הנער. זה ישמעאל לחנכו צמנות: (יב) ויקח
חמאה וגו'. ולחם לא הביא לפי שפרסה שרה נדה,
שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה:
חמאה. שומן החלב שקולטין מעל פניו: ובן הבקר
אשר עשה. אשר תקן, קמח קמח שתקן, אמטי
וראיתי קמייהו: ויאכלו. נראו כמו שאכלו, מכאן שלא
ישנה אדם מן המנהג: (ט) ויאמרו אליו. נקוד על
איו' שבאליו, ותניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל
מקום שהכתב רצה על הנקודה אתה דורש הכתב
וכו', וכאן הנקודה רצה על הכתב אתה דורש הנקודה,
שאף לשרה שאלו היו אברהם, למדנו שישאל אדם
באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש. צבא
מניעא (פ, ה) אומרים יודעים היו מלאכי השרת שרה

חלכו: כי על כן עברתם. כי הדבר הזה אני מבקש
מכם מאחר שעברתם עלי לנצודי: כי על כן. כמו על
אשר, וכן כל כי על כן שבמקרא כי על כן באו צלל
קורתי (יט, ט), כי על כן ראיתי פניך (לג, י), כי על כן
לא נתתיה (לג, כו), כי על כן ידעת חנותנו (צמדרי, לג):
(י) קמח סלת. סלת לעוגות, קמח לעמילן של טבחים,
לכסות את הקדירה, ולשאוב את הזוהמא: (י) בן בקר
רך וטוב. שלשה פרים היו כדי להאכילן שלש לשונות
בחדל: אל הנער. זה ישמעאל לחנכו צמנות: (יב) ויקח
חמאה וגו'. ולחם לא הביא לפי שפרסה שרה נדה,
שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה:
חמאה. שומן החלב שקולטין מעל פניו: ובן הבקר
אשר עשה. אשר תקן, קמח קמח שתקן, אמטי
וראיתי קמייהו: ויאכלו. נראו כמו שאכלו, מכאן שלא
ישנה אדם מן המנהג: (ט) ויאמרו אליו. נקוד על
איו' שבאליו, ותניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל
מקום שהכתב רצה על הנקודה אתה דורש הכתב
וכו', וכאן הנקודה רצה על הכתב אתה דורש הנקודה,
שאף לשרה שאלו היו אברהם, למדנו שישאל אדם
באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש. צבא
מניעא (פ, ה) אומרים יודעים היו מלאכי השרת שרה

אונקלוס

יג ואמר יי לאברהם למא דנן
חייבת שרה למימר הבקשטא
אוליד ואנא סיבית יי היתפסא
מן קדם יי פתגמא לזמן אתוב
לותך קעדן דאתון קנימין וילשרה
בר: טו וכדיבת שרה למימר לא
חייבית ארי דחילת ואמר לא
ברם חייבת: טז וקמו מתמן
גבריא ואסתכאיו על אפי סדום
ואברהם איל עמהון
לא לוואיהון: יז ויי אמר המכסי
אנא מאברהם דאנא עביד:
יח ואברהם מהוא יהוי לעם סגי
ותקיף ויתברכון בדיליה כל
עממי ארעא: יט ארי גלי קדמי
בדיל דיפקיד נת בנוהי ונת אנש
ביתיה בתרוהי ויטרון אוהן
דתקנו קדם יי למעבד צדקתא
ודינא בדיל דיייתי יי על אברהם
נת דמליל עלוהי: כ ואמר יי
קבילת סדום ועמורה ארי סגיתא
וחובתהון ארי תקיפת לחדא:

בלתי היתה לי עדנה ואדני זקן: יב ויאמר יהוה
אל-אברהם למה זה צחקת שרה לאמר האף
אמנם אלד ואני זקנת: יד היפלא מיהוה דבר
למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן:
שני טו ותכחש שרה | לאמר לא צחקתי כי |
יראה ויאמר | לא כי צחקת: טז ויקמו משם
האנשים וישקפו על-פני סדום ואברהם הלך
עם לשלחם: יח ויהוה אמר המכסה אני
מאברהם אשר אני עשה: יח ואברהם היו יהיה
לגוי גדול ועצום ונברכו-בו כל גויי הארץ: יט כי
ידעתיו למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו
אחריו ושמרו דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט
למען הביא יהוה על-אברהם את אשר-דבר עליו: כ ויאמר יהוה

הכנעני מזידן וגו' באכה סדמה ועמרה וגו'. קראתי
אותו אברהם, אז המון גוים, ואשמיד את הבנים ולא
אודיע לאז שהוא אוהבי: (יח) ואברהם היו
יהיה. מדרש אגדה (משלי י) זכר נדיק לזכרה, הואיל
והזכירו זכרו. ופשוטו וכי ממנו אני מעלים, והרי
הוא חביב לפני להיות לגוי גדול ולהתברך בו כל גוי
הארץ: (יט) כי ידעתיו. לשון חבה, כמו (רות ב, א)
מודע לאישה, (שם ג, ב) הלא בעו מדעתנו, (שמות לג, יז)
ואדעך בשם, ואמנם עיקר לשון כלם אינו אלא לשון
ידיעה, שהמחבב את האדם מקרבו אללו ויודעו
ומכירו. ולמה ידעתיו, למען אשר יצוה לפי שהוא
מזה את בניו עלי לשמור דרכי. ואם תפרשהו
כתרגומו יודע אני בו שיצוה את בניו וגו', אין למען
נופל על הלשון: יצוה. לשון הוה, כמו (איוב א, ה) ככה
יעשה איוב: למען הביא. כך הוא מזה לבניו שמרו
דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם וגו'. על ציט
אברהם לא נאמר, אלא על אברהם, למדנו כל המעמיד
בן נדיק כאלו אינו מת: (כ) ויאמר ה'. אל אברהם,
שעשה כאשר אמר שלא יכסה ממנו: כי רבה. כל רבה

תנחומא: עדנה. נחמות בשר, ולשון משנה משיר את
השער ומעדן את הבשר. דבר אחר לשון עדן, זמן וסת
נדות: (יג) האף אמנם. הגם אמת אלד: ואני
זקנתי. שינה הכתוב מפני השלום, שהרי היא אמרה
ואדוני זקן: (יד) היפלא. כתרגומו היתכסי, וכי שום
דבר מפלא ומפרד ומכסה ממני מלעשות כרואי:
למועד. לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול,
למועד הזה בשנה האחרת: (טו) כי יראה וגו' כי
צחקת. הראשון משמש לשון דהא שנותן טעם לדבר
ותכחש שרה לפי שיראה, והשני משמש בלשון אלא,
ויאמר לא כדברך הוא אלא נחמת, שאמרו רבותינו כי
משמש בארבע לשונות אי, דילמא, אלא, דהא:
(טז) וישקיפו על פני סדום. כל השקפה שבמקרא
לרעה חוץ מהשקיפה ממעון קדשך (דברים כו, טו),
שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת רגז לרחמים:
לשלחם. ללוותם, כסבור אורחים הם: (יז) המכסה
אני. צתמיהה: אשר אני עושה. בסדום, לא יפה לי
לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נחתי לו את הארץ
הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן, שנאמר (י, יט) גבול

אונקלוס

כא אֲתַגְלִי קֶעֶן וְאֵדִין הִקְבִּילְתְּהוֹן
 דְּעֵאלַת לְקַדְמִי עֲבָדוּ אֲעֲבִיד
 עֲמַהוֹן גְּמִירָא אִם לֹא תִיבִין וְאִם
 תִּיבִין לֹא אֲתַפְרֵעַ: כב וְאֲתַפְנִיאוּ
 מִתַּמָּן גְּבִרָא וְאִזְלוּ לְסָדוּם
 וְאַבְרָהָם עַד כְּעֵן מְשִׁימִשׁ בְּעָלוּ
 קָדָם יי: כג וְקָרִיב אֲבָרָהָם וְאָמַר
 הַכְרֵגוּ תְּשִׁיבִי זָכָאָה עִם חֵיבָא:
 כד מֵאִם אֵית חֲמִשִּׁין זָכָאִין בְּגוּ
 קָרְתָא הַכְרֵגוּ תְּשִׁיבִי וְלֹא תִשְׁבּוּק
 לְאַתְרָא בְּדִיל חֲמִשִּׁין זָכָאִין
 דְּכִנְגֻזָּה: כה קִשְׁטָא אֲנֹן דִּינָךְ
 מִלְּמַעְבַּד כְּפִתְגָמָא הָדִין לְשִׁיבָאָה
 זָכָאָה עִם חֵיבָא וְיִהִי זָכָאָה
 כְּחֵיבָא קִשְׁטָא אֲנֹן דִּינָךְ הָדִין
 כָּל אֲרַעָא בְּרִם יַעֲבִיד דִּינָא:
 כו וְאָמַר יי אִם אֲשַׁכַּח בְּסָדוּם
 חֲמִשִּׁין זָכָאִין בְּגוּ קָרְתָא וְאֲשַׁבּוּק
 לְכָל אַתְרָא בְּדִילְהוֹן: כז וְאַתִּיב
 אֲבָרָהָם וְאָמַר הָא כְּעֵן שְׁרִיתִי

זַעֲקַת סָדָם וְעַמְרָה כִּי־רַבָּה וְחֲטָאתָם כִּי כְבֹדָה
 מְאֹד: כא אֲרֻרָה־נָא וְאַרְאָה הַפְּצַעְקָתָה הַבֹּאָה
 אֵלַי עֲשׂוּ | כֻּלָּה וְאִם־לֹא אֲדַעָה: כב וַיִּפְנוּ מִשֵּׁם
 הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סָדָמָה וְאַבְרָהָם עֹדְנֹו עֹמֵד לִפְנֵי
 יְהוָה: כג וַיִּגַּשׁ אֲבָרָהָם וַיֹּאמֶר הֵאָף תִּסְפָּה צְדִיק
 עִם־רָשָׁע: כד אוֹלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ
 הָעִיר הֵאָף תִּסְפָּה וְלֹא־תִשָּׂא לַמָּקוֹם לְמַעַן
 חֲמִשִּׁים הַצְּדִיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהָ: כה חֲלָלָה לָךְ
 מַעֲשֵׂת | כִּדְבַר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם־רָשָׁע
 וְהִיָּה כְּצְדִיק כְּרָשָׁע חֲלָלָה לָךְ הַשֵּׁפֶט כָּל־הָאָרֶץ
 לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט: כו וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם־אֲמַצָּא
 בְּסָדָם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר וְנִשְׂאֵתִי לְכָל־הַמָּקוֹם בְּעִבְרָם:
 כז וַיַּעַן אֲבָרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא הוֹאֵלְתִּי לְדַבֵּר אֶל־אֲדָנִי וְאֲנֹכִי עֹפֵר

עומד לפני אברהם, אלא תקון סופרים הוא זה:
 (כג) וַיִּגַּשׁ אֲבָרָהָם. מִנִּינוּ הַגֵּשָׁה לְמַלְתָּמָה (שְׁמוּאֵל ז',
 יג) וַיִּגַּשׁ יוֹאֵז וְגו', הַגֵּשָׁה לְפִיּוֹם (מִדָּה, יח) וַיִּגַּשׁ אֲלֵיוֹ
 יְהוּדָה, וְהַגֵּשָׁה לְתַפְלָה (מְלָכִים א' יח, לו) וַיִּגַּשׁ אֲלֵיהֶם
 הַנְּצִיָּא, וְלִכְלֵל אֵלֶּה נִכְנַס אֲבָרָהָם, לְדַבֵּר קְשׁוּת, וּלְפִיּוֹם
 וּלְתַפְלָה: הֵאָף תִּסְפָּה. הַגֵּם תִּסְפָּה. וּלְתַרְגּוּם שֶׁל
 אֲנַקְלוֹס שֶׁתַּרְגְּמוּ לְשׁוֹן רוֹגֵז, כִּךְ פְּרוֹשׁוֹ הֵאָף יִשְׂרָאֵל
 שֶׁתִּסְפָּה זְדִיק עִם רָשָׁע: (כד) אוֹלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים
 צְדִיקִים. עֲשֶׂה זְדִיקִים לְכָל כִּכָּךְ וְכִכָּךְ, כִּי חֲמִשָּׁה
 מִקְוִימוֹת יֵשׁ: (כה) חֲלָלָה לָךְ. וְאִם תֹּאמַר לֹא יִכְלֹו
 הַזְּדִיקִים אֶת הַרְשָׁעִים, לְמַה תְּמִית הַזְּדִיקִים: חֲלָלָה
 לָךְ. חֲלִין הוּא לָךְ, יֹאמְרוּ כִּךְ הוּא אֲמַנְתּוֹ, שׁוֹטֵף הֵכֵל,
 זְדִיקִים וְרָשָׁעִים, כִּךְ עֲשִׂית לְדוֹר הַמְּצוּל וְלְדוֹר הַפְּלֹגָה:
 כִּדְבַר הַזֶּה. לֹא הוּא וְלֹא כִּיּוֹצָא צו: חֲלָלָה לָךְ. לְעוֹלָם
 הַבָּא: הַשּׁוֹפֵט כָּל הָאָרֶץ. נִקּוּד בְּחֻטָּף פִּתְ"ח ה"א שֶׁל
 הַשּׁוֹפֵט לְשׁוֹן תְּמָה, וְכִי מִי שֶׁהוּא שׁוֹפֵט לֹא יַעֲשֶׂה
 מִשְׁפָּט אֲמַת: (כו) אִם אֲמַצָּא בְּסָדוּם וְגו' לְכָל
 הַמָּקוֹם. לְכָל הַכְּרִכִּים, לְפִי שְׁקָדוּם הִיטָה מְטֻרְפוּלִין
 וְחֲשׂוּזָה מְכֻלָּם תִּלָּה צֶה הַכְּתוּב: (כז) וְאֲנֹכִי עֹפֵר
 וְאִפְר. וְכִזְכֵּר הֵייתִי רָאוּי לְהִיּוֹת עֹפֵר עַל יְדֵי הַמְּלָכִים,

שְׁמַקְרָא הַטַּעַם לְמַטָּה צִי"ת, לְפִי שֶׁהֵן מִתּוֹרְגָמִין
 גְּדוּלָּה, אוֹ גְּדוּלָּה וְהוֹלָכָה, אֲזַל זֶה טַעְמוֹ לְמַעְלָה
 צִי"ת, לְפִי שֶׁמִּתּוֹרְגָם גְּדוּלָּה כְּכֹר, כְּמוֹ שֶׁפִּירֶשְׁתִּי לְעִיל
 וְהִי הַשְׁמַשׁ צָבָה (טו, יז), הִנֵּה שְׂבָה יִצְמַתְךָ (רוֹת א', טו):
 (כא) אֲרֻרָה נָא וְאַרְאָה. לְמַד לְדִינִים שֶׁלֹּא יִפְסְקוּ דִּינֵי
 נִפְשׁוֹת אֵלֶּה צְרָאִיה, הִכֵּל כְּמוֹ שֶׁפִּירֶשְׁתִּי בְּפֶרֶשׁת הַפְּלָגָה
 (יח, יז). דְּבַר אַחֵר אֲרֻרָה נָא לְסוֹף מַעֲשִׂיהֶם:
 הַכְּצַעְקָתָהּ שֶׁל מְדִינָה: הַבֹּאָה אֵלַי עֲשׂוּ. וְאִם
 עוֹמְדִים בְּמִרְדָּם כֻּלָּה אִנִּי עוֹשֶׂה צֶה. וְאִם לֹא יַעֲמִדוּ
 בְּמִרְדָּן, אֲדַעָה מַה אַעֲשֶׂה לְהַפְרַע מִהֵן בִּיסוּרִין וְלֹא
 אֲכַלָּה אוֹתָן. וְכִיּוֹצָא צו מִנִּינוּ בְּמָקוֹם אַחֵר (שְׁמוֹת לג, ה)
 וְעַתָּה הוֹרֵד עֲדִין מַעֲלִין וְאֲדַעָה מַה אַעֲשֶׂה לָךְ,
 וּלְפִיכָךְ יֵשׁ הַפֶּסֶק נִקְדַּת פֶּסֶק צִין עֲשׂוּ לְכָלָה, כְּדִי
 לְהַפְרִיד תִּיבָה מִחֲצֻרָתָהּ. וְרַצְוִיתִי דְּרָשׁוּ הַכְּלָעָקָתָהּ,
 זַעֲקַת רִיבָה אֲחַת שֶׁהִרְגוּהָ מִיָּתָה מִשְׁנֵה עַל שְׁנֵתָנָה
 מִזֶּן לְעֵנִי, כְּמִפּוֹרֵשׁ בְּחֻלָּק (סְנֵהֲדִין קט, ז): (כב) וַיִּפְנוּ
 מִשֵּׁם. מִמָּקוֹם שֶׁאֲבָרָהָם לִיּוּס שֵׁם: וְאַבְרָהָם עֹדְנֹו
 עֹמֵד לִפְנֵי ה'. וְהֵלֵךְ לֹא הֵלֵךְ לְעֹמֵד לִפְנֵי אֵלֹהִים
 הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא צָא אֲלָלוֹ וְאָמַר לוֹ (פְּסוּק כ) זַעֲקַת
 סָדָם וְעַמְרָה כִּי רַבָּה, וְהִיָּה לוֹ לְכְתוּב וְה' עֹדְנֹו

אונקלוס

למללא קדם יי ואנא עפר וקטם: כח מאם יחסרון חמשין זפאין חמשא התחביל בחמשא ית כל קרתא ואמר לא אחביל אם אשכח תמן ארבעין וחמשא: כט ואוסיף עוד למללא קדמוהי ואמר מאם ישתכחון תמן ארבעין ואמר לא אעביד גמירא בדיל ארבעין: ל ואמר לא כען יתקף רגזא דיי ואמליל מאם ישתכחון תמן תלתין ואמר לא אעביד גמירא אם אשכח תמן תלתין: לא ואמר הא כען אסגייתי למללא קדם יי מאם ישתכחון תמן עסרין ואמר לא אחביל בדיל עסרין: לב ואמר לא כען יתקף רגזא דיי ואמליל ברם זמנא הדא מאם ישתכחון תמן עסרא ואמר לא אחביל בדיל עסרא: לג ואסתלק יקרא דיי בד שיצי למללא עם אברהם ואברהם תב לאתריה: א ונאלו תרין מלאכיא לסדום ברמשא ולוט יתיב בתרעא דסדום ונחזא לוט וקם לקדמוהון וסגיד על אפוהי על ארעא: ב ואמר בבנו

ואפר: כח אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את-כל-העיר ואמר לא אשחית אם-אמצא שם ארבעים וחמשה: כט ויסף עוד לדבר אליו ואמר אולי ימצאון שם ארבעים ואמר לא אעשה בעבור הארבעים: ל ואמר אל-נא יחר לאדני ואדברה אולי ימצאון שם שלשים ואמר לא אעשה אם-אמצא שם שלשים: לא ואמר הנה-נא הואלתי לדבר אל-אדני אולי ימצאון שם עשרים ואמר לא אשחית בעבור העשרים: לב ואמר אל-נא יחר לאדני ואדברה אך-הפעם אולי ימצאון שם עשרה ואמר לא אשחית בעבור העשרה: לג וילך יהוה כאשר כלה לדבר אל-אברהם ואברהם שב למקמו: שלישי יט א ויבאו שני המלאכים סדמה בערב ולוט ישב בשער-סדם וירא-לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה: ד ואמר הנה

(יט, א) להשחית. אחד להשחית את קדום ואחד להנל את לוט, והוא אותו שצא לרפאות את אברהם. והשלישי שצא לזכר את שרה, כיון שעשה שליחותו נסתלק לו: (ב) המלאכים. ולהלן קראם אנשים, כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים. דבר אחר אלל אברהם שכתו גדול והיו המלאכים תדירין אללו כאנשים קראם אנשים, ואלל לוט קראם מלאכים: בערב. וכי כל כך שהו המלאכים מחצרון לסדום, אלל מלאכי רחמים היו, וממתנים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא: ולוט ישב בשער סדום. ישב כתיב, אותו היום מנוהו שופט עליהם: וירא לוט וגו'. מצית אברהם למד לחזר על האורחים: (ג) הנה נא אדני. הנה נא אתם אדונים לי אחר שעזרתם עלי. דבר אחר הנה

ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי: (כח) התשחית בחמשה. והלא הן תשעה לכל כרך, ואתה נדיקו של עולם תנטרף עמהם: (כט) אולי ימצאון שם ארבעים. וימלטו ארבעה הכרכים, וכן שלשים יצילו שלשה מהם או עשרים יצילו שנים מהם או עשרה יצילו אחד מהם: (לא) הואלתי. רציתי כמו ויואל משה (שמות ג, כא): (לב) אולי ימצאון שם עשרה. על פחות לא צקש. אמר, דור המבול היו שמונה, נח וצניו ונשיהם ולא הצילו על דורם, ועל תשעה על ידי צרוף כבר צקש ולא מנא: (לג) וילך ה' וגו'. כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדין: ואברהם שב למקומו. נסתלק הדין נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג, ולפיכך יצאו שני המלאכים סדומה [בערב]

אונקלוס

כען רבוי זורו כען לבית עבדכון
וביתו ואסחו רגליכון ומקדמון
ותהכון לאורכון ואמרו לא
אלהין ברחוקא נבית: ג ואתקין
בהון לחדא וזרו לנתיה ועאלו
לביתיה ועבד להון משתיה
ופטיר אפא להון ואכלו: ד עד
לא שכיבו ואנשי קרמא אנשי
סדום אקיפו על ביתא מעולימא
ועד סבא כל עמא מסופיה:
ה וקרו ללוט ואמרו ליה אן
גבריא דאתו לנתה בלילא
אפיקנן לנתנא ונדע תהון:
ו ונפק לנתהון לוט לתרעא ודשא
אחד בתורה: ז ואמר בבעו קען
אחי לא תבאשון: ח הא כען לי
תרמין בנן דלא ידעוניהן גבר
אפיק קען ונתהון לנתכון ועבירו
להון בדתקין בעיניכון לחוד
לגבריא האלין לא תעבדון מדעם
ארי על בן עאלו בטלל שריתי:
ט ואמרו קרב להלאה ואמרו חד

נא-אדני סורו נא אל-בית עבדכם ולינו ורחצו
רגליכם והשפמתם והלכתם לדרככם ויאמרו
לא כי ברחוב נלין: ג ויפצרבם מאד ויסרו אליו
ויבאו אל-ביתו ויעש להם משתה ומצות אפה
ויאכלו: ד טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדם
נסבו על-הבית מנער ועד-זקן כל-העם מקצה:
ה ויקראו אל-לוט ויאמרו לו איה האנשים
אשר-באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה
אתם: ו ויצא אלהם לוט הפתחה והדלת סגר
אחריו: ז ויאמר אל-נא אחי תרעו: ח הנה-נא לי
שתי בנות אשר לא-ידעו איש אוציאה-נא
אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם רק
לאנשים האל אל-תעשו דבר כי-על-כן באו בצל קרתי: ט ויאמרו
גש-הלאה ויאמרו האחד בא-לגור וישפט שפוט עתה נרע לך

רצה טרם ישכבו ואנשי העיר היו צפיהם של מלאכים,
שהיו שואלים ללוט מה טיבם ומעשיהם, והוא אומר
להם רצם רשעים. עודם מדברים זהם ואנשי סדום
וגו'. ופשוטו של מקרא ואנשי העיר, אנשי רשע, נסבו
על הבית. על שהיו רשעים וקראים אנשי סדום, כמו
שאמר הכתוב ואנשי סדום רעים וחטאים (יג, יג). כל
העם מקצה. מקצה העיר עד הקצה, שאין אחד מהם
מוחה בידם, שאפלו לדיק אחד אין זהם: (ה) ונדעה
אתם. צמסכז זכר, כמו אשר לא ידעו איש (פסוק ח):
(ז) האל. כמו האלה: כי על כן באו. כי הטובה הזאת
תעשו לכבודי על אשר באו צלל קורתי, תרגום צטלל
שרותי, תרגום של קורה שרותא: (ט) ויאמרו גש
הלאה. קרב להלאה, כלומר התקרב לנצדין והתרחק
ממנו, וכן כל הלאה שבמקרא לשון רחוק, כמו זרה
הלאה (צמדבר יז, כ), הנה החלים ממך והלאה (שמואל א'
כ, כג). גש הלאה המשך להלן, צלשון לע"י טרי"י
טרי"י ד"י נו"ש [משוך את עצמך ממנו], ודבר נזיפה

נא כריכים אחס לתם לז על הרשעים הללו שלא יכירו
בכם. וזו היא ענה נכונה: סורו נא. עקמו את הדרך
לביתי דרך עקלתון, שלא יכירו שאתם נכנסין שם לכך
נאמר סורו (צ"ר ג, י): ולינו ורחצו רגליכם. וכי דרכן
של בני אדם ללון תחלה ואחר כך לרחוץ, ועוד שהרי
אברהם אמר להם תחלה ורחצו רגליכם (יח, ד). אלא
כך אמר לוט אם כשיצאו אנשי סדום ויראו שכבר
רחצו רגליהם, יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים
או שלשה שבאו לביתך ולא הודעתנו, לפיכך אמר
מוטב שיתעבדו כאן בצדק רגליהם שיהיו נראין כמו
שבאו עכשיו, לפיכך אמר לינו תחלה ואחר כך רחצו:
ויאמרו לא. לאברהם אמרו כן תעשה (יח, ה), מכאן
שמסרצין לקטן ואין מסרצין לגדול. כי ברחוב
נלין. הרי כי משמש צלשון אלא, שאמרו לא נסור אל
ביתך אלא ברחוב של עיר נלין: (א) ויסרו אליו. עקמו
את הדרך לזד ציתו: ומצות אפה. פסח היה: (ד) טרם
ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום. כך נדרש צבראשית

אונקלוס

אתא לאתחבא וְהָא דַּאִין דִּינָא
כַּעַן נְבִאִישׁ לָךְ מִדִּילְהוֹן וְאַתְקִיפוּ
בְּגִבְרָא בְּלוֹט לְחָדָא וְקָרִיבוּ
לְמַחְבֵּר דִּשָּׂא: וְאִוְשִׁטּוּ גְבְרִיא
יְת דִּיהוֹן וְאַעֲלִיּוּ יְת לֹוט
לְוִתְהוֹן לְבֵיתָא וְיֵת דִּשָּׂא אַחֲדוּ:
יֵא וְיֵת גְבְרִיא דְּכִתְרַע בֵּיתָא מְחוּ
בְּשִׁבְרִירִיא מְזַעֲרָא וְעַד רַבָּא
וְלֹאִיָּא לְאַשְׁכְּחָא תְּרַעָא:
יֵב וְאַמְרוּ גְבְרִיא לְלוֹט עוֹד מָא
לָךְ הָכָא חֲתָנָא וּבְנֵךְ וּבְנָתְךָ וְכָל
דְּלָךְ בְּקִרְתָּא אִפִּיק מִן אֶתְרָא:
יֵג אַרִי מְחַבְלִין אֲנַחְנָא יְת אֶתְרָא
הַדִּין אַרִי סְגִיָּאָת קְבִילְתְּהוֹן
קְדָם יֵי וְשִׁלְחָנָא יֵי לְחַבְלוּתָהּ:
יֵד וְנִפְק לֹוט וּמְלִיל עִם חֲתָנֹהִי
נִסְבִּי בְּנִתְיָה וְאַמְר קוֹמוּ פּוֹקוּ
מִן אֶתְרָא הַדִּין אַרִי מְחַבְלִי יֵי
יְת קִרְתָּא וְהָנָה כְּמַחֲנֵךְ בְּעֵינֵי
חֲתָנֹהִי: טו וְכַמְשֶׁק צִפְרָא הָוָה
וְדַחֲקוּ מְלֹאכְכָא בְּלוֹט לְמִימְר
קוֹם דְּכַר יְת אֶתְרָךְ וְיֵת תְּרַתִּין
בְּנֵתְךָ דְּאַשְׁתְּכַחָא מִהִימְנָן עִמָּךְ
דְּלִמָּא תְּלָקִי בְּחוּבֵי קִרְתָּא:
טז וְאַתְעַבֵּב וְאַתְקִיפוּ גְבְרִיא
בִּידֵיהּ וּבְיָד אֶתְתִּיהּ וּבְיָד תְּרַתִּין

יָהֵם וַיִּפְצְרוּ בְּאִישׁ בְּלוֹט מֵאֹד וַיִּגְשׁוּ לְשֹׁבֵר
הַדֶּלֶת: וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת־יֹדֶם וַיָּבִיאוּ אֶת־
לוֹט אֲלֵיהֶם הַבַּיִתָּה וְאֶת־הַדֶּלֶת סָגְרוּ: יא וְאֶת־
הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־פָּתַח הַבַּיִת הַכֹּהֵן בְּסִנּוּרִים מִקְטָן
וְעַד־גָּדוֹל וַיִּלְאוּ לְמִצָּא הַפֶּתַח: יב וַיֹּאמְרוּ
הָאֲנָשִׁים אֶל־לוֹט עַד מִי־לָךְ פֹּה חֲתָן וּבְנֵיךְ
וּבְנָתֶיךָ וְכָל אֲשֶׁר־לָךְ בְּעִיר הַזֹּאת מִן־הַמָּקוֹם:
יג כִּי־מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ אֶת־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־גְדֹלָה
צִעֲקַתְּ אֶת־פְּנֵי יְהוָה וַיִּשְׁלַחְנוּ יְהוָה לְשַׁחֲתָהּ:
יד וַיֵּצֵא לוֹט וַיְדַבֵּר | אֶל־חֲתָנָיו | לֵקְחֵי בְנָתֵי
וַיֹּאמְרוּ קוֹמוּ צֵאוּ מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־מִשְׁחָתִים
יְהוָה אֶת־הָעִיר וַיְהִי כַּמְצָחַק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו:
טו וּכְמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה וַיֹּאצִּצוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט
לֵאמֹר קוֹם קַח אֶת־אִשְׁתְּךָ וְאֶת־שְׁתֵּי בְנֹתֶיךָ
הַנִּמְצָאֹת פֶּן־תִּסָּפֶה בְּעֵינֵי הָעִיר: טז וַיִּתְּמַחֲמָהּ | וַיַּחֲזִיקוּ הָאֲנָשִׁים
בְּיָדוֹ וּבְיָד־אִשְׁתּוֹ וּבְיָד שְׁתֵּי בְנֹתָיו בַּחֲמֹלַת יְהוָה עֲלָיו וַיֵּצְאוּהוּ

מֵאֲשֶׁתְּךָ וּבְנֹתֶיךָ שְׂצִימָה: חֲתָן וּבְנֵיךְ וּבְנֹתֶיךָ. אִם יֵשׁ
לָךְ חֲתָן אֹדוּ בְנִים וּבָנוֹת הוֹלֵא מִן הַמָּקוֹם: וּבְנֵיךְ. בְּנֵי
בְנֹתֶיךָ הַנְּשׂוּאוֹת. וּמִדֶּרֶשׁ אֲגִידָה עוֹד מֵאֲחֵר שְׁעוֹשִׁין
נִצְלָה כּוֹאֵם מִי לָךְ פֶּתַח הַבַּיִת פֹּה לְלַמֵּד סְנִיגוּרִיא
עֲלֵיהֶם, שְׂכָל הַלֵּילָה הִיא מְלִיץ עֲלֵיהֶם טוֹבוֹת, קָרִי
צִיָּה מִי לָךְ פֹּה: (יד) חֲתָנָיו. שְׁמֵי בָנוֹת נְשׂוּאוֹת הֵיוּ לוֹ
צִעִיר: לִיקְחֵי בְנֹתָיו. שְׂאִוְתָן שְׂצִימָה הֵיוּ אֲרוֹסוֹת
לָהֶם: (טו) וַיֹּאצִּצוּ. כְּתַרְגֻּמוֹ וְדַחֲקוּ, מִהֲרֹהוּ:
הַנִּמְצָאוֹת. הַמְּזוּמָנוֹת לָךְ צִיָּה לְהַלִּיל. וּמִדֶּרֶשׁ אֲגִידָה
יֵשׁ, וְהָ יִשׁוּבּוֹ שֶׁל מִקְרָא: תִּסָּפֶה. תִּהְיֶה כְּלָה. עַד חֵם
כָּל הַדּוֹר (דְּבָרִים ב, יד), מִתְרַגֵּם עַד דֶּסֶף כָּל דְּרָא:
(טז) וַיִּתְּמַחֲמָהּ. כְּדִי לְהַלִּיל אֶת מְמוֹנוֹ: וַיַּחֲזִיקוּ. אֲחֵד
מֵהֶם הִיא שְׂלִיחַ לְהַלִּיל, וּמִצְרֹו לְהַפּוֹךְ אֶת סְדוֹם, לָכֵן

הוּא לומר אין אנו חוששין לך, ודומה לו קרב אליך אל
תגש צי (ישעיה סה, ה), וכן גשה לי ואשצה (שם מט, כ),
המשך ללדדין צעזורי ואשצ אללך. אמה מליץ על
האורחין, איך מלאך לך. על שאמר להם על הצנות,
אמרו לו גש הלילה, לשון נחת, ועל שהיה מליץ על
האורחים אמרו האחד צא לגור, אדם נכרי יחדי אמה
צינינו שצאת לגור, וישפוט שפוט ונעשית מוכית
אותנו: הדלת. דלת הסוצנת לנעול ולפתוח:
(יב) פתח. הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין:
בסנורים. מכת עורין: מקטן ועד גדול. הקטנים
התחילו צעזרה תחלה, שנאמר מנער ועד זקן (פסוק
ד), לפיכך התחילה הפרענות מהם: (יג) עוד מי לך
פה. פשוטו של מקרא מי לך עוד צעיר הזאת חוץ

אונקלוס

בְּנֵתָהּ בְּדָחַס יי' עֲלוּהִי וְאַפְקִיחִי
וְאַשְׁרִייהִי מִבְּרָא לְקָרְתָּא:
י' וְהָיָה כִּד אֶפְיָק יִתְהוֹן לְבָרָא
וְאָמַר חוּס עַל נִפְשָׁךְ לֹא תִסְתַּכִּי
לְאַחֲרֶךְ וְלֹא תִקּוּם בְּכָל מִישְׁרָא
לְטוּרָא אֲשֶׁתִּיזֹב דְּלִמָּא תִלְקִי:
י"ח וְאָמַר לוֹט לְהוֹן בְּכַעַר יי':
י"ט הָא כַּעַן אֲשַׁבַּח עֲבָדְךָ רַחֲמִין
בְּעֵינְךָ וְאַסְגִּיתָא טִיבִיתְךָ דְּעֲבָדְךָ
עָמִי לְקִנְיָא וְתִנְּשִׁי וְאַנָּא לִית
אַנָּא יָכִיל לְאַשְׁתִּיזָבָא לְטוּרָא
דְּלִמָּא תַּעֲרַעְנִי בְּשִׁתָּא וְאַמּוּת:
כ' הָא כַּעַן קָרְתָּא הָדָא קָרִיבָא
לְמַעַרְק לְתַמָּן וְהִיא זַעֲרָא
אֲשֶׁתִּיזֹב כַּעַן לְתַמָּן הָלֹא זַעֲרָא
הִיא וְתַתְקִים נִפְשִׁי: כ"א וְאָמַר
לִיהָ הָא נְסִיבִית אִפְךָ אִף לְפַתְגָּמָא
לְדַבֵּר הַזֶּה לְבִלְתִּי

וַיִּנְחָהּ מִחוּץ לָעִיר: י" וַיְהִי כְהוֹצִיאֲם אֹתָם
הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל־נַפְשְׁךָ אֶל־תִּבִּיט
אֲחֵרֶיךָ וְאַל־תַּעֲמִד בְּכָל־הַכֹּפֶר הַהִרָה הַמֶּלֶט
פֶּן־תִּסָּפֶה: י" וַיֹּאמֶר לוֹט אֱלֹהִים אֶל־נָא אֲדֹנָי:
י" הִנֵּה־נָא מֵצָא עֲבָדְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וְתִגְדֹּל חֲסִדְךָ
אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחְיֹת אֶת־נַפְשִׁי וְאַנְכִי לֹא
אוֹכַל לְהַמְלִיט הַהִרָה פֶּן־תִּדְבַּקְנִי הָרָעָה וּמָתִי:
כ' הִנֵּה־נָא הָעִיר הַזֹּאת קָרְבָּה לָנוּס שָׁמָּה וְהוּא
מִצְעָר אִמְלָטָה נָא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הוּא וְתַחֲיו
נַפְשִׁי: רביעי כ"א וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה נִשְׂאתִי פָנֶיךָ גַּם

ומשצאת אללי לפי מעשיך אני רשעה: (כ) העיר
הזאת קרובה. קרובה ישיבתה נתישבה מקרוב, לפיכך
לא נתמללה סאתה עדיין. ומה היא קרבתה, מדור
הפלגה שנתפלגו האנשים והתחילו להתישב איש איש
במקומו, והיא היתה בשנת מות פלג, ומשם ועד כאן
חמשים ושנים שנה, שפלג מת בשנת ארבעים ושמונה
לאברהם. כיצד, פלג חי אחרי הולידו את רעו מאתים
ותשע שנה (יא, יט), לא מהם שלשים ושנים כשנלד
שרוג, ומשרוג עד שנלד נחור שלשים, הרי ששים
ושנים, ומנחור עד שנלד תרח עשרים ותשע, הרי
תשעים ואחת, ומשם עד שנלד אברהם שבעים, הרי
מאה ששים ואחת, תן להם ארבעים ושמונה הרי
מאתים ותשע, ואותה שנה היתה שנת הפלגה,
וכשנחרבה קדום היה אברהם בן תשעים ותשע שנה,
הרי מדור הפלגה עד כאן חמשים ושנים שנה, ולוער
אחריה ישיבתה אחרי ישיבת קדום וחזרותיה שנה
אחת, הוא שנאמר אמלטה נא, נא בגימטריא חמשים
ואחת: הלא מצער היא. והלא עונותיה מועטין,
ויכול אתה להניחה: ותחי נפשי. זה מדרשו.
ופשוטו של מקרא הלא עיר קטנה היא, ואנשים זה
מעט, אין לך להקפיד אם תניחנה ותחי נפשי זה:
(כ"א) גם לדבר הזה. לא דין שאתה נולד, אלא אף כל
העיר אללי בגלגל: הפכי. הופך אני, כמו עד צואי
(מת, ה), אחרי רואי (טז, יג), מדי דברי צו (ירמיה לא, יט):

נאמר ויאמר המלט (פסוק יז), ולא נאמר ויאמרו:
(י"ז) המלט על נפשך. דין להגיל נפשות, אל תחוס על
הממון: אל תביט אחרך. אתה הרשעת עמהם,
ובזכות אברהם אתה נולד, אינך כדאי לראות
צפרענותם ואתה נולד: בכל הכבר. כבר הירדן:
ההרה המלט. אלל אברהם צרת, שהוא יושב צהר,
שנאמר לעיל ויעתק משם ההרה (יג, ח). ואף עכשיו
היה יושב שם, שנאמר אל המקום אשר היה שם אהלה
בתחלה (יג, ג), ואף על פי שכתוב ויאהל אברהם וגו'
(שם, יח), אהלים הרבה היו לו וגמסכו עד חצרון:
המלט. לשון השמטה, וכן כל המלטה שצמקרא
אישמוצי"ר [להנצל] בלע"ז וכן והמליטה זכר (ישעיה
סו, ז), שנשמט העבר מן הרחם, כפפור נמלטה (תהלים
קכד, ו), לא יכלו מלט משא (ישעיה מו, ז), להשמיט משא
הרעי שצנקהם: (י"ח) אל נא אדוני. רבותינו אמרו שם
זה קדש, שנאמר צו להחיות את נפשי, מי שיש צידו
להמית ולהחיות. ותרוממו בצעו כען ה': אל נא. אל
נא תאמר אלי להמלט ההרה: נא. לשון צקשה יט פן
תדבקני הרעה. כשהייתי אלל אנשי קדום היה הקדוש
צרוך הוא רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה
צדיק וכדאי להנצל, וכשאבא אלל צדיק אני כרשע. וכן
אמרה הרפית לאליהו כי זאת אלי להזכיר את עוני
(מלכים א' יז, יח), עד שלא זאת אללי היה הקדוש צרוך
הוא רואה מעשי ומעשי עמי ואני נדקת צנייהם,

אונקלוס

הדין בדיל דלא למהפכי ית
קריתא דבעיתא עלה: כב אוהי
אשתיוב לתמן ארי לא אכול
למעבד פתגמא עד מיתך לתמן
על כן קרא שמה דקריתא צוער:
כג שמשא נפק על ארעא ולוט
עאל לצוער: כד ויי אמטר על
סדום ועל עמורה גפרייתא
ואישתא מן קדם יי מן שמיא:
כה והפך ית קרניא האלין וית
כל מישרא וית כל יתבי קרניא
וצמחה דארעא: כו ואסתכא
אתתיה מבתרוהי והות קמא
דמלקא: כז ואקדים אברהם
בצפרא לאתרא דשמיש תמן
בצלו קדם יי: כח ואסתכי על
אפי סדום ועמורה ועל כל אפי
ארע מישרא ויחזא ויהא סליק
תננא דארעא כתננא דאתונא:
כט והנה פד חביל יי ית קרני

הפכי את-העיר אשר דברת: כב מהר המלט
שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד-באך שמה
על-כן קרא שם-העיר צוער: כג השמש יצא
על-הארץ ולוט בא צערה: כד ויהיה המטיר
על-סדם ועל-עמרה גפריית ואש מאת יהוה מן-
השמים: כה ויהפך את-הערים האל ואת כל-
הכפר ואת כל-ישובי הערים וצמח האדמה:
כו ותבט אשתו מאחריה ותהי נציב מלח: כז וישכם
אברהם בבקר אל-המקום אשר-עמד שם את-
פני יהוה: כח וישקף על-פני סדם ועמרה ועל-
כל-פני ארץ הכפר וירא והנה עלה קיטר הארץ
כקיטר הפבשן: כט ויהי בשחת אלהים את-ערי הכפר ויזכר אלהים

קחו עמכם את עבדי אדוניכם (מלכים א' א', לג), ולא
אמר עבדי, וכן אחשורוש אמר צם המלך (אסתר ח,
ח), ולא אמר צמי. אף כאן אמר מאת ה' ולא אמר
מאתו: מן השמים. והוא שאמר הכתוב כי צם ידין
עמים וגו' (איוב לו, לא), כשצא ליסר הצריות מציא
עליהם אש מן השמים כמו שעשה לסדום, וכשצא
להוריד המן מן השמים לישראל הנני ממטיר לכם
לחם מן השמים (שמות טו, ד): (כה) ויהפך את הערים
וגו'. ארבעתן יושבות צלע אחד והפכן מלמעלה
למטה, שנאמר בחלמיש שלח ידו וגו' (איוב כח, ט):
(כו) ותבט אשתו מאחריה. מאחריה של לוט: ותהי
נציב מלח. צמלח חטאה וצמלח לקתה. אמר לה תני
מעט מלח לאורחים הללו, אמרה לו אף המנהג הרע
הזה אתה צא להנהיג במקום הזה: (כז) קיטור. תמור
של עשן טורק' אל [לפיד] צלע': כבשן. חפירה
ששורפין בה את האבנים לסייד, וכן כל כשן שצמורה:
(כט) ויזכר אלהים את אברהם. מהו זכירתו של
אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של
אברהם, ושמע שאמר אברהם צמרים על שרה אחותי

(כז) כי לא אוכל לעשות. זהו ענשן של מלאכים, על
שאמרו כי משחיתים אנחנו (פסוק יג), ותלו הדבר
בעצמן, לפיכך לא וזו משם עד שהזקקו לומר שאין
הדבר ברשותן: כי לא אוכל. לשון יחיד, מכאן אתה
למד שהאחד הופך והאחד מציל, שאין שני מלאכים
נשלחים לדבר אחד: על כן קרא שם העיר צוער. על
שם והיא מצער (פסוק ס): (כד) וה' המטיר. כל מקום
שנאמר וה' הוא וצית דינו: המטיר על סדום. צעלות
השחר, כמו שנאמר לעיל וכמו השחר עלה (פסוק טו),
שעה שהלצנה עומדת ברקיע עם החמה, לפי שהיו
מהם עובדין לחמה ומהם ללצנה, אמר הקדוש ברוך
הוא אם אפרע מהם ציוס יהיו עובדי לצנה אומרים
אלו היה צלילה כשהלצנה מושלת לא היינו חרדין, ואם
אפרע מהם צלילה יהיו עובדי החמה אומרים אלו
היה ציוס כשהחמה מושלת לא היינו חרצים, לכן כתיב
וכמו השחר עלה ונפרע מהם בשעה שהחמה והלצנה
מושלים: המטיר וגו' גפרית ואש. צתחלה מטר
ונעשה גפרית ואש: מאת ה'. דרך המקראות לדבר
כן, כמו נשי למך (ד, כג), ולא אמר נשי. וכן אמר דוד

אונקלוס

מישרא ודכיר יי ית אברהם
ושלח ית לוט מגו הפיקתא כד
הפך ית קרנא דהנה יתיב בהון
לוט: וסליק לוט מצוער ויתיב
בטורא ותרתינ בנתיא עמיה ארי
דחיל למתב בצוער ויתיב
במערתא הוא ותרתינ בנתיא:
לא ואמרת רבתא לזעירתא אבונא
סיב וגבר לית בארעא למיעל
עלנא כאורח כל ארעא: לכ איתא
נשקי ית אבונא חמרא ונשכוב
עמיה ונקיים מאבונא בנין:
לא ואשקיאה ית אבונא חמרא
בליליא הוא ועאלת רבתא
ושכיבת עם אבונא ולא ידע
במשכבה ובמקימה: לו ונהו
ביומא דבתרוהי ואמרת רבתא
לזעירתא הא שכיבת רמשי עם
אבא נשקיניה חמרא אף בליליא
ועולי שכוכי עמיה ונקיים
מאבונא בנין: לה ואשקיאה אף
בליליא ההוא ית אבונא חמרא
וקמת זעירתא ושכיבת עמיה
ולא ידע במשכבה ובמקימה:
לו ונדיאה תרתינ בנת לוט
מאבונא: לו וילידת רבתא פר
וקרת שמיא מואב הוא אבונא
דמואבאי עד יומא דין:
לה ונזעירתא אף היא וילידת פר
וקרת שמיא פר עמי הוא אבונא

את-אברהם וישלח את-לוט מתוך ההפכה
בהפך את-הערים אשר-ישב בהן לוט: ויעל
לוט מצוער וישב בהר ושתי בנתיו עמו כי ירא
לשבת בצוער וישב במערה הוא ושתי בנתיו:
לא ותאמר הבכירה אל-הצעירה אבינו זקן ואיש
אין בארץ לבוא עלינו בדרך כל-הארץ: לה לכה
נשקה את-אבינו ויין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו
זרע: לה ותשקין את-אביהן ויין בלילה הוא ותבא
הבכירה ותשכב את-אביה ולא-ידע בשכבה
ובקומה: + ויהי ממחרת ותאמר הבכירה אל-
הצעירה הן-שכבתי אמש את-אבי נשקנו ויין
גם-הלילה ובאו שכבי עמו ונחיה מאבינו זרע:
לה ותשקין גם בלילה ההוא את-אביהן ויין ותקם
הצעירה ותשכב עמו ולא-ידע בשכבה ובקמה:
+ ותהרין שתי בנות-לוט מאביהן: לה ותלד
הבכירה בן ותקרא שמו מואב הוא אבי-מואב
עד-היום: לה והצעירה גם-הוא ילדה בן ותקרא שמו בן-עמי הוא

זנות פרסמה הכתוב צמפורש: ובקומה. של צכירה
נקוד, לומר הרי הוא כאלו לא נכתב, לומר שצכומה
ידע ואף על פי כן לא נשמר ליל שני מלשמות (אמר)
רבי לוי כל מי שהוא להוט אחר צלמוס של עריות לסוף
מאכילים אותו (מצרו): (י) ותהרין וגו'. אף על פי
שאין האשה מתעצרת מציאה ראשונה, אלו שלטו
צענמן והולילו ערותן לחון ונתעצרו מציאה ראשונה:
(י) מואב. זו שלא הייתה נעוה פרשה שמאציה הוא,
אבל כעירה קראתו צלשון נקיה, וקבלה שכר צימי
משה, שנאמר צצני עמון אל תתגר צם (דברים ג, יט)

היא (י, יט), ולא גלה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך
חס הקדוש צרוך הוא עליו: (ז) כי ירא לשבת
בצוער. לפי שהיתה קרובה לסדום: (ח) אבינו
זקן. ואם לא עכשיו אימתי, שמה ימות או יפסוק
מלהוליד: ואיש אין בארץ. סבורות היו שכל העולם
נחרב כמו צדור המצול: (ט) ותשקין וגו'. יין נזדמן
להן צמעה להוציא מהן שני אמות: ותשכב את
אביה. ונצעירה כתיב ותשכב עמו (פסוק לה), כעירה
לפי שלא פתחה זנות אלא אחותה למדתה, חסך
עליה הכתוב ולא פירש גנותה. אבל צכירה שפתחה

אונקלוס

דבני עמון עד יומא דין: א ונטל מתמן אברהם לארע דרומא ויטיב בין רקם ובין חגרא ואתותב בגר: ב ואמר אברהם על שרה אתתיה אחת היא ושלח אבימלך מלכא דגרר ודבר ית שרה: ג ואתא מימר מן קדם יי לנת אבימלך בחלמא דליליא ואמר ליה האת מאית על עיסק אתתא דדברתא והיא אתת גבר: ד ואבימלך לא קריב לנתה ואמר יי העם אף זכאי תקטול: ה הלא הוא אמר לי אחת היא והיא אף היא אמרת אחי הוא בקשיטות לבי ובזכאות ידי עבדית דא: ו ואמר ליה יי בחלמא אף קדמי גלי ארי בקשיטות לבך עבדת דא ומנעית אף אנא יתך מלמחטי קדמי על כן לא שבקתך למקרב לנתה: ז וקעץ אתיב אתת גברא ארי נביא הוא ויצלי עלך ותיחי ואם ליתך מתיב דע ארי ממת תמות את וכל דלך: ח ואקדים אבימלך בצפרא וקרא לכל

אבי בני-עמון עד-היום: ס כ ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין-קדש ובין שור ויגר בגרר: ג ויאמר אברהם אל-שרה אשתו אחתי היא וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את-שרה: ג ויבא אלהים אל-אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על-האשה אשר-לקחת והוא בעלת בעל: ד ואבימלך לא קרב אליה ויאמר אדני הגוי גם-צדיק תהרג: ה הלא הוא אמר-לי אחתי הוא והיא-גם-הוא אמרה אחי הוא בתם-לבבי ובנקין כפי עשיתי זאת: ו ויאמר אליו האלהים בחלום גם אנכי ידעתי כי בתם-לבבך עשית זאת ואחשך גם-אנכי אותך מחטו-לי על-כן לא-נתתיך לנגע אליה: ז ועתה השב אשת-האיש כי-נביא הוא ויתפלל בעדך וחי: ח ואם-אנך משיב דע כי-מות תמות אתה וכל-אשר-לך: ח וישכם אבימלך בבקר ויקרא לכל-עבדיו וידבר את-כל-הדברים האלה באזניהם

הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר, כשם שאתה אומר להרגני: (ס) גם הוא. לרבות עצדים וגמלים וחמרים שלה, את כלם שאלתי ואמרו לי אחיה הוא: בתם לבבי. שלא דמייתי לחטוא: ובנקיון כפי. נקי אני מן החטא שלא נגעתי בה: (ז) ידעתי כי בתם לבבך וגו'. אמרת שלא דמיית מתחלה לחטוא אצל נקיון כפים אין כאן: לא נתתיך. לא ממך היה שלא נגעתי בה אלא חשכתי אני אותך מחטוא, ולא נתתי לך כח, וכן ולא נתנו אלהים (לא, ט), וכן ולא נתנו אציה לבוא (שופטים טו, א): (ח) השב אשת האיש. ואל תהא סבור שמא תתגנה צעיניו ולא יקבלנה או ישנאך ולא יתפלל עליך: כי נביא הוא. ויודע שלא נגעתי בה, לפיכך

כלל, וצמואז לא הזהיר אלא שלא ילחם צם, אצל לנערן התיר לו: (א) ויסע משם אברהם. כשראה שחרצו הכרכים ופסקו העוצרים והשצים נסע לו משם. דבר אחר להתרחק מלוט שינא עליו שם רע שצא על צנותיו: (ב) ויאמר אברהם. כאן לא נטל רשות אלא על כרחיה שלא צטווחה לפי שכבר לקחה לצית פרעה על ידי כן: אל שרה אשתו. על שרה אשתו. וכיוצא בו אל הלקח ארון וגו' ואל מות חמיה (שמואל א ד, ט), שניהם בלשון על: (ד) לא קרב אליה. המלאך מנעו, כמו שנאמר לא נתתיך לנגע אליה (פסוק ו): הגוי גם צדיק תהרג. אף אם הוא נדיק תהרגנו. שמא כך דרכך לאצד האמות חנם, כך עשית לדור המצול ולדור

אונקלוס

עבדוהי ומליל לת כל פתגמא
האלין קדמיהון ודחילו גבריא
לחדא: ויקרא אבימלך לאברהם
ואמר ליה מא עבדת לנא ומא
חטית לך ארי איתיתא עלי ועל
מלכותי חובא רבא עובדין דלא
כשרין לאתעבדא עבדת עמי:
ואמר אבימלך לאברהם מא
חזיתא ארי עבדתא ית פתגמא
הדין: ואמר אברהם ארי
אמרית לחוד לית דחלתא דיי
באתרא הדין ויקטלני על עיסק
אתתי: ובכרם בקשטא אחתי
בת אבא היא כרם לא בת אבא
והנות לי לאתו: ונהנה בד טעו
עממיא כתר עובדי ידיהון יתי
קריב יי לדחלתיה מבית אבא
ואמרית לה דין טיבותיך
דמעבדין עמי לכל אתר דנהה
לתמן אימרי עלי אחי הוא:
ידבר אבימלך ען ותורין
ועבדין ואמקן ויהב לאברהם
ואתיב ליה ית שרה אתתיה:
טו ואמר אבימלך הא ארעי קדמך

וייראו האנשים מאד: ויקרא אבימלך
לאברהם ויאמר לו מה-עשית לנו ומה-חטאתי
לך כיהבאת עלי ועל-ממלכתי חטאה גדלה
מעשים אשר לא-יעשו עשית עמדי: ויאמר
אבימלך אל-אברהם מה ראית כי עשית את-
הדבר הזה: ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין-
יראת אלהים במקום הזה והרגוני על-דבר
אשתי: וגם-אמנה אחתי בת-אבי הוא אך לא
בת-אמי ותהי-לי לאשה: ויהי כאשר התעו
אתי אלהים מבית אבי ואמר לה זה חסדיך אשר
תעשי עמדי אל כל-המקום אשר נבוא שמה
אמרי-לי אחי הוא: ויקח אבימלך צאן ובקר
ועבדים ושפחות ויתן לאברהם וישב לו את
שרה אשתו: ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב:

התעו. לשון רבים, ואל תחמה, כי זהרצה מקומות
לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים. אשר הלכו
אלהים (שמואל ב' ז', כג), אלהים חיים (דברים ה', כג),
אלהים קדושים הוא (יהושע כד', יט), וכל לשון אלהים
לשון רבים. וכן ויקח אדוני יוסף (לע' כ), אדוני
האדונים (דברים י', יז), אדוני הארץ (מג' ג), וכן בעליו
עמו (שמות כב', יד), והועד צבעליו (שם כה', כט). ואם
תאמר מהו לשון התעו, כל הגולה ממקומו ואינו
מישב קרוי תועה, כמו ותלך ותתע (כא', יד), תעיתי
כשה אובד (תהלים קיט, קעו), יתעו לבלי אכל (איוב לה,
מא), ילאו ויתעו לבקש אכלס: אמרי לי. עלי, וכן
וישאלו אנשי המקום לאשתו (כז', ז), על אשתו. וכן
ואמר פרעה לבני ישראל (שמות יד', ג), כמו על בני
ישראל, פן יאמרו לי אשה הרגתהו (שופטים ט', נד):
(נד) ויתן לאברהם. כדי שיתפייס ויתפלל עליו:
(טו) הנה ארצי לפניך. אכל פרעה אמר לו הנה אשתך

ויתפלל צעדך: (ט) מעשים אשר לא יעשו. מכה אשר
לא הרגלה לצא על צריה צאה לנו על ידך, עזרת כל
נקבים, של זרע ושל קטנים ורעי ואזנים וחוטם:
(יב) רק אין יראת אלהים. אכסנאי שצא לעיר, על
עסקי אכילה ושתייה שואלין אותו או על עסקי אשתו
שואלין אותו אשתך היא או אחותך היא: (יג) אחותי
בת אבי היא. וצת אז מתרת לכן נת, שאין אצות לגוי.
וכדי לאמת דבריו השיבם כן. ואם תאמר והלא צת
אחיו היתה, בני צנים הרי הן כצנים והרי היא צתו של
תרת, וכן הוא אומר ללוט כי אנשים אחים אנחנו (יג,
ח): אך לא בת אמי. הן מאם אחרת היה: (יג) ויהי
כאשר התעו אותו וגו'. אנקלוס תרגם מה שתרגם.
ויש לישבו עוד, דבר דבור על אפניו, כשהוילאני
הקדוש ברוך הוא מצית אבי להיות משוטט ונד
ממקום למקום, וידעתי שבעבור במקום רשעים
ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי: כאשר

אונקלוס

בְּתַמְקִין בְּעִינֵי תִיב: טו וְלִשְׁרָה
אָמַר הָא יְהִבִּית אֶלְךָ סְלָעִין
דְּכִסְף לְאַחֲוִיךָ הָא הוּא לִיךְ
כְּסוּת דִּיקָר חֶלֶף דְּשִׁלְחִית
דְּבִרְתִּיךָ וְחִזִּית תִּתִּיךָ וְיֵת כָּל
דְּעִמִּיךָ וְעַל כָּל מָא דְאִמְרַת
אֲתוּכְחַת: יז וְצִלִּי אֲבִרְהָם קָדָם
י" וְאָסִי י" ית אֲבִימֶלֶךְ וְיֵת אֲתִתִּיה
וְאִמְתִּיה וְאֲתִרְנָחוּ: יח אָרִי
מִיחַד אַחַד י" בִּאֲפִי כָּל פֶּתַח
וְלִדָּא לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל עֵיסַק
שָׂרָה אֲתַת אֲבִרְהָם: אי וְיִי דְכִיד
יֵת שָׂרָה כְּמָא דְאָמַר וְעַבַּד י"י
לְשָׂרָה כְּמָא דְמַלְלִל: כ וְעַדִּיאַת
וְלִידַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּר
לְסִבְתוֹהִי לְזִמְנָא דְמַלְלִל יִתִּיה
י" ג וְקָרָא אֲבִרְהָם יֵת שׁוֹם בְּרִיָּה
דְאֲתִלִּיד לִיה דִּילִידַת לִיה שָׂרָה
יִצְחָק: יג וְגִזַּר אֲבִרְהָם יֵת יִצְחָק
בְּרִיָּה בֶּר תְּמִנָּא יוֹמִין כְּמָא
דְּפִקִּיד יִתִּיה י" ה וְאַבְרָהָם בֶּר
מָאָה שָׁנִין בֶּר אֲתִלִּיד לִיה יֵת
יִצְחָק בְּרִיָּה: ו וְאִמְרַת שָׂרָה חֲדָנָא
עַבַּד לִי י" כָּל דְּשָׁמַע יַחְדֵּי לִי:

טו וְלִשְׁרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַיךָ כֶּסֶף לְאַחֲוִיךָ
הִנֵּה הוּא-לְךָ כְּסוּת עֵינַיִם לְכָל אִשָּׁר אֲתָךְ
וְאֵת כָּל וְנִכְחַת: יז וְיִתְפַּלֵּל אֲבִרְהָם אֶל-
הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת-אֲבִימֶלֶךְ וְאֵת-
אִשְׁתּוֹ וְאִמְהַתּוֹ וַיִּלְדוּ: יח כִּי-עָצַר עָצַר יְהוָה
בְּעַד כָּל-רָחֹם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל-דִּבְרֵי שָׂרָה
אֵשֶׁת אֲבִרְהָם: ט כא וַיְהִי וַיִּפְקֹד אֶת-שָׂרָה
כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר:
ב וַתֵּהָרֵ וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לִזְקֻנּוֹ לְמוֹעֵד
אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֲתוֹ אֱלֹהִים: ג וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם אֶת-
שֵׁם-בְּנוֹ הַנּוֹלֵד-לוֹ אֲשֶׁר-יִלְדָה-לוֹ שָׂרָה יִצְחָק:
ד וַיִּמַּל אֲבִרְהָם אֶת-יִצְחָק בְּנוֹ בֶּן-שְׁמֹנֶת יָמִים
כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֲתוֹ אֱלֹהִים: ח מִיָּשׁוּי ה וְאַבְרָהָם בֶּן-
מֵאָה שָׁנָה בָּהוּלֹד לוֹ אֵת יִצְחָק בְּנוֹ: י וַתֹּאמֶר שָׂרָה צָחֵק עָשָׂה לִּי

נפתחו נקביהם והוציאו מה שצריך ללדת והיא לידה
שלשה: (יט) בעד כל רחם. כנגד כל פתח: על דבר
שרה. על פי דבורה של שרה: (כ) וה' פקד את שרה
וגו'. סמך פרשה זו לכאן ללמדך שכל המצבוק רחמים
על חצרו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה,
שנאמר ויתפלל וגו' (כ, יז) וסמך ליה וה' פקד את
שרה שפקד כבר קודם שרפא את אבימלך: פקד את
שרה כאשר אמר. צהריון: כאשר דבר. צלידה. והיכן
היא אמירה והיכן הוא דבור, אמירה ויאמר אלהים
אצל שרה אשתך וגו' (יז, יט). דבור היה דבר ה' אל
אברהם (טו, א), צהרית צין הצהרים, ושם נאמר לא
יירשך זה וגו' (שס, ד), והציא הירש משרה: ויעש ה'
לשרה כאשר דבר. לצברה: (כ) למועד אשר דבר
אתו. דמליל יתיה. את המועד אשר דבר וקבע כשאמר
לו למועד אשוב אליך (יט, יד), שרט לו שריטה צכותל
ואמר לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד:

קח ולך (יב, יט), לפי שנתירא שהמזכרים שטופי זמה:
(טו) ולשרה אמר. אבימלך, לכבודה כדי לפיסה הנה
עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחייך שאמרת עליו
אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים:
לכל אשר אתך. יכסו עיניהם שלא יקלוק, שאלו
השיבותיך ריקמית יש להם לומר לאחר שנתעלל זה
החזירה, עכשיו שהצרכתי לצבזבו ממון ולפייסך, יודעים
יהיו שעל כרחי השיבותיך ועל ידי נס: ואת כל. ועם
כל צאי העולם: ונכחת. יהא לך פתחון פה להמוכח
ולהראות דברים נכרים הללו. ולשון מוכחת בכל מקום
צרו דברים, וצלע"ז אישפרוצי"ר [לצחן]. ואונקלוס
תרגם צפנים אחרים, ולשון המקרא כך הוא נופל על
התרגום הנה הוא לך כסות של כבוד על העינים שלי
ששלטו צך וכל אשר אתך, ועל כן תרגומו וחזית יתיך
וית כל דעמך. ויש מדרש אגדה אצל יסוד לשון
המקרא פרשתי: (יז) וילדו. כתרגומו ואתרומו,

אונקלוס

וַיֹּאמֶר מִיָּמִין דְּאָמַר לְאַבְרָהָם
וְקָנִים דְּתַנְיִק בְּנִין שְׂרָה אַרְי
יְלִידִית בְּרַ לְסִיכְתוּהִי: ח וְרָבָא
רַבִּינָא וְאַתְחָסִיל וְעַבְדֵּי אַבְרָהָם
מִשְׁתַּיָּא רַבָּא בְיוֹמָא דְאַתְחָסִיל
יִצְחָק: ט וְחֻזַּת שְׂרָה יָת בְּרַ הַגֵּר
מִצְרִיתָא דִּילִידַת לְאַבְרָהָם
מִחַיִּיד: י וַאֲמַרְתָּ לְאַבְרָהָם תְּרִיד
אַמְתָּא הָדָא וְיָת בְּרָה אַרְי לֹא
יִירַת בְּרַ אַמְתָּא הָדָא עִם בְּרִי עִם
יִצְחָק: יא וּבְאִישׁ פְּתֻגְמָא לְחָדָא
בְּעִינֵי אַבְרָהָם עַל עֵיסֵק בְּרִיה:
יב וַאֲמַר יִי לְאַבְרָהָם לֹא יִבְאֵשׁ
בְּעִינֵי עַל עוֹלִימָא וְעַל אַמְתָּא
כָּל דְּתִימָר לָךְ שְׂרָה קַבִּיל מִנָּה
אַרְי בְּיִצְחָק יִתְקַרֵּוּ לָךְ בְּנִין:
יג וְאַף יָת בְּרַ אַמְתָּא לְעֻמָּא
אַשְׁוִיגִיָּה אַרְי בְּרַ הָוֹא:
יד וַאֲקֻדִּים אַבְרָהָם בְּצִפְרָא וְנָסִיב
לְחָמָא וְרָבָא דְמִיָּא וְיָהֵב לְהַגֵּר
שׁוּי עַל פִּתְפָּה וְיָת רַבִּינָא וְשִׁלְחָה
וְאֶזְלַת וְשַׁעַת בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע:

אלהים כל-השמע יצחק-לי: ז ותאמר מי מלל
לאברהם היניקה בנים שרה כִּי-יִלְדָתִי בֶן
לִזְקֵנִיו: ח ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם
מִשְׁתֶּה גָדוֹל בְּיוֹם הַגְּמֹל אֶת-יִצְחָק: ט ותרא
שרה אֶת-בֶּן-הַגֵּר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר-יִלְדָה לְאַבְרָהָם
מִצְחָק: י ותאמר לאברהם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת
וְאֶת-בְּנָהּ כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן-הָאִמָּה הַזֹּאת עִם-בְּנֵי
עַם-יִצְחָק: יא וירע הדבר מאד בעיני אברהם על
אודת בְּנֵי: יב ויאמר אלהים אל-אברהם אל-יִרַע
בְּעֵינֶיךָ עַל-הַנֶּעַר וְעַל-אִמְתּוֹ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר
אֵלֶיךָ שֶׁרָה שָׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בִיצְחָק יִקְרָא לָךְ
זֶרַע: יג וגם אֶת-בֶּן-הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימוּנוּ כִּי זֶרַעךָ

הוא: יד וישכם אברהם | בִּבְקָר ויקח-לָחֶם וְחֵמֶת מִיָּם ויתן אל-הַגֵּר
שֵׁם עַל-שְׁכָמָה וְאֶת-הַיֶּלֶד וישלחה ותלך ותתע במדבר באר שבע:

לפנינו וגו' (שמואל ב, ז, יד): (י) עם בני וגו'. מתשובת
שרה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני אמה למד
שהיה מריב עם יצחק על הירשה ואמר אני זכור
ונוטל פי שנים, ויוצאים צדקה ונוטל קשתו ויורה זו
חצים, כמה דתימא כמתלהלה היורה זקים וגו' ואמר
הלא משחק אני (משלי כו, יח-יט): עם בני עם
יצחק. מכיון שהוא בני אפילו אם אינו הגון כיצחק,
אז הגון כיצחק אפילו אם אינו בני, אין זה כדאי לירש
עמו, קל וחומר עם בני עם יצחק ששתייהן זו: (יא) על
אודת בני. ששמע שינא לתרבות רעה. ופשוטו על
שאמרה לו לשלחו: (יב) שמע בקולה. למדנו שהיה
אברהם טפל לשרה צנזירות: (יג) לחם וחמת
מים. ולא כסף וזהב, לפי שהיה שונאו על שינא
לתרבות רעה: ואת הילד. אף הילד שם על שכמה,
שהכניסה זו שרה עין רעה ואחוזתו חמה ולא יכול

(י) יצחק לי. ישמע עלי. ומדרש אגדה הרצה עקרות
נפקדו עמה, הרצה חולים נתרפאו זו ציוס, הרצה
תפלות נענו עמה, ורצ שחוק היה בעולם: (י) מי מלל
לאברהם. לשון שבח וחשיבות, ראו מי הוא ומה הוא,
שומר הצטחתי, הקדוש צרוך הוא מצטיח ועושה:
מלל. שנה הכתוב ולא אמר דבר, גימטריה שלו מאה,
כלומר לסוף מאה לאברהם: היניקה בנים שרה. ומהו
בנים לשון רבים, ציוס המשתה הציאו השרות את
צניהן עמהן והיניקה אותם שהיו אומרות לא ילדה
שרה אלא אסופי הציאה מן השוק: (יב) ויגמל. לסוף
עשרים וארבעה חדש: משתה גדול. שהיו שם גדולי
הדור, שם ועבר ואצימלך: (יג) מצחק. לשון עבודה
זרה, כמו שנאמר ויקומו ללחם (שמות לג, י). דבר אחר
לשון גלוי עריות, כמה דתימא ללחם צי (לט, י). דבר
אחר לשון רציחה כמו יקומו נא הנערים וישחקו

וַיִּכְלוּ הַמַּיִם מִן־הַחֲמַת וַתִּשְׁלַךְ אֶת־הַיֶּלֶד
 תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים: ^{טו} וַתֵּלֶךְ וַתָּשֶׁב לָהּ מִנְּגַד
 הָרֶחֶק כַּמֶּטְחָיו קֶשֶׁת בִּי אִמְרָה אֶל־אֲרָאָה בְּמוֹת
 הַיֶּלֶד וַתָּשֶׁב מִנְּגַד וַתֵּשֶׂא אֶת־קִלְהָ וַתִּבְדֹּ: ^{טז}
 וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־קוֹל הַנֶּעֱר וַיִּקְרָא מִלֶּאךָ
 אֱלֹהִים | אֶל־הֶגֶר מִן־הַשָּׂמִימִים וַיֹּאמֶר לָהּ מַה־
 לָךְ הֶגֶר אֶל־תִּירָאִי כִּי־שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל־קוֹל
 הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא־שָׁם: ^{יז} קוֹמִי שְׂאִי אֶת־הַנֶּעֱר
 וְהַחֲזִיקִי אֶת־יָרֵךְ בּוֹ כִּי־לִגְוִי גָדוֹל אֲשִׁימְנוּ:
 וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת־עֵינֶיהָ וַתֵּרָא בְּאֵר מַיִם
 וַתֵּלֶךְ וַתַּמְלֵא אֶת־הַחֲמַת מַיִם וַתִּשֶׁק אֶת־הַנֶּעֱר:
 וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת־הַנֶּעֱר וַיַּגְדֵּל וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר
 וַיְהִי רֶבֶה קֶשֶׁת: ^{יח} וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר פֶּאֶרֶן וַתִּקַּח־לוֹ אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ

אונקלוס

טו וישלימו מיא מן רקבא וירמת
 ית רביא תחות חד מן אילניא:
 טז ואלת ויתבת לה מקביל
 ארחיקת קמיגד בקשתא ארי
 אמרת לא אחזי במותיה דרביא
 ויתבת מקביל וארימת ית קלה
 ובכת: יז ושמיע קדם יי ית קליה
 דרביא וקרא מלאכא דיי להגר
 מן שמא ואמר לה מא ליה הגר
 לא תדחלין ארי שמיע קדם יי
 קליה דרביא באתר דהוא תמן:
 יח קומי טולי ית רביא ואתקיפי
 ית ידיך ביה ארי לעם סגי
 אשונייה: יט וגלא יי ית עינהא
 וחת פירא דמיא ואלת ומלת
 ית רקבא מיא ואשקיא ית
 רביא: כ ובהנה מימרא דיי
 בסעדיה דרביא ורביא ויתב
 במדברא ובהנה רבי קשתא:
 כא ויתב במדברא דפארן ונסבת
 ליה אמיה אתתא מארעא

הוא, נדיק או רשע, אמרו לו נדיק, אמר להם לפי
 מעשיו של עכשיו אני דנו וזה באשר הוא שם. והיכן
 המית את ישראל בצמא, כשהגלס נצודנצר, שנאמר
 משא צערב וגו' לקראת צמא התיו מים וגו' (ישעיה כה,
 יג-יד) כשהיו מוליכין אותם אל ערביים היו ישראל
 אומרים לשוניהם בצקשה מכס, הוליכונו אל כל צי
 דודנו ישמעאל וירחמו עלינו, שנאמר ארחות דדנים
 (שם) [אל תקרי דדנים אלף דודים] ואלו יוצאים
 לקראתם ומציאין להם בשר ודג מלוח ונודות נפוחים,
 כסבורים ישראל שמלאים מים, וכשמכניסו לתוך פיו
 ופותחו, הרוח נכנס בגופו ומת: (כ) רבה קשת. יורה
 חצים בקשת. קשת. על שם האמנות כמו חמר, גמל,
 ציד לפיכך השי"ן מדגשת. היה יושב במדבר ומלסטים
 את העוזרים, הוא שנאמר ידו בכל וגו' (טו, יג):
 (כא) מארץ מצרים. ממקום גדוליה, שנאמר ולה
 שפחה מנרית וגו' (טו, א). היינו דאמרי אנשי זרוק

לילך צרגליו: ותלך ותתע. חזרה לגלולי בית אביה:
 (טו) ויכלו המים. לפי שדרך חולים לשמות הרבה:
 (טז) מנגד. מרחוק: כמטחיו קשת. כשתי טיחות והוא
 לשון ירית חץ, כלשון משנה שהטיח באשתו, על שם
 שהזרע יורה כחץ. ואם תאמר היה לו לכתוב כמטחי
 קשת, משפט הוי"ו ליכנס לכאן, כמו צמאוי הסלע
 (שיר השירים ג, יד), מגורת והיתה אדמת יהודה למנרים
 לחגא (ישעיה יט, יז), ומגורת יחגו וינועו כשכור (תהלים
 קז, כז), וכן קצוי ארץ (שם סה, ו), מגורת קנה: ותשב
 מנגד. כיון שקרב למוות הוסיפה להתרחק: (יז) את
 קול הנער. מכאן שיפה תפלת החולה מתפלת אחרים
 עליו, והיא קודמת להתקבל: באשר הוא שם. לפי
 מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון ולא לפי מה
 שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים
 ואומרים רבונו של עולם, מי שעתיד זרעו להמית צניך
 בצמא אתה מעלה לו בשר. והוא משיבם עכשיו מה

אונקלוס

דמפרים: כב ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך ופיכל רב חיליה לאברהם למימר מימרא דיי בסעךך בכל דאת עבדי: כג וקען קמים לי במימרא דיי הקא דלא תשקר בי ובכרי ובכר ברי כטיבותא דעבדית עמך תעבדי עמי ועם ארעא דאתחבת בה: כד ויאמר אברהם אנא אקיים: כה ואוכח אברהם ית אבימלך על עיסק בירא דמיא דאנסו עבדי אבימלך: כו ויאמר אבימלך לא ידעית מאן עבד ית פתגמא דדין ואף את לא חזית לי ואף אנא לא שמעית אלהין יומא דין: כז וידבר אברהם ען ותורין ויהב לאבימלך וגזרו תרניהון קנס: כח ואקים אברהם ית שבע חרפן דען בלחודיהון: כט ויאמר אבימלך לאברהם מא אנין שבע חרפן א ליין דא קימא בלחודיהון: ל ויאמר ארי ית שבע חרפן תקביל מן ידי דדיל דתהי לי לסהרו ארי חפרית ית בירא דא: לא על כן קרא לאתרא ההוא באר שבע ארי תמן קיימו תרניהון: לב וגזרו קנס בבאר שבע וקם אבימלך ופיכל רב חיליה ותבו לארע פלשתאי: לג ונצב נצפא בבאר שבע וצלי

מצרים: פ שישו כב ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך ופיכל שר-צבאו אל-אברהם לאמר אלהים עמך בכל אשר-אתה עשה: כג ועתה השבעה לי באלהים הנה אם-תשקר לי ולניני ולנכרי כחסד אשר-עשיתי עמך תעשה עמדי ועם-הארץ אשר-גרתה בה: כד ויאמר אברהם אנכי אשבע: כה והוכח אברהם את-אבימלך על-אדות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך: כז ויאמר אבימלך לא ידעתי מי עשה את-הדבר הזה וגם-אתה לא-הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום: כז ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך ויכרתו שניהם ברית: כח ויצב אברהם את-שבע כבשת הצאן לבריהן: כט ויאמר אבימלך אל-אברהם מה הנה שבע כבשת האלה אשר הצבת לברנה: ל ויאמר כי את-שבע כבשת תקח מידי בעבור תהיה-לי לעדה כי חפרתי את-הבאר הזאת: לא על-כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם: לב ויכרתו ברית בבאר שבע ויקם אבימלך ופיכל שר-צבאו וישבו אל-ארץ פלשתים: לג ויטע

נקבה, כמו ועדה המנצח (לא, נ): כי חפרתי את הבאר. מריצים היו עליה רועי אבימלך ואומרים אנתנו חפרנוה, אמרו צנייהם כל מי שיתראה על הצאר ויעלו המים לקראתו שלו היא, ועלו לקראת אברהם: (ג) אשל רצ ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פרות לאורחים כסעודה, וחד אמר פנדק לאכסניא וכו כל מיני פרות. ומנינו לשון נטיעה

חוטרה לאוירה, אעיקריה קאי: (כ) אלהים עמך. לפי שראו שילא משכונת סדום לשלום, ועם המלכים נלחם ונפלו בידו, ונפקדה אשתו לזקוניו: (כ) ולניני ולנכרי. עד כאן רחמי האל על הן: כסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי. שאמרתי לך הנה ארצי לפניך (כ, ט): (כ) והוכח. נחוכח עמו על כך: (ג) בעבור תהיה לי. זאת: לעדה. לשון עדות של

אונקלוס

תמן בשמא דיי אלה עלמא :
 לר ואתותב אברהם בארע
 פלשתאי יומין סגיאין : כב א
 והנה בחר פתגמאי האלין ויי
 נסי ית אברהם ואמר ליה אברהם
 ואמר האנא : ב ואמר דבר קען
 ית ברך ית יחידך דרחימתא ית
 יצחק ואיזיל לך לארע פלחנא
 ואסיקתהי קדמי תמן לעלתא על
 חד מן טוריא דאימר לך :
 ג ואקדים אברהם בצפרא וירוי
 ית חמריה ודבר ית תרין

אֶשֶׁל בְּבֶאֱר שְׁבַע וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל
 עוֹלָם: ^א וַיַּגְר אֲבֹרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים
 רַבִּים: ^ב שְׁבִיעִי כֵּב ^א וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אֲבֹרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲבֹרָהָם
 וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי: ^ב וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יִחִידְךָ
 אֲשֶׁר־אֲהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמִּצְרַיִם
 וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לַעֲלֹה עַל־אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר
 אֱלֹהֶיךָ: ^ג וַיֵּשְׁכֶם אֲבֹרָהָם בְּבֶקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרֹו וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נַעֲרָיו

בנו, אלו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב.
 ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר
 על יצחק שכל בן שלש עשרה שנה ולא מחסר, אמר לו
 יצחק באבר אחד אתה מיראני, אלו אמר לי הקדוש
 ברוך הוא זבח עמך לפני לא הייתי מעכב: ^{הנני} כך
 היא ענינתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זמון:
 (ב) קח נא. אין נא אלא לשון בקשה, אמר לו בצקשה
 ממך עמוד לי בזה הנסיון, שלא יאמרו הראשונות לא
 היה בהן ממש: את בנך. אמר לו שני בנים יש לי, אמר
 לו את יחידך, אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו,
 אמר לו אשר אהבתי, אמר לו שניהם אני אוהב, אמר
 לו את יצחק. ולמה לא גלה לו מתחלה, שלא לערצבו
 פתאום, ותזוז דעתו עליו ותטרף, וכדי לחצב עליו את
 המזבח ולתן לו שכר על כל דבור ודבור: ארץ
 המצרים. ירושלים, וכן בדברי הימים (ב, ג) (ה) לצנות את
 בית ה' צירושלים צהר המוריה. ורבותינו פירשו על
 שם שמעם הוראה יוצאה לישראל. ואונקלוס תרגמו
 על שם עצודת הקטורת שיש בה מור נרד ושאר
 בשמים: והעלהו. לא אמר לו שחטוהו, לפי שלא היה
 חפץ הקדוש ברוך הוא לשחטו אלא שיעלהו להר
 לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו: אחד
 ההרים. הקדוש ברוך הוא מתהא הדקיקים ואחר כך
 מגלה להם, וכל זה כדי להרבות שכן, וכן אל הארץ
 אשר אראך (ב, ג), וכן ציונה (ג, ד) וקרא אליה את
 הקריאה: (א) וישכם. נודרו למזבח: ויחבש. הוא
 צעמנו ולא לוא לאחד מעבדי, שההבזה מקלקלת
 השורה: את שני נערי. ישמעאל ואליעזר, שאין אדם
 חשוב ראוי ללכת לדרך בלא שני אנשים, שאם יטרך

בזהלים, שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא, מה):
 ויקרא שם וגו'. על ידי אותו אשל נקרא שמו של
 הקדוש ברוך הוא אלוה לכל העולם. לאחר שאוכלים
 ושותים אומר להם זכרו למי שאכלתם משלו, סבורים
 אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה העולם
 אכלתם: (ז) ימים רבים. מרובים על של חצרון,
 בחצרון עשה עשרים וחמש שנה וכאן עשרים ושש.
 שהרי בן שבעים וחמש היה בנאמו מחרון, אותה
 שנה ויצא וישב בצלוני ממרא (יג, יח), שלא מנינו קודם
 לכן שנתישצ אלא שם, שכל מקומותיו היה כאורח
 חונה ונוסע והולך, שנאמר ויעבור אצרים (יג, ו),
 ויעתק משם (סס, ח), ויהי רעב בארץ (סס, י), וירד
 אצרים מצרימה, ובמצרים לא עשה אלא שלשה חדשים
 שהרי שלחו פרעה, מיד וילך למסעיו (יג, ג), עד ויצא
 וישב בצלוני ממרא אשר בחצרון (יג, יח), שם ישב עד
 שנהפכה סדום, מיד ויסע משם אברהם (כ, ה) מפני
 צושה של לוט וצא לארץ פלשתים, וכן תשעים ותשע
 שנה היה, שהרי בשלישי למילתו צאו אצלו המלאכים,
 הרי עשרים וחמש שנה וכאן כתיב ימים רבים, מרבים
 על הראשונים, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואם
 היו מרובים עליהם שתי שנים או יותר היה מפרשם,
 ועל כרחק אינם יתרים יותר משנה הרי עשרים ושש
 שנה, מיד יצא משם וחזר לחצרון, ואותה שנה קדמה
 לפני עקידתו של יצחק שנים עשרה שנים, כך שנויה
 בסדר עולם (פרק ה): (ה) אחר הדברים האלה. יש
 מרבותינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג
 ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך
 פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל

אונקלוס

עולימוהי עמיה ונת יצחק בריה
 וצלח אעי לעלתא וקם ואזל
 לאתרא דאמר ליה יי: ד ביומא
 תליתאה וזקף אברהם ית עינוהי
 ונחא ית אתרא מרחיק: ה ואמר
 אברהם לעולימוהי אוריכו לכו
 הקא עם חמרא ואנא ועולימא
 נתמטי עד כא ונסגוד ונתוב
 לותכו: ו ונסב אברהם ית אעי
 דעלתא ושוי על יצחק בריה
 ונסב בידיה ית אישתא ונת
 סכינא ואזלו תרויהון כחדא:
 ו ואמר יצחק לאברהם אבוי
 ואמר אבא ואמר האנא כרי
 ואמר הא אישתא ואעיא ואן
 אמרא לעלתא: ה ואמר אברהם
 קדם יי גלי אמרא לעלתא כרי
 ואזלו תרויהון כחדא: ט ואתא
 לאתרא דאמר ליה יי ובנא תמן
 אברהם ית מדבחא וסדר ית
 אעיא ונקד ית יצחק בריה ושוי
 יתיה על מדבחא עיל מן אעיא:
 י ואושיט אברהם ית ידיה ונסב
 ית סכינא למכס ית בריה:
 יא וקרא ליה מלאכא דיי מן
 שמיא ואמר אברהם אברהם

אתה-העצים ויעקב את-יצחק בנך וישם אתו על-המזבח מפעל
 לעצים: וישלח אברהם את-ידו ויקח את-המאכלת לשחט את-
 בנו: יא ויקרא אליו מלאך יהוה מן-השמים ויאמר אברהם | אברהם

אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עלה ויקם וילך
 אל-המקום אשר-אמר-לו האלהים: ז ביום
 השלישי וישא אברהם את-עיניו וירא את-
 המקום מרחק: ה ויאמר אברהם אל-נעריו
 שבו-לכם פה עם-החמור ואני והנער נלכה
 עד-פה ונשתחוה ונשובה אליכם: ו ויקח
 אברהם את-עצי העלה וישם על-יצחק בנו
 ויקח בידו את-האש ואת-המאכלת וילכו
 שניהם יחדו: ז ויאמר יצחק אל-אברהם אביו
 ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש
 והעצים ואיה השה לעלה: ח ויאמר אברהם
 אלהים וראה-לו השה לעלה בני וילכו שניהם
 יחדו: ט ויבאו אל-המקום אשר אמר-לו
 האלהים ויבן שם אברהם את-המזבח ויערך
 את-העצים ויעקב את-יצחק בנו וישם אתו על-המזבח מפעל
 לעצים: וישלח אברהם את-ידו ויקח את-המאכלת לשחט את-
 בנו: יא ויקרא אליו מלאך יהוה מן-השמים ויאמר אברהם | אברהם

(מז), ושמכשרת זשר לאכילה. דבר אחר זאת נקראת
 מאכלת, על שם שישראל אוכלים מתן שכרה: וילכו
 שניהם יחדו. אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את
 בנו היה הולך ברצון ושמחה כיצחק שלא היה מרגיש
 בדבר: (ט) וראה לו השה. כלומר יראה ויבחר לו
 השה, ואם אין שם, לעולה בני. ואף על פי שהצין יצחק
 שהוא הולך לשחט, וילכו שניהם יחדו בלל שזה:
 (ט) ויעקד. ידיו ורגליו מאחוריו, הידים והרגלים
 צמודים היו עקידה, והוא לשון עקדים (ל, נט), שהיו
 קרסליהם לצנים, מקום שעוקדין אותן בו היה נכר:
 (ט) אברהם אברהם. לשון חבה הוא שכולל את שמו:

האחד לנקציו ויתרחק יהיה השני עמו: ויבקע. תרגומו
 ולת, כמו ולתחו הירדן (שמואל ב יט, יח), לשון בקוע
 פינדר"א בלע"ז [לחטוב]: (ז) ביום השלישי. למה
 אחר מלהראותו מיד, כדי שלא יאמרו הממו וערצבו
 פתאום וטרד דעתו, ואלו היה לו שהות להמלך אל לבו
 לא היה עושה: וירא את המקום. ראה עין קשור על
 ההר: (ח) עד כה. כלומר דרך מועט למקום אשר
 לפנינו. ומדרש אגדה אראה היכן הוא מה שאמר לי
 המקום כה יהיה זרעך (טו, ה): ונשובה. נתנבא
 שישבו שניהם: (י) המאכלת. סכין, על שם שאוכלת
 את הבשר, כמה דתימא ותרצי תאכל זשר (דברים לב,

אונקלוס

וַיֹּאמֶר הָאֵל: יֵב וַיֹּאמֶר לֹא תוֹשִׁיט יִדְךָ לְעוֹלָמָא וְלֹא תַעֲבִיד לִיה מִדְּעִים אֲרִי קַעַן יִדְעָא אֲרִי דְחֵלָא דִּי אֵת וְלֹא מְנַעְתָּא יֵת בְּרַךְ יֵת יַחֲדִידְךָ מִנִּי: יֵב וְזִנְךָ אַבְרָהָם יֵת עֵינֹהִי בְּתֵר אֵלִין וְחֵזָא וְהָא דְכָרָא אַחֲדִיד בְּאֵלְכָא בְּקִרְנוֹהִי וְאִזֵּל אַבְרָהָם וְנָסִיב יֵת דְכָרָא וְאִסְקִיָּה לְעֵלְתָא חֵלְף בְּרִיָּה: יֵב וּפְלַח וְצִלִי אַבְרָהָם תַּמָּן בְּאַתְרָא הָהוּא אָמַר קָדָם יֵי הָכָא יְהוֹן פִּלְחִין דְּרִינָא בְּכֵן וְתֹאמַר בְּיוֹמָא הָדִין בְּטוֹרָא הָדִין אַבְרָהָם קָדָם יֵי פִלְח: טו וַיִּקְרָא מִלְּאָכָא דִּי לְאַבְרָהָם תַּנְיִנֹת מִן שְׁמִיָּא: טו וַיֹּאמֶר בְּמִימְרֵי קְדִישִׁית אָמַר יֵי אֲרִי חֵלְף דְּעַבְדְּתָא יֵת פִּתְגָמָא הָדִין וְלֹא מְנַעְתָּא יֵת בְּרַךְ יֵת יַחֲדִידְךָ: יז אֲרִי בְּרָכָא אַבְרָהָם וְאִסְקָאָה אֶסְגִּי יֵת בְּנֵךְ כְּכֹכְבֵי שְׁמִיָּא וְכִחְלָא דְעֵל בִּיף יֵמָא וַיִּירָתוּן בְּנֵךְ יֵת קִרְוֵי סְנְאִיָּהוּן:

וַיֹּאמֶר הָנְנִי: יב וַיֹּאמֶר אֶל-תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל-הַנָּעַר וְאֶל-תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוּמָה כִּי | עֵתָה יִדְעָתִי כִּי-יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת-בִּנְךָ אֶת-יַחֲדִידְךָ מִמֶּנִּי: יג וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת-עֵינָיו וַיִּרְאֵהוּ אֱלֹהֵי-אֵל אַחֵר נֶאֱחָז בְּסַבְכָּךְ בְּקִרְנוֹ וַיִּלְךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת-הָאֵל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֵלָה תַּחַת בָּנוּ: יד וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה | וַיִּרְאֵהוּ אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר יְהוָה יִירָאָה: טו וַיִּקְרָא מִלְּאָכָא יְהוָה אֶל-אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן-הַשָּׁמַיִם: טו וַיֹּאמֶר כִּי נִשְׁבַּעְתִּי נָא-יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת-בִּנְךָ אֶת-יַחֲדִידְךָ: יז כִּי-בֵרַךְ אֲבִרְכְךָ וְהִרְבָּה אֲרִבָּה אֶת-זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכִחְוֹל אֲשֶׁר עַל-שֹׁפֶת הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרַעְךָ אֶת שַׁעַר

אברהם והשטן סובכו ומערבצו באילנות כדי לעכצו: תחת בנו. מאחר שכתוב ויעלו לעולה, לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאלו היא עשייה צניי, כאלו בני שחוט, כאלו דמו זרוק, כאלו הוא מפשט, כאלו הוא נקטר ונעשה דשן: (יז) ה' יראה. פשוטו כתרוממו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריז כאן קרצנות: אשר יאמר היום. שיאמרו לימי הדורות עליו זהר זה יראה הקדוש ברוך הוא לעמו: היום. הימים העתידין, כמו עד היום הזה שכל המקרא, שכל הדורות הצאים הקוראים את המקרא הזה אומרים עד היום הזה על היום שעומדים בו. ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפרענות, כדי שיאמר היום הזה בכל הדורות הצאים זהר ה' יראה, אפרו של יצחק נצור ועומד לכפרה: (יז) ברך אברכך. אחת לאז ואחת לנן: והרבה ארבה. אחת

(יב) אל תשלח. לשחוט, אמר לו אם כן לחנם נצאתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, אמר לו אל תעש לו מאומה, אל תעש בו מוס: כי עתה ידעתי. אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי כי ציחק יקרא לך זרע (כא, יב), וחזרת ואמרת קח נא את בניך (פסוק ז), עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקדוש ברוך הוא לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה (תהלים פט, לה), כשאמרתי לך קח, מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה, אסתיה: כי עתה ידעתי. מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומוות התמהים מה היא חבתי אלך, יש לי פתחון פה עכשיו שרואים כי ירא אלהים אתה: (יג) והנה איל. מוכן היה לכך מששת ימי בראשית: אחר. אחרי שאמר לו המלאך אל תשלח ידך (פסוק יב), ראהו כשהוא נאחז, והוא שמתרגמין וחקף אברהם עינוהי בתר אליו: בסבך. אליו: בקרניו. שהיה רץ אלל

אונקלוס

יח ויתברכו בדיל בנך כל עממי
ארעא חלף דקבילתא למימרי:
יט ותב אברהם לנת עולימוהי
וקמו ואזלו כחדא לבאר שבע
ויתב אברהם בבאר שבע:
כ ונהה כתר פתגמא האלין
ואתחנא לאברהם למימר הא
ילידת מלכה אף היא בנין לנחור
אחורף: כא ית עויץ בכריה וית בוז
אחיהי וית קמואל אבוהי דארים:
כב וית כשד וית חזו וית פלדש
וית ידלף וית בתואל: כג ובתואל
אוליד ית רבקה תמנא אלין
ילידת מלכה לנחור אחיהי
דאברהם: כד ולחניתיה ושמה
ראימה וילידת אף היא ית טבח
וית גחם וית תחש וית מעכה:

ושמה ראימה ותלד גם-הוא את-טבח ואת-גחם ואת-תחש

ואת-מעכה: פ

מצנות ענר אשכול וממרא, צטרו הקדוש צרוך הוא
שגלדה רבקה צת זוגו, וזהו אחרי הדברים האלה
הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה: גם היא, אף היא
השוות משפחותיה למשפחות אברהם שמים עשרה,
מה אברהם שנים עשר שצטים שיאלו מיעקב, שמונה
צני הגצירות וארבעה צני שפחות, אף אלו שמונה צני
גצירות וארבעה צני פלגש: (כג) ובתואל ילד את
רבקה. כל היחוסין הללו לא נכתבו אלא צציל
פסוק זה:

איביו: יח והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב
אשר שמעת בקלי: יט וישב אברהם אל-נערו
ויקמו וילכו יחדו אל-באר שבע וישב אברהם
בבאר שבע: פ מפטיר כ ויהי אחרי הדברים
האלה ויגר לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה
גם-הוא בנים לנחור אחיך: כא את-עויץ בכרו
ואת-בוז אחיו ואת-קמואל אבי ארים: כב ואת-
כשד ואת-חזו ואת-פלדש ואת-ידלף ואת
בתואל: כג ובתואל ילד את-רבקה שמה אלה
ילדה מלכה לנחור אחי אברהם: כד ופילגשו

לאצ ואחת לנן: (יט) וישב אברהם בבאר שבע. לא
ישיבה ממש, שהרי צצצרון היה יושב שמים עשרה
שנים לפני עקידתו של יצחק, יאל מצאר צצע והלך לו
לצצרון, כמו שנאמר ויגר אברהם צארץ פלשטים ימים
רבים (כא, לד), מרובים משל צצרון הראשונים, והם
עשרים ושש שנה כמו שפרשנו למעלה (שס):
(כ) אחרי הדברים האלה ויגר וגו'. צצצו מהר
המוריה היה אברהם מהרהר ואומר אלו היה צני
שחוט צצר היה הולך צלא צנים, היה לי להשיאו אשה

הפטרת פרשת וירא

אל־הנֶעַר שָׂאָהוּ אֶל־אִמּוֹ: כִּי־שָׂאָהוּ וַיְבִיאוּהוּ אֶל־אִמּוֹ וַיֵּשֶׁב עַל־כַּרְפִּיָּה עַד־הַצֹּהֲרִים וַיִּמָּת: כא וַתַּעַל וַתִּשְׁכַּבְהוּ עַל־מִטַּת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַתִּסָּגֶר בַּעֲדוֹ וַתֵּצֵא: כב וַתִּקְרָא אֶל־אִשְׁתָּהּ וַתֹּאמֶר שְׁלַחַה נָא לִי אֶחָד מִן־הַנְּעָרִים וְאַחַת הָאֲתֻנּוֹת וְאַרְוֶצָה עַד־אִישׁ הָאֱלֹהִים וְאִשׁוּבָה: כג וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ אַתָּה אֶת הַלְכָתִי הִלַּכְתְּ אֵלָיו הַיּוֹם לֹא־חָדָשׁ וְלֹא שָׁבַת וַתֹּאמֶר שְׁלוֹם:

הספרדים מסיימים כאן

כד וַתַּחבֹּשׁ הָאֲתֻנָּה וַתֹּאמֶר אֶל־נַעֲרָה נְהַג וְלֶךְ אֶל־תַּעֲצֵר־לִי לְרֹכֵב כִּי אִם־אֲמַרְתִּי לָךְ: כה וַתֵּלֶךְ וַתָּבוֹא אֶל־אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל־הָרֹכֶמֶל וַהֲיָה כְּרֹאוֹת אִישׁ־הָאֱלֹהִים אֶתָּה מִנְּגֵד וַיֹּאמֶר אֶל־גִּיחֲזִי נַעֲרָה הִנֵּה הַשּׁוֹנְמִית הַלֹּז: ט עֲתָה רוֹץ־נָא לְקִרְיָתָהּ וְאִמְרָהּ לָהּ הִשְׁלֹם לָךְ הַשְׁלֹם לְאִשְׁךָ הַשְׁלֹם לִילְדָךְ וַתֹּאמֶר שְׁלוֹם: כו וַתָּבֹא אֶל־אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל־הָהָר וַתַּחזֹּק בְּרַגְלָיו וַיִּגֹּשׁ גִּיחֲזִי לְהַדְרִיף וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הֲרַפְהִיָּה לָהּ כִּי־נִפְשָׁה מֵרַחֲלָה וַהֲיָה הָעֵלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: כז וַתֹּאמֶר הַשְׁאֲלֵתִי בָן מֵאֵת אֲדֹנָי הֲלֹא אֲמַרְתִּי לֹא תִשְׁלַח אֹתִי: כח וַיֹּאמֶר לְגִיחֲזִי חָגֵר מִתְנַיֵּד וְקַח מִשְׁעֲנָתִי בִּירְךָ וְלֶךְ כִּי־תִמְצָא אִישׁ לֹא תִבְרַכְנִי וְכִי־יִבְרַכְךָ אִישׁ לֹא תִעַנְנֵנִי וְשִׁמְתָּ מִשְׁעֲנָתִי עַל־פְּנֵי הַנָּעֵר: לוֹ וַתֹּאמֶר אִם הַנָּעֵר חִי־וְהָיָה וְחִי־נִפְשָׁךְ אִם־אֶעֱזָבְךָ וְיָקָם וְיֵלֶךְ אַחֲרָיָה: לא וַיִּגֹּחֲזִי עֶבֶר לַפְּנִיָּהם וַיִּשֶׁם אֶת־הַמִּשְׁעָנָה עַל־פְּנֵי הַנָּעֵר וַאֲזַן קוֹל וַאֲזַן קֶשֶׁב וַיֵּשֶׁב לְקִרְיָתָהּ וַיִּגְדֵּל־לוֹ לֵאמֹר לֹא הִקִּין הַנָּעֵר: לב וַיָּבֹא אֱלֹשֶׁעַ הַבֵּיתָה וְהִנֵּה הַנָּעֵר מֵת מִשְׁכָּב עַל־מִטָּתוֹ: לג וַיָּבֹא וַיִּסָּגֶר הַדֶּלֶת בַּעַד שְׁנֵיהֶם וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה: לד וַיַּעַל וַיִּשְׁכַּב עַל־הַיֵּלֶד וַיִּשֶׁם פִּוּ עַל־פִּוּ וַעֲיִנָּו עַל־עֵינָיו וְכַפָּיו עַל־כַּפָּיו וַיִּגְהַר עָלָיו וַיִּחַם בָּשָׂר הַיֵּלֶד: לה וַיֵּשֶׁב וַיֵּלֶךְ בְּבֵית אַחַת הָנָּה וְאַחַת הָנָּה וַיַּעַל וַיִּגְהַר עָלָיו וַיִּזְוֹר הַנָּעֵר עַד־שֶׁבַע פַּעַמִּים וַיִּפְקַח הַנָּעֵר אֶת־עֵינָיו: לו וַיִּקְרָא אֶל־גִּיחֲזִי וַיֹּאמֶר קְרָא אֶל־הַשְּׁנִמִּית הַזֹּאת וַיִּקְרָאָהּ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר שְׂאִי בְנִי: לוֹ וַתָּבֹא וַתִּפֹּל עַל־רַגְלָיו וַתִּשְׁתַּחוּ אֶרֶצָה וַתִּשָּׂא אֶת־בְּנָהּ וַתֵּצֵא:

מלכים ב' ד א וַאֲשֶׁה אַחַת מִנְּשֵׁי בְנֵי־הַנְּבִיאִים צָעָקָה אֶל־אֱלֹשֶׁעַ לֵאמֹר עֲבֹדְךָ אִישִׁי מֵת וְאַתָּה יָדַעְתָּ כִּי עֲבֹדְךָ הָיָה יִרְאָה אֶת־יְהוָה וְהַנָּשָׂה בָּא לְקַחַת אֶת־שְׁנֵי יִלְדָיו לִּי לַעֲבָדִים: ז וַיֹּאמֶר אֵלָיָה אֱלֹשֶׁעַ מַה אַעֲשֶׂה־לָּךְ הִגִּידִי לִּי מַה־יֵּשׁ־לָּכִי לָךְ בְּבֵית וַתֹּאמֶר אֲזַן לְשִׁפְחָתְךָ כֹּל בְּבֵית כִּי אִם־אֶסּוּד שָׁמָּה: ח וַיֹּאמֶר לָכִי שְׂאִל־לָךְ כָּלִים מִן־הַחוּץ מֵאֵת כָּל־שִׁכְנָכִי שִׁכְנִיךָ כָּלִים רָקִים אֶל־תִּמְעָטִיו: ט וַתָּבֹא וַיִּסָּגֶר הַדֶּלֶת בַּעֲדָהּ וְבַעֲד־בְּנִיךָ וַיֵּצֵקֶת עַל כָּל־הַכָּלִים הָאֵלֶּה וְהַמֶּלֶא תִסְעִיו: י הַתֵּלֶךְ מֵאֵתוֹ וַתִּסָּגֶר הַדֶּלֶת בַּעֲדָהּ וְבַעֲד־בְּנֵיהֶם הֵם מִגִּשִׁים אֵלָיָה וְהָיָה מִיֵּצֵקֶת מוֹצֵקֶת: יא וַהֲיָה כְּמִלֵּאת הַכָּלִים וַתֹּאמֶר אֶל־בְּנָהּ הַגִּישָׁה אֵלָיו עוֹד כָּלִי וַיֹּאמֶר אֵלָיָה אֲזַן עוֹד כָּלִי וַיַּעֲמֵד הַשֶּׁמֶן: יב וַתָּבֹא וַתִּגְדֵּל לְאִישׁ הָאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָכִי מִכְרִי אֶת־הַשֶּׁמֶן וְשִׁלְמִי אֶת־נִשְׁכִּי נִשְׁךָ וְאַתָּה בְּנִיךָ וּבְנִיךָ תַחֲוִי בְּעֹתָה: יג וַהֲיָה הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֱלֹשֶׁעַ אֶל־שׁוֹנֵם וְשֵׁם אִשְׁתָּה גְדוּלָה וַתַּחזֹּק־בּוֹ לֶאֱכֹל־לֶחֶם וְהָיָה מִדִּי עֲבָרָה יֹסֵר שְׂמָה לֶאֱכֹל־לֶחֶם: יד וַתֹּאמֶר אֶל־אִשְׁתָּה הִנֵּה־נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֶבֶר עֲלֵינוּ תִמְדִּי: טו נַעֲשֶׂה־נָּא עֲלִית־קִיּוֹר קִטְנָה וְנִשְׂמִים לוֹ שֵׁם מִטָּה וְשִׁלְחָן וְכִסֵּא וּמִטָּה וְהָיָה בְּבֵאוֹ אֵלָינוּ יֹסֵר שְׂמָה: טז וַהֲיָה הַיּוֹם וַיָּבֹא שְׂמָה וַיִּסֶּר אֶל־הָעֲלִיָּה וַיִּשְׁכַּב־שָׁמָּה: יז וַיֹּאמֶר אֶל־גִּיחֲזִי נַעֲרָה קְרָא לְשׁוֹנְמִית הַזֹּאת וַיִּקְרָאָהּ וַתַּעֲמֵד לִפְנֵי: יח וַיֹּאמֶר לוֹ אִמְרָנָא אֵלָיָה הִנֵּה חֲרַדְתָּ אֵלָינוּ אֶת־כָּל־הַחֲרָדָה הַזֹּאת מַה לַּעֲשׂוֹת לָךְ הִישׁ לְדַבֵּר־לָךְ אֶל־הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל־שָׂר הַצָּבָא וַתֹּאמֶר בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנִי וְשָׁבַת: יט וַיֹּאמֶר וּמַה לַּעֲשׂוֹת לָהּ וַיֹּאמֶר גִּיחֲזִי אֲבָל בֵּן אֵין־לָהּ וְאִשְׁתָּה זָקָן: כ וַיֹּאמֶר קְרָאָהּ וַיִּקְרָאָהּ וַתַּעֲמֵד בַּפֶּתַח: כא וַיֹּאמֶר לַמּוֹעֵד הַזֶּה כַּעַת חַיָּה אַתָּה אֶת חֲבֵקֶת בֵּן וַתֹּאמֶר אֶל־אֲדֹנָי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל־תִּכְזַּב בְּשִׁפְחָתְךָ: כב וַתִּהְיֶה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶךְ בֵּן לַמּוֹעֵד הַזֶּה כַּעַת חַיָּה אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלָיָה אֱלֹשֶׁעַ: כג וַיִּגְדֵּל הַיֵּלֶד וַהֲיָה הַיּוֹם וַיֵּצֵא אֶל־אֲבִיו אֶל־הַקְּצָרִים: כד וַיֹּאמֶר אֶל־אֲבִיו רֹאשִׁי רֹאשִׁי וַיֹּאמֶר

פרשת וירא

כתר ראשון

פרק יח פסוקים א–טו

התוכן

ב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרֶץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה:	
וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה.....	70.....
שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים.....	71.....
מה הייתה מטרת בואם של שלושת האנשים?.....	71.....
אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות.....	71.....
מלאכים או אנשים.....	74.....
האם ידע אברהם שהם מלאכים?.....	75.....
כיצד באו המלאכים בגוף גשמי?.....	75.....
נֹצְבִים עָלָיו.....	78.....
וַיֵּרָא.....	78.....
וַיֵּרֶץ לִקְרָאתָם.....	80.....
מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה.....	81.....
נהרות ה':.....	
אשא עיני אל האנשים – למי אוכל לעזור.....	81.....
ג וַיֹּאמֶר אֲדֹנִי אִם-נָא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ תַּעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ:	
וַיֹּאמֶר אֲדֹנִי אִם נָא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ.....	82.....
אדני – קודש או חול.....	82.....
יחיד או רבים.....	85.....
אֵל נָא תַּעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ.....	86.....
גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה.....	86.....
נהרות ה': הוספת כבוד למקבל החסד.....	87.....
ד וַיִּקַּח-נָא מֵעֵט-מִים וַרְחֵצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הָעֵץ:	
יָקַח נָא.....	89.....
מַעַט מִים.....	90.....
וַרְחֵצוּ רַגְלֵיכֶם.....	91.....
וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הָעֵץ.....	92.....
נהרות ה': נתינה לשמה.....	94.....
ה וַאֲקַחְהָ פֶתֶלֶחֶם וְסַעְדוּ לְבָכֶם אַחֵר תַּעֲבְרוּ בִּי-עַל-כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל-עַבְדְּכֶם וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשֶּׁר דִּבַּרְתָּ:	
וַאֲקַחְהָ פֶתֶלֶחֶם.....	95.....
וְסַעְדוּ לְבָכֶם אַחֵר תַּעֲבְרוּ.....	95.....
כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם.....	96.....
וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשֶּׁר דִּבַּרְתָּ.....	97.....
נהרות ה': תפילה – אמור מעט ועשה הרבה.....	98.....

שיחה: למה זה צחקה שרה?.....	43.....
משאלת אברהם ושרה –	
וההיענות החלקית למבוקשם.....	44.....
הפער בין אברהם לשרה – במצרים ובהבטחות.....	45.....
שרה אינה נפקדת – אך הגר כן.....	46.....
רגע השבר של שרה וסוף תקווה לילד.....	47.....
חוסר המעש מצד שרה – תוצאה מהשבר בו שרויה.....	47.....
מוסר ה' לשרה.....	49.....
אמונה בניסים בפרשה ובהפטרה.....	50.....
אל ימנע עצמו מן הרחמים.....	51.....

פרק יח

א וַיֵּרָא אֵלָיו וְהִנֵּה בָּאֵלָיו מִמָּרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כָּחֶם הַיּוֹם:

וַיֵּרָא אֵלָיו ה'.....	53.....
מטרת ההתגלות.....	53.....
אופן ההתגלות.....	57.....
האם מדובר בנבואה או במציאות?.....	59.....
השמטת שם אברהם בפסוק.....	60.....
כמה זמן אחרי המילה נראה ה' אל אברהם ובאו האנשים?.....	61.....
באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם ובאו האנשים?.....	61.....
בָּאֵלָיו מִמָּרָא.....	62.....
מדוע התורה מבארת את מקום המילה?.....	63.....
מדוע דווקא אצל ממרא?.....	63.....
וְהוּא יֹשֵׁב.....	65.....
פֶּתַח הָאֵהָל.....	66.....
כָּחֶם הַיּוֹם.....	67.....
איזו שעה ביום היא 'כחם היום'?.....	69.....
נהרות ה': וכל מעשיך בספר נכתבים.....	69.....

- י"א וַיֹּאבְרָהֶם וְשָׂרָה זָקֵנִים בָּאִים בַּיָּמִים
חָדָל לֵהְיוֹת לְשָׂרָה אֶרֶץ כְּנָשִׁים:
126..... וַיֹּאבְרָהֶם וְשָׂרָה זָקֵנִים בָּאִים בַּיָּמִים
126..... חידוש הזקנה בעולם
127..... חָדָל לֵהְיוֹת לְשָׂרָה אֶרֶץ כְּנָשִׁים
127..... נהרות ה': לידת בנים מתוך המתנה

- י"ב וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי
בְלָתִי הִיְתָה-לִּי עֲדָנָה וְאֲדֹנִי זָקֵן:
129..... וַתִּצְחַק שָׂרָה
129..... שיטת האור החיים בצחוק של שרה
130..... שיטת המלבי"ם בצחוק של שרה
131..... בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר
131..... אַחֲרֵי בְלָתִי הִיְתָה לִי עֲדָנָה
133..... וְאֲדֹנִי זָקֵן
133..... נהרות ה': אחר כוונת הלב הן הן הדברים

- י"ג וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָהָם לְמַעַן זֶה צִחְקָה
שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֲמַנָּם אֵלֶּךָ וְאֲנִי זָקְנָתִי:
135..... וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם
135..... לְמַעַן זֶה צִחְקָה שָׂרָה לֵאמֹר
137..... הֲאֵף אֲמַנָּם אֵלֶּךָ וְאֲנִי זָקְנָתִי
137..... דברי שרה לעומת מה שנאמר בשמה
138..... נהרות ה': השאלות ביום הדין

- י"ד הִיפְלֵא מִיְהוָה דָּבָר לְמוֹעֵד אָשׁוּב
אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן:
139..... הִיפְלֵא מִיְהוָה דָּבָר
140..... לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן
140..... נהרות ה': תמידי הרמ"א

- טו וַתִּכְחַשׁ שָׂרָה לֵאמֹר לֹא צִחְקָתִי
כִּי יִרְאֶה וַיֹּאמֶר לֹא כִּי צִחְקָתִי:
142..... וַתִּכְחַשׁ שָׂרָה לֵאמֹר לֹא צִחְקָתִי
143..... כיצד הכחישה שרה את דברי הקב"ה?
144..... כִּי יִרְאֶה
144..... וַיֹּאמֶר לֹא כִּי צִחְקָתִי
144..... מי אמר לשרה 'לא כי צחקת'?
145..... נהרות ה': האוחז בצדקו והמודה באשמתו

- י' וַיִּמָּהַר אַבְרָהָם הָאֱלֹהִים אֶל-שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהֲרִי
שְׁלִשׁ סָאִים קֶמַח סֶלֶת לוֹשִׁי וְעֵשִׂי עֲגוֹת:
101..... וַיִּמָּהַר אַבְרָהָם הָאֱלֹהִים אֶל שָׂרָה
102..... וַיֹּאמֶר מִהֲרִי שְׁלֹשׁ סָאִים
103..... קֶמַח סֶלֶת
104..... לוֹשִׁי וְעֵשִׂי עֲגוֹת
105..... נהרות ה': זריזות והודאה מתוך עושר וחולי

- י' וְאֶל-הַבֶּקֶר רִץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן-בֶּקֶר רֶדֶד
וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל-הַנָּעַר וַיִּמָּהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ:
106..... וְאֶל הַבֶּקֶר רִץ אַבְרָהָם
106..... מציאת טובה וגדולה מתוך עקירת דבר ממקומו
107..... וַיִּקַּח בֶּן בֶּקֶר רֶדֶד וְטוֹב
108..... וַיִּתֵּן אֶל הַנָּעַר וַיִּמָּהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ
108..... מדוע שמו של ישמעאל אינו מופיע בפסוק?
109..... רמיזות התורה לאדם מסוים על פי מילת מפתח
110..... נהרות ה': לשלב ולשלב ילדים בעבודת ה'

- י"ח וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחָלָב וּבֶן-הַבֶּקֶר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן
לַפְנֵיהֶם וְהָאֵם-עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ:
110..... וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחָלָב וּבֶן הַבֶּקֶר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְנֵיהֶם
111..... האם אכלו המלאכים בשר בחלב?
111..... האם הביא אברהם את הלחם שאמר שיביא
111..... לאורחיו?
112..... לא מוזכר שהגיש אברהם יין – מדוע?
113..... וְהָאֵם עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ
114..... וַיֹּאכְלוּ
115..... נהרות ה': חסד ללא שיעור

- ט' וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֵיזָה שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֵהָלִי:
116..... וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו
116..... הנקודות במילה 'אליו'
117..... אֵיזָה שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
119..... וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֵהָלִי
119..... נהרות ה': החיים והמוות בשאלת 'איה'

- י' וַיֹּאמֶר שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה
וְהִנֵּה-בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וְשָׂרָה שָׁמְעַת
פֶּתַח הָאֵהָל וְהוּא אַחֲרָיו:
120..... וַיֹּאמֶר שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ
121..... כְּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
122..... וְשָׂרָה שָׁמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל
האם אמר אברהם לשרה את נבואתו שהיא תלד
123..... בן?
124..... וְהוּא אַחֲרָיו
125..... נהרות ה': מסר ומוסר בגוף שלישי

שיחה

למה זה צחקה שרה?

בתחילת הפרשה נמצא פער ניכר ומשמעותי, בין מעשי אברהם המעוררים השראה לבין חוסר המעש מצד שרה המעלה תמיהה גדולה. על אף היותו בן תשעים ותשע ומיד אחר מילתו – אברהם פועל ועושה ללא הרף, באופן המשכיח לכאורה את גילו וכאבו. יושב הוא בפתח האהל כחום היום, רץ לאורחיו, משתחוה להם ומדבר אליהם, ממנהר לשרה, רץ לבקר, לוקח מאכלים ומגישם, ועומד לשרת את אורחיו. ובאופן הפוך לחלוטין – שרה אינה עושה אף מעשה, אפילו קל שבקלים. אומר לה אברהם 'מִהְרִי שְׁלֵשׁ סָאִים קֶמַח סֶלֶת לוֹשִׁי וְעֵשִׂי גָגוֹת' (פסוק ו) – אך התורה אינה מפרשת שעשתה כן שרה. הפסוקים מציינים בפרוטרוט את החמאה, החלב, ובן הבקר שמגיש אברהם, אך העוגות שהתבקשה שרה ללוש נעדרות מרשימת המאכלים המוגשים לאורחים. המלאכים שואלים 'אִיָּה שָׂרָה אִשְׁתְּךָ' (פסוק ט), ובמקום להיות נוכחת – היא נטמנת באוהל. לא נמצא בפסוקים שום מעשה שעושה כלפי האורחים, והדבר אומר דרשני.

ואם לא די בכך, הרי שהצחוק שלה מתמיהה אף הוא, שבמקום להאמין – היא צוחקת, ועל כך בא אליה הקב"ה בטענות – 'לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה' (פסוק יג). עם כל המוזרות שיש בכך שזקנה תלד בגיל תשעים, האם שרה לא האמינה ביכולת של הקב"ה לחולל ניסים? שרה הייתה נביאה, ולדברי רש"י¹ הייתה גדולה אף מן אברהם בנבואה. זאת ועוד, חז"ל מבארים ששרה הייתה מלומדת בניסים; אברהם הושלך לתוך כבשן האש וניצל, וכשהייתה שרה בבית פרעה, הייתה אומרת למלאך להכות והיה מכה.² כיצד יתכן שאמנו שרה תצחק על האפשרות שתלד בן באורח פלאי?!

חז"ל התייחסו לנקודות אלו, ויישבו את התמיהות. בגמרא מבואר שוודאי ששרה שמעה לקול אברהם והחלה בהכנת העוגות, אלא שפרסה נדה וטימאה את העיסה,³ ומטעם זה לא הוגשו, וכן נקט רש"י.⁴ על היותה באוהל ולא ביחד עם אברהם ואורחיו דרשה הגמרא: 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל – להודיע ששרה אמנו צנועה הייתה',⁵ ואף זאת הביא רש"י.⁶ הגמרות



1. רש"י כא, יב.
2. תנחומא לך-לך ה, מובא ברש"י יב, יז.
3. בבא מציעא פז, א.
4. רש"י בפסוק ח.
5. גמרא שם.
6. רש"י בפסוק ט.

ושיטות המפרשים הובאו לקמן בפירושי הפסוקים, ובשיחה זו אנו נתמקד על מענה הפסוקים עצמם, המגלים לנו שמיים חדשים בסיבת חוסר המעש מצד שרה. כדי להבין את סיבת חוסר מעשיה, עלינו לבחון את כל סיפורי אברהם ושרה דרך נקודת מבטה של שרה אמנו. אם נקרא את סיפורי התורה דרך עיני שרה – נקבל תמונה שונה לחלוטין מן הקריאה שאנו קוראים את הפרשיות באופן הרגיל.

משאלת אברהם ושרה – וההיענות החלקית למבוקשם

הסיפור של שרה מתחיל בסוף פרשת נח, אז עדיין קראו לה שרי. מבואר בפסוקים שאברהם לקחה לאשה, ומיד אחר כך מפורש 'וַתְּהִי שְׂרֵי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלֶד' (יא, ל). היא הראשונה בתורה שמוזכרת כעקרה, והיותה עקרה היא הדבר הראשון והיחיד שהתורה אומרת לנו עליה, כך שהדבר המיוחד אותה ביותר בתחילת דרכה הוא התואר 'האישה העקרה' – היא שונה מכולם בכך שהיא האישה שאין לה יכולת ילודה.

בפסוק העוקב כתוב שתרח לוקח את אברהם, את לוט ואת שרה, ומציין הכתוב את מקום מוצאם ואת מטרת הליכתם – 'וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאוּר כְּשָׂדִים לָלֶכֶת אֶרֶץ כְּנָעַן' (יא, לא). מובן על פי המדרשים מדוע יצאו מאור כשדים, שכן לא יכלו להמשיך להתגורר בחברת נמרוד שהשליך את אברהם לכבשן האש, ולדברי רש"י⁷ הרן עצמו נהרג שם על ידי נמרוד. יציאתם מאור כשדים מובנת – אך למה ירצו לילך דווקא לארץ כנען? הציווי של הקב"ה לאברהם 'לך-לך' (יב, א) יאמר רק בעתיד. מה משך את משפחת אברהם לארץ כנען?

התשובה לשאלה זו מבוארת בפסוקים שאנו אומרים מידי יום. בארץ ישראל ישנה מיוחדות שלא נמצאת בארצות אחרות – הנהגה שמעל הטבע. כשנמצאים בארץ ישראל ומצייתים לרצון ה' – ישנה ברכה, ככתוב: 'וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ תִשְׁמָעוּ אֶל מְצֻוֹתַי... וְנָתַתִּי מִטֶּר אֶרְצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֶה וּמִלְקוֹשׁ' (דברים יא, יג-יד). ואם חלילה לא מקשיבים לרצון ה' ההשלכות לא יאחרו לבוא: 'הַשְּׁמֵרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם... וְעָצַר אֶת הַשְּׁמִים וְלֹא יִהְיֶה מָטָר... וְאִבְדֶּתֶם מִהֲרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה' נָתַן לָכֶם' (שם, טז-יז). מעשי האדם בארץ ישראל מביאים את התערבות ה' נגד הילוך הטבע. מאחר ששרה אינה יכולה לילד באופן טבעי – הולכים הם לארץ כנען, אולי שם תוכל שרה העקרה להוליד ילד כנגד דרך הטבע. וכן כתב רבנו בחיי: 'והוסיף ואמר "אין לה ולד" (יא, ל), כלומר שאין בטבעה להיות לה ולד לעולם. ועל כן הסכימו שניהם, אברהם ושרה, לצאת משם וללכת ארצה כנען, אולי בזכות הארץ הקדושה יִבְנוּ שם'.⁸



7. רש"י יא, כח. כאלו תרח היה העקר, כי ההולכים עמם שרי

8. רבנו בחיי יא, ל. והוסיף: 'ואף על פי שאמר הכתוב: "ויקח תרח", ידוע כי אברהם היה העיקר, אבל לפי שהיה אברהם מכבד את אביו והלך אחריו ומשים אותו אדון לכל ביתו, אמר "ויקח תרח", ולוט היו, וידוע כי בעבור אברהם היו הולכים, לא בעבור תרח, וכן מצינו בלוט שאף אחרי מות תרח היה הולך את אברהם'.

הפרשה הבאה פותחת בהמשך המסע – ה' מצווה את אברהם 'לך-לך... אל הארץ אשר אראך' (יב, א), לארץ כנען. ובתמורה, אברהם מקבל שפע ברכות, ביניהן הבטחת הזרע 'ואעשך לגוי גדול' (שם, ב). משאלת אברהם לילד תיענה על ידי הליכתו לארץ כנען, ולכאורה ישיגו אברהם ושרה את מבוקשם על ידי הליכתם. אלא שמתוך דיוק בפסוקים נבחין מיהו המתברך בזרע עתידי, ומובטח שיעשה לגוי גדול? אברהם. ולעומתו, מי אינה מובטחת דבר? שרה.

הם מגיעים לארץ כנען, ושוב אברהם מקבל הבטחה אודות זרעו: 'וזרעך אתן את הארץ הזאת' (יב, ז) – רק אברהם מובטח. לשרה לא מובטח דבר, ולמעשה, אין התייחסות כלל של ה' יתברך אליה או כלפיה. סביר להניח שאברהם ושרה היו בטוחים שהבטחות הזרע לאברהם יבואו דרך שרה, אך ככל שיעבור הזמן וההבטחות יאמרו שוב ושוב רק לאברהם, והגשמתן בפרשת לך-לך תתישם בשנים הבאות רק עבור אברהם – תעלה המחשבה בלב שרה שאולי רק אברהם מתברך בברכות הזרע – ולא היא, כפי שנראה לקמן.

הפער בין אברהם לשרה – במצרים ובהבטחות

רעב פוקד את הארץ, ואברהם ושרה נאלצים לרדת למצרים, ואף כאן מוצאים אנו תהום פעורה בין אברהם לשרה. על שרה כתוב 'ותקח האשה בית פרעה' (יב, טו) – נלקחת היא בעל כורחה לאיש זר החומד את יופיה, ואילו על אברהם כתוב 'ולאברהם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ופקד וחסמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים' (יב, טז). צא וראה את ההבדל ביניהם – בזמן ששרה נלקחת נגד רצונה, אברהם מתעשר בעבודה. ולא זו בלבד, אף בשעה שה' מנגע את בית פרעה – אין זה לכבוד שרה, אלא על היותה 'שורי אשת אברהם' (יב, יז).

לאחר שובם ממצרים והיפרדותם מלוט, שוב מבטיח הקב"ה הבטחות, ושוב הן נאמרות לאברהם בלבד: 'וזה' אמר אל אברהם אחרי הפך לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה: כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם: ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה: קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה כי לך אתננה (יג, יד-יז). ומה מובטחת שרה? לא דבר.

אחר כך מספרת התורה שמנצח אברהם את ארבעת המלכים, ולאחר המלחמה אומר אברהם לה' יתברך 'הן לי לא נתתה זרע' (טו, ג), ושוב מבטיח ה' את המשכיות אברהם 'הבט נא השמימה וספר הפוכבים אם תוכל לספור אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך' (שם, ה). וחוזר הדבר בברית בין הבתרים 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם...' (שם, יג). הבטחות הזרע נאמרות, נשנות ומובטחות פעם אחר פעם לאברהם, ועם זאת אנו רואים בחוש שפעם אחר פעם שרה איננה נכללת בהבטחות.

הן אנו יודעים ששרה עוד תלד בן, את יצחק, שהוא הוא יהיה הממשיך של אברהם. אולם שרה אינה יודעת את סוף הסיפור. שרה אינה יודעת שהיא עוד

תלד בן. הדבר היחיד ששרה יודעת הוא שאברהם מובטח בזרע – והיא אינה מובטחת במאומה.

שרה אינה נפקדת – אך הגר כן

בגיל שבעים וחמש שרה תופסת יוזמה. היא מכירה בכך שאין זה מקרה שהיא עקרה, ואין היא אומרת 'אני עקרה', כביכול באופן טבעי, אלא מדגישה לאברהם 'עֲצָרְנִי ה' מִלֶּדֶת' (טז, ב). מבינה היא שיש כאן יד מכוונת מלמעלה המונעת את הריונה, ועל כן היא מנסה לעשות משהו בעניין. היא מקווה שאם תמסור את שפחתה כאישה לאברהם – היא עצמה תתברך בבן כשכר למסירת הגר: 'אולי אֲבָנָה מִמֶּנָּה' (שם). אך למעשה, התוצאה הינה ההפך המוחלט ממה שאלי קיוותה. היא לא מתברכת בפרי בטן – אבל הגר כן, ובכך מתממשת לנגד עיני שרה הבטחת ה' על ברכת הזרע לאברהם – ורק לאברהם.

עתה, בפעם הראשונה מבטאת שרה את תרעומתה כלפי אברהם, שלדבריה, אינו דואג להמשך זרעה כי אם להמשך זרעו. על דברי שרה 'חֲמָסִי עָלֶיךָ' (טז, ה) מביא רש"י את דברי המדרש: 'כשהתפללת להקב"ה "מה תתן לי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי" (שם, ב), לא התפללת אלא עליך, והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך'.

שרה מענה את הגר שבורחת ממנה. ומה קורה להגר בשעה שבורחת? מלאך מתגלה אליה. מוסיף רש"י⁹ ומבאר שארבעה מלאכים מתגלים אליה, ומבשרים לה שתלד בן. ניתן לשער מה קורה כשהגר חוזרת לביתם של אברהם ושרה. ניתן לדמיין ששרה שואלת אותה 'למה חזרת?' והגר עונה לה 'מלאך התגלה אלי – והבטיח לי בן'. אלו מחשבות עוברות בראשה של שרה? היא חיכתה שנים רבות להבטחה שתלד בן – אך היא מעולם לא הגיעה. שרה מסרה את שפחתה כדי שתזכה היא עצמה להיבנות – אולם ההפך המוחלט קרה. ה' יתברך מונע משרה ללדת, אך המלאך מבשר מפורשות את הגר שהיא תלד בן לאברהם. בניגוד לשרה החווה 'עֲצָרְנִי ה' מִלֶּדֶת', שומעת היא בחוש שהקב"ה מתערב באופן ממשי על ידי שליחת מלאכים לוודא שהגר אכן תלד. מה חושבת שרה באותם רגעים? ומה מרגישה שרה כעבור תשעה חודשים בשעה שרואה את אברהם בעלה מחזיק את התינוק שלו, התינוק שתמיד הובטח? בניגוד לאברהם, שרה שרויה בעצבות מתמשכת, ובתקווה לילד שהולכת ודועכת.

עוברות שלוש עשרה שנים. שנים ארוכות בהן יום יום רואה שרה את ישמעאל מתקרב יותר ויותר לאברהם, לאבא שלו. הלא הוא כנראה הזרע שתמיד הובטח. שרה עכשיו בגיל שמונים ותשע. האם יש לה עוד תקווה לבן?



9. רש"י טז, ט-יג.

רגע השבר של שרה וסוף תקוותה לילד

לפתע קורה משהו משונה ולא רגיל. שרה רואה את אברהם מל את עצמו ואת כל אנשי ביתו, ושמו משתנה מאברם לאברהם. מדוע עושה כן אברהם, ולמה שמו משתנה? ובכן, זה עתה כרת ה' יתברך ברית עם אברהם – שוב, רק עם אברהם – ולא עמה. לאברהם אכן נאמר בטרם ברית המילה ששרה תלד בן, אך שרה לא ידעה זאת, כפי שביאר הרמב"ן¹⁰ שמסר זה לא עבר לשרה (מטעם שיבואר לקמן). כל שיאמר לשרה הוא שיש כאן ברית, בין ה' לבין אברהם: אברהם מקיים את המילה, ועבור כך מובטח: 'והקמתי את בריתי ביני ובינך וביין זרעך אחריו לדרתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו' (יז, ז). אברהם מובטח שלעולמי עד ה' יהיה האלוהים של זרעו, בזכות ברית המילה.

ועתה מגיעים פסוקים, שבמבט ראשון נראים כדברים משניים בחשיבותם, אך לשרה זהו הרגע שבו נשברת לחלוטין. מי עוד נימול? מי הוא זה שלכאורה בזכות המילה יהיה 'זרעך אחריו'? התורה כותבת שלוש פעמים מי עוד נימול עם אברהם: 'ויקח אברהם את ישמעאל בנו... וימל את בשר ערלתם... וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה בהמלו את בשר ערלתו: בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו' (יז, כג-כו). התורה כותבת, שונה ומשלשת את העובדה שישמעאל נימול, וכן מדגישה שלוש פעמים את צמד המילים 'ישמעאל בנו'. אם עד עכשיו היה לשרה תקווה שתלד בן, גם אם קלושה וקטנה ביותר, ותזכה היא להוליד את הילד שימשיך את מורשת אברהם בעולם – כאן ועכשיו זה נגמר. הנר כבה, החלום פרח ועף לו. שרה יודעת שהיא לא תזכה בבן, העם הנבחר לא יהיה דרכה – יהיה זה זרע אברהם דרך ישמעאל. היא לעולם תישאר שרה העקרה.

חוסר המעש מצד שרה – תוצאה מהשבר בו שרויה

מתוך הקדמה זו נבין את חוסר המעש מצד שרה בסיפור המלאכים המבשרים את לידתה, סיפור שמתרחש בסמוך לרגעי השבר של שרה.¹¹ שלושה מלאכים מגיעים כחום היום. אברהם רץ לקראתם ומתחנן שיבואו להתכבד כאורחיו. משקבלו את הזמנתו – רץ אברהם אל שרה ואומר לה 'מהרי שלש סאים קמח סלת לוישי ועשי עגות' (פסוק ו) – אך התורה אינה משתפת ששרה עושה את אשר ביקש ממנה אברהם.

בפסוק הבא אברהם נותן בן בקר לנער, וטורחת התורה לכתוב 'וימהר לעשות אתו' (פסוק ז). התורה מדגישה שהנער עושה את המבוקש, אך התורה משאירה קול דממה דקה אודות עשיית שרה, ונציע שזהו משום ששרה אינה עושה. שרה נמצאת בשיברון מוחלט, שזה עתה הבינה שהיא לא מי שחשבה שהיא תהיה –



10. רמב"ן בפסוק טו, וכן הסכים הרש"ר הירש. 11. ולפי הרמב"ן, התוספות והאברבנאל היה עיין בדברינו בפסוק י' האם אמר אברהם לשרה את נבואתו.

זה ממש באותו היום, כמובא בפסוק א' כמה זמן אחרי המילה נראה ה' אל אברהם.

היא לא אם האומה הנבחרת, היא רק שרה העקרה. ברגע הזה של שברון הלב, התורה בוחרת לכתוב את עשיית הנער לעומת אי עשייתה של שרה, להדגיש שאינה משתפת פעולה.

ועניין זה ממשיך בפסוקים העוקבים. המלאכים שואלים את אברהם אבינו 'אִיָּה שָׂרָה אִשְׁתְּךָ' (פסוק ט) והוא מגיב 'הִנֵּה בְּאֵהָלִי'. פסוק זה שנראה פשוט כל כך טומן בתוכו את כל המצב, את חוסר שיתוף הפעולה של שרה השונה מאופייה הרגיל. נבחין שהמלאכים אינם שואלים 'איפה שרה אשתך', כפי ששואל יוסף את האיש בשדה 'אִיָּפָה הֵם רָעִים' (לז, טז) בשעה שמחפש את אחיו. המלאכים שואלים 'איה'. מה ההבדל בין 'איפה' ל'איה'?

המילה 'איה' שונה מהמילה 'איפה', שמעבר לשאלה היכן, מבטאת גם את השאלה 'למה לא כאן, במקום בו מצופה שיהיה?'¹² וכן הוא בנידון דידן. המלאכים שואלים את אברהם 'איה שרה אשתך' – הרי היא תמיד מקבלת את האורחים, מדוע עתה אינה נמצאת כאן כהרגלה? ותשובתו של אברהם מתארת בדיוק את המצב השונה מן הרגיל. לו רצה אברהם לומר היכן היא ותו לא – היה אומר 'באהל'. מדוע הוסיף אברהם את המילה 'הנה' באהל? משום שהמילה 'הנה' מציינת תמיד דבר בלתי צפוי.¹³ אברהם אומר במילים אחרות 'זה נכון שהיא תמיד מקבלת את האורחים, אך כיום יש דבר אחר, דבר לא צפוי. היום שרה לא תצטרף אלינו'. מדוע? אנחנו יודעים היטב. שרה שבורה, מרוסקת רגשית. אין ביכולתה לקבל אורחים במצב שבו נמצאת.

ואז, ברגע המשבר, שומעת שרה מפי אנשים זרים, לא מפי ה' ולא מפי אברהם, לא מנביא ולא מפי מי שבעיניה היו מלאכים, אלא ממני שבעיניה היו עובדי אורח רגילים לחלוטין – 'וְהִנֵּה בֵּן לְשָׂרָה אִשְׁתְּךָ' (פסוק י). היא צוחקת כי בעיניה זה לא יכול להיות. כל ימיה היא חכתה לבשורת הזרע, אך הבשורה מעולם לא הגיעה. לפני ארבע עשרה שנה אפילו מסרה את שפחתה לחיק בעלה מתוך תקווה לפרי בטן, אך גם זה לא עזר. זה עתה היא הפנימה באופן סופי שהיא לעולם לא תזכה בילד. ויסוד זה, המתאר שהפנימה שרה שאינה האישה שתמיד קיוותה להיות, ממשיך בסוף הפסוק בו צוחקת, שם מוסיפה ואומרת בקרבה 'וְאֵדֶיךָ' (פסוק יב). מכל המילים שיכלה לכוות את אברהם – בחרה דווקא במילה 'אדני'? אין מילה מתאימה יותר, כמו 'בעלי', 'אישי' ודומיהן? אלא שזה עתה היא הפנימה שהיא לא 'האישה' של בעלה וההמשכיות לא תגיע דרכה. תחילה היא הייתה עקרת



השה לעולה' (כב, ז). הוא לא שואל 'איפה השה', אלא 'אמור להיות פה שה, איפה הוא? מדוע אין פה שה?'. ואחרי כותבי זאת ראיתי שהבדל זה הובא בהכתב והקבלה לעיל ג, ט. ועיין עוד בעניין זה בדברינו בפסוק ט 'איה שרה אשתך', ובנהרות ה' שם.

13. וכן כתב בהעמק דבר (פסוק ט): 'לשון הנה

12. את ההבדל בין 'איפה' ל'איה' אנו רואים בכל פעם שמוצגת בתורה השאלה 'איה', ונביא שתי דוגמאות; הראשונה, כאשר ה' אומר לאדם הראשון 'איכה?' (ג, ט) – אין זו רק שאלת 'איפה', אלא 'למה צריך אתה להתחבא? למה אינך כאן?', והשנייה, בשעה שיצחק עולה עם אברהם להר המוריה, הוא שואל: 'הנה האש והעצים ואיה

הבית והגר הייתה השפחה, עתה מבינה שהגר היא גם האומה הנבחרת, ושרה היא סך הכול כאישה בבית האדון – 'ואדני זקן'.¹⁴

מוסר ה' לשרה

ביקורת ה' יתברך למעשי שרה 'למה זה צחקה שרה... היפלא מה' דבר' (פסוקים יג–יד) ניתנת לביאור בשתי דרכים.¹⁵ האחת היא שביאור 'היפלא' הוא 'האם הוא מעבר ליכולתי?', ולהבנה זו שרה נחלשה באמונתה ביכולותיו של יושב מרום. לעומתה, ההבנה השנייה היא במשמעות 'האם ה' אינו יודע', כלשון הפסוק 'כי יפלא ממך דבר למשפט' (דברים יז, ח). להבנה זו, הביקורת על שרה אינה על חוסר אמונתה ביכולות ה' יתברך, אלא על שצחקה בקרבה, באופן שכביכול ה' אינו יודע מה היא חושבת. מוסר ה' אינו על חוסר אמונתה ביכולת ה', אלא על כך שחשבה שה' אינו יודע מה הרהרה בליבה.

להבנה השנייה שרה האמינה בניסים, ביכולת של ה' לשדד את דרך הטבע, אלא שלא האמינה שהדבר יקרה לה, שלהבנתה, אינה חשובה מספיק שעבורה ישנה ה' סדרי בראשית. חשבה שרה שלו רצה ה' יתברך שיהיה לה ילד, לא היה ממתין עד המצב בו נמצאת היא עכשיו, מצב בו היא מסולקת דמים, והיא ואברהם זקנים. על כן צחקה בקרבה בגוף ראשון 'אחרי בלתי היתה לי עדנה ואדני זקן' (פסוק יב). מובן לה שה' יתברך יכול לפעול ניסים, אך הרעיון שה' יעשה לה נס – רחוק היה ממנה כל כך עד כדי צחוק.

וכעת, ברגע המשבר הקשה ביותר, בו אינה מאמינה שתיתכן מציאות שיסייע לה הקב"ה, בא ה' יתברך לשרה אמנו בביקורת: 'למה זה צחקה שרה... היפלא מה' דבר? ובכך מנחילה לנו התורה מסר מהדהד. גם ברגעי משבר, אף בזמנים הקשים ביותר, לא מאבדים תקווה לא מתיאשים. להאמין ולקוות בזמנים רגילים היא מעלה, אך להאמין בשעת משבר שתיתכן מציאות שה' יסייע לי נגד כל הסיכויים – קשה הרבה יותר, והתורה מנחילה לנו את המסר הזה דרך הצחוק של שרה. הבשורה ששומעת שרה כדרך אגב הייתה ניסיון לשרה – האם תאמין בשעת משבר שתיתכן מציאות בה ה' יעשה לה נס. וניתן עתה להציע שזוהי הסיבה שלאברהם היה אסור לגלות לשרה את בשורת הלידה, שהרי אחרת לא היה כאן ניסיון כלל. אילו שמעה ישירות מה' (בנבואה, או דרך אברהם) שתלד בן – ודאי שהייתה מאמינה, ויסוד זה לא היה נלמד משרה.¹⁶



משמע דבר חידוש'. שנאמר "ואדני זקן" (יח, יב), ועליה נאמר "אשת

14. באופן אחר הנותן טעם לשבח בעניין חיל עטרת בעלה" (משלי יב, ד) לפיכך כתיב ביה "וה' ברך את אברהם בכל" (כד, א).

15. המפרשים נחלקו בדבר, ומבואר בתחילת פסוק יד.

16. ובאופן דומה כתוב בספר דרש משה (דרשות מפי הרב משה פיינשטיין) 'מה שהוצרך

אומרה 'ואדני זקן' נדרש בתנחומא (חיי שרה ב) שדרש: "א"ר יהושע בר נחמני: מפני ארבעה דברים הזקנה קופצת על אדם: מפני היראה, ומפני כעס בנים, ומפני אשה רעה, ומפני המלחמות... אבל אברהם אשתו מכבדתו וקוראתו אדני

כאמור, בשונה מאברהם, שרה מעולם לא הובטחה בזרע עתידי, ובכך דמותה ניצבת לנגד עינינו במשברים בחיים. אברהם מובטח בזרע עתידי, ומאמין שהדבר יקרה גם כשאין הדבר טבעי, אך מתוך כך אינו דומה לאדם הפשוט בישראל המצפה לישועות, שהרי האדם הרגיל מעולם לא הובטח. דווקא מאחר ששרה לא הובטחה, מצבה מגלם את המציאות של אנשים ונשים רבים מישראל, המצפים בכל ליבם להגשמת רצונם, אך מעולם לא הובטחו בדבר. משרה מצופה היה להאמין שתיתכן מציאות שיעשה ה' לה ניסים – וכן מצופה מכל אחד מאיתנו בזמני משבר – להאמין שתיתכן מציאות שה' יפעל באופן בלתי צפוי – לסייע לנו ולהושיע אותנו ממצוקותינו.

אמונה בניסים בפרשה ובהפטרה

יסוד זה, שתמיד יש תקווה ואל לנו לומר שה' לא יעשה לנו נס – חוזר על עצמו עוד מספר פעמים בפרשה ובהפטרה. בהמשך הפרשה הגר מגורשת מביתו של אברהם אבינו, ותוך זמן קצר מוצאת את עצמה במצב קשה מנשוא – היא במדבר עם בנה היחיד ונגמרים להם המים. מה היא עושה? 'וַתִּשְׁלַף אֶת הַיֶּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים... כִּי אָמְרָה אֶל אֶרְאָה בְּמוֹת הַיֶּלֶד' (כא, טו–טז). הילד עדיין לא מת, ולמרות זאת – היא משאירה אותו בדד. מדוע מפקירה היא את בנה היחיד? כי אפסו הסיכויים. אין מצב בעולם, כך בטוחה, שישמעאל ישרוד. ושוב, כמו אצל שרה, מתערב ה' יתברך כנגד המצופה – 'וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרָא בְּאֵר מַיִם' (כא, יט). ולעניין זה נשמע הד גם בהפטרה. האשה השונמית מארחת את אלישע ומכבדת אותו. כשרוצה להכיר לה טובה הוא שואל 'מָה לַעֲשׂוֹת לָךְ' (מלכים ב', יג), יכולה היא לבקש ממנו כל דבר, שכן הוא נביא המעיד על עצמו 'הִיֵּשׁ לְדָבָר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ' (שם). ומה היא משיבה? 'בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנֹכִי יֹשֶׁבֶת' – אינה מבקשת דבר. כיצד יתכן הדבר, וכי אין לה מה לבקש? הרי בפסוק הבא מבואר שאין לה ילד ובעלה זקן. מדוע לא בקשה ילד? נראה לבאר שיסוד הדבר טמון באותה הסיבה ששרה צחקה ושהגר נטשה את בנה – אין סיכוי, זה פשוט לא יכול להיות. ושוב, נגד כל הסיכויים, או ליתר דיוק – נגד כל הסיכויים האנושיים – היא יולדת בן, כדברי הנביא.

ומסר זה, שתמיד ישנה תקווה, מעידה בעצמה האשה השונמית, שאכן הפנימה את המסר. בהמשך ההפטרה, בנה שנולד באורח פלאי גדל, אך יום אחד ראשו כואב, ולבסוף הוא מת. מה היא עושה – רצה לנביא. למה? בנה מת, מה



לו שלא יגלה זה לשרה, ונמצא שהיא שומעת הבשורה מהמלאך שנדמה כערבי שחשדה אותו לעובד ע"ז דאבק רגליו, ולכן צחקה, ועל זה הקפיד הקב"ה, שהביטחון בה' יתברך יש להיות ששוה אצלו נס ומעשה טבעי, שלא לבטל אף ברכת איש פשוט שיעשה נס שתלד.

לשלוח מלאך לבשר שתלד שרה בן, אף שכבר אמר הקב"ה בעצמו זה לאברהם – נראה כי כנראה לא רצה הקב"ה שאברהם יאמר זה לשרה, שאם הייתה שומעת בשורה זו מאברהם ודאי לא הייתה צוחקת על דברי הנבואה של אברהם שהיה מוחזק לנביא אמת... על כן צריך לומר שהקב"ה אמר

כבר ניתן עוד לעשות? היא למדה משרה, היא למדה מהגר, היא למדה מחוסר האמונה שלה בעבר – תמיד יש תקווה. ואכן, התקווה שלה כשבנה כבר מת – היא מה שמחיה את בנה היחיד. היא יודעת שה' יתברך יכול לחולל עבורה נס.

אל ימנע עצמו מן הרחמים

לדאבוננו, בימינו אין נביאים. אין לנו את היכולת להתפלל על כך שמתים ישובו לתחייה, או שנשים בשנות השמונים-תשעים יזכו לפרי בטן. אך יכולים אנו לקחת מסר זה לשאר הפעמים בחיים שהסיכויים לא אפסיים אלא נמוכים ביותר. אנשים רבים התבשרו על ידי מומחי הרפואה שיש להם שבועיים בלבד לחיות – ולבסוף חיו עוד שנים ארוכות. נשים רבות הפנימו עם הזמן שאין שום סיכוי שילדו – ולבסוף התברכו בילדים וקיימו בעצמן 'מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללו' (תהלים קיג, ט), ועוד כהנה וכהנה.

בטרם הרתה, ביטאה שרה את חוסר אמונתה בנס שיכול לקרות דווקא לה במילה 'לי': 'אֲחֵרִי בְלִתִּי הִתָּה לִי עֶדְנָה' (פסוק יב). ולאחר לידת בנה, לאחר שאירע לה הנס, העידה בעצמה שגם בעבורה יכולים להתחולל ניסים, ושבה היא פעמיים על אותה המילה: 'צָחַק עֲשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשְׁמַע יִצְחָק לִי' (כא, ו). כנגד מחשבתה הראשונה, לבסוף העידה שדווקא לה קרה הנס. ובמדרש רבה נדרש: "מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה" – מושיבי עקרת הבית – זו שרה, "וְתִהְיֶי שְׂרֵי עֶקְרָה" (יא, ל), אם הבנים שמחה שנאמר "הִינִיקָה בָּנִים עֶקְרָה" (כא, ז).¹⁷

מהצחוק של שרה אמנו ומתגובת ה' יתברך 'למה זה צחקה שרה', נמצאנו למדים יסוד יקר – לעולם איננו מאבדים תקווה. מסר זה צריך לעמוד לנגד עינינו בכל שעת משבר, וכדברי הגמרא 'אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם – אל ימנע את עצמו מן הרחמים'.¹⁸

וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלָיו מִמָּרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל
כַּחַם הַיּוֹם:
 וְאֵתְגַלִּי לִיָּהּ יִי בְּמִשְׁרֵי מִמָּרָא
 וְהוּא יִתֵּיב בְּתַרְע מִשְׁכָּנָא כְּמִיחַם
 יוֹמָא :

שנאמר (תהלים פג, ה) אלהים נצב צעדת אל: פתח האהל. לראות אם יש עוצר ושם ויניסם צביתו: כחם היום. הוֹאֵל הקדוש ברוך הוא חמה מנחיקה שלא להטריחו צאורחים, ולפי שראהו מנטער שלא היו אורחים צאים, הציא המלאכים עליו צדמות אנשים:

וירא אליו. לבקר את החולה. אמר רבי חמא בר חנינא יום שלישי למילתו היה, וצא הקדוש ברוך הוא ושאל בשלומי: באלוני ממרא. הוא שנתן לו ענה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו: יושב. ישב כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקדוש ברוך הוא שז ואני אעמד, ואתה סימן לבניך, שעמיד אני להחליצ צדמת הדיינין והן יושבין,

וַיֵּרָא אֵלָיו ה'

מטרת ההתגלות

הפרשה פותחת בכתוב שה' יתברך נראה אל אברהם, אך אינה מגלה את מטרת ההתגלות, ובביאור העניין נציג ארבע שיטות.

שיטה ראשונה – ביקור חולים

השיטה הראשונה נדרשת בגמרא, לפיה בא הקב"ה לשאול בשלום אברהם שהיה חולה: 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם היה, ובא הקדוש ברוך הוא לשאול באברהם'.¹⁹ ועוד דרשה הגמרא בשם רבי חמא ברבי חנינא: 'מאי דכתיב: אחרי ה' אלהיכם תלכו? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר: כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא! אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא... הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב: וירא אליו ה' באלוני ממרא, אף אתה בקר חולים',²⁰ וכן כתב רש"י שבא לבקר את החולה ולשאול בשלומי. הוסיף בתורה תמימה שכוונת הדרשה היא שנכתב פסוק זה כדי שילמדו בני אדם להידבק במידותיו של הקב"ה.

בכיוון זה הלך החזקוני (בביאורו הראשון) וכראיה

לדבר ציין שלא מצינו בשום מקום אחר שכתוב 'וירא' ללא המשך דיבור, ועל כן ברור שמטרת ההיראות של ה' לא הייתה לצורך אמירה מסוימת, אלא כדי לבקר את החולה. וכן כתב בתורה תמימה בשם המהרש"א, ועוד הוסיף שמכך שלא כתוב 'וירא ה' אל אברהם' אלא 'וירא אליו', נלמד שה' בא לבקרו על ענייני הפרשייה הקודמת, כלומר לבקרו אודות המילה, וביקרו ביום השלישי לפי שבו החולשה מרובה. ובדומה לכך ציין האור החיים שרמז לדבר שבא לבקר את החולה נלמד מהכתוב 'אליו', שבא לצורכו של אברהם, כלומר לבקרו.

וכן במדרש תנחומא נדרשה נראות ה' אל אברהם בעניין ביקור חולים: 'בנוהג שבעולם כשהתלמיד חולה והרב הולך לבקרו – התלמידים מהלכין תחלה ואומרים שליחות הרב לביתו של חולה לומר שהרב מבקש לבקרו. והקב"ה אינו כן, כשמל אברהם והיה מצטער מן המילה אמר למלאכים לילך לבקרו, עד שהמלאכים הולכין קדמן הקדוש ברוך הוא שנאמר "וירא אליו ה'" ואח"כ "וישא עיניו וירא", יש עניו גדול מזה?²¹ ועיין עוד בדברי הרמב"ן לקמן בשיטה השלישית.



21. תנחומא ב. ועוד נדרש שם על ביאתו של הקב"ה אל אברהם: 'עד שהעמיד אברהם מן הערלות גבעה ונהר

19. בבא מציעא פו, ב.

20. סוטה יד, א.

שיטה שנייה – גילוי עניין סדום

בשיטה השנייה מצאנו את הסוברים שה' יתברך התגלה לאברהם אבינו כדי לומר לו מה הולך לקרות לאנשי סדום, כפי שמופיע בהמשך הפסוקים. ובתוך שיטה זו נחלקו המפרשים מה הייתה מטרת אמירה זו לאברהם.

יש הסוברים שאמר ה' לאברהם את רעת אנשי סדום עבור חינוך זרעו של אברהם, ויתדות להבנה זו נמצאות בכתוב: 'הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה... כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנֵי וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט' (פסוקים יז-יט). וכן כתב הרד"ק 'ונגלה אליו האל שם אחר שמל להודיע דבר סדום, לפי שאברהם היה גדול שבעולם באותו הדור, ורצה לעשות משפט בקצת ישוב מן העולם ולהשחיתו, ולא רצה לעשות מבלי ידיעתו, ולהודיעו כי הוא משגיח בתחתונים להטיב ולהרע לפי מעשיהם. ואף על פי שהוא ידע זה משכלו – הודיעו כדי שיודיע את בניו ואת ביתו אחרי כן כשאומר. ועוד כדי להודיעו משפטו ברשעים איך הוא, ואיך הוא ארץ אפים לרשעים'.

ובאופן דומה כתב הרש"ר הירש: 'הקדוש ברוך הוא ביקש לגלות לו את החורבן, שנגזר על ערי הכיכר; היו אלה העשירות שבערי הארץ, שהובטחה לנחלה לעם אברהם. והכתוב מפרש ואומר: סוד ה' נתגלה לאברהם, שהרי עתיד הוא להיות אב לעם זה. גילוי הסיבות של החורבן הצפוי – לא היה בו צורך לאברהם כפרט. הן כל חייו היו ניגוד חריף לרוחה ולמידתה של סדום. הוא לעצמו לא היה זקוק לגילוי זה; יעיד על כך

עצם המעמד, בו היה דבר ה' אליו. מי שיושב פתח האוהל כחום היום ומחפש עובדי דרך יגיעי כח, מי שמתחנן לפניהם כמבקש חסד, שירשו לו לקיים בהם הכנסת אורחים – הוא איננו זקוק לצו ולזירוז להתרחק מדרכה של סדום; אין צורך להזהיר אותו – על ידי החורבן שנגזר על סדום.

אולם יש צורך להזהיר את בניו אחריו, לבל יהיו כסדום בארצם העשירה. יש צורך לדאוג לכך, שרוח אברהם תהיה מורשה לעד – לבניו ולבני בניו; לבל תאבד מהם דרך אברהם, העובד את ה' ואוהב את הבריות; לבל תשתכח מלבם רוח אברהם – מרוב העושר, שנתברכה בו ארצם. כללו של דבר: יש צורך לשמור על הניגוד הנצחי שבין עם אברהם לבין רוחה של סדום, כדרך שניגוד זה נשתמר בשעתו על ידי אברהם עצמו. משום כך נצטרף כאן חורבן סדום לתמונת אברהם היושב פתח האוהל; ותמונה זו תהיה חקוקה לעד בלב בניו אחריו.²² ואנוהו – בעוד אנשי סדום רעים וחטאים, ודוגלים בשיטת 'שלי שלי ושלך שלך'²³ – הרי שאברהם יושב בפתח אהלו ומחפש את האנשים שאיתם יוכל לגמול חסד, בגדר 'שלי שליך ושלך שלי'.

לעומתם, האברבנאל ביאר שלאברהם נודעה רעת סדום כדי שילמד עליהם סנגוריא וינסה להצילם, כפי שאכן השתדל אברהם בהמשך הפרק (מלבד הצורך להזהיר את בניו מה עלול לקרות להם אם ילכו בדרכם של אנשי סדום. ועיין עוד בדבריו לקמן בשיטה הרביעית).²⁴ גם הכלי יקר קישר את ההתגלות לאנשי סדום, אם כי ביאר שה' לא בא להודיע לאברהם, אלא לצרף את אברהם לבית דינו (כמובא בדבריו

ה' מודיע לאברהם דבר, ורק בפסוק יז מוסר לו הודעה, ומגלה לו את החורבן שנגזר על סדום.

23. אבות ה', י: 'ארבע מדות באדם: האומר שלי שלי ושלך שלך – זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום... שלי שליך ושלך שלך – חסיד'.

24. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

של דם יוצא מביתו, ואמר להן הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת: בואו ונבקר את החולה, אמרו לו: רבש"ע, "מה אנוש ותדעוהו בן אדם ותחשבהו", אתה הולך למקום הטנופת למקום של דם ושל שקץ וסרירות? אמר להם: חייכם, ערב עלי אותו דם של ערלות ממור ולבונה. ועיין בנהרות ה' בפרשת לך-לך יז, כז.

22. עוד ציין הרש"ר הירש שבתחילת ההתגלות אין

חטא המרגלים 'וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֵדָה לְרֹגֹם אֹתָם בְּאַבְנִים וּכְבוֹד ה' נִרְאָה בְּאַהֲלֵם מוֹעֵד אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (במדבר יד, י).

כראיה לדבר שהתגלות זו קשורה באופן ישיר לברית המילה של אברהם, ציין שמטעם זה כתוב 'וַיִּרְא אֱלֹהֵי ה' וְלֹא וִירָא ה' אֶל אַבְרָהָם, כְּדִי לְהִרְאוֹת אֶת חִיבוֹר הַפְּרָשִׁיּוֹת. עוֹד הֵבִיא שֶׁהַמְּדַרְשׁ רִבֵּה דִרְשׁ בְּאוֹתוֹ הָעֵנִיין: 'רִבִּי יִצְחָק פֶּתַח: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְגו'" (שמות כ, כא), א"ר יִצְחָק: מֵה אִם זֶה שֶׁבִּנְהָ מִזְבַּח לְשִׁמִּי הָרִינִי נִגְלָה עֲלָיו וּמִבְּרָכּוֹ, אַבְרָהָם שֶׁמֶל עֲצָמוֹ לְשִׁמִּי עַל אַחַת כְּמָה וְכִמָּה – וִירָא אֱלֹהֵי ה' בְּאַלּוֹנֵי מִמְרָא'.²⁶ וּבִעֲנִיין דּוֹמָה נִדְרֵשׁ עוֹד בְּמִדְרַשׁ רִבֵּה: 'רִבִּי לִוִּי פֶּתַח "וְשׁוֹר וְאֵיל לְשִׁלְמִים לְזִבְחַ לְפָנֵי ה'" (ויקרא ט, ד) – אָמַר: מֵה אִם זֶה שֶׁהִקְרִיב שׁוֹר וְאֵיל לְשִׁמִּי הָרִינִי נִגְלָה עֲלָיו וּמִבְּרָכּוֹ, אַבְרָהָם שֶׁמֶל עֲצָמוֹ לְשִׁמִּי עָאכ"ו – וִירָא אֱלֹהֵי ה' בְּאַלּוֹנֵי מִמְרָא'.²⁷

עוֹד כְּתַב הַרְמֵב"ן שֶׁבִּפְרָשָׁה זֶה נִכְתָּב סֹדֶר הַכְּבוֹד שֶׁזָּכָה לוֹ אַבְרָהָם אֲבִינוּ בְּזִכּוֹת הַמִּילָה – רָאָה גִּילּוֹי שְׂכִינָה, בָּאוּ מִלְּאָכִים לְבַשֵּׁר אֶת אִשְׁתּוֹ וּלְהַצִּיל אֶת לוֹט בַּעֲבוּרָו, וְאָף בִּיָּאֵר בְּדֶרֶךְ זֶה אֶת כּוֹונַת הַגִּמְרָא 'לְבַקֵּר אֶת הַחוּלָה'. וּבִעֲנִיין הַנִּדְרֵשׁ שָׁבָא ה' יִתְבָּרַךְ לְבַקֵּר אֶת הַחוּלָה כְּתַב 'וְשִׁמָּה כִּיּוֹנוֹ עוֹד בְּזֶה לּוֹמֵר שֶׁהִיא לוֹ בְּמִרְאָה הַשְּׂכִינָה רְפוּי לְמַחֲלַת הַמִּילָה, כִּי כֵן רָאוּי לְהִיּוֹת כְּדִכְתִּיב "בְּאוֹר פָּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים" (משלי טז, טו)'.²⁸

וְכֵן בִּיָּאֵר הָאֲבֵרְבִּנְאֵל (בְּבִיאּוּרָו לְפִרְשִׁיָּה זֶה עַל דֶּרֶךְ הַמְּדַרְשׁ), שֶׁתְּכַלִּית הַמִּרְאָה הֵייתָה לְהוֹדִיעַ שֶׁרָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיו, שֶׁמִּפְנֵי מִצְוֹת הַמִּילָה זָכָה שֶׁנִּרְאָה אֱלֹהֵי ה' כְּדִי שִׁתְּעַנֵּג בְּזִיו הַשְּׂכִינָה, עֵיין בְּדִבְרֵיו לְקַמֵּן.²⁹ וְעֵיין בְּאוֹר הַחַיִּים שֶׁכְּתַב: 'שָׁבָא לְהוֹדִיעַ שֶׁהִשְׁרָה ה' שְׂכִינָתוֹ עֲלָיו וְנַעֲשֶׂה מִרְכָּבָה לְשְׂכִינָה', וְהִרְחִיב בְּדִבְרָו.²⁹

אֶף הַסְּפוּרָנוּ הֵלֵךְ בְּקוֹ זֶה וְהוֹסִיף שֶׁהוֹפִיעַ ה'

לְקַמֵּן 'וְהוּא יוֹשֵׁב'. וְאִנּוּהוּ – וּדְבָרָיו מִשְׁתַּלְבִּים עִם דְּבָרֵי רַש"י²⁵ שֶׁה' הִפָּךְ אֶת סְדוֹם יַחַד עִם בֵּית דִּינּוֹ. וְאִם תֹּאמַר, מֵה הוֹעִיל לְצַרְף אֶת אַבְרָהָם, וְהָרִי אַבְרָהָם הַתִּנְגַּד לְהַפִּיכַת סְדוֹם וְאָף עַל פִּי כֵן נִפְסַק דִּינָם לְכִלְיָה! יֵשׁ לּוֹמֵר שֶׁהוּא כִּמוֹ שֶׁנִּי דִּינָיִים שֶׁהִסְכִּימוּ בְּדִין לְחַיִּיב אָדָם, אִוֹלָם אֵין פִּסְק הַדִּין סוֹפִי עַד שֶׁיִּצְטָרֵף דִּיין נוֹסֵף, וְאָף עַל פִּי שְׁאִין בְּדִבְרֵי הַדִּיין הַשְּׁלִישִׁי לְהַכְרִיעַ נֶגֶד הַשְּׁנָיִים – רֶק בְּעִזְרָתוֹ יִשְׁנוּ גִמְרָ דִּין.

גַּם הַחֲזָקוֹנִי (בְּבִיאּוּרָו הַשֵּׁנִי) בִּיָּאֵר שֶׁנִּרְאוֹת ה' אֶל אַבְרָהָם בָּאָה עֲבוּר הוֹדַעַת מַעֲשֵׂה סְדוֹם, וְהוֹסִיף שֶׁעַל אָף שֶׁנִּגְלָה אֱלֹהֵי עֲבוּר אֲמִירַת מַעֲשֵׂה סְדוֹם, מַעֲשֵׂה הַמִּלְאָכִים הִפְסִיק אֶת הָעֵנִיין, אִוֹלָם גַּם בִּיָּאֵר הַמִּלְאָכִים קְשׁוּרָה לְהַפִּיכַת סְדוֹם, שֶׁהִיא אֶחָד הַמִּלְאָכִים בֹּא לְצוּרֶךְ הַפִּיכַת סְדוֹם.

שיטה שלישית – שכר עבור המילה

הַשִּׁטָּה הַשְּׁלִישִׁית מְבֹאֶרֶת בְּרִמְב"ן, שֶׁלְּדִבְרֵיו זָכָה אַבְרָהָם לְהַתְּגַלּוֹת אֱלֹהִית בְּשִׁכָּר מִצְוֹת הַמִּילָה, שֶׁלֹּא בָּאָה הַשְּׂכִינָה לְצוּוֹת אוֹתוֹ דִּבְרָאוּ לְדַבֵּר עִמּוֹ, אִלָּא בָּאָה כְּמַעֲלָה וּכְבוֹד לְאַבְרָהָם בְּזִכַּת מִילָתוֹ. הֵבִיא הַרְמֵב"ן דּוּגְמָאוֹת נוֹסְפוֹת לְכַךְ שֶׁה' הִתְגַּלָּה (בְּעֲצָמוֹ אוֹ עַל יְדֵי מִלְּאָכִיו) לְאַנְשֵׁים שֶׁלֹּא לְצוּרֶךְ דִּיבּוּר אִלָּא לְהִרְאוֹת שְׂרָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם: יַעֲקֹב כְּשֶׁפָּגַשׁ מִלְּאָכִי אֱלֹהִים (לֵב, ב) – לְהוֹדִיעַ לוֹ שֶׁמַּעֲשֵׂיו רָצוּיִים, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִרְיַת יָם סוֹף בְּאִמְרָם 'זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנָּהוּ' (שְׁמוֹת טו, ב), שֶׁרָאִתָּה שֶׁפָּחָה עַל הַיָּם מֵה שֶׁלֹּא רָאָה יַחֲזָקָאֵל בֶּן בּוּזִי – עַל שֶׁאֲמִינוּ בָּה' וּבְמַשָּׁה עֲבָדוֹ, וְכֵן בְּבוֹתָם אֶת הַמִּשְׁכָּן בְּכֶתוּב 'וַיִּרְא כְּבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם' (ויקרא ט, כג) – עַל בְּנֵייתָם אֶת הַמִּשְׁכָּן. וְיֵשׁ פְּעָמִים שֶׁמִּתְגַּלָּה הַשְּׂכִינָה בְּשַׁעַת הַקִּצָּץ, שֶׁגַּם אֵין תְּמִיד דִּיבּוּר, אִלָּא בָּאָה לְהַגֵּן עַל עַבְדּוֹ הַצְּדִיקִים וּלְכַבֵּדָם, כִּמוֹ הַכְּתוּב אַחֵר



28. אַבְרָבְנָאֵל בְּתִשְׁבּוּתוֹ לְשִׁאלוֹת הָרִאשׁוֹנָה וְהַשְּׁנִיָּה.

29. עוֹד צִיֵּין בְּאוֹר הַחַיִּים שֶׁכְּתוּב 'וִירָא אֱלֹהֵי ה' וְלֹא

כְּתוּב 'וִירָא ה' אֱלֹהֵי' (בְּדוּמָה לְכְתוּב 'וִירָא ה' אֶל אַבְרָם וְגו')

25. רַש"י יט, כד.

26. בְּרִאשִׁית רַבָּה מַח, ד.

27. בְּרִאשִׁית רַבָּה מַח, ה.

טבעו מפני הדם שיצא ממנו, על כן ישב בחום השמש כדי להתחמם, בדומה לנדרש במדרש רבה 'שהחימום יפה למכה'.³⁰

הכתוב מספר שמייד שנראה אליו האלוהים – זרחה עליו השמש והכין לו הקב"ה את רפואתו בכך שנגלו אליו שלושה מלאכים שבאו אליו בדמות אנשים, אחד לרפא אותו (ולהציל את לוט), אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום. ומייד כשראה אברהם את המלאך שבא לרפא – התרפא (ועיין בפסוק ב'מה הייתה מטרת בואם').

כשהם ראו את אברהם חולה, חלש ויושב לבדו (ולא עם אנשי ביתו) – חשבו לנטות מעליו, 'עד שאברהם עם כל חוליו וחולשתו, הרגיש בעצמו כ"כ מהאומץ והכוח, שרץ לקראתם והזמינם לסעודה'. רץ אברהם אל הבקר בחפזה ובמרוצה כאיש גיבור ובריא לעשות לבדו את כל מלאכת הכנסת האורחים. מאחר שכל בני הבית היו נימולים, הוצרך אברהם לומר 'יקח נא מעט מים (פסוק ד), כלומר על ידי אחת מהאמות, וירחצו האורחים את רגלי עצמם ככתוב 'ורחצו רגליכם', שאין איש בבית שיכול לרחוץ את רגליהם. על הכתוב 'והשענו תחת העץ' ביאר שצריכים להיות דווקא מחוץ האהל, תחת העץ, מאחר שלא היה מקום לשבת באהל מפני החולים הרבים שהיו שם. ומשום חסרון משרתיו מחמת חוליים, הוצרך אברהם לעשות לבדו את כל מלאכת הכנסת האורחים. 'כ"כ הייתה רפואתו פתאומית ושלמה שהיה עומד עליהם תחת העץ והלך עמם לשלחם, שכל זה יורה שבראותו פני שכינה נתרפא ויחי מחליו'.

יתברך לעמוד בברית אברהם כפי שנהוג בין כל כורתי בריתות, וכן כתב: 'הופיע האל יתברך שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית, כענין "אתם נצבים וכו' לעבדך בברית" (דברים כט, ט-יא). וכענין "ויקרת... לפני ה'... ויעמד כל העם בברית" (מלכים ב כג, ג). ונראה לאברהם (ואנוהו – דווקא לאברהם, ולא לשאר הנימולים שנימולו עמו) שהיה מוכן מכולם לאותה המראה. וכן ענין "ויפגשוהו ה'" (שמות ד, כד), שלא נראה שם לדבר עם משה, אבל הופיע שכינתו לקבל ברית בנו, כאמרו "ביני וביניכם... לדורתיכם" (יז, יא-יב). ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה'.

ואנוהו – ניתן לסכם ולומר שלדברי הרמב"ן וסיעתו ההתגלות הינה כשכר על מה שעשה אברהם אבינו בעבר (המילה), לגמרא ולהולכים בעקבותיה – הביקור הינו עבור ההווה, שכעת אברהם אבינו זקוק לביקור חולים, ולרד"ק וסיעתו – זהו עבור העתיד, בהקשר של אנשי סדום.

שיטה רביעית – ביאור האברבנאל

האברבנאל פתח את ביאורו לפרשייה זו בבארו דרך הדרש, שתכלית המראה הייתה להודיע שרצה האלוהים את מעשיו, שמפני מצוות המילה זכה שנראה אליו ה' כדי שיתענג בזיו השכינה (כשיטה השלישית הנ"ל). עוד הוסיף שלהבנה זו, תכלית המראה הייתה לרפא אותו ולחזקו מחולי המילה (כשיטה הראשונה הנ"ל). אברהם ישב 'פתח האהל כחם היום', שמאחר שהיה חולה וחלש מחמת המילה – התקרב



עליו השכינה מה שלא נשמע באומרו "וירא ה' אליו" כי ה' יפסיק בין הגילוי למתגלה בו והבן. ולזה תמצא שלא נאמר עוד וירא בכל הנבואות הנאמרות לאברהם אחרי זאת אלא ויאמר ה' כי מצוי הוא לפני עטרה לראשו'.
30. בראשית רבה מח, ח.

לזרעך וגו' [יב, ז], וכן 'וירא ה' אל אברם וגו' אני אל שדי' [יז, א], וביאר וכתב: 'ונראה כי כוונת הכתוב הוא שבא להודיע שהשרה ה' שכינתו עליו ונעשה מרכבה לשכינה, ותמצא שאמרו ז"ל (בראשית רבה מז, ו) שהאבות מרכבה לשכינה. והוא אומרו וירא אליו ה' שגילה ה' שכינתו אליו, ולזה הקדים תיבת "אליו" להזכרת ה'" לומר שנתגלית

על כן פותח הכתוב שנראה ה' אל אברהם כשהוא 'יִשֵּׁב פֶּתַח הָאֵהָל כָּחֵם הַיּוֹם'. יושב הוא בפתח האוהל כדי להיות מעורב עם אנשים, שיראה אותם והם יראו אותו, והיה זה 'כחום היום', בשעה שאנשים מתחילים לצאת לעבודתם³¹ – ודווקא אז באה אליו הנבואה. המקום והזמן שכביכול אמורים להסיח את הדעת מן הדבקות – לא הסיחו את אברהם מדבקותו בה' יתברך.

ומתוך כך נלמדים הפסוקים הבאים. הוא ראה שלושה אנשים ורץ לקראתם, ולא המתין שילך ה' יתברך ממנו (כפי שהיה עד כה), אלא תוך כדי כל הפעולות שעשה אברהם אבינו – באו אליו דברי ה', ככתוב 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם לָמָּה זֶה צָחָקָה' (פסוק יג), וכן תוך כדי שליוח את המלאכים שמע את דבר ה' שאמר 'וְעַתָּה סֵדֶם וְעַמְרָה כִּי רָבָה' (פסוק כ). ועד לכל עניין זה הוא הכתוב 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֵמָה וְאַבְרָהָם עֹדְדָנוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה'" (פסוק כב), וכן כתב: 'רוצה לומר שעם היות שנעשו כל המעשים האלה בפועל ובהקיץ – עדיין היה אברהם עומד בהתבודדותו ולא סר ממנו, ולגודל העניין הזה ומעלתו אמר "עֹדְדָנוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה'". וכבר נטו חז"ל³² לעניין הזה באמרם שבהיות אברהם ערל היה נופל על פניו ולא יכול להביט פני שכינה, וכמו שנאמר בבלעם "נָפַל וּגְלֹי עֵינָיו" (במדבר כד, טז), ואחר שנמול היה מקבל פני שכינה והוא יושב פתח האהל³³.

אופן ההתגלות

נחלקו המפרשים מה היה אופן ההתגלות. האבן עזרא כתב 'ומפרשים אמרו' שתחילה ה' נראה לאברהם, ואחר כך נשא עיניו וראה שלושה

ועוד כתב: 'וסיפר הכתוב שכבדו השם עוד בהודיעו אותו ענין סדום, כאילו עשאו איש סודו ובעל בריתו, ושהציל את לוט בזכותו, ושפקד את שרה, והגדילו בעיני אבימלך ושריו, ושאר הדברים כולם שסופרו בפרשה, להודיע שבצדקת אברהם היה שכרו אתו ופעולתו לפניו'. סיכם וכתב האברבנאל שלשיטת המדרש, באה נראות ה' אל אברהם כביקור חולים ולראות את חוליו. ועל אף שלהבנה זו, פרשייה זו מחוברת לפרשייה הקודמת, מסדר הפרשיות התחיל פרשה חדשה להפסיק בין סיפורי אברהם בהם היה ערל לסיפורי אברהם בהיותו בעל ברית לאלוהים.

אולם על דרך הפשט, שיטה אחרת לאברבנאל לתכלית היראות ה' לאברהם בתחילת הפרשה: 'להודיע לאברהם רשעת אנשי סדום וחסאתם, והכליה המעותדת לבוא עליהם ועל כל ערי הכיכר, כדי שילמד אברהם סנגוריה עליהם להיותו אב הנכרים חומל וחונן כל אדם. וגם כדי שילמד ויזהיר את בניו ואנשי בריתו ושמרו דרך ה' כדי שלא יבא עליהם כמהפכת סדום ועמורה'. להבנה זו, עיקר הכתוב 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'" הוא בהמשך הפסוקים הכותבים 'וַיֹּאמֶר ה' וְעַתָּה סֵדֶם וְעַמְרָה כִּי רָבָה' (פסוק כ).

עוד הוסיף שיסוד גדול עולה מתוך כל הפרטים המתוארים בפסוקים אלו. קודם ברית המילה, הנבואה הייתה באה אל אברהם רק 'במקום מיוחד ומוכן, ובהכנות ידועות ובבטול החושים במראות או בחדות'. אולם לאחר שנימול, זכה אברהם למעלה מיוחדת, שהיה דבק כל כך באלוהיו, שאפילו בהיותו עסוק בדברים גשמיים ומסובב באנשים – היה דבק בה' יתברך ומקבל ממנו נבואות.



נופל, משמל היה מסיח עמו והיה עומד שנאמר "ואברהם עודנו עומד לפני ה'" (יח, כב), ולא עוד אלא היה נגלה עליו והוא יושב שנאמר "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל וגו'". וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר פרק כט.
33. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

31. האברבנאל לשיטתו, שכוונת 'כחום היום' היא לחלק מהיום שמתחיל להתחמם, כמובא לקמן 'איזו שעה ביום היא כחום היום'.

32. בתנחומא (לך-לך כ) נדרש: 'ויפל אברהם על פניו – עד שלא מל, כל זמן שהייתה השכינה מדברת עמו היה

חז"ל, בא הקב"ה לבקר את החולה, ואיתנו באו מלאכיו עושי רצונו, אחד לרפאות את אברהם מחוליו, ואחד להחזיר את שרה לימי נעוריה (ואנוהו – שאף השבתה לימי נעוריה יש בה בגדר 'רפואה'). הוסיף המלבי"ם³⁷ שלמרות שכל הנביאים כולם ראו תחילה את המלאך ואחר כך התגלה אליהם ה' – באברהם היה זה שונה, שמרוב אהבת ה' אליו נראה אליו תחילה המלך, ואחר כך צבא משרתיו עושי רצונו.

לדבריו הסכים באזניים לתורה והוסיף שבהמשך הפרק כתוב 'וְאַבְרָהָם עֹדְנוֹ עֹמֵד לִפְנֵי ה' (פסוק כב), והרי סוף הכתוב מוכיח על תחילתו שהקב"ה בכבודו ובעצמו בא לבקר את החולה וקדושו עמו. הווי אומר, ההתגלות של ה' אינה ביאת המלאכים, אלא ענין בפני עצמו. יוצא אם כן לדבריהם שאין כוונת הפסוק 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'' להתגלות המלאכים לבדם, אלא הן ה' יתברך והן המלאכים נראו אל אברהם, וכפי שכתב המלבי"ם: 'שראיית ה' ואת מלאכיו הכל היה שייך אל המראה הנשגבה הזאת'.

והרש"ר הירש כתב שמילת 'וַיֵּרָא' יכולה להתבאר בשני אופנים שונים, בהתאם למילת 'אֵלָיו' המופיעה בפסוק ג, שיכולה להתבאר הן כקודש והן כחול. וכן כתב: 'אם "אדני" שבפסוק ג הוא לשון חול, הרי פירוש הפנייה הוא כעין "רבותי". בהתאם לכך הרי "וירא" שבפסוק א איננו אלא הקדמה כללית, ופירושה: הקדוש ברוך הוא התגלה לו, שעה שהיה יושב פתח האוהל כחום היום; באותה שעה היו עיניו תרות אחרי עובדי אורח; והנה נתקיימה משאלתו: נזדמנו לו עובדי דרכים, והוא קיים בהם מצות הכנסת אורחים; ורק אחרי צאת האורחים

האנשים, ולכן שלושת האנשים המוזכרים בפסוק הבא אינם מהווים את ההתגלות המבוארת בפסוק זה, אלא ענין נוסף אליו (ועיין עוד בדעה הנוספת שהביא). כמו כן כותב מפורשות הרמב"ן³⁴ שרץ אברהם לאורחיו מפתח האוהל לפי שהיה 'עדיין יושב שם אחרי הסתלק ממנו מראה השכינה'.

לעומתם, הרשב"ם סובר שהתגלות ה' בפסוק זה היא בואם של שלושת האנשים אל אברהם, ושלוחו של אדם כמותו. כוונת הפסוקים היא 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'', ומפרשת התורה את אופן הנראות: 'וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים' (פסוק ב).³⁵ הוסיף וביאר שבהרבה מקומות נראה מלאך וקורוהו לשון שכינה, כפי שהתגלה ה' למשה רבנו בסנה על ידי מלאך, ככתוב 'וַיֵּרָא מֶלְאָךְ ה' אֵלָיו... וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לִרְאֹת' (שמות ג, ב-ד).³⁶ ואנוהו – הרשב"ם הולך לשיטתו בפסוק יג הכותב 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם, וביאר שם שהמלאך דיבר. וכן בפסוק טז ביאר שכל הדיבורים של ה' אל אברהם בסיפור זה נאמרו דרך המלאכים. החזקוני הביא לשיטה זו מספר דוגמאות, כגון בסנה ובעקידה – שאמנם כתוב שמלאך מדבר, אך בעצם ה' יתברך הוא המדבר. אך המלבי"ם דחה הבנה זו. לדבריו, אמנם ישנם מקרים שהכתוב מתאר ראיית מלאך בלשון שכינה, אך על פי רוב השליח הגיע עם אדוניו, כלומר, המלאך הגיע עם השכינה ומקדים אותה, אך אין הכוונה שהשכינה מתייחסת למלאך (והביא דוגמאות לדבר). וכן פירשו חז"ל בעניין זה, שה' נראה אליו על אף שלא דיבר עמו כלל (והיה זה לכבודו, כפי שהיה במשכן [עיין לעיל 'מטרת ההתגלות' – שיטה שלישית]), ולפי



אנשים שהיו מלאכים'.

36. עיין בדבריו בפרשת שמות ג, ד' האם בפרק זה דיבר מלאך אל משה או שה' דיבר אליו?

37. מלבי"ם בפסוק ב.

34. רמב"ן בפסוק ב.

35. ועל שיטתו כתב המלבי"ם: 'לדעת הרשב"ם הראיה הזאת היתה ראיית המלאכים, עפ"י מדת ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי שכל כלל שאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון, ור"ל וירא אליו ה', ומפרש שראה שלשה

הנבואה – פעמים ישמע קול הדבור מי שהוא עם הנביא כמו שראינו במראות דניאל, שאמר "וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי לֹא רָאוּ אֶת הַמַּרְאָה אֲבָל חֲרָדָה גְּדֹלָה נִפְלָא עֲלֵיהֶם וַיִּכְרְחוּ בְּהִחְבָּא" (דניאל י, ז), נראה מזה כי קול המלאך שמעו ולפיכך חרדו לאותו קול'. ועיין עוד בדבריו בפסוק ב, מובא בדברינו שם 'מלאכים או אנשים', שהמשיך קו זה.

הרמב"ן הביא את דברי הרמב"ם ותקפם, בכותבו 'ואלה דברים סותרים הכתוב, אסור לשומעם אף כי להאמין בהם', והאריך מאוד הרמב"ן בדבר ונשא ונתן בדברי הרמב"ם, עיין בדבריו. וכן כתב רבנו בחיי: 'ודע כי כלל הפרשה הזאת יש שסוברים אותה במראה הנבואה, וחושבים להכריח העניין בטענה שאין אדם משיג לראות המלאכים בעין הבשר כי אם במראה, ולפי השגתם המשיג הסברא הזאת לא לשה שרה עגות, גם אברהם לא עשה בן הבקר אבל היה במראה הנבואה, גם נצטרך לומר בלוט שעלה במדרגת מעלת הנבואה, גם אנשי סדום שהכתוב מעיד שהיו רעים וחטאים, ואיך יתכן שיעלה לוט למעלת הנבואה, והקב"ה מנע הדבור מאברהם כל זמן שהיה לוט עמו, כעניין שכתוב "וְהָאֱמֶר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפֶּרֶד לוֹט מַעֲמוֹ" (יג, יד). אבל עיקר הפרשה הזאת בכללה היא כפשוטן של כתובים, ועניין שרה ואברהם ולוט ואנשי סדום הכל כפשוטו ממש לא מראה נבואה'.³⁹ וכשיטתם כתב האברבנאל 'שעם היות שנעשו כל המעשים האלה בפועל ובהקיץ – עדיין היה אברהם עומד בהתבודדותו ולא סר ממנו, ולגודל העניין הזה ומעלתו אמר "עוֹדֵנוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה'" (פסוק כב).'⁴⁰

אין כאן המקום להאריך במחלוקת זו, וכפי שכתב האברבנאל 'ולא אתעסק פה בפירוש המראה הזאת כדרך הרב המורה, ולא להשיב על

התגלה ה' לאברהם (פסוק כ). כנגד זה אם תיבת "אדני" היא לשון קודש, הרי היא מורה על שם ה'... ועל יסוד פירוש זה למדו רבותינו, שגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה. אם כך, הרי פסוק א מתחיל את הסיפור עצמו: הקדוש ברוך הוא נראה לו כדי לגלות לו את סודו; אך באותה שעה היה לבו של אברהם טרוד; כי הוא חיפש הזדמנות כדי לקיים מצות הכנסת אורחים; ואכן יחד עם התגלות ה' הוא ראה אנשים, שיכול לגמול עמם חסד; משום כך הוא רץ לקראתם; אך בלבו תפילה לאלהיו, שלא יסלק את שכינתו, בטרם יקיים את מצוותו; שהרי את מצות אלהיו הוא בא לקיים במעשיו'. **אונקלוס** תרגם 'וַיֵּרָא – וַאֲתַגְלִי', וביאר בפרשגן שהוא להרחקת ההגשמה.

האם מדובר בנבואה או במציאות?

הרמב"ם חידש שכל סיפור ביאת המלאכים אל אברהם לא היה ולא נברא. לשיטתו, הפסוק הראשון של הפרשייה בא לבאר שאברהם קיבל התגלות אלוהית, ומהי ההתגלות – שראה אברהם בהתגלות ששלושה אנשים באו אליו וכו'.³⁸

וכדבריו כתב הרד"ק 'ויתכן לפרש כי כל ספור הדברים האלה עד "וַאֲבָרְהָם שָׁב לְמִקְמוֹ" (פסוק לג) היה במראה הנבואה והכל היה מראה אחת, ואמר כי כשבאה אליו נבואה זו היה יושב פתח האהל. וטעם הזכירו "כָּחֶם הַיּוֹם", ר"ל כי נרדם לחמימות השמש וראה המראה הזאת והוא נרדם, וקודם שדבר עמו בדבר סדום הראהו בנבואה שלשה מלאכים, הגדול שבהם בשרהו שתלד שרה, ואף על פי שכבר אמר לו כשצוהו על המילה, שב לבשרו על ידי שליח לחזק הדבר בלבו, ועוד כדי שתהא שרה שומעת מפי המלאך. ואף על פי שהדבר כולו היה במראה

40. אברבנאל בתשובתו לשאלה השנייה.

38. מורה נבוכים, חלק שני, מג.

39. רבנו בחיי בפסוק ח.

ביאר את המשך הפסוק, שלמרות סיבות רבות שבגינן לכאורה לא יקבל אברהם נבואה – זכה והתנבא: למרות שהיה באלוני ממרא (רחוק ממקום תפילתו וממקום המזבח), למרות שישב (ולא היה נצרך ליפול על פניו או לקבל את הנבואה בעמידה) ולמרות שהיה פתח האוהל (מקום מצוי עם בני ביתו ולא מקום התבודדות), ועל אף שהיה כחום היום (שהוא עיף ויגע מחום השמש, והרי הנבואה מתקבלת מתוך מנוחת הגוף, שמחה, שלווה ושקט). זכה אברהם למעלה זו בזכות מילתו.

לעומתם, הכלי יקר ביאר עניין זה באופן אחר. התגלות זו של ה' לאברהם לא הייתה בזכות שררתו, אלא בזכות עצמותו, שלמעשה הפוכים הם זה מזה. השם 'אברהם' כ'אב הַמון גוֹיִם' (יז, ה) מראה על שררה, בשונה מעצמותו של אברהם שאמר על עצמו 'וְאֶנְכִי עֹפֵר וְאֹפֶר' (פסוק כז). בכדי שלא נאמר שה' יתברך מתגלה לגדולים מצד גדולתם – נאמר 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'' – בשביל עצמותו, שהיה ענו, כמובא בגמרא 'אמר ר' יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו'.⁴²

עוד ביאר באופן אחר, שעד עתה ההתגלויות אליו היו מצד היותו 'אברם', כפי שמבארת הגמרא ששם 'אברם' מורה שנעשה אב לארם,⁴³ מצד מה שהכניסם תחת כנפי השכינה, ומצד שהיה כמו אב לכולם. אך מצד עצמותו לא היה ראוי עדיין לראות פני שכינה, לפי שהיה ערל ובעל מום. עתה שנימול – נראה אליו ה' אפילו מצד עצמו. ולהורות שמראה זה בא בעקבות המילה כתוב 'באלוני ממרא', כמובא ברש"י שממרא נתן לו עצה על המילה (עיין לקמן 'מדוע דווקא אצל ממרא').

ואנוהו – מעניין לציין ששמו של אברהם אינו מופיע בפרשה זו עד ששמה של שרה מופיע,

הקושיות שהקשה עליו הרמב"ן לפי שאינו ממה שיאות למקום הזה,⁴⁴ ואנו בפירושינו נבאר את מעשיו של אברהם אבינו כמעשים שאכן קרו.

השמטת שם אברהם בפסוק

המפרשים עמדו על כך ששמו של אברהם אבינו אינו מופיע בפסוק זה, שבמקום לכתוב 'וירא ה' אל אברהם', כתבה התורה 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'".

הרמב"ן ביאר שדבר זה בא לקשר את הפרשיה הזו עם הפרשיה הקודמת, להורות שאברהם זכה להתגלות זו בזכות ברית המילה שעשה (הרמב"ן לשיטתו לעיל 'שיטה שלישית'). וכן הסכים הרש"י הירש וכתב 'אין מקום פנוי משכינה, אך לא כל אדם זוכה לראותה. רק מי שמסר את נפשו לה' כדרך שאברהם עשה זאת זה עתה – זוכה לראות את פני ה'... הן הכינוי שב"אליו" רומז אל אברהם שנזכר לעיל, נמצאת פרשה זו המשך ישיר לפרשה שלפניה... הרי זו הפעם הראשונה, שאנחנו רואים את אברהם בתפקידו כנביא; כי כנביא הוא עומד כאן לפני ה', המגלה "סודו" אֶל עֶבְדֵי הַנְּבִיאִים" (עמוס ג, ז) (כדבריו לעיל 'שיטה שנייה'). ואברהם לא זכה למעלה זו אלא אחר שקיים את מצוות המילה. וגם התורה תמימה כתב שמכך ששמו אל אברהם אינו מופיע מלמדת אותנו התורה שה' בא לבקרו על ענייני הפרשיה הקודמת, כלומר לבקרו אודות המילה (כדבריו לעיל 'שיטה ראשונה'). ועיין עוד בדברי האברבנאל לקמן.

הוסיף המלבי"ם שמקדים הכתוב את המילה 'אליו' למילת ה'" (בכך שכתוב 'וירא אליו ה'') ולא 'וירא ה' אליו') לצורך הדגשת מילת 'אליו'. עניין זה בא להורות שעד המילה היה לאברהם צורך לעזר ממרומים לנבואה, ואילו כעת אחר המילה התעלה בהשגת הנבואה, עד שהיה מוכן אל הדיבור מצד זכותו והכנת עצמו. ועל פי זאת



43. ברכות יג, א.

41. אברבנאל אחרי השאלה השלושים.

42. נדרים לח, א.

ואנוהו – הגמרא (וסיעת הפרשנים ההולכת בעקבותיה) דורשת שהן נראות ה' אל אברהם והן מאמץ אברהם לארח את אורחיו נעשו בשעה שהיה אברהם בשיא כאבו, ביום השלישי למילתו, ומפאר העניין את גדולתו של אבינו אברהם. לעומתם, הרמב"ן נקט שצריך לטעון שהיה זה ביום המילה (כמובא בדבריו לקמן בפסוק י' האם אמר אברהם לשרה את נבואתו) משום שאברהם לא הספיק לומר לשרה את דברי ה' על כך שעתידה לילד בן, וצריך אפוא לומר שלא הייתה לו ההזדמנות לומר לה כן מאחר שהיה זה ביום המילה.⁴⁹

באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם ובאו האנשים?

התורה אינה מציינת את התאריך בו באו האורחים אל אברהם ובשרו את לידת שרה, וישנן שתי שיטות בדבר.

יש הדורשים שבאו המלאכים בניסן, וכן נדרש **במכילתא**: 'בחמשה עשר בניסן נדבר המקום עם אברהם אבינו בין הבתרים, בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו, בחמשה עשר בניסן נולד יצחק',⁵⁰ וכן מבואר בסדר עולם.⁵¹ וכן נדרש בגמרא: 'בפסח נולד יצחק, מנלן? כדכתיב למועד אשוב אליך',⁵² וביאר בתורה תמימה שדרשה זו מבוססת על דברי המדרש שבפסח באו המלאכים לאברהם,

בכתוב 'וימָהָר אַבְרָהָם הָאֱלֹהִים אֶל שָׂרָה' (פסוק ו). כשהתורה מספרת על המלאכים, אזי כשם ששמותיהם אינם מופיעים כך שמו של אברהם אבינו אינו מופיע, ורק כשנמצא עם בני ביתו ולא עם המלאכים, ושמה של שרה מופיע – גם שמו מופיע.

כמה זמן אחרי המילה נראה ה' אל אברהם ובאו האנשים?

התורה אינה מבארת כמה זמן ארך בין מילת אברהם לביאת אורחיו. הגמרא דרשה 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם היה, ובא הקדוש ברוך הוא לשאול באברהם',⁴⁴ וכן נקטו רש"י והאור החיים.⁴⁵ לעומתם, הרמב"ן⁴⁶ (בפירושו השני) סובר שהיה זה ביום המילה עצמו, וגם התוספות כתבו 'בו ביום נמול ובו ביום באו מלאכים'.⁴⁷ הסכים לכך האברבנאל וכתב: 'שנראה השם לאברהם כדי לבקרו בחליו ולרפאתו ממחלתו. ויהיה לפי זה הכתוב מקושר עם מה שלמעלה בפרשת מילה פעם שניה "בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה" (יז, כו) וגומר. להודיע שבאותו יום "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלָנֵי מִמְרָא", ר"ל שבאותו היום גם כן שנמול נראה אליו האלהים. ולזה לא אמר הכתוב כאן "וירא ה' אל אברהם" כמו שהיה ראוי לומר בתחילת נבואה, אלא "וירא אליו ה'" להיותו מקושר עם הספור הקודם'.⁴⁸ ועיין עוד לקמן 'באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם'.



44. בבא מציעא פו, ב.
45. עיין באור החיים שביאר מהיכן נלמד הדבר שהיה זה ביום השלישי למילתו.
46. רמב"ן בפסוק טו, עיין בדבריו בפסוק י' האם אמר אברהם לשרה את נבואתו.
47. תוספות בראש השנה יא, א ד"ה 'אלא דקאי'.
48. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה, בבארו את הפסוקים על דרך הדרש.
49. ואנוהו – יש להעיר שכאשר קרה משהו בתורה ביום השלישי – התורה מציינת כן מפורשות. כן מוצאים בעקידה (כב, ד), במעשה שמעון ולוי בשכם (לד, כה), ביום הולדת פרעה (מ, כ) ובמתן תורה (שמות יט, טז). מכאן

50. מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה יד.
51. סדר עולם פרק ה.
52. ראש השנה יא, א.

אולי סעד לרמב"ן, שהדבר אינו מופיע. ואם תאמר, מה צורך שהתורה תאמר לנו כאן שהיה זה ביום השלישי? יכל הדבר ללמדנו שדווקא ביום השלישי המילה כואבת ביותר (שהרי אז הגיע ה' יתברך לבקרו). ועל אף שדבר זה נכתב מפורשות באנשי שכם 'ביום השלישי בהיותם כואבים', הרי שמוטב לנו ללמוד עניין זה (שנוגע הלכה למעשה בהלכות מילה) מאברהם אבינו ראשון הנימולים ולא מנוכרים שמלו שלא לשמה.

לעומת כל האמור, באופן אחר דרשה הגמרא שהמלאכים בשרו את אברהם בחודש תשרי, שדרשה 'דקאי בחג וקאמר לה בניסן',⁶¹ כלומר, המלאכים בשרו את אברהם בסוכות ששרה תלד בפסח. וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר⁶² שאברהם נימול ביום הכיפורים, וממילא באו המלאכים אחר המילה בחודש תשרי (ועל פי זאת כתבו התוספות⁶³ שלא דווקא שבישרו את אברהם בסוכות ממש, אלא יומיים לפני סוכות, על פי ההבנה שבאו המלאכים ביום השלישי למילה). וכן כתב הכלי יקר שנימול אברהם ביום הכיפורים, ונראה אליו ה' יתברך ביום השלישי למילתו, עיין עוד בדבריו.⁶⁴ החזקוני⁶⁵ גישר על שתי שיטות אלו שלכאורה סותרים זו את זו (אם באו בניסן או בתשרי), וחידש שהתבשרה שרה פעמיים – פעם בניסן ופעם בתשרי, ודבריו יבוארו בפירושינו בפסוק יב 'ותצחק שרה'.

וכדברי רש"י⁵³ שבפסח אמרו לו שבמועד הזה בשנה הבאה תלד שרה. וכן נקט רש"י שבאו בפסח,⁵⁴ ובחומש שמות כתב להדיא 'בחמישה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו',⁵⁵ וכן כתבו התוספות שבישרו המלאכים בפסח.⁵⁶ החזקוני⁵⁷ ציין שמילת 'למועד' (בפסוק יד 'למועד אשוב אליך') היא בגימטריא 'בפסח'.

גם במדרש רבה נדרש שבניסן באו, אלא שדרש 'פרס פסח הוה'.⁵⁸ הרא"ם⁵⁹ ביאר שהכוונה לערב פסח (י"ד ניסן), ועל פי יסוד זה ביאר בהרחבה באזניים לתורה פעולות רבות שעשה אברהם אבינו למלאכים משום שהיה זה בערב פסח, עיין לקמן פסוק ו' 'לושי ועשי עוגות'. ועל הכתוב 'ויבאו שני המלאכים סדמה בערב' (יט, א) כתב האבן עזרא 'בפסח מצרים'. ואנוהו – יש לציין שמהמדרש רבה עצמו משמע שבאו אל אברהם בט"ו בניסן, שעל בוקר המחרת, יום הפיכת סדום, דרש: 'נקם מהם בששה עשר בניסן בשעה שהחמה ולבנה עומדים ברקיע'.⁶⁰

בְּאֵלֵי מִמְרָא

בְּאֵרֶץ שְׁרֵשׁוּ וּבְעֶפְרַיִם יָמוֹת גִּזְעוּ: מִרְיָח מִיָּם יִפְרָח וְעֶשֶׂה קֶצֶיר כְּמוֹ נָטַע" (איוב יד, ז–ט), ועוד שהצדיקים נמשלו לעץ, והוא שכתוב: "וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל פְּלִגֵּי מִיָּם" (תהלים א, ג), וכן פירש רבינו חננאל ז"ל.⁶⁰ גם הכלי יקר כתב שיתכן לומר שאין 'אלוני' מלשון מישור אלא מקום בו היו האילנות של ממרא, וכהוכחה לכך ניתן למצוא בכתוב 'והשענו תחת העץ' (פסוק ד), שהיו שם אילנות

בביאור 'אלוני' ממרא, אונקלוס תרגם 'בְּאֵלֵי' – בְּמִישְׁרֵי, כלומר מישורים. רבנו בחיי ביאר שהכוונה לעצים, ומוסיף שה' התגלה אליו בעצים (ולא באש, במים, ברוח ובארץ שדרכם בדרך כלל מתגלה). ובטעם הדבר כתב: 'ולמה נגלה לאברהם באילן? לפי שבשרו שיוליד אחרי זקנתו כאילן זה שכתוב בו: "כִּי יֵשׁ לְעֵץ תִּקְוָה אִם יִכָּרֵת וְעוֹד יִחְלִיף וְיִנָּקֵתוּ לֹא תִחַדֵּל: אִם יִזְקִין



60. בראשית רבה נ, יב.
61. ראש השנה יא, א.
62. פרקי דרבי אליעזר פרק כט.
63. תוספות שם ד"ה 'אלא דקאי' (ואנוהו – דלא כשיטת התוספות הנ"ל בבבא קמא).
64. אולם בדבריו בויקרא טז, ג ביאר הכלי יקר שבאו המלאכים ביום הכיפורים עצמו.
65. חזקוני בפסוק יב.

53. רש"י בפסוק יד.
54. רש"י בפסוק י, וכן כשבאו המלאכים אל לוט כתב (יט, ג) שאפה להם מצות משום שפסח היה.
55. רש"י שמות יב, מא.
56. תוספות בבא קמא צב, א.
57. חזקוני בפסוק יד.
58. בראשית רבה מח, יב.
59. רא"ם בפסוק י.
60. רש"י בפסוק יד.

תורף דבריו הוא שחיבורו של אברהם אבינו לה' יתברך על ידי ברית המילה אינו מביאו לידי התבודדות מן החברה, באופן שכביכול נבדל הוא מן החברה, אדרבה להיפך – הוא עודנו נמצא בחברתם של ענר אשכול וממרא, ומשתדל בכל כוחו לגמול חסד ולהתקשר עם אנשים ערלים ועובדי כוכבים, עיין עוד בדבריו.⁶⁷

מדוע דווקא אצל ממרא?

בחרה התורה לציין שאברהם קיבל את נראות ה' דווקא באלוני ממרא. מה הייתה זכותו של ממרא שעבורה נגלה ה' ברשותו? הרד"ק ביאר באופן הפשוט ביותר, שהיה זה המקום בו שכן אברהם, שכן כתוב 'וְהָיָה שָׁכֵן בְּאֶלְנֵי מְמַרָּא הָאֲמֹרִי' (יד, יג), 'להודיע שלא נסע משם לשכון במקום אחר, כי שם היו בעלי בריתו וראוי לאדם לשכון אצל אוהביו, כמו שאמר שלמה "טוֹב שָׁכֵן קָרוֹב מֵאֶחָּ רֶחֶק" (משלי כז, י').

אולם רש"י מבאר שממרא זכה שהתגלות זו תהיה בחלקו משום שהוא האיש שנתן לאברהם עצה על המילה.⁶⁸ וכן נדרש במדרש רבה: 'בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם לימול הלך ונמלך בג' אוהביו. אמר לו ענר: כבר בן ק' שנה אתה, ואתה הולך ומצער את עצמך? אמר לו אשכול: מה את הולך ומסיים את עצמך בין שונאיך? אמר לו ממרא: אליהך שעמד לך בכבשן האש ובמלכים וברעבון, והדבר הזה שאמר לך

הרבה (ועוד הביא מדרשים הקושרים בין המילה לאילנות, עיין בדבריו).

מדוע התורה מבארת את מקום המילה?

האברבנאל כתב שהתורה ציינה את המקום בו נאמר 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'' להורות את מעלתו של אברהם בזכות המילה. עד עתה קיבל אברהם את נבואותיו מאת ה' דווקא כשהיה באוהל הקבוע שלו, בזמן שהתבודד עם מלך העולם הרחק מבני אדם, כדי שיוכל לכוון את כל מחשבותיו אל ה'. וכעת, אחרי שנימול אברהם – הגיע למדרגה עילאה שאפילו בזמן שהותו עם שאר בני אדם – מקבל נבואה. פסוק זה בא להודיענו עד כמה גדולה מעלת המילה ועד כמה זכה אברהם אבינו.⁶⁶ וכן ביאר המלבי"ם ועוד הוסיף שאברהם מל עצמו באלוני ממרא כדי שממרא ובני ביתו ישמשהו בחוליו וישמרו את אברהם ואת בני ביתו בהיותם כואבים.

ובדומה לכך ביאר בהעמק דבר, שאלוני ממרא היה מקום אהלו (ככתוב 'וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֶלְנֵי מְמַרָּא' יג, יח), אלא שהוצרך הכתוב לציין זאת שוב משום שאברהם היה רגיל לקבל את נבואותיו באהל שקבע לתפילה, ובשונה מכך, היום היה חולה ויושב באהל דירתו – 'ושם ראה מראות אלקים בלי שום מאמר'.

הרש"י הירש הרחיב בצורך לכתוב שהיה אברהם באלוני ממרא, דווקא לאחר המילה.



הוייתם הם מנוגדים לעולם; ואף על פי כן יהיו מוכנים תמיד להגשים כל ערך אנושי כללי...'

68. כתב הכלי יקר שנראה שלמד כן רש"י ממה שנאמר 'באלוני ממרא' בלשון רבים, שהרי לא היה אברהם באלונים רבים, ולכאורה היה לתורה לכתוב 'באלון ממרא', שעל אף שלממרא היו אלונים רבים, ואוהלי אברהם היו מתפשטים ברבים מהם, מכל מקום די היה שזוהר זיו שכינתו יתברך יתפשט באותו אלון בו שכן אברהם בעצמו. אלא ודאי שמאחר שלממרא היה חלק וזכות במילת אברהם – נראה ה' בכל אלונים. ומטעם זה כתוב 'וירא אליו', שלא נחשוב שכל ילידי ביתו של אברהם היו באותם האלונים וזרח אור ה' על כולם מאחר שכולם

66. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

67. ועוד כתב: 'הנה זרים משמיצים את היהדות ואת נושאייה, את נחלת אברהם ואת יורשיה: כביכול, הנימולים הללו מתנשאים בלבם ורואים את עצמם "יחידים" לאלהיהם. כי אות הברית, המבדילה אותם מן האומות, מסירה מלבם כל רעיון קוסמופוליטי, כל רגש אחווה עם כלל האנושות; ואלהי השמים והארץ, האל של נשמת כל חי מצטמצם אצלם לאלהי שבטם, לאל של חבל ארצם... אך הנה יושב לו היהודי הנימול הראשון... ו"למרות" היותו נימול, לא נשתנה יחסו אל האנושות שמחוץ לחוגו... פרשה זו סמוכה לפרשת מילה. בני אברהם המבודדים על ידי המילה יהיו האנושיים שבבני האדם. אמת, בעצם

מרותו של מקום, ומאחר שרק ממרא אמר לו לקבל את צו ה' – התחבר רק אליו.

בעיקר שפתי חכמים כתב שהעצה לא הייתה בדבר השאלה 'האם למול' או לא, אלא **שקודם** שנצטווה אברהם על המילה הסתפק ונמלך באוהביו, האם מוטב שיקיים את המצווה עוד לפני שנצטווה מדין 'זריזין מקדימין למצוות', או שמוטב שימתין אברהם עד שה' יצווה אותו ואז יקיים באופן שלם מדין 'מצווה ועושה'. בשונה ממצוות אחרות שיכל אברהם לקיים גם קודם שנצטווה וגם אחר כך – הרי שמצוות המילה יוכל לקיים רק פעם אחת בחייו.

האזניים לתורה ביאר את תשובתו על פי הנדרש **במדרש התנחומא**, ששונה מעט מן המדרש רבה: 'באלוני ממרא – ולמה באלוני ממרא, יתברך שמו של הקדוש ברוך הוא שאינו מקפח שכר של בריה. שלשה אוהבים היו לו לאברהם – ענר אשכול וממרא, וכיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא שימול הלך לקחת מהם עצה. הלך אצל ענר, אמר: כך וכך אמר לי הקדוש ברוך הוא, א"ל ענר: בעל מום רוצה אתה לעשותך שיהיו קרוביהן של המלכים שהרגת באין והורגין אותך ואין אתה יכול לברוח מפניהם? הניחו והלך אצל אשכול, אמר ליה: כך וכך אמר לי הקדוש ברוך הוא, א"ל אשכול: אתה זקן, אם אתה תמול יצא ממך דם הרבה ולא תוכל לסבול ותמות (ואנוהו – ויש שביארו את המדרש באופן שנתן לו עצה שימול אך לא יפרסם את מילתו מחשש סכנה, עיין באזניים לתורה). הניחו והלך אצל ממרא, א"ל: כך וכך אמר לי הקדוש ברוך הוא, מה תיעצני? א"ל ממרא: בדבר הזה אתה מבקש עצה? הלא הוא שהצילך מכבשן האש ועשה לך כל הנסים והצילך מן המלכים ואלולי כחו וגבורתו היו הורגין אותך, והציל רמ"ח אברים

למול אין אתה שומע לו? אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה נתתה לו עצה למול, חייך שאיני נגלה עליו לא בפלטין של ענר, ולא בפלטין של אשכול, אלא בפלטין שלך, הה"ד וירא אליו ה' באלוני ממרא'.⁶⁹ ועיין בנהרות ה'.

ועל זאת ישתומם כל משכיל – וכי אברהם אבינו שעמד בכל הניסיונות כולם צריך לקבל עצה מידיד בשר ודם, אם לקבל את גזירת מלך העולם שהורה לו באופן ישיר ומפורש על המילה? וכן הקשה **החזקוני**: 'אם תאמר היאך יתכן לומר על איש גדול וקדוש ואהוב למקום כאברהם שעמד בעשר ניסיונות, יטול עצה אם יקיים מילה מצוה של הקדוש ברוך הוא אם לאו? וכן הקשה **באזניים לתורה**: 'וכבר שאלו רבים, איך אפשר שאברהם אבינו שעמד בעשרה ניסיונות ומהם בכבשן האש ובעקדת בנו וכו' ולא נטל עצה משום אדם, וכשנצטווה על המילה, ניסיון שכל אחד מישאל עומד בו – הלך ליטול עצה מאוהביו?! ומה היה עושה אברהם אבינו אם ענר אשכול וממרא היו אומרים לו פה אחד שלא למול, האם חס ושלום לא היה מקיים את מצוות ה'?!'

ותירצו המפרשים עניין זה בדרכים שונות ומגוונות. **החזקוני** תירץ: 'אלא יש לנו לומר בוודאי אברהם לא תלה דעתו בדעת אחרים לעשות רצון בוראו, אך בדעתו היה לשקול דעתם של ענר אשכול וממרא והם בעלי בריתו, ולא מצא בהם ישר רק בממרא. וי"א אף ענר אשכול וממרא נמולו כדאיתא באגדה: ענר אשכול וממרא כולם מתו בדבר מילה. וי"א נתן לו עצה מן האספלנית לרפא המכה'.

הענף יוסף⁷⁰ ביאר שוודאי שלא התלבט אברהם אבינו כלל וכלל בדבר הציווי, וברור שהתכוון לקיימו. רש"י בא לומר שניצל ציווי זה לבחון את חבריו – היכן הם עומדים בדבר קבלת

זה 'השמטת שם אברהם בפסוק'.

69. **בראשית רבה** מב, ח.

70. **ענף יוסף** על **תנחומא** ג.

נימולו, על כן מבהיר הכתוב 'אליו' – למעט כל ילידי ביתו ומקנת כספו, שדווקא זכותו של ממרא גרמה לזיו השכינה להתגלות בכל אליו. ועיין עוד בדבריו שהבאנו בעניין

שונה, כמובא בתנחומא, וממרא הינו היחיד שמדעתו עודד את אברהם לימול על אף שיכל ממרא לשלם על כך מחיר, וזאת הכוונה 'נתן לו עצה על המילה'.

עוד ביאר באזניים לתורה שאולי הלך 'להתייעץ' עמהם כדי לדבר על ליבם, שגם הם ימולו את עצמם, והביא שאכן נדרש במדרש רבה: 'ולמה הוא קורא אותה קרית ארבע? שדרו בה ד' צדיקים: ענר, אשכול, ממרא ואברהם, ונמולו בה ד' צדיקים: אברהם, ענר, אשכול וממרא'.⁷² ועיין עוד בדברינו בפרשת לך-לך יד, יג 'והוא שוכן' ובדברי רבנו בחיי שהבאנו שם. ואנוהו – עוד ניתן לתרץ שלא התלבט אברהם כלל וכלל אם לקיים את דבר המצווה, ובטרם שאלם לדעתם כבר הכריע בדעתו שיקיים את המצווה, אלא שרצה לכבד את רעיו בכך שישמע את עצתם בדבר. והרי זה דומה לכתוב 'ויאמר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם' (א, כו), וכפי שביאר רש"י 'ענותנותו של הקדוש ברוך הוא למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם'.

שבך, ומקצת אבר אחד אתה מבקש עצה? עשה כמצוותו! אמר הקדוש ברוך הוא: יתברך אתה שנתת עצה שימול איני, נגלה אליו אלא בתחומך, ה"ד וירא אליו ה' באלוני ממרא'.⁷¹ הביאו האזניים לתורה וביאר שאברהם לא ביקש את עצתם, אלא הודיע להם את צו ה'. מדוע? ידע אברהם אבינו שעלול להגיע הפסד לבעלי בריתו במידה וייוודע דבר מילתו. קרוביהם של ארבעת המלכים שנצחם אברהם מחכים לרגע חולשה של אברהם ועלולים לבוא ולהילחם בו. ענר אשכול וממרא הם בעלי בריתו של אברהם וסומכים על שלוש מאות ושמונה עשר לוחמיו במקרה של מלחמה. כעת, אברהם וכל אנשי ביתו ישבו מספר ימים בכאב בלא יכולת לחימה, ואברהם מרגיש מחויב להודיע להם את מה שמצווה לעשות, כדי שהם יוכלו לעזוב אותו או להודיע בפרהסיא שכבר אינם בעלי בריתו, ובכך להציל את נפשם מסכנת רעה. הווי אומר, לא ביקש אברהם את עצתם, אלא ביקש להודיע להם את אשר יעשה (ללא קשר לתגובתם). כל אחד מהם הגיב באופן

והוא ישב

ואני אעמוד', כסימן לבניו שישבו בדין ועמהם יתייצב הקב"ה.

הביא הכלי יקר את דבריו, ושאל – מה עניין ישיבה זו לישיבת הדיינים? ומדוע הראה לו ה' יתברך עניין זה דווקא בישיבה זו? וביאר שמאחר שאין בנראות ה' אל אברהם שום דיבור או ציווי – ודאי שתכלית ההתגלות הייתה להודיעו את רשעת אנשי סדום. ביאת שלושת המלאכים באה כדי שיסכים אברהם עם הקב"ה שיש צורך בהפיכת סדום, ככתוב 'הִנֵּה זֶה הָיָה עֹן סֹדֶם אֲחֻתְךָ... וְיֵד עֲנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחֲזִיקָה' (יחזקאל טז, מט), וראייה

מדוע היה חשוב לתורה לומר שאברהם אבינו י'שב' דווקא?

במדרש רבה נדרש: 'יושב פתח האהל כחום היום – רבי ברכיה משום ר' לוי אמר: ישב כתיב (ואנוהו – בכתיב חסר), בקש לעמוד, א"ל הקדוש ברוך הוא: שב, אתה סימן לבניך, מה אתה יושב ושכינה עומדת, כך בניך יושבין ושכינה עומדת על גבן, כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין קריאת שמע והן יושבים לכבודי ואני על גבן, שנאמר "אֱלֹהִים נִצָּב בְּעֶדְתְּ אֵל" (תהלים פב, א)'.⁷³ רש"י נקט באופן דומה בכותבו שביקש אברהם לעמוד, אמר לו הקב"ה 'שב

73. בראשית רבה מח, ז.

71. תנחומא ג.

72. בראשית רבה נח, ד.

זה ביצוע. ואחר שהושיב את אברהם בדין על אנשי סדום, על כן אמר לו הקדוש ברוך הוא שב ואתה סימן לבניך וכו'. עוד הוסיף שעמידת הקב"ה בשעת ישיבת הדיינים נלמדת מהכתוב 'והוא יֵשֵׁב', שמילת 'והוא' לכאורה מיותרת, שיכלה התורה לכתוב 'וישב אברהם וירא אליו ה'', אלא שמילת 'והוא' באה למעט את השכינה משיבה, עיין עוד בדבריו.

לעומתם, המלבי"ם מבאר שאין מדובר כאן במסר לדורות, אלא שוב בא ענין זה להראות את המדרגה העליונה שאליה זכה אברהם אבינו בזכות המילה. עד עכשיו היה אברהם צריך ליפול על פניו כדי לקבל נבואות, וכעת קיבל את הנבואה בישיבה, בזכות המילה שהעלתה אותו לדרגה גבוהה (כדבריו לעיל 'השמטת שם אברהם בפסוק'). ועיין בדברי העמק דבר שהבאנו בסוף הפסוק.

האזניים לתורה דייק שלא כתוב 'יֵשֵׁב' בלשון עבר אלא 'יֵשֵׁב' בלשון הווה, להורות שאברהם אבינו תמיד היה יושב בפתח האהל שמא יזדמנו לו אורחים ויכניסם תחת כנפי השכינה אחרי שיאכילם וישקם.⁷⁴

לדבר נמצא בכך שלא רצו אנשי סדום ליתן אכסניא למלאכים.

וכתב: 'ורצה הקדוש ברוך הוא לגלות לאברהם על ידי המלאכים שנזדמנו לו כי היה גלוי לפניו יתברך שלא יתנו למלאכים אכסניא, ועל כן ידע אברהם בזה כי בדין הם חייבים כלייה. וקרוב לשמוע שהושיב הקדוש ברוך הוא בית דין שלמעלה ובית דין שלמטה על אנשי סדום לעשות בהם משפט מוסכם משתי בתי דינים אלו... ואת אברהם הושיב בבית דין שלמטה כי מצינו שהקב"ה מושיב את האבות בדין כמו שנאמר "שָׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב ה' וְהָאֲתָנִים מִסְּדֵי אֶרֶץ" (מיכה ו, ב), וכמו שאמרו חז"ל לעתיד יאמר הקדוש ברוך הוא לאברהם בניך חטאו וכו',⁷⁴ וכמו שנאמר "הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם וְגו' כִּי יִדְעֵתִי וְגו' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (פסוק יט), כי בסיבה זו יסכים עליהם לאבדן יען כי לא עשו צדקה ומשפט כאשר סופר מדייני שקרי של סדום.⁷⁵ או יאמר מאחר שאברהם אב המון גוים אולי יהפך בזכותם לעשות פשרה וזהו "צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (פסוק יט) כי איזה משפט שיש בו צדקה – הווי אומר

פֶּתַח הָאֵהָל

שהתורה באה להחדיר לתודעתנו. אדם רגיל בורח מן השמש כשהיא מכה על ראשו, וביחוד אדם שנחלש, כל שכן זקן בן תשעים ותשע שרק נימול. אולם עמודו של עולם, אברהם אבינו, לא רק שמחה לגמול חסד, אלא שמחפש בכל כוחו לגמול חסד, ומחפש בנרות את האורחים שהשמש מכה על קודקודם. ואנוהו – ויש להוסיף לדבריו, שבזמן שהאדם הרגיל בורח מהשמש, אברהם יודע היטב שאם השמש מכה

בדבר מקום ישיבתו של אברהם כתב רש"י שישב בפתח האוהל דווקא, משום שחיפש לעשות חסד, וישב במקום שבו יוכל לראות את העוברים ושבים כדי להכניסם לביתו. הוסיף הכלי יקר שישבתו של אברהם אבינו שם הייתה בגדר צדקה, שעל ידי הצדקה זוכה אדם לקבל פני שכינה, ככתוב 'אֲנִי בְּצֶדֶק אֶחְיֶה פְּנִיךְ' (תהלים יז, טו).⁷⁷

הרש"ר הירש ביאר בארוכה את המסר העמוק

77. ואנוהו – ומכאן, שהמובא בשולחן ערוך (או"ח צב, י) שקודם התפילה צריך אדם ליתן צדקה – אין הכוונה לצדקה ממונית בלבד, אלא כל צדקה המסייעת לזולת מועילה לקבל את פני השכינה.

74. שבת פט, ב.

75. סנהדרין קט, ב.

76. ועוד עיין בדבריו לקמן 'כחום היום' ובהערה שכתבנו על המדרש רבה.

והגמרא דרשה שלא הסתפק אברהם אבינו בשיבה בפתח האוהל כדי לקבל אורחים, אלא ששלח את אליעזר עבדו לשוק לחפשם. מאחר ששב אליעזר ואמר שלא מצא – יצא אברהם אבינו בכבודו ובעצמו לחפש אורחים.⁸⁰ ואנוהו – והרי זה קיום נאה לאומרנו 'אחרי מצוותיך תרדוף נפשי'.

בשונה מן האמור, יש המבארים שאברהם אבינו ישב דווקא בפתח האוהל מסיבות רפואיות. הרמב"ן כתב 'שנראה אליו השם בהיותו חולה במילתו, יושב ומתקרב בפתח אהלו מפני חום היום אשר יחלישנו, והזכיר זה להודיע שלא היה מתכוין לנבואה לא נופל על פניו ולא מתפלל, ואף על פי כן באה אליו המראה הזאת'. והסכים לכך רבנו בחיי, שכתב 'על דרך הפשט: לפי שהיה חלוש ממצות המילה היה יושב שם כחום היום, כי השמש מרפא בכנפיה'. ואף האברבנאל ביאר שהמניע של אברהם אבינו לשבת שם היה רפואי.⁸¹

ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו לעיל 'השמטת שם אברהם בפסוק', שהמילים 'פתח האהל' מורות שעל אף שלא היה במקום התבודדות אלא במקום בו מצויים בני הבית – קיבל את הנבואה בזכות מעלתו אחר המילה. ועוד עיין ברבנו בחיי שביאר 'פתח האהל' כרמז לכנסת ישראל.

על ראשו שלו – כל שכן שהיא מכה על ראשם של אנשים שאינם יושבים תחת האוהל, ועליהם חושב אברהם ומחפש לגמול עמהם חסד.

ומאירים ביותר דבריו שכתב: 'גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה. ומה היה טיב האורחים! היו אלה ערלים, עובדי אלילים, שכן רק לאלה יכול היה לצפות; למענם הוא עזב את פני השכינה; לקראתם הוא רץ כדי לקיים מצות גמילות חסדים! וכיצד הוא מקיים מצוה זאת! אין דרכו של אדם לרדוף אחרי ממון, כדרך שאברהם רודף כאן צדקה וחסד; כי ניתנה לו ההזדמנות לגמול חסד עם אדם – כיהודי נימול ראשון! את אשתו ואת בנו, את כל אנשי ביתו הוא משתף בקיום המצווה; את הכל הוא מכין במיוחד להם, כאילו אין באהלו דבר להשיב את נפשם של שלושה עובדי אורח. וכך נתקבלו האורחים הראשונים, שנזדמנו לו לנימול הראשון'.

ומוסיף על כך האזניים לתורה שכתוב פתח 'האהל', בה"א הידיעה – האוהל בו קרא בשם ה'. בא הכתוב ללמד שאפילו בשעת מחלתו לא הסיח דעתו ממטרתו העליונה – ללמד תועים בינה, להכניס אורחים תחת כנפי השכינה ולגייסם. ועל אהלו של אבינו אברהם נדרש במדרש רבה⁷⁸ שהיה מפולש, וביאר באמרי יושר שהיה כן כדי שיראה אברהם את העוברים מכאן ומכאן על דרך 'יהי ביתך פתוח לרווחה'.⁷⁹

כחם היום

מהזמנת לוט? על כן כתבה התורה שאברהם אבינו הזמינם בחום היום, דהיינו בזמן שאין דרכם של אורחים ללון, ומשום כך לא הזמינם אלא לאכול, בשונה מלוט שהזמינם ללון מאחר שבאו אליו בערב. וכן הביא החזקוני 'לכבודו של אברהם נכתב מקרא זה', שלא נתמה על כך שלוט הזמינם ללון ואברהם לא.

הרשב"ם ביאר שציין הכתוב שבאו כחום היום כדי שלא יהיה פתחון פה לומר שלוט כיבד את אורחיו יותר מאשר אברהם. כשבאו המלאכים לסדום הזמינם לוט ללון (ככתוב 'סורו נא אל בית עבדכם ולינו ורחצו רגליכם' [יט, ב]), ואילו אברהם אבינו הזמינם לאכול בלבד ולא ללון. מדוע לא הזמינם אברהם ללון, וכי גרעה הזמנתו



80. בבא מציעא פו, ב.

81. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

78. בראשית רבה מח, ט.

79. אבות א, ה.

ואין צורך לומר כן. ואנוהו – ניתן לחבר יחדיו את שני הפירושים ולומר שה' יתברך הוציא את החמה באופן חם ביותר כדי לרפאות את אברהם, והרפואה תושלם בכך שיוכל לנוח ולא יצטרך לעמול באורחים.

ואנוהו – יש להאיר שהגמרא והמדרשים נקטו שהוציא ה' יתברך חמה מנרתיקה כדי לרפאות את אברהם, או שלא להטריחו באורחים, אך משמעות הדבר הייתה שעבור כך כל הארץ כולה חוותה יום חם ביותר. התורה מאירה את עיינינו לכך שהצדיק הינו מרכז העולם, כפי שביאר **בהעמק דבר** על הרעב שהיה בימי אברהם, שפקד את כל המדינה בשביל ניסיון לאברהם: 'ואין לתמוה על שהגיע הרעב לכלל המדינה בשביל איזה תכלית לאברהם וזרעו, שודאי כך הוא המדה אחר שתכלית העולם הוא בשביל אותו צדיק'.⁸⁵ כדי שצדיק יקבל את הראוי לו – העולם כולו ישתעבד לקיומו הרוחני והגשמי של הצדיק.⁸⁶

לעומת כל האמור, **הכלי יקר** ביאר שכ"ף הדמיון במילה 'כחום' אינה מבטאת זמן (שאו היה ראוי לכתוב 'בחום היום'), אלא שעשה אברהם מעשה כמו חום היום, כלומר בדומה לחום היום, וכן כתב: 'שישב פתח האוהל לראות אם יבואו אורחים, ובזכות הצדקה האדם זוכה ורואה פני השכינה, שנאמר "אֲנִי בְּצֶדֶק אֶחְזָק פָּנֶיךָ" (תהלים יז, טו) ... שעשה כמעשה חום השמש המצפה לעשות צדקה שנאמר "שֶׁמֶשׁ צִדְקָה וּמִרְפָּא בְּכִפְיָהּ" (מלאכי ג, כ). כי בחסדי ה' יתברך השמש זורחת כמו שנאמר "לְעֵשָׂה אוֹרִים גְּדִלִים

אולם הגמרא דרשה שנקטה התורה 'כחום היום' עבור דרשה המעלה על נס את השגחת ה' יתברך על אברהם: 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם היה, ובא הקדוש ברוך הוא לשאול באברהם. הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה כדי שלא יטריח אותו צדיק באורחים'.⁸² וכן כתב רש"י, והוסיף שראהו ה' מצטער שלא היו אורחים באים, ועל כן הביא מלאכים בדמות אנשים. ציין **באזניים לתורה** שמסתמא תמיד היה מצטער אברהם כשלא היו לו אורחים, אלא שהפעם הצטער כפליים, שחשש שלעולם לא יבואו אליו אורחים מפני תנאי הגרות הקשים. ואנוהו – כנדרש **במדרש רבה**: 'אמר (אברהם): עד שלא מלתי היו באים ומזדווגים לי, תאמר משמלתי הן באין ומזדווגים לי'.⁸³ ועיין בדברינו בפרשת לך-לך, בנהרות ה' יז, א ובדברינו בסוף יז, כז.

גם **במדרש רבה** נדרש שהיה 'כחום היום' לכבודו של אברהם, אלא שדרש כן עבור תכלית אחרת: 'א"ר ינאי: ניקב נקב מגיהנם והרתיח כל העולם כולו על יושביו לשעה קלה, אמר הקדוש ברוך הוא: צדיקים בצער והעולם בריווח? הדא אמרת שהחימום יפה למכה'.⁸⁴ **התורה תמימה** כתב שלדברי המדרשים שטעם יציאת החמה הוא משום שהחום יפה למכה יש יותר סימוכים, שהרי אחר כך באו אורחים, דבר הנוגד את תכלית 'כדי שלא יטריח אותו צדיק באורחים'. ואף שהאגדה ישרה שראהו הקב"ה מצטער שאין אורחים ולכן זימן לו אורחים, הרי שלטעם המדרש יציאת החמה הייתה לתכלית אחרת –

82. בבא מציעא פו, ב.

83. בראשית רבה מו, ג.

84. בראשית רבה מז, ח. המדרש מקשר בין גיהנום לבין אברהם שיושב בפתח, בהקשר של ברית המילה (שישב אברהם בפתח האהל כחום היום בגלל ברית המילה). השילוב בין ברית מילה ואברהם אבינו לבין גיהנום מופיע ב**ילקוט שמעוני** (רמז פב ד"ה 'פתח האהל') לא רק כעניין בעבר אלא כדבר אמור גם להווה ולעתיד: 'אמר ר'

לוי: לעתיד לבא אברהם יושב על פתח גיהנם ואין מניח אדם מהול מיישראל לירד בתוכה'. ואנוהו – יש להוסיף ולומר שלא נאמר בפסוק 'ישב' אלא 'יושב', ובא להורות שאברהם אבינו יושב באופן מתמשך ובלתי פוסק בפתחו של גיהנום כדי שלא יכנסו לשם יהודים נימולים.

85. **העמק דבר** יב, י.

86. ובאופן דומה נדרש אודות רבי חנינא בן דוסא (תענית כד, ב): 'אמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת

והנה שלשה אנשים. אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את קדום ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. תדע לך שכן כל הפרשה הוא מזכירן בלשון רבים ויאכלו (פסוק ח) ויאמרו אליי (פסוק ט), ובצורה נאמר ויאמר שוב אשוב אליך (פסוק י), ובהפיכת קדום הוא אומר כי לא אוכל לעשות דבר (יט), לבלתי הפכי (שס, כא). ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, הוא שנאמר ויהי כהוציאם אותם החוה ויאמר המלט על נפשך (שס, יז), למדת שהאחד

◆ ◆ ◆

מאידך, לא יכלה התורה לכתוב שראה מלאכים משום שבאו בדמות אנשים, לכן כתבה 'והנה', כדי להפריד בין מה שראה לבין מה שהינו בפועל.

שלשה אנשים¹

לקמן 'וירא', וגם המלבי"ם¹⁰¹ נקט שתיכף שהגיע המלאך לרפאותו – נאזר בגבורה ונתרפא. האבן עזרא כתב כדברי הגמרא שאחד בא לבשר את שרה ואחד להשחית את סדום, אולם בתפקיד המלאך השלישי כתב שבא להציל את לוט, וכן הסכים הרד"ק¹⁰² ואנוהו – האבן עזרא מבאר על דרך הפשט, שהרי לא מצאנו בפסוקים שאברהם התרפא, ואכן במדרש רבה (מובא לקמן) נדרש שרפאל בא להציל אל לוט (ולא לרפא את אברהם).¹⁰³ גם התנחומא¹⁰⁴ לא הזכיר את רפואת אברהם כשליחות המלאכים. ואכן, יש המבארים שלא המלאך רפאל ריפא את אברהם אלא גילוי השכינה (ואנוהו – האמור בפסוק א) הוא אשר ריפא את אברהם, שעל דרשת הגמרא 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: אותו היום יום שלישי של מילה של אברהם היה, ובא הקדוש ברוך הוא לשאול באברהם',¹⁰⁵ ביאר הרמב"ן¹⁰⁶ שיתכן שעל ידי מראה השכינה נתרפא מן המילה, 'כי כן ראוי להיות כדכתיב "בְּאוֹר פְּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים"' (משלי טז, טו) וכן כתב רבנו בחיי 'הגיעה לו רפואה בגלוי שכינה שהיה חולה במצות מילה, ואז נתרפא כאשר נראה לו השם יתברך'.¹⁰⁷

אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות
על הצורך בשלושה מלאכים נדרש במדרש רבה: "וְהָיָה בְּאֶחָד וּבְשֵׁיבְנוּ וְנִפְשׁוּ אֶתְהָה

התורה אינה מבארת את זהות שלושת האנשים, אולם בגמרא נדרש: 'מאן נינהו שלשה אנשים – מיכאל וגבריאל ורפאל'.⁹⁷ בעל הטורים ציין שגימטריא 'והנה שלושה' שווה לגימטריא 'אלו מיכאל גבריאל ורפאל'. כמעט כל המפרשים הודו לכך שמדובר במלאכים, וראה להלן 'מלאכים או אנשים'. ובאופן אחר, עיין בביאור המלבי"ם שהבאנו בסוף פסוק ח, שהיו אלו מלאכים שהתקיימו בזכות מצוות גמילות החסד של אברהם.

ובמדרש רבה נדרש: 'אמר רבי לוי: אחד נדמה לו בדמות סדקי (מוכר פת [מיוחס לרש"י]), ואחד נדמה לו בדמות נווטי (מנהיג ספינה [מיוחס לרש"י]), ואחד בדמות ערבי',⁹⁸ ועיין בתורה תמימה.

מה הייתה מטרת בואם של שלושת האנשים?

הגמרא פירטה את מטרת בואם של כל אחד מהם: 'מיכאל – שבא לבשר את שרה, רפאל – שבא לרפא את אברהם, גבריאל – אזל למהפכה לסדום. והא כתיב ויבאו שני המלאכים סדמה בערב! דאזל מיכאל בהדיה לשזביה ללוט'.⁹⁹ על רפואת אברהם על ידי רפאל ביאר האברבנאל שבראיית המלאכים נתרפא אברהם ממכתו,¹⁰⁰ וכן נקט האור החיים (ודבריו מובאים



'ובבראשית רבה יש שרפאל בא להציל את לוט, ורפואת אברהם אינה נזכרת'.
104. בתנחומא (ח) מוזכרות שלוש שליחויות, ואין רפואת אברהם נזכרת שם.
105. בבא מציעא פו, ב.
106. רמב"ן בסוף דבריו לפסוק א.
107. רבנו בחיי בסוף הקדמתו לפרק.

97. בבא מציעא פו, ב.
98. בראשית רבה יח, ט.
99. בבא מציעא פו, ב.
100. דברי האברבנאל הובאו בפסוק א' מטרת ההתגלות – שיטה רביעית.
101. מלבי"ם בפסוק א.
102. רד"ק בפסוק י.
103. וכן ציינו התוספות (בבא מציעא פו, ב ד"ה 'ההוא'):

הלך גם להציל את לוט. לפי המדרש רבה, רפאל בא להציל את לוט (ולא בא מלאך לרפא את אברהם). ולפי רש"י, רפאל ריפא את אברהם (כמובא בגמרא) והציל את לוט (כמובא במדרש). החזקוני כתב שצריך לגרוס בגמרא שרפאל הלך להציל אל לוט ולא מיכאל (שאם מיכאל הוא המציל אזי עשה שתי שליחויות, בשונה משתי השליחויות של רפאל שבעצם הינן אחת, כדברי התוספות לקמן, ואז מסתדרים דברי רש"י עם הגמרא). אולם הרא"ם כתב שרש"י העדיף את דברי המדרש רבה הדורש שרפאל הלך להציל את לוט על פני דברי הגמרא שמיכאל הלך להצילו.¹¹⁰

וכאן שואל הבן, אם אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, כיצד ירדו שלושה מלאכים אך למעשה היו ארבע שליחויות (בשורת שרה, ריפוי אברהם, הפיכת סדום והצלת לוט)?¹¹¹ התוספות¹¹² תירצו את העניין בשתי דרכים. הראשונה, מיכאל בישר תחילה את לידת יצחק, ומאחר שהסתיימה שליחותו הראשונה – יכל להתחיל שליחות חדשה (תירוץ זה הולך לשיטה שמיכאל הציל את לוט). והשנייה, רפואה והצלה נחשבות שליחות אחת (תירוץ זה הולך לשיטה שרפאל הציל את לוט – עיין לעיל). ובדומה לכך ביאר הרמב"ן¹¹³ שאין כאן שתי שליחויות,

ויעש" (איוב כג, ג), תנא – אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת, ואת אמרת שני? אלא מיכאל אמר בשורתו ונסתלק, גבריאל נשתלח להפוך את סדום, ורפאל להציל את לוט.¹⁰⁸

רש"י הביא גם הוא שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, ועוד הוכיח מהפסוקים שכל מלאך עשה רק שליחות אחת, שהרי כשהיו אצל אברהם הם הוזכרו בלשון רבים ('ויאכלו', 'ויאמרו'), ואילו בעניין הבשורה כתוב בלשון יחיד 'ויאמר' (פסוק י), וכן בהפיכת סדום כתוב בלשון יחיד 'כי לא אוכל' (יט, כב), 'לבלתי הפכי' (שם, כא). (התורה תמימה ציין שעל אף ששניים הלכו לסדום, הרי שרק גבריאל הפך את סדום, שכן כתוב 'ויהפוך' – בלשון יחיד¹⁰⁹). אך בשונה מן המדרש, רש"י נקט כדברי הגמרא שרפאל ריפא את אברהם ומשם הלך להציל את לוט, שההצלה נאמרה בלשון יחיד ככתוב 'ויאמר המלך על נפשך' (יט, יז).

ואנוהו – יש לציין שבגמרא מובא שמיכאל הלך להציל את לוט, וכן הוא סיכום השיטות: יש הסכמה שמיכאל בא לבשר את שרה ושגבריאל בא להפוך את סדום, אלא שנחלקו השיטות אם הייתה רפואה לאברהם ומי הציל את לוט: לפי הגמרא, רפאל בא לרפא את אברהם, ומיכאל

בלשון יחיד, אלא לדעת הבראשית רבה, שאמרו שרפאל הלך להציל את לוט, ולא לדעת התלמוד שאמר שההולך להציל את לוט היה מיכאל שבשר את שרה.

111. יש לציין שישוד 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' נדרש במדרשים ולא בגמרא. יתכן שהגמרא אינה מחויבת ליסוד זה, שלא הוזכר היסוד לא בבבלי ולא בירושלמי, ולכן נקטה בפשיטות שהיו שלושה מלאכים לארבע שליחויות. המדרש נקט כן, ומטעם זה השמיט את ביאת רפאל עבור ריפוי אברהם. השאלה בנידון דידן מתחילה בפירוש רש"י, שמצד אחד אימץ את שיטת המדרש וכתב שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, ומאידך נקט כדברי הגמרא – ארבע שליחויות לשלושה מלאכים.

112. תוספות בבא מציעא פו, ב.

113. רמב"ן בתחילת פסוק א.

108. בראשית רבה נ, ב.

109. ועיין בדברינו לקמן יט, יז: 'הצלת לוט והפיכת סדום – על ידי מלאך אחד או שני מלאכים?'

110. וכן לשון הרא"ם: 'מפני שלא מצא גבי רפואה שידבר המלאך בלשון יחיד כמו שמצא גבי בשורה (פסוק י) וגבי הפיכת סדום (כא, כב), שהרי אין בכתוב רמז למלאך שרפא את אברהם אלא מדברי רבותינו ז"ל, הוצרך לומר "ורפאל שרפא את אברהם הוא שהלך להציל את לוט". פירוש: וכיון שמצאנו גבי הצלה דבר המלאך בלשון יחיד (רש"י יט, יז), הרי הוא כאלו מצאנו זה גבי רפואה. ומשום הכי נטה רש"י לדעת הבראשית רבה במה שאמר: רפאל הלך להציל את לוט, והניח דברי התלמוד שאמרו בפרק השוכר את הפועלים: "ויבאו שני המלאכים סדומה" (יט, א) דאזל מיכאל בהדיה לשזביה ללוט", משום דלא מצי להביא ראיה על רפאל, שרפא את אברהם, שמדבר

יגיע, ולכן בשורת הזרע והצלת לוט – שתיהן ענין אחד הם, הכנה לביאת המשיח, ולכן כל השליחות היא אחת (זאת לשיטה שמיכאל הציל את לוט). עוד ניתן לבאר שלדברי האור החיים (לקמן 'וירא') שהתרפא אברהם מייד כשראה את רפאל, מבואר שלא עשה רפאל פעולה ממשיית אצל אברהם, אלא שעצם נוכחותו מול אברהם פעלה את רפואתו, ואין זה בגדר 'מלאך עושה שתי שליחויות', שלא עשה רפאל מעשה אלא שהרפואה נעשתה על ידו מאליה. בשונה מכך, בהצלת לוט עשה רפאל מעשה, שתפס את ידו של לוט ושל משפחתו והצילם ממש בקום עשה (זאת לשיטה שרפאל הציל אל לוט).

ועוד ניתן לומר שעבור שלוש שליחויות ירדו המלאכים בתורת ודאי, ואילו השליחות הרביעית הייתה בתורת ספק, שלא דווקא שתקרה. הגמרא דרשה את מטרת ביאתם של שלושת המלאכים: 'מיכאל – שבא לבשר את שרה, רפאל – שבא לרפא את אברהם, גבריאל – אזל למהפכיה לסדום'.¹¹⁴ בשלב זה, לא מזכירה הגמרא את הצלת לוט, משום שלא דווקא שיזכה להצלה. חלק מהמפרשים ביארו שהצלת לוט לא הייתה ודאית, אדרבה, לא היו ללוט זכויות כדי להינצל, על כן באו המלאכים לסדום כדי לנסות את אנשי סדום, ובהם לוט, אם יהיו כדאיים להצלה.¹¹⁵ בהנחה שלא – לא היה ניצל לוט, ולכן כשירדו שלושת המלאכים לעולם – לא באו הם עדיין עבור שליחות של הצלת לוט, אלא עבור שלוש השליחויות שנזכרו בגמרא. רק לאחר שבא גבריאל לסדום על מנת להופכו ונהג לוט באופן ראוי, נהיה לוט ראוי להצלה, ובכך נולדה שליחות חדשה לאחר שתמה השליחות הראשונה. ועוד עיין בדברינו יט, יז 'הצלת לוט והפיכת סדום' – על ידי מלאך אחד או שני מלאכים?

שנצטווה המלאך על שתי השליחויות בנפרד ולא בפעם אחת, או ששתיהן נחשבות הצלה, ולכן נחשב הדבר לשליחות אחת.

רבנו בחיי ביאר שאף שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, זהו דווקא כשהן מידות הפוכות, שלא יתכן שהמלאך שממונה על הרחמים יתנהג בדין שהוא הפכו. אך כאשר מדובר בחסד וברחמים – מלאך אחד כן עושה שתי שליחויות, ועל כן השליחות של מיכאל הייתה שליחות אחת של חסד שכללה שני עניינים: בשורת הלידה (לאישה שאינה יכולה להוליד) והצלת לוט. והוסיף שעל אף שגם רפואת אברהם היא מעשה חסד (ולכאורה יכלה להיעשות על ידי מיכאל), אין זה מן הראוי שמיכאל ישיג את גבולו של רפאל, ולכן לא ריפא את אברהם. ומסירת שליחות נפרדת לכל מלאך היא על פי הכתוב "עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמְרוֹמָיו" (איוב כה, ב), עיין עוד בדבריו, ועיין בנהרות ה' בפרשת לך-לך טז, ט.

הגור אריה ביאר שיסוד 'מלאך אחד אינו עושה שתי שליחויות' בנוי על כך שפירוש 'מלאך' הוא 'שליחות', ובהגדרה – שתי שליחויות הן שני עניינים שונים זה מזה. הוא דחה את שתי התשובות הנ"ל של התוספות, וביאר שמלאך אחד נשלח לעשות חסד שהיא טובה גמורה, הלא זה מיכאל שבא לבשר את לידת שרה שהיא חסד עליון למעלה מן הטבע. מלאך אחד נשלח לעשות דין ורעה גמורה, להשמיד ולאבד, הלא זה גבריאל שהלך להפוך את סדום. ומלאך שלישי בא לשמר את דרך העולם כממוצע בין שניהם, והן רפואת אברהם אבינו והן הצלת לוט היו בגדר 'טבע', ועל כן רפאל יכל לעשות את שתיהן, ואין כאן שתי שליחויות.

ואנוהו – ניתן להוסיף ביאור, ששליחותו של מיכאל הייתה להכין את העולם כדי שהמשיח

חמישית, ב'ביאור האברבנאל בירידת ה' (שם), ובשיחה לכתר השלישי.

114. בבא מציעא פו, ב.

115. עיין בדברינו בפסוק כא 'ארדה נא' – שיטה

מלאכים או אנשים

כאמור, הגמרא דרשה שהיו אלו מיכאל, גבריאל ורפאל, כלומר מלאכי עליון ולא אנשים. האבן עזרא¹¹⁶ הביא מפרשים הסוברים ש'האנשים' היו מלאכים (ולדעה זו – המלאכים לא ממש אכלו את האוכל שהגיש אברהם אבינו, אלא שהאוכל 'נאכל', כמו "אֲשֶׁר תֹאכַל הָאֵשׁ" [ויקרא ג, ג], וענין זה יבואר לקמן בפסוק ח 'ויאכלו'). ולעומתם כתב¹¹⁷ שיש מפרשים המסבירים שמדובר באנשים ממש, כלומר לא היו אלו מלאכים אלא נביאים. על הבנה זו הקשה, שהרי אברהם אבינו בעצמו היה נביא – ומדוע אם כן יש צורך שיבואו אליו נביאים? והשיב שבאו עבור שרה ולא עבורו. ולפירוש זה – הכוונה שממש אכלו את אשר הגיש להם אברהם אבינו, עיין עוד בדבריו. ואנוהו – בהמשך הפרשה סתם האבן עזרא שהיו מלאכים, שכתב 'למועד אשר דבר אתו המלאך ששאל איה שרה אשתך'.¹¹⁸

האברבנאל הביא את האומרים שמדובר באנשים ממש וכתב על הבנה זו 'הוא שקר מבואר' ודחה אותה, שכן לא ניתן לומר שהיו אנשים ממש, משום שאברהם אבינו היה הנביא היחיד בדור, כל שכן שלא היה נביא גדול מאברהם שנשלח אליו לבשרו. אילו היה נביא נוסף – היה גם הוא מצווה על המילה כאברהם, והתורה הייתה מספרת עליו.¹¹⁹ ועוד, שעולה בבירור שהיה בהם צד מלאכי ואלוהי, שהרי כתוב 'שׁוּב אֶשׁוּב אֵלֶיךָ' (פסוק י), ואם היה המבשר נביא ולא מלאך היה ראוי שיאמר 'כה אמר ה' שׁוּב יֵשׁוּב אֵלֶיךָ', בדומה לאלוהי ש'אמר 'לְמוֹעֵד הַזֶּה קָעַת חַיָּה אֶתִּי אֶתְּ חֶבְקֶת בִּן' (מלכים ב ד, טז), שהרי אולי ימות ולא ישוב אליו עוד. זאת ועוד, היכו הם בעצמם את אנשי סדום בסנוורים

בלי תפילה לה' (בשונה מאלישע שהכה דווקא על ידי תפילה לה' [מלכים ב, יח]), ואין איש יכול לעשות כן אלא מלאך, על כן ברור שהיו מלאכים ממש ולא נביאים, עיין עוד בדבריו.¹²⁰

התורה תמימה הוסיף שסיבת הדבר שלא לדרוש שמדובר באנשים היא שבתחילת הפרק הבא כתוב 'וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֻמָּה' (יט, א), 'ומהמשך לשון הפרשה מבואר דאותו הלשון מוסב והולך על אלה האנשים' (ואנוהו – וכן כתוב 'המלאכים' בה"א הידיעה, באלו שדובר עליהם בתחילת הסיפור), מכך מבואר שמלאכים היו. עוד כתב שאין לתמוה על כך שנקראו המלאכים אנשים, שמצינו כמה וכמה פעמים שמכונים המלאכים אנשים, כמו 'והאיש גבריאל' (דניאל ט, כא), והביא דוגמאות רבות לדבר. ועיין בדבריו לקמן יט, א 'תארים מתחלפים – אנשים ומלאכים'.

ועיין עוד לקמן 'כיצד באו המלאכים בגוף גשמי' בדברי רבנו בחיי ובאנוהו, שמבואר שהיו אלו מלאכים בגוף אנשים.

שאל **באזניים לתורה**, אם מדובר במלאכים, מדוע יש צורך שאברהם אבינו יראה אותם כאנשים? ותירץ שאילו ידע שהם מלאכים, היה מצטער שלא זכה לקיים מצוות הכנסת אורחים, ושלא הכניס עובדי גילולים תחת כנפי השכינה. ועיין עוד בדבריו שהבאנו לקמן יט, א 'תארים מתחלפים'.

ובמדרש רבה נדרש: 'אמר רבי תנחומא א"ר לוי: אברהם שהיה כחו יפה – נדמו לו בדמות אנשים, אבל לוט על ידי שהיה כחו רע – נדמו לו בדמות מלאכים',¹²¹ ובעניין זה עיין בהרחבה לקמן יט, א 'תארים מתחלפים'. **הרד"ק** ציין שמלשון המדרש מוכח שביאת המלאכים לא

לה על ידי שם, מכל מקום ציין רש"י שנאמר לו ברוח הקודש, לא בנבואה.

120. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

121. בראשית רבה נ, ב.

116. אבן עזרא בפסוק א.

117. אבן עזרא בפסוק יג.

118. אבן עזרא כא, ב.

119. ואנוהו – אף שבזמנו של אברהם חי שם בן נח, וביאר רש"י על הפסוק 'ויאמר ה' לה' (כה, כג) שנאמר

בהמשך הפסוקים משמע שהבין שאין הם ערבים אלא שלוחי ה', אך עדיין סבר שהם אנשים (ולא מלאכים). על הכתוב לאחר שהתארחו אצלו 'ואַבְרָהָם הֵלֵךְ עִמָּם לְשִׁלְחָם' (פסוק טז) כתב 'כסבור אורחים הם', ובביאור דבריו כתב הרא"ם: 'שאחר הבשורה והרפואה הוה אמינא שעל ידי הרפואה והבשורה הרגיש בהם שהם מלאכים, קא משמע לן מקרא ד"לשלחם" דעדיין סבור היה שהם אורחים, אנשים נביאים שלוחי ה' לו ולשרה'. וכן כתב החזקוני 'ואף כשנאמר לו "שוב אָשׁוּב אֵלֶיךָ" (פסוק י) כסבור שהוא נביא ומדבר בשמו של הקדוש ברוך הוא'.¹²⁶

לעומתם, יש הדורשים שבטרם רץ אליהם כבד ידע אברהם שמדובר במלאכים ולא באנשים. כן הסכים הרמב"ם¹²⁷ שבחוכמתו הכיר בהם אברהם שהם מלאכים, וכן נקטו רבנו בחיי,¹²⁸ האברבנאל,¹²⁹ האור החיים והמלבי"ם, ובכך ביארו את כפל המילים 'וירא... וירא', שמילה אחת מורה שראה אותם דרך עיניו, ומילת 'וירא' השנייה מבארת שהכיר שהם מלאכים (עיין לקמן 'וירא').

ויש הדורשים שתוך כדי אירוח אורחיו הכיר בהם אברהם שהם מלאכים. בהעמק דבר¹³⁰ ציין שמכך ששאלו אותו 'אֵיךָ שָׂרָה אִשְׁתְּךָ' (פסוק ט) ולא שאלו אותו 'איה שרי אשתך' הכיר בהם אברהם שהם מלאכים, שהרי עדיין לא נודע בעולם שנוי שמה. ובדומה לכך ביאר באזניים לתורה¹³¹ שרק כשבישרו אותו על לידת שרה הכיר בהם שהם מלאכים.

כיצד באו המלאכים בגוף גשמי?

שאל האברבנאל, מאחר שמלאכים הינם

הייתה במציאות כי אם כנבואה (עיין בפסוק א 'האם מדובר כנבואה?'). ועיין עוד בעניין זה בדברי רבנו בחיי.¹²²

האם ידע אברהם שהם מלאכים?

התורה כתבה 'וַהֲנִיָּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים', בשונה מהנאמר בבואם לסדום 'וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סָדָמָה בָּעֶרְבַּי' (יט, א). על אף שכתוב שהם אנשים, חז"ל דרשו שמדובר במלאכים (כמובא בדברינו הנ"ל). ויש לשאול, האם הכיר אברהם בכך שהם מלאכים?

הגמרא מביאה שלדעת התנאים לא הכיר בהם אברהם כמלאכים, וכן דרשה: 'מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לרבי אליעזר ולא נטלו, נתנו לרבי יהושע וקיבלו; אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל דרבי עומד ומשקה עלינו? אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש, אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו: והוא עומד עליהם! ושמא תאמרו, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?¹²³ וכמו כן נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'כשנגלו המלאכין עליו היה סבור שהן אורחי עם הארץ',¹²⁴ ובספרי נדרש: 'אברהם גדול העולם שימש מלאכי שרת, וכסבור שהם ערביים עובדי עבודה זרה'.¹²⁵

וכן סבר רש"י שלא הכיר בהם אברהם שהיו מלאכים, שעל הכתוב בתחילת בואם 'ורחצו רגליכם' (פסוק ד) ביאר שכסבור שהם ערביים שמתשחווים לאבק רגליהם. אולם מדבריו

128. רבנו בחיי בפסוק זה. ובפסוק ה ביאר שכתוב 'לבכם' ולא 'לבבכם' משום שהכיר שהם מלאכים, שלהם יש רק יצר טוב ולא כאנשים שיש להם יצר טוב ויצר רע.
129. אברבנאל בביאורו לשאלה השלישית.
130. העמק דבר בפסוק טז.
131. אזניים לתורה בפסוק ח.

122. רבנו בחיי בפסוק ח.
123. קידושין לב, ב.
124. פרקי דרבי אליעזר פרק לו.
125. ספרי דברים לח.
126. חזקוני בפסוק טז.
127. רמב"ן בפסוק טו.

נָא אֶת עֵינָיו" (שם), כי היה הנס האלהי שבעיניו יראה דברים שאינם במציאות כאלו הם נמצאים בפועל נגד עיניו. וזה ג"כ ענין "וה' השמיע את מחנה אָרָם קול רָקֵב קול סוֹס" (שם ז, ו) – לא שהיה שם סוס ורכב, אלא ששמעו באזניהם בעצם אותם הקולות מוחשות כאלו היה שם רכב וסוס. וגם אתון בלעם ראתה את המלאך מפני זה עצמו, ולכן לא היו רואים אותן הצורות או שומעים אותם הקולות אלא אותם הנביאים או אנשים שרוצה השם להראותם או להשמיעם אותם אליהם לסבה מהסבות. ולכן קראוהו "גלוי עינים" (במדבר כד, טז) כי לא היה הפלא כי אם בראות מה שאינו במציאות, עיין עוד בדבריו.¹³² כלומר, לאברהם אבינו הם נראו כדמויות גופניות ממשיות, אך למעשה הם לא היו שם כלל.

המלבי"ם¹³³ הביא את דברי האברבנאל ודחה אותם, וכן כתב: 'ודבריו לא ירוו נפש שוקקה, שא"כ מה בינו לצורות שיראו מוכי חולי הדמיון, אחר שגם צורות אלה לא נמצאו בפועל, ומה אם נמצאו בדמיון הנכפה, או בעין החולה בחולי עיניים, או בעין החוזה שיראה ג"כ דבר שאינו נמצא? והכתובים כפי פשוטם מעידים שראו מלאכים ממש נמצאים חוץ מנפש הנביא, לא מדומים או מצטיירים במחזה, והם אכלו חמאה וחלב ובן הבקר והמאכלים נסתלקו מן השולחן בפועל ממש לא בנפש החוזה לבד'.

לעניין השאלה כיצד יכולים בעלי השכל ללבוש גוף וגוויה, כתב המלבי"ם ששאלה זו שייכת רק להבנה הפילוסופית שלמלאכים אין שייכות גשמית כלל אלא רק שכל. 'אבל דעת המקובלים ועמם גם חבל נביאים מפילוסופי בני עמנו שהמלאכים מורכבים מחומר וצורה, ויש שחומרם מיסוד האש הדקה ויש שחומרם מיסוד הרוח הדקה, כמו שכן דעת **הראב"ע**

משרתים רוחניים, כיצד יתכן שלבשו חומר גשמי בשעה שבאו לאברהם, שהרי אכלו מאכלים גשמיים?

הביא האברבנאל שנחלקו המפרשים לשתי כיתות כיצד לבאר עניין זה. לפי **האבן עזרא**¹³² והרלב"ג לא היו אלו מלאכים כי אם אנשים, ואילו לפי **הרמב"ן** היו אלו מלאכים, שבדרך פלא התלבשו גוף ובשר.

את השיטה הראשונה דחה, ודבריו הובאו לעיל 'מלאכים או אנשים'. על הדעה השנייה כתב שדעתו לקבל אותה, אך עם זאת הקשה עליה, כיצד יכול שכל להתלבש בגוף?! והרי לא ניתן לומר שממש התלבשו המלאכים בגוף, וכן כתב: 'כי הנה תתחייב השאלה – והגוף ההוא שנתלבש בו המלאך, מאיזה חומר התהווה, מי אביו ומי אמו שהולידוהו? או אם נתהווה מהיסודות הראשונים כגוף אדם הראשון או לא מדבר כבריאה הראשונה. וכן בהיפשט ההתלבשות ההוא, איך לא נמצאו אותם הגופות פגרים מתים על פני הארץ, זה באמת דבר שלא יכילהו הרעיון, כל שכן שהכתוב מעיד שהמלאך שנראה למנוח ואשתו עלה בלהב המזבח השמים, האם העלה שמה הלבוש אשר לבש בארץ?¹³³

על כן מבאר האברבנאל הבנה חדשה בהתגלות המלאכים, וכן כתב: 'ומה שנראה לי בזה נכון ואמתי כפי עדות הכתובים ויושר הסברה הוא, שאברהם ולוט וכן השאר, כולם באמת ראו אנשים או סוסי אש ורכבי אש (ואנוהו – בסיפור אלישע [מלכים ב, ו, יז]) והם לא היו במציאות. אבל לא היה זה מפעל הדמיון כמוקדחים וכנכפים, כי מוחשות היו באמת אותן הצורות לעיניהם, אלא שהקב"ה הראה אותם לעיניהם בהיותם מתעסקים בענייניהם בדרך כל אדם. ולכן התפלל אלישע "ה' פָּקַח

ובהפשטתם יתדקדקו וישארו הגופות ההם אוויר. וכבר יקשה לכל הדעות האלה ספק חזק, עיין עוד בדבריו.

134. אברבנאל אחרי ביאורו לשאלה השנייה.

135. מלבי"ם בפסוק ג.

132. אבן עזרא בפסוק יג, ועיין בדבריו שהבאנו לעיל 'מלאכים או אנשים'.

133. ועוד כתב: 'ויש מי שחשב שהמלאכים יתלבשו בגופים אויריים, ושיתעבו בקרבם לבני אדם ואז יראו,

וראה את המלאכים 'שבתוכם', ועל כן רק בכתוב הראשון 'וירא' מתואר מה ראה: 'וַיֵּרָא וְהָיָה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים', ואילו ב'וירא' השני לא כתוב מה ראה – שאין כאן דבר הנראה לעין שיכולה התורה לתאר, שלא ראה אלא הבין שמדובר בערבים שבתוכם שורים מלאכים.¹³⁷ כל המאמצים הגשמיים של אברהם אבינו היו עבור האנשים, בדיוק כפי שהיה נוהג עבור אורחים ללא שהייתה בהם השראה אלוהית, שכן היו אנשים רגילים בעלי צרכים גופניים – אכילה, שתייה ומנוחה בצל האילן. ועם זאת, הכיר בהם אברהם שיש בהם גם צד אלוהי.

על ידי ביאור זה ניתן לומר שמילת 'אֲדָנִי' בפסוק ג מהווה הן לשון קודש והן לשון חול (עיין בדברינו בפסוק ג 'אדני' – קודש או חול), שאלו ואלו דברי אלהים חיים. אברהם דיבר אל האנשים שעמדו מולו כאנשים, כיבד אותם באמרו 'אדני' בביאור אדונים שלי, וכיוון גם כן אל הקב"ה בנקיטת שמו. כמו כן מתורצת השאלה כיצד אכלו המלאכים,¹³⁸ שכן מדובר באנשים רגילים שאכלו את המאכלים.

רִאִיָּה לשיטה זו ניתן למצוא בפסוק כב הכותב 'וַאֲבָרְהָם עֹדְדֵנוּ עֲמֵד לִפְנֵי ה'", ויש לתמוה על המילים 'עֹדְדֵנוּ עֲמֵד' – היכן מצינו עד כה בסיפור שעמד לפני ה'? והרי אף בהתגלות ה' אליו לא עמד אברהם אלא ישב, כפי שכתוב בפסוק א 'וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל'. אלא שמצאנו פעם אחת בסיפורנו שעמד אברהם, בכתוב 'וְהוּא עֲמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ' (פסוק ח), ועל עמידה זו מוסב הכתוב בפסוק כב: 'עֹדְדֵנוּ עֲמֵד לִפְנֵי ה''. עמידתו של אברהם הייתה מצד אחד 'עליהם' ביחס לאורחיו, ומאידך עמידתו באותו הזמן

והכוזרי ור' שלמה בן גבירול ורבים וכן שלמים עם היות ביניהם דעות באיכות חומרם, ואם כולם בעלי גשם'. לדבריו, יש במלאכים משהו גשמי, ומתוך כך יכולה הגשמייות להשתנות במלאכים עד כדי לבישת גוף גשמי הנראה לעין. האריך עוד בדבר ובסופו כתב: 'כי אין לנו חוש שישי אשר בו נוכל לדעת דברים שלא נוכל להשיג בחמישה חושים שלנו. וכאשר יסמוך העיוור על עדות הפקח בעניין המראות, כן צריכים אנו לסמוך על עדות התורה בעניינים הנבואיים האלה, וצדיק באמונתו יחיה'.

רבנו בחיי מציע שני ביאורים בעניין זה. ביאור הראשון הוא על דרך האמת, ומדובר במלאכים ממש.¹³⁶ בביאורו השני כתב שהיו אלו מלאכים מלובשים בגוף בני אדם, וכן כתב: 'ועוד דע כי יש סוד בעניין הפרשה דרך אחרת, והוא שהיו אנשים ממש ומלאכים ממש, והתבונן היטב כי קרא הכתוב המלאכים בשם אנשים בעניין אברהם, ובעניין לוט קראם מלאכים', עיין עוד בדבריו.

ואנוהו – בביאור ותוספת לדבריו, ניתן לומר שהמלאכים התלבשו לתוך גופם של ערבים. זהו משום שעיקר הביקור היה עבור שרה, לנסותה אם תאמין ביכולת ה' לתת לה ולד (כמובא בשיחתנו לכתר זה), ואילו הייתה שומעת מפי מלאכים לא היה בכך ניסיון כלל וכלל, על כן באו בדמות אנשים.

אברהם ראה אנשים רגילים לחלוטין, אולם הכיר שיש בתוכם כרגע עניין אלוהי. על פי זה מבואר כפל הלשון בפסוק: 'וַיֵּרָא וְהָיָה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עֲלָיו וַיֹּרָא' (שיבואר לקמן 'וירא' באורך) – ראה את האנשים הגשמיים



הפרשה שיקראם פעם "אנשים" ופעם "מלאכים", מלאכים לפי שהיו מלאכים ממש, אנשים לפי שהם המלאכים הנקראים "מלבוש", עיין עוד בדבריו.

137. בדומה לביאור רש"י שכוונת 'וירא' השני היא שהבין.

138. כמובא לקמן בפסוק ח 'ויאכלו'.

136. וכן כתב: 'ואם לבך חוכך איך יושגו המלאכים לעיני הבשר כי אם במראה, זה אמת ויציב, כי ההרגשים א"א שישגו המושכלים בחושיהם, והפרשה הזאת א"א ללמדה לשום משכיל אם לא ע"ד הקבלה והוא שהמלאכים האלה נקראים בשם אנשים הכוונה בהם על כבוד נברא במלאכים, ומשכילי האמת יקראוהו מלבוש... וזהו ענין

הייתה לפני ה' – בכך שהכיר שיש באורחיו צד אלוה ממעל.¹³⁹ וקילורין הן לעיניים.¹⁴⁰ ועוד עיין באור החיים על פסוק ד מה שכתב בזה על פי פנימיות התורה.

ניצבים עליו

היא מתעכבים, כמו הכתוב 'וְנִצְבְּתָ לִי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר' (שמות לד, ב), ומשום כך רץ לקראתם, שהבין שדעתם לעשות אצלו עניין מה. ובדומה לו ביאר הספורנו שפירוש ניצבים הינו 'פונים אליו כממתינים לדבר עמו' כשיהיה פנוי מן הנבואה (והביא ראיות לדבר). על המלאכים שניצבו אצל אברהם נדרש בגמרא: 'תניא: שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם: מיכאל באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו'.¹⁴² ביאר בתורה תמימה שדבר זה נלמד מהכתוב 'ניצבים' בלשון רבים המתייחס לשלושתם, שעמדו כולם בשורה זה אצל זה, שאם היו עומדים זה אחר זה לא היה כתוב 'ניצבים', אלא על הראשון היה כתוב 'ניצב'. הוסיף החזקוני¹⁴³ שמתוך יסוד זה ידע אברהם אבינו מיהו הגדול שבהם.

בביאור 'ניצבים עליו' כתב רש"י שעמדו לפניו, אלא שדיבר הכתוב בלשון נקיה כלפי המלאכים (ואנוהו – שלא ראוי לומר שהמלאכים עמדו 'לפניו'). הרמב"ן ביאר שכוונת 'ניצבים עליו' היא שאברהם ישב והם עמדו מולו והסתכלו, ומתוך שלא הלכו לדרכם רץ לקראתם והביאם אל תוך ביתו. עוד הוסיף שניתן להסביר שכוונת 'ניצבים עליו' היא לאהל, כלומר עמדו בצד האחר של האהל שלא כנגד הפתח, עיין בדבריו.

הרד"ק ביאר 'ניצבים' – סמוכים לו, עומדים לתועלתו או למצוותו (והביא דוגמאות לדבר). מאחר שראה שאינם הולכים אלא עומדים ומקווים שיקראם אברהם – ראה והבין ענין זה ורץ לקראתם.¹⁴¹ והוסיף האור החיים שהמילים 'ניצבים עליו' מורות שהכיר אברהם שהם משרתי עליון שנשלחו אל אברהם לצורכו, עיין עוד בדבריו. החזקוני נקט שכוונת 'ניצבים'

וירא

פעמיים כתוב בפסוק שאברהם 'ראה': 'וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נִצְבִּים עָלָיו וַיֵּרָא'. מדוע נכפלה ראייתו? עניין זה התבאר במפרשים בדרכים שונות.



140. באופן זה עלינו להתייחס לכל אחד מעם ישראל. כל אחד יש בו צד גופני וחומרי, שאליו צריכים אנו להתייחס מבחינה חומרית כבשר ודם. ועם זאת, בכל יהודי יש חלק אלוה ממעל, וכשאנו פונים ליהודי ומיטיבים לו – צריכים אנו להפנים שגם אלוה בקרבו. ישראל וקודשא בריך הוא חד הוא.

141. הרד"ק כתב כן לשיטתו שהיה זה במראה הנבואה, כמובא בפסוק א' האם מדובר בנבואה או במציאות'.

142. יומא לז, א.

143. חזקוני בפסוק ג.

139. להבנה זו, התלבשות המלאכים בערבים הייתה דווקא בזמן ביאתם אל אברהם, אולם ביאת המלאכים לסדום לא הייתה בגוף ערבים, על כן אצל אברהם כתוב 'וירא והנה שלושה אנשים', ואילו בלוט כתוב 'ויבואו שני המלאכים סדומה' (יט, א) להורות שלא היו בגוף אנשים יותר. עוד יש להעיר להבנה זו, שמתוך הגוף אמר המלאך בעל כורחו של האיש 'שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך' (פסוק י). זאת בדומה לקול האלוהי שנכנס לפרוצה בסיפור של אלעזר בן דורדיא, עיין בנהרות ה' בפרשת שמות ג, ח.

המלאך רפאל שבא לרפאות את אברהם, שכפל המילים 'וירא' בפסוק הסמוך לצמד המילים 'וירץ לקראתם' מבאר שאכן עשה רפאל את שליחותו.¹⁴⁴ ועיין בדברינו לעיל 'מה הייתה מטרת בואם'.

האברבנאל ביאר שתחילה ראה אותם אברהם רחוקים ממנו (וזהו 'וירא' הראשון), ופתאום ראה אותם ניצבים עליו (וזהו 'וירא' השני), באופן שכביכול כתוב 'וישא עיניו וירא והנה שלושה אנשים, וירא אותם ניצבים עליו'. על פי זאת ידע שלא מדובר באנשים רגילים אלא בשלוחי האלוה. מאחר שהרגיש בהם שאינם אנשים רגילים – לא קראם לבוא אצלו אלא רץ אליהם עם כל חולשתו מהמילה, השתחוה לפניהם אפיים ארצה וקראם אדונים.¹⁴⁵ ובאופן הפוך, לקמן ('וירץ לקראתם') מובאים דברי הגמרא שתחילה היו סמוכים לו ואחר כך התרחקו ממנו. ביאר בתורה תמימה שמדרשה זו מבואר מדוע כתוב פעמיים 'וירא', שתחילה ראה אותם בסמוך לו, ומייד ראה אותם מתרחקים ממנו, ומשום כך רץ לקראתם, עיין עוד בדבריו.

ובמדרש רבה נדרש: 'וישא עיניו וירא והנה שלושה אנשים ניצבים עליו – וירא בשכינה וירא במלאכים... אמר: אם רואה אני ששכינה ממתנת עליהם – אני יודע שהן בני אדם גדולים, ואם אני רואה אותן חולקים כבוד אלו לאלו – אני יודע שהן בני אדם מהוגנים. וכיון שראה אותן חולקין כבוד אלו לאלו ידע שהן בני אדם מהוגנים'.¹⁴⁶ הביאו בהעמק דבר וכתב שדבר זה מפליא, וכי אם לא היו חשובים לא היה מכניסם לביתו? אלא שכתוב פעמיים בפסוק 'וירא' להורות שאברהם אבינו ראה שני דברים חשובים בו זמנית, והתלבט מה עליו לעשות. מצד אחד

רצו להטריחו, ולכן רץ לקראתם. גם רבנו בחיי ביאר שמילת 'וירא' השנייה באה במשמעות הבנה, אלא שלשיטתו הבין בעין השכל שהם מלאכים, ולכן רץ לקראתם והשתחוה ארצה. **האור החיים** כתב אף הוא שמילת 'וירא' השנייה מורה על השגה, שהכיר שהם מלאכי עליון, אך עוד חידש שהראייה השנייה הייתה בעלת משמעות מעשית נוספת, שדרכה ידע שהם מלאכים. ביאר האור החיים שבראיית אברהם את המלאכים התרפא אברהם ממילתו, שהמלאך מסוגל לרפאות מרחוק, ותכף ומייד שראה אותם אברהם נעשתה שליחותו של רפאל. יוצא אם כן שתחילה כתוב 'וירא' להורות שראה אברהם את שלושת האנשים, ואחר כך מוסיפה התורה 'וירא' פעם שנייה להורות שהבין אברהם שהם מלאכים על ידי רפואתו. ומטעם זה כתוב מיד 'וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה', שמאחר שהרגיש שנרפא – השתחוה ארצה למשרתי עליון.

ואנוהו – דברי האור החיים מאירים, אם כי משנים במעט את ההסתכלות על הריצה של אברהם אבינו. בעוד שלשיטת האור החיים יש בראיה של אברהם מעשה נס מלאכי – הרי שלדבריו, ריצתו של אברהם אבינו אינה אלא ריצה רגילה של רצון לעשות מצווה. לעומת זאת, אם נאמר שאברהם לא התרפא עדיין, הרי שריצתו של אברהם באה מתוך כאב ואפילו ייסורין – רק כדי להכניס אורחים (כמובא בתנחומא לקמן 'וירץ לקראתם'). הווי אומר, חידושו של האור החיים מוסיף למהות הראיה של אברהם, אך קצת ממעיטה בהשקעה ובעמל של אברהם בעשיית מצוותו. עם זאת יש להאיר שמדבריו יש קיום לשליחות



145. אברבנאל בביאורו לשאלה השלישית. ועיין עוד בדבריו אחרי תשובתו לשאלה השנייה, שם ביאר באופן אחר.

146. בראשית רבה מח, ט.

144. ואנוהו – בדבריו בפסוק י ('ושרה שומעת') הביא האור החיים מדרש שהמלאך שבא לבשר את שרה נענש על כך שלא עשה שליחותו באופן מדויק, על כן היה מהותי לאור החיים לציין כאן שמלאך זה אכן עשה את שליחותו.

הנבואית לעין החושית. וכן כתב: 'וישא עיניו וירא – תחלה ראה את המלאכים בעין הנבואי בעודם ברוחניותם, וראה אותם מעופפים למעלה והתחקה המראה בנבואתו כי שלשה אנשים נצבים עליו, ר"ל שנצבים ברום עולם שעל זה אמר "נצבים עליו" למעלה. ואח"כ נתגלמו בגולם ולבוש גשמי ועבר המראה מן עין הנבואי אל עין החושי, שעל זה אמר שנית "וירא", שראה אותם בעיניו הגשמיים שעומדים על הארץ כעוברי אורח, וכאשר ראה אותם עוברים בצד האהל כרוצים לעבור לדרכם, רץ לקראתם לעכבם שיסורו אל ביתו'. ועיין עוד בדברי התורה תמימה לקמן.

ועיין עוד לעיל 'כיצד באו המלאכים בגוף גשמי' בדברי רבנו בחיי ובאנוהו, שם ביארנו שהיו אלו מלאכים בגוף אנשים, ועל כל כפל הכתוב את מילת 'וירא'.

'ראה' את השכינה, כלומר היה עסוק באהבת ה' ובקבלת פני השכינה, שמלבד שהוא תענוג נפלא הוא קיום מצוות עשה 'וְאַהֲבַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' (דברים ו, ה), ובאותו הזמן ראה שמגיעים האורחים (המלאכים). אברהם אבינו התלבט במה עליו לעסוק כעת, אם להמשיך באהבת ה' או להפסיק ולעסוק בהכנסת האורחים, והחליט שאם הם אנשים גדולים אזי אין זה מכבודם שיצווה אברהם את משרתיו להכניסם אלא יעשה כן בעצמו. אך אם אינם חשובים כל כך – יצווה את נעריה והוא ימשיך במצוות אהבת ה'. עיין עוד בדבריו לקמן פסוק ג' גדולה הכנסת אורחים'.

ואילו המלבי"ם ביאר באופן אחר את כפל המילים 'וירא'. תחילה ראה אברהם את המלאכים מעופפים למעלה (בעין נבואית), ואחר כך ראה שלבשו גשמיות, ועבר המראה מן העין

וירץ לקראתם

מהגמרא משמע שרץ לקראתם רק כשראה אותם מתרחקים ממנו, אך הספורנו כתב שלפני שהם התקרבו אליו – הוא כבר רץ לקראתם. אברהם אבינו רץ על אף שעדיין כאב את כאב המילה, ונדרש על כך בתנחומא: 'וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם – התחיל הדם מילה לטפטף, אמר ליה הקדוש ברוך הוא: בשכר חייך, שבזכותך אני אחוס על בניך בשני דמים ואפרע משונאיהם שנאמר "וְאַעֲבֹר עָלֶיךָ וְאַרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ" (יחזקאל טז, ו) שני דמים שנאמר "ואומר לך בדמיך חיי" – זה דם פסח, "ואומר לך בדמיך חיי" – זה דם המילה – וירא וירץ לקראתם'.¹⁴⁸

מהכתוב 'ניצבים עליו' משמע שהיו בסמוך לו, ואילו מהכתוב 'וירץ לקראתם' משמע שהיו רחוקים ממנו. הגמרא יישרה את הקושי ודרשה: 'מעיקרא אתו קמו עליה, כי חזיוהו דהוה ליה צערא, אמרו: לאו אורח ארעא למיקם הכא'¹⁴⁷ (ואנוהו – תחילה באו ועמדו לפניו, ומשראו שהיה אברהם בצער, אמרו שאין זה מן הראוי לעמוד כאן עתה והלכו ממנו, ועל כן רץ לקראתם). ביאר בתורה תמימה שמדרשה זו עוד מבואר מדוע כתוב פעמיים 'וירא' (כמבואר לעיל 'וירא'), שתחילה ראה אותם בסמוך לו, ואז ראה אותם מתרחקים ממנו, ומשום כך רץ לקראתם, עיין עוד בדבריו.



מפתח האהל וישתחו ארצה

מדוע מדגישה התורה שרץ אברהם אבינו 'מפתח' האהל?
 הספורנו כתב שבא להורות שכבר מפתח האוהל התחיל לרוץ אליהם, 'כי הזריזות לדבר יורה על חשיבותו בעיני המזדרז אליו'. והוסיף **בהעמק דבר** שדרך רוב בני האדם כשהולכים להקביל פני אדם חשוב, תחילה מתקרבים בהליכה בנחת, ורק כאשר מתקרבים לאדם החשוב רצים אליו. אולם אברהם אבינו נהג כפי שראוי לנהוג במצווה, שרץ מתחילה ועד סוף. על כן מדגישה התורה שרץ ממקום שהותו עד שהגיע אליהם – 'וַיֵּרָץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה'.
המלבי"ם ביאר על פי המדרש¹⁴⁹ שהאהל של אברהם אבינו היה פתוח מארבע רוחותיו, ומדויק הדבר מכך שרץ 'מפתח האהל', דהיינו שרץ מפתח אחד אל פתח אחר שכנגדו (ואנוהו – כלומר רץ מפתח אחד של האוהל דרך אהלו

אל פתח אחר ומשם המשיך לאורחים), שהרי אם היה יוצא מפתח האהל ישר אליהם היה כתוב 'וירץ אליהם'. ולפי הרמב"ן הפסוק מציין שעדיין ישב אברהם בפתח האהל, גם לאחר שהסתלקה ממנו הנבואה.
 הוסיף **באזניים לתורה** שהפסוק מדגיש את האהל ללמד שעיקר כוונת אברהם אבינו בריאתו אליהם הייתה להכניסם אל 'האהל' כדי לראותם אם יקבלו האורחים את התורה ובכך יוכלו למולם לשם ה'. כלומר, רץ מן 'האהל', עבור המטרה להכניסם לאוהל של שכינה.
 על המילים 'וישתחו ארצה' כתב הספורנו שהשתחוה ארצה משום שהיה תארם נורא, בדומה לכתוב "וּמִקְרָאָהוּ כְּמִקְרָאָהוּ מֶלֶךְ הָאֱלֹהִים נִזְרָא מְאֹד" (שופטים יג, ו) וחשב אותם לשלוחי איזה מלך. והמלבי"ם ביאר שאברהם אבינו השתחוה לשכינה, ודבריו יבוארו בפסוק הבא 'אדני – קודש או חול'.

נהרות ה' 

אשא עיני אל האנשים – למי אוכל לעזור

'וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים'. דייקה התורה במילותיה, ולא הסתפקה בכותבה שאברהם אבינו ראה את האנשים, אלא הדגישה את נשיאת עיניו לראותם: 'וישא עיניו וירא'. אדם ממוצע אינו נמצא בחיפוש מתמיד לעזור לאחרים, ואפילו באים לפתחו ומבקשים עזרה, פעמים שמתרצה לעזור ופעמים שלא. אברהם אבינו, מגדלור חסד, אינו ממתין שייגשו אליו לבקשת עזרה, אלא נושא את עיניו למרחקים לראות אם יש אדם שיוכל אברהם לעזור לו.
 בנוגע לעשיית חסד, אוהבי ישראל בכל מאודם אינם יושבים בחיבוק ידיים, אלא מחפשים מעצמם את האנשים שעמהם יוכלו להיטיב. זהו הדבר הראשון שעשה משה רבינו משהגדיל, ככתוב 'וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם' (שמות ב, יא), וכתב על כך רש"י 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם'. וכן נהג דוד המלך, חיפש מעצמו לגמול חסד, ככתוב 'וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֵשׁ עוֹד אֲשֶׁר נֹתֵר לְבֵית שְׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד' (שמואל ב, ט, א).
 כשחזר "ל מונים בפרקי אבות את שבחי אברהם אבינו ואת תלמידיו ממשיכי דרכו, המידה הראשונה שנזכרת הינה העין הטובה: 'כל מי שיש בו שלושה דברים הללו

◆◆◆

וַאֲמַר יי אִם כָּעַן אֲשַׁכֵּחַת רַחֲמִין
קִדְמָה לֹא כָעַן תַּעֲבֹר מֵעַל עֲבֹדְךָ :

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אֵם נָא וּגְו'. לַגְדּוֹל שֶׁזֶּהָם אָמַר, וּקְרָאִם כּוֹלֵם אֲדוֹנִים וּלְגְדּוֹל אָמַר אֵל נָא תַעֲבֹר, וְכִיּוֹן שֶׁלֹּא יַעֲבֹר הוּא, יַעֲמְדוּ חֲזָרֵיו עִמּוֹ, וּצְלָשׁוֹן זֶה הוּא חוּל. דְּבַר אַחֵר קוֹדֵשׁ הוּא, וְהִיא אֹמֶר לְהַקְדֹּשׁ צָרוּךְ הוּא לְהַמְתִּין לוֹ עַד שִׁירוֹץ וַיִּכְנִים אֶת הָאוֹרְחִים. וְאֵף עַל פִּי

האזניים לתורה ציין שמפסוק זה נלמד את מידת חסדו של אברהם אבינו. אנו רגילים שהאורחים רוצים למצוא חן בעיני בעל הבית, כדי שייתן רשות לאורחים להיכנס אל ביתו, ואילו אצל אברהם אנו מוצאים בהיפך – באומרו 'אם נָא מַצְאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ' הוא כל כך משתדל למצוא חן בעיניהם כדי שיבואו אליו. ועיין בדברי הרש"ר הירש שהבאנו בפסוק א 'פתח האהל' ובנהרות ה' בפסוק זה.

בכל אחת משיטות אלו קיים קושי. אם נאמר שמדובר בלשון קודש ודיבר אברהם עם הקב"ה, פנייתו לה' הייתה צריכה לבוא לכאורה באמצע פסוק ב, לפני שכתוב שרץ למלאכים והשתחוה ארצה. ואם נאמר שהוא לשון חול, אזי אין התאמה בין מילה זו להמשך הפסוק, שכן המילה 'אֲדֹנָי' כפנייה לאורחיו הינה בלשון רבים, ואילו המשך הפסוק נאמר בלשון יחיד 'אִם נָא מְצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עֲבֹדְךָ' (ויבאר עניין זה לקמן 'יחיד או רבים').

151. הרבה יש ללמוד מעיניו של אברהם אבינו, והרחבנו

שבאו אצל אברהם: מיכאל באמצע, גבריאל בימינו, ורפאל בשמאלו.¹⁵⁴ את השיטה השנייה המבארת שהוא לשון קודש הביא רש"י (בביאורו השני), וביאר שדיבר אברהם עם ה' יתברך, וביקש ממנו להמתין לו עד שיכניס את אורחיו. על סדר הקורות בפסוקים (המבאר שתחילה רץ לקראתם [פסוק ב] ורק אחר כך ביקש שלא יעבור ממנו [פסוק ג]), כתב 'דרך המקראות לדבר כן'.¹⁵⁵ החזקוני ציין שאף על פי שמובא בגמרא¹⁵⁶ דבחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם – דמינן ליה הכא כמקרא מסורס. ועל שיטה זו נדרש בגמרא: 'אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו'". אמר רבי אלעזר: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם: מדת בשר ודם – אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך, ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן וגו'".¹⁵⁷ (וכן עיין בגמרא המובאת לקמן 'אל נא תעבור'). גם הירושלמי נקט ששם זה הוא קודש, שדרש: 'כל השמות הכתובים באבינו באברהם קודש חוץ מאחד שהוא חול' ו'יהי כְּאֶשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי' (כ, יג). וי"א אף הוא קודש ואילולי אלהים כבר התעו אותי.¹⁵⁸ הרי שהמוזכר בפסוק זה קודש הוא אליבא לכל הדעות בירושלמי.

על כן מצאנו שלושה ביאורים למילה זו. יש המבארים אותה בלשון חול, יש המבארים אותה בלשון קודש, וישנם המבארים אותה הן בלשון חול והן בלשון קודש.

בשיטה הראשונה המבארת בלשון חול מצאנו את רש"י (בביאורו הראשון). לדבריו, פתח אברהם בפנייה לשלושתם, ולכן אמר 'אדני' בלשון רבים, אך אחר כך דיבר לגדול שבהם וביקש ממנו שיתעכב אצלו, ומשום כך עבר ללשון יחיד. מאחר שהגדול יישאר, אף חבריו יישארו עמו. וכן נקט האבן עזרא¹⁵³ והוסיף שאחר כך דיבר עם כולם, וחזר ללשון רבים.

הרד"ק הוסיף (לדעה שהוא חול) שגם אצל המלאכים יש מעלות שכל, והגדול מצווה לקטנים ממנו, כמובא בדניאל (ח, טז) ו'יִקְרָא וַיֹּאמֶר גְּבִרְיָאֵל הֵבֵן לְהִלָּז אֶת הַמֶּרְאָה'. עוד כתב שאף על פי שבאו אליו במראה אנשים ולא בנראות מלאכים, שהרי הכין להם מאכל ואמר 'יִקְחָה נָא מֵעֵט מִיָּם' (פסוק ד) – אמר 'אֲדֹנָי' בקמץ (לשון רבים) ולא בחיריק (לשון יחיד) – לגדולה ולרוממות, כפי שאמר גדעון 'בִּי אֲדֹנָי בְּמָה אוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל' (שופטים ו, טו) בטרם ידע שהוא מלאך. החזקוני ציין שידע אברהם מיהו הגדול על פי הנדרש בגמרא: 'תניא: שלשה שהיו מהלכין בדרך, הרב באמצע, גדול בימינו, וקטן משמאלו. וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת



156. פסחים ו, ב: 'אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר רב פפא: לא אמרן אלא בתרי ענייני, אבל בחד עניינא, מאי דמוקדם מוקדם, ומאי דמאוחר מאוחר'.
157. שבת קכז, ב. וכתב האברבנאל (בתשובתו לשאלה הרביעית): 'לפי דעת חז"ל שפירשו המאמר הזה דרך קדש, "אדני" הוא תואר לשם הנכבד מפני שהוא קמוץ, ויהיה ענינו שאברהם לא הפסיק דבקונו מהש"י בכל אלה המעשים אשר היה עושה, כי הוא יתברך לא יסלק דבקונו והשפעתו, אלא מצד המקבלים... עד שבהיותו מתעסק בעניינים הגשמיים לא היה מפריד דבקונו וכאלו היה מתפלל לאלוהיו שלא יעבור מעליו'.
158. ירושלמי מגילה א, ט.

153. אבן עזרא בפסוק יג. ועוד כתב שם: 'ופירוש "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן" איננו קדש, רק הוא כמו רבותי, על כן פתוח הנו"ן, ולא נקמץ כמשפטו. ובספרים שהוא קמוץ, יהיה פירושו נביא השם. וטעם "בעיניך" שדבר בתחילה עם הגדול שבהם, ואחר כך עם כולם. ומצאנו שנקרא הנביא מלאך בחגי (א, יג). וי"א כי אברהם בקש רשות מהשכינה. וי"א שהוא מוקדם ומאוחר, וכן הוא "וישא" – וכבר נשא עיניו ועשה כך וכך, ואח"כ נראה אליו השם'. ואנהו – גם על האמור בדברי לוט 'אל נא אדני' (יט, יח) כתב האבן עזרא שהיא מילת חול, והוסיף שנקודה בקמץ מאחר שהיא בסוף פסוק.
154. יומא לז, א.
155. כדבריו לעיל ו, ג.

אברהם בלשון רבים: 'וַרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ... אַחֲרֵי תֵעָבְרוּ', ומשמע מכך שדיבר אל שלושתם (ולא לשכינה). מכך שאברהם דיבר הן בלשון יחיד והן בלשון רבים – מבואר שדיבר אברהם הן לשכינה והן למלאכים (והוסיף שיש עוד שמות בתורה שמשמעותם קודש וחול).

ועיין עוד בפסוק ב' כיצד באו המלאכים בגוף גשמי' בדברי רבנו בחיי ובאנוהו, שם מבואר שהיו אלו מלאכים בגוף אנשים, ועל כן דיבורו היה הן לשון קודש והן לשון חול. ועיין בנהרות ה' בפרשת בא י, יז, שם ביארנו שדיבור אחד יכול להיות מכוון הן כלפי מעלה והן כלפי האדם העומד מול המִדְבָּר.

הרמב"ם¹⁶¹ פסק למעשה שמילת 'אדני' היא שם קודש: 'כל השמות האמורים באברהם קדש אף זה שנאמר "אֲדֹנִי אֵם נָא מִצְאֲתִי חֵן" הרי הוא קדש'. גם אונקלוס תרגמו בלשון קודש (בשונה מתרגומו בסיפור ביאת המלאכים ללוט שאמר 'הִנֵּה נָא אֲדֹנִי' [יט, ב] שם תרגם 'רַבּוֹנִי'¹⁶²).

הרש"ר הירש קשר את הכתוב 'אֲדֹנִי אֵם נָא מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ' עם הנאמר בפסוק א שה' התגלה אליו, וביאר שכוונת 'וַיֵּרָא אֵלָיו ה'' תשתנה על פי הבנת המילה 'אדני'. אם נאמר שמילת 'אדני' היא חול – הרי שהכוונה שמדבר עם האנשים שמולו, ואומר להם 'רבותי'. אם כן, כוונת הכתוב 'וירא' (בפסוק א) היא שעוד לפני שהתחילה ההתגלות למעשה – האנשים באו אליו. במילים אחרות, אברהם אבינו היה מוכן לקבל את התגלות ה', אך עוד לפני שהתגלה אליו – ראה את האנשים וקרה כל הסיפור עמם, ורק בסופו התגלה ה' יתברך אליו בפועל. אך אם נאמר שמילת 'אדני' היא לשון קודש (כדברי הניקוד, וכהכרעת הרמב"ם למעשה), מובנים דברי הגמרא 'גדולה הכנסת אורחים

הרמב"ן ביאר אף הוא שהיו לשון קודש, שהרי הדל"ת נקודה בקמץ (ואנוהו – כשאר המקומות שמופיע שם אדנות, בשונה מהכתוב בלוט 'וַיֵּאמֶר הִנֵּה נָא אֲדֹנִי סוּרוּ נָא אֶל בֵּית עֲבָדְכֶם' [יט, ב], שם מילת 'אֲדֹנִי' נקודה בפתח, לפי שאינו שם קודש¹⁵⁹). אך לדבריו לא דיבר אברהם ישירות אל ה' אלא דיבר אל המלאכים, וקראם כך משום שהכיר בהם שהם מלאכי עליון, ולכן גם השתחוה אליהם (וציין שיש מקרים שמלאכים נקראים אלוהים ואלים). ואנוהו – וכן נראה מהנדרש **במדרש רבה**: 'ויאמר אדני אם נא מצאתי חן – תני ר' חייא: לגדול שבהן אמר – זה מיכאל'.¹⁶⁰ לדברי הרמב"ן, מיושב סדר הקורות בפסוקים.

השיטה השלישית מבארת שבאומרו 'אֲדֹנִי' התכוון אברהם הן לה' יתברך (לשון קודש) והן לאורחיו (לשון חול). **המלבי"ם** ביאר שמן הרגע שנראו לו כאנשים התייחס אליהם כאנשים, ומכל מקום תמיד הייתה כוונתו אל ה', שכן דרך השלמים הדבקים אל ה', גם כאשר הם מדברים אל אנשים ואל מלכים – עיקר דיבורם אל ה' (כפי שמוכח בנחמיה פרק ב). ועל כן כשאברהם אבינו דיבר והשתחוה – באמת עשה כן לה' יתברך. על פי זאת מובן שמילת 'אדני' בפסוק היא קדש, שעיקר דיבורו היה אל ה', אולם הדיבור נעשה בפני האנשים, ולכן זהו הסדר שמופיע בפסוקים. ובדומה לכך הוכיח **בהעמק דבר** שדיבורו של אברהם היה הן לשכינה והן למלאכים. מצד אחד מבואר **בגמרא** (הנ"ל) שמילת 'אדני' היא קודש, ומוכרח לדרוש כן משום ששאר הפסוק נכתב בלשון יחיד 'אֵם נָא מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תֵעָבֵר מֵעַל עֲבָדְךָ', בשונה מהאמור אצל לוט שהוא חול, ששם כתוב בלשון רבים 'סורו... לינו...רחצו...' [יט, ב]. אולם בפסוק הבא דיבר

161. הלכות יסודי התורה ו, ט.
162. ובהמשך סיפור הצלת לוט בכתוב 'אל נא אדני' (יט, יח) שוב תרגמו בלשון קודש, בהתאמה לניקוד המילה בקמץ.

159. ואנוהו – ובהמשך סיפור הצלת לוט אומר 'אל נא אדני' (יט, יח), ושם נקודה מילת 'אדני' בקמץ, עיין בדברינו שם.
160. **בראשית רבה** מח, י.

עמהם ולהראות רצונו שכל אחד מהם יישאר (ואנוהו – ולכן כל הפסוקים נאמרו בלשון רבים, ורק הפניה להישאר אצלו באה בלשון יחיד לכל אחד מהם).

האברבנאל ציין וביאר שכאשר דיבר על דרך השלילה – פנה לכל אחד ביחוד, משום שאם יאמר 'אל נא תעבורו' – ניתן לפרש דבריו שמבקש שלא יעברו כולם, ואם כן, לכאורה אם אחד מהם יישאר הרי שתתקבל בקשתו. לכן אמר בלשון יחיד 'אל נא תעברו' – שיהיה ברור שהתכוון לכל אחד מהם. בשונה מכך, בדברים שעל צד החיוב – דיבר אל שלשתם יחדיו, שברור יותר שאם אומר בלשון חיוב ובלשון רבים – מתכוון לכל אחד מהם.¹⁶⁴

בשונה מהם, **רבנו בחיי** ביאר שאברהם אבינו דיבר בלשון יחיד משום שדיבר רק אל מיכאל, שמידת אברהם הייתה חסד ומידתו של מיכאל הינה חסד, ולכן דיבר דווקא אליו (ומסיבה זו לא הוזכר שאברהם הביא להם יין, שיין מסמל דין וגבורה, מידותיו של גבריאל). לעומתו, האור החיים כתב שאברהם דיבר בלשון יחיד משום שדיבר דווקא אל גבריאל. מיכאל ורפאל היו נכנסים אליו גם ללא הפצרה, שהרי מהות שליחותם הייתה לבוא אל אברהם ושרה: מיכאל לבשר את לידת יצחק ורפאל לרפאות את אברהם. אולם גבריאל נשלח כדי להפוך את סדום ואין לו סיבה להיכנס אל אברהם – ולכן דווקא בו הפציר אברהם שיכנס, ולכן נכתב בלשון יחיד. ואנוהו – מעניין לציין שלשיטת רבנו בחיי והאור החיים משמע שאברהם אבינו ידע בדיוק מי כל אחד מהם, ולפי האור החיים עוד ידע מה הייתה מטרת השליחות של כל אחד מהם.

מקבלת פני שכינה. ה' בא לאברהם אבינו כדי להתגלות, ולמרות שהשכינה נמצאת באוהלו – אברהם מחפש לעשות חסד, ונושא תפילה לה' שלא יעזבנו. למרות שה' איתו כבר – הוא נושא את עיניו למרחקים ומחפש אנשים שאיתם יוכל לגמול חסד.¹⁶³ ועיין עוד בדבריו לקמן 'גדולה הכנסת אורחים'.

יחיד או רבים

בין שנאמר שדיבר בלשון חול בין בלשון קודש, אברהם פותח בלשון יחיד ('אם נא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ... עֲבָדְךָ'), אך אחר כך עובר ללשון רבים ('וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֵנוּ... לְבָבְכֶם אַחֵר תִּעְבְּרוּ כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם'). הבאנו לעיל את שיטת רש"י שתחילה דיבר לגדול שבהם וביקש ממנו רשות להישאר, ומאחר שיישאר הוא יישארו כולם, ומאחר שנשארו כולם – פנה אל כולם (ועיין עוד בדברי שאר המפרשים שהבאנו לעיל).

הרמב"ן ציין שמלבד כך שיש פסוקים המדברים אל האדם בלשון רבים (כמו 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקְתֵּי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטֵי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם' [ויקרא כ, כב]) ויש המדברים בלשון יחיד (כמו 'עֲרֹת אֲבִיךָ וְעֲרֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה' [ויקרא יח, ז]), הרי שדרך התורה במקומות רבים לעבור באותו פסוק מלשון יחיד ללשון רבים ולהיפך, והביא דוגמאות לכך: 'וּבְקֶצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרָצְכֶם לֹא תִכְלֶה' (ויקרא יט, ט), 'וּבְקִשְׁתֶּם מִשֶּׁם אֶת ה' אֱלֹהֵיךָ וּמִצֵּאתָ כִּי תִדְרָשְׁנוּ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ' (דברים ד, כט), 'רְאֵה אֲנֹכִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם' (דברים יא, כו). אך עיקר שיטתו של הרמב"ן היא שקרא 'אֲדֹנִי' לכולם בלשון כולל, ואז אמר לכל אחד מהם דרך כבוד 'אם נא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תִעְבְּרָה מֵעַל עֲבָדְךָ', מרוב חפצו להתנדב



בדבריו.

164. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.

163. עוד הרחיב להוכיח שנבואה באה מתוך צלילות דעת מוחלטת, בניגוד להבנה שבאה מתוך הזיה, עיין

אל נא תעבר מעל עבדך

נראות ה' יתברך דרשה הגמרא: 'אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו'". אמר רבי אלעזר: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם: מדת בשר ודם – אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך, ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב ויאמר אם נא מצאתי וגו'".¹⁶⁷ ביאר התורה תמימה שבמקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו.

על יסוד 'גדולה הכנסת אורחים מקבל פני שכינה' יש לתמוה לכאורה, כיצד יתכן הדבר שהכנסת אורחים הנראים כבשר ודם עולה היא על קבלת שכינתו של הקב"ה?

בהעמק דבר¹⁶⁸ ביאר שאין הכוונה שהכנסת אורחים גדולה מקבלת פני השכינה למעשה, אלא שרצון ה' הוא שיפסיק אדם ממצווה שאינה עוברת עבור מצווה עוברת. אברהם אבינו היה שקוע באהבת ה' ובקבלת פני שכינה, שהוא תענוג ומצוות עשה, אך היא מצווה שאין לה זמן קבוע, ומשום כך מחויב להפסיק ממצווה זו עבור מצווה עוברת. וזהו ביאור 'גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה', שאין הכוונה שכל המכניס אורחים גדול ממי שזוכה לקבל פני שכינה, אלא שמצוות הכנסת אורחים גדולה לדחות את קבלת פני שכינה (מפני היותה מצווה עוברת). 'ורבותא קאמר, דאפילו הכנסת אורחים שהיא מצות גמילות חסדים דוחה, מכל שכן מצווה קבועה מן התורה'.

אמנם סייג זאת בהעמק דבר וכתב שזה אמור דווקא במצווה שלא ניתן לעשותה על ידי אחרים, אבל אם יכולה להיעשות על ידי אחרים – אין ראוייה לדחות את מצוות אהבת ה', ועל כן התלבט אברהם אם נכון שיכניס בעצמו את

על בקשת אברהם 'אל נא תעבר' כתב הרמב"ן שאברהם הכיר בכך שהם עובדי דרך ולא ירצו ללון שם, לכן ביקש מהם שלא יעברו מאצלו מייד, אלא שיוקח נא מעט מים לרחוץ רגליהם. והזכיר מעט מפני החום ולתת מים קרים על נפש עייפה, ויישענו תחת העץ לרוח היום, אך לא שיבואו באהלו (ואנוהו – דבר המראה שמתכוון המארח להשהותם אצלו זמן רב). הוסיף הספורנו שאברהם דיבר לחשוב שבהם, וביקש ממנו שלא ימהר לעבור מעליו כמנהג של שלוח הממהר להשיב לשולחו דבר.

הרד"ק ביאר שמשמעות המילה 'נא' היא בקשה ותחינה, שלא יעבור אלא יטה דרכו עם חבריו עד שיסעד אצלו. **האברבנאל** דחה הבנה זו וכתב שאין המילה 'נא' כאן במשמעות בקשה, אלא במשמעות 'כעת', שעל אף שהוא בבוקר בתחילת היום (לשיטתו לעיל בפסוק א 'איזו שעה') ואינם צריכים לעצור לסעודה אלא ירצו ללכת לדרכם – עדיין מבקש מהם שלא יעברו מעליו.¹⁶⁵

על בקשת אברהם 'אל נא תעבר מעל עבדך' נדרש בגמרא: 'נפק איהו, חזייה להקדוש ברוך הוא דקאי אבבא, היינו דכתיב אל נא תעבור מעל עבדך. כיון דחזא דקא אסר ושרי, אמר: לאו אורח ארעא למיקם הכא' (ואנוהו – כשיצא אברהם לראות אם יש עובדים ושבים, ראה את הקב"ה שעומד בפתח, וכיוון שראה ה' את אברהם שקושר ומתיר את תחבושת המילה, אמר שאין זה מן הראוי שיעמוד שם עתה), ועל כך ביקש אברהם 'אל נא תעבר מעל עבדך',¹⁶⁶ ועיין בתורה תמימה.

גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה
על הכנסת אורחי אברהם בעודו מקבל את

165. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית. 166. בבא מציעא פו, ב.
167. שבת קכז, א. 168. העמק דבר בפסוק ב.

174. מלבי"ם בפסוקים ד-ה.

ד יִקַּח נָא מֵעַט מַיִם וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הָעֵץ: יִסְבִּיחַ פָּעוֹן זָעִיר מֵיָא וְאֶסְחָחוּ רַגְלֵיכֶם וְאֶסְתַּמְיִכוּ תַּחַת אֵילָנָא:

עבודה זרה לציטו. אצל לוט של הקפיד, הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם (יט, ג): תחת העץ. תחת האילן:

יקח נא. על ידי שליח, והקדוש ברוך הוא שלם לבניו על ידי שליח שנאמר וירם משה את ידו ויך את הסלע (במדבר כ, יא): ורחצו רגליכם. כסצור שהם ערביים שמתחזים לאצק רגליהם והקפיד שלא להכניס

יקח נא

ללקיחת המים שהציע אברהם באומרו 'יקח נא מעט מים' הייתה השלכה מועילה לדורות, וכן נדרש במדרש רבה: 'יקח נא מעט מים – ר"א בשם ר' סימאי אמר: אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם: אתה אמרת "יקח נא מעט מים" חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבוא, הה"ד "אֶזְיִשְׁרִי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלֶי בְּאֶרְצוֹ לְהָ" (במדבר כא, יז) הרי במדבר, בארץ כנען מניין – "אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם עֲיִנֹת וְתִהְיֶה מִתְּנֵן יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָר" (דברים ח, ז), לעתיד לבוא מניין ת"ל "בְּיוֹם הַהוּא יִצְאוּ מִיָּם חַיִּים מִירוּשָׁלַם" (זכריה יד, ח)¹⁷⁶.

ולשלושה: בשכר "חמאה וחלב" – זכו למן, בשכר "והוא עמד עליהם" – זכו לעמוד הענן, בשכר "יקח נא מעט מים" – זכו לבארה של מרים.¹⁷⁷ התורה תמימה כתב שלכאורה דרשה זו סותרת את דברי הגמרא: 'באר – בזכות מרים, עמוד ענן – בזכות אהרן, מן – בזכות משה',¹⁷⁸ ויישב 'ונראה לומר דהכוונה זכו לבארה של מרים, שזכו למרים שבשבילה זכו לבאר, וקצור לשון הוא... שבשכר מה שעשה אברהם זכו בניו למשה ולאהרן, שבזכותם ירד להם המן וליווים ענני כבוד'. ואנוהו – עוד נדרש במדרש רבה שבזכות מעשי אברהם זכו למן: 'רבי יונה בשם ר' חמא בר חנינא: היא מדבר סין היא מדבר אלוש, מאיזו זכות זכו ישראל שניתן להם מן במדבר? בזכות של אברהם שנאמר "לושי ועשי

"ויקח" אני נותן לבניך מצות פסח שנאמר "ויקחו להם איש שה" (שמות יב, ג), אתה אמרת להן "נא" אני נותן לבניך מצות פסח "אל תאכלו ממנו נא" (שמות יב, ט), אתה אמרת "מעט" אני אגרש את שונאיהן מעט מעט שנאמר "מעט מעט אגרשנו מפניך" (שמות כג, ל). אתה אמרת "מים" אני נותן להם באר מים במדבר שנאמר "עלי באר" (במדבר כא, יז). אתה אמרת "ורחצו רגליכם" – אני ארחצם מכל טומאה שנאמר "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון" (ישעיה ד, ד). אתה אמרת "והשענו תחת העץ" אני נותן להם מצות סוכה דכתיב "צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס וגו'" (נחמיה ח, טו). אתה אמרת "ואקחה פת לחם" אני "ממטיר לכם לחם" (שמות טז, ד). אתה לקחת "חמאה וחלב" אני אתן להם "חמאת בקר וחלב צאן" (דברים לב, יד). עוד עיין בדברי המדרש רבה (הנ"ל) שדרש באופן דומה גם את שאר חלקי הפסוק.

178. תענית ט, א.

176. בראשית רבה מח, י.

177. בבא מציעא פו, ב. והתנחומא (ד) מרחיב את כל הדברים שבהם זכו עם ישראל בזכות מעשיו של אברהם אבינו, וכן דרש: 'וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם – התחיל הדם מילה לטפטף, אמר ליה הקדוש ברוך הוא: בשכר חייך שבזכותך אני אחוס על בניך בשני דמים ואפרע משונאיהם שנאמר "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך" (יחזקאל טז, ו) – שני דמים, שנאמר ואומר לך בדמך חיי – זה דם פסח, ואומר לך בדמך חיי – זה דם המילה. "וירא וירץ לקראתם" – א"ל הקדוש ברוך הוא: בשכר שלש ריצות שרצת, אני ארוץ לפניך שלש ריצות בשעת מתן תורה, ואלו הן שלש ריצות של אברהם: וירא וירץ לקראתם, ואל הבקר רץ אברהם, וימהר לעשות אותו, מה פרע לבניו בסיני? שנאמר "ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" (דברים לג, ב). אתה אמרת להן

שילם לבניו על ידי שליח, אך בשונה מהגמרא שהביאה פסוק מפרשת בשלח "וְהָיְתָה בְּצוּר וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וְשָׁתָה הָעָם", רש"י הביא את הפסוק שמושה היכה את הסלע בפרשת חוקת: 'וַיִּרְם מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ וַיַּךְ אֶת הַסֶּלֶעַ' (במדבר כ, יא), כלומר כשחטא. ואנוהו – יתכן שנקט רש"י דווקא את הפסוק מפרשת חוקת המדבר בחטא של משה, ללמד שמשמעות הבאת המים על ידי שליח לא רק באה לידי ביטוי במי הביא את המים, אלא בתוצאה הנלווית לה. על עצם הבאת המים על ידי משה במסה ומריבה, ניתן היה לומר 'מה לי על ידי ה' יתברך מה לי על ידי משה', אך בשונה מכך, במי מריבה הייתה משמעות לדבר, שבעקבות הבאת המים על ידי משה, שליח ה', נגזר שלא ייכנס משה לארץ, דבר שלכאורה היה נמנע לו היה הקב"ה מביא בעצמו את המים לבני ישראל. ובטעם הדבר שאמר אברהם שיוקח המים על ידי שליח, והאם בפועל הביא להם את המים, עיין באזניים לתורה לקמן. ועוד עיין בכלי יקר לקמן 'ורחצו רגליכם' שביאר שהתכוון אברהם שייקחו האורחים בעצמם מים, כדי שיבטלו בעצמם את העבודה זרה שברגליהם, וכן עיין באנוהו שם, שמתוך תגובתם הבין אברהם שאין צורך שיביא להם מים, וכן באנוהו לקמן 'והישענו תחת העץ', שמתוך העץ הכיר בהם שהם צדיקים, ועל כן פקע הצורך להביא מים עבור הסרת העבודה זרה.

עוגות".¹⁷⁹ ואנוהו – כלומר מדבר סין, שם ניתן להם המן (שמות טז, א), נקרא גם מדבר אלוש, הדומה בשמו לכתוב כאן 'לושי וְעֵשִׂי גָגוֹת', שבזכות אברהם זכו למן.

עם זאת, יש שדרשו שלדברי אברהם 'יקח נא מעט מים' הייתה השלכה אחרת לדורות. בשונה משאר הכיבודים (המופיעים בפסוקים הבאים) שמציע אברהם שיעשה בעצמו, בלקיחת המים לא פירש אברהם שיעשה זאת בעצמו (כלומר לא אמר 'אקח נא', אלא 'יוקח נא', ועל כך נדרש בגמרא: 'אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו – עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח – עשה הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח. "וְאֵל הַבְּקָר רֵץ אַבְרָהָם" – "וְרוּחַ נָסַע מֵאֵת ה'" (ואנוהו – וַיִּגְזַר שְׁלֹמֹם מִן הַיָּם)" (במדבר יא, לא). "וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֶלֶב" – "הִנְנִי מְמַטֵּיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם" (שמות טז, ד). "וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ" – "הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם עַל הַצּוּר וגו'" (שמות יז, ו). "וְאַבְרָהָם הֵלֵךְ עִמָּם לְשַׁלְחָם" – "וְהָלַךְ לְפָנֵיהֶם יוֹמָם" (שמות יג, כא). "יקח נא מעט מים" (ואנוהו – שאמר אברהם שיוקח על ידי שליח) – "וְהָיְתָה בְּצוּר וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וְשָׁתָה הָעָם" (שמות יז, ו) (ואנוהו – וקבלו את המים על ידי משה שליח ה', ולא על ידי ה').¹⁸⁰

רש"י הזכיר דרשה זו, שכתב שאמירת 'יקח נא' המתייחסת לשליח הובילה לכך שהקב"ה

מעט מים

הרד"ק ביאר שאמר 'מעט מים' למעט נדיבותו בפיו מדרך המוסר, והאור החיים כתב שנקט 'מעט' כדי שלא לביישם (ואנוהו – שלא היה להם נעים להיכנס אם יאמר שמכין עבורם סעודה גדולה).¹⁸¹ הוסיף בהעמק דבר שאין אמירת אברהם 'יקח נא מעט מים' בגדר 'אמור

עמדו המפרשים על השאלה, מדוע הציע אברהם לאורחיו רק 'מעט' מים? וכפי שהקשה באזניים לתורה, אברהם שהצטיין במידת הכנסת אורחים מאין כמוהו, שלקח שלוש סאים ושלשה פרים עבור שלושה אורחים, מדוע דווקא במים נקט 'מעט'?



181. עיין עוד בדברי האור החיים שהמים רומזים לתורה, ועל פי זאת, ביאר מדוע אמר למלאכים שבאו בדמות

179. בראשית רבה מח, יב.

180. בבא מציעא פו, ב.

שאולי ברגליהם, כמבואר לקמן) – הביא מעט על ידי שליח כדי למעט בושתם. וכתב 'ולפיכך צווה לקחת רק מעט מים להורות לדורות שצריך להרבות בכבוד האורח ולמעט כפי האפשר ב"חשד", כן לכבדו בעצמו ובגופו, ולעשות את הדברים שיש בהם משום חשד רק על ידי שליח, כי אינו דומה המתבייש מבעל הבית למתבייש מהעבדים' (והוסיף שבאמת הקפידו אורחיו ואמרו 'וכי בערבים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם', כמובא לקמן 'ורחצו רגליכם'). עוד ציין שלא מצינו שבפועל הביא להם אברהם אבינו את מעט המים שהזכיר. ואולי ניתן לומר שלא היה צורך לזה, שמאחר שאמרו 'כִּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשְׁרֵי דְבָרְתִּי', התברר שאינם משתחוים לעבודה זרה (ועוד עיין בדבריו שרק האורחים עצמם יכולים לבטל את העבודה זרה שברגליהם).

מעט ועשה הרבה, אלא שידע אברהם שאם יציע להם לרחוץ את רגליהם (עם מים שאינם מועטים) תהיה זו הכבדה עליהם (שכביכול מפציר בהם שילוונו עמו, דבר שאינם חפצים בו), על כן הדגיש להם שכל רצונו הוא שיישאלו עמו רק מעט, ועל ידי כך יענו בחיוב לבקשתו, ומשום כך הדגיש 'מעט מים'. והאברבנאל כתב שכיוון שהיא שעת בוקר (לשיטתו, פסוק א' איזו שעה) וממילא הלכו רק מעט – אינם צריכים מים רבים לרחיצה רבה.¹⁸²

ומלבד השאלה מדוע הציע אברהם רק 'מעט מים', עוד שאל באזוניים לתורה,¹⁸³ למה דווקא במים עשה על ידי שליח? ונראה שכיוון שאברהם חשדם בערבים (כמובא בגמרא לקמן) – הוא הכניסם בבחינת 'כבדהו וחשדהו', ולכן 'הכבדהו' עשה בעצמו ובאופן מכובד ביותר, אך המים שנועדו ל'חשדהו' (להסיר את העבודה זרה

ורחצו רגליכם

שידע אברהם שהם מלאכים – הביא מים לרחוץ את רגליהם מחשש עבודה זרה, שלא לשנות מן המנהג שתמיד היו עושים כשהיו מכניסים אורחים. ואנוהו – אף אם נאמר שאברהם אבינו הכיר בהם כמלאכים – הרי שהיו עוד בני בית רבים שראו את מעשיו ולא הכירו בהם כמלאכים, ועבורם עשה כן אברהם. הכלי יקר הביא את דברי רש"י שלא רצה להכניס עבודה זרה לביתו, וכתב עליהם: 'זה רחוק מן הדעת, וכי מפני שוטים שקלקלו לא יכניס שום אבק לביתו? ולמה יכניס אור השמש לביתו, והלא יש הרבה שעובדין לשמש? אלא שמכל מקום אינה נאסרת, כך קרקע עולם אינה נאסרת'.

בטעם אמירת אברהם 'ורחצו רגליכם' ביאר החזקוני על דרך הפשט, שהציע להם מים לרחוץ רגליהם משום שהזיעה מצויה ברגליהם של עובדי דרכים משום שהוא עת שרב.

ובדרך הדרש דרשה הגמרא: 'ורחצו רגליכם – אמר רבי ינאי ברבי ישמעאל, אמרו לו: וכי בערביים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם?'¹⁸⁴ כבר יצא ממנו ישמעאל.¹⁸⁵ את חשד ההשתחויה נקט רש"י, שסבור שהם ערבים המשתחוים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו, והוסיף שזאת בשונה מלוט שלא הקפיד בדבר, והקדים לינה לרחיצה, שאמר 'וְלִינוּ וְרָחֲצוּ רִגְלֵיכֶם' (יט, ב).

האור החיים ביאר (בדרך 'אולי') שעל אף

184. בעניין ההשתחויה לאבק רגליהם, ביאר בתורה תמימה שמאחר שהם עובדי חמה, הם מכבדים כל מה שהוא זכר לחמה, ובסיבת החמה מתרבה האבק. 185. בבא מציעא פו, ב.

אנשים דווקא 'מעט'. 182. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית. 183. כתב כן באזוניים לתורה בשם סביו, הגאון המקובל מוהר"ר חיים שארין זצ"ל בספרו 'דברי חיים'. 184. אמר רבי ינאי ברבי ישמעאל, אמרו לו: וכי בערביים חשדתנו שהם משתחוים לאבק רגליהם? 185. את חשד ההשתחויה נקט רש"י, שסבור שהם ערבים המשתחוים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו, והוסיף שזאת בשונה מלוט שלא הקפיד בדבר, והקדים לינה לרחיצה, שאמר 'וְלִינוּ וְרָחֲצוּ רִגְלֵיכֶם' (יט, ב).

שהביא להם אברהם מים לרחוץ רגליהם, וניתן לומר שזהו על פי תגובתם, שהבין מהם שאין במה לחושדם.

לעומתו, התורה תמימה לא ביאר את דברי הגמרא כמציאות עכשווית של ישמעאל אלא כעונש לאברהם על החשד בהם, וכן כתב: 'כלומר נענש על זה שיצא ממנו ישמעאל, וצ"ל דלא דווקא בערביים ממש חשדם, דהא לא היו אז עוד ערביים, שמקורם מישמעאל, אלא ר"ל במעשה ערביים. וטעם הדיוק הוא מפני שהקדים הרחיצה ללינה שלא כנהוג, כמו בלוט ולבן שהקדימו לינה לרחיצה, אלא מפני שהקפיד הרבה על האבק שהוא עבודת כוכבים לערביים, לכן הקדים הרחיצה. וכתב מהרש"א דתשובת הערביים לא הוזכרה בכתוב, ולא למדוה אלא מדנענש אברהם שיצא ממנו ישמעאל אשר הערביים הם זרעו העובדים בזה, וקיי"ל החושד בכשרים לוקה בגופו'.¹⁸⁶

הוסיף הרד"ק ש'ורחצו' הינו ציווי (והוכיח כן מאחר שהרי"ש במילה 'ורחצו' פתוחה ולא קמוצה), 'ורצה לומר אתם תרחצו רגליכם על ידי אחד מהנערים שישירת אתכם'.

על כן ביאר שהכוונה שעל הצד שהם ערבים – רצה להחזירם בתשובה על ידי כך שיסירו הם את העבודה זרה שלהם, ולכן על לקיחת המים אמר 'וקח', שהם יעשו זאת בעצמם – 'יוקח מעט מים טהורים לטהר הלבבות כי דבר זה מסור להם ולא לו' (ואנוהו – כלומר זה לא דין בעפר עצמו אלא דין בעובדים את העפר). עוד כתב שבטעם עבודת העפר כעבודה זרה יש אומרים שמאחר שהכל בא מן העפר והכל ישוב לעפר, היו כאלו שרצו לטעון שיש בו צד אלוהי. ועיין עוד בדבריו לקמן.

על סוף דברי הגמרא ביאר רש"י (על הגמרא): 'כבר יצא ממנו ישמעאל – ממך יצא הרגיל לעשות כן' (כלומר אמרו לו שאין זה נכון שיחשוד בהם אברהם, שהרי ישמעאל הרגיל לעשות כן יצא דווקא ממנו, ומדוע אם כן חושד בהם?). ואנוהו – בפירושו לתורה השמיט רש"י את תגובת המלאכים המוזכרת בגמרא, וניתן לשער שזהו משם שאין זה דרך הפשט, שהרי לא מצינו עד עכשיו שישמעאל עשה דבר שלילי, אדרבה, זה עתה כתבה התורה שנימול בן י"ג שנה כמצוות ה'. עוד יש לציין שלא כתוב

והשענו תחת העץ

אותם כאנשים, הרי שהתייחס עמהם כעוברי אורח (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק ג' 'אדני – קודש או חול'). מדת אברהם אבינו הייתה חסד – להכניס אורחים ולהאכילם, וללמדם לברך את שם ה', וכל מגמתו הייתה להיטיב עם כל בני האדם בגשמיות וברוחניות, ולכן לא יכל להתאפק מהאורחים שיבואו אליו וינוחו אצלו מעט.

עוד ביאר המלבי"ם שיש הבדל בין בעל חסד (כנ"ל) לנותן צדקה. הנותן צדקה מצד הרחמים – נותן רק לנזקק ורק למבקש – לא למי שאינו צריך ואינו מבקש, כל שכן שלא נותן

בסיבת הזמנתו להישען תחת העץ ביאר הרד"ק שמאחר שהיה כחום היום, ישענו בצל העץ עד שיכין מה שיאכלו. ובאופן הפוך כתב האברבנאל שמאחר שהייתה זו שעת בוקר מוקדמת (לשיטתו, פסוק א' איזו שעה') היה הקור גובר, על כן הזמינם תחת העץ כדי להתחמם. ועוד ביאר שמאחר שבני ביתו של אברהם אבינו היו באהל טרודים מן המילה ואין זה מן הראוי להכניס שמה אורחים, על כן לא הכניסם אלא הביאם דרך עראי תחת העץ, שיאכלו מעט וימשיכו לדרכם.¹⁸⁷

הוסיף המלבי"ם שמאחר שאברהם ראה



187. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית.

186. שבת צז, א.

'העץ' בה"א הידיעה. ברובד הפשט, הכוונה לעץ ידוע שעמד בפניהם. אך ברובד הדרש לא היה זה עץ כשאר העצים אלא עץ מיוחד בפני עצמו. מהו 'העץ' המדובר? בזוהר¹⁸⁹ מובא שלאברהם אבינו היה עץ, ועל ידו היה יודע מי עובד ה' ומי עובד עבודה זרה, ויש לומר שמדובר בעץ זה. ויש לבאר שעל ידי העץ ידע בהם שאינם עובדי עבודה זרה, ולכן לא הביא להם את המים לשטוף את רגליהם מן העבודה זרה מאחר שהתברר לו על ידי העץ שהינם צדיקים.

ובאופן אחר ניתן לבאר, שעד כה מוזכר בתורה רק עץ אחד בתואר 'העץ', הלא הוא עץ הדעת, ככתוב 'וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל... וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל' (ג, ו). בדומה לעץ הנבחר מבין העצים שסביבו בגן עדן, כך העץ של אברהם אבינו עמד בתוך שאר 'אלוני ממרא' (למ"ד ש'אלוני' הכוונה לאילנות), אך עד כמה ההבדל תהומי בין המקרים. אצל אדם וחווה, העץ שימש כמקור לחטא, והאוכל עצמו החטיא וגרם נזק לאוכליו ולעולם כולו. אולם אצל אברהם אבינו, העץ והאוכל היוו מקור לחסד ולהשראת שכינה. הם היו אמצעים לקידוש שם שמיים ולקרב את בני האדם לאביהם שבשמיים.¹⁹⁰

אברהם אבינו מציע אוכל וצל לאורחיו.

למי שאינו רוצה להתעכב אצלו, ועל אחת כמה וכמה שלא ישתחוה לו ולא יתחנן שיבוא אל ביתו. אך אברהם אבינו התייחס לבאי ביתו כאילו האורחים עושים לו טובה¹⁸⁸ בכך שאוכלים מפתו, ופייס דעתם שרק רוצה שירחצו רגליהם וינוחו מעט תחת העץ, 'שזה יעשו גם בדרך כשימצאו מעין מים וחורש מצל'.

רש"י כתב 'תחת העץ – תחת האילן'. ביאר בפרשגן שרש"י כתב כן לבאר שהיה זה עץ מחובר לקרקע, כתרגום אונקלוס 'אֵילָנָא', בשונה מעץ תלוש מן הארץ, דוגמת עצים המיועדים לבעירה או לבנייה, אותם מתרגם אונקלוס 'אעא'. רש"י מבהיר שישבו תחת אילן מחובר, ולא תחת דבר הנבנה מעץ, דוגמת אכסדרה.

הכלי יקר דרש שרצה אברהם להכניסם תחת כנפי השכינה, ורמז לדבר נמצא בכך שיישענו תחת העץ: 'ועל צד הרמז נראה לומר, כי על זה אמר והשענו תחת העץ כי היה לו לומר והשענו בעץ, אלא שרצה לומר בואו חסו בצל שדי... אמר להם השענו לכם תחת העץ העושה צל, ורמז לצל האמיתי אשר בצילו יחיו כל הנמצאים, והמשכיל יבין'. ועיין עוד באור החיים שביאר שהמים, העץ והלחם המוזכרים בפסוקים אלו הינם רמזים לתורה.

ואנוהו – יש לתת את הדעת לכך שכתוב



מיד מיין סלקין לגביה ואילנא אסתלקין ענפוי כדין ידע אברהם דאיהו מסאבא ובעי טבילה מיד, ואם לאו מיא נגיבן כדין ידע דבעי לאסתאבא ולאסתמרא שבעה יומין. ת"ח דאפילו בשעתא דאזמין לון למלאכין אמר לון והשענו תחת העץ בגין למחמי ולמבדק בהו ובההוא אילנא הוה בדיק לכל בני עלמא, ורזא (לקבל) בגין קודשא בריך הוא קא (עבד) אמר דאיהו אילנא דחיי לכלא ובגין כך והשענו תחת העץ ולא תחת ע"ז'.

190. ובאופן דומה מובא בזוהר (שם): 'כד חב אדם בעץ הדעת טוב ורע חב דכתיב ומעץ הדעת וגו' ואיהו ביה חב וגרם מותא לעלמא, מה כתיב ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וגו' (וגרם מותא לכל בני עלמא). וכד אתא אברהם באילנא אחרא אתקין עלמא דהוא אילנא דחיי ואודע מהימנותא לכל בני עלמא'.

188. וכן ציין המלבי"ם שנקט לשון 'ואקחה' (פסוק ה), כאילו יקח הוא מידם מתנה בכך שיתרצו לדבריו. ובעניין זה עיין בנהרות ה' בפסוק ג.

189. זוהר א, קב, ב. וכן לשונו: 'אילנא נטע אברהם בכל אתר דדיוריה תמן ולא הוה סליק בכל אתר כדקא יאות בר בשעתא דדיוריה בארעא דכנען, ובההוא אילנא הוה ידע מאן דאתאחיד ביה בקודשא בריך הוא ומאן דאתאחיד בע"ז: מאן דאתאחיד בקודשא בריך הוא אילנא הוה פריש ענפוי וחפי על רישיה ועביד עליה צלא יאה, ומאן דאתאחיד בסטרא דע"ז הוה אילנא הוה אסתלק וענפוי הוה סליקין לעילא, כדין הוה ידע אברהם ואזהיר ליה ולא אעדי מתמן עד דאתאחיד במהימנותא דקודשא בריך הוא. והכי מאן דאיהו דכיא מקבל ליה אילנא, מאן דאיהו מסאב לא מקבל ליה, כדין ידע אברהם ומדכי לון במיאי. ומעיינא דמיאי הוה תחות ההוא אילנא ומאן דצריך טבילה

191

נהרות ה'

וכהדרכה לנתינה לשם שמייים, כתב בספר אורחות צדיקים: 'לעולם יהיה חפץ שחברו יהנה ממנו, ואל ישתדל הוא ליהנות מחברו, והיה דבריו בנחת עם כל בני אדם. ביישהו אדם – אל ביישהו, הטעהו – אל יטעהו. יסבול על צווארו עול העולם, והוא לא יכביד עליהם. ולא יתקוטט עם בני אדם, ויקבל כל אדם בשמחה ובסבר פנים יפות, כי הסברתו פנים תחזק האהבה. וישא ויתן עם חברו בטובתו, וינחם כל אדם מעצבו ומדאגתו. אם גילה לו אדם סוד – אל יגלהו, אף אם יכעיסהו. ולא ידבר על אדם רע, ולא ישמע שידברו רעות על אדם. ולעולם ישתדל למצוא זכות על בני אדם במקום שאפשר להיות, ובזה ייזהר ביותר, ואז יהיה אהוב לכל. ויכבד כל אדם במעשיו ובדבריו. ולא יתגאה על שום אדם, אך ייכנע תחת כל אדם, ובכל יכווין לשם שמים'.¹⁹² החסד הנשגב ביותר הוא נתינה לשמה – מחיקת ה'אני' מהנתינה, וחשיבה שמרוכזת כולה במה טוב לאחר, ללא הרהור ומחשבה האם מעשיו כלפיי מצדיקים את החסד שיקבל הוא ממני. כן נוהגים זרע אברהם אברהם.

וְאָסַב פֶּתָא דְלַחְמָא וְסַעְדוּ
לְבַבְכוֹן בְּתֵר בֶּן תַּעֲבָרוֹן אָרִי עַל
בֶּן עֲבָרְתָן עַל עֲבָדְכוֹן וְאָמְרוּ בֶּן
תַּעֲבָדִיד בְּמָא דְמַלִּילָתָא :

**ה וְאֶקְחָה פֶת-לֶחֶם וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם אַחֲרֵי תַעֲבְרוּ כִּי-עַל-כֵּן
עֲבַרְתֶּם עַל-עֲבָדֵיכֶם וַיֹּאמְרוּ בֶּן תַּעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:**

הזה אני מצקש מכס מאחר שעברתם עלי לכבודי: כי
על כן. כמו על אשר, וכן כל כי על כן שצמקרא כי
על כן באו צלל קורתי (יט, ח), כי על כן ראיתי פניך
(לג, י), כי על כן לא נתתיה (לח, טו), כי על כן ידעת
חנונתו (צמדצרי י, לא):

וסעדו לבבכם. בתורה צנזאים וצכתוצים מנינו דפתא
סעדתא דלנא. בתורה סעדו לצכס. צנזאים סעד לנא
פת לחם (שופטים יט, ה). צכתוצים ולחם לצנז אנוש יסעד
(תהלים קד, טו). אמר רבי חמא לצכסס אין כתיב כאן
אלא לצכס, מגיד שאין יצר הרע שולט צמלאכים: אחר
תעברו. אחר כן תלכו: כי על כן עברתם. כי הדצר

וְאֶקְחָה פֶת לֶחֶם

חתיכת לחם (ולא אמר 'לחם' שמשמעו
לחם שלם), וגם זאת עשה למעט נדיבותו בפיו
בדרך המוסר, כפי שאמר 'מעט מים'. והאברבנאל
ביאר לשיטתו (פסוק א, 'איזו שעה') שמאחר
שהוא מוקדם בבוקר – אין צורך ביותר מפת
לחם, כמנהג ההולכים שאוכלים מעט בבוקר
כדי לחזק גופם.¹⁹⁴

המלבי"ם ציין שנקט לשון 'ואקחה', כאילו יקח
הוא מידם מתנה בכך שיתרצו לדבריו (כהמשך
לדבריו בפסוק הקודם 'והישענו תחת העץ')
שהתייחס אליהם כאילו הם עושים לו טובה).

על הפער בין הצעת אברהם לאורחיו לבין
מעשהו בפועל דרשה הגמרא 'כתיב ואקחה
פת לחם, וכתיב ואל הבקר רץ אברהם! אמר רבי
אלעזר: מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים
הרבה (רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט
אינם עושים)'.¹⁹³ ועל כך כתב הרד"ק: 'מכאן
שהצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה, וכן
ראוי לעשות, לפיכך נכתב זה הספור כדי שילמד
אדם ממנו דרך ארץ, כי הנה אברהם אמר פת
לחם והכין סעודה גדולה'.

עוד הוסיף הרד"ק שאמר 'פת לחם' שפירושו

וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם אַחֲרֵי תַעֲבְרוּ

לבבכם אין כתיב כאן, אלא "וסעדו לבבכם", הדא
אמרת אין יצר הרע שולט במלאכים, והביאו
רש"י. ציין רבנו בחיי שמהכתוב 'לבבכם' ולא
'לבבכם' יש סעד וסמך שאברהם הכיר בהם שהם
מלאכים, שלבשר ודם יש כביכול שני לבבות –
יצר טוב ויצר הרע,¹⁹⁶ כעניין שכתוב 'וְלֶחֶם לִבָּב
אָנוּשׁ יִסְעֵד' (תהלים קד, טו), בשונה מהמלאכים
שלהם אין אלא לב אחד לאביהם שבשמים (עיין
עוד בדבריו בעניין חסרון האות ב"ת).

מפסוק זה נדרש במדרש רבה: 'ואקחה פת לחם
וסעדו לבבכם אחר תעברו – א"ר יצחק: בתורה
ובנביאים ובכתובים מצינו דהדא פיתא מזוניתא
דליבא (שהפת מסעידה את הלב): בתורה מנין
– "וְאֶקְחָה פֶת לֶחֶם וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם", בנביאים –
"סַעֲד לִבָּב פֶת לֶחֶם וְאַחֲרֵי תִלְכוּ" (שופטים יט, ה),
בכתובים – "וְלֶחֶם לִבָּב אָנוּשׁ יִסְעֵד" (תהלים
קד, טו).¹⁹⁵ והביאו רש"י.

ועוד נדרש במדרש רבה: 'א"ר אחא: וסעדו

194. ואנוהו – כפי שמופיע בקריאת שמע 'בכל לבבך'
(דברים ו, ה), ודרשה המשנה (ברכות ט, ה) 'בכל לבבך –
בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע'.

193. בבא מציעא פז, א.
194. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמישית.
195. בראשית רבה מח, יא.

סופרים... הלכה למשה מסיני,¹⁹⁸ וכדוגמה הזכירה הגמרא את המילים 'אחר תעברו'. ביאר בתורה תמימה שהמילה 'אחר' נכתבה רק לתפארת הלשון, ונפק"מ בזה שאסור לשנות אף מילה (ואנוהו – על אף שאינה מחדשת לכאורה דבר בפסוק), שכך נמסר למשה בסיני.

על המילים 'אחר תעברו' ביאר רש"י 'אחר כן תלכו', והוסיף הרד"ק שאם תרצו לעבור אחר שתאכלו – תעברו (ואנוהו – כלומר אינו מעכב אותם להישאר אחר שיאכלו). וכן ביאר האברבנאל שתאכלו במהירות ומיד תוכלו להמשיך בדרככם.¹⁹⁷ ובגמרא נדרש 'אמר רבי יצחק... עיטור

פי על כן עברתם על עבדכם

לפתחו את כל העוברים על פניו'. ועיין בנהרות ה' בפסוק ג.

האברבנאל נקט שמילים אלו מבארות את המילים הקודמות. מדברי אברהם 'אחר תעברו' היה ניתן להסיק שמתנה עמהם שמייד שיסיימו עליהם ללכת, על כן מבאר להם 'כי על כן עבדתם על עבדכם', שיודע אני שאתם צריכים לילך לדרככם ואינכם יכולים לשבת ולהתמהמה כאן,¹⁹⁹ ובדומה לו כתבו בהעמק דבר והמלבי"ם.

רבנו בחיי ביאר את כוונת דברי אברהם שלא ידעתי שאתם תגיעו, ולכן אני אומר לכם רק דבר מועט, שאילו ידעתי שתגיעו הייתי מכין עבורכם סעודה גדולה. והאור החיים כתב שמאחר שהכיר שהם מלאכי עליון, לכאורה לא היה לו להזמיןם לאכול, על כן אמר להם 'כי על כן עבדתם על עבדכם', כלומר מאחר שעברתם עלי בדמות אנשים שישנם במזון גשמי – אפציר בכם כן. ולדבריו אלו השיבו לו 'כן תעשה כאשר דברת', שהודו לו שמאחר שעברו עליו בדמות אנשים – הסכימו לעשות כפי שאמר להם (ועיין עוד בדבריו לעניין רוחניות וגשמיות המאכל).

ובמדרש רבה נדרש: 'כי על כן עברתם על עבדכם' – א"ר יהושע: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו הייתם מזומנים לבא אצלי.²⁰⁰

את כוונת אברהם באומרו 'כי על כן עבדתם על עבדכם' ביארו המפרשים בדרכים שונות. רש"י ביאר שמאחר שעברתם כאן לכבודי, אנא קבלו בקשתי (עיין עוד בדבריו), ובדומה לכך כתב האבן עזרא שהכוונה 'הואיל' ועברתם. והחזקוני כתב 'כי בשביל כך שתסעדו מעט עברתם עלי, שאינו דרך עובדי דרכים להתענות, ועכשיו חצי היום הוא, אבל אני מכיר בכם שאתם צנועים וביישנים'.

הרד"ק כתב שכיון שעברתם עלי, לא יתכן שלא תאכלו עמי, ובדומה לו נקט הרמב"ן שמאחר שדרככם עוברת אצלי, איננו נכון שלא תנוחו אצלי מעט. ואנוהו – ניתן לראות מכאן את גודל חסדו של אברהם אבינו, שמאחר שבאו אליו אורחים היה זה מובן מאליהם שישכבם, באופן ש'לא יתכן' שלא יאכילם. וכן זה המשיך הרש"ר הירש שכתב 'קשה לפרש את הביטוי הזה', וביאר שהמילים 'כי על כן' מבטאים אמירה בה הנימוק העוקב לתחילת המאמר שונה מן הנימוק שעלה על הדעת תחילה (והביא דוגמאות לדבר). כוונת דברי אברהם היא שאין הדבר עבורכם כי אם עבורי: 'לא מפני שאתם נצרכים, אלא משום כך: הנה עברתם על פתח אהלי; ואהלי מבקש להכניס



¹⁹⁷ 'אם נא מצאתי חן בעיניך' (פסוק ג), שמאחר שמצאתי חן בעיניך ובאת לבקרני – אל נא תעבור.
¹⁹⁸ בראשית רבה מח, יא.

¹⁹⁹ אברבנאל בתשובתו לשאלה החמישית.
²⁰⁰ נדרים לז, ב.
²⁰¹ אברבנאל בתשובתו לשאלה השישית. ועוד העלה שהמילים 'כי על כן עברתם על עבדכם' מחוברות לכתוב

וַיֹּאמְרוּ בֵּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּרְתָּ

שרה נדה ועל כן לא יגיש את הלחם. להבנה זו, כוונתם היא 'כן תעשה', אבל רק העשייה תיעשה ולא האכילה.

הרביעית, יש בכך ברכה לאברהם אבינו, וכן נדרש במדרש רבה: 'ויאמרו כן תעשה כאשר דברת – יהי רצון שתזכה לעשות עוד סעודה אחרת לבר דכר דיתיליד לך (לבן זכר שייוולד לך)'.²⁰² ובאופן דומה מובא בחזקוני (בביאורו השני) שיש בכך ברכה לאברהם אבינו: 'כן תעשה – יהי רצון שתספיק לעשות כך לעולם, כמו שאתה מתנדב עכשיו להכניס אורחים'. להבנה זו, כוונתם היא 'כן תעשה', לא רק עתה, אלא שוב תעשה בעתיד. וציין האברבנאל שאולי נרמז הדבר בכתוב, שאמרו לו: 'כן תעשה כאשר דיברת', שכאשר דיברת לעשות עתה – תעשה בעתיד (ולא אמרו 'כן עשה' כציווי בהווה).²⁰³

והחמישית, ביאר האברבנאל: 'ואפשר עוד לפרש כן תעשה כאשר דברת, שאמרו דרך צחות ואהבה – הכרח הוא שנעשה כדברך, כי ידענו גבורתך ותכריחנו עליו. ועכ"פ כן תעשה, אחרי שיצא הדבר מפיו ודברך לא ישוב ריקם. וכ"ף 'כאשר' אינה לדמיון אלא לסבת המעשה'.²⁰⁴ ובדרך זו דרשה הגמרא מפסוק זה 'מאי שנא לגבי אברהם, דכתיב כן תעשה כאשר דברת, ומאי שנא לגבי לוט, דכתיב ויפצר בם מאד? אמר רבי אלעזר: מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול'.²⁰⁵ להבנה זו, כוונתם היא 'כן תעשה' כפי שאמרת, שמחויבים אנו לדברך.

לתגובת המלאכים מצאנו חמש הבנות שונות בדברי המפרשים.

הראשונה הינה תגובה פשוטה וצנועה של המלאכים הנענים בחיוב לבקשת אברהם אבינו. וכן כתב האבן עזרא שבדרך מוסר אמרו לו שדי להם בלחם, וכן ביאר הרד"ק שפת לחם לבד תעשה, ואל תטריח עצמך לדבר אחר. הוסיף הרמב"ן שאפשר שכוונם לומר שאחר שנאכל מעט פת ונישען תחת העץ – נעבור מיד ('כי שלוחים אנחנו'), ואל תעכבנו לבוא באוהל או ללון עמך. והמשיך לבאר בדרך זו הספורנו, שכוונת דברם 'כן תעשה' היא אל תאחר אותנו יותר ממה שאמרת, ומטעם כן רץ אברהם ועשה כל דבריו במהירות, שלא לעכבם. להבנה זו, כוונתם היא 'כן', אנו מסכימים, 'תעשה כאשר דיברת'.

השנייה, יש כאן דיוק של המלאכים על דרך השלילה, וכן נדרש במדרש רבה: 'ויאמרו כן תעשה כאשר דברת – אמרו: אנו אין לפנינו אכילה ושתייה, אבל אתה שיש לפניך אכילה ושתייה – כן תעשה לעצמך כאשר דברת'.²⁰¹ וכן ביארו בהעמק דבר ובאזניים לתורה שלא אמרו 'כן נעשה', משום שידעו שלא יאכלו, ישתו או ירחצו אצלו, שהינם מלאכים. להבנה זו, כוונתם היא 'כן תעשה' אתה, אך אנחנו לא נעשה כן.

השלישית, רבנו בחיי ביאר (בביאורו השני) ש'כן תעשה כאשר דיברת' – אתה תעשה כפי שאמרת ותיקח פת לחם, אבל אתה לא תאכל ממנו, ורמזו לו את שעתיד לקרות, שתפרוס



205. בבא מציעא פו, ב – פז, א. הוסיף בתורה תמימה שנפקא מינה מכך להלכה לעניין תפילה, שאם אמר לו אדם גדול להיות חזן – אין לו לסרב, כמובא בשולחן ערוך (או"ח נג, טז).

201. בראשית רבה מח, יא.
202. בראשית רבה שם.
203. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.
204. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השישית.

נהרות ה' 1

מפסוק זה דרשה הגמרא 'אמר רבי אלעזר: מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה',²⁰⁶ וכהדרכה מעשית, דרשה המשנה בשם שמאי הזקן: 'אמור מעט ועשה הרבה'.²⁰⁷ מלבד המישור של בין אדם לחברו (שנדרש על אברהם אבינו), נדרוש כן גם במישור של בין אדם למקום, בעבודת התפילה, שגם אותה ייסד אברהם אבינו.²⁰⁸ מלבד עיקר התקנה להתפלל, אותה תיקנו אבותינו ובראשם אברהם,²⁰⁹ לימד אותנו אברהם שיש חשיבות לא רק לדיבור התפילה, אלא למעשים המלווים את עצם מילות התפילה, ונביא שתי דוגמאות לדבר שנהג בהם אברהם ונתקנו לדורות כחלק מהותי מן התפילה. הראשונה מובאת בגמרא: 'אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו – אלהי אברהם בעזרו... דכתיב: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם',²¹⁰ וכן פסק השולחן ערוך: 'יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית כנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע'.²¹¹

למעשה, מעבר למילים, כוללת התפילה השלמה גם מעשים רבים, כך שגם בתפילה נוכל לדרוש 'צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה', שתפילתם אינה מסתפקת בדיבור בלבד כי אם גם במעשים רבים.

מלבד הפה המוציא את מילות התפילה, גוף האדם יכול וצריך ליטול חלק משמעותי בתפילה, הן בטרם יתחיל להתפלל והן תוך כדי שפיכת שיחו. על דרכו לבית הכנסת פסק השולחן ערוך 'מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת'.²¹³ ועל הרגעים בהם נכנס לבית הכנסת כתב המשנה ברורה: 'קודם בואו לבהכ"נ בעוד שהוא עדיין בהחצר

האדם בסבר פנים יפות (=גמילות חסדים)'.
 ...

209. ברכות כו, ב: 'רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות

אבות תקנום... תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא: אברהם
תקן תפלת שחרית, שנאמר וישכם אברהם בבקר אל
המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה'.

211. שולחן ערוך או"ח צ. יט.

212 שולחן ערוך או"ח צח ה.

213. שולחן ערוך או"ח צ. יב.

בהכ"נ יאמר "בבית אלהים נהלך ברגש". וירגיש וירתע עצמו בהכנסתו לבהכ"נ מרוב פחדו, וימתין וישהא מעט, ויאמר: ואני ברוב חסדך אבא ביתך אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך ואח"כ יכנס'.²¹⁴

ועל פעולת הגוף במשך התפילה כתב הרמ"א: 'ונהגו המדקדקים להתנועע בשעה שקורין בתורה, דוגמת התורה שנתנה ברתת, וכן בשעה שמתפללים, על שם: כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך'.²¹⁵ וכן ישתמש בכל כוחותיו לרומם את תפילתו, וכפי שנדרש בגמרא: 'אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו – קורעין לו גזר דינו',²¹⁶ והביאה המשנה ברורה והוסיף: 'ופירשו הראשונים דרצה לומר בכל כחו – בכל כוונתו, ובכל איבריו דהיינו שיאמרנה בלב ונפש ולא רק כמוציא שפתיו ולבו בל עמו'.²¹⁷

ולא רק בגופו צריך להכין עצמו לתפילה, אלא אף בממונו, וכפי שכתב הרמב"ם: 'גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפלה ואחר כך מתפללין שנאמר אני בצדק אחזה פניך',²¹⁸ וכן כתב השולחן ערוך 'טוב ליתן צדקה קודם תפלה'.²¹⁹ ומלבד גופו החיצוני, לבו של המתפלל וכוח שכלו צריכים לפעול ביתר שאת בזמן התפילה, שכן עיקר התפילה אינו בחיצוניות אלא בשעבוד פנימיות המתפלל, כמובא בגמרא: 'דתניא: לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב – הוי אומר זו תפלה'.²²⁰

בטרם יתחיל בתפילתו יכין את מחשבותיו כראוי, כפי שדרשה המשנה: 'חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו את לבם למקום'.²²¹ וכהכנה לתפילה זו ניתן להביא את תיאור 'החסיד' שכתב בספר הכוזרי: 'אחרי כן מטיל החסיד על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו, כחיקוי לעניין האלוהי המבוקש, את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכוח המשמר, כגון מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה...'.²²²

ואף עולם הרגש צריך לבוא לידי ביטוי בתפילה, וכן פסק השולחן ערוך והוסיף: 'לא יעמוד להתפלל אלא באימה והכנעה, לא מתוך שחוק וקלות ראש ודברים בטלים ולא מתוך כעס, אלא מתוך שמחה'.²²³ וביחס לקריאת שמע כתב השולחן ערוך: 'יקרא קריאת שמע בכוונה, באימה, ביראה, ברתת וזיע'.²²⁴ ועוד צריך האדם לעורר את אהבתו לקב"ה בזמן התפילה, וכפי שהביא במשנה ברורה בשם ספר חרדים: 'כשאומר ואהבת את ד' וגו' יראה להכניס אהבת הש"י בלבו שלא יהיה כדובר שקר ח"ו'.²²⁵

ועל הרגעים בהם מתפלל תפילת שמונה עשרה כתב השולחן ערוך: 'בקומו



- | | | | |
|------|------------------------------|------|--|
| 214. | משנה ברורה בהקדמתו לסימן מו. | 221. | ברכות ה, א. |
| 215. | שולחן ערוך או"ח מח, א. | 222. | מאמר שלישי אות ה (בתרגום יהודה אבן שמואל). |
| 216. | שבת קיט, ב. | | ועיין בנהרות ה' לקמן כב, יד. |
| 217. | משנה ברורה נו, א. | 223. | שולחן ערוך או"ח צג, א-ב. |
| 218. | הלכות מתנות עניים י, טו. | 224. | שולחן ערוך או"ח סא, א. |
| 219. | שולחן ערוך או"ח צב, י. | 225. | משנה ברורה כה, יד. |
| 220. | תענית ב, א. | | |

להתפלל, אם היה עומד בחו"ל, יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים',²²⁶ וביאר המשנה ברורה 'שיחשוב בלבו ורעיונו כאלו הוא עומד במקדש אשר בירושלים במקום קודש הקדשים'.²²⁷ והוסיף ופסק השולחן ערוך: 'ויחשוב כאילו עומד בבית המקדש ובלבו יכוין למעלה לשמים'.²²⁸ ועוד כתב השולחן ערוך: 'המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתישאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו; ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכווין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מ"ה הקדוש ברוך הוא שהוא חוקר כל המחשבות. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכווין בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה. ואם תבא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה, ישתוק עד שתתבטל המחשבה. וצריך שיחשוב בדברים המכניעים הלב ומכוונים אותו לאביו שבשמים, ולא יחשוב בדברים שיש בהם קלות ראש'. והגיה הרמ"א: 'ויחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבו... התפלה היא במקום הקרבן, ולכך צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים...'²²⁹

ועל המתנינות הנדרשת בזמן התפילה כתב השולחן ערוך: 'אין אומרים הזמירות במרוצה, כי אם בנחת',²³⁰ והוסיף המשנה ברורה 'שלא ידלג שום תיבה ולא יבליעם אלא יוציא מפיו כאלו מונה מעות'.²³¹

סוף דבר הכל נשמע, אם מסתפק המתפלל במילים שאומר ולא פועל את המעשים הנלווים, תפילתו לוקה בחסר. משל למה הדבר דומה? לשבח שרצו העבדים לקרוא לפני המלך. עבד אחד נכנס ועמד לפני המלך, ללא שלבש בגדי מלכות וללא שהכין את אשר הולך לקרוא. נכנס באיחור, דקלם את הכתוב במהירות, וניכר היה שאינו מתכוון לדברים שאומר, שכן הייתה דעתו מוסחת.

ולעומתו, עבד אחר נכנס לפני המלך. לבש בגדי מלכות, הגיע לפני הזמן הנדרש, ועבר בטרם עת פעמים רבות על הכתוב. ניכרת הייתה התרגשותו הן מעצם המעמד והן בדברים שאמר. חיוך פניו האיר, וכן מיוחד ניסך על פניו. המילים יצאו מפיו בנעימות, בזמרה ובהתרגשות, וניכרת הייתה אהבתו ואהדתו למלכו. צא נא וראה – האם המילים השתנו בין שני העבדים שנתנו שבח למלכם? כלל לא. אותן המילים נאמרו, ולמרות זאת, לא ניתן להשוות כלל וכלל את הדברים שנאמרו. לא ניתן לקיים את מצוות התפילה ללא דיבור, אך ודאי שאין התפילה מתומצתת רק בנאמר. כשאדם מתפלל, לפעמים הוא בגדר 'שפתי נעות', אך קולו אינו נשמע למעלה, משום שדעתו בל איתו. המילים נאמרות, אך הוא אינו



- | | | | |
|------|------------------------|------|------------------------|
| 226. | שולחן ערוך צד, א. | 229. | שולחן ערוך או"ח צח, א. |
| 227. | משנה ברורה ס"ק ג. | 230. | שולחן ערוך או"ח נא, ח. |
| 228. | שולחן ערוך או"ח צה, ב. | 231. | משנה ברורה ס"ק כ. |

תמיד במהירות', בראש הדוגמאות שמביא לדבר כתב: 'אברהם כתיב בו וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי וגו', ויתן אל הנער וימהר'.²³⁵ ועיין בנהרות ה'.

ועל ריצתו לאהל שרה כתב האברבנאל: 'כי הנה עם היותה זקנה רצה הצדיק שהיא בידיה תעשה זה, אם מפני כבוד האוכלים וגדולתם, ואם כדי שהלחם יהיה יותר טהור ונקי ונעשה במהירות. ולכן ציווה אותה שתעשה עוגות מצות כי לא חמץ' (ואנוהו – כלומר שתכין פת שתאפה במהירות).²³⁶

ואנוהו – הרשב"ם, החזקוני והאברבנאל
מבליטים את מהירות והשקעת אברהם אבינו דווקא עבור אורחים אלה מאחר שהיו ממהרים או חשובים, ואילו הרמב"ן, העמק דבר והמלבי"ם מדגישים שאברהם אבינו עשה כן כי כך הייתה מדתו, ומשמע שהיה עושה כן אף לאורחים שאינם ממהרים ולאורחים הפשוטים ביותר. לשיטתם, אין זה תלוי אורחים, אלא תלוי מצוות הכנסת אורחים.

וכדברי הרמב"ן וסייעתו חניך המסילת ישרים כהוראה למעשה שנלמד מאברהם אבינו, שבכותבו 'וכן תמצא כל מעשיהם של צדיקים

ויאמר מהרי שלש סאים

"שלוש סאים", לבאר כי הייתה איפה גדולה והיה מביא הסל בעין יפה ובנדיבות גדולה'. ואנוהו – וניתן להוסיף על דברים אלו, שאברהם אבינו רצה לתת להם להרגיש כמלכים כדי שיחזרו אליו פעם נוספת, ובכך יוכל להמשיך לקדש את שם ה' בעולם גם בפעם הבאה.

הרמב"ן תירץ שלושה תירוצים לשאלה זו: הראשון, ידע אברהם אבינו מהסתלקות המאכל (כמובא בפסוק ח 'ויאכלו', שהמלאכים לא אכלו ממש, אלא שהמלאכים הסתלקו דרך המלאכים), וראה את האוכל שהגיש להם כעולה למזבח. יוצא אם כן שלא נתן להם אוכל לפי הראוי לשלושה אורחים לאכול, אלא הרבה את הכמות כעולות לה'. השני, לא הכין אברהם אבינו אוכל רק עבור האורחים, אלא הכין גם עבור גדולי ביתו שישעו עמו האורחים לכבדם, ולכן הרבה בשיעור הקמח. והשלישי, שהוא פשוט הכתוב – מתוך שלושה סאים קמח הוא רצה להוציא את הסולת הראויה ביותר עבור שלושת אורחיו.

שלוש סאים היא כמות גדולה מאוד של קמח עבור שלושה אורחים בלבד.²³⁷ מדוע אמר אברהם אבינו לקחת כל כך הרבה?

הרד"ק ביאר שרצה לתת חלת לחם של סאה לכל אחד מהם דרך כבוד (ואנוהו – לדבריו אכן התכוון אברהם להגיש הרבה מעבר למה שמסוגלים האורחים לאכול, שההגשה אינה רק להאכילם אלא לכבדם כבוד מלכים). הוסיף רבנו בחיי שהקפיד אברהם לומר 'שלוש סאים' ולא אמר 'איפה' (השווה לשלוש סאים), ובכך בא לוודא שלא להטיל קנאה בין שלושת אורחיו, אלא להכין שלושה חלקים שווים בדיוק – סאה לכל אחד, להורות שכבוד שלושתם שווה בעיניו. עוד כתב שאברהם הרבה כמות גדולה ממה שיכולים לאכול, משום שעל ידי כך יעסקו רבים מבני ביתו בהכנת הסעודה, וכבודם יתרבה מתוך רבים העוסקים בכבודם. ותשובה נוספת הציע בכותבו: 'ועוד לימדנו הכתוב במה שאמר "שלוש סאים" שהייתה עינו יפה, ואילו אמר "איפה" היה במשמע איפה מצומצמת, וע"כ האריך וכתב



237. שלוש סאים – לרב חיים נאה הן מעל 24 ק"ג, ולחזון איש הן 43 ק"ג.

235. מסילת ישרים פרק ז.
236. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.

שלושה עשרונים סולת, ועוד הביא החזקוני שיש אומרים שתנורו של אברהם אבינו החזיק שלוש סאים, וציווה לאפות את התנור מלא פת, כמובא בגמרא²⁴⁰ שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא. ועיין במדרש רבה שסך הכל הכינו תשעה סאים,²⁴¹ והביא כן הרמב"ן וביאר שנתנו שלוש סאים לכל אחד.

לדבריו האחרונים הסכים האברבנאל,²³⁸ ובדומה לכך נקט הרש"ר הירש שאברהם רצה ששרה תנפה עשרון²³⁹ סולת לכל אחד מהם מתוך שלוש סאים קמח – משום שעישרון סולת הוא כמות מספקת לפי כבודו של אברהם ובהתאם למידת הכנסת האורחים שלו. וכן כתב החזקוני שמתוך שלוש סאים קמח תוציאי

קמח סלת

(על הגמרא) ביאר 'היא אמרה קמח, והוא סולת'. הביאו התורה תמימה וכתב שלא נתבאר המקור לזה, ופשטות הכתוב מורה שאברהם אמר הן קמח והן סולת, עיין עוד בדבריו, והביא בשם ספר חסידים שתחילה אמר אברהם 'קמח', אך אחר כך חשש שתיתן שרה קמח גרוע, ולכן הוסיף 'סולת'. הכלי יקר הביא את דברי הגמרא וכתב 'כי ידע אברהם כי עיניה צרה – לא מצינו והוסיף שלפי שהייתה עיניה צרה – לא מצינו שום מעשה שעשתה שרה בפסוקים אלו. מטעם זה ה' הבטיח לאברהם שישוב אליו דווקא, ככתוב 'שׁוּב אֶשׁוּב אֵלֶיךָ' (פסוק י) אך לא הבטיח כן לשרה – בשונה מהאשה השונמית שטרחה, ודווקא היא הובטחה ולא בעלה. ועיין באזניים לתורה שביאר עניין זה באופן נוסף.

ואנוהו – בשונה מהבנת מפרשים אלו, נראה לעניות דעתי שהגמרא לא באה להטיח ביקורת על שרה אמנו, אלא להורות מילי דעלמא, ופסוק זה הובא כאסמכתא בלבד, אך חלילה לדרוש

אברהם אבינו נקט הן קמח והן סלת. הקמח הוא המין הפשוט, ואילו סולת הוא המין המשובח. ויש לשאול, מדוע הזכיר אברהם לשרה הן קמח והן סולת, והרי די היה אם היה אומר לה להביא סולת, שהרי זה מה שהתכוון להגיש להם? רש"י ביאר שהסולת הוא עבור העוגות, ואילו הקמח בא כדי לכסות את הקדירה ולשאוב את הזוהמה.²⁴² הרשב"ם כתב שהכוונה בפסוק לקמח חיטה, שכל מקום שכתוב סולת הכוונה לקמח חיטים. ואנוהו – לדעתו הכתוב מציין שמדובר בקמח המשובח (חיטה), ומתוך קמח משובח זה ציווה לקחת את הסולת, המשובח מן המשובח. והרד"ק ביאר שאברהם ביקש שהקמח לעוגות יהיה סולת, לפי שרצה לאפות לחם ריק (ואנוהו – דק) כדי למחר באפייה. לדבריו, אמירת 'סולת' היא ביאור לכוונתו באומרו 'קמח'.

ובדרך אחרת דרשה הגמרא: 'כתיב קמח וכתוב סלת! אמר רבי יצחק: מכאן שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש'.²⁴³ רש"י

238. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.

239. עישרון הוא עשירית משלוש סאים.

240. ביצה יז, א.

241. בראשית רבה (מח, יב): 'ר' אביתר אמר: תשע סאין אפתה – שלש לעוגות, שלש לחביץ (מין מאכל מפוררי לחם ונילוש יחד' [מתנות כהונה]), ושלש למיני מילוטמיה (מאכל מקמח מתוק בדבש [מהרז"ו בשם הערוך]), ורבנן אמרין שלש – אחד לעוגות, ואחד לחביץ, ואחד למלוטמיה'. וביאר בעץ יוסף שהכתוב רומז לשלושה דברים שונים בפסוק 'קמח סולת לוי ועשי עוגות': 'קמח'

מתייחס לסתם פת הנאפית הנאכלת עם הסעודה, 'סלת' מתייחס למאכל קדרה, ו'עוגות' מתייחס למאכל המתוק. 242. הגמרא (בבא מציעא פו, ב) דרשה: 'ויהי לחם שלמה ליום אחד שלשים כר סלת וששים כר קמח, עשרה בקר בראים ועשרה בקר רעי ומאה צאן לבד מאיל וצבי ויחמור וברברים אבוסים, ואמר גוריון בן אסטיון משמיה דרב: הללו לעמילן של טבחים', וביאר רש"י: 'לעמילן של טבחים – חלות עשויות לכסות פי הקדרות לשאוב זוהמת התבשיל'. 243. בבא מציעא פז, א.

בגנותה של שרה אמנו ללא צורך ולא ראייה מפורשת, שכן פשט הכתובים מורים שאברהם

אמר 'קמח סלת'.²⁴⁴ ובעניין חוסר המעש מצדה של שרה אמנו, עיין בשיחתנו לכתר זה.

לושי ועשי עגות

מאותו הזמן גם מצה עשירה לא יוכלו לאכול. ג. הוא לא הגיש את העוגות שהכינה שרה לפי שפרסה נדה, ולמרות שעד שהבשר יהיה מוכן יש הרבה זמן לאפות עיסות חדשות על ידי איש טהור, מכל מקום לא היה שהות להכין עיסות חדשות עד פלג המנחה. ד. מסיבה זו לוט הגיש להם יין (ככתוב 'וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֵּה' [יט, ג]) ואילו אברהם אבינו לא הגיש להם יין, שהרי אין לשתות יין בערב פסח. וסיים את דבריו וכתב: 'ואל תתמה על כל פרטי ודקדוקי השו"ע שנשמרו בביתו של אברהם אבינו, שהרי אמרו חז"ל קיים אברהם אבינו אפילו עירוב תבשילין. וכן מצינו שתבע הקב"ה מהמלאכים, למה אכלו בשר וחלב כאחת בביתו של אברהם אבינו, הרי שגם המלאכים בשעה שירדו לארץ היו מחויבים להתנהג על פי דיני התורה ומנהגי ישראל העתידיים'.

כוונת 'עגות' היא לבצק דק שנאפה מהר.²⁴⁵ במדרש רבה נדרש שביקש אברהם שתאפה דווקא עוגות משום שהיה זה בערב פסח: 'לושי ועשי עוגות – הדא אמרת פרס הפסח הוה'²⁴⁶ (עיין לעיל פסוק א' באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם). והרחיב בדבר באזניים לתורה בכמה מישורים: א. בלוט כתוב שהכין להם מצות ואילו אברהם אבינו הכין להם עוגות – זהו משום שבאו אל לוט בליל פסח, ואילו לאברהם אבינו הגיעו בערב פסח כחום היום, ולכן לא יכל להגיש להם לא חמץ ולא מצה – אלא מצה עשירה (עוגות שנילושו בשמן). ב. אברהם מיהר מאוד בהכנת האוכל (ככתוב 'וימהר... מהרי... רץ אברהם... וימהר לעשות אותו'), ומדוע היה בהול כל כך, והרי אורחיו לא היו רעבים, שהרי רצו לעבור הלאה ולאכול במקום אחר? אלא שמיהר כדי שלא יגיע פלג המנחה, שהרי



ראה ראינו שם זה הציור אשר נבהלנו מאד, כי ראינו אדם אחד עומד והורג את הארי וישסעהו כשסע הגדי. והשיב להם אביהם: אדרבה, מזה נודע גודל גבורתכם, שזה אירע פעם אחת בעולם, שאדם אחד היה גבור מאוד ועשה פלא חוץ מהטבע להרוג את הארי, ע"כ מציירים אותו לחידוש ולפלא. וזה שאמרו, כיון שכתוב בתורה צדקות ונדיבות שרה, שהוא אמר קמח והיא אמרה סלת, מכאן שאשה אחרת עיניה צרה באורחים'.

245. החזקוני ציין שמתוך דיוק הפסוקים נבחין בכך שלשרה נאמר 'לושי', ואילו אצל לוט כתוב 'ומצות אפה' (יט, ג) – ומכאן למדים שהאישה לשה והאיש אופה. ועוד עיין בדבריו שהבאנו לעיל שביקש שתלוש דווקא עוגות לפי שהיו נחפזים ללכת, ולא יכלו להמתין עד שתחמיץ העיסה.

246. בראשית רבה מח, יב.

244. ואנוהו – אחר כך ראיתי בכתר שם טוב (תיד) שהביא באופן אחר את כוונת הגמרא, וביאר להדיא שאין כוונת הדרשה כלל וכלל להוריד ממעלתה של שרה אמנו, וכן נכתב: 'מהבעש"ט זלה"ה ע"פ מהרי שלש סאים קמח סלת, וארז"ל הוא אמר קמח והיא אמרה סלת מכאן שהאשה עיניה צרה באורחים. והקושיא מפורסמת. ופי' הבעש"ט ע"פ משל, שהארי צוה ואמר לגוריו, אריות קטנים בנים שלו, ואמר להם תדעו שאתם הגבורים אשר מעולם, וכל הבריות מחויבים להתיראות מכם. פעם אחת הלכו האריות בבטחונם על גבורתם שאמר להם אביהם, ובאו לפלסין אחד קרב ובו היו כל מיני ציורים, וראו ציור אחד על הכותל והנה שמשון הגבור עומד והורג את הארי וישסעהו כשסע הגדי. וכאשר ראו זה האריות הקטנים ברחו בבהלה אל אביהם, ואמרו לו: הלא אדונינו אבינו אתה אמרת לנו שאנחנו הגבורים אשר מעולם כו', והרי

נהרות ה' 

זריזות והודאה מתוך עושר וחולי

מידת הזריזות של אברהם אבינו מתגלית במלוא תפארתה בפסוקים אלו. התורה מדגישה לנו חמש פעמים את מהירותו וזריזותו המבטאות את הרצון האדיר של אברהם לגמול חסד באופן מיטבי. לא חושכת התורה במילות שבח על זריזותו של אברהם, אלא מונה והולכת: 'וַיֵּרֶץ לְקָרְאָתָם... וַיִּמְהַר אֲבָרָהָם... וַיֹּאמֶר מְהֵרָה... וְאֵל הַבֶּקֶר רֵץ אֲבָרָהָם... וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ'. מדהים הדבר שבעתיים שאברהם עושה זאת בגיל תשעים ותשע מיד אחרי ברית מילה.

שתי סיבות טובות היו באמתחתו של יצרו הרע של אבינו אברהם לשכנעו שלא להתאמץ, כל שכן להזדרז, עבור האנשים הזרים שעמדו מולו. הראשונה, הרי הוא כחולה, שכן הוא זקן ושרוי בכאב, והשנייה, הינו עשיר ויש לו עבדים ושפחות רבים שיכולים להתאמץ בדבר. אולם מתוך התבוננות בדברי המסילת ישרים, העושר והחולי אינן סיבות לדחות את האדם מקיום מצוות והידורן במידת הזריזות, אלא למושכו אליהן.

וכן כתב: 'ואמנם, מה שיוכל להגביר ההתעוררות הזה הוא ההסתכלות ברוב הטובות, שהקדוש ברוך הוא עושה עם האדם בכל עת ובכל שעה, והנפלאות הגדולות שעושה עמו מעת הלידה עד היום האחרון, כי כל מה שירבה להסתכל ולהתבונן בדברים אלה, הנה ירבה להכיר לעצמו חובה רבה אל האל המטיב לו, ויהיו אלה אמצעים לשלא יתעצל ויתרפה מעבודתו. כי הרי הואיל ואינו יכול ודאי לגמול לו טובתו יתברך, לפחות יודה לשמו ויקיים מצוותיו.

והנה אין לך אדם באיזה מצב שימצא, אם עני ואם עשיר, אם בריא ואם חולה, שלא יראה נפלאות וטובות רבות במצבו. כי העשיר והבריא – כבר הוא חייב לו יתברך על עושרו ועל בריאותו. העני חייב לו – שאפילו בעוניו ממציא לו פרנסתו דרך נס ופלא ואינו מניחו למות ברעב. החולה – על שמחזיקו בכבוד חוליו ומכותיו ואינו מניחו לרדת שחת, וכן כל כיוצא בזה, עד שאין לך אדם שלא יכיר עצמו חייב לבוראו. ובהסתכלו בטובות אלה שהוא מקבל ממנו, ודאי שיתעורר להזדרז לעבודתו, כמו שכתבתי למעלה, כל שכן אם יתבונן היות כל טובו תלוי בידו יתברך, ומה שמצטרך לו ומה שמוכרח אליו, ממנו יתברך הוא, ולא מאחר, אשר על כן ודאי שלא יתעצל מעבוד עבודתו יתברך ולא יחסר לו מה שהוא מוכרח אליו'.²⁴⁷

ההודאה לה' יתברך שזורה במידת המהירות, שכן בשעה שאומר אדם 'מודים אנחנו לך' צריך להשתחוות במהירות, וכפי שכתב השולחן ערוך: 'אלו ברכות ששוחין בהם: באבות תחלה וסוף, ובהודאה תחלה וסוף... כשהוא כורע, יכרע במהירות בפעם אחת'.²⁴⁸ אשרי האיש, שכל פעם שאומר 'מודים' ומשתחוה במהירות, ייתן אל ליבו שהודאה ראויה לה' יתברך צריכה לבוא לידי ביטוי גם דרך עבודתו במהירות ובזריזות, אף בזמנים בהם היצר מנסה לתרץ מדוע אין הזריזות נדרשת ממנו.



247. מסילת ישרים פרק ח. ועיין עוד בנהרות ה' בפרשת 248. שולחן ערוך או"ח קיג, א-ו.
חיי שרה כד, כ בעניין הלהט והזריזות בקיום המצוות.

וּלְבֵית תּוֹרֵי יְהִט אֲבָרְהָם וְנָסִיב
פֶּר תּוֹרֵי רִפְיָה וְטָב וְיָהֵב לְעוֹלָמָא
וְאוֹחֵי לְמַעַבְד יְתִיה :

וְאֶל־הַבֶּקֶר רִץ אֲבָרְהָם וַיִּקַּח בֶּן־בֶּקֶר רֶךְ וְטוֹב וַיִּתֵּן
אֶל־הַנֶּזֶר וַיַּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ:

בן בקר רך וטוב. שלשה פרים היו כדי להאכילן שלש לשונות צמרלל: אל הנער. זה ישמעאל לחנכו צמלות:

וְאֶל הַבֶּקֶר רִץ אֲבָרְהָם

אחרים – אברהם אבינו מלמדנו שהאופן הנכון לחשוב הינו כיצד יכול הוא להנות לאחרים, לקיים את הנאמר לו 'וּנְבָרְכוּ כָךְ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה' (יב, ג).
ובעניין סיבת זריזותו של אברהם, עיין במחלוקת המפרשים שהבאנו בתחילת הפסוק הקודם. **אונקלוס** תרגם 'וְאֶל הַבֶּקֶר – וּלְבֵית תּוֹרֵי' (לבית השוורים), כלומר למקום כינוס הבקר.²⁴⁹

כתב הרד"ק 'אמר רץ כמו שאמר וימהר, להודיע זריזותו ושמחתו באורחים ולהאכילם מיטב המאכלים כמו שאמר "סולת", וכן אמר "רך וטוב". וכן ראוי לעשות וללמוד ממידות אברהם, ולפיכך נכתב הספור הזה. ואנוהו – אברהם אבינו הרגיש שהקב"ה השפיע לו שפע רב כדי שיוכל לתת לאחרים. בעוד האדם הרגיל חושב לעיתים כיצד יכול הוא להנות משל

מציאת טובה וגדולה מתוך עקירת דבר ממקומו

המכפלה, ובעקבות כך להיטמן שם במותו. אין זו הפעם היחידה שאדם עמל עבור דבר שרץ ממנו, נעלם ממנו, או נלקח ממנו, ולבסוף יוצא נשכר.
המדרש מתאר שאף משה רבנו רדף אחרי שה אובד, ובזכות כך קיבל התגלות אלוהית, ונעשה המנהיג הגדול של עם ישראל, המנהיג שהוציאם מעבדות לחרות והנחיל להם את התורה. וכן נדרש **במדרש רבה**: 'ואף משה לא בחנו הקדוש ברוך הוא אלא בצאן. אמרו רבותינו כשהיה משה רבנו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחרי עד שהגיע לחסית (**ואנוהו** – הכוונה למין יער קטן או ירק מסויים). כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר: אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עייף אתה, הרכיבו על כתיפו והיה מהלך. אמר הקדוש ברוך הוא: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך – חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי ומשה היה רועה'.²⁵¹
וכן המלך הראשון של ישראל הגיע למלכותו

הפסוק כותב 'וְאֶל הַבֶּקֶר רִץ אֲבָרְהָם', וברובד הפשוט מדובר בריצה קצרה אל מקום הימצאות הבקר. אולם הדרש מתאר שריצתו זו של אברהם הייתה משמעותית במיוחד, שכן בזכות ריצתו לבקר מצא אברהם אבינו את מערת המכפלה. וכן נדרש **בפרקי דרבי אליעזר**: 'כשנגלו המלאכים עליו היה סבור שהן אורחי עם הארץ, ורץ לקראתם ורצה לעשות להם סעודה גדולה, ואמר לשרה לעשות להם סעודה. באותה שעה כשהייתה לשה שרה, ראתה דם נדה, לפיכך לא הגיש להם מן העגות. ורץ להביא בן בקר, וברח לפניו בן הבקר ונכנס למערת המכפלה, ונכנס אחרי שם ומצא שם אדם וחוה שוכבים על המטות וישנים, ונרות דולקין עליהם, וריח טוב עליהם כריח ניחוח, לפיכך חמד את מערת המכפלה לאחוזת קבר'.²⁵⁰ והוסיף בעל הטורים ש'בקר' אותיות 'קבר', שעל ידי הבקר הגיע לקבר במערת המכפלה. אברהם נאלץ לרדוף אחרי הבקר, ובמבט ראשון היה זה טורח עליו בזמן שרצה לקיים מצוות הכנסת אורחים, אך לבסוף זכה בזכות כך למצוא את מערת



המכפלה דווקא ביום שנתבשר על לידת יצחק, משום שכאשר אדם נושא אישה הוא צריך להזכיר לעצמו שאינו חי לעולם ועל כן צריך להעמיד צאצאים.
251. שמות רבה ב, ב.

249. ביאר **בפרשגן** שהוא כדרך הארמית לציין את תכונת המקום באמצעות 'בית', עיין בדבריו א, י בתרגום 'למקוה המים – ולבית כנישת מיא'.
250. **פרקי דרבי אליעזר** פרק לו, וכן מובא **בזוהר א**, קכו. ציין האזניים לתורה שאברהם אבינו מצא את מערת

כְּאַחַד מֵהֶם כִּי חָרַף מֵעֶרְכָּת אֱלֹהִים חַיִּים: וַיֹּאמֶר דָּוִד
ה' אֲשֶׁר הִצְלֵנִי מִיַּד הָאָרִי וּמִיַּד הַדָּב הוּא יִצְלֵנִי מִיַּד
הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל אֶל דָּוִד לֵךְ וְהָיָה עִמָּךְ'
(שם, לד-לז). תחילה לא הצליח דוד לשכנע את שאוֹל
על יכולותיו בקרב, ורק משהזכיר שה' סייע לו נגד
הארי והדוב שנשאו שה מהעדר – התקבלה טענתו,
ומכוח כן ניצח את גלית וסלל את דרכו שיקבלוהו
ישראל למלך עליהם.

מתוך דוגמאות אלו ניתן להיווכח שעקירת חיה
ממקומה, הן מתוך בריחה, הן מתוך אבדה או טריפה,
יש בכוחה להכשיר את המציאות לגדולה של אדם,
אליה לאו דווקא שהיה מגיע אילולי נעקרה החיה
ממקומה. פעמים שאדם מאבד דבר, או שדבר נלקח
מן האדם – אשרי המשיכל לידע שאי הימצאות דבר
במקומו הצפוי, יש בכוחו לפתוח שערים לבעל החפץ
למציאת דברים גדולים וחשובים.

באמצעות אתונות שאבדו, וכן כתוב: 'וּתְאַבְדְּנָה הָאֲתֹנוֹת
לְקִישׁ אֲבִי שְׂאוֹל וַיֹּאמֶר קִישׁ אֶל שְׂאוֹל בְּנוֹ קָח נָא אֶתָּךְ
אֶת אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וְקוּם לָךְ בְּקֶשׁ אֶת הָאֲתֹנוֹת' (שמואל
א ט, א), ומתוך איבוד האתונות מצא את המלוכה.
וכן היה במלך ישראל השני, שאילולי נעקר ממנו
שיו על ידי חיה טורפת, ספק אם היה מגיע למלוכה.
בשעה שטען דוד לפני שאוֹל שיכול הוא להילחם
בגלית, השיב לו שאוֹל: 'וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל אֶל דָּוִד לֹא תוּכַל
לִלְכֹת אֶל הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי נָעַר אָתָּה
וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מִנְּעָרָיו' (שמואל א יז, לג). ובזכות
גבורתו של דוד על פני החיה הטורפת שנטלה את
השה הסכים לו שאוֹל שילחם, וכן כתוב: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד
אֶל שְׂאוֹל רַעְיָה הִיָּה עִבְדְּךָ לְאֹבִיו וּבָא הָאָרִי וְאֶת
הַדּוֹב וְנָשָׂא שָׁה מִהָעֵדֶר: וַיִּצְאֵתִי אֹחֲרָיו וְהִכְתִּיתִי וְהִצַּלְתִּי
מִפְּיָו וְקוּם עָלִי וְהִחַזְקֵתִי בְּיָדִי וְהִכְתִּיתִי: גַּם אֶת
הָאָרִי גַם הַדּוֹב הִכָּה עִבְדְּךָ וְהִיָּה הַפְּלִשְׁתִּי הָעָרֵל הַזֶּה

וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רֶךְ וְטוֹב

גדולים', שמגשים הרבה יותר ממה שיאכלו.²⁵³
והחזקוני ציין שאברהם הביא להם דווקא בן
בקר (ולא בהמה גדולה) לפי שהינו מהיר יותר
להגשה, והיו חפוזים ללכת. ומסיבה זו הגיש
להם דווקא לשונות (כמובא לקמן), שבשונה
משאר הבשר בבהמה – עבור הגשת הלשונות
אין צורך להמתין להפשטת הבהמה.

והגמרא דרשה ממילים אלו: 'ואל הבקר רץ
אברהם – אמר רב יהודה אמר רב: בן בקר – אחד,
רך – שנים, וטוב – שלשה... ולמה לי תלתא?
תסגי בחד! אמר רב חנן בר רבא: כדי להאכילן
שלש לשונות בחרדל',²⁵⁴ והביאה רש"י. והוסיף
האברבנאל שאין זה רחוק אצלו שלקח שלושה
בני בקר כדי להאכילם שלוש לשונות בחרדל,
מאחר שהוא מאכל משובח. וכדי שלא להטיל
קנאה ביניהם, שם לפני כל אחד מהם, כי לא ידע
אברהם ערכם וגדולתם.

בהבנה פשוטה, המילים 'וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר' מוסבות על
אברהם, שכן אליו מתייחסים הפסוקים הקודמים
ותחילת פסוק זה. אולם המלבי"ם ביאר שלפי
הפשט, מילת 'ויקח' מוסבת כלפי הנער, שהנער
לקח חמאה וחלב ונתן לפניו, ואחר שנצלה
הבשר הביא את בן הבקר, ואילו אברהם עמד
בינתיים תחת העץ כדי שלא ישבו לבדם, ככתוב
'וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ' (פסוק ח).

על פירוט התורה במילים 'בֶּן בָּקָר רֶךְ וְטוֹב'
נדרש במדרש רבה: 'ויקח בן בקר – יכול גדול?
ת"ל רך, אי רך יכול חסר? ת"ל וטוב'.²⁵² הוסיף
הרד"ק 'בן בקר' – זכר וקטן, והיה הן 'רך' והן
'טוב' (כלומר שמן). האברבנאל כתב שעל אף
שהיו רק שלושה אורחים ולא יאכלו את כל בן
הבקר – מפני כבודם של האורחים רצה להכין
להם תבשילים הרבה – צלי אש ומבושל, ויאכלו
מה שיאכלו, 'כי כן ראוי לפני מלכים ואנשים



לאורחיו. ועוד הוסיף שאם תאמר שאמרינן בגמרא
שלשון מזיק, יש לומר שכיון שתבלן בחרדל אינו מזיק,
עיין עוד בדבריו.

252. בראשית רבה מח, יג.

253. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.

254. בבא מציעא פו, ב. הוסיף בתורה תמימה שהשקלא
וטריא בגמרא בעניין זה נכתב להגדיל את הכבוד שעשה

ויתן אל הנער וימיהר לעשות אתו

כתב הרד"ק שלפי פשוטו הכוונה למשרת. ובמדרש רבה נדרש: 'הנער – זהו ישמעאל, כדי לזרזו במצוות'²⁵⁵ וכן כתב רש"י שהוא ישמעאל – כדי לחנכו במצוות (ועיין עוד לקמן בעניין זה). בביאור 'וימיהר לעשות אתו' האברבנאל כתב שהכוונה שהתאמץ ישמעאל,²⁵⁶ ובהעמק דבר ביאר שמייהר אברהם את הנער לעשות אותו. ואנוהו – כלומר, חלק מהחינוך של אברהם אבינו לישמעאל אינו רק מה לעשות, אלא גם לעשותו בזריזות. ועיין בנהרות ה'.

בעניין העשייה ('לעשות אותו') ביאר הרד"ק ברובד הפשט לתקנו ולבשלו. והמלבי"ם הביא את דברי המדרש שהבקר ברח מאברהם ולכן היה צורך באחד חדש, ואברהם ברא בן בקר חדש על ידי ספר יצירה, וזו משמעות הפסוק 'וימיהר לעשות אתו', עיין עוד בדבריו בפסוק הבא 'האם אכלו המלאכים בשר בחלב'.

מדוע שמו של ישמעאל אינו מופיע בפסוק?

הבאנו את דברי המדרש רבה ורש"י שהנער המוזכר הוא ישמעאל. אם אכן מדובר בישמעאל – מדוע שמו אינו מופיע בכתוב? למעשה, זו שאלה שמלווה את כל פרשת וירא. לפי המדרשים ורש"י, ישמעאל הינו חלק משמעותי בפרשת וירא, אך שמו נעדר ממנה לחלוטין. בתחילתה הוא מוזכר ברמז, באמצעה, הוא דמות מרכזית בסיפור גירושו מבית אברהם (כא, ט-כא), ובסופה, מלווה הוא את אברהם אבינו לעקידה (לפי המדרשים ורש"י). ולמרות שמוזכר ברמז בשני סיפורים שונים בפרשה ומפורשות מוזכר

בגירוש (כבן האמה ובתיאורים נוספים) – שמו אינו מופיע בכל הפרשה ולו פעם אחת. בשונה מפרשות לך-לך וחיי שרה, מדוע אין ישמעאל מוזכר בפרשת וירא אפילו פעם אחת?

בטעם הדבר ניתן להציע, שכל החשיבות העצמית של ישמעאל שייכת רק כשעמד כבן היחיד של אברהם אבינו (כפי שמוזכר בסוף פרק טז). אך מרגע הבשורה על לידת יצחק – שמו יופיע רק כשיש בכך צורך עבור משפחת האבות ועם ישראל לדורות, משום שאיבד בעיני התורה את חשיבותו העצמית, בדומה לכתוב 'כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק' (כא, י). כשמופיע ישמעאל בסוף פרשת חיי שרה בקבורת אברהם אבינו – הוא מופיע אחרי יצחק, ככתוב 'ויקברו אתו יצחק וישמעאל' (כה, ט), כדברי רש"י 'מכאן שעשה ישמעאל תשובה והולך את יצחק לפניו', עניין המראה בחוש מיהו בן הגבירה ומיהו בן האמה, ושהכיר בכך ישמעאל. וכן הכתוב עליו 'ואלה שמות בני ישמעאל... על פני כל אחיו נפל' (כה, יג-יח) בא בסמיכות לכתוב 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' (כה, יט), וכפי שכתב בעל הטורים 'על פני כל אחיו נפל – וסמך ליה ואלה תולדות יצחק. לומר לך כשיפול ישמעאל באחרית הימים אז יצמח בן דוד שהוא מתולדות יצחק'.²⁵⁷ בברית המילה נצרך ששמו יופיע מפורשת – עבור הניסיון של שרה, כמבואר בשיחתנו לכתר זה.

בפרשייה הפותחת את פרשתנו, אין שום רווח לעם ישראל בכך שדווקא ישמעאל הוא הנער שמיהר לעשות את דבר אברהם, על כן התורה לא נקטה את שמו.



257. בעל הטורים כה, יח.

255. בראשית רבה מח, יג.

256. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

רמיזות התורה לאדם מסוים על פי מילת מפתח

איש מצרי (ויקרא כד, י). **רש"י** ציין שמדובר באותו 'איש מצרי' שהכה משה, עליו כתוב 'וַיִּרְא אִישׁ מִצְרַיִם מִכָּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו' (שמות ב, יא). אותו איש מכונה בשני המקומות באותו אופן.

לא ידוע לנו מי היה מקושש העצים במדבר, שרק נאמר 'וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִקְשֵׁשׁ עֲצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת' (במדבר טו, לב). על אף שלא מספרת לנו התורה מי הוא האיש, כשבאות בנות צלפחד לפני משה הן אומרות 'אֲבִינוּ מֵת בְּמִדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה.. כִּי בָחֲטָאוּ מֵת' (במדבר כז, ג), והביא **רש"י** את דברי רבי עקיבא שצלפחד היה מקושש העצים האמור לעיל. גם כאן ניתן למצוא לכך אסמכתא בפסוקים, שלאחר שהקב"ה אומר למשה להעביר את נחלת צלפחד לבנותיו הוא מצווה '**איש** כִּי יָמוּת וְכָן אֵין לוֹ' (במדבר כז, ח), וביטוי זה זהה לפסוק 'וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִקְשֵׁשׁ עֲצִים'.

ואף בנביאים ניתן למצוא כן. בספר מלכים בסיפור הריגת אחאב כתוב '**ואיש** מִשֶּׁשׁ בְּקִשְׁתִּי לָתֹמֶה וַיָּכֶה אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל' (מלכים א כב, לד). לא מתואר מיהו האיש שמשיך בקשת בתומו, אולם **רש"י** כתב 'זה נעמן'. ואף כאן יש לכך רמז בכתובים בכך שכתוב 'וַיִּנְעֲמָן שָׂר צָבָא מֶלֶךְ אֲרָם הָיָה אִישׁ גָּדוֹל לִפְנֵי אֲדֹנָיו' (מלכים ב, א). המילה איש חוזרת על עצמה בשני הסיפורים כדי שאנו נקשור בין הפסוקים.

את אותו היסוד יש לנו לומר בעניין ישמעאל, הן כאן והן בעקידה. כשאברהם יוצא לעקידה נאמר 'וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ' (כב, ג), וביאר **רש"י** שמדובר בישמעאל ובאליעזר. בשלמא אליעזר, שהרי הוא עבדו שסמך עליו ביציאה לקרב בארבעת המלכים ובמציאת אישה לבנו – מובן שהוא אחד מנעריו שלקח אברהם עמו. אך מנין שהנער השני הוא ישמעאל, והרי מסופר שישמעאל גורש מבית אברהם ולא מסופר בתורה ששב לבית אברהם?! אלא שישמעאל נקרא בתורה כ'נער', בכתוב 'אֵל יִרְעֶ בְּעֵינָיִךְ עַל הַנֶּעֱר וְעַל אֶמְתְּךָ' (כא, יב), ועל כן מובן שגם בעקידה כשכתוב 'נערי' הכוונה לישמעאל. וכן אצלנו, הכתוב 'וַיִּתֵּן אֵל הַנֶּעֱר', הוא אותו הנער שעליו נאמר 'אֵל יִרְעֶ בְּעֵינָיִךְ עַל הַנֶּעֱר וְעַל אֶמְתְּךָ'.

הבאנו את דברי המדרש שהנער המצוין בפסוק הוא ישמעאל. האם ישנה ראייה מהפסוקים ש'הנער' הינו ישמעאל? אכן כן. פעמים רבות תשתמש התורה בכינוי אחד לאותו אדם מספר פעמים בתורה, אם כי במקומות שונים, ונביא לכך מספר דוגמאות.

כשלמך מספר לנשיו 'כִּי אִישׁ הָרְגָתִי לִפְעָעִי וַיָּלֵד לְחַבְרָתִי' (ד, כג), לא מספרת לנו התורה את מי הרג, וביאר **רש"י** שהרג את קין (ואת תובל קין). ניתן למצוא לכך רמז בפסוקים, שמוקדם יותר כתוב (בלידת קין) 'קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'' (ד, א), ולכן כשאומר למך 'כִּי אִישׁ הָרְגָתִי לִפְעָעִי' – ניתן לקשר ישירות לקין.

כשהאחים רוצים להשליך את יוסף לבור כתוב 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו.. וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ' (לז, יט). לא מוזכר מי השיא את העצה, אולם בפרשת מקץ כתב **רש"י**²⁵⁸ ששמעון הוא יוזם העצה. כמו כן, בשעה שהאחים חוזרים לכנען כתוב 'וַיִּפְתַּח הָאָחָד אֶת שַׁקּוֹ... וַיִּחְרְדוּ אִישׁ אֶל אָחִיו' (מב, כז-כח), וביאר **רש"י** שה'אחד' הוא לוי. לפי דרכנו, הפסוקים רומזים לשני עניינים אלו. כששמעון ולוי הורגים את אנשי שכם כתוב 'וַיְהִי בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי בַּהֲיוֹתָם כְּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֻעֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חָבֵר' (לד, כה), כלומר המילה 'איש' (שלכאורה אינה נצרכת) מתייחסת הן לשמעון והן ללוי, ובכך מבארות המילים 'איש' בפסוקים הנ"ל: בפסוק 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו... וְעַתָּה לְכוּ וְנַשְׁלִיכֵהוּ...' הכוונה לשמעון, ובפסוק 'וַיִּפְתַּח הָאָחָד אֶת כִּסְפוֹ... וַיִּחְרְדוּ אִישׁ אֶל אָחִיו...' הכוונה ללוי.²⁵⁹

לאחר שמשה מכה את המצרי מסופר 'וַהֲנִיָּה שְׁנֵי אַנְשִׁים עִבְרִים נָצִים' (שמות ב, ג), וביאר **רש"י** שמדובר בדתן ואבירם. בהמשך ספר שמות, בפרשת המן, שוב אנו מוצאים את מילת 'אנשים' בכתוב 'וַיֹּתֵרוּ אַנְשִׁים מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר' (שמות טז, ט), ושוב ביאר **רש"י** שמדובר בדתן ואבירם. ורמז לדבר ניתן למצוא בכך שמצייתת התורה את מילת 'אנשים' באופן ישיר אצל דתן ואבירם, שלפני שנהרגים נאמר 'סורו נָא מֵעַל אֶהְלֵי הָאֲנָשִׁים הַרְשָׁעִים הָאֵלֶּה' (במדבר טז, כו). בפרשת אמור מסופר על המקלל, ושם נקרא 'בֶּן



לא ניתן לייחס את ה'איש' בפרשת וישב ללוי וה'איש' בפרשת מקץ לשמעון, משום ששמעון לא חזר הבייתה לכנען, אלא נשאר באותו הזמן במצרים.

258. רש"י מב, כד.

259. זאת בהנחה שסמיכות הפסוקים מבארת לנו ש'האחד' (מב, כז) וה'איש' (מב, כח) הנ"ל הינם אותו אדם.

אברהם אבינו אינו מצווה את הנער (אותו דורש רש"י כישמעאל) לעשות את הדברים לבדו, ומאידך אברהם אינו עושה את הדברים בעצמו. אבינו אברהם מקיים את מצוות הכנסת אורחים בשיא ההתלהבות, ותוך כדי כך משלב ומשלהב את המצווה עם בנו. תפילתנו היומית 'למען לא נלד לבהלה' צריכה לקבל ביטוי יומיומי בקיום מצוות עם ילדינו בשמחה ובאהבה.

וְנָסִיב שֶׁמֶן וְחֵלֶב וְכֵר תּוֹרֵי דְעֵבֶד
וְיֵהֵב קִדְמִיהוֹן וְהוּא מְשִׁמִּישׁ
עַל־וִיהוֹן תַּחֲתֵּי אֵילָנָא וְאָכְלוּ :

ח וַיִּקַּח חַמְצָא וְחֹלֶב וּבֶן־הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנִיּוֹת
וְהוּא־עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ:

הבקר אשר עשה. אשר תקן, קמא קמא שתקן, אמטי
ווייתי קמייהו: ויאכלו. נראו כמו שאכלו, מכאן שלא
ישנה אדם מן המנהג:

ויקח חמאה וגו'. ולחם לא הביא לפי שפרסה שרה נדה, שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה: חמאה. שומן החלב שקולטין מעל פניו: וכן

וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחָלָב וּבֵן הַבֶּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנִיָּהם

כתב הרד"ק שאברהם בעצמו לקח ונתן לפניהם, והגיש להם חמאה,²⁶⁰ חלב ובן בקר כדי שיאכלו מהם איזה מאכל שירצו (ואפילו מן הכול), אולם הכתוב 'אשר עשה' מתייחס לנער (ולדבריו, כך

הַבֶּקֶר, ועולה השאלה, האם הייתה בעיה של בשר בחלב במה שהוגש למלאכים?

ברובד הפשט יש לומר שלא הייתה בעיה כלל, שסדר הכתובים מדגיש שתחילה הוגשו מאכלי החלב ורק אחר כך הוגשו מאכלי הבשר, וכן כתב המלבי"ם בדרך הפשט, וכן ציין החזקוני שמכאן רמז שיש לאכול חלב לפני בשר, ולא להיפך.²⁶⁵ זאת ועוד, אם הקפיד אברהם שלא להאכיל את אורחיו אפילו עיסה שנטמאה (כמובא בגמרא לקמן), דבר שמן הדין מותר לאכול, כל שכן שהיה נשמר אברהם מהגשת דבר שבמהותו אסור.

ובאופן נוסף תירץ המלבי"ם, שהביא את דברי המדרש שהבקר ברח מאברהם ולכן היה צורך באחד חדש, ואברהם ברא בן בקר חדש על ידי ספר יצירה, וזו משמעות הפסוק 'וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת' אתו' (פסוק ז). ביאר המלבי"ם שנראה שרצו חז"ל לתרץ בזה את השאלה כיצד האכילם אברהם אבינו בשר בחלב, ותירצו שלבשר זה אין דין 'בשרי' מאחר שנברא על ידי ספר יצירה ואינו בשר טבעי.

אולם בפסיקתא נדרש שאמר הקב"ה למלאכים: 'ואתם כשנשלחתם אצל אברהם הביא לפניכם בשר וחלב כאחת ואכלתם, שנאמר ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא עומד עליהם תחת העץ ואכלו'.²⁶⁶

האם הביא אברהם את הלחם שאמר שיביא לאורחיו?

התורה מפרטת מה הביא אברהם אבינו לאורחיו: 'חֶמְאָה וְחֶלֶב וְגַן הַבֶּקֶר'. עם זאת, לא מוזכר שהביא לחם, והרי בשעה שהזמין את אורחיו לביתו הזכיר מפורשות 'וְאָקָחָה פֶּת לָחֶם' (פסוק ה),

כוונת הפסוק: 'ויקח [אברהם] חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה [הנער], ויתן לפניהם [אברהם], והוא [אברהם] עומד עליהם תחת העץ'. לעומתו, האברבנאל ביאר שאברהם עמד עליהם תחת העץ בזמן שהיו אוכלים, כפי שנוהגים השרים לעמוד על רגליהם בזמן שהמלך אוכל על שולחנו, ואילו הנער היה משרת, מביא את המטעמים ומסלק את הקערות (ולדבריו, כך כוונת הפסוק: 'וכן הבקר אשר עשה, ויתן לפניהם [הנער]', והוא [אברהם] עומד עליהם תחת העץ').²⁶¹ וכן הסכים המלבי"ם²⁶² שהנער הביא את כל האוכל, ואילו אברהם היה עמם תחת העץ כדי שלא יהיו לבדם.

על סדר המאכלים בפסוק 'חֶמְאָה וְחֶלֶב וְגַן הַבֶּקֶר' נדרש בגמרא 'דקמא קמא דמטיא, אייתי לקמייהו'.²⁶³ (כלומר שמייד שנגמרה הכנת אחד המאכלים – הביאו לפניהם), והביאה רש"י. הוסיף על כך החזקוני שהיה צריך לכתוב 'ובני הבקר', אלא שהכוונה שברגע שהראשון היה מוכן – הביאו, ואז הביא גם את האחרים.

באופן אחר כתב האברבנאל שהגיש להם אברהם את המאכלים בסדר הזה משום שמבחינה בריאותית ראוי שיאכלו תחילה חמאה וחלב ורק אחר כך בשר.²⁶⁴ ועוד כתב: 'ולפי שהם קבלו את כל הכבוד הזה והניחו את אברהם שיעבוד לפניהם, והיו מדברים אליו כדבר האדון אל עבדו – היה גם זה מההערה על אברהם על מעלתם וקדושתם' (ואנוהו – כלומר ניכר הדבר שהרגיש אברהם שהם אנשים גדולים – שלוחי האל).

האם אכלו המלאכים בשר בחלב?

בפסוק מוזכר שהגיש אברהם 'חֶמְאָה וְחֶלֶב וְגַן

264. אברבנאל שם.
265. וכן הבאנו לעיל בשם האברבנאל שהגיש להם אברהם את המאכלים בסדר הזה.
266. פסיקתא רבתי סוף פרק כה.

שכתב שחלב הוא חילוף הדם והיפוכו למזון, וסופו לחזור להיות דם.
261. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.
262. מלבי"ם בפסוק ז.
263. בבא מציעא פו, ב.

ועוד שהוא עיקר הסעודה. על כן יש לשאול, האם הביא את הלחם שאמר שיביא?

הרשב"ם ביאר שלפי פשוטו של מקרא לא הוצרך הכתוב לפרש שהביא להם גם פת, שהבאת פת לשולחן אינו חידוש, אלא הוצרך הכתוב לפרש את התוספות שלא נקט בדבריו שיביא להם. התורה מחדשת בפרוטרוט את כל הדברים שהביא אברהם, לפי שאין זה דבר רגיל להביא לאורחים חמאה, חלב ובשר, בשונה מהבאת פת שהינו רגיל לאורחים. וכן הסכים הרד"ק, שוודאי שהביא להם פת, שהרי לפחות שבאורחים מגישים פת, כל שכן לאלו שנראו לו כאנשים נכבדים, ועוד שכתוב שהוכן לכבודם לחם, ככתוב 'ועשי עוגות' (פסוק ו), אלא שהזכיר רק את הדברים שהביא להם ללפת בהם את הפת, ומסיבה זו גם לא מוזכר שהביא להם יין. ולדברים אלו הסכים גם החזקוני (שהביא את דברי המדרש לקמן שאפילו פת הביא לפניהם). ואנוהו – יש לציין שלכאורה הגמרא עצמה מתאימה להבנה הזו, שדרשה 'מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם'²⁶⁷ (אולם בתורה תמימה כתב שלחם לאו דווקא).

אולם בגמרא נדרש: 'כתיב לושי ועשי עוגות וכתיב ויקח חמאה וחלב ובן הבקר, ואילו לחם לא אייתי לקמייהו! אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משמיה דרבי מאיר: אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה, ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה'.²⁶⁸ וכן נקט רש"י שחזר לה אורח כנשים ונטמאה העיסה, ולכן לא הגיש את הלחם.

המדרש רבה הביא את שתי הדעות בעניין הגשת הפת, אלא שנקט שרבנן חלקו על שיטתו

של רבי מאיר שהינה שיטה יחידאית, וכן נדרש: 'ופת היכן היא? אפרים מקשאה תלמידו דרבי מאיר משום ר"מ אמר: פירסה נדה ונטמאת העיסה. רבנן אמרי: אפילו פת הביא לפניהם – מה אם דברים שלא אמר הביא לפניהם, דברים שאמר להם על אחת כמה וכמה'.²⁶⁹

על דרשת הגמרא שהיה אברהם אוכל חולין בטהרה יש להקשות, מה בין אופן אכילת אברהם לכך שלא רצה להגיש לאורחיו הנראים כערבים מאכל שאינו טהור? תירץ רבנו בחיי שנראה שלא רצה להאכילם דבר שהוא עצמו לא היה אוכל. והוסיף שנכון לפרש שזהו משום חמץ, שמאחר שאברהם אבינו אוכל חולין בטהרה – סלקה ידיה, ואברהם אבינו חשש לאיסור חמץ (עיין בדברינו בסוף פסוק ו). עוד הוסיף וכתב: 'וזהו שהזכיר כאן "עוגות" – "לושי ועשי עוגות", ובענין לוט הזכיר "מצות" (יט, ג) כדי להשלים בין שניהם: "עוגות מצות" (שמות יב, לט). והנה כל התורה כולה רמזים, ומה שחסר כאן גלה כאן, וכן תמצא כיוצא באלו ענינים הרבה במקומות רבים מן התורה'. ואנוהו – ניתן עוד לתרץ שידע שהם מלאכים, וחלילה להגיש למלאכי עליון ממלך מלכי מהלכים דבר שהוא בעצמו לא היה אוכל. או שחשש שיבוא לאכול מהאוכל שלהם ללא הפסק מפה, ועל כן הרחיק עצמו מלהגיש להם דבר שהוא בעצמו לא יוכל לאכול.

לא מוזכר שהגיש אברהם יין – מדוע?
הרד"ק כתב שהזכיר הפסוק רק דברים שהביא ללפת בהם את הפת, ועל כן יין לא הוזכר (ואנוהו – לדבריו יתכן שאכן הביא יין, אלא שהכתוב לא הזכירו). לעומתו, רבנו בחיי²⁷⁰ ביאר

267. בבא מציעא פו, ב.

268. בבא מציעא פז, א. ואנוהו – יש לציין שאם חזר לשרה אורח כנשים, לכאורה לא היה לה לתמוה כל כך על בשורת לידתה, שזה עתה חל שינוי מהותי בגופה כנגד דרך הטבע, דבר המראה על התערבות ההשגחה. אם לא שנאמר שמדובר במראה השכיח לפעמים גם

בנשים זקנות, או שאף אם חזר לה וסתה, דבר הנוגד במעט את דרך הטבע, הרי שעצם לידה בגיל תשעים אינו במציאות כלל וכלל.

269. בראשית רבה מח, יד.

270. רבנו בחיי בפסוק ג, וכן בדבריו יט, לב.

כל אדם מביאין מה שהוא רגיל בו, לפני שותי יין מביאין יין. ואנוהו – כלומר כשהיה מצופה מאברהם להגיש יין לאנשים מכובדים הרגילים לשתות – עשה כן, אך אין זה שייך בעובדי דרכים. **האזניים לתורה**²⁷³ ביאר שכיון שהיה זה ערב פסח לא הגיש להם יין, שאסור לשתות יין בערב פסח.²⁷⁴ ואנוהו – ניתן להוסיף שמאחר שחשש בהם כעובדי עבודה זרה – היה בשתותם יין חשש יין נסך, או לפחות סתם יינם, ועל כן נשמר אברהם אבינו מלהגיש דבר שעלול לבוא לידי מכשול.

שיין מסמל את מידתו של גבריא, מדת הדין והגבורה, ואילו אברהם אבינו הייתה מדתו מדת חסד, ועל כן לא הגיש להם יין.

הספורנו²⁷¹ ציין שדווקא אצל לוט כתוב שהביא להם יין: 'וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה' (יט, ג), בשונה מאצל אברהם שלא כתוב כן, ובדבר ההבדל כתב: 'בהיות היין אהוב אצלו (ואנוהו – אצל לוט), כמו שהוכיח סופו על תחילתו. אבל אברהם לא עשה משתה, זולתי ביום הגמל את יצחק, לגדולי הדור שהיו מורגלים בכך בעת שמחתם, כאמרם ז"ל קמי דשתי חמרא חמרא',²⁷² וביאר רש"י לפני

והוא עמד עליהם תחת העץ

עמד לפניהם אלא שימש אותם: 'מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם. נתן הכוס לרבי אליעזר ולא נטלו, נתנו לרבי יהושע וקיבלו. אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל דרבי עומד ומשקה עלינו? אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש, אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו: והוא עומד עליהם! ושמו תאמרו, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?²⁷⁵ ציין בפרשגן שבדומה לדרשת הגמרא שדרשה שאברהם היה שמש של אורחיו, כן תרגם אונקלוס 'מְשַׁמֵּשׁ עֲלֵיהוֹן'

בביאור 'עומד עליהם' כתב הרשב"ם שכשאחד עומד וחברו יושב, נכתב 'עומד עליו'.²⁷⁵ **האברבנאל** ביאר אף הוא שאברהם אבינו עמד כשהם ישובו, שכן הדרך שהמלך יושב ואוכל והשרים עומדים.²⁷⁶ ובביאור 'עליהם' ביאר הרד"ק לפניו.²⁷⁷

הרשב"ם ביאר שכוונת 'תחת העץ' היא תחת אילנות שבפרדס. ועיין באזניים לתורה שעץ היינו תורה, ולדבריו, לאחר שהגיש להם את הסעודה התחיל כדרכו לדבר עמהם בדברי תורה כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, אלא שפתאום התחילו לבשר את שרה על לידתה, ובכך נתגלו כמלאכים.

מפסוק זה נדרש בגמרא שאברהם לא רק

275. כפי שמופיע בישעיהו (ו, א-ב) 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא... שרפים עומדים ממעל לו', ובדברי מיכיהו 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמיים עומד עליו מימינו ומשמאלו' (מלכים א, כב, יט).
276. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.
277. כמו 'נצבים עליו' בפסוק ב, שעומדים לפניו.
278. קידושין לב, ב, ועיין בתורה תמימה שכוונת הגמרא 'כמלאכי השרת נדמו לו' אינה למלאכים ממש, שהרי האכילם והשקם, אלא אנשים גדולים וחשובים. ומה שאמר שנדמו לו כערביים, נסמך על הדרשה המובאת בפסוק ד 'ורחצו רגליכם'.

271. ספורנו יט, ג.
272. סוטה י, א.
273. אזניים לתורה בפסוק ו, עיין בדברינו שם 'לושי ועשי עוגות'.
274. וכן כתב השולחן ערוך (או"ח תעא, א): 'אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון... ויין מעט לא ישתה משום דמיסעד סעיד, אבל אם רצה לשתות יין הרבה, שותה, מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל'. ואנוהו – ועל אף שמותר לשתות יין הרבה, אין זה בידינו של בעל הבית לדאוג שאם מגיש להם יין – ישתו דווקא הרבה ולא מעט.

הוא מבין שמלאך גדול מאדם לאין ערוך, שהרי המלאך כל כולו קדושה נשגבה, ואילו אדם יסודו מעפר וסופו לעפר. אמנם, כאשר אדם מקיים את מצוות הקב"ה, כל שכן מתוך מסירות של כאב הגוף, ועל ידי כך מראה את עבודתו כלפי מלכו של עולם – הרי שגדול הוא מן המלאכים מתוך מעשיו, ואפילו המלאכים מכירים בכך עד כדי שמתיראים מגודל מעלתו של אדם ירא שמיים. 'וְנָתַתִּי לָךְ מִהֲלָכִים בֵּין הָעַמִּידִים הָאֵלֶּה' (זכריה ג, ז). ועיין בנהרות ה' בפרשת וירא ז, א. ועוד בביאור מדרש זה עיין בדברינו בתחילת פסוק טז.

(ולא 'קאים עליהון'), שהיה משמשם באופן שהם ישבו תחת העץ והוא עמד גבוה מהם ושימש אותם. ולתרגומו 'משמיש' הסכים הרד"ק. ועיין בנהרות ה'.

ובמדרש רבה נדרש: 'והוא עומד עליהם – הכא את אמר "והוא עומד עליהם", ולהלן הוא אומר "נצבים עליו" (פסוק ב), אלא עד שלא יצא ידיהם – "נצבים עליו", כיון שיצא ידיהם – "והוא עומד עליהם", מיכאל מרתת גבריאל מרתת'.²⁷⁹ ואנוהו – נראה לבאר בכוונת המדרש את היחס שבין בני אדם למלאכים. כאשר אדם רואה מלאך

ויאכלו

והרי כל תכלית בואם אליו הייתה שלא יצטער ממניעת קיום מצוות הכנסת אורחים, על כן דרשו שראשון ראשון מסתלק, שהיה נעלם מעט מעט מן השולחן בדרך נס – שנשרף או כלה באופן אחר (ועיין באבן עזרא שהובא בפסוק ב 'מלאכים או אנשים').

ובעניין 'ראשון ראשון מסתלק' כתב רבנו בחיי: 'והוא כענין שכתוב "וַיִּשְׁלַח מֶלֶאךָ ה' אֶת קָצֵה הַמִּשְׁעָנָה אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיַּגֵּעַ בַּבֶּשֶׂר וּבַמִּצּוֹת וַתַּעַל הָאֵשׁ מִן הַצּוּר וַתֹּאכַל" (שופטים ו, כא), הדבר המסתלק והכלה קרוי אכילה, מלשון "וַיִּחַרְבֵּי תֹאכַל בֶּשֶׂר" (דברים לב, מב), "וַתֹּאכַלְתָּ אֶת כָּל הָעַמִּים" (שם ז, טז)'.²⁸⁰

לעומתם, **באליהו רבה נדרש:** 'כל האומר לא אכלו מלאכי שרת אצל אברהם אבינו לא אמר כלום, אלא בצדקתו של אותו צדיק ובשכר

מצאנו מחלוקת בדבר השאלה – האם המלאכים אכלו ממש:

בגמרא מבואר שלא אכלו, וכן נדרש: 'אמר רבי תנחום בר חנילאי: לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם.²⁸⁰ ואכלו סלקא דעתך? אלא אימא: נראו כמי שאכלו ושותו',²⁸¹ והביאה רש"י (וכן הזכיר הרמב"ן,²⁸² וכך ביאר בפסוק ו' [ויאמר מהרי'] את כמות הקמח שהכין אברהם אבינו לאורחיו, שעשה כן כעולות לה' על פי ההבנה שהמלאכים לא אכלו ממש אלא שהיה האוכל מסתלק והיה כקרבן). וכן נדרש **במדרש רבה:** 'וכי אוכלין היו? אלא נראין כאוכלין, ראשון ראשון מסתלק'.²⁸³ ביאר בתורה תמימה שאם לא היו אוכלים – ודאי שהיה אברהם מרגיש בדבר ומצטער בכך,



לאברהם כדי שלא יצטער מהעדר אורחים כמבואר באגדה דכאן ובמדרשים, א"כ הלא היו מוכרחים לאכול, דבלא זה היה מצטער, וי"ל דכיון שהיה יכול הקדוש ברוך הוא להזמין אליו אנשים ממש ובכ"ז שלח מלאכים, ש"מ שאין קפידא אם יהיו נוהגים כאן במנהג בני אדם משום שאין לשנות מן המנהג, עיין עוד בדבריו.

281. בבא מציעא פו, ב.

282. רמב"ן בפסוק א.

283. בראשית רבה מח, יד.

279. בראשית רבה מח, יד.

280. העיר בתורה תמימה מספר הערות על גמרא זו. ראשית, על אף שכתוב שהמלאכים אכלו 'לחם', אין הכוונה דווקא ללחם, שהרי לא הגיש להם אברהם לחם, אלא שמאחר שהזכיר במשה 'לחם' הזכיר כן גם ביחס למלאכים. שנית, לכאורה היה לגמרא להקדים את ירידת המלאכים לעליית משה, שכן היא קדמה, אלא שנקטה הגמרא בדרך של 'לא זו אף זו'. ועוד כתב 'אך בכלל צ"ע מאי ראייה מהמלאכים, דהא מכיון שהקב"ה שלחם במכוון

המשנה בתחילת מסכת פאה פותחת במילים שאנו אומרים כל בוקר 'אלו דברים שאין להם שיעור', ואחד הדברים המצוינים ברשימה היוקרתית הוא 'וגמילות חסדים'. חסד לא נגמר אף פעם, שכן לעולם לא יכול אדם לומר סיימתי עם החסד, שהוא מן הדברים שאין להם שיעור. תמיד יש עוד שניתן לעשות, ותמיד ניתן להרבות במחשבה ובעשייה בענפי החסד השונים. אשריהם בעולם הזה ובעולם הבא, ממשיכי אברהם אבינו ההולכים תמיד בדרכו, ומייחלים כל עת להזדמנות בה יוכלו לגמול חסדים נוספים, בגדר 'אך טוב וחסד ירדפו כל ימי חייהם'.

ט וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֵיךְ שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בָאָה־לִּי:

וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו. נִקְוֶה עַל אִי"ו שֶׁצִּבְלִיּוֹ, וְתִנִּיחַ רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֱלֵעָזָר אוֹמֵר כֹּל מִקּוֹם שֶׁהִכְתֵּב רַבִּי עַל הַנִּקּוּדָה אֲתָה דּוֹרֵשׁ הִכְתֵּב וְכו', וְכֵן הַנִּקּוּדָה רַבִּי עַל הִכְתֵּב אֲתָה דּוֹרֵשׁ הַנִּקּוּדָה, שֶׁאִךְ לִשְׂרָה שָׁלוֹם אִיו אֲבִרְהָם, לִמְדֵנוּ שֶׁיִּשְׂאֵל אָדָם צִבְכְּסִינִי שְׁלוֹ לְאִישׁ עַל

בגמרא

כתב הספורנו שכוונת השליחים הייתה לבשר את שרה (שהרי אברהם כבר התבשר), כדי שתשמח ותודה, ובכך יהיה העיבור יותר שלם. הוסיף האור החיים שהם התכוונו לבשר דווקא את שרה ולא את אברהם, וגילו כן לאברהם באמנם 'אֵיה שָׂרָה אִשְׁתְּךָ', והשיב להם אברהם שהיא באהל שומעת את דבריהם.

מעל המילה 'אליו' מופ

מעל המילה 'אליו' מופיעות בתורה שלוש נקודות (מעל האותיות אי"ו). על כך נדרש

שהרי לה מגיעה תודה מרובה על ההארכה, אלא שראוי לעשות כן על ידי בעלה. והוסיף שנראה לומר שמטעם היות האותיות אי"ו מנוקדות ולא האות למ"ד, נלמד שלא אמורים לפנות 'לעקרת הבית, אלא לשאול בשלומה על ידי בעלה – 'השואל לשרה יפנה אליו' (ולהעמקת עניין האותיות הנקודות, עיין ברבנו בחיי ובתורה תמימה. והרד"ק כתב 'נקוד על אי, ואין לנו טעם בנקודות אלא מה שנמצא מהם בדרשות').

ואנוהו – מהגמרא נראה שהמלאכים לא התכוונו לדבר עם שרה ואכן לא דיברו איתה באופן ישיר (כפי שמשמע מפשט הפסוקים), אלא שאלו את אברהם אודותיה. לעומתה, האברבנאל ביאר המלאכים רצו לדבר עם שרה, כדי שתתבשר שרה מפי מלאך בדומה לאברהם שהתבשר מאת הקב"ה. אך כשהבין המלאך שהיא נסתרה, ושהודיעו אברהם שהיא באהל שהיה סמוך אליהם (ככתוב 'והוא אחרי' [פסוק י]), הבין שלא רצה אברהם שידבר עם שרה. על כן הוצרך לומר את הבשורה לאברהם, על אף שהבשורה הייתה מכוונת לשרה.²⁸⁹ ואילו לפי המדרש רבה הם ממש דברו עם שרה (ולשיטת המדרש יש להקשות, מדוע לא בשרו אותה המלאכים באופן ישיר? ואולי מתורץ לפי דברי הרש"ר הירש שרצון ה' היה ששרה תשמע את הדברים באופן אקראי, ויובאו לקמן בפסוק י 'האם אמר אברהם לשרה את נבואתו'.

מוצא כתב רבה על הנקודה – אתה דורש את הכתב (כלומר אם האותיות הבלתי מנוקדות רבות על הנקודות – דורשים את המילה כולה כאילו לא הייתה מנוקדת, שניקוד אות אחת בא לרמוז על דבר מסויים [מהרז"ו]), נקודה רבה על הכתב – אתה דורש את הנקודה (כלומר, כשרוב האותיות מנוקדות מורה הניקוד שעיקר המילה הינה האותיות המנוקדות [מהרז"ו]). כאן שהנקודה רבה על הכתב אתה דורש את הנקודה – איז אברהם, א"ר עזריה: כשם שאמרו איה שרה, כך אמרו לשרה איז אברהם.²⁸⁹ וכן ביאר רש"י, שמהניקוד באותיות אי"ו נלמד ששואלים את האיש על האישה ושואלים לאישה על האיש.²⁹⁰

הכלי יקר הביא את דברי המדרש שגם שאלו את שרה 'איז אברהם', והקשה על כך, והלא אברהם היה עומד עליהם! על כן ביאר שאלה זו באופן אחר, שאין שאלת 'אִיָּה שָׂרָה אֲשֶׁתָּךְ' בכוונת איפה היא, ושאלת 'איז אברהם' בביאור איפה הוא, אלא שאלת מדרגתם ומעלתם – באיזו זכות יזכו לילדים? וכשם שאמר אברהם על שרה 'הנה באהל' כן השיבה היא על שאלת 'איז אברהם' – 'הנה באהל', שבזכות האהל זכו שניהם לילדים: שרה בזכות צניעותה, שהיא באהל, ואברהם בזכות מעשיו באהל – שיושב בפתח ומכניס אורחים.

הוסיף הרש"ר הירש שלימדה התורה שדרך ארץ עבור האורח לשאול בשלום עקרת הבית,

אִיָּה שָׂרָה אֲשֶׁתָּךְ

הַאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ' (במדבר כב, ט), וכן שאל ישעיה את חזקיהו 'מָה אָמְרוּ הַאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה וּמָה אָמְרוּ אֲלֶיךָ' (מלכים ב כ, יד), על אף שידע בטרם שאל, וכל אלו הם עבור תחילת הדיבור.

בעניין כוונת המלאכים בשאלתם 'אִיָּה שָׂרָה אֲשֶׁתָּךְ', ביאר הרשב"ם שאף על פי שידעו היכן היא – שאלו, כדרך שמצינו בשכינה, שאמר ה' לאדם 'אִיָּכָה' (ג, ט), וכן אמר ה' לבלעם 'מִי

שרה, ורק אחר כך שאלו את שרה איז אברהם.

289. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.

289. בראשית רבה מח, טו.

290. ועיין בחזקוני שמהניקוד על אותיות אי"ו (ולא רק על האות למ"ד) נלמד שתחילה שאלו את אברהם איה

עמהם במקום שהיו אוכלים מפני צניעותה. ולמדנו בסיפור הזה כי לא נאה לנשים הצנועות להתראות בפני האורחים. ולפי שהיו רוצים לבשרה שאלו עליה. אולם לפי המלבי"ם והעמק דבר (מובא לקמן) תמיד עסקה שרה אמנו במצוות הכנסת אורחים, אלא שכרגע פרסה נדה (ולכן לא הביאה לחם), ומשום נידתה לא יכלה לצאת מן האהל.

ואנוהו – בשיחתנו לכתר זה ('חוסר המעש מצד שרה') ביארנו שבאמירת 'איה שרה אשתך' הם דייקו בלשונם ולא שאלו 'איה' אלא 'איה', שפירושו – היא אמורה להיות כאן אבל היא לא, מדוע אינה נמצאת כאן? (וציין בפרשגן שכן תרגם אונקלוס 'אן' ולא 'איכא'). שאלה זו שייכת הן במישור המעשי – למה אינה נמצאת אצל האורחים, והן במישור הרוחני – מדוע אינה עסוקה במצווה? (שכן אברהם אבינו אמר לה 'לושי ועשי עגות', ולא מוזכר שעשתה כן – בשונה מהנער. ובטעם הדבר, עיין בשיחתנו הנ"ל). הוסיף על כך בפרשגן²⁹⁶ שמטעם זה ביאר רש"י על הכתוב 'ויאמר הנה באהל – צנועה היא', שלכאורה דבריו משוללי הבנה, שמאחר שהמלאכים שאלו למקומה, מה ראה רש"י להוסיף בדבריו? אלא שמאחר ששאלו 'איה' שמשמעו 'למה אינה כאן', השיב שאינה כאן משום שהיא צנועה. ועיין בנהרות ה'. בהעמק דבר²⁹⁷ ציין שמכך ששאלו אותו 'איה שרה אשתך' ולא שאלו 'איה שרי אשתך' הכיר בהם אברהם שהם מלאכים, שהרי עדיין לא נודע בעולם שינוי שמה.

והאברבנאל כתב שבשאלת 'איה שרה אשתך' הראו עצמם כמסתפקים שמא יש לה צער או חולי שיוכלו הם לתקן, והשיבם שהיא נשאת באהל משום שאין לה בן לצאת ולבוא עמה כדרך הגבירות היוצאות מביתהן לחוץ.²⁹²

והגמרא דרשה על שאלת המלאכים: 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל – להודיע ששרה אמנו צנועה היתה. אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי יצחק: יודעים היו מלאכי השרת ששרה אמנו באהל היתה, אלא מאי באהל²⁹³ – כדי לחבבה על בעלה (וביאר רש"י: "להודיעו שהיא צנועה משאר חברותיה, שאינה נראית, וצריך לישאל אחריה"). רבי יוסי ברבי חנינא אמר: כדי לשגר לה כוס של ברכה.²⁹⁴ והביא רש"י שתי שיטות אלו.

הקשה הכלי יקר, וכי עד עכשיו לא ידע אברהם שהיא צנועה? אלא, שמאחר שיאמר המלאך 'שוב אשוב אליך' (פסוק י'), שמשמע שישבו דווקא לאברהם ולא לשרה, יש לחוש שיחשוב אברהם שרק הוא זכאי לכך ולא שרה, ויוביל הדבר לפגיעה בשלום הבית ביניהם. על כן הדגיש המלאך שגם שרה צדיקה וצנועה, ואם כן ודאי שלא יקפח הקב"ה שכר צניעותה, וראויה עבור כך לילדים, כדברי הגמרא שכל כלה שהיא צנועה זוכה ויוצאין ממנה מלכים.²⁹⁵

נחלקו המפרשים, האם צניעותה של שרה, שנשארה באוהל, היה דרכה באופן קבוע, או שדווקא בסיפור זה נטמנה באוהל, ושינתה מהרגלה? מהרד"ק משמע שהיה זה דרכה תמיד, שכתב: 'איה שרה אשתך – שאלו עליה לפי שלא הייתה



בפסוק הקודם שהייתה הסעודה בלא פת ולא היו צריכים כלל לבהמ"ז ולכוס ברהמ"ז... ואין להאריך'.
295. מגילה י, ב: 'דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים. מנלן – מתמך, דכתיב: ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה'.
296. כתב בפרשגן ששמע כן מנחמה ליבוביץ ע"ה.
297. העמק דבר בפסוק טז.

292. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.
293. בתורה תמימה הגיה שצריך לגרוס 'אלא מאי שאלו'.
294. בבא מציעא פז, א. בעניין הכוס של ברכה כתב המהרש"א: 'כי גדול במלאכים היה המברך כדאמרי' האורח הוא מברך והוא המשגר כוס של ברכה'. לעומתו, בתורה תמימה כתב 'דע דצ"ל דכוס של ברכה דהכא איירי בסתם כוס של ברכה ולא כוס של ברהמ"ז, שהרי מבואר

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ אֱתוֹב לְוַתְּךָ כְּעֶדְן
דָּאֲתוֹן קִימִין וְהָא בְּרָא לְשָׁרָה
אֶתְתְּךָ וְשָׁרָה שְׂמַעַת בְּתִרְעָה מִשְׁכָּנָא
וְהוּא אַחֲזֹרָהּ:

וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כֹּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה-בֵן לְשָׁרָה אֲשֶׁתְּךָ וְשָׁרָה שְׂמַעַת פֶּתַח הָאֵהָל וְהוּא אַחֲרָיו:

למועד אשוב. אמר לה אלישע אותם המלאכים שהם חיים וקיימים לעולם אמרו למועד אשוב, אבל אני זכר ודם שהיום חי ומחר מת, צין חי וצין מת למועד הזה וגו': כעת חיה. כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח היה, ולפסח הבא נלד יצחק, מדלל קרינן כעת אלא כעת. כעת חיה. כעת הזאת שמהא היה לכם שמהו כלכם שלמים וקיימים: והוא אחריי. הפתח היה אחר המלאך:

שוב אשוב. לא זכרו המלאך שישוב אליו אלא בשליחותו של מקום אמר לו, כמו ויאמר לה מלאך ה' הרצה ארצה (טו, י), והוא אין צידו להרצות, אלא בשליחותו של מקום, אף כאן בשליחותו של מקום אמר לו כן. אלישע אמר לשונמית למועד הזה כעת חיה את חוצקתן בן ותאמר אל אדוני איש האלהים אל תכזב בשפחתך (מלכים ז 7, טו), אותן המלאכים שזכרו את שרה אמרו

וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ

(ולא בשם עצמו, שהרי מפתח של חיה אינו ברשותו אלא ברשות ה'). בשונה מרש"י, מהרד"ק משמע שהמלאך עצמו ישוב אליו, אך ציין 'ולא נכתב בתורה תשובת המלאך אל אברהם לזמן שנולד יצחק'.

וכדבריו הקשה הרמב"ן, שלא מצינו שה' או המלאך שבו אליו לאחר שנה! ותיירץ הרמב"ן שלושה תירוצים: הראשון, אולי זה נכלל בכתוב 'וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר' (כא, א). השני, הביא הרמב"ן את דברי האבן עזרא³⁰³ שהנאמר לאברהם 'לקמה זה צחקה שרה... למועד אשוב אליך' (פסוקים יג-יד) הם דברי המלאך בשם שולחו, ויש לומר ששב אליו במועד אליו דיבר, אלא שזה לא נכתב. והשלישי, והוא הנכון בעיני הרמב"ן, הכוונה שתהיו חיים בעוד שנה ושרה תלד בן.³⁰⁴

האברבנאל ביאר כתיבו הראשון ברמב"ן שהפסוק 'וה' פקד את שרה' כולל ענין זה, שאז שב חסדו ואמתו לתת לה כוח ללדת (וכתב שם שענין השיבה הוא ההטבה שייתן לאברהם בן משרה, עיין בדבריו שהבאנו בתחילת כא, א). עוד

על לשון היחיד 'ויאמר' (השונה מן הכתוב בפסוק הקודם 'ויאמרו אליו') כתב הרד"ק שהגדול שבהם אמר (אותו אחד שאמר לו אברהם בלשון יחיד 'אם נא מצאתי חן בעיניך' [פסוק ג]), שבא הוא לבשר את שרה. ולפי הגמרא, הכוונה למיכאל, שבא לבשר את הלידה.³⁰¹ וכן כתב האור החיים והוסיף שרק מלאך אחר אמר כן משום שהמלאכים האחרים באו למטרות שונות, וזאת בשונה מפסוק ט שבו כתוב 'ויאמרו', ששם משום דרך ארץ שאלו בשלום שרה על ידי בעלה. רש"י כתב שלא בשרו המלאך שישוב אליו, אלא בשליחותו של מקום אמר לו (ואנוהו – כלומר אין כוונת המלאך שהוא עצמו ישוב, אלא שאמר כן בשם הקב"ה. עיין עוד בדבריו, וכן שהשווה את אופן אמירת אלישע 'כעת חיה את חצקת בן' [מלכים ב ד, טו] לנאמר כאן). הביא הרמב"ן את דבריו וביאר שרש"י הוצרך לפרש כן מאחר שהקב"ה אמר לו 'למועד אשוב אליך' (פסוק יד), אם כן ברור שהכוונה שה' יתברך ישוב אליו ולא המלאך. ובדומה לכך כתב המלבי"ם³⁰² שאמירת 'שוב אשוב' אמר המלאך בשם שולחו



(כא, ב) כתב: 'למועד אשר דבר אתו המלאך, ששאל איה שרה אשתך, גם שב אליו, כי כן אמר לו'. ועיין במחלוקת המובאת בדברינו בתחילת פסוק יג.
304. ואנוהו – בטרם נולד יצחק מובא שאברהם אבינו

301. בבא מציעא פו, ב.

302. מלבי"ם בפסוק יד.

303. ואנוהו – הכוונה לדברי האבן עזרא בהמשך הפרשה, שעל הכתוב 'למועד אשר דבר אתו אלהים'

ואנוהו – עיין בדברינו כ, ו בתחילת הפסוק, שם ביארנו ששב מיכאל בהתגלותו אל אבימלך, ובכך התקיימו דבריו 'שוב אשוב אליך... והנה בן לשרה אשתך', שסייע המלאך בקיום ההבטחה להולדת שרה את בנה. וכן עיין בדברינו בסוף כב, ה, שם העלינו ששב מיכאל פעם שנייה, לקיים את שתי המילים 'שוב אשוב'.

בעניין הכפילות 'שוב אשוב' ביאר החזקוני שהכוונה לשתי שיבות – פעם בניסן ופעם בתשרי, ויבואר בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק יב. עוד הוסיף שידע המלאך שישב אליו מאחר שהמלאכים קיימים לעולם, על כן אמר 'שוב אשוב', זאת בשונה מאלישע שלא אמר 'שוב אשוב' אלא 'למועד הזה קעת חיה' (מלכים ב ד, טז), לפי שלא ידע בוודאות שיחיה לשנה אחרת.³⁰⁸ עוד הוסיף האברבנאל שאמר המלאך לאברהם, כיוון שלא רצית שאני אבשר את שרה – אני נותן לך את הבשורה.³⁰⁹

הוסיף תירוץ נוסף, שדברי המלאכים לאברהם נאמרו ביחס לסעודה שעתיד אברהם לעשות כשייוולד יצחק,³⁰⁵ ואם כן יש לומר שאז שבו המלאכים בדמות אנשים. ואולי נרמז הדבר בכתוב, שאמרו לו: 'כִּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשֶּׁר דִּבַּרְתָּ' (פסוק ה), שכאשר דיברת לעשות עתה – תעשה בעתיד (ולא אמרו 'כִּן עֲשֵׂה' כציווי בהווה, אלא 'כִּן תַּעֲשֶׂה' בלשון עתיד).³⁰⁶ המלבי"ם³⁰⁷ ביאר שאין קושי בדבר, מאחר שדברי המלאך 'שוב אשוב' נאמרו בשם ה' המשלח אותו ולא בשם עצמו, ואכן כתוב בלידת שרה 'וְהָיָה פֶקֶד אֶת שָׂרָה' (כא, א). ועיין ברבנו בחיי.

לעומתם, הספורנו כתב 'שוב אשוב אליך למועד המילה כפעם בפעם'. נראה בכוונת דבריו שה' ישוב לכל ברית מילה של אברהם וזרעו, כלומר תמיד יגיע ה' יתברך לברית. ועיין בדבריו שהבאנו בפסוק א 'מטרת ההתגלות' – שיטה שלישית.

קעת חיה והנה בן לשרה אשתך

על פי תרגום אונקלוס 'קַעֲדָן דְּאִתָּון קְיָמִין' (כזמן שאתם קיימים), הנאמר בלשון רבים ומוסב על הזמן שבו יהיו חיים עדיין גם אברהם וגם שרה. גם בהעמק דבר ביאר שהכוונה לזמן הזה שישב בשנה הבאה.

הרש"ר הירש הלך גם הוא בקו זה, והרחיב שיש להבחין בין שמות נרדפות לזמן, שכל אחד מבטא עניין שונה. 'זמן' מבטא את מושג הזמן

נחלקו המפרשים בהבנת הכתוב 'קעת חיה', ונציג ארבע הבנות שונות:

הראשונה, לפי רש"י כוונת 'קעת חיה' היא קעת הזאת לשנה הבאה תחיה לכם, ותהיו כולכם שלמים וקיימים. כלומר המילה 'חיה' מתייחסת ל'קעת', ופירושה – העת הזאת בשנה הבאה תחיה לכם, שתהיו אתם חיים, שלמים וקיימים (ועוד כתב שפסח היה³¹⁰). ודבריו הם



בפסוק ה' ויאמרו כן תעשה כאשר דיברת' בשיטה הרביעית. 306. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.

307. מלבי"ם בפסוק יד.

308. ועיין באור החיים שכפל הכתוב 'שוב אשוב' משום שכביכול היו ליצחק שתי לידות: לידה אחת רגילה, אך עדיין לא יכל להוליד, ולידה שנייה, בעקידה – בה זכה לנפש הראויה להוליד, עיין בדבריו.

309. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.

310. עיין בדברינו בפסוק א 'באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם ובאו האנשים'.

חשש שיהרגוהו, ככתוב 'והרגוני על דבר אשתי' (כ, יא). ויש לעיין לשיטת הרמב"ן, כיצד חשש כן אברהם אם הובטח לו מאת הקב"ה שיחיה בשנה האחרת? וניתן לתרץ שלא באמת חשב שיהרגוהו, אלא שכך נימק להם את דבריו באופן שדבריו יתקבלו באזניהם. או שמא חשש שיגרום החטא, בדומה לנדרש בגמרא (ברכות ד, א) על יעקב.

305. נראה שכוונתו לנדרש בבראשית רבה (מח, יא) 'ויאמרו כן תעשה כאשר דברת – יהי רצון שתזכה לעשות עוד סעודה אחרת לבר דכר דיתיליד לך', ועיין בדברינו

לסיכום הבנת המילים 'כעת חיה': **לרש"י** – זמן זה יחיה לכם בשנה הבאה, **לאבן עזרא** – שרה תחיה שנה הבאה, **לרשב"ם** – שרה תהיה יולדת בשנה הבאה, **ולמלבי"ם** – שרה תהיה בריאה בעת לידתה כפי שהיא בריאה כעת.

עוד כתב **בהעמק דבר** שהמלאך אמר לאברהם 'כעת חיה' כדי להורות לו את זמן הלידה. ודאי ששרה ידעה מכל מאמר ה' אל אברהם אבינו שתלד בן ('וּבְרָכְתִּי אֶתְּהָ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לָךְ בֶּן' [יז, טז]), שהרי היא רואה את כל אשר עשה במצוות המילה ושמעה את שינוי שמות אברהם ושרה. על כרחך שאמר לה אברהם את דבר ה',³¹² ולא בא המלאך אלא לצמצם את השעה המדויקת שתלד – באותה שעה בשנה הבאה. ה' יתברך אמר לאברהם שתלד שרה 'לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֶרֶת' (יז, כא), אך לא מבואר בדבריו איזו שנה אחרת, אולי בעוד שנים מספר. עבור כך אמר המלאך 'כעת חיה', שמשמעו שתלד כשתגיע אותה שעה שוב בפעם הראשונה (כלומר מייד בשנה הבאה), ובישר שיבוא בתחילת הלידה ותלד בנחת.

בכללו, את משך הזמן ורציפותו. לעומתו, 'עת' מבטא רגע מתאים למשימה מסוימת, הרגע החותך בין העבר לעתיד. ולעומתם, 'חיה' מבטא את הרגע החוזר למקומו במעגל החי של הזמן. על פי זאת, כוונת 'כעת חיה' היא בדיוק לרגע הזה שישבו במעגל השנה.

הבנה שנייה היא הבנת **האבן עזרא** שהכוונה ששרה תחיה בשנה האחרת. כלומר, המילה 'חיה' מתייחסת לשרה במובן של חיים.

הבנה שלישית היא הבנת **הרשב"ם** שביאר ש'חיה' הכוונה לילדת, ואומר המלאך שכשישוב – שרה תהיה יולדת. כלומר 'חיה' נאמר על שרה במשמעות של יולדת, וכן הסכימו **הרד"ק** ו**האברבנאל**,³¹¹ ועיין **ברבנו בחיי**.

והרביעית, **המלבי"ם** ביאר שמאחר שאברהם השיב למלאך ששרה אינה יכולה לבוא מן האוהל משום נידתה, והשיב לו המלאך שחזרת וויסתה מוכיחה שהיא מוכנה להתעבר, עד שבשוב המלאך אליו היא תהיה 'חיה ובריאה כעת', כלומר כשם שעכשיו ('כעת') היא בריאה ('חיה'), כן תהיה אחר לידתה, שלא תזיק לה הלידה, וחזרת הווסת היא האות שכן לשרה אשתך.

וְשָׂרָה שִׁמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל

הגמרא שדרשה: 'אמר רב אחא בר אדא אמר רב המנונא אמר רב: מנין שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד – שנאמר ועלהו לא יבול'.³¹³ כתב **המלבי"ם** שעניין זה בא לומר שלמרות שעיקר ביאת המלאך היה לבשר את שרה (שהרי אברהם כבר התבשר בדבר בסוף פרשת **לך-לך**), ולכאורה מהפסוקים משמע שבישר המלאך את אברהם ולא את שרה, מדגיש הכתוב שאמר המלאך את דבריו באופן ששרה תשמע. וכן ביאר **האור החיים** שהתורה באה להודיע שעשה

הרד"ק ביאר ששרה הייתה באהל, וכששמעה שמדברים עליה באה לפתח האהל לשמוע את דבריהם. הם לא ראו אותה כי אחוריהם היה אל פתח האהל, וזאת הכוונה 'והוא אחרי'. ובאופן דומה כתב **הרש"ר הירש** 'לא שהיא שומעת במקרה רק את זה, אלא היא שומעת – מקשיבה. אף אם אינה יושבת ליד השולחן – הרי היא משתתפת ממקומה, בשמיעה אם גם לא בדבור; ואכן כדאי להקשיב לאיש כאברהם, עת הוא משוחח עם אורחיו'. ואנוהו – כדברי



בדברינו לקמן 'האם אמר אברהם לשרה את נבואתו'.

313. סוכה כא, ב.

311. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה השמינית.

312. בעניין ידיעת שרה את דבר ה' לאברהם, עיין

אברהם לה כל דבר ה', ולא בא המלאך אלא לצמצם את השעה יותר, כי מאמר ה' "בשנה האחרת" (יז, כא) לא נתבאר איזה אחרת, ואולי עוד איזה שנים, אבל המלאך אמר כעת חיה, דמשמעו כשתגיע בראשונה אותו שעה. גם המלבי"ם³¹⁵ הסכים שוודאי שאמר לה אברהם את דבר ה' וודאי שהאמינה (אם כי מתרץ לשיטתו שהצחוק של שרה היה צחוק של שמחה ואין כאן שום ביקורת כלפיה, עיין בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם').

לעומתם, הרמב"ן³¹⁶ חולק על יסוד זה וסובר שראוי לומר שאברהם אבינו לא גילה לה את הנאמר לו, מאחת משתי סיבות: הראשונה, אולי המתין שה' ישלח לה את הבשורה, והשנייה, מרוב זריזותו למצווה היה טרוד במילתו ומילת אנשי ביתו, ואחר כך ישב בחולשתו והמלאכים כבר הגיעו לפני שהספיק לומר לה³¹⁷ (ואנוהו – להבנה השנייה של הרמב"ן באו המלאכים ביום המילה עצמו, לא ביום השלישי למילתו, עיין בדברינו בפסוק א' כמה זמן אחרי המילה נראה ה' אל אברהם').

ואנוהו – על תשובת הרמב"ן השנייה יש לתמוה לכאורה, הרי האמירה לשרה הינה עניין של זמן מועט, ויכל אברהם להמתין עם המילה זמן מועט זה כדי לומר לה. אלא שאין הדבר כן, שהרי משה רבנו כמעט שנהרג על ידי ה' בגלל שהמתין מעט עם מילת בנו, כמובא במשנה 'רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה שלא נתלה לו למשה הצדיק עליה מלא שעה'³¹⁸ וביאר הר"ן: 'אלא מיד שנתרשל בקש המלאך להורגו'. ולשיטת הרמב"ן הסכים הרש"ר³¹⁹ הירש וכותבו שאברהם לא ראה זכות לעצמו לגלות

המלאך את שליחותו. עוד הוסיף האור החיים: 'וראיתי במדרש כי אף על פי כן נתיישר המלאך על אשר לא דבר הבשורה מפיו אליה ודבר לאברהם, והמלאכים יענשו על השוגג ועל שנוי כל שהוא'.

האם אמר אברהם לשרה את נבואתו שהיא תלד בן?

שרה שומעת עתה שהיא תלד בן, והיא צוחקת בקרבה. האם זו הפעם הראשונה שהיא שומעת שתלד בן? הרי נאמר לאברהם אבינו בסוף פרשת לך לך 'שְׁרִי אֶשְׁתָּךְ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמִי שְׁרִי כִי שְׁרָה שְׁמִי: וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לָךְ בֶּן' (יז, טו–טז), ועלינו לשאול – האם אברהם אמר לה את הנבואה שקיבל, שתלד שרה בן?

בכל תשובה לשאלה זו קיים קושי. אם נאמר שאברהם אמר לה, היתכן ששרה תצחק גם לאחר ששמעה מפורשות שהקב"ה הבטיח לה בן?! אך אם נאמר שלא אמר לה אברהם, כיצד יתכן שאברהם יסתיר ממנה את הנבואה שכל חייה קיוותה לשמוע?! ונחלקו המפרשים בשאלה זו.

האברבנאל כתב שאין ספק שאמר אברהם לשרה את כל ענין המילה, שינוי השמות ולידת יצחק, ובגלל כך היה קפידא מהשם יתברך על שרה – שמאחר שכבר שמעה בפעם הראשונה מאברהם, ועכשיו שמעה שוב בפעם השנייה מפי מלאך – היה לה להאמין.³¹⁴ הוסיף בהעמק דבר 'שבלי ספק ששרה כבר ידעה מכל המאמר של הקדוש ברוך הוא עם אברהם, שהרי היא רואה כל אשר הוא עושה במצות מילה, וגם שמעה שנוי שמות אברהם ושרה, ובע"כ אמר

שמה משרי לשרה, ואם כן היה מוכרח לומר לה את סיבת שינוי שמה ושתלד, כל שכן שהייתה זו בשורה טובה.
318. נדרים ג, יא. ועיין בשיחתנו החמישית לפרשת שמות 'שיטה ראשונה' בעניין עיכוב המילה.
319. רש"ר הירש בסוף דבריו בפסוק א. וכן הבאנו

314. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.
315. מלבי"ם בפסוק יב.
316. רמב"ן בפסוק טו.
317. האברבנאל (בשאלתו השמינית) כתב שאין לקבל תשובה זו של הרמב"ן, שהרי נצרך היה לומר לה את שינוי

שרה צוחקת, כל השומע יצחק. צחוק זה יהיה חקוק על לב שרה, כדרך שהוא היה חקוק על לב אברהם. יזכרו את הצחוק הזה בשעת חינוכו של הילד; כי עצם הרעיון היה "מגוחך" בעיניהם, שעה שקיבלו את הבשורה לראשונה.

ואנוהו – יש לציין, שלשיטת הרמב"ן, הביקורת לשרה באה על כך שחשבה שאין זה בידי הקב"ה לפעול את לידתה, או שלא חשבה שה' יודע מה היא חושבת (כמבואר בדברינו בתחילת פסוק יד). לעומת זאת, לשיטת **האברבנאל** וסיעתו שאברהם אמר לה את הנבואה – מעמידים את שרה אמנו הצדקת כאישה שאיננה מאמינה לנבואה ישירה מהשם יתברך לאברהם. ועיין עוד בשיחתנו לכתר זה 'מוסר ה' לשרה' שם מבואר עניין זה באורך.

את אזנה של שרה, והוסיף שבדיבור ה' אל אברהם בעניין עצמו נאמר 'וַיִּדְבֹּר אֶתוֹ אֱלֹהִים לְאִמּוֹ' (יז, ג), ואילו בדבר ה' אל אברהם אודות שרה כתוב 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אֲבִרְהָם שְׂרִי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שְׂרִי כִּי שְׂרָה שְׁמָהּ' (יז, טו) ללא הזכרת המילה 'לאמר'. כלומר, לאברהם נאמר לומר לאחרים את סיבת הנבואה אודותיו, אך לא על אודות שרה.

ועוד כתב: 'נראה שהיה זה רצון ה', ששרה תשמע את הבשורה רק באקראי; כך תשמע גם היא את הדברים מכלי ראשון – בכל זרותם המדהימה; וכך ייראו גם בעיניה מגוחכים בראשונה. כבר הזכרנו את חשיבות ה"צחוק" הזה;³²⁰ אין אנחנו נפטרים מן ה"צחוק" בקשר להולדת יצחק; הכל צוחקים: אברהם צוחק,

והוא אחרי

שפתח האוהל של שרה היה אחרי המלאך. ובאופן אחר הביא **האבן עזרא** שיש אומרים שפתח האוהל שלה היה אחרי אוהל אברהם. לעומתם,³²² **האבן עזרא** ביאר שמילת 'והוא' מתייחסת למלאך המדבר. אברהם ישב בפתח האהל ולא ראה את שרה, והמלאך המדבר עם אברהם היה אחורי האהל (**ואנוהו** – לדבריו כוונת הפסוק היא 'ויאמר שוב אשוב... ושרה שומעת פתח האוהל והוא [המלאך הדובר בתחילת הפסוק] אחרי'). גם **רבנו בחיי** כתב שהמלאך המבשר היה אחורי פתח האוהל. לדבריו, שרה יושבה בתוך האוהל, ועמדה ממקומה אל פתח האוהל לשמוע את הדברים שנאמרו. וכן ביאר **האור החיים**, וכן כתב **המלבי"ם** והוסיף שהמלאך עמד אחרי הפתח כדי שתשמע שרה את דבריו. ואילו **במדרש רבה** נדרש: 'והוא אחרי –

נחלקו המפרשים, אל מי מתכוונת התורה בכותבה 'והוא אחרי'?

רש"י ביאר שפתח האהל היה אחרי המלאך (**ואנוהו** – וכוונת הפסוק היא 'ושרה שומעת פתח האוהל, והוא [פתח האהל] אחרי'). וכן הסכים **הרד"ק** וכן ביאר **האברבנאל**³²¹ ששרה עמדה בפתח האוהל שהיה אחורי המלאך. הוסיף **הספורנו** שמאחר שהפתח שדרכו שמעה שרה היה אחרי המלאך המדבר – לא דיבר עמה המלאך בלשון נוכח, בשונה מאלישע שדיבר אליה, ככתוב 'אֶת חִבְקָת בֶּן' (מלכים ב ד, טז). וכן הסכים **הרש"ר הירש** וכתב 'הפתח היה מאחורי המדבר; אילו היה לפניו, לא היה זה לרוחה של שרה להשתתף כשומעת ממול האורחים'. גם **והרשב"ם** כתב שהפתח היה אחרי המלאך, לפיכך שמעה שרה את דבריהם, אלא שהדגיש



321. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה השמינית.
322. יש לעיין אם יש נפק"מ בין ביאורי המפרשים; האם יש הבדל אם כוונת הפסוק שהפתח היה אחרי המלאך

בשם הרב משה פיינשטיין, עיין בשיחתנו לכתר זה 'מוסר ה' לשרה'.
320. עיין בדבריו יז, יז.

ואַבְרָהָם וְשָׂרָה סִיבּוּ עָאָלוּ
בְּיוֹמֵין פֶּסַק מְלַמְהוּי לְשָׂרָה
אוֹרַח כְּנָשִׁים:

יא וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בַּיָּמִים הַלֵּלוֹת לְשָׂרָה
אוֹרַח כְּנָשִׁים:

חדל להיות. פסק ממנה: ארח כנשים. אורח נדות:

ואַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בַּיָּמִים

אמר רבי יוחנן כבר כתיב "ואברהם ושרה זקנים" מה ת"ל "ואברהם זקן" (כד, א)? אלא שהחזירו הקדוש ברוך הוא לימי נערוותיו, צריך לכתוב פעם שנייה "ואברהם זקן". רבי אמי אמר: כאן זקנה שיש בה לחלוחית ולהלן בזקנה שאין בה לחלוחית.³²⁷ ועיין עוד בדברינו בפרשת חיי שרה כד, א' בא בימים לעומת באים בימים'.

חידוש הזקנה בעולם

זאת הפעם הראשונה בתורה שמוזכרת זקנה, ונדרש על כך במדרש רבה: 'א"ר יהודה בר סימון: אברהם תבע זקנה, אמר לפניו: רבון העולמים, אדם ובנו נכנסין למקום ואין אדם יודע למי מכבד, מתוך שאתה מעטרו בזקנה אדם יודע למי מכבד, א"ל הקדוש ברוך הוא: חייד, דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל. מתחילת הספר ועד כאן אין כתיב זקנה, וכיון שעמד אברהם נתן לו זקנה – "ואברהם זקן בא בימים" (כד, א).³²⁸ יצחק תבע יסורין, אמר לפניו: רבון כל העולמים, אדם מת בלא יסורים מדת הדין מתוחה כנגדו, מתוך שאתה מביא עליו יסורים אין מדת הדין מתוחה כנגדו, אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייד, דבר טוב תבעת וממך אני מתחיל, מתחילת הספר ועד כאן אין כתיב יסורין, וכיון שעמד יצחק נתן לו יסורים – "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְתֹּבֶינָהּ" (כז, א). יעקב תבע את החולי, אמר לפניו: רבון העולמים, אדם מת בלא חולי ואינו מיישב בין בניו, מתוך שהוא חולה שנים או שלשה ימים הוא מיישב בין בניו,

מדוע מפרש הכתוב שהיו 'זקנים באים בימים'? כתב הרד"ק שעניין זה נכתב לתת טעם למה צחקה שרה, וכן כתב האברבנאל: 'הקדים הכתוב להודיע שהיו אברהם ושרה זקנים באים בימים, כדרך הקדמת ידיעה לדברי שרה וצחוקה'.³²⁵ המלבי"ם ביאר שהכתוב מדגיש זאת להורות שהזקנה באה עליהם מחמת הימים שעברו עליהם, כלומר מתוך שנות חייהם המרובות, שאילו הייתה סיבת זקנתם מחמת שהזקינו קודם זמנם (ואנוהו – מחמת צרות וכד'), לא היה נס ביכולתם להוליד. ועיין באזניים לתורה, וכן לקמן 'חידוש הזקנה בעולם'.

בביאור המושג 'באים בימים', ביאר האבן עזרא שהגיעו לימים רבים. והרד"ק כתב: 'באים בימים – מנהג הכתוב לומר הלשון הזה לאדם שגברה וכבדה עליו הזקנה, ואומר עליו שהוא נכנס בימים הידועים שהם דרך כל הארץ, והם ימי פרידת הנפש מהגוף'. הוסיף הרמב"ן שאדם צעיר נקרא 'עומד בימים', אבל כאשר יזקין ויחיה ימים רבים מרוב בני האדם בדורו יקרא "בא בימים", מפני שהוא כבא בארץ אחרת, נוסע מעיר ובא אל עיר מיום אל יום'.

האברבנאל ביאר שתואר 'זקנה' הוא תחילת הישישות, וכשכמצורף לכך גם 'באים בימים' הכוונה שנכנסו הרבה בימי הזקנה. זאת בשונה מכינוי 'שבע ימים' המעיד על ישישות מופלגת, שכל כך שבעים בימים עד שיקוצו בחייהם.³²⁶ ובמדרש רבה נדרש: 'ואברהם ושרה זקנים –



325. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השמינית. 327. בראשית רבה מח, טז.
326. אברבנאל שם. 328. ואנוהו – פעמיים מתייחס הכתוב לזקנת אברהם,

ואחר שיזכה לבנים, ישים לנגד עיניו שכשם שהמתינו אברהם ושרה שנים רבות וארוכות להולדת בנם, כן השקיעו בו שנים רבות בחינוכו לעבודת ה' יתברך. וכן יש לכל אחד להבין, שחינוך לעבודת הבורא אינו בדקה ולא בשתיים, כי אם בשנים ארוכות של עמל ותפילה. ירבה כל אדם בתפילה ומעשים להדריכם בדרך הישרה בעבודת הבורא יתברך, וישים לנגד עיניו את דברי האורחות צדיקים שכתב: 'אהבת בניו תהיה על דרך זה, שיחשוב להדריך בניו בדרכי המשפט, וללמדם מעשה עבודת השם ברוך הוא, ולצוות אחריו לעבוד את השם ברוך הוא, כענין שנאמר: "אֵב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל אֲמָתָךְ" (ישעיה לח, ט), וכתב: "וְהוֹדַעְתָּם לְבְנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֶיךָ" (דברים ד, ט), וכמו שנאמר באברהם: "כִּי יִדְעִיתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְאוּ אֶת בְּנֵי וְאֶת בִּיתוֹ אַחֲרָיו" (פסוק ט).

330. כתובות י, ב.
331. נדה ע, ב – עא, א.

יג וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הִיתָה-לִּי
עֲרֵנָה וְאֵרְנִי זָקֵן:
וַחַיִּיכֶת שָׂרָה בְּמַעֲהָ לְמִימֵר
בְּתֵר דְּסִיבִית תְּהִי לִי עוֹלָמָה
וְרַבּוֹנִי סִיב:

בקרבה. מסתכלת צמעה ואמרה אפשר הקרצים הללו טעונין ולד, השדים הללו שנמקו מושכין חלצ, תנחומא:
עדנה. נחמות צער, ולשון משנה משיר אה השער ומעדן את הצער. דבר אחר לשון עדן, זמן וסם נדות:

וַתִּצְחַק שָׂרָה

והמדרש רבה). אולם בגמרא³³⁶ מובא שנאמר לשרה בתשרי 'למועד אשוב אליך' (פסוק יד) (כמובא בדברינו בפסוק א שם), ועוד מובא בגמרא שנפקדה שרה בראש השנה.³³⁷ על כן מבאר החזקוני שהתבשרה פעמיים, הן בניסן והן בתשרי: המלאכים באו בניסן ובישרו אותה שתלד בפסח הבא (כדברי רש"י), אך כשהגיע תשרי וראתה שלא נתעברה – נתייאשה מן הבשורה (ששמעה רק ממלאכים וחשבה שהם בני אדם, ולא כאברהם ששמע מאת ה' יתברך) ואז צחקה, ומיד שאל ה' יתברך 'למה זה צחקה שָׂרָה' (פסוק יג). כוונת דבריו 'למועד אשוב אליך' היא למועד אותו קבע המלאך – בפסח הבא. האור החיים והמלבי"ם ביארו באופן אחר את הצחוק של שרה, עיין בשיטתם לקמן. ועיין בדברינו כא, א 'שיטת העמק דבר', שם ביאר שנענשה שרה על שצחקה.

שיטת האור החיים בצחוק של שרה

רוב המפרשים ביארו שצחקה שרה מתוך לעג שלא כדין, אך בשונה מהם ביאר האור החיים.³³⁸ לשיטתו, כשראתה שרה ששבה לימי נעוריה, לא צחקה צחוק של זלזול אלא צחוק של שמחה (עיין בדבריו בפסוק יג 'למה זה צחקה שרה'), וכוונת הפסוק היא שאמרה בליבה שאחרי זקנתה שבה היא לימי נעוריה ותלד, ועוד הגדילה

הקשו המפרשים, כיצד יתכן שצחקה שרה על דברי המלאכים? הרד"ק ביאר שצחקה ולעגה כי לא ידעה שהוא מלאך אלא חשבה שהוא נביא שבא לבשרה. באופן דומה ביאר הרמב"ן³³³ שלא ידעה שהם מלאכי עליון, ואולי לא ראתה אותם כלל.

הוסיף האברבנאל וכתב: 'ואין ספק שהיא לא חשבה שהיו אלה מלאכי עליון או שאמרו זה במלאכות ה'. אבל חשבה שאמרו זה בדרך ברכה לאברהם, להיותם אוכלים על שולחן. ולכן צחקה מדבריהם כי לא האמינה להם'.³³⁴ הרחיב זאת הספורנו בכותבו ששרה חשבה שדברי המלאך לא היו בשורה מאת ה' יתברך, אלא ברכה מנביא, כמו בסיפור אלישע, וחשבה שאף נביא לא יוכל לעשות כן, כי השבת הבחורות אחרי הזקנה היא כתחיית המתים, 'שלא תהיה זולתי במצות האל פרטית, או בתפלה משגת חן מאתו'.

החזקוני חידש שלא צחקה שרה מייד כששמעה את דברי המלאך, אלא כעבור חודשים רבים, כשהסיקה שעדיין לא התעברה ונותרו רק שישה חודשים עד הזמן שקבע לה המלאך – אז התייאשה מן הבשורה וצחקה. בכך מגשר החזקוני על שני מקורות שלכאורה סותרים. רש"י³³⁵ נקט שהמלאכים באו בפסח (וכן הבאנו בפסוק א 'באיזה תאריך נראה ה' אל אברהם' בשם הסדר עולם, המכילתא

333. רמב"ן בפסוק טו.
334. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השמינית.
335. רש"י בפסוק י.
336. ראש השנה יא, א.
337. גמרא שם.
338. אור החיים בפסוק יג.

השתנה ושתלד בן, וודאי שהאמינה לדבר ה', אלא שחשבה שמאחר שזה לא יהיה בדרך טבע – ינכו לה מזכויותיה. כעת שחזרה לימי נעוריה הבינה שתלד בדרך הטבע ושלא ינכו לה מזכויותיה, ועל כך שמחה מאוד וצחקה, ככתוב 'וַתִּצְחַק שָׁרָה בְּקֶרְבָּהּ לֵאמֹר'. היא טענה 'אַחֲרֵי בְּלִתִּי הָיְתָה לִי עֵדָנָה', לא כתמיהה אלא כאמירה ודאית, שמאחר ששבתי לימי וויסתי, ודאי שתהיה לי לידה. אולם אברהם לא חזר לימי נעוריו, על כן אמרה 'ואדני זקן' ואולי יצטרך לנס גדול.

ביחס לצחוק שלה אמר ה' לאברהם 'לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׁרָה' (פסוק יג), וכי חשבה שאין ביכולתה להביאה לידי כך שתוכל להוליד בזקנתה בדרך הטבע? ואת הכתוב 'הִיפְלֵא מֶה' דָּבָר' (פסוק יד) ביאר שכאשר שליח (מלאך) עושה נס – צריך שינוי בטבע, ולכך צריך זכות גדולה, מאחר שהמלאך הוא שליח וגם הטבע הוא שליח, ורק על ידי שינוי הטבע הדבר יכול להיעשות. אך מה שה' עושה אינו פלא כלל מאחר שהוא מצווה את הטבע, ולכן אמר 'הִיפְלֵא מֶה' דָּבָר' – האם אין זה ביכולתה' שתלד שרה בדרך הטבע על אף זקנתה? מפתח של חיה לא נמסר לשליח – אלא ה' בכבודו ובעצמו יעשה את רצונו.

כנגד הנאמר כלפי שרה 'לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׁרָה' השיבה שלא צחקה. המילה 'צחוק' באה על פי רוב בהבנת 'לעג', ועל כך כיחשה שרה. שרה הבינה מהמלאך שהוא חשב שזה היה צחוק של לעג, ועל כך השיבה שלא צחקה בדרך לעג אלא משמחה. כוונת 'כִּי יֵרָאָה' (פסוק טו) היא שיראה שהמלאך יחשוב שלא האמינה ולעגה, ועל כך השיב לה המלאך 'לֹא כִּי צִחֲקָתְךָ', כלומר יודע אני שהצחוק היה של שמחה ולא של לעג.

לתת חסד לה' יתברך על כך שתזכה ללדת למרות שבעלה זקן.

ביקורת ה' יתברך כלפי שרה לא הייתה על צחוק שנבע מחוסר אמונה שתלד בזקנתה, שהרי הצחוק שלה היה צחוק של שמחה שנבע מתוך אמונה, אלא על חוסר האמונה שלה בטרם שבה לימי נעוריה. כוונת דברי ה' 'לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׁרָה' (פסוק יג) היא למה צחקה שרה והאמינה רק בשעה שראתה את גופה משתנה, ולא קודם לכן? דבר זה אינו מוזכר לאחר הבשורה, אלא מובן מתוך דברי ה' 'לָמָּה זֶה צִחֲקָה שָׁרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֲמַנָּם אֲלֵד וְאֵנִי זָקְנָתִי', שבטרם ראתה שחזרה לימי נעוריה – לא האמינה שתלד בזקנתה, ודברי ה' בשמה 'ואני זקנתי' מגלים את מחשבות שרה בטרם חזרה לימי נעוריה.³³⁹

ואנוהו – יוצא אם כן שסדר המאורעות לשיטת האור החיים היה כך – שרה שמעה מהמלאכים שהיא תלד אך תחילה לא האמינה. לאחר שראתה שחל השינוי בגופה וחזרה לימי נעוריה היא האמינה וצחקה צחוק של שמחה, ומתוך שבח אמרה 'אַחֲרֵי בְּלִתִּי הָיְתָה לִי עֵדָנָה', כלומר אחרי ששבתי לימי נעוריי אני אכן אזכה להוליד, והגדילה לתת חסד על כך שתלד למרות 'ואדוני זקן'. כשה' יתברך הביא ביקורת לשרה, הביקורת לא הייתה על הצחוק שלה מתוך חוסר אמונה ביכולת שתלד בימי זקנתה (שלדבריו לא היה צחוק כזה), אלא שצחקה והאמינה רק כשראתה ששבה לימי נעוריה ולא קודם לכן.

שיטת המלבי"ם בצחוק של שרה

גם המלבי"ם³⁴⁰ לימד סגוריא על שרה אמנו, וביאר באופן אחר את הנאמר בפסוקים אלו. לשיטתו, הצחוק של שרה הוא צחוק של שמחה מרובה. ודאי שאברהם אבינו אמר לה ששמה



339. ובכך מתרץ האור החיים את דברי ה' בשם שרה 'ואני זקנתי', שעל אף שלא אמרה כן, הרי שחשבה כן.
340. מלבי"ם בפסוקים יב-טו.

בְּקֶרְבָּהּ לְאִמֶּר

בכוונת 'בקרבה' ביאר האבן עזרא 'בנפשה' (והוסיף שה' גילה סודה למלאך), וכן ביאר החזקוני שצחקה 'במחשבתה ולבה', והוסיף הרד"ק שלא צחקה בפיה מפני הצניעות והמוסר, אלא בקרבה. וכן כתב האברבנאל שצחקה 'בקרבה' – לא בפיה צחוק מפורסם, שאז לא יכלה להכחיש שצחקה, אלא שאמרה במחשבתה לעצמה 'אַחֲרֵי בְּלָתִי הָיְתָה לִי עֵדָנָה'.³⁴¹ והוסיף האברבנאל שצחקה בקרבה משום שחשבה שאם ה' רצה לתת לה ולד – לא היה נפסק דם נדותה.³⁴² ובתנחומא נדרש: 'ותצחק שרה בקרבה לאמר – היתה מבטת בקרביה ואמרה: מעים הללו טוענים ולד? שדים הללו צמקו מושכין חלב?³⁴³ וכן ביאר רש"י.

בביאור 'לאמר' כתב הרד"ק שלא אמרה כן בפועל, אלא חשבה ואמרה בליבה (ואנוהו – וכן משמע משאר המפרשים). אולם החזקוני כתב שכוונתה הייתה לספר לאחרים (כמו שאר מילות 'לאמר' שבתורה – שכוונתן לומר לאחרים), שאמנם צחקה במחשבתה בלבד, אך התכוונה לומר דבר זה לבריות באופן של ליצנות, ומשום כך הקפיד ה' עליה יותר מאשר על אברהם. מובא בגמרא ששינו מפני תלמי המלך, ובמקום לכתוב 'בקרבה' כתבו 'בקרובה'.³⁴⁴ רש"י (על הגמרא) ביאר ששינו כן כדי שלא יקשה תלמי – למה על שרה הקפיד ולא על אברהם? התורה תמימה הוסיף טעם נוסף – מנין נודע הדבר שצחקה? רק ברוח הקודש, ותלמי המלך לא היה מקבל כן, על כן שינו.

אַחֲרֵי בְּלָתִי הָיְתָה לִי עֵדָנָה

נחלקו המפרשים בביאור המילה 'הָיְתָה', שמצד אחד הינה לשון עבר, אך מצד שני משמעותה בפסוק מתייחסת לכאורה לעתיד. למעשה ישנן שתי גישות כיצד לבאר את הכתוב – אחת בלשון עתיד ואחת בלשון עבר.

אונקלוס תרגם 'הָיְתָה' – תְּהִי בלשון עתיד, כלומר תהיה, וכן ביאר הרד"ק שאמרה כן בתמיהה בלשון עתיד. וכן נקט האבן עזרא שאחרי שבלותי וזקנתי, איך תתחדש בי עדן ועונג הנוער? וכן פירש הרשב"ם 'יתעדן הבשר ויתפשטו הקמטים?' והוסיף החזקוני שאין לתמוה על מילת 'הייתה' שכתובה בלשון עבר אך מתייחסת ללשון עתיד, 'שבהרבה מקומות במקרא מצינו משעבר לשון הבא ומשהבא

לשון לשעבר'.³⁴⁵ הסכים הרש"י הירש שקשה מאוד לפרשה בלשון עבר בהקשרו, ויתכן לומר שצחקה על כך שיאמרו בעתיד – שבעת זקנתה המופלגת זכתה למילוי משאלה בעולם (כלומר, לשון העבר בפסוק הולך על מה שיגידו אנשים בעתיד על הסיפור שלה).

אולם מהגמרא משמע שהווי לשון עבר, שכך נדרש: 'אמר רב חסדא: אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו'.³⁴⁶ ביאר התורה תמימה שלדרשה זו, אין דברי שרה נאמרים בתמיהה, אלא עדות של מה שראתה בגופה, ונראה שהדרשן למד כן מכך שאמרה 'הָיְתָה לִי עֵדָנָה', ולא אמרה 'תהיה לי עדנה'.



כלומר לא האמינה שאכן דבר זה יקרה, אולם בפסוק הבא ביאר בשיטת רש"י שהדברים לא נאמרו כתמיהה, עיין בדברינו שם 'דברי שרה לעומת מה שנאמר בשמה'.
346. בבא מציעא פז, א.

341. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השמינית.
342. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.
343. תנחומא שופטים יח.
344. מגילה ט, א.
345. ועוד ציין החזקוני שאמרה כן שרה בלשון תמיהה,

כוונת דבריה (מתוך דברי ה' לאברהם) היא 'האף אִמְנָם אֶלֶד', כלומר אמת הוא שאלד, אך בכל זאת אין זה שכר שלם, כי 'ואני זקנתי', שאין לי זכות שבעבורה יוסיף לי ה' ימים נוספים. וכנגד דבריה נאמר לאברהם 'הִיפְלֵא מֶה' דָּבָר' (פסוק יד) בכוונת 'האם ה' אינו יודע', שהרי יודע ה' את מספר ימי חייהם, שיאריכו ימים ויזכו לגדלו.

ובדומה לכך כתב בהעמק דבר. כשאברהם אמר לה את דבר ה' שתלד – ודאי שהאמינה, שהרי לא יפלא מה' דבר. אבל כשראתה שנעשתה ילדה והייתה לה עדנה – הבינה שה' רוצה שזה יקרה בדרך הטבע, ומאחר שלא ראתה שום שינוי באברהם אלא שנשאר בזקנתו, אמרה 'אֲחֵרִי בְלָתִי הֵיְתָה לִי עֶדְנָה', אך מכל מקום – 'ואדני זָקֵן'. בביאור המילה 'עֶדְנָה' הביא רש"י שתי הבנות: הראשונה מלשון עידון – צחצוח (רעננות) בשר (ואנוהו – כלשון הגמרא הנ"ל 'נתעדן הבשר'), והשני מלשון עידן – זמן וסת. ולדבריו הראשונים הסכים הרד"ק וכתב: 'והעדנה היא עידון הבשר להיותו רך וטוב, וישוב ללחותו ויתפשטו קטמי העור'. וכן ביאר האבן עזרא שעדנה הוא מלשון עדן ועונג, כמו הכתוב 'וַיִּתְעַדְנוּ בְּטוֹבָהּ הַגָּדוֹל' (נחמיה ט, כה).

האברבנאל כתב שלא ניתן לבאר את המילה 'עדנה' בכוונת דם נידות, כי אין דם נדה עידון לנשים אלא צער ועינוי להן, ועוד הוסיף שעדנה אינו מלשון זמן. על כן ביאר באופן אחר וכתב: 'נראה לי ש"הייתה" הוא לשון עבר כפשוטו, וש"עדנה" אמרה על הזיווג שנקרא כן מפני שיתענגו בו הזכר והנקבה. ולכן אמרה שרה בתמיהה: וכי אחרי בלוותי היתה לי עדנת הזווג? באמת לא, כי כבר חדלתי להיות לאיש מפאת זקנתי. וגם אדוני אברהם הוא זקן, ואולי שלא יחפוץ לגשת אל אשה, ואם אין כאן זיווג – איך תהיה כאן הולדה? זה בלתי אפשרי'.³⁴⁹

לשיטה זו, ש'הייתה' הווי לשון עבר ואכן השתנתה גופה הסכימו האור החיים,³⁴⁷ הכלי יקר, העמק דבר (לקמן) והמלבי"ם.³⁴⁸ בעניין הצחצוח עם שינוי גופה, לפי המלבי"ם והאור החיים שרה צחקה מרוב שמחה בראותה את גופה משתנה והבינה שאכן תלד, כפי שמבואר בשיטתם לעיל, ועיין בדברי האברבנאל לקמן.

ואילו הכלי יקר כתב שיש לדקדק מדוע צחקה שרה, והרי ראתה שנעשה לה נס וחזרה לימי נעוריה, על כן היה לה להבחין שלא לחינם נעשה לה נס זה, אלא על מנת שתוליד? ומדוע צחקה על זקנת אברהם ככתוב 'ואדני זָקֵן', שהרי אין מניעה מצד אברהם, שגם זקן הרבה יכול להוליד? ואף אם ראתה בו חולשה גדולה עד שחשבה שאינו יכול להוליד, מדוע שינה ה' יתברך מפני השלום, שאם אמת שאין אברהם יכול להוליד, מדוע ירע בעיני אברהם שאמרה את האמת? אלא ששרה לא הסתפקה ביכולת ה' יתברך ולא על כך צחקה, אלא צחקה על ייעוד ה' לאברהם שאמר לו 'שְׁכַרְךָ הִרְבֵּה מְאֹד' (טו, א). אברהם ושרה היו זקנים באים בימים וקרובים לשערי מוות, ואף לאחר שתלד שרה – הרי שבדרך הטבע לא יזכו לגדל את בנם ולהשיאו אישה, ואם ימותו בילדות בנם – אין זה שכר שלם, שלא יזכו לשמוח בבנם כראוי. בעקבות כך צחקה שרה, שבשלמא אני, 'אֲחֵרִי בְלָתִי הֵיְתָה לִי עֶדְנָה', וודאי שזכותי גרמה לי לשוב לימי נעוריי, וזכות זו תעמוד לי לחיות ימים רבים. אבל לא כן הדבר אצל אברהם, שהרי 'ואדני זָקֵן' עדיין, שלא חזר לימי נעוריו ולא נרגשת בו תוספת כוח, ואם כן מוכח שאין לו זכות גדולה, 'כי כבר אכלו בנצחון המלכים', ולא ירבה ימים כנגד הטבע. כנגד הבנה זו של שרה שינה ה' מפני השלום ואמר בשמה 'ואני זקנתי', שמשמע מדבריה שתלתה את מיעוט הזכויות בה ולא באברהם.



348. עיין בדבריו לעיל 'שיטת המלבי"ם'.

349. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השמינית.

347. אור החיים בפסוק יג, ועיין לעיל 'שיטת האור החיים'. וכן ביאר החזקוני בפסוק יג בשיטת רש"י.

בעבודת ה' יתברך, לא ניתן לקיים את מצוות ה' ללא פעולת המעשים, אך ניתן אל ליבנו שכוונת הלב יכולה להעלות על נס או חלילה להוריד לאין ערוך את המעשה שנעשה, כמובא בדברי הגמרא 'אחר כוונת הלב הן הן הדברים'.³⁵⁶

355. ואף על דברי רבי אליעזר שדרש (סוכה כז, ב): 'אין 356. מגילה כ, א.

יג וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָהָם לֵמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה לְאִמִּי
הָאֵף אֲמַנְם אֵלַי וְאֲנִי זָקְנָתִי:

הָאֵף אֲמַנְם. הגם אמת אלד: ואני זקנתי. שינה הכתוב מפני השלום, שהרי היא אמרה ואדוני זקן:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם

'השליח נקרא בשם השולח', וכן נקטו הרד"ק והאברבנאל.³⁶¹ (הרשב"ם הולך לשיטתו, שביאר בתחילת הפרשה שהתגלות ה' לאברהם אבינו הייתה דרך המלאכים, ואם כן – דבר המלאך לאברהם אבינו הינו דבר ה'). ועוד עיין בדברינו בתחילת פסוק טו.

ואנוהו – להבנת הרשב"ם וסיעייתו עולה שפסוקים יג–יד נאמרים שניהם על ידי המלאך אל אברהם, אלא שפסוק יג התורה מתארת את המלאך מדבר בשם ה' ('ויאמר ה' אל אברהם'), ותוך כדי דיבור, בפסוק יד המלאך מתואר כמי שמדבר בשם עצמו 'היפלא מה' דבר'. ולהבנה שה' יתברך דיבר עם אברהם (הרמב"ן וסיעייתו), לביאור הכתוב 'היפלא מה' דבר' ניתן להציע שה' השתמש במונח זה משום שזוהי אמירה שהייתה שרה צריכה לחשוב, ועוד, שאלו מילים שאברהם יכול לומר לה בתוכחתו. ובטעם תוכחת ה' לשרה שבאה בדיבור דווקא אל אברהם, עיין לקמן.

יש לשאול, מי הוא המדבר אל אברהם בפסוק זה ובפסוק הבא 'למה זה צחקה שרה... למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן'? פסוק זה פותח במילים 'ויאמר ה' אל אברהם', ונראה לכאורה שפשוט הדבר שה' יתברך דיבר עם אברהם אבינו באופן ישיר, וכן נראה מהרמב"ן,³⁵⁷ מהתורה תמימה³⁵⁸ ומהעמק דבר.³⁵⁹

אולם בפסוק יד כתוב 'היפלא מה' דבר', ואם ה' הוא המדבר – לכאורה היה נכון לכתוב 'היפלא ממני דבר'. הכתוב 'היפלא מה' דבר' הביא מספר מפרשים לומר שפסוק יד נאמר על ידי המלאך, ומאחר שלא כתוב בתחילת הפסוק 'ויאמר האיש' או 'ויאמר המלאך' אלא מהווה המשך ישיר לפסוק דידן – נראה שאף פסוק יג נאמר על ידי המלאך (על אף שכתוב מפורשות 'ויאמר ה' אל אברהם', כוונת הכתוב שאמר המלאך בשם ה'³⁶⁰). כן ביאר הרשב"ם (והוסיף שהכוונה לגדול שבמלאכים), רבנו בחיי שכתב

לֵמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה לְאִמִּי

אברהם ושרה צחקו שניהם כששמעו שתלד שרה בן. על אברהם כתוב בסוף פרשת לך-לך

מה' דבר למועד שקבע המלאך אשוב אליך'. אם המלאך היה הדובר, היה כותב בהעמק דבר 'למועד שקבעתי ולא 'למועד שקבע המלאך', שמתאים לדברי ה' ולא לדברי המלאך.

360. ואנוהו – בדומה לתחילת פרשת תולדות, שם נאמר אודות רבקה 'ויאמר ה' לה שני גויים...' (כה, כג), ואף שם ביארו המפרשים שלא ה' הוא הדובר אליה, אלא שנאמר לה על ידי שליח.

361. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית. וכן כתב הרמב"ן (בפסוק י) בשם האבן עזרא.

357. הרמב"ן בפסוק טו התייחס לקב"ה בעצמו ולא למלאך, בכותבו: 'והקב"ה האשים אותה לאברהם למה היה הדבר נמנע בעיניה, וראוי לה שתאמין... והנה אברהם אמר אליה למה צחקת היפלא מה' דבר, ולא פירש אליה כי ה' גילה אליו סודה'.

358. התורה תמימה בפסוק טו כתב: 'הכוונה היא שבתחילה דיבר המלאך באופן שתשמע שרה וצחקה, ואמר ה' לאברהם ואברהם אמר לשרה, עד שהשיב לה הקדוש ברוך הוא לא כי צחקת'.

359. העמק דבר בפסוק יד ביאר את הפסוק 'היפלא

מוסר ה' לשרה דרך אברהם, הבין גם אברהם שהצחוק שצחק לא היה נאה בעיני המקום. וזה לשונו: 'משל לאשה חכמה שבאה להוכיח כלתה והוכיחה את בתה, וממילא הרגישה כלתה בעצמה. כך אם הוכיח הקדוש ברוך הוא אברהם בפניו היה מתבייש, אלא הוכיחו מן הצד'. ועוד עיין בנהרות ה' בפסוק י.

ובדומה לכך ביאר באזניים לתורה, שהקשה, מדוע אמר ה' יתברך לאברהם 'לְמָה זֶה צָחָקָה שָׂרָה', ולא אמר זאת ישירות לשרה (שהייתה גדולה מן אברהם בנבואה³⁶³)? ועוד, שבכך ניתן היה להימנע מן הצורך לביישה בפני אברהם, וגם לא היה צורך לשנות מפני השלום. ותיירץ על פי המובא במדרש הגדול: 'ללמדך ששניים שעשו דבר שלא כהוגן, והיה אחד מהם גדול ואחד קטן – אין ממחין אלא בקטן והגדול מרגיש מאלי'. מסיבה זו מחה ה' בשרה דרך אברהם ולא מיחה ישירות בשרה, כדי שאברהם ירגיש גם הוא שנכשל בחטא זה וישוב עליו.

האברבנאל הסכים אף הוא שגם הצחוק של אברהם לא היה ראוי, ואף על פי כן ה' לא כעס עליו משתי סיבות: הראשונה, אברהם צחק על האפשרות שיוליד בדרך טבע, אבל האמין בדרך נס. והשנייה, אצל אברהם היה זה הצחוק הראשון, וה' מעביר ראשון ראשון. אולם אצל שרה אמנו, שמיעתה מהמלאך שתוליד לא הייתה שמיעתה הראשונה בעניין, וכן כתב: 'ואין ספק שהגיד אברהם אז מה שנאמר לו לשרה, להודיעה ענין מצות המילה ולא יזוז תכלית נצטווה בה, שהוא כדי שיוליד את יצחק בקדושה ובטהרה. וכן הודיעה שנוי שמו ושנוי שמה, שכל זה היה מפני לידת יצחק. ולכן עתה כאשר שרה שמעה דברי המלאך לא היה ראוי לה שתצחק, כי כבר שמעה זה מנבואת אברהם'. מאחר שכבר שמעה כן מפי אברהם, ועתה

בביקורת נוקבת רק לשרה, ואילו אברהם לא קיבל ביקורת כלל? אם שרה שצחקה רק 'בקרבה' ננזפה, האם לא ראוי כל שכן לנזוף באברהם שנפל על פניו וצחק באופן הנראה לעין? מצאנו בדבר מספר שיטות.

לפי אונקלוס הצחוק של אברהם אבינו היה צחוק של שמחה ונבע מתוך אמונה שאכן יקרה, בשונה מהצחוק של שרה אמנו שבא מתוך זלזול וחוסר אמונה. וכדבריו ביאר גם רש"י שכתב: 'ויפל אברהם על פניו ויצחק – זה תירגם אנקלוס "וחדדי", לשון שמחה, ושל שרה לשון "מחור". למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה. וזהו שהקפיד הקדוש ברוך הוא על שרה ולא הקפיד על אברהם'.³⁶² לעומתם, האור החיים ביאר שגם אברהם וגם שרה צחקו צחוק של שמחה (כמובא בפסוק יב 'שיטת האור החיים'). מדוע אם כן הקפיד הקב"ה על שרה ולא על אברהם? משום שאברהם צחק מתוך שמחה ואמונה מיד כששמע את בשורת ה', ואילו שרה צחקה והאמינה רק אחרי שראתה שינויים בגופה, שחזרה לימי נעוריה. ומטעם זה אמר ה' לאברהם 'לְמָה זֶה צָחָקָה שָׂרָה', כלומר על הצחוק הזה (שלה) אני מקפיד, ולא על הצחוק שלך. היה לשרה להאמין מיד ברגע שמיעת הבשורה, ולא רק אחרי שנתאמת אצלה בחוש העין. גם המלבי"ם הסכים שהצחוק של שרה הוא צחוק של שמחה מרובה, עיין בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם'.

והשיטה השלישית מבוארת בחזקוני. לדעתו, הקב"ה הקפיד באופן דומה הן על הצחוק של אברהם והן על הצחוק של שרה. מדוע אם כן ה' הוכיח את אברהם ולא את שרה? משום שדברי ה' אל אברהם היו בדיבור ישיר, וקבלת נזיפה באופן זה הייתה קשה בעיניו, לעומת המוסר לשרה שבא באופן עקיף. עם זאת, מתוך



362. רש"י יז, יז. ועיין עוד בפרשגן (בתחילת פסוק יב) 363. כמובא ברש"י כא, יב. שהאריך בדבר.

בינו לבין עצמו, ואילו אצל שרה כתוב 'ותצחק שרה בקרבה לאמר' כלומר, התכוונה לספר לאחרים את מה שבעיניה היה ליצנות, ודווקא על זה הקפיד עליה ה' יתברך. לעומתו כתב האברבנאל שאין הכוונה לומר לאחרים, אלא 'פירושו ומובנו האמתי בכל מקום: לאמר – באמור, כאילו אמר: למה זה צחקה שרה בקרבה ובמחשבתה, באמרה האף אמנם אלד ואני זקנתי וחדל להיות לי אורח כנשים והזיווג, שכולו נכלל בשם אורח'.³⁶⁶

שמעה את דברי המלאך שהסכימו לדברי ה', היה לה לחשוב שדבר ה' הוא, עיין עוד בדבריו. ועוד כתב: 'ואין ספק שחטאה בזה שרה עם כל חסידותה ונבואתה, מפני שלסוף סוף דעתן של נשים קלה'. ובטעם הדבר שהוכיח ה' את שרה דרך אברהם ביאר שמאחר שהייתה נסתרת באוהל לא הוכיחה המלאך באופן ישיר, אלא אמר המלאך בשם שולחו לאברהם 'למה זה צחקה שרה... ואני זקנתי: היפלא מה דבר'.³⁶⁴ וביאור נוסף ביאר החזקוני,³⁶⁵ שאברהם צחק

האף אמנם אלד ואני זקנתי

איהי (שלא השיב הקב"ה כפי שאמרה היא). תנא דבי רבי ישמעאל: גדול שלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו, שנאמר ותצחק שרה בקרבה וגו' ואדני זקן, וכתוב ויאמר ה' אל אברהם וגו' ואני זקנתי'.³⁶⁹ וכן נדרש בתנחומא: 'אמרו ז"ל: כמה קולמסים משתברין וכמה דיו משתפכין לכתוב הדברים האלה שלא היו, ומפני מה – מפני השלום, שאפילו שרה אמנו בשביל השלום הכתיב עליה הקדוש ברוך הוא דבר שלא היה מעולם שנאמר 'ותצחק שרה בקרבה לאמר', היתה מבטת בקרביה ואמרה מעים הללו טוענים ולד? שדים הללו צמקו מושכין חלב? ואפילו אני נעשית כך – אברהם לא זקן הוא, שנאמר 'ואדני זקן'? וכשבא הקדוש ברוך הוא להוכיח אמר לאברהם: "למה זה צחקה שרה וגו'", ולמה כך? בשביל שלא ישנאנה ויהא שנאה בין אברהם לשרה'.³⁷⁰

וכן נקט רש"י ששינה הכתוב מפני השלום. הוסיף החזקוני (בביאור שיטת רש"י) ששרה הרגישה שחזרה לימי נעוריה (שהרי פירסה נדה), אך זה לא עוזר לה כי בעלה עדיין זקן, על כן לדעתה אין כרגע מניעה מצדה כי אם מצד

רש"י ביאר 'האף אמנם' – האם באמת אלד? וכתב האברבנאל: 'ואמרה "האף אמנם" שהם שתי מלות סמוכות זו לזו (ואנוהו – באותה משמעות) להורות על הישנות היעוד הזה אליה'.³⁶⁷

דברי שרה לעומת מה שנאמר בשמה

מתוך דיוק במילים ניכר שהנאמר בשם שרה שונה ממה שאמרה בפועל. שרה אמרה 'ואדוני זקן', ואילו לאברהם נאמר (בשם שרה) 'ואני זקנתי'. מה טעם ההבדל?

לפי הרד"ק, התורה אינה נדבקת למילים המדויקות, אלא לטעם המעשים והדיבורים. המלאך לא הזכיר את זקנת אברהם שהזכירה בקרבה, משום שהפלא הגדול כאן הוא בזקנה היולדת, שהרי ישנם גברים זקנים המולידים. ובדומה לו כתב האברבנאל, שבפסוק זה לא הוזכרו דברי שרה 'ואדוני זקן' להורות שמניעת ההריון היה מצד שרה בלבד ולא מצד אברהם, שיכל הוא להוליד מאישה אחרת.³⁶⁸

לעומתם, הגמרא מייחסת חשיבות רבה לשינוי בנאמר, וכן נדרש: 'כתיב ואדני זקן וכתוב ואני זקנתי – דלא מוטיב הקדוש ברוך הוא כדקאמרה

364. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.
365. חזקוני בפסוק יב.
366. אברבנאל שם.
367. אברבנאל שם.
368. אברבנאל שם.
369. בבא מציעא פז, א.
370. תנחומא שופטים יח.

אברהם, שהינו עדיין זקן. שינה הקב"ה את דבריה באופן שמשמע שתלתה את מניעת ההריון מצדה ולא מצדו (להבנה זו, אמירת שרה 'אַחֲרַי בְּלִתִּי הֵיְתָה לִי עֶדְנָה' לא נאמרה כתמיהה בלשון עתיד אלא כאמת בלשון עבר).

בשונה מדברי הגמרא, האבן עזרא כתב מפורשות 'והמלאך אמר אמת'. ואנוהו – כלומר מפשט הכתובים אין נראה שיש שינוי בדברי שרה מפני השלום. שרה התכוונה שישנן שתי בעיות: האחת – שהיא לא יכולה ללדת מאחר שהיא זקנה, שכן אמרה 'אחרי בלותי', והשנייה הינה זקנת אברהם, באמרה 'ואדוני זקן'. מתוך שני דברים אלו הוזכר לאברהם רק ענין אחד – זקנת שרה, אך לא היה כאן 'שינוי מפני דרכי שלום'. וכן הסכים הרמב"ן שכתב גם הוא 'ודבריו אמת', שלא שינה ה' את דבריה, שדבר ה' בשמה 'ואני זקנת' מתייחס לדברי שרה שאמרה 'אחרי בלותי', אלא שמפני השלום לא גילה לאברהם את מה שאמרה שרה 'ואדוני זקן'

נהרות ה' 1

השאלה 'לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׁרָה' שמה את שרה במקום ממש לא נעים. כשאדם עושה דבר שלא כשורה ומטיחים בו ביקורת – זה כואב ומבייש. קשה הדבר שבעתיים כאשר אדם יודע ששגה, ומעמידים אותו במקום שבו צריך להודות בשגגתו, ואף לתת טעם למעשיו.

לכל אחת משאלות אלו לא היה מענה הולם, ולמעשה, אין תשובה שהייתה מתקבלת על דעתו של מקום. מדוע אם כן נשאלה השאלה? משום שהיא לא באה עבור בירור הנעשה, אלא כדי להעמיד את האדם מול האמת בנוגע למעשיו. זו מציאות כואבת, המלווה בבושה ובהכנעה, בצער, בחרטה ובאכזבה עצמית. כל אחד מאיתנו יצטרך לתת דין וחשבון לאחר מאה ועשרים, ואת אימת הדין יפתחו לכל אחד מאיתנו בשאלות, כמובא **בגמרא**: 'אמר רבא: בשעה שמכניסין

הרמב"ן כתב שלתרגום אונקלוס 'היתכסי' יש סוד נעלם, והוסיף שרש"י חיבר בין שני הפירושים הללו יחדיו. האברבנאל הביא את שני הפירושים כאפשרויות להסביר את הפסוק.³⁷⁷

375. האבן עזרא כתב שמשמעות 'היפלא' היא 'היעלם', כמו 'עושה פלא' (שמות טו, יא). ועוד הביא שיש אומרים שהכוונה שאיננו דבר פלא בעיני ה' לעשות כן (ואנווהו – כשיטה הראשונה), אלא שאם היה כן – לא היה לתורה לכתוב 'היפלא מה' דבר' באות מ"ם. אולם האברבנאל

רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין.³⁷⁹ ובדומה לכך שיבח ביותר דוד המלך לא רק את הידיעה מה למעלה מאיתנו, אלא את ההרגשה התמידית שה' יתברך נמצא לנגד עינינו, באומרו 'שְׁוִיתִי ה' לְנֶגְדִי תָמִיד' (תהלים טז, ח). המרגיש את ה' יתברך לנגד עיניו, חי כל רגע את התודעה שאין דבר נעלם מלפני כסא כבודו. עניין 'שויתי' חשוב ומהותי מאוד, עד כדי שהרמ"א בחר להביאו בסעיף הראשון של השולחן ערוך, וכן כתב: 'שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'" (ירמיה כג, כד), מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד'.³⁸⁰

וכשם שפתח הרמ"א את ספר שולחן ערוך אורח חיים בעניין 'תמיד', כן חתם את הספר במילת 'תמיד', שבהלכה האחרונה כתב 'יש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה ב"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן. מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים; וטוב לב משתה תמיד" (משלי טו, טו).³⁸¹

ציין כן החיד"א בספרו ברכי יוסף וכתב: 'מור"ם ז"ל בחכמה יסד אר"ש חתימה מעין פתיחה שני תמידין כסדרן, כי הוא פתח בריש הגהותיו שויתי ה' לנגדי תמיד, וחתם טוב לב משתה תמיד. ולי ההדיוט יראה, הני תרי קראי תרין דאינון חד, דקמא דוד המלך על בחינתו היה משתדל לכוין לב'ו למקום, ובתר הכי וטוב לב צדיק, וצדק משת'ה תמיד. הוא יעזרנו על דבר כבוד שמ'ו יורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו ארחות חיים'.³⁸²

ובדומה לדברי הרמ"א, סיפור לידת יצחק החל בפרשה זו בעניין ה'שויתי', כלומר ידיעת ה' את הנעשה, בנאמר לשרה 'היפלא מה' דבר', ונגמר במשתה, ככתוב 'וַיַּעַשׂ אֲבֹרָהֶם מִשְׁתֵּה גְדוֹל בַּיּוֹם הַגָּמֵל אֶת יִצְחָק' (כא, ח).

החי את ה' יתברך כנגד עיניו תמיד, מקדש את כל מעשיו לשם שמיים, הן בדברים רוחניים כתורה, דבקות ותפילה, והן בדברים גשמיים כסעודה ומשתה. וכן דרשה המשנה על מלך ישראל, שצריך שיהיה ספר תורה עמו בכל עת להזכיר לו את תלותו בה' יתברך ומחויבותו אליו, גם בזמנים תורניים כישיבתו על כסא דין, וגם בדברים גשמיים כמלחמה וכסעודה, כנדרש: 'וְכֹתֵב לוֹ סֵפֶר תּוֹרָה לְשֵׁמוֹ, יוֹצֵא לְמַלְחָמָה – מוֹצִיאָה עִמּוֹ, נִכְנָס – מְכַנִּיסָה עִמּוֹ, יוֹשֵׁב בְּדִין – הִיא עִמּוֹ, מִיֹּסֵב (ואנוהו – לאכול) הִיא כִּנְגְדוֹ, שֵׁנָאֵמֵר "וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו" (דברים יז, יט).³⁸³

ועל החיבור בין החי בקדושה לפני ה' בכל דרכיו לבין משתה וסעודה כתב בספר מסילת ישרים: 'והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו, אפילו מעשיו הגשמיים

379. אבות ב, א. 380. מקור דברי הרמ"א בדברי הרמב"ם במורה נבוכים. 381. שולחן ערוך אורח חיים תרצז, א. 382. ברכי יוסף שם. 383. סנהדרין ב, ד. חלק שלישי, נב.

בי יראה וגו' כי צחקת. הראשון משמש לשון דהא שנותן טעם לדבר ותכחש שרה לפי שיראה, והשני משמש בלשון אלא, ויאמר לא כדצריך הוא אלא צחקת,

בפסוק יג נאמר לאברהם 'לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה', ובפסוק זה מכחישה שרה את הנאמר לאברהם, אלא שלא מבואר בפסוקים כיצד נודע דבר ה' לשרה.

רוב המפרשים ביארו שאברהם אמר את הדברים לשרה, על אף שהדברים לא נאמרו כלל בפסוקים, וכן נקטו הרמב"ן, האור החיים, העמק דבר, התורה תמימה, וכפי שכתב האברבנאל: 'אין ספק שאברהם אבינו הוכיח את שרה על זה, עם היות שלא סיפרתוהו התורה, להיותו דבר ידוע ומבואר מעצמו',³⁸⁵ וכן נראה מהספורנו.³⁸⁶

לעומתם, המלבי"ם ביאר ששרה שמעה את דברי המלאך באופן ישיר (עיין בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם').

384. מסילת ישרים פרק כו.
385. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.
386. הספורנו ביאר שסוף הפסוק 'ויאמר לא כי צחקת'
נאמר על ידי אברהם, ומשמע שאף שאר הדברים שנאמרו
לשרה בעניין זה נאמרו לה על ידי אברהם.

צָחָקָתִי, להורות שראוי לה להודות, שהרי חפץ ה' שיתוודה האדם בפיו בפירוש.

בהעמק דבר פירש ששרה אמרה שלא צחקה, משום שמעולם לא צחקה אודות עצמה (אלא אודות אברהם שנשאר בזקנתו ולא חזר לנערותו כפי שחזרה שרה, כביאורו בפסוק יב 'אחרי בלותי'), אלא שפחדה להודות שהצחוק שלה היה על אברהם, ולכן היא לא פירשה נכון את דבר ה', ואברהם לא הבין את הדבר. יוצא שהייתה אי הבנה בין אברהם לשרה, ושרה לא הכחישה את מה שבאמת קרה. ה' בא בביקורת לשרה – למה צחקה אודות אברהם? היא הבינה שהביקורת הייתה על הצחוק שלה אודות עצמה, וטענה שמעולם לא צחקה אודות עצמה, אך פחדה להודות שצחקה אודות יכולת אברהם להוליד (שהרי רק היא חזרה לימי נעוריה ולא הוא). אברהם לא הבין את דברי שרה אלא הבין שהכחישה באופן ישיר את דבר ה' אודות הצחוק, ולכן אמר 'לא כי צחקת'.

ההבנה השנייה היא הבנתו של הרמב"ן, שבשעה שכחשה היא לא ידעה שמדובר במלאכים ולא ידעה שדברי אברהם אליה באו מאת ה', על כן לא חשבה שמכחשת בה' אלא באברהם. מבאר הרמב"ן שבעיני שרה המלאכים נראו כאנשים, ואברהם אכן הכיר בהם כמלאכים, אך שרה לא ידעה שהם מלאכים, ואולי לא ראתה אותם כלל. שרה צחקה בקרבה שחוק של לעג, וה' האשים אותה לאברהם למה היה הדבר נמנע בעיניה – שראוי לה שתאמין, או שתאמר 'אמן כן יעשה ה'". כששאל אותה אברהם מדוע צחקה, לא גילה לה שה' אמר לו לומר לה כן, והיא כחשה לבעלה מפני יראתה (אך לא כיחשה בה'), וחשבה שאולי אברהם ראה כן בהכרת פניה, או מפני ששתקה ולא נתנה שבח והודאה בדבר ולא שמחה. וכשאמר 'לא כי צחקת' הבינה שידע כן בנבואה ולכן לא ענתה לו דבר. וכן הסכים רבנו בחיי.

המתינה, והייתה יכולה וצריכה לפרש שצחקה כלפי זקנת אברהם, אלא שיראה להשיב כן לאברהם.

כיצד הכחישה שרה את דברי הקב"ה?

על הכחשת שרה אמנו שאל הרמב"ן: 'אני תמה בנביאה הצדקת, איך תכחש באשר אמר השם לנביא? וגם למה לא האמינה לדברי מלאכי אלהים?'. הוסיף על כך רבנו בחיי וכתב: 'שרה אמנו שהיתה צדקת, היאך אפשר שלא האמינה דברי המלאך, והלא נביאה הייתה, ודרז"ל: אברהם היה טפל לשרה בנבואה,³⁸⁹ שנאמר "כל אשר תאמר אליך שְׁרָה שָׁמַע בְּקֶלְהָ" (כא, יב), ובודאי אין לך נביא שלא ידע כי המלאכים שלוחיו של הקדוש ברוך הוא, וכל דבריהם מפי הש"י. ועוד לא די שלא האמינה אלא הייתה מכחשת אחר שאמר לו המלאך "לְמָה זֶה צָחָקָה שְׁרָה" (פסוק יג)'. והתבאר הדבר במפרשים בשלוש הבנות.

בהבנה הראשונה ביארו המפרשים ששרה אכן הכחישה את דברי ה'. היא הבינה שה' בא אליה בביקורת על הצחוק, ואף על פי כן טענה שלא צחקה, אלא שלא הייתה כאן הכחשה מפורשת מדעת.

האור החיים ביאר שהתורה כתבה 'לאמר' (וְתִכְחַשׁ שְׁרָה לְאִמְרָה), להורות ששרה אמנו לא כיחשה בפירוש. אילו הכחישה שרה בפה מלא היה לתורה לכתוב 'ותאמר לא צחקתי', אך כתוב 'וְתִכְחַשׁ שְׁרָה לְאִמְרָה לֹא צָחָקָתִי', כלומר היא לא אמרה שלא צחקה ועל כן לא שקרה בשפתיה. היא אמרה ענין שממנו מובן שהתכוונה לומר שלא צחקה. אך כיצד יכלה לכחש בדברי ה'? אלא שזה דומה לעבד שעשה דבר נגד רבו, וכאשר רבו נוזף בו, מפחד העבד כל כך מרבו ואין לו את האומץ להודות באמת, ועל אף שרוצה להודות – הוא פוחד מרבו, וכן היה אצל שרה. אברהם השיב לה 'לא כי

389. שמות רבה א, א, מובא ברש"י כא, יב.

שמעה שרה מהמלאך, וצ"ע מה הכריחו לומר כן.

ההבנה השלישית היא של המלבי"ם, המלמד סניגוריא מוחלטת על שרה, וטוען שהיא מעולם לא כחשה, עיין בדבריו בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם'. וכן עיין באזניים לתורה כא, ו.

פי יראה

הספורנו ביאר שפחדה לומר שחטאה, אבל הרהרה תשובה בלבה. החזקוני ציין שמכאן נלמד שנשים פסולות לעדות, לפי שמכחישות מפני היראה.

המילה 'כי' מופיעה פעמיים בפסוק זה, ותרגם אותן אונקלוס באופן שונה: 'כִּי יִרְאָה' – אֲרִי דְחִילת', כמתן טעם, לעומת 'לֹא כִּי צָחַקְתָּ' – לֹא בְרַם חִיִּיקְתָּ המובאת כניגוד. וכן ביאר רש"י שמילת 'כי' הראשונה ('כי יראה') ביאורה שהרי, ואילו מילת 'כי' השנייה ('כי צחקת') פירושה אלא, והביא את דברי הגמרא 'דאמר ריש לקיש: כי משמש בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא'.³⁹² ועיין בפרשגן שהאריך בדבר, ועיין בחזקוני.

ממי יראה שרה? לפי האור החיים, שרה יראה מאת הקב"ה, אולם לפי הרמב"ן והאברבנאל היא יראה מאברהם.³⁹⁰ לעומתם, הרש"ר הירש ביאר שיראה שמא העליבה את האורח בצחוק שלה. ועוד כתב האברבנאל: 'ובא הספור הזה להגיד ענוותנותה של שרה, שלא העיזה פניה לחזק טענתה בפני אברהם שחדל להיות לה אורח כנשים ושבמנעה מהזדווג אליה (ואנוהו) – נראה שצ"ל 'אליו' כי חרפה הוא לה לאמרו. אבל כחשה ואמרה "לא צחקתי" בעבור שיראה ונכלמה מהגיד לפני אברהם מה שהביא אותה לצחוק. וכבר אמרו רז"ל³⁹¹ שהמתבייש מעונותיו מוחלים לו' (ועוד ציין האברבנאל שדברי הכתוב 'כי יראה' אינם המשך דברי שרה, אלא סיפור התורה, ופשוט הוא).

ויאמר לא כי צחקת

'לא כי צחקת'. עוד ביאר שלדרשת חז"ל (לקמן) שהקב"ה הוא שהשיב 'לא כי צחקת', עניין זה מתיישב בדבריו הקודמים, שאברהם הבין שמסתמא לא תכחיש דבר ה' ושיש אמת בדבריה, אלא שהקב"ה השיב 'לא כי צחקת'.

מי אמר לשרה 'לא כי צחקת'?

לפי הרמב"ן, הספורנו והעמק דבר³⁹³ היה זה אברהם אבינו שדיבר אליה. לעומתם, המלבי"ם ביאר שהיה זה המלאך שדיבר אליה (עיין בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם').

הרד"ק ביאר 'ויאמר לא' – לא כמו שאת אומרת, כי באמת צחקת. וכן כתב הרש"ר הירש: 'אל תכחדי, אדרבא, אל לך לשכוח כי אכן צחקת'. והספורנו כתב שאמירת 'לא' מורה שלא האמין לה כלל, מאחר שה' הודיעו שצחקה, ולא איש אל ויכזב. לעומתם, המלבי"ם ביאר לשיטתו שאין במילים אלו ביקורת על שרה, עיין בפסוק יב 'שיטת המלבי"ם'.

בהעמק דבר ציין שיש פסיק בין 'ויאמר ל'לא', כי אברהם לא בנקל הכחיש את שרה וחשד בה כי מסתפקת באמונה חס ושלום, אך לבסוף אמר –



ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים'.

³⁹² ראש השנה ג, א.

³⁹³ בהעמק דבר ביאר שלפי הפשט אברהם הוא

³⁹⁰ אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.

³⁹¹ כמובא בגמרא (ברכות יב, ב): 'ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו – מוחלין לו על כל עונותיו, שנאמר: למען תזכרי ובשת

היחידה שיש לנו ציטוט מדויק של מה שנאמר לה לבדה, ולא רק אזכור שהייתה נביאה (אמנם גם בנבואות מרים [במדבר יב, ו-ח] יש ציטוט מדויק במה שנאמר לה, אך הייתה זו נבואה ביחד עם אהרן, בשונה מנבואת שרה שהתנבאה לבדה). עוד נדרש בירושלמי: 'א"ר בירי: כמה כרכורים כרכר הקדוש ברוך הוא בשביל לשמוע שיחתן של צדקניות, הדא הוא דכתיב ויאמר לא כי צחקת', וביאר בתורה תמימה 'הכונה היא שבתחלה דיבר המלאך באופן שתשמע שרה וצחקה, ואמר ה' לאברהם ואברהם אמר לשרה, עד שהשיב לה הקדוש ברוך הוא: לא כי צחקת'.

אמנם מהירושלמי מבואר שה' דיבר אל שרה באופן ישיר, וכן נדרש: 'רבי יוחנן בשם ר' לעזר בי ר' שמעון: לא מצינו שדיבר הקב"ה עם אשה – אלא עם שרה בלבד'³⁹⁴ (ואילו עם שאר הנשים דיבר ה' על ידי מלאך או שליח³⁹⁵). הקשה בתורה תמימה, והרי היו נביאות נוספות, כמובא בגמרא 'שבע נביאות מאן נינהו? שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, ואסתר'³⁹⁶ אלא שעמהן דיבר על דברים של כלל האומה, וזכתה שרה לבדה לקבל נבואה על ענייני עצמה (ועוד תירץ שהייתה במדרגה גבוהה משאר הנביאות, עיין בדבריו). ואנוהו – עוד אפשר לומר שהיא

נהרות ה'  

האוחז בצדקו והמודה באשמתו

שרה השתדלה לטעון את זכותה באומרה 'לא צחקתי', אך מייד הגיעה ביקורת על אשר עשתה, ובניגוד למה שטענה היא, נאמר לה 'לא כי צחקת'. בשלב זה שרה אינה מגיבה, אלא שותקת, ושתיקה כהודאה דמי. היא נעמדת בשתיקה מול המציאות ומקבלת את האמת.

בשעה שנאמר לאדם מוסר מוצדק, נע ונד הוא בין שני מישורים. צד אחד שבתוכו מכיר באמת וחפץ להודות בה, ומודה ועוזב ירוחם. ולעומתו, צד שני שבתוכו רוצה לדחות את הדברים ולהוכיח את חפותו לעיני נותן המוסר, אף אם אין בו מן האמת. האמת והכבוד העצמי נאבקים זה עם זה, וביד האדם להכריע בין השניים. בשעה שאמר שמואל לשאול 'ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל ותעש הרע בעיני ה' (שמואל א טו, יט) הוא לא הודה מייד באמת, אדרבה, טען בהיפך דברי הנביא 'ויאמר שאול אל שמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' ואביא את אגג מלך עמלק ואת עמלק החרמתי: ויקח העם מהשלל צאן ובקר ראשית החרם לזבח לה' אלהיך בגלגל' (שם, כ-כא). ורק אחרי הכתוב 'ויאמר שמואל החפץ לה' בעלות וזבחים כשמע בקול ה'... יען מאסת את דבר

◇ ◇ ◇

עם אשה אלא עם אותה הצדקת, ואף היא על ידי עילה (כדי להוכיחה ולהכחיש על דבריה, כי היה העניין הכרחי [עץ יוסף]) ... רבי אלעזר אומר: והכתיב 'ותקרא שם ה' הדובר אליה' (טז, יג), רבי יהושע בשם רבי נחמיה בשם רבי אידי אמר: על ידי מלאך. והכתיב 'ויאמר ה' לה' (כה, כג), רבי לוי אמר: על ידי מלאך, רבי אלעזר בשם רבי יוסי בר זימרא אמר: ע"י שם בן נח'.

396. מגילה יד, א.

המדבר דברים אלו, אך הזכיר את המדרש שהקב"ה דיבר איתה, וכן נקט בהעמק דבר לקמן כג, א באופן פשוט כדברי המדרש, שה' יתברך אמר לשרה 'לא כי צחקת', וזהו הדיבור היחיד של ה' אל שרה אמנו שמצויין בפסוקים. ועיין עוד בדבריו בהרחב דבר כא, ג, שתכלית נס אברהם היה שונה מתכלית נס שרה.

394. ירושלמי סוטה ז, א.

395. וכן נדרש בבראשית רבה (מח, כ): רבי יהודה בר' סימון אמר: מעולם לא נזקק הקדוש ברוך הוא להשיח

כל עוד מחזיק אדם בשקרו, מנוע הוא מלהתקרב לה' יתברך, ככתוב 'לא יֵשֶׁב בְּקֶרֶב בֵּיתִי עֹשֶׂה רָמְיָה דְּבַר שִׁקְרִים לֹא יִכּוֹן לִפְנֵי עֵינָי' (תהלים קא. ז). ולעומתו, השב בתשובה שלימה ומודה בחטאיו, עליו דרש רבי אבהו 'מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר: שלום שלום לרחוק ולקרוב (ישעיה נז, יט)'.³⁹⁹ יתן ה' חלקנו עם החפצים לעובדו באמת, וכוונה גמורה וטהורה תכון בליבנו באומרנו 'וטהר לבנו לעבדך באמת'.

398. ברכות כח, ב.



פרשת וירא

כתר שני

פרק יח פסוקים טז–לג

התוכן

כ וַיֹּאמֶר יְהוָה זַעֲקֵת סָדָם וְעִמְרָה כִּי־	שייחה: מטרת תפילתו של אברהם אבינו..151
רָבָה וְחֲטֵאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד:	ניצוץ התפילה בעולם.....152
וַיֹּאמֶר ה'.....183	זמנים בהם רצונו שנתפלל.....153
סדר הפסוקים.....184	זמנים בהם רצונו שלא נתפלל.....153
זַעֲקֵת סָדָם וְעִמְרָה.....184	מתאווה לתפילתן של צדיקים.....155
מהי זעקת סדום ועמורה?.....184	
כִּי רָבָה.....185	
וְחֲטֵאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד.....186	
רעת אנשי סדום.....186	
נהרות ה': העושר – פיקדון ביד העשיר.....188	
כא אֲרִדְהָנָא וְאַרְאָה הַפְּעֻקָתָהּ הַבָּאָה	
אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה וְאִם־לֹא אֲדַעָה:	
אֲרִדְהָ נָא וְאַרְאָה.....189	
ביאור האברבנאל בירידת ה'.....192	
הַפְּעֻקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה.....193	
הנערה בסדום.....193	
עֲשׂוּ כָלָה וְאִם־לֹא אֲדַעָה.....194	
נהרות ה': מעשה אחד החותם את הדין.....196	
כב וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֻמָּה	
וְאַבְרָהָם עֹדֵדְנוּ עִמָּד לִפְנֵי יְהוָה:	
וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֻמָּה.....197	
וְאַבְרָהָם עֹדֵדְנוּ עִמָּד לִפְנֵי ה'.....198	
נהרות ה': אפילו המלך שואל בשלומם לא ישיבנו.....200	
כג וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף	
תִּסְפָּה צְדִיק עַם־רָשָׁע:	
וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר.....201	
הָאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עַם־רָשָׁע.....202	
מהי כוונת אברהם באומרו 'צדיק?.....203	
נהרות ה': ארור המן וברוך מרדכי.....205	
כד אֲוִלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר	
הָאֵף תִּסְפָּה וְלֹא־תִשָּׂא לִפְקֹם לְמַעַן	
חֲמִשִּׁים הַצְּדִיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ:	
אֲוִלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים.....206	
מדוע התחיל אברהם אבינו דווקא בחמישים?.....207	
עבור מי התפלל אברהם באמרו 'חמישים... עשרה?.....207	
בְּתוֹךְ הָעִיר.....210	
הָאֵף תִּסְפָּה וְלֹא תִשָּׂא לִמְקוֹם לְמַעַן חֲמִשִּׁים	
הַצְּדִיקִים.....211	
האם התפלל אברהם עבור הצלחת הצדיקים או אף עבור הצלחת הרשעים?.....211	
אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ.....213	
נהרות ה': הנקי מן הכעס מכל וכל.....213	
ה' וַיִּקְמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל־פְּנֵי	
סָדָם וְאַבְרָהָם הָלַךְ עִמָּם לְשִׁלְחָם:	
וַיִּקְמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים.....159	
וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדָם.....159	
וְאַבְרָהָם הָלַךְ עִמָּם לְשִׁלְחָם.....160	
סמיכות פסוק זה לפסוק הבא.....161	
נהרות ה': שכר הלוויה מרובה מן הכל.....162	
י' וַיְהִי וְאֶמֶר הַמֶּכְסָה אֲנִי	
מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה:	
וְה' אָמַר.....163	
אל מי אמר ה'?.....164	
הַמֶּכְסָה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה.....165	
ביאורי המדרשים.....165	
ביאורי הראשונים.....166	
ביאורי האחרונים.....168	
נהרות ה': שמעתי את תפילתך, ראיתי את דמעתיך.....169	
י" וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעַצוֹם	
וְנִבְרָכְוּ בּוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ:	
וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעַצוֹם.....170	
וְנִבְרָכְוּ בּוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ.....171	
נהרות ה': שלושים צדיקים כאברהם אבינו.....172	
י"ט כִּי יִדְעֲתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת־בְּנֵי וְאֶת־בָּתוֹ	
אֲחֵרָיו וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט	
לְמַעַן הִבִּיא יְהוָה עַל־אַבְרָהָם אֶת־אֲשֶׁר־דָּבַר עָלָיו:	
כִּי יִדְעֲתוּ.....173	
ביאור 'ידעתי'.....174	
ידעתי ה'.....176	
לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא.....177	
אֶת בְּנֵי וְאֶת בָּתוֹ אֲחֵרָיו.....178	
וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה'.....178	
לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט.....179	
לְמַעַן הִבִּיא ה' עַל אַבְרָהָם אֶת־אֲשֶׁר דָּבַר עָלָיו.....181	
נהרות ה': סיפור המעשה.....182	

ט ויִסַּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם
 אֲרֻבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרֻבָּעִים:
 ויִסַּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם
 אֲרֻבָּעִים 234
 וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרֻבָּעִים 234
 נהרות ה': הנידון כצדיק משום שמצדיק..... 235
 ל וַיֹּאמֶר אֶל-נָא יַחַר לֵאדְנִי וְאֶדְבָּרָה
 אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא
 אֶעֱשֶׂה אִם-אֶמְצָא שֵׁם שְׁלֹשִׁים:
 וַיֹּאמֶר אֵל נָא יַחַר לֵאדְנִי וְאֶדְבָּרָה 236
 אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה אִם אֶמְצָא
 שֵׁם שְׁלֹשִׁים 236
 נהרות ה': מה לך להתפלל אלי, כבר שמעתי את
 תפילתך זאת כמה פעמים..... 237
 לא וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֲלֹתִי לְדַבֵּר אֶל-
 אֲדֹנִי אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם עֶשְׂרִים וַיֹּאמֶר
 לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרִים:
 וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאֲלֹתִי לְדַבֵּר אֵל אֲדֹנִי אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם
 עֶשְׂרִים 238
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרִים 239
 נהרות ה': סידור התפילה החדש והישן..... 239
 לב וַיֹּאמֶר אֶל-נָא יַחַר לֵאדְנִי וְאֶדְבָּרָה
 אֶדְ-חֶפְעִם אוֹלִי וּמִצְאוֹן שֵׁם עֶשְׂרָה
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרָה:
 וַיֹּאמֶר אֵל נָא יַחַר לֵאדְנִי וְאֶדְבָּרָה אֶךְ הַפֶּעַם אוֹלִי וּמִצְאוֹן
 שֵׁם עֶשְׂרָה 240
 למה לא פחת אברהם מעשרה?..... 240
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרָה 241
 רצף הבקשות והמילים המשתנות בביאורי
 המפרשים השונים..... 241
 נהרות ה': זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה..... 243
 לג וַיֵּלֶךְ יְהוָה כְּאִשֶּׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל-
 אַבְרָהָם וַאֲבָרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ:
 וַיֵּלֶךְ ה' כְּאִשֶּׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֵל אַבְרָהָם 244
 וַאֲבָרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ 246
 נהרות ה': יודע הוא כי אין אלוהו בקרבו, וזאת היא לו
 הצרה היותר גדולה..... 247

טו חָלָלָה לֶךְ מַעֲשֵׂת כְּדַבֵּר הָזֶה לְהַמִּית
 צְדִיק עַם-רָשָׁע וְהָיָה כְּצְדִיק כְּרָשָׁע חָלָלָה
 לֶךְ הַשֹּׁפֵט כָּל-הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט:
 חָלָלָה לֶךְ מַעֲשֵׂת כְּדַבֵּר הָזֶה 215
 לְהַמִּית צְדִיק עַם רָשָׁע 216
 וְהָיָה כְּצְדִיק כְּרָשָׁע 216
 חָלָלָה לֶךְ 217
 הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט 217
 כליה לצדיקים בעוון הרשעים..... 218
 האם לוט עמד במרכז תפילת אברהם?..... 219
 נהרות ה':
 אל תהי רשע בפני עצמך והיה בעיניך כרשע 222
 טז וַיֹּאמֶר וְהָיָה אִם-אֶמְצָא בְּסֵדֶם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים
 בְּתוֹךְ הָעִיר וְנִשְׂאֹתִי לְכָל-הַמָּקוֹם בְּעִבּוֹרִם:
 וַיֹּאמֶר ה' אִם אֶמְצָא בְּסֵדֶם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ
 הָעִיר 223
 וְנִשְׂאֹתִי לְכָל הַמָּקוֹם 224
 בְּעִבּוֹרִם 224
 נהרות ה': שמע קולנו... ריקם אל תשיבנו..... 225
 טז וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֲלֹתִי
 לְדַבֵּר אֶל-אֲדֹנִי וְאֶנְכִי עֹפֵר וְאֹפֵר:
 וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאֲלֹתִי לְדַבֵּר אֵל ה' 226
 וְאֶנְכִי עֹפֵר וְאֹפֵר 226
 דרשות הגמרא מהאמור 'ואנכי עפר ואפר'..... 228
 נהרות ה': ואנכי עפר ואפר..... 228
 טז אוֹלִי וַיִּחְסְרוֹן חֲמִשִּׁים הַצְדִּיקִים חֲמִשָּׁה
 הַתְּשׁוּחִית בְּחִמְשָׁה אֶת-כָּל-הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא
 אֲשַׁחִית אִם-אֶמְצָא שֵׁם אֲרֻבָּעִים וַחֲמִשָּׁה:
 אוֹלִי וַיִּחְסְרוֹן חֲמִשִּׁים הַצְדִּיקִים חֲמִשָּׁה 230
 הַתְּשׁוּחִית בְּחִמְשָׁה אֶת כָּל הָעִיר 230
 מדוע ארבעים וחמישה?..... 230
 וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית 232
 אִם אֶמְצָא שֵׁם אֲרֻבָּעִים וַחֲמִשָּׁה 232
 נהרות ה':
 'וצדקנו במשפט' – בכל יום ובכל שעה..... 233

מטרת תפילתו של אברהם אבינו

בהערצה וביראה לומדים אנו על אברהם אבינו אוזר כוחות, נעמד לבדו מול בורא עולם ומטיח כלפי מעלה 'השפּט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט' (פסוק כה). אברהם שופך את שיחו לפני ה' עבור אנשי סדום באופן מעורר השראה. בה בעת שמעיד על עצמו 'וְאֲנִי עֹפֵר וְאֹפֵר' (פסוק כז), הוא מתיר לעצמו לומר לריבון העולמים 'חַלְלָה לִּי מַעֲשֵׂת פִּדְבֵּר הַזֶּה' (פסוק כה). למעשה, זוהי התפילה הראשונה בתורה הבאה כביכול נגד גזירת הבורא.

על הכתוב 'וַיִּגַּשׁ אֲבֹרָהִם וַיֹּאמֶר' (פסוק כג) הביא רש"י את דברי המדרש רבה שניגש אברהם לדבר קשות, לפיוס ולתפילה. הגשה בתורה מובנה התקרבות יתר (דוגמת 'וַיִּשָּׁק לוֹ' [כז, כז] וּמִלִּשָּׁה נִגַּשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל' [שמות כ, יח]), ואף כאן, על אף שמבחינה גופנית אברהם עומד במקומו, 'עוֹדְנוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה'' (פסוק כב), הרי שמבחינת דיבורו – אברהם אבינו נכנס אל הקודש פנימה, אל תוך הנהגת ה' את עולמו, ומדבר קשות. חודר הוא למקום שבו יכול להיכוות, ופורץ את הגבולות הברורים של קבלת דעת עליון. מהיכן קיבל אברהם את היכולת והאומץ להתפלל כנגד מה שאמר לו הקב"ה?

בשונה מתפילה רגילה, בה אדם איננו יודע מהי החלטת ה' יתברך ואינו בא כנגדה, אלא מתפלל מרצון לטוב ומתוך חוסר ידיעה מה כבר נגזר עליו, תפילת אברהם על אנשי סדום נאמרת לאחר שנודע לאברהם מפורשות רצון ה': 'הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם לֹא אֶדְעָה' (פסוק כא). האם אין זה חוסר הכרה של מקום האדם מול ריבונו, שבשר ודם שומע את רצון ה', וכביכול אומר 'מוטב שתבטל את דעתך בפני בקשתי'? מנין לאברהם אבינו החיל והכוח לבקש כן? בפשטות ניתן לתרץ ולומר שאין זה דבר המייחד את אברהם אבינו, הרי דבר זה נמצא אצל נביאים נוספים. למשה רבנו נאמר 'וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִי וַיָּחַר אִפִּי בָהֶם וְאָכַלְתִּים' (שמות לב, י) והוא מתפלל עד כדי התוצאה 'וַיִּנָּחֶם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ' (שם, יד). עוד נאמר למשה בחטא המרגלים 'אֶפְנֶנּוּ בְּדָבָר וְאֹרֶשְׁנוּ' (במדבר יד, יב) עד שתפילותיו משנות את הגזרה, ככתוב 'וַיֹּאמֶר ה' סְלַחְתִּי כְּדָבָרְךָ' (שם, כ). והדבר שוב על עצמו אצל קרח, שם אומר ה' 'הִבְדַּלְוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכַלְתָּ אֹתָם כְּרָגֵעַ' (במדבר טז, כא), ושוב 'הֲרַמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכַלְתָּ אֹתָם כְּרָגֵעַ' (שם, יז, י), ובשני המקרים משה מגיב, פעם הוא מתפלל עם אהרן ופעם אומר לאהרן מה לעשות בכדי לעצור את המגפה. וכן עמוס מתנבא (בפרק ז) שד'

מתכוון לשלוח ארבה ואש בבני ישראל, ותפילתו של עמוס מונעת את הגזרות. מכל אלו יוצא שאין זה ייחודי שנביא מתפלל לה' לשנות את גזירה. אלא שאין הנידון דומה לראיה, שהרי למשה ולעמוס היה את אברהם כדוגמא נפלאה בבחינת 'כזה ראה וקדש', ו'מתי יגיעו מעשי למעשי אבותיי'. אך אברהם אבינו היה ראשון המתפללים – לא היה לו ממנו ללמוד עניין זה, שכן הוא ייסד את מהות התפילה. מניין קיבל אברהם את התעוזה 'להתווכח' עם מלך העולם?

ניצוץ התפילה בעולם

נראה לומר שאברהם לא היה פוצה פה אילולא נפתח לו פתח ממלכו של עולם. ה' יתברך מגלה לאברהם באופן ברור 'אַרְדָּה נָא וְאַרְאֶה הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה וְאִם לֹא אֶדְעָה'. מדוע מודיע זאת ה' יתברך לאברהם? מה אברהם אבינו אמור לעשות עם המידע הזה? גם לנח אמר ה' שיביא מבול, אך אמר לו כן עם הוראה מפורשת – 'עֲשֵׂה לָךְ תֵּבַת עֲצֵי גֹפֶר' (ו, יד), כלומר אין זה סיפור דברים בעלמא לנח אלא אמירה עם קריאה לפעולה. אך אין הדבר כן אצל אברהם – אין ציפייה מאברהם לעשות מעשה הצלה בגופו עבור אנשי סדום.¹ מדוע אם כן מודיע לו ה' את עניין סדום?

אלא שרצה ה' יתברך שאברהם יתפלל, וזו הסיבה שאמר הקב"ה 'הֲמִכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה' (פסוק יז). זהו למעשה ניצוץ התפילה בעולם – שבא ישירות מהקב"ה.²

הודעת ה' לאברהם 'אַרְדָּה נָא וְאַרְאֶה' היא למעשה הרגע שבו ה' יתברך אומר לבשר ודם, לעפר ואפר, 'גזירתי אינה מוחלטת, ויש ביכולתך לעשות משהו בנידון'. ומתוך כך ניגש אברהם לתפילה, ומכאן למדו משה, עמוס ושאר הנביאים, שיש לנו יכולת להתפלל לה' אף כנגד גזירותיו. אין ה' בא בגדר 'פִּי לֹא מִחְשְׁבוֹתֵי מִחְשְׁבוֹתֵיכֶם' (ישעיה נה, ח), אלא בגדר 'כַּחֲמֹר בִּיד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי... רָגַע אֲדַבֵּר עַל גּוֹי וְעַל מַמְלָכָה לְנִתּוֹשׁ וְלִנְתוֹץ וְלִהְיוֹת אֲשֶׁר חֲשַׁבְתִּי לַעֲשׂוֹת לוֹ' (ירמיה יח, 1-ח). דרך אברהם אבינו מודיע ה' יתברך לכל באי עולם שדברי ה' אינם בבחינת 'גזרה היא מלפני קבלוה' אלא בגדר 'אין הדבר תלוי אלא בי'.³



1. וכן כתב האברבנאל (בתשובתו לשאלה העשירית): 'והנה לנח הודיע הקדוש ברוך הוא גזרת המבול לפי שהוא היה בתוכם של אנשי דורו ונכלל עמהם, וכדי להצילו מאותה כליה הודיע אליו, כמ"ש "קץ כל בשר בא לפני..." עשה לך תבת וגו'' (ו, יג – יד). אבל אברהם לא היה מכלל אנשי סדום ולא מהמונם, ולכן לא היה ראוי שיודיע אליו גזרת סדום... ומפני זה נאמר בו "המכסה אני מאברהם" ולא נאמר בזה לנח
2. יסוד זה מבאר מדוע עד עכשיו אברהם לא התפלל ומעתה כן. כששרה נלקחת על ידי פרעה אין שום אזכור של תפילה, ואילו כשנלקחת על ידי אבימלך אומר ה' 'ויתפלל בעדך וחיה' (כ, ז). משום שהסיפור של פרעה ארע קודם סיפור תפילת אברהם על סדום, ואילו סיפור אבימלך קרה אחר כך.
3. עבודה זרה יז, א.

ומכאן ישנה הבנה חדשה למושג 'תפילות אבות תקנום' – האבות הם אלה שתקנו את 'התפילה', כלומר, לא לקבל את נבואת ה' כמילה שאין עליה עוררין, אלא להתפלל לה' יתברך – אולי ישמע תפילתנו וישנה את דיננו.

זמנים בהם רצונו שנתפלל

זהו למעשה ההבדל העצום שיש בין מגידי עתידות לנביאים. אסור לנו לדרוש אצל מגיד העתידות, ולעומתו מצוים אנו לילך לנביא, ככתוב 'לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם: לא ימצא בך מעביר בְּנוּ וּבְתוּ בָּאֵשׁ קֶסֶם קֶסֶמִים מְעוֹנָן וּמִנְחָשׁ וּמִכָּשָׁף; וְחֹבֵר חֶבֶר וְשֹׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֶל הַמֹּתִים: כִּי תוֹעֵבֶת ה' כָּל עֲשֵׂה אֱלֹהִים... נְבִיא מִקֶּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כְּמִנִּי יָקִים לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּ' (דברים יח, ט-טו). לכאורה, הן מגידי העתידות הנ"ל והן הנביא מודיעים לבאי עולם את אותו הדבר, לדוגמא שלא יהיה גשם בחורף הקרוב. מהו אם כן ההבדל ההומי שהאחד הוא איסור מוחלט והאחד הוא רצון ה'?

אלא שזהו גופא ההבדל. מגיד עתידות מבשר שכך יהיה בגדר גזירה שאין עליה עוררין, וכל שעליך לעשות הוא לקבל אותה. בשונה מכך הוא הנביא. כשהנביא מודיע גזירה רעה אין הוא אומר 'קבלוה', אדרבה – הוא מצווה אותנו לשוב בתשובה כדי לבטל את הגזירה! ירמיהו מודיע בפה מלא שדווקא נבואה של שלום אינה ניתנת להשתנות, כאומרו: 'הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִנְבֵּא לְשָׁלוֹם בָּבֶא דְּבַר הַנְּבִיא יוֹדֵעַ הַנְּבִיא אֲשֶׁר שָׁלַח ה' בְּאַמֶּת' (כח, ט). אך כשאין זו נבואה של שלום – הנביא אינו רוצה שנבואתו תתגשם. כשיונה (ג, ד) אומר 'עוֹד אֶרְפָּעִים יוֹם וְנִינְוָה נִהְפָּכֶת' – הנבואה נאמרת כדי שישוּבו בתשובה ויבטלו את הגזירה, כפי שאכן קרה. יואל מודיע על ארבה שיפקוד את ישראל וישמיד את כל גידולי השדה, אך מוסיף 'וְקָרְעוּ לְבָבָם וְאֵל בְּגָדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֵל ה' אֱלֹהֵיכֶם... מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחַם (ב, יג-יד). ה' מודיע לאברהם כדי שיתפלל, ואברהם מבין ומתפלל. עניין זה נמצא אצל משה רבנו, שבשעה שה' מודיעו על חטא העגל, אומר למשה 'וְעַתָּה הִנֵּיחָה לִי וַיַּחַר אִפִּי בָהֶם וְאָכַלְתִּי אוֹתָם לְגוֹי גָּדוֹל' (שמות לב, י), וביאר רש"י 'כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו, אם יתפלל עליהם לא יכלם'.

עתה מובן מקומו של אברהם בתפילתו. אין הוא בא להתפלל כנגד רצון ה', אלא בא להתפלל כדי להשלים את רצון ה'. וכן כל אדם המתפלל אינו בא לשנות את רצון ה', שכן רצון ה' הוא שנתפלל, ודווקא על ידי התפילה רצון ה' יתברך בא לידי ביטוי, ומאברהם למדו גם משה ועמוס ושאר הנביאים.

זמנים בהם רצונו שלא נתפלל

עם זאת, פעמים שרצונו יתברך הוא דווקא שלא נתפלל, ואף עניין זה נלמד מתפילת אברהם על אנשי סדום. תפילת אברהם מסתיימת בכתוב 'וַיֵּלֶךְ ה'



כַּאֲשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ (פסוק לג). מתוך עיון בדברי רש"י לפסוק נראית לכאורה סתירה, האם אברהם בחר לסיים את תפילתו או שה' יתברך קבע שהתפילה הסתיימה. בביאורו כתב: 'וילך ה' וגו' – כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין, ומשמע מכאן שתחילה נשתתק אברהם, ורק אז הלך ה' יתברך. אולם בהמשך דבריו כתב 'ואברהם שב למקומו – נסתלק הדיין, נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג', ומדבריו אלו משמע שתחילה הלך ה' ומתוך כך נשתתק אברהם.

אלא שמקור שני דברי רש"י במדרש רבה, וגם שם נדרשו שתי דרשות שלכאורה סותרות זו את זו, וכן נדרש: 'וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם – הדיין הזה כל זמן שהסניגור מלמד הוא ממתין, נשתתק הסניגור – עמד לו הדיין, כך 'וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם' (ואנוהו – מכאן משמע שאברהם, הסניגור, הוא זה שנשתתק, וממילא עמד לו הדיין). אולם באופן הפוך ממשיך המדרש ודורש: 'הסניגור הזה, כל זמן שהדיין מסביר לו פנים הוא מלמד, עמד לו הדיין – נשתתק הסניגור, כך 'וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם', וכתב "ואברהם שב למקומו". הקטיגור הזה, כל זמן שהסניגור מלמד והדיין מסביר לו פנים – ממתין. עמד לו הדיין, נשתתק הסניגור והמקטרג הולך לעשות שליחותו, כך 'וילך ה' וכתב "ויבואו שני המלאכים סדומה בערב"⁵. מדרש זה אומר דרשני – האם ה' הוא שפסק או שאברהם הוא הפוסק?

עוד יש לציין שאף מתוך הפסוק עצמו ישנה לכאורה סתירה מה קדם למה. כתוב 'וילך ה' ורק אחר כך כתוב 'ואברהם שב למקומו', המראה לכאורה שה' הוא מסיים השיחה ביניהם ורק אז הלך אברהם, אך המילים 'וילך ה' הינן במשמעות הווה מתמשך, ואילו המילים 'ואברהם שב למקומו' הינן לשון עבר (ולא כפי שיכלה התורה לכתוב 'וישב אברהם למקומו'), המראה שאברהם שב למקומו לפני שהלך ה', ובכך אברהם הוא המסיים את הדיבור. כל חלק במדרש נאחז בכתובים, אך השאלה בעינה עומדת – מה קדם למה?

מתוך דיוק במדרש ניתן לראות מה קדם למה. על אודות הפסקתו של אברהם אבינו כתוב 'הדיין הזה כל זמן שהסניגור מלמד הוא ממתין, נשתתק הסניגור עמד לו הדיין, ואין מבואר שדבר מסוים גרם לסניגור להשתתק. אולם בדבר הפסקת ה' כתוב 'הסניגור הזה, כל זמן שהדיין מסביר לו פנים' הוא מלמד, עמד לו הדיין – נשתתק הסניגור... הקטיגור הזה כל זמן שהסניגור מלמד והדיין מסביר לו פנים ממתין, עמד לו הדיין נשתתק הסניגור'.

הווי אומר, הגורם לשתיקה מבואר בחלק השני של המדרש: 'הדיין מסביר לו פנים'. ממילא מובן רצף הדברים – אברהם אבינו החל בדבריו אודות חמישים וכו' וראה שה' מסביר לו פנים, כלומר ה' יתברך מסכים לו ורוצה בתפילתו. לאחר



5. בראשית רבה מט, יד. ככתוב 'אל המקום אשר עמד שם את פני ה'.

6. ואנוהו – פני ה' אכן הוזכרו בפסוקים, (יט, כז).

שה' השיב לבקשת אברהם אבינו אודות העשרה, ה' כבר לא הסביר לו פנים, והבין מכך אברהם שה' כבר אינו חפץ שיפציר בו עוד. אברהם הבין עניין זה ועמד מתפילתו, ומאחר שעמד מתפילתו – עמד לו הדיין.

כלומר, אברהם בפועל היה זה שהפסיק את התפילה, ובכך מובנים דברי המדרש ורש"י 'כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין', אך רצון הפסקת התפילה בא מאת ה' יתברך, ובכך מובן הלשון 'נסתלק הדיין נסתלק הסניגור' בהבנת 'נסתלק רצון הדיין, נסתלק הסניגור'.

כאמור, אברהם אבינו מלמדנו שתפילה אינה באה כנגד רצון ה' – אלא שהתפילה היא היא רצון ה'. אם ה' אינו רוצה בתפילתו – אין זה נכון שאנו נתפלל. וכן אנו מוצאים בדברי ה' אל משה 'וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לָךְ אֶל תּוֹסֵף דָּבָר אֵלַי עוֹד בְּדִבְרֵי הַזֶּה' (דברים ג, כו), וכן בדברי ה' אל ירמיהו (ז, יז) 'וְאַתָּה אֵל תִּתְפַּלֵּל בְּעֵד הָעַם הַזֶּה וְאַל תִּשָּׂא בְעֵדָם רִנָּה וְתִפְלָה וְאַל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ'. אברהם אבינו מלמדנו שהתפילה אינה הבעת עמדותינו נגד רצון ה', אלא השלמת רצון ה'. אברהם מורה לנו שכשם שקיבלתי שכר על התפילה, כך קיבלתי שכר על הפרישה.

על פי זה מובן מדוע הפסיק אברהם אבינו להתפלל כשה' הלך. וכי הליכת ה' נועלת שערי תפילה? והרי שערי דמעות לא ננעלו. אלא שהליכת ה' מראה לאברהם שכבר אינו חפץ בתפילתו, ממילא עומד אברהם מתפילתו. עניין זה מגלה הבנה חדשה בכתוב 'וַאֲבָרָהֶם שָׁב לְמִקְמוֹ' (פסוק לג). התורה מחדשת לנו שדווקא למקומו שב. וכי אין דבר נוסף שיכל אברהם לעשות להציל את סדום? הרי יכל לילך לאנשי סדום ולדור ביניהם, ובזכות 'צדיק יסוד עולם' יכל אברהם למנוע בגופו את כל ההשחתה. אלא שברור שאין זו דרכו של אברהם אבינו, שהרי זה היה הולך נגד רצון ה' – במקום להשלים את רצונו. לכן מפרשת התורה, שעל אף שיכל אברהם לילך לסדום – אברהם שב למקומו. לא הלך לסדום ולא המשיך להתפלל – אלא ביטל את רצונו בפני רצונו של מקום.

ובהתאם להבנה זו כתב בהעמק דבר: 'והודיענו הכתוב צדקת אברהם, שאע"ג שלוט היה יקר אצלו ומסר נפשו עליו במלחמת המלכים, מכל מקום כשהבין רצון הקדוש ברוך הוא שלא יבקש עבורו עשה כן, אפילו שהוא לא ידע שנשלח מלאך מיוחד להצילו'.

ועל פי זה מובן מדוע התפלל אברהם אבינו על אנשי סדום בכל כוחו, ואילו בגירוש ישמעאל ובעקידת יצחק לא אמר דבר – כי שם ברור מהו הרצון האלוהי, וכל תפילה של אברהם אבינו הייתה באה נגד רצון ה', בשונה מתפילתו על סדום שהשלימה את רצון ה'.

מתאוזה לתפילתו של צדיקים

משנלמד שתפילת אברהם השלימה את רצון ה', שאלה אחת מהדהדת ומתמיהה מתוך תפילתו. משה ועמוס מצליחים לשנות את הגזירה, ותפילתם משיגה את

המטרה עבודה התפללו וה' מצהיר שהוא ניהם על הרעה. אך הדבר הפוך אצל אברהם אבינו. הוא מפציר בתפילתו שוב ושוב עד שלבסוף משכים בבוקר לראות שתפילתו לא נענתה אלא שבה ריקם. במקום לראות את סדום ובנותיה יושבות בשלווה כפי שקיווה, ראה 'וְהִנֵּה עָלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכְּבֶשֶׂן' (יט, כח). סדום הושחתה כליל כנגד כל תפילות אברהם.

ואם תאמר, הרי הועילה תפילתו עבור לוט, גם זה אינו, מאחר ששני המלאכים היו בדרכם לסדום עוד לפני שהתחיל אברהם בתפילתו, וכפי שביאר רש"י⁷ שאחד הלך להפוך את סדום ואחד להציל את לוט. וכן כתב להדיא בהעמק דבר: 'וגם בלעדי תפלת אברהם שלח הקדוש ברוך הוא מלאך מיוחד להציל את לוט'.⁸ לולי הצלתו של לוט לא היה נולד דוד המלך, ומשיח בן דוד לא יכול לבוא, על כן הצלתו של לוט אינה תלויה בתפילת אברהם. אם כן, מה הייתה התועלת בתפילתו של אברהם אבינו?

וכן שאל האברבנאל: 'מה הועילתנו התורה האלהית, להודיענו את כל התפילה ואת כל התחינה הזאת שהתפלל אברהם על סדום ובנותיה, כיון שלסוף סוף לא הועילה כלום? והנה במעט דברים נשא המלאך את פני לוט לבלתי הפכו עיר אחת, ולמה לא עשה כן הש"י לאברהם לנשוא פניו גם לדבר הזה?'⁹

ובכן, כאן מתגלה לנו מהות התפילה במלוא תפארתה. מהות התפילה אינה התוצאה שעבודה מתפלל המתפלל, אלא התפילה עצמה. רגילים רבים לחשוב שהתפילה הינה האמצעי להשיג את המטרה, אם כי האמת הפוכה – פעמים רבות התוצאה הנדרשת הינה הגורם לתפילה האמיתית. כעניין זה מובא בגמרא: 'אמר ר' יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים'.¹⁰ מראש רצה ה' יתברך את תפילות אבותינו, ועבור תפילותיהם עיכב הקב"ה את פרי בטנם.

התפילה היא לא האמצעי לצרכינו הגשמיים, אלא התפילה היא היא המטרה עצמה, ועל ידה בא רצון ה' בעולם גם בעניינים גשמיים. הגשמיים הנולדת מן התפילה הינה תולדה ואמצעי שעל ידה יתעורר האדם לתפילה הראויה.¹¹

ובעניין זה כתב רבנו בחיי על הכתוב 'וַיַּעֲתָר יִצְחָק לֵה' לִנְכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עָקְרָה הוּא' (כה, כא), שלכאורה היה לתורה להקדים את הכתוב שרבקה עקרה לכתוב שהעתיר יצחק עבורה. מדוע הקדימה התורה את תפילת יצחק לעקרותה? להורות מה התכלית ומה האמצעי. 'ומה שהקדים התפלה יתכן לומר שהקדים העיקר, ולמדנו שאין הכוונה שתהיה העקרות סבת התפלה שא"כ הסבה עיקר והתפלה טפל לה, אבל הכוונה לשון הכתוב כי התפלה סבת העקרות, ולומר לך



10. יבמות סד, א.

7. רש"י בפסוק ב.

11. ועיין בנהרות ה' בפסוק כו, וכן בנהרות

8. העמק דבר בפסוק לג.

ה' כ, ז.

9. אברבנאל בשאלתו העשרים ושלוש.

שלא נתעקרה אלא כדי שיתפללו שניהם על הדבר, לפיכך הקדים התפלה שהיא העיקר והסבה הראשונה שבשבילה בא העקרות לרבקה אמנו.¹²

דוגמה לכך ניתן למצוא מתוך המדרש רבה שדרש על הפסוק 'וְאֶתְחַנֵּן אֶל ה' (ג, כג): 'ומנין שהתפלל משה באותו הפרק חמש מאות וחמשה עשר פעמים? שנאמר "וְאֶתְחַנֵּן אֶל ה' בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר" ואתחנן בגימטריא הכי הוי'.¹³ ועל המדרש יש לתמוה, הרי לא התקבלה תפילתו של משה להתיר לו להיכנס לארץ, ומאחר וגזרה היא מלפני הקב"ה, האם לא היה מוטב שאחרי תפילתו הראשונה ישמע משה 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה' (שם, כו)? מדוע שמע 'רב לך' רק לאחר שהתפלל חמש מאות וחמש עשרה תפילות? אלא שהמטרה אינה מילוי הבקשה, אלא עצם התפילה. אילו היה הקב"ה אומר למשה מיד בתפילתו הראשונה 'אל תוסף', לא היה רבנו משה מגיע למעלות אליהן הגיע בזכות תפילתו. מהות התפילה שה' יתברך מבקש מאברהם אינה עבור הצלת סדום, אלא שאפשרות הצלת סדום היא המקור והסיבה לתפילת אברהם. ומה נאוו דברי האזניים לתורה שכתב 'גלוי וידוע לפני הקב"ה שאברהם יוסיף לבקש עד עשרה. ולמה לא ענה תיכף "לא אשחית אם אמצא עשרה"? מכאן שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים'. אם מטרת התפילה הייתה הצלת אנשי סדום – המטרה נכשלה. אך אם מטרת התפילה הייתה לרומם את אברהם עצמו דרך תפילותיו, הן עבורו והן עבור בניו אחריו שילמדו ויעשו כמעשה אבותיהם – המטרה הושגה בשלמותה, הן עבור אברהם והן עבור זרעו.

ובמדרש רבה נדרש: 'א"ר לוי: (ואנוהו – משל) לחלף סרדה מלאה מים, כל זמן שהיא מלאה מים הסניגור מלמד. פעמים שהדיין מבקש שילמד סניגוריא, הוא אומר הוסיפו בתוכה מים'.¹⁴ ביאר בעץ יוסף שנהגו הקדמונים שכאשר רצה סניגור להליץ זכות בפני הדיין, היו ממלאים מים בכלי שבתחתיתו נקב קטן, ובכך קצבו זמן לסניגור, שכל זמן שנותרו עוד מים בכלי יכול לדבר בזכות, ומשכלו המים היה שותק. רבי לוי מביא שיש פעמים שהדיין מצווה להוסיף מים לכלי, שמוצאים חן בעיניו דברי הסניגור, ורוצה להמשיך לשמוע את דבריו. כן הקב"ה רצה לשמוע את דברי אברהם, ולא סתם מייד את בקשותיו, אלא פתח לו פתח דרכו יוכל אברהם להמשיך בבקשותיו.¹⁵

תפילתו של אברהם לא הועילה לסדום, ולמרות זאת, לא רק שאפשר ה'



12. רבנו בחיי כה, כא. וכן כתב שם התורה תמימה.
 13. דברים רבה יא, י.
 14. בראשית רבה מט, יב.
 15. ואנוהו – ניתן עוד להוסיף לביאור המדרש, שאילו רצה הדיין להקשיב לכל דברי הסניגור, מדוע יש צורך במילוי הכלי מים, ולא אומר הדיין לסניגור שימשיך את דבריו גם לאחר כלות
- המים? אלא שהדיין מבהיר שמחוייב הוא לכללי בית הדין הקובעים שרק כשיש מים בכלי יכול הסניגור לדבר, ועל אף רצונו של הדיין להיטיב עם הסניגור, אין זה נכון שיחרוג הדיין מכללי הדין. כך אומר הקב"ה לאברהם, שעל אף שרוצה לקבל את דבריו, מידת הדין קיימת בעולם, ולא ניתן להתעלם ממנה.

לאברהם להתפלל, אלא 'הוסיף מים לכלי' לאפשר לו להתפלל. זהו בגדר 'כי קולך ערב' (שיר השירים ב, יד), שחפץ ה' בתפילת צדיקים. ואף אם אין התפילה פועלת עבור המטרה שעבורה התפלל המתפלל, הרי שנחת גדולה יש לה' יתברך מעצם התפילה, והמתפלל עצמו התרומם בקדושתו בזכות תפילתו. כשאנו מתפללים – יתכן שרצון ה' הוא שתיוולד תולדה והיא תגיע על ידי תפילתו, ויתכן שרצון ה' הוא שלא תיוולד תולדה ולכן התולדה לא תיעשה אף באמצעות תפילותינו. בין כך ובין כך – המטרה האמיתית תושלם, והיא עצם תפילתנו מעומק הלב אל השם יתברך, המתאוה לתפילותיהם של בניו אהוביו.

יח

טז וַיִּקְמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל־פְּנֵי סָדָם וְאַבְרָהָם הָלַךְ עִמָּם לְשַׁלְחָם:

וַיִּקְמוּ מִתִּמְנָן גְּבִרְיָא וְאַסְתִּכְיָאוּ
עַל אִפִּי סָדָם וְאַבְרָהָם אָזִיל
עִמָּהוֹן לְאֶלּוּאֲיָהוֹן:

וישקיפו על פני סדום. כל השקפה שצמקרא לרעה
חזן מהשקיפה ממעון קדשך (דברים כו, טו), שגדול כח
מתנות עניים שהופך מדת רגז לרחמים: לשלחם.
ללוותם, כסצור אורחים הם:

וַיִּקְמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים

אבינו, עמוד החסד בעולם – לא יכולה לצאת
תקלה מתחת ידו שתפגע באדם אחר, עד כדי
כך שאפילו מלאך שנשלח על ידי מלך העולם
להשחית – אינו יכול לפעול כך ברשותו של
אברהם. הרי זה כאדם המנסה להדליק אש
בתוך המים – אין מציאות שתדלק שם האש.
ומשתלבים הדברים עם הנדרש בירושלמי
'אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב
"וּמִצָּאתָ אֶת לִבְבוֹ נֶאֱמָן לְפָנָיִךְ" (נחמיה ט, ח)',¹⁷
שאף הרע נעשה טוב אצל אברהם אבינו. רק
משיצאו מביתו יכלו לחזור לשליחותם. ואולי
ניתן לקבל מכאן הבנה חדשה לנדרש במדרש
רבה: 'הכא את אמר "וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם" (פסוק ח),
ולהלן הוא אומר "נִצָּבִים עָלָיו" (פסוק ב), אלא
עד שלא יצא ידיהם – "נִצָּבִים עָלָיו", כיון שיצא
ידיהם והוא עומד עליהם – מיכאל מרתת
גבריאל מרתת'.¹⁸ כל עוד היה גבריאל בבית
אברהם אבינו – פחד וירא שלא יוכל לעשות
את שליחותו מכוח החסד שהיה בביתו של
אברהם אבינו.

הרשב"ם כתב ששניים מתוך שלושת האנשים
הלכו לסדום (ככתוב לקמן 'וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים
סְדֻמָּה' [יט, א]), ואילו השלישי, הגדול שבהם,
נשאר לדבר עם אברהם. ואנוהו – הרשב"ם
כתב בתחילת הפרק שהתגלות ה' לאברהם
נעשתה על ידי המלאכים,¹⁶ וכן דיבור ה' אל
אברהם בפסוק יג (כשכתוב 'ויאמר ה') הוא
דיבור המלאך. עתה ממשיך הרשב"ם את שיטתו
גם בפסוקים אלו, שכל דיבורי ה' אל אברהם
בפסוקים הבאים, וכן דיבורי אברהם אל ה', הם
בעצם דיבורי המלאך ואברהם זה לזה. וכדבריו
משמע מהפרקי דרבי אליעזר המובא בפסוק כ
'ויאמר ה'.

בביאור 'משם', כתב הרד"ק שהוא מביתו של
אברהם, והרש"ר הירש ביאר שהוא מסעודתו
של אברהם.

ואנוהו – רק אחרי שהמלאכים קמו מביתו
ומסעודתו של אברהם אבינו הם השקיפו על
פני סדום לשחתה. כל עוד היו בביתו וברשותו
של אברהם – לא יכלו להשקיף לרעה. אברהם

וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדָם

הרש"ר הירש ציין אף הוא את ההיפך הגמור
שביניהם. סדום ועריה היו מקומות מבורכים
מאוד בשפע תבואתי (וכן כתב: 'סדום – שדות
אילן; עמורה – שדות תבואה; אדמה – אוצרות
מינרליים; צביים – ציד חיה המעשיר את בעליו'),

הספורנו כתב שהשקיפו על סדום שהיה ההיפך
מביתו של אברהם אבינו, שלא החזיקו בסדום
ידי עניים ואביונים. וכן ביאר המלבי"ם, שכאשר
ראו את גודל החסד הנעשה בבית אברהם, כן
גדל בעיניהם עוון סדום, שהינו ההפך הגמור.



18. בראשית רבה מח, יד.

16. עיין בפסוק א' אופן ההתגלות.

17. ירושלמי ברכות ט, ה.

עֲמָךְ אֶת יִשְׂרָאֵל" (שם, טו) – השפּע עליו את שפּע ברכותיך'.

על פי דבריו ניתן לבאר שכל השקפה עלולה להיגמר באופן קשה, ולכן עצם ההשקפה הינו דבר שראוי להישמר ממנו, שהרי ביכולתו להעניש אנשים. אולם, כשאוחזים במצוות באופן מובהק, כפי שמוצאים בביעור מעשרות, שם מצהיר מביא המעשרות 'עֲשִׂיתִי כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי' (שם, יד) – הרי שברגע זה אין לאדם ממה לפחד, ויכול לעמוד בענווה ובביטחון אף כנגד השקפה ממרום, ועל כן, ישנן פעמים שהשקפה אינה לגמרי רעה. אך ללא ביטחון זה – כל השקפה הינה בעייתית ואף מפחידה, שיכולה להוביל לרעות גמורות.

וכהמשך לדברים אלו שהשקפה היא תמיד ממקום גבוה, יש לראות בהשקפה של המלאכים השקפה ממעלה למטה במישור כפול. במישור ההררי, הם השקיפו מאלוני ממרא שבאזור באר שבע, אל פני סדום שנמצאת מתחת לפני הים. זאת ועוד, המלאכים השקיפו בעין רוחנית, ממקום גבוה על פני מקום נמוך, מביתו אל אברהם, פאר החסד, אל האנשים הנחותים מכל הזמנים, האנשים שנזקק ה' בגללם להפוך את עריהם ולהשליך עליהם גפרית ואש מן השמיים.

אולם אנשי סדום נהיו 'רעים וחטאים' בגלל אותו שפּע. ההשקפה על סדום היוותה מעבר חד מביתו של אברהם אבינו, שם התקיימה עתה ברית מילה המעידה על ריסון התאוות והכנעתם לרצון ה', בצירוף החסד בהכנסת אורחים ובלוויה, לניגוד הגמור של אנשי סדום, ויש בהשקפה זו מעבר מן הקצה האחד אל הקצה השני.

רש"י ציין שכל לשון השקפה שבתורה היא לרעה.¹⁹ **החזקוני** הקשה על רש"י, והביא מספר דוגמאות מהכתובים שלשון השקפה אינו תמיד לרעה, דוגמת 'מִי זֹאת הַנִּשְׁקָפָה כְּמוֹ שָׁחַר' (שיר השירים ו, י). **ואנוהו** – שמא ניתן לתרץ את דברי רש"י על פי **הרש"ר הירש**, שביאר שמשמעות לשון 'השקפה' הינה השקפה בעין בוחנת ומבקרת (ומכאן משמעות 'משקוף' שתמיד נמצא למעלה), וכתב 'נמצאת למד: כל השקפה – מבט רציני ובוהן. וכן בוידי מעשר אנו אומרים: "בְּעֵרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת" (דברים כו, יג) – יצאנו ידי חובתנו כלפי מקדש ה' וקדשיו; ומעתה רשאים אנו לומר: "השקיפה" – שלח את עיניך הבוחנות על מעשינו והליכותינו; וכאשר לא תמצא בהם כל עוון ושום פגם: "כִּרְךָ אֶת

וְאַבְרָהָם הָלַךְ עִמָּם לְשַׁלְחָם

אדם האורח הבא אליו כשיפרד ממנו, לפיכך נכתב שילמד אדם ממנו דרך ארץ, ופירשו רז"ל כי שיעור הלוויה הוא מיל'.
הוסיף רש"י שלווה אותם מאחר שסבור

אונקלוס תרגם 'לְשַׁלְחָם' – לְאֶלּוּאֲיָהוּן, מלשון ליווי.²⁰ וכן ביאר רש"י שאברהם הלך עמם ללוותם, וכן הסכים הרד"ק וכתב 'ואברהם הלך עמם לשלחם – ללוותם, כי כן דרך אדם ללוות



מצרים" (שמות יד, כד), וכן בסדום שנאמר "וישקף ה' על פני סדום" חוץ מזו. אמר רבי אלכסנדר: גדול כחן של מוציא מעשרות שהם הופכים דבר אורה לברכה שנאמר "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך". ועיין עוד ברד"ק בעניין מילת 'וישקיפו'.

20. בשונה מפעמים אחרות שבהן מתרגם אונקלוס 'ושלחיו' (דוגמת הכתוב [כו, לא] 'וישלחם יצחק – ושלחונן יצחק').

19. סייג זאת רש"י שהפסוק 'השקיפה ממעון קדשך' (דברים כו, טו) האמור בביעור מעשרות אינו לרעה, שגדול כוח מתנות עניים שהופך מידת רוגז לרחמים. וזאת על פי הנדרש **בשמות רבה** (מא, א): 'כי תכלה לעשר – מה כתיב בסוף "השקיפה ממעון קדשך מן השמים", א"ר אלכסנדר: גדול כחן של מוציא מעשרות שהן הופכין את הקללה לברכה, אתה מוצא כל מקום שכתוב בתורה השקיפה לשון צער הוא כמד"א "וישקף ה' אל מחנה

מִהֶלְכִּים בֵּין הָעַמִּדִּים הָאֵלֶּה' (זכריה ג, ז). ועיין בנהרות ה' בפרשת וארא ז, א.

סמיכות פסוק זה לפסוק הבא

פסוק זה מסתיים בליווי אברהם את אורחיו, וסמוך הוא לתחילת הפסוק הבא שבו מגלה ה' את רצונו לשתף את אברהם אבינו במעשיו: 'וְהָאֵמֶר הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עָשָׂה'. ביאר רבנו בחיי שבזכות הלוויה של אברהם את אורחיו בא אליו דיבור ה', וכן כתב הספורנו שאברהם היה מתעסק במצוות גמילות חסדים ללוות אורחיו, וה' אמר שבזכות כך יגלה לו את אשר יעשה, כדי שיצווה את בניו אחריו, כדברי חז"ל ששכר מצווה מצווה.²² הוסיף בעל הטורים שמצירוף המילים בשני הפסוקים 'הֵלֶךְ עִמָּם לְשַׁלְחָם וְהָיָה יֵשׁ לְלִמּוּד' שהשכינה מלווה לצדיקים. ואנוהו – לא כתוב שה' התגלה אל אברהם בזכות המאכלים המשובחים שנתן לאורחיו, ולא משום הריצה אליהם והיגיעה לכבודם – אלא דווקא בשכר הלוויה קיבל את דברי ה' – והרי זה תואם את דברי הרמב"ם ששכר הלוויה מרובה מן הכול, כמובא בנהרות ה'.

האברבנאל ציין שלא כתוב 'וילך עמם אברהם' אלא 'וַאֲבָרָהָם הֵלֶךְ' בלשון הווה מתמשך, לפי שקשור עניין זה לפסוק הבא הכותב 'וְהָאֵמֶר הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם', ובא לומר שלא המתין ה' יתברך שיחזור אברהם לביתו ושם ידבר עמו בזה, אלא בהיותו הולך עמהם בדרך – באה אליו הנבואה. מאחר שהמלאכים כבר השקיפו לרעה על פני סדום, אזי קודם שישחיתוהו הגיעה לאברהם הנבואה בעניינם, כדי שיהיה לו זמן להתפלל באותו היום.²³

היה שהם אורחים. ובדומה לכך כתב החזקוני שלמרות שאמרו לאברהם 'שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ' (פסוק י), ולכאורה הבין מכך אברהם שוודאי שאינם אנשים אלא מלאכים, חשב אברהם שהוא נביא ומדבר בשמו של הקב"ה. בשונה מהם, בהעמק דבר ביאר שאברהם ליווה אותם שיעור לוויה שלוש פרסאות, כתלמיד המלווה את הרב, שהרי הכיר בהם עתה שהם מלאכים מכך שקראו לאשתו 'שרה' (פסוק ט), ועדיין לא נודע בעולם שינוי שמה. ועיין עוד בדברינו בפסוק ב' האם ידע אברהם שהם מלאכים'.

חוץ ממצוות ליווי, ביאר המלבי"ם שאברהם לא ידע לצורך מה הם הולכים לסדום, וידע שאנשי סדום רעים וחטאים, ולכן הלך עמהם אברהם לשמרם בדרך מאנשי סדום. ואנוהו – אנשי סדום חייבים את חייהם לאברהם אבינו שהציל אותם מארבעת המלכים, ובזכות כך יכל אברהם לשמור את אורחיו מכל נגע רע בסדום. יתכן שהתכוון אברהם ללוותם עד סדום בכדי להגן עליהם, עד שהבין מהו רצון ה', עיין בשיחתנו לכתר זה 'זמנים בהם רצונו שלא נתפלל'. כמו כן יתכן שלא ליווה אותם אברהם עד סדום על פי דברי הרמב"ן 'וַיִּבְחַר לוֹ לֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן – כִּי הִתְנַה עִם אַבְרָם שְׁלֹא יִבֹּא בְּכָל הַכָּכָר'.²¹

ואנוהו – יש לתת את הדעת לכך שהתורה כותבת על המלאכים 'וַיִּקְמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים' ואילו על אברהם כותבת התורה 'וַאֲבָרָהָם הֵלֶךְ'. התורה בחרה שלא לכתוב בפסוק זה את עצם הליכתם של המלאכים כפי שכתבה בפסוק כב 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה'. אברהם נמצא בין מלאכים, ורק אודותיו מוזכרת הליכה. עניין זה ממחיש באופן מרגש את הפסוק 'וְנִתַּתִּי לָךְ



23. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

21. רמב"ן יג, יב.

22. אבות ד, ב.

נהרות ה'

שכר הלוויה מרובה מן הכל

ביארו המפרשים שהלך אברהם עמהם כדי ללוותם. על אודות מצוות הליווי כתב הרמב"ם: 'מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחרך בתורה ובמצות.

שכר הלוויה מרובה מן הכל, והוא החק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה, מאכיל עוברי דרכים ומשקה אותן ומלווה אותן, וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, שנאמר וירא והנה שלשה אנשים, ולוויים יותר מהכנסתן, אמרו חכמים כל שאינו מלווה כאילו שופך דמים.

כופין ללווייה כדרך שכופין לצדקה, ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום, ואם נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים, אפילו המלווה את חברו ארבע אמות יש לו שכר הרבה. וכמה שיעור לוויה שחייב אדם בה? הרב לתלמיד עד עבודה של עיר, והאיש לחבירו עד תחום שבת, והתלמיד לרב עד פרסה, ואם היה רבו מובהק עד שלש פרסאות.²⁴

לכאורה יש לתמוה על מאמר 'שכר הלוויה מרובה מן הכל'. כיצד יתכן הדבר שזהו החלק העיקרי של המצווה? והרי אברהם השקיע בהם בגופו הכאוב, כיבד אותם מהונו, נתן להם הרגשת מלכים, ולעומת כל אלו, הדבר שעבורו מקבל את השכר הרב ביותר, הליווי – בטל במיעוטו לכאורה לעומת כל הדברים שעשה. כמה מאמץ והון השקיע אברהם בליווי? לו היו שואלים אותנו, היינו אומרים שזהו המעשה הפחות שבכולם. מדוע אם כן זהו עיקר קיבול השכר? ובכן, ישנם כמה עניינים שמייחדים את הליווי לעומת שאר הדברים.

ראשית, זהו הדבר המשלים את כל המצווה. ללא הליווי, כל מצוות הכנסת האורחים לוקה בחסר, והרי זה כדברי הנדרש במדרש רבה: 'רבי יהודה בר סימון ורבי חנין בשם רבי יוחנן: כל מי שהוא מתחיל במצווה ואינו גומרה – קובר את אשתו ואת בניו'.²⁵ כלומר, חיתום המצווה משלים את המצווה לטובה, ואילו חוסר החיתום משאיר טעם לפגם. וכן כתב רבנו בחיי: 'ודע כי מצות לוויה היא גמר המצווה באכסניא ותכלית השכר'.²⁶

שנית, מעשה זה מראה על רצון להמשכיות. כשאדם אינו מסתפק במה שעשה אלא מלווה החוצה – הוא מראה בגופו שלו יכל – היה ממשיך את המצווה עוד יותר. שלישית, המעשה החותם הוא הדבר שמסוגל להשאיר את עיקר הרושם, שכן

◇ ◇ ◇

24. הלכות אבל פרק יד, א-ג. מיד: "וה' אמר", לבאר כי בזכות הלוויה בא אליו הדבור לגלות לו ענין סדום. וכן כתוב "כי יעקב בחר לו יח" (תהלים 25. **בראשית רבה** פה, ג. 26. **רבנו בחיי** כא, לג. ועוד כתב: 'וכן כתוב "ואברהם הולך עמם לשלחם", ומתרגמינן: לאלואיהון, וסמך לו

'המכסה אני מאברהם', כלומר, אין ראוי שלא לדבר בפני אברהם בעניין אנשי סדום, שראוי הוא שידע סודי, ואז אמר ה' למלאכים בפני אברהם 'זעקת סדם ועמרה כי רבה... ארדה נא ואראה' (פסוקים כ-כא). על הצד שעשו כצעתה – יעשה בהם כליון, ואם לא – ידע מה לעשות להם כפי רשתם. אברהם שמע את דבר ה' למלאכים, ועל אף שלא דיבר ה' ישירות עם אברהם (אלא עם המלאכים), ניגש אברהם לדבר במה שלא הורשה ואמר 'האף תספה' (פסוק כג).³¹ והוסיף האברבנאל ביאור נוסף 'יותר נכון'. אחרי שהמלאכים עשו את שליחותם הראשונה לבשר את שרה, שני המלאכים היו בדרכם לסדום (ואילו המלאך המבשר נעלם לו מיד אחרי שליחותו), ודיברו ביניהם בעניין סדום, ולא ידע אברהם כלל לאן הולכים ומה מעשיהם. בראות ה' יתברך שברוב ענוותנותו לא שאל מהם דבר – ראה יתברך להודיע אליו, ואמר ה' בלבו או לפמליא שלו 'המכסה אני מאברהם'. ה' הודיע את אברהם מיד בהיותו עם המלאכים ולא המתין שישוב אברהם לביתו, כדי שתהיה לו שהות מיד להתפלל עליהם באותו יום.³² ואלו דברי הרש"ר הירש: 'וה' אמר – כנראה אל המלאכים, כאשר שלח אותם לדרכם. גליתי לכם את עצתי אשר יעצתי, והיאך אכסה אותה מאברהם? הן אברהם אף הוא אינו אלא מלאך ה' עלי אדמות, ובדין שידע את סוד עצתי, כדי שיצליח בשליחותו'. ואנוהו – דבריו של הרש"ר הירש מבארים את הפועל 'וה' אמר' בלשון עבר דווקא, שלא אמר כן עתה אלא קודם ששלחם, שאילו היה מדבר ה' כעת אל המלאכים – יכלה התורה לכתוב 'ויאמר ה' המכסה אני מאברהם'.

במראה הנבואה, עיין פסוק א' האם מדובר בנבואה או במציאות, ומבאר הרד"ק שמדובר בהמשך הנבואה, ולא בעניין חדש).

אל מי אמר ה'?

כתוב שה' אמר 'המכסה אני מאברהם', ונחלקו המפרשים למי נאמרו הדברים, ואף מי בפועל אמר כן.

האבן עזרא²⁹ כתב שה' דיבר עם אברהם, או שה' דיבר עם המלאכים שיאמרו לו. וכדבריו הראשונים ביאר הרד"ק שה' אמר אל אברהם, אלא שהוסיף שהיה זה במראה הנבואה (כמבואר לעיל).

לפי הרשב"ם, המלאך אמר כן אל אברהם, והרשב"ם הולך לשיטתו בכל דיבורי ה' בפרק זה, שכולם נאמרו לאברהם על ידי המלאך (עיין בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק טז).

לפי הרמב"ן, יתכן שאמר כן ה' לצבא השמיים, יתכן שאמר כן למלאכים השלוחים, ויתכן שאין כאן אמירה ממש, אלא שרק חשב ה' כן. גם האברבנאל (בפירושו השני, עליו כתוב שהוא יותר נכון) מבאר שה' אמר כן בלבו או לפמליא שלו.³⁰

האברבנאל (בפירושו הראשון) ביאר שאמר ה' למלאכים שנשלחו, וכן הסכימו הרש"ר הירש והמלבי"ם (מהסיבות שיבוארו לקמן), אלא שנחלקו מתי אמר להם ה' כן; לפי האברבנאל אמר להם ה' עתה בשעה שהלכו מביתו של אברהם, ואילו לפי הרש"ר הירש אמר להם כן כששלח אותם לדרכם, כמבואר לקמן.

האברבנאל ביאר שני ביאורים. הראשון, המלאכים השקיפו על פני סדום ודיברו ביניהם על דבר שליחותם. הקב"ה אמר למלאכים

31. אברבנאל שם.

32. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

29. אבן עזרא בפסוק יג.

30. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה

לאברהם, כיצד יחריב ה' את הקרקע שלו או של שכניו שלא מדעתו? והרחיב את הדיבור באזניים לתורה, שמא תאמר הארץ רחבת ידיים היא ואין לבניו צורך בכרכים הללו – הוסיף ה' 'וְאַבְרָהָם הָיָה יְהִיָּה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוֹם' (פסוק יח) – יש לו צורך גם בהם. ועיין עוד בדברי המלבי"ם לקמן.

טעם נוסף הובא בתנחומא, כדי שיבין אברהם אבינו את אופן הנהגת ה' את עולמו, וכן נדרש: 'א"ר לוי: למה גילה הקדוש ברוך הוא לאברהם? שהיה מהרהר על דור המבול לומר שאי אפשר שלא היה בהם עשרים צדיקים או עשרה שיתלה להן הקדוש ברוך הוא בזכותן, לפיכך אמר הקדוש ברוך הוא: מגלה אני לו, שלא יהא אומר שמא אף בסדום היו צדיקים. תדע לך שכן, לא הספיק לומר לו "וה" אֶמַר הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם", כיון שאמר ליה כל אותו ענין, מה השיבו? "וַיִּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲאֵפֶה תִסְפָּה צָדִיק עִם רָשָׁע" (פסוק כג).³⁵ ביאר האור החיים שלפי זה מובנים דברי ה' 'אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה', שהכוונה היא 'אשר אני רגיל לעשות', שהרי איני מאבד אומה אלא אם כן אין בה צדיקים. ועוד כתב³⁶ שכיוון שהיה בלב אברהם על כך שלא תלה ה' לדור המבול בזכות הצדיקים, אומר ה' 'וְאַבְרָהָם הָיָה יְהִיָּה לְגוֹי גָּדוֹל' (פסוק יח), שמודיע ה' שאכן צדיקים יכולים להציל את עצמם ובני עירם, והגוי הגדול העתיד לצאת ממנו אכן יעשה זאת, ואברהם יודיע זאת לבאים אחריו, ככתוב 'כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' (פסוק יט). ועוד נדרש בתנחומא: "וַיִּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר

רש"י ציין שמדובר בלשון תמיהה, המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה בסדום?! האריכו המפרשים בביאור העניין, מה ראה ה' להודיע לאברהם אבינו את אשר מתכוון לעשות בסדום?³³

ביאורי המדרשים

בטעם הדבר נדרש בתנחומא: 'למה גילה הקדוש ברוך הוא לאברהם? א"ר יהודה בר לוי: משל למלך שהיה לו פרדס, עמד ונתנו לאוהבו במתנה. לאחר ימים הוצרך המלך לקוץ מתוכו חמש קורות, אמר המלך: אעפ"י שהוא משלי ונתתי אותו במתנה לאוהבי, אינו דין שאקצץ ממנו כלום עד שאמלך באוהבי. אף כך הקדוש ברוך הוא, כיון שעלה אברהם לארץ ישראל אמר ליה: "שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲתָה שָׂם צִפְנָה וְנִגְבָּה וְקִדְמָה וַיִּמָּה: כִּי אֵת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנֶּה" (יג, יד–טו), לפיכך כשבקש להחריב חמשת כרכים האלו אמר: איני מחריבן חוץ מדעתו של אברהם. ואם תאמר שלא היו מארץ כנען, ראה מה כתיב אחריו "וַיְהִי גְבוּל הַכְּנַעֲנִי מִצִּידֵן בְּאֶכָה גְרָרָה עַד עֶזְרָה בְּאֶכָה סֻדְמָה וְעַמְרָה וְאַדְמָה וְצָבִים עַד לְשַׁע" (י, יט), לפיכך כשבא להחריבן נמלך באברהם שנאמר "וה" אמר המכסה".³⁴

וכדברים אלו נקט רש"י, שה' יתברך הבטיח את הארץ לאברהם, וחמש ערים אלו הינן בארץ שהובטחה לו. הוסיף הרשב"ם את ההקשר של פסוק זה עם הפסוקים הבאים – מאחר שבניו ישמרו את דרך ה' ויזכו לארץ שהובטחה

33. ועיין עוד בביאורינו בפסוקים יח–יט הממשיכים לבאר עניין זה.

34. תנחומא ה, ובאופן דומה נדרש בבראשית רבה (מט, ב). ועוד נדרש בתנחומא: 'ואין הקדוש ברוך הוא מוסר מסטורין שלו אלא לצדיקים שנאמר "סוד ה' ליראיו" (תהלים כה, יד), וכן אתה מוצא אפילו בשעה שהכעיסו הסדומים לפני הקדוש ברוך הוא וביקש הקדוש ברוך הוא

להפכן, לא נמלך אלא באברהם שנאמר "וה" אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה".

35. תנחומא שם. ועוד נדרש בתנחומא (ו) שבזכות המילה נודעה הפיכת סדום לאברהם: 'גדולה מילה... בשביל אותו זכות כשבא הקדוש ברוך הוא להפוך חמשה כרכי סדום גילה לאברהם שנאמר "וה" אמר המכסה וגו'.

36. אור החיים בפסוק יח.

נִתְּתִיךְ, וּרְאוּי לֹאב לַחוּשׁ לְקִיּוּמָם, וְאוּלֵי יוֹעִיל אֲבֵרָהֶם בַּתְּפִילָתוֹ עֲלֵיהֶם.

וְעוֹד נִדְרָשׁ בַּמִּדְרָשׁ רַבָּה: "סוּד ה' לִירְאִיו" (תהלים כה, יד) – בַּתְּחִילָה הִיָּה סוּד ה' לִירְאִיו, וְאַחֲכָי לִישְׁרִים "וְאֶת יִשְׂרָאֵל סוּדוֹ" (משלי ג, לב), וְאַחֲכָי לִנְבִיאִים "כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנֵי ה' דְּבָר כִּי אִם גְּלָה סוּדוֹ אֶל עַבְדֵּיו הַנְּבִיאִים" (עמוס ג, ז). אִמֵּר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: אֲבֵרָהֶם זֶה יִרְאֵה אֱלֹהִים שֶׁנֶּאֱמַר "עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֵה אֱלֹהִים אֶתְּהָ" (כב, יב), אֲבֵרָהֶם זֶה יִשְׂרָאֵל מִן הַיִּשְׂרָאֵל שֶׁנֶּאֱמַר "מִיִּשְׂרָאֵל אֶתְּהָ" (שיר השירים א, ד), אֲבֵרָהֶם זֶה נְבִיא שֶׁנֶּאֱמַר "וְעֲתָה הִשָּׁב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נְבִיא הוּא" (כ, ז) וְאִינִי מַגְלָה לוֹ?...

אִמֵּר רַבִּי יְהוּדָה בִּר' סִימּוֹן: (וְאִנּוּהוּ – מִשְׁלַל) לְמַלְךְ שֶׁהָיוּ לוֹ שְׁלֹשָׁה אוֹהֲבִים וְלֹא הִיָּה עוֹשֶׂה דְּבָר חוּץ מִדַּעְתּוֹ. פַּעַם אַחַת בִּקֵּשׁ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת דְּבָר חוּץ מִדַּעְתּוֹ, נָטַל אֶת הָרֶאשׁוֹן וְטִרְדּוֹ וְהוֹצִיאָו חוּץ לְפִלְטִין, שְׁנִי – חִבְּשׁוֹ בְּבֵית הָאֲסוּרִים וְנָתַן סִפְרָגִים (חוֹתָם [עַץ יוֹסֵף]) שֶׁלּוֹ עָלָיו. שְׁלִישִׁי שֶׁהִיָּה לוֹ חִבִּיב יוֹתֵר מִדָּאִי, אִמֵּר: אִינִי עוֹשֶׂה דְּבָר חוּץ מִדַּעְתּוֹ. כִּי אָדָם הָרֶאשׁוֹן "וְיִגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם" (ג, כד), נָח "וְיִסְגֹּר ה' בְּעֵדוֹ" (ז, טז), אֲבֵרָהֶם שֶׁהִיָּה חִבִּיב עָלָיו יוֹתֵר מִדָּאִי, אִמֵּר מֶה אִנִּי עוֹשֶׂה דְּבָר חוּץ מִדַּעְתּוֹ? ⁴² וְכַדְּבָרִים אֵלּוֹ כֶּתֵב רִשְׁ"י, ⁴³ שֶׁטֶעַן ה' יִתְּבָרַךְ כִּי־צַד יִכּוֹל אִנִּי לְכַסּוֹת מֵאֲבֵרָהֶם, הִיָּה הוּא חִבִּיב לְפָנַי לְהִיּוֹת לְגוֹי גָּדוֹל וְעֲצוּם?

בִּיאורֵי הָרֶאשׁוֹנִים

הַרְדֵּ"ק ⁴⁴ בִּיאַר אֶת כּוּוֹנֵת הַכְּתוּב 'וְאֲבֵרָהֶם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָּדוֹל וְעֲצוּם' (פסוק יח) שֶׁרֹּב

הָאֵף תִּסְפָּה" (פסוק כג) – אִמֵּר רַבִּי פִּנְחָס הַכֹּהֵן בִּר חֲמַא: אֵין הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא חֲפֵץ לַחֲיִיב כָּל בְּרִיָּה שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי לֹא אֶחָפֵץ בְּמוֹת הַמָּוֶת" (יחזקאל יח, לב)... תִּדַּע לָךְ שֶׁבְּזִמְנָן שֶׁהַבְּרִיּוֹת חוֹטְאִין וּמַכְעִיסִין לְפָנָיו וְהוּא כּוֹעֵס עֲלֵיהֶן, מֶה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא עוֹשֶׂה? חוֹזֵר וּמִבְקֵשׁ לְהֵן סְנִיגוֹר שִׁלְמוֹד עֲלֵיהֶן זְכוֹת וְנוֹתֵן שְׁבִיל לְפָנֵי הַסְּנִיגוֹר. וְכֵן אֶתְהָ מוֹצֵא בִּימֵי יִרְמְיָה שֶׁאִמֵּר "שׁוֹטְטוּ בַּחוּצוֹת יְרוּשָׁלַם וְרָאוּ נָא וְדַעוּ וּבִקְשׁוּ בְּרַחוּבֹתֶיהָ אִם תִּמְצְאוּ אִישׁ אִם יֵשׁ עֲשֶׂה מִשְׁפָּט מִבְּקֵשׁ אֲמוֹנָה וְאֶסְלַח לָהּ" (יִרְמְיָה ה, א), וְכֵן כִּשְׁחָטָאוּ הַסְּדוּמִים גָּלָה לְאֲבֵרָהֶם לְלַמֵּד עֲלֵיהֶן זְכוֹת שֶׁנֶּאֱמַר "וְהָ אֶמֶר הַמֶּכֶסֶה אֲנִי", מִיד הַתְּחִיל אֲבֵרָהֶם לְלַמֵּד עֲלֵיהֶן סְנִיגוֹרִיא שֶׁנֶּאֱמַר "וְיִגְשׁ אֲבֵרָהֶם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה צָדִיק עִם רָשָׁע" (פסוק כג). ³⁷

בַּמִּדְרָשׁ רַבָּה נִדְרָשׁ שֶׁהוּא מִשּׁוּם קְרוֹבוֹ שֶׁל אֲבֵרָהֶם הִנֵּמְצָא שֵׁם: א"ר יוֹדֵן: אִמֵּר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: הִרִי יֵשׁ שֵׁם לוֹט בֵּן אַחִיו וְאִינִי מַגְלָה לוֹ? ³⁸ וְעוֹד נִדְרָשׁ שֵׁם: 'מִתֵּן תּוֹרָה גְּלִיתִי לוֹ, גִּיהֲנוּם גְּלִיתִי לוֹ, דִּינָה שֶׁל סְדוּם לְמַחֵר וְאִינִי מַגְלָה לוֹ? ³⁹ וְעוֹד נִדְרָשׁ בַּמִּדְרָשׁ רַבָּה: 'וּרְבִנָּן אִמְרִי: כִּבֵּר קִרְאִיתִי אוֹתוֹ אֲבִיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי אֲב הָמוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךְ" (יז, ה), דִּנִּים אֶת הַבֵּן חוּץ מִן הָאָב? וְכֵן כֶּתֵב רִשְׁ"י שֶׁמֵּאֲחֵר שֶׁה' קִרָּא אֶת שְׁמוֹ אֲבֵרָהֶם בַּמִּשְׁמָעוֹת 'אֲב הָמוֹן גּוֹיִם' (יז, ה), ⁴⁰ אֵין זֶה נִכּוֹן בְּעֵינֵי ה' לְהַשְׁמִיד אֶת הַבְּנִים וְלֹא לְהוֹדִיעַ לֹאב שֶׁהוּא אוֹהֵב. וְכֵן כֶּתֵב בַּהֲעֵמֶק דְּבָר עַל הַכְּתוּב 'לְמַעַן הִבִּיא ה' עַל אֲבֵרָהֶם אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלָיו' (פסוק יט), שֶׁהַכּוּוֹנָה לְנֶאֱמַר לוֹ 'כִּי אֲב הָמוֹן גּוֹיִם

מַעֲלָה... אִפִּילוֹ אוֹתָן הִלְכוֹת הִיָּה אֲבֵרָהֶם יוֹדֵעַ'.
40. וְעוֹד דְּרָשָׁה הַגִּמְרָא (בְּרִכּוֹת יג, א): 'אֲבֵרָהֶם הוּא אֲבֵרָהֶם, בַּתְּחִלָּה נַעֲשֶׂה אֲב לֹאֲרָם, וְלִבְסוּף נַעֲשֶׂה אֲב לְכָל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ'.
41. וְאִנּוּהוּ – וְאֲבֵרָהֶם נִקְרָא אוֹהֵב ה', כִּכְתוּב 'אֲבֵרָהֶם אֶהְיֶה' (יִשְׁעִיָּה מֵא, ח).
42. בְּרִאשִׁית רַבָּה מֵט, ב.
43. רִשְׁ"י בַּפְּסוּק יח.
44. רַדִּ"ק בַּפְּסוּקִים יח–יט.

37. תַּנְחוּמָא ח.
38. בְּרִאשִׁית רַבָּה מֵט, ב.
39. וְעוֹד נִדְרָשׁ בַּמִּדְרָשׁ רַבָּה: 'רַבִּי אַחָא בְּשֵׁם רַבִּי שְׁמוּאֵל בִּר נַחְמָן בְּשֵׁם רַבִּי נָתַן אִמֵּר: אִפִּילוֹ הִלְכוֹת עֲרוּבֵי חֲצֵרוֹת הִיָּה אֲבֵרָהֶם יוֹדֵעַ, רַבִּי פִּנְחָס בְּשֵׁם רַבִּי שְׁמוּאֵל אִמֵּר: אִפִּילוֹ שֵׁם חֲדָשׁ שֶׁהִקְבִּה עֲתִיד לְקִרְאוֹ לִירוּשָׁלַם שֶׁנֶּאֱמַר "בַּעַת הַהִיא יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַם כְּסֵא ה'" (יִרְמְיָה ג, ז) הִיָּה אֲבֵרָהֶם יוֹדֵעַ, רַבִּי בְּרַכְיָה וּר' חִיָּא וּרְבִנָּן דַּתְּמָן בְּשֵׁם ר' יְהוּדָה: אֵין יוֹם וְיוֹם שֶׁאֵין הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מַחְדָּשׁ הַלֵּכָה בְּ"ד שֶׁל

ה' לאנשי סדום על רשעותם, אף לזרע אברהם יעשה כן, שיחשוב שכן דרך ה' לכלות צדיק ורשע יחדיו. על כן אומר ה' 'וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוֹם' (פסוק יח), הווי אומר – זרעו לא יישמד כאנשי סדום אלא יהיה זרעו מבורך. ה' מודיע את רשעת סדום לאברהם כדי שידע שהשמדת סדום באה עבור רשעותם הרבה, שאילו היו בסדום עשרה צדיקים – נושא היה לכל המקום בעבורם. והשלישית, 'כִּי יִדְעֹתִיו' (פסוק יט), שעניינו דבקות ההשגחה (והביא דוגמאות לדבר). השגחת ה' על אברהם לא הייתה רק בעבורו, אלא כדי שיהיה התחלה נכבדת אל האומה אשר תצא מחלציו, לכן כתוב 'כִּי יִדְעֹתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְחָק אֶת בְּנָיו וְאֵת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו', וינחה אותם באופן שישמרו את דרך ה' ויעשו צדקה ומשפט. עתה בראותו עניין סדום, אין ספק שיזהירים מאוד לעשות צדקה ומשפט, כדי שלא יבוא עליהם מה שבא על סדום מתוך העדר צדקה ומשפט.⁴⁵

עוד ציין האברבנאל שדווקא כלפי אברהם נאמר 'הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם' ואילו בנח לא נאמר כן. בטעם הדבר כתב: 'והנה לנח הודיע הקדוש ברוך הוא גזרת המבול לפי שהוא היה בתוכם של אנשי דורו ונכלל עמהם, וכדי להצילו מאותה כליה הודיע אליו, כמ"ש "קִץ כָּל בָּשָׂר בָּא לְפָנַי... עֲשֵׂה לָךְ תְּבֵת וּגו'" (ו, יג-יד). אבל אברהם לא היה מכלל אנשי סדום ולא מהמונם, ולכן לא היה ראוי שיודיע אליו גזרת סדום, אם לא מפני הסבות האלה שזכרתי, ומפני זה נאמר בו "הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם" ולא נאמר בזה לנח בענין המבול'.

מן העולם יתיישב מזרעו, וכיצד אם כן ניתן לכסות ממנו מה שיעשה בעולם. ועוד, 'וְנִבְרָכוּ בוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ', שבזכותו של אברהם כל גויי הארץ עומדים והוא עיקר העולם, לכן דין הוא שיודיענו ה'. ועוד, 'כִּי יִדְעֹתִיו' (פסוק יט), יודע אני שהוא ירא ממני ואוהב אותי, ובדעתי שיהיו בניו כמותו, ואני אודיע לו את אשר אעשה כדי שיצווה את בניו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (כמבואר בדבריו לקמן בתחילת פסוק יט).

הרמב"ן כתב שכוונת הפסוק היא שה' מודיע לאברהם אבינו שיהיה לגוי גדול, והן זרעו והן העולם כולו עתיד לזכרו לטובה, וממילא, אם ה' יכסה ממנו יאמרו הדורות הבאים 'איך כסה ממנו', או 'איך נתאכזר הצדיק על שכניו החונים עליו ולא ריחם ולא התפלל עליהם כלל?' טעם נוסף העלה הרמב"ן וכתב: 'והגילוי אליו טוב ויפה, כי ידעתי בו שהוא מכיר ויודע שאני ה' אוהב צדקה ומשפט, כלומר, שאני עושה משפט רק בצדקה, ולכך יצוה את בניו וביתו אחריו לאחוז דרכו. והנה, אם בדרך צדקה ומשפט יפטרו – יתפלל לפני להניחם וטוב הדבר, ואם חייבין הם לגמרי – גם הוא יחפוץ במשפטם, ולכן ראוי שיבא בסוד ה'.

האברבנאל ביאר שלושה טעמים בסיבת 'הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם': הראשונה, ה' אהב את אברהם, ודרך האוהב לגלות סודו אל אוהבו (והביא דוגמאות מדוד ומאיוב.⁴⁶ ואנוהו – וכן אמר יהונתן לדוד, 'לֹא יַעֲשֶׂה אֲבִי דָבָר גָּדוֹל אוֹ דָבָר קָטָן וְלֹא יִגְלֶה אֶת אֲזָנִי' [שמואל א כ, ב]). השנייה, יתכן שיחשוב אברהם שאם כך עושה



45. בדבר גילוי סוד לאוהבו כתב האברבנאל: 'ומדרך האוהב הנאמן שיגלה סודו לאוהבו... אבל כבר יקשה על זה מאמר המלך שלמה "הולך רכיל מגלה סוד" (משלי יא, יג)... אלא שהאמת בזה הוא שראוי לאדם שיגלה לאוהבו סודותיו ועניניו ושלא יעלים ממנו דבר מהם, כי האהבה סותרת להתעלמות. אבל שלא יגלה לו הסודות של אחרים אם הופקדו אצלו, כי בזה יהיה רכיל ומגלה

46. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

ביאורי האחרונים

הספורנו⁴⁷ ביאר שמטרת גילוי ה' לאברהם את עניין סדום הייתה כדי שיודיע בעולם את מידת טובו של הקב"ה לנאמנים לדרכו ולשבים אליו. וכן כתב 'המכסה אני' – ראוי שלא לכסות מאברהם מדת טובי, ולהודיעו שאם היה בין הרשעים איזה מנין צדיקים, שבו תקוות תשובה לרשעים, הייתי מטה כלפי חסד להאריך אפילו לרשעים אולי ישובו, כי לא יחפוץ במות המת, ושמבלי אין תקוות תשובה יעשה בם משפט'. ומאחר שאברהם יכיר זאת, יכירו כן גויים רבים, שכן 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום' (פסוק יח), ומאחר שגויים רבים יכירו בגדלות אברהם – תהיה תוכחתו רבת התועלת. ואף יצווה כן 'את בניו ואת ביתו אחריו' (פסוק יט), שילמד אברהם את גודל חסדו של ה' יתברך לרשעים, ומשפטיו לאלו שאינם שבים. וכל אלו באו בשביל מטרה אחת: 'למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו', באומרו 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו' (יז, ז).

האור החיים כתב שאברהם ראה שהגיעו אליו שלושה מלאכים, אך למעשה רק שניים מהם עשו דבר-מה שעבורו נשלחו, שהאחד ריפא את אברהם (עיין בפסוק ב' וירא') והאחד בישר את שרה. בלכתם ראה אברהם ששניים מהם הולכים לכיוון סדום, ולא ידע אברהם למה הגיע המלאך הנוסף ומדוע הולכים הם לסדום, ולכן אמר ה' 'המכסה אני מאברהם'. עוד ביאר שמאחר שהציל אברהם בחרבו ובקשתו את כל אנשי סדום (במלחמתו בארבעת המלכים), הדבר נוגע מאוד לאברהם מה שיעשה להם ה', ואברהם חשב שאנשי סדום בטוחים ואין שום סכנה עבורם, ולכן הודיע ה' את אברהם מה שיקרה להם.

הרש"ר הירש נקט שמאחר שגיליתי לכם (למלאכים), איך לא אגלה לאברהם עצתי,

מאחר שהוא מלאך ה' עלי אדמות, וצריך הוא לידע את עצתי כדי שיצליח בשליחותו.

המלבי"ם סבר שאמר ה' למלאכים שנשלחו שאין ראוי לכסות מאברהם משלוש סיבות שמבוארות בפסוקים: הראשונה, 'כי ידעתי' – על ידי אברהם אבינו הנהגת ה' משגיחה בעולם שלא על ידי הטבע, ומתוך כך יושפעו אנשי סדום באופן ישיר על ידי התערבות ה', וצריך להודיעו כדי שיתפלל עליהם אברהם וילמד עליהם זכות. השנייה, 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', שיודיע אברהם לבניו שה' שופט את הארץ, ומעניש את האנשים שאינם הולכים בדרכו עד כדי כליה. והשלישית, 'למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו', שהרי ערי הכנען הם מן הארץ שנשבע ה' לאברהם, ואם יישחתו לא יוכל ה' להביא על אברהם את אשר דיבר עליו. אם יודיע ה' לאברהם, אזי אולי על ידי זכות שילמד עליהם אברהם לא יצטרך ה' להשחית את ערי הכנען, ולבסוף יקיים ה' את הבטחתו לאברהם לתת לו את אותה הארץ. כלומר, אם יסכים אברהם שהם ראויים לכליה והשחתה – יצווה אברהם את בניו ושמרו דרך ה', ואם לא יסכים, שימצא להם זכות ויעביר את הגזירה, יקוים הדבר שהארץ הזו תהיה לו ולזרעו, עיין עוד בדבריו.

ובהעמק דבר ביאר כי ה' ובית דינו החליטו שלא ראוי לכסות מאברהם את מה שחושב לעשות לסדום משלושה טעמים: הראשון, 'ונבְּרְכוּ בו כל גוֹי הָאָרֶץ' – לעתיד לבוא כל הגוים יבואו לנביא בישראל לשאול את אשר מבקשים לדעת, כפי שמצינו במלך ארם שבא לאלישע,⁴⁸ וכפי שנאמר לירמיהו 'נביא לגוים נְתַתִּיךָ' (ירמיה א, ה). ממילא, אף אברהם שהוא שורש האומה – ראוי שידע מה יגיע לגוי הארץ בזמנו. השני, 'כי ידעתי לַמַּעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת



48. כמובא בספר מלכים ב פרק ח.

47. ספורנו בפסוקים יז-יט.

וכשם שהדבר נכון על צער חברו, קל וחומר שכן הוא על צער השכינה, שגם על מקום מקדשנו מצווים אנו הן להתפלל והן להרגיש את כאב החיסרון. וכפי שכתב במסילת ישרים על החסיד: 'הנה ודאי צריך שיצטער תמיד צער ממש על הגלות ועל החורבן, מצד מה שזה גורם מיעוט כביכול לכבודו ית', ויתאווה לגאולה לפי שבה יהיה עילוי לכבוד השם יתברך... ויתפלל תמיד על גאולת בני ישראל והשבת כבוד שמים לעילוי. ואם יאמר אדם מי אני ומה אני ספון שאתפלל על הגלות ועל ירושלים וכו', המפני תפלתי יכנסו הגליות ותצמח הישועה? תשובתו בצדו, כאותה ששינונו: לפיכך נברא אדם יחידי כדי שכל אחד יאמר בשבילי נברא העולם,⁴⁹ וכבר נחת רוח הוא לפניו יתברך שיהיו בניו מבקשים ומתפללים על זאת, ואף שלא תעשה בקשתם מפני שלא הגיע הזמן או מאיזה טעם שיהיה, הנה הם עשו את שלהם והקב"ה שמח בזה'.⁵⁰

פעמים שתפילת האדם תשנה את המציאות, בגדר 'שְׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ' (מלכים ב כ, ה), אך פעמים שאין ביד האדם לשנות את הגזירה, ועם זאת, מצופה מן האדם לבכות ולהצטער, בגדר 'רָאִיתִי אֶת דְּמָעָתְךָ' (שם).



וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוּדָה לְגוֹי גָדוֹל וְעֶצְמוֹ וְנִבְרָכוּ-בּוֹ כָּל גּוֹי
הָאָרֶץ:

וְאַבְרָהָם מֵהָיָא יְהוּדָה לְעַם סְגִי
וְתַקִּיף וְיִתְפָּרְכוּן בְּדִלְיָה כָּל
עַמֵּי אֶרֶץ:

וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוּדָה. מדרש אגדה (משלי י, ז) זכר נדיק
לזכרה, הואיל והזכירו זרכו. ופשוטו וכי ממנו אני

מעלים, והרי הוא חצי לפני להיות לגוי גדול ולהתנצח
בו כל גוי הארץ:

וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוּדָה לְגוֹי גָדוֹל וְעֶצְמוֹ

רוב דברי המפרשים על פסוק זה הובאו בביאורנו בפסוק הקודם 'המכסה אני מאברהם', עיין שם. מפסוק זה נדרש בגמרא: 'אמר ליה רבינא לההוא מרבנן דהוה מסדר אגדתא קמיה: מנא הא מילתא דאמור רבנן "זְכַר צְדִיק לְבָרָכָה"? אמר ליה: דהא כתיב "זְכַר צְדִיק לְבָרָכָה" (משלי י, ז). מדאורייתא מנא לן? דכתיב "וְה' אָמַר הַמְכֶסֶּה אֹנִי מֵאֲבָרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה", וכתוב "וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוּדָה לְגוֹי גָדוֹל וְעֶצְמוֹ".⁵¹ וכן נקט רש"י שהואיל והזכירו – ברכו.

וכתב על כך בתורה תמימה 'מהראיה שמביא מאברהם מבואר דאין הפירוש שצריך לומר הלשון זכר צדיק לברכה, אלא צריך לברכו באיזו ברכה, כמו שברך הקדוש ברוך הוא את אברהם שיהיה לגוי גדול וכו'. וי"ל דעל סמך זה נהגו לכתוב אחר שם אדם נכבד ענין איזו ברכה, כמו שיחי', שליט"א, נ"י, יצ"ו, הי"ו, וכדומה, אלא כפי דמשמע מכאן צריך להזכיר כזה גם כשמזכירים השם בעל פה,⁵² עיין עוד בדבריו.



49. סנהדרין ד, ה.
50. מסילת ישרים פרק יט.
51. יומא לח, ב.
52. תורה תמימה בפסוק יז.

הקדוש ברוך הוא בשבחיו של אברהם, ואברהם לא גבה לבו על זאת, אבל השפיל עצמו ואמר: "וְאַנְכִי עֶפֶר וְאַפֶּר" (פסוק כז). ומכאן ראוי ללמוד שכל מי שמשבחין אותו – אין ראוי שיתגאה על כך, אלא שישפיל את עצמו יותר ממה שהיה.⁵⁴ על הצורך לכתוב שיהיה אברהם לגוי גדול ועצום ביאר המשך חכמה שבעל חסד רוצה שייזכר אצל רבים כבעל חסד. כל שכן אדם שאין לו בנים, זכרו הטוב ייזכר רק דרך האנשים שעמהם גמל חסד. ממילא, כאשר יחריב ה' את אנשי סדום שעמהם גמל אברהם אבינו חסד בהצילו אותם,⁵⁵ מי יזכור את אברהם? שמו ייכרת מספר החיים ואברהם מאוד יחרה אפו בכך. לכן כותבת התורה: "וְאַבְרָהָם הָיָה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרָכָו בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ", שאף אם יהפוך ה' את סדום – שמו יישאר לברכה בקרב הארץ דרך הצאצאים שלו. ועיין עוד בנהרות ה'.

וכן מוזכר במדרש רבה: 'רבי יצחק פתח: "זִכָּר צַדִּיק לְבִרְכָּה וְשֵׁם וְשָׁעִים יִרְקֵב", אמר רבי יצחק: כל מי שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה, מה טעמיה? זכר צדיק לברכה... א"ר שמואל בר נחמן: מצינו שהקב"ה מזכיר שמן של ישראל ומברכן שנאמר "ה' זָכְרָנוּ יִבְרָךְ" (תהלים קטו, יב), ר' הונא בשם רבי אחא אמר: אין לי אלא שישים רבוא, מנין שכל אחד ואחד מישראל שהקב"ה מזכיר שמו ומברכו? שנאמר "וְהָאֱמֶר הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה: וְאַבְרָהָם הָיָה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוּם", לא היה צריך קרא למימר אלא "וַיֹּאמֶר ה' יַעֲקֹב סֹדֶם וְעֶמְרָה כִּי רָבָה", אלא אמר הקדוש ברוך הוא: הזכרתי את הצדיק ואיני מברכו? "וְאַבְרָהָם הָיָה לְגוֹי גָדוֹל".⁵⁶ על אף שה' יתברך שיבח את אברהם אבינו והזכירו לברכה, התורה מציינת שאברהם הקטין את עצמו בעיניו, וכן כתב רבנו בחיי 'הארץ

וְנִבְרָכָו בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ

שאפילו ספינות הבאות ממדינות שאינן ראויות לברכה, כצרפת וספרד ('גליא ואספמיא') ששבו את בני ישראל, אף הן יתברכו בזכות ישראל, עיין עוד בדבריו. ואנוהו – עוד ניתן לבאר שאפילו סחורה שרוקקה מאוד מארץ ישראל ואינה קשורה כביכול לעם ישראל – תתברך בזכות עם ישראל ועבור עם ישראל.

כתב האבן עזרא שמשמעות 'ונברכו בו' היא שיהיו מבורכים בשבילו, וזאת בשונה ממילת 'והתברכו' (כב, יח; כו, ד), שמשמעה שהם מתברכים בו. הגמרא דרשה מפסוק זה: 'א"ר אלעזר: מאי דכתיב ונברכו בו כל גויי הארץ? אפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא אין מתברכות אלא בשביל ישראל'.⁵⁶ עיין בתורה תמימה שביאר



ושחררם ללא קבלת דבר בתמורה, עיין בשיחתנו הראשונה לפרשת לך-לך.
54. רבנו בחיי בפסוק יז.
55. ואנוהו – ולמעשה היה זה החסד הראשון המוזכר בתורה שעשה אדם לפנים משורת הדין, שהצילם אברהם

53. בראשית רבה מט, א.

54. רבנו בחיי בפסוק יז.

55. ואנוהו – ולמעשה היה זה החסד הראשון המוזכר בתורה שעשה אדם לפנים משורת הדין, שהצילם אברהם

57. **ירושלמי** עבודה זרה ב, א.
58. **בראשית רבה** מט, ג. **התורה תמימה** צ"ן לדרשות דומות בבבלי, כנדרש 'אמר אבי': לא פחות עלמא מתלתין ושיטא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום' (סוכה מה, ב), וכן 'אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם... הוי אומר – שלשים בארץ ישראל וט"ו כאן' (חולין צב, א), עיין עוד בדבריו.
59. הלכות עבודה זרה א, ב.
60. **ספר הכוזרי** מאמר שני, יד.
61. אבות ד, א.
62. **פרקי דרבי אליעזר** פרק כה.

אֲרִי גָלִי קָדְמִי בְּדִיל דִּיפְקִיר יֵת
בְּנוּהִי יֵת אֲנֶשׁ בִּיתִיָּה בְּתוּהִי
וְיִטְרוֹן אֲוִרְהֵן דְּתִקְנֵן קָדִם יִי
לְמַעַבְד צְדָקָתָא וְדִינָא בְּדִיל דִּיִּתִי
יִי עַל אֲבָרְהָם יֵת דְּמַלְלִיל עֲלוּהִי:

יֵת כִּי יִדְעָתִיו לִמְעַן אֲשֶׁר יֵצֹא אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו
וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לִמְעַן הָבִיא
יְהוָה עַל־אֲבָרָהָם אֶת אֲשֶׁר־דִּבֶּר עֲלָיו:

בני וגו', אין למען נופל על הלשון: יצוא. לשון הוה, כמו (איז א, ה) ככה יעשה איז: למען הביא. כך הוא מזה לזניו שמרו דרך ה' כדי שיצא ה' על אברהם וגו'. על בית אברהם לא נאמר, אלא על אברהם, למדנו כל המעמיד בן נדיק כאלו אינו מת:

כי ידעתי. לשון חזה, כמו (רות ג, א) מודע לאישה, (שם ג, ב) הלא צעז מדעתנו, (שמות לג, יז) ואדעך בשם, ואמנם עיקר לשון כלם אינו אלא לשון ידיעה, שהמחזב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו. ולמה ידעתי, למען אשר יצא לפי שהוא מזה את בניו עלי לשמור דרכי. ואם תפרשהו כתרגומו יודע אני זו שיצא את

כִּי יִדְעָתִיו

ועשו עול ושוד... וכן היתה חסרה מדת הצדקה בסדום כמבואר בסמוך ריש פסוק כ' וביחזקאל (טז, מט) "הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלול השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה".

ובמדרש רבה נדרש: 'כי ידעתי למען אשר יצוא' – רבי יודן בשם רבי אלכסנדר: זו הובריא (סעודת הבראה שמנחמים בה אבליים [עץ יוסף]), ורבנן אמרי: זו ביקור חולים.⁶³ ואנוהו – רבי אלכסנדר נקט שמדובר דווקא בניחום אבליים, ודבריו מתקשרים לדברי הגמרא שדרשה כנגד מנחמי אבליים: 'אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים, המחזיקים בביתו של אברהם אבינו, שנאמר כי ידעתי למען אשר יצוא את בניו ואת ביתו אחרי ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.⁶⁴ אולם לדעת רבנן, מכל מצוות התורה, מכל סוגי גמילות החסדים, מדוע דווקא מצוות ביקור חולים מופיעה במדרש? ותשובתו, משום שזה עתה זכה אברהם אבינו בביקור חולים ממלך העולם (עיין בפסוק א' מטרת

הרבה מדברי המפרשים על פסוק זה הובאו בביאורנו בפסוק יז 'המכסה אני מאברהם', עיין שם.

אונקלוס תרגם 'כי ידעתי' – ארי גלי קדמי (כי גלוי לפני), וביאר בפרשגן שהוא כדי לסלק מה' כל פעילות הכרתית, להרחיק דמיון בין האדם לבורא.⁶⁵ ועיין לקמן 'ביאור ידעתי' בשיטות המפרשים.

מפסוק זה נדרש בגמרא: 'כי ידעתי' – א"ר אלעזר: מברכתן של צדיקים אתה למד קללתן של רשעים, דכתיב "כי ידעתי למען אשר יצא את בניו ואת ביתו אחרי ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", וכתוב בתריה "ויאמר ה' זעקת סדם ועמרה כי רבה".⁶⁶ וכתב על כך בתורה תמימה: "ר"ל מתוך הסיבה שפירש הקדוש ברוך הוא שבשבילה הוא מברך את אברהם מפני שהוא עושה צדקה ומשפט, וסמוך לזה אמר זעקת סדום ועמורה כי רבה, ולא פירש מה הוא חטאם, אנו למדין סתום מן המפורש שחטאם היה היפך צדקה ומשפט, כלומר, שגזלו וחמסו



התורה בלשונה וכתבה 'ידעתי למען אשר יצוא', והוסיף שזה דברי אונקלוס 'גלי קדמי בדיל די יפקד...'.
64. יומא לח, ב.

65. בראשית רבה מט, ד.

66. כתובות ח, ב.

63. ועוד ציין בפרשגן שנוסחת אונקלוס שבידינו אינה כנוסחה שהביא הרמב"ן בשם רש"י (וכן מופיע בחלק ממהדורות רש"י), עיין עוד בדבריו. ועיין במשך חכמה שביאר שפסוק זה אינו בא לקחת מאברהם את הבחירה החופשית אם ללמד את בניו אחרי או לא, ולכן דייקה

ביאר גם הוא שמדובר על ידיעה, אלא שביאר באופן אחר. אברהם אבינו רוצה וצריך להודיע לבניו אחריו את דרך ה'. ישנם דברים שאברהם יודע ומבין מתוך עמל בתורה, וישנם דברים שהגיעה בתורה אינה יכולה להקנות בהבנה מתוך התורה עצמה, וראוי אברהם שיגלה לו ה' דברים שאינו יכול להבינם מתוך התורה, כמובא בדבריו שהבאנו בסוף פסוק יז.

ההבנה השנייה של 'ידיעה' היא במשמעות אהבה. רש"י ביאר את מילת 'ידעתי' כמילת חיבה (והביא לכך מספר דוגמאות), כלומר, מאחר שאני אוהב אותו אני צריך להודיע לו, שהמחבב את האדם מקרבו אצלו, יודעו ומכירו. הוסיף החזקוני שהכוונה שיהיה לגוי גדול מאחר שהוא חביב בעיני ועתיד להעמיד משפחות הרבה, לכן נכון להודיעו את הדין שעושה בסדום. **האזניים לתורה** כתב שמקור אהבת ה' וחביבותו לאברהם ולזרעו אחריו הוא חינוך הבנים ללכת בדרך ה'. ואנוהו – ובדומה לכך כתב בהקדמה לשו"ת חתם סופר: 'כי נפלאות אהבת ה' לאברהם אבינו ע"ה על שלימד דעת את העם וקירבם לעבודתו, והיא שעמדה לו יותר מכל מעשה הטוב וזכות הנפש אשר היה לו לעצמו... כי התבונן בחכמתו כי לא באלה חפץ ה', שישלים האדם את נפשו לבד ואת אנשי דורו ישאיר אחריו תרבות אנשים חסאים ומכעסי ה'... כי טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו למען רבות כבוד ה' (יש לציין שדברי האזניים לתורה מתייחסים לאברהם כלפי זרעו, ואילו ההקדמה לשו"ת חתם סופר מתייחסת לאברהם כלפי אנשי דורו)⁶⁷.

וההבנה השלישית מבארת את 'ידיעה' כהשגחה. כן נקט הרמב"ן בביאורו השלישי (עליו כתב שהוא הנכון בעיניו)⁶⁸ שהכוונה לידיעה

ההתגלות – שיטה ראשונה⁶⁹), ומבין אברהם שזהו רצון ה' בעולם, שיקיימו מצוות ביקור חולים, וזה הדבר שיצווה את בניו אחריו. הפנמת רצון ה' בעולם, וניתוב חייו באופן שבו יקיים את דבר ה' בעולם – הוא הוא הדבר שרואה ה' אצל אברהם, והוא הדבר שעבורו בחר ה' באברהם – למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, בגדר 'עשה רצונו כרצונך'⁶⁷.

ביאור 'ידעתי'

הפרשנים התמקדו בשלוש הבנות עיקריות כיצד לבאר את המילים 'כי ידעתי'.

הראשונה מבארת בהבנה הפשוטה של ידיעה. כן נקט הרמב"ן שביאר 'כי ידעתי' – יודע אני שהוא ירא ממני ואוהב אותי, ובדעתי שיהיו בניו כמותו, ואני אודיע לו את אשר אעשה כדי שיצווה את בניו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. אברהם יצווה את בניו לשמור את דרך ה' ובכך ייטב להם, ואילו אם לא ישמרו את דרך ה' הם יענשו. אברהם יאמר לבניו שכל מה שדיבר ה' עליו לעשות טובה לו ולזרעו אחריו, לא יעשה אם לא ישמרו את דרך ה'.

ושמא יאמרו שאין ה' משגיח במעשיהם, עליהם לראות מה עשה ה' בסדום ועמורה משום שהיו רשעים. ואין לומר שמה שקרה לסדום ועמורה היה בטבע בדרך מקרה – שהרי ה' יתברך אמר לאברהם קודם ההשחתה שדבר זה יקרה בגלל מעשיהם הרעים.

באופן דומה ביאר הרמב"ן (בביאורו השני), שאני יודע בו שיצווה את בניו אחריו. וכן ביאר הספורנו, שאני יודע באברהם שיוכיח ויצווה באופן ישר את בניו אחריו, מאחר שידע אברהם כעת שאני עושה חסד גם לרשעים, אך מעניש את אותם שאינם שבים ('צדקה ומשפט'). **ובהעמק דבר**

67. עוד ביאר הרמב"ן ביאור נוסף (ביאורו הראשון), שביאור 'ידעתי' הוא גידלתיו ורוממתיו, כדי שיצווה את בניו אחריו ללכת בדרכי (והביא לכך מספר דוגמאות). ובאופן דומה ביאר רבנו בחיי וכתב: 'לשון גדולה ומעלה,

67. אבות ב, ד.
68. עוד יש לציין שדברי ההקדמה לשו"ת חתם סופר מבוארים כדברי רש"י (לקמן) שכוונת 'יצוה' הינו בלשון הווה ולא רק עתיד.

וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה כשתסתכל בו,⁷⁰ עיין עוד בדבריו.

וכן ביאר הרש"ר הירש את המושג ידיעה, וכתב: "ידע" פירושו לזכור חפץ על פי סימניו המובהקים, להכיר. לגבי היחס בין איש לאשה מציין אותו שורש את קרבת היחסים של חיי האישות; ביחס האלהים אל האדם – הוא מציין את ההשגחה הפרטית. מי שאינו מתהלך בתמימות לפני ה', הריהו עומד רק תחת ההשגחה הכללית של ה'; לעומת זה, ההולך באור פני ה', הרואה את עצמו רק כשליח ה' עלי אדמות, הרי גם ה' משגיח עליו במיוחד, הוא זוכה להשגחתו הפרטית. אכן כשם שאנו מבקשים את ה' – כן הוא דורש אותנו. ההולך עם ה' "בקרי" (ויקרא כו, כג), במקרה, מי שאינו מבקש בראש וראשונה שיהיו מעשיו מכוונים לרצון ה', אלא הולך אחר שאיפות אחרות, והללו מכוונות לרצון ה' רק בדרך מקרה – הרי אף ה' הולך עמו בקרי, ועוזב אותו לחליפות המקרה. ואילו הצדיקים, המקדישים את עצמם להיות כלי־שרת לרצון ה' עלי אדמות ורואים את עשיית רצונו כמטרה יחידה לחייהם ולמעשיהם, ומשליכים את ייבם וכל צרכיהם על ה' המכלכלם – הרי גם הוא הולך לפנייהם בהנהגתו המיוחדת ומשגיח עליהם בהשגחתו הפרטית. השגחה פרטית זו נקראת "ידע".

ממש, שידיעת ה' בעולם הינה ההשגחה הפרטית וידיעתו בכל דבר שקורה ונעשה בעולם. לדבריו, יש לחלק בין השגחה כללית, בה בני האדם יכולים להיות נתונים למקרי הזמן, לבין צדיקים בהם יש השגחה ושמירה תמיד.⁷⁰

ודבריו התבארו בדברי רבני בחיי, וזה לשונו: 'וצריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית, ופסוק מלא הוא, שמצינו: "גִּדְלָהּ הָעֵצָה וְרַב הָעֲלִילָהּ אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְּקָחוֹת עַל כָּל דֶּרֶכִּי בְּנֵי אָדָם לְתֵת לְאִישׁ כְּדֶרְכֵּי וְכַפָּרִי מַעֲלָלִיו" (ירמיה לב, יט), ובשאר בעלי חיים היא כללית לא פרטית, רק בכלל כדי לקיים המין. וההשגחה הפרטית שבמין האדם נחלקה לשני חלקים: השגחה בו לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו, והשגחה בו להגין עליו ולהצילו מן המקרים. ההשגחה בו לידע כל פרטי מעשיו היא בכל אדם מישראל או מן האומות, כענין שכתוב: "הַיָּצֵר יַחַד לָבָם הַיִּמְבִּין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם" (תהלים לג, טו), ההשגחה בו להצילו מן המקרים – אין זה בכל אדם, ואפילו בישראל, כי אם בצדיקים שבהם, שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בני אדם נמסרים בידם, ולא יעזוב את חסידי ואל יגרע מהם עינו, אלא השגחתו בצדיק תמיד, לא תפרד ממנו כלל, וזה לשון "כי ידעתי" שההשגחה בו ובשאר הצדיקים להצילם ממקרי בני האדם,



מכל מקרי הזמן אפילו ההיום בטבע וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאלו יחשב מכת העליונים אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להדבק באלהיו **ישתמר שמירה מעולה**, והרחוק מן האל במחשבתו ובמעשיו ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא, יהיה משולח ונעזב למקרים.

ודבריו אלו נראים כסותרים את דבריו בחומש שמות (יג, טז) שכתב: 'שאיין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריחנו ענשו, הכל בגזרת עליון'. ואין כאן המקום להאריך בשיטת הרמב"ן בהשגחה העליונה.

מלשון: "מה אדם ותדעהו" (תהלים קמד, ג).
70. ועיין עוד בדברי הרמב"ן על האמור באיוב (לו, ז) 'לא יגרע מצדיק עיניו ואת מלכיהם לפסא וישיבם לנצח ויגבהו' שכתב: 'זה הכתוב מפרש ענין גדול בענין ההשגחה ובאו בו פסוקים רבים, כי אנשי התורה והאמונה התמימה יאמינו בהשגחה כי האל ישגיח וישמור אנשי מין האדם... והטעם הזה ידוע וברור כי האדם מפני שהוא מכיר את אלהיו ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם, ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו, כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי החסיד הגמור הדבק באלהיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד

הגדל נָהַר פֶּרֶת' (שם, טז-יח) יש צורך בתהליך של ידיעת ה', כלומר של חיבור אל ה', תהליך ארוך וממושך, ככתוב 'וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה' (שם יג). זהו בקשר הנצחי של עם אברהם לארץ ישראל.

אך גם בקשר האישי של אברהם עם ריבונו יש תהליך של ידיעה. בפסוק זה ה' אומר 'כי ידעתיו, אולם ידיעה זו תצא מן הכוח אל הפועל רק בעקידה, שם יאמר מפורשות 'עתה ידעתי', כדברי הרמב"ן שכתב 'והאלהים נסה את אברהם – ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא "נסיון" מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב לא שכר לב טוב בלבד'.⁷¹ אברהם עמל בחיפוש הקשר של אחדות וחיבור עם ה', וזכה בעקידה להגיע אליה באופן שלם.

מכל עובד ה' מצופה לשאוף לידע את ה', כפי שלמעשה הורה לנו רבי אלעזר בן ערך: 'ודע לפני מי אתה עמל'.⁷² ובעניין זה בחר הרמב"ם לפתוח את ספרו הגדול, בכותבו: 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.... וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלהיך'.⁷³

ישנם אנשים המקיימים את התורה, אך נקודה חשובה זו של ידיעת ה' מתפספסת אצלם. וכן מתנבא ירמיהו (ב, ח) על אנשים שעשו מצוות בגופם, אך היו רחוקים מה' בידיעתם, בנבאו 'ותפשי התורה לא ידעוני'. ולעומתם, ישעיהו (יא, ט) מנבא שלעתיד לבוא ידיעת ה' תימצא בשפע, כנבאו 'כי מלאה הארץ דעה את

אף המלבי"ם ביאר באותו האופן, שעל ידי שידעתינו ובו דבקה ידיעתי והשגחתי הפרטית – נעשה הוא צינור שעל ידו תבוא הברכה לכל גויי הארץ ועל ידו ישנה השגחה הנהגתית לכל העולם, ואם כן יש צורך שידע אברהם את משפט אנשי סדום. ואנוהו – בפרק זה מתגלית השגחת ה' מעל הטבע הן לטוב והן לרע. העונש של סדום הינו תוצאה ישירה של מעשיהם המביאה להתערבות אלוהית על טבעית, ובשורת הלידה של שרה בת התשעים מראה גם היא השגחה על-טבעית כשכר על מעשיהם הטובים.

ידיעת ה'

ה' יתברך אומר על אברהם 'כי ידעתי'. פועל יד"ע חוזר מספר פעמים בקשר שבין ה' יתברך לאברהם אבינו. אברהם אמר לקב"ה 'בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה' (טו, ח), והשיב לו 'יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ' (שם יג). עתה נאמר 'כִּי יְדַעְתִּי לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא', ובעקידה כתוב 'כִּי עָתָה יְדַעְתִּי כִּי יִרְאֶה אֱלֹהִים אֹתָהּ' (כב, יב). נראה לבאר ידיעה זו כמשמעות ידיעות רבות בתורה שמשמעותן חיבור, על דרך 'והאדם ידע את חוה אשתו' (ד, א). הקב"ה אומר לאברהם שברצונו לתת לו את הארץ, ככתוב 'וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֹר כְּשָׂדִים לְתֵת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ' (טו, ז). לא כתוב שה' כבר נתן לאברהם, אלא שהוציאו על מנת לתת לו, דבר המראה שנדרש מאברהם לעשות דבר כדי לרשת אותה. על כן שואל אברהם 'בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה' (שם, ח), כלומר, כיצד עלי להתחבר אליך בכדי לזכות לרשת אותה. וה' יתברך משיבו שכדי שזרעו יזכה לרשת את הארץ, כדי לקיים 'דור רביעי ישובו הנה... ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר



73. הלכות יסודי התורה א, א-ו.

71. רמב"ן כב, א.

72. אבות ב, יד.

אנו את התפילין, באמירת נבואת הושע (ב, כב) 'וְאַרְשִׁיתִיךָ לִי בְּאַמוֹנָה וַיִּדְעַתְּ אֶת ה' , וכפי שביאר המלבי"ם 'מצות שבין אדם למקום עקרו תלוי באמונה שיאמין בה' ובתורתו וביעודיו, ועל זה אמר "וארשתיך לי באמונה", ואחר שתביא הארוסה בידה מתנה הזאת שהיא האמונה, יביא לה כנגדן מתנה מצדו שתדע את ה', שיגלה לה אותותיו ומופתיו והשראת שכינתו בתוכם עד שידעו את ה' בידיעה ברורה כדבר המושג בחוש, שלא יצטרכו עוד לאמונה, שהאמונה היא בדבר שאין לו בו ידיעה ברורה רק קבלה, אבל הם יהיה להם ידיעה לדעת את ה' שהוא גדול מן האמונה'.

ה' פָּמִים לַיָּם מְכַסִּים'. ובנבואת ירמיהו מפורש שכולם ידעו את ה' יתברך, ככתוב 'וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דָּעוּ אֶת ה' כִּי כֻלָּם יָדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד גְּדוֹלָם נָאֻם ה' (לא, לג).

הפסוק הראשון שמבאר את הידיעה של אברהם, הכתוב 'ידע תדע', בא מספר פסוקים לאחר הכתוב על אברהם 'והאמין בה' (טו, ו). אברהם החל את דרכו באמונה, וכל ימיו שאף לידע את ה' יתברך. הזכרה יומית לאמונה בה' יתברך שתוביל לידיעת ה' יתברך, השגה שהחלה באברהם אבינו כיחיד ותמשיך ותתגבר לעתיד לבוא באומה כולה, ניתן למצוא בשעה שמניחים

למען אשר יצוה

לכל זרע אברהם את סופו של העוזב את דרך ה' וזונח את חובת הצדקה ומשפט; הנה הן מראות את ה' כפוקד עוון על עוזבי דרכו וזונחי מצוות חובתו'.

עוד ביאר הרש"ר הירש שה' יתברך לא בחר באברהם אבינו עבור עצמו, כדי שיהיה הוא עשיר וגדול, אלא שבחר בו כמייסד ומחנך אומה זו. אין ה' עושה דברים רק לטובתו של אברהם, אלא לטובת האומה שתיולד ממנו. ומאחר שאברהם יחנך את העם כולו – ה' בוחר לגלות לו את סודות הנהגתו את עולמו. כדי לתמוך באברהם שבקרב יצא למסע חיים של חינוך בנו והבאים אחריו – פותח לו ה' עתה פתח להבנת דרך ה', שאותו יוכל לצוות לבניו אחריו.

ולמרות שיגיע הרגע שבו אברהם ישכב עם אבותיו, הרי שבניו וביתו אחריו, כל עם ישראל, ימשיכו את דרכו של אברהם בהבנת דרכי ה' בעולם ובחיים על פיהם. 'וכאשר הוא, האב, כבר יהיה שוכב זה עידן ועידינים עם אבותיו, הרי בניו וביתו אחריו, הרי הגוי כולו, עוד יעמוד איתן על יסוד מוצק זה; עודנו חי בו ומגשים הליכותיו; ונמצא כי הוא, האב, חי לעד ולעולם בכל אחד

רש"י ביאר את המילה 'למען' כ'לפי', כלומר אני יודעו ואוהבו לפי שהוא מצוה את בניו עלי לשמור דרכי. אונקלוס תרגם 'בְּדִיל דִּיפְקִיד', שביאורו 'יודע אני שיצוה', אולם מעיר על כך רש"י שלביאור זה אין משמעות למילה 'למען'. עוד ציין רש"י שמילת 'יצוה' נאמרה כאן במשמעות הווה ולא במשמעות עתיד, עיין בדבריו.

החזקוני כתב שכוונת הפסוק היא 'כדי שיצוה'... כלומר כדי שיחנך את בני ביתו שיבואו אחריו שלא יהיו כאנשי סדום, פן יגיע אליהם כמעשה סדום הרשעים, אלא ישמרו הם דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. וכן הסכים המלבי"ם, שמאחר שיש הנהגה פרטית של ה' בעולם, ראוי שיודיע אברהם לבניו שלמעשים שלהם יהיו השלכות ישירות על חייהם. הוסיף באזניים לתורה שצריך לספר באזני בניו ובני בנים את אשר אירע לסדום, כי סיפורים כאלו מסוגלים לחנכם ולחכמם לסור מרע ולעשות צדקה ומשפט, ועיין בנהרות ה'. ועל השלכות מעשיהם של אנשי סדום לזיכרון לדורות כתב הרש"ר הירש: 'וכך נעשו שממות סדום וחרבות עמורה למצבות זכרון עדי־עד; הנה הן מזכירות

פה, ואילו את שאר התורה קבלו מן הכתב, ואין הפרש בין המצוות שקבלו בעל פה למצוות שקבלו מן הכתב (ואנוהו – נראה שעיקר כוונת דברים אלו של רבנו חננאל באו כנגד הקראים שחיו בזמנו והייתה ידם תקיפה ועמדוניהן חזקות).
ועיין במשך חכמה שפסוק זה הוא המקור למצוות חינוך האב לבניו מן התורה, וכן **בבעל הטורים** שכתב שסופי תיבות המילים 'אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו' הינם תורה.

מבניו ובכלל בני ביתו; וכל נטף טל ברכה הבא לאחרון בניו – על ראש האב יחול'.

רבנו בחיי הביא את דברי רבנו חננאל שלומדים מפסוק זה 'לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בָּתָּו אַחֲרָיו' שאין הפרש בין מה שנמסר לדורות הבאים בכתב לבין מה שנמסר לדורות הבאים בעל פה, שחייבים לשמור את דבריהם באופן זהה ושווה. וראה לכך אנו מוצאים בעשרת הדברות, שהרי אותם שמעו בני ישראל, כלומר קבלו בעל

אֶת בְּנָיו וְאֶת בָּתָּו אַחֲרָיו

דנשים אדיני לא מפקדי⁷⁴. כלומר, מצווה אדם לחנך את בניו לדין ואת נשותו ביתו לצדקה, משום שנשים אינן מצוות על מצוות דינים, ועיין עוד בתורה תמימה.

ואנוהו – ניתן לבאר שבניו הם זרע אברהם ממשי, ואילו 'בני ביתו' הם הגרים המצטרפים לעם אברהם על אף שאינם בהכרח זרעו ממשי. או שאף אנשי אומות העולם שאינם מתגיירים אלא שמכירים את דרכי ה' בעולם וחיים על פיהם – הרי הם כבני ביתו של אברהם אבינו, שהינו אב המון גויים. ואפשר להרחיב יסוד זה לכל הבא במגע עמנו, שכן חובת האדם וזכותו הגדולה לעסוק בקירוב כל אדם לעבודת ה', ואל תהי מלאכת הדיוט קלה בעיניך. ופעמים רבות החינוך הלא רשמי, דווקא החינוך שמגיע בדרך אגב מתוך עולם המעשה ומתוך האנשים הפשוטים היא היא הדרך הנסללת לליבו של האדם.

מובן מהפסוק שכוונת 'בניו' היא לבניו כפשוטו. אולם למי מתכוונת התורה באמרה 'ואת ביתו'? **אונקלוס** תרגם 'וְאֶת בָּתָּו' – וְיֵת אֲנֶשׁ בֵּיתָהּ (ואת אנשי ביתו), וכן ביאר הרד"ק שכתבה התורה 'ואת ביתו' לאחר כתיבת 'את בניו' משום שהכוונה לבני ביתו שאינם בניו, כגון משרתיו. והוסיף וכתב: 'להודיע כי חייב אדם להדריך בני ביתו אף על פי שאינם בניו בדרך ישרה ולהכריחם בזה אחר שהם בניו ומשרתיו, כמו שאמר דוד המלך "עֵינִי בְּנֶאֱמָנִי אֶרְץ לְשָׁבֶת עַמְּדֵי הַלֵּךְ בְּדֶרֶךְ תַּמִּים הוּא יִשְׁתַּנֵּי: לֹא יֵשֵׁב בְּקֶרֶב בֵּיתִי עֹשֶׂה רָמְיָהּ וְגו'" (תהלים קא, ו-ז), ונאמר על הרשע "מִשָּׁל מְקֹשֵׁיב עַל דְּבַר שֶׁקֶר כָּל מִשְׁרָתָיו רָשָׁעִים" (משלי כט, יב).'

לעומתם, **הגמרא** דרשה שכוונת 'ביתו' היא לנשים, שדרשה: 'את בניו ואת ביתו אחריהם לעשות צדקה ומשפט – בניו לדין, ביתו לצדקה,

וְשִׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה'

בעניין 'דרך ה' האמור בפסוק כתב הרמב"ם: 'דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם וזו משונה מזו ורחוקה ממנו ביותר... שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך

אונקלוס תרגם 'דֶּרֶךְ ה' – אוֹרְחָן דִּתְקִנָּן קֳדָם ה'" (דרכים שמתקנות לפני ה'), ועיין בפרשגן. וכן עיין במשך חכמה שהמילה 'ושמרו' אינה ציווי אלא הבטחה.



74. סנהדרין נז, ב.

דרך ה', והיא שלמד אברהם אבינו לבניו שנאמר "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו שנאמר "למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו"⁷⁵.

הרש"ר הירש ביאר את כוונת 'דרך ה' וכתב: 'שתי הוראות למונח דרך ה'. דרך ה' והנהגתו את עולמו, ודרך האדם העושה את רצון בוראו. ושתי ההוראות – אחת היא ביסודה: דרך הטוב בה נלך אנחנו, אינה אלא קטע קטן מדרך הנהגת ה' – חלק קטן שנמסר לנו; ועל ידי כך הופכים אנו להיות שותפים למעשיו של הקדוש ברוך הוא ומקיימים את עולמו בשליחותו. לכן אורח ישרים מקביל, באופן הרמוני, לדרך הנהגת ה'; ואורח הישרים נתמך על ידי השם ומתברך מטובו. על כן אורח הרשעים מתנגש עם דרך הנהגת ה', וסופו שהוא בטל מפניה והיה כלא היה. הוה אומר: "כִּי יֵשְׁרִים דְּרָכֵי ה' וְצִדִּיקִים יִלְכוּ בָם וּפְשָׁעִים יִפְשְׁלוּ בָם" (הושע יד, ז).

ועוד כתב: 'התפקיד שלקראתו מתחנכים בני אברהם הוא לשמר דרך ה', לעשות צדקה ומשפט: "לשמר דרך ה'" פירושו להתהלך לפני ה', ולהיות תמים בקדושה ובטהרת המידות, הרי יסוד מצוות המילה. "לעשות צדקה ומשפט" הוא עשיית הטוב והישר עם הבריות, כדרך שהודגם זה עתה ע"י הכנסת האורחים של אברהם. שני יסודות אלה הנם י הגמור לדרך אנשי סדום – הרעים לבריות וחטאים לדרכי המוסר'.

טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו, ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן או מוכן לאחת מהן או שכבר למד אחת מהן ונהג בה – יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה.

הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו... ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד... ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו... כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש. ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנויין ארך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחיוב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו. וכיצד ירגיל אדם עצמו בדעות אלו עד שיקבעו בו? יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות ויחזור בהם תמיד עד שיהיו מעשיהם קלים עליו ולא יהיה בהם טורח עליו ויקבעו הדעות בנפשו. ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו

לעשות צדקה ומשפט

לגמרי – גם הוא יחפוץ במשפטם, ולכן ראוי שיבוא בסוד ה'.

הרש"ר הירש ביאר את ההבדל בין משפט לצדקה, וכתב: 'משפט מציין מה שאדם יכול לדרוש מחברו בדין ובזכות עצמו; ואילו צדקה מציינת זכות שאינה קנויה לאדם מכחו ומעצמו – אלא נתונה לו מאת ה', זכות שאין הוא יכול

הרמב"ן⁷⁶ ביאר את כוונת דברי ה', שאברהם יודע שאני אוהב צדקה ומשפט וכך אני מנהיג את עולמי, שאני עושה משפט רק בצדקה, ומשום כן יצווה את בניו וביתו אחריו לאחוז דרכו. ולכן, אם מגיע להם להינצל באמצעות צדקה ומשפט – הרי שיתפלל לפני להניחם וטוב הדבר. ואילו חייבים הם

76. רמב"ן בפסוק יח.

75. הלכות דעות ב, א-ז.

והמתייאשים: אלא דווקא אותה "מצות צדקה", המזכה את "כל דצריך" בזכות הנתונה לו מאת ה', הזוקפת את קומת העני בפני העשיר; ובה יודע גם העשיר, שאין הוא אלא אפטרופוס על ממון, המגיע לעניים בדין...⁷⁸, עיין עוד בדבריו. **אונקלוס** תרגם 'צִדְקָה – צִדְקָתָא'. ציין **פרשגן** שבכל פעם אחרת מתרגם אונקלוס צדקה כ'זכותא', ורק כאן תרגם 'צדקתא', משום שזכות באה כתוצאה ממעשה, ואילו כאן אין מדובר על זכויות ממעשים שנעשו אלא חובות על זרע אברהם, ולכן חרג אונקלוס ממנהגו וביאר שהכוונה לעשיית צדקה.

הגמרא דרשה מפסוק זה: 'שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים... גומלי חסדים, דכתיב: למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו'.⁷⁹ וכתב על כך **בתורה תמימה** 'והנוגע מדבר זה לדינא הוא שמי שיש בו היפך המדות האלה, דהיינו מי שהוא עז פנים ואכזר ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששין לו ביותר שמא אינו ממשפחת ישראל כשרה, כיון שאין בו סימני אומה זו, וע"פ סימן זה דחה דוד המלך את הגבעונים מלבוא בקהל ישראל לפי שראה אותם שהעניזו פניהם ולא נתפייסו ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם והם עשו עמהם חסד והחיות (כמבואר עניינם בשמואל ב פרק כא). ולמדין אנו ממעשה זו דרך בג' סימנים אלה ביחד חוששין לפסול זרע, כמו שהשיב שראה בהם היפך כל הסימנים ואז רחקם'.

לתבוע אותה מחברו, אבל יכול הוא לצפות אליה בתוקף מצוות ה'. משפט – כמשמעו, תביעה משפטית פשוטה; ואילו צדקה – תביעת החסד המוטלת על האדם כחובה.

והנה בה בשעה שעל פי רוב קודמת המלה "משפט" ל"צדקה" ("משפט וצדקה"⁷⁷), הרי אופייני הדבר שדוקא כאן – זכות קדימה לצדקה. כי אכן זה הכלל: תחילה יש לעשות משפט, ורק אח"כ – צדקה. ולעולם לא תוכל הצדקה לכפר על עוות המשפט. מי שבאחת ידו גוזל וחומס ובאחת נותן צדקה מרכוש הגזלה והעושק – אין זו אלא תועבת ה'... משום כך: תחילה משפט ואח"כ צדקה.

אולם כאן קדמה "צדקה", מאחר שכאן יש להכריז על המחאה הגדולה מצד תורת ישראל נגד השקפת החיים ותורת המדינה של סדום... במשטר של מידת סדום, בו אין זכות לאדם אלא לפי עבודתו ולא לפי צרכיו, שם בזים לעני ולאביון; שם, אולי, תהיה זכות לבעל רכוש כלוט – העתיד לספק עבודה ופרנסה; אבל "פשיטת יד אסורה"; ומסכנים חסרי מזון וצידה צפויים לעונש, למאסר ולגירוש. אכן, טול מן המשפט את הצדקה – ונטלת ממנו את הזיק האנושי, והפכת אותו לאכזרי.

בניגוד לכך הרי "צוואתו" של אברהם: היא מקדימה את הצדקה למשפט... את הצדקה היהודית יצווה אברהם לבניו, ולא אותה "פרוטה לעני", המפרנסת את גאוות הנותן, ומשפילה עד דכא את המקבל; אף לא אותו סעד ציבורי המגן על העשירים מפני חמת זעם העניים



77. ואנוהו – דוגמת הכתובים 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו' (שמואל ב ח, טו), 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה' (ישעיהו א, כז), 'אני ה' עושה חסד משפט וצדקה' (ירמיהו ט, כג) ועוד. ועיין בהרחב דבר בפסוק יט בעניין הקדמת הצדקה למשפט ולהיפך.
78. עוד ציין הרש"ר הירש שלא כתוב בפסוק 'ושמרו דרך ה' ועשו צדקה ומשפט', אלא 'ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', וכתב: 'ההליכה עם ה' בדרך הטהרה

79. המוסרית הנה תנאי ושורש ליחסי צדק ויושר עם הבריות. רק דור שהורתו, לידתו וגדולו בחיק החוקים, והחוקים משמשים נר לרגליו – רק דור כזה מוכשר לעשות צדקה ומשפט. המצוות שבין אדם למקום הרי הן תנאי מוקדם ושורש למצוות שבין אדם לחברו. דור המושחת מבחינה מוסרית, אף איבד את עתידו הסוציאלי, עיין עוד בדבריו.
79. יבמות עט, א.

במדברא, מאן יהיב לך עיגולא במדברא? מן דהוה חמי ההיא עקתא דהוה עקי ליה (משהיה רואה האורח את הצרה שבאה עליו שמיצר לו אברהם) הוה אמר: ברוך אל עולם שאכלנו משלו. ה"ד: לכתחלה צדקה ולבסוף משפט'.⁸² ובאופן נוסף נדרש באבות דרבי נתן: 'ולא עוד אלא שהיה אברהם אבינו עושה צדקה תחלה ואח"כ משפט שנאמר "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". בזמן ששני בעלי דינין באין לפני אברהם אבינו לדין ואמר אחד על חבירו: זה חייב לי מנה, היה אברהם אבינו מוציא מנה משלו ונותן לו, ואמר להם: סדרו דיניכם לפני, וסדרו דינין. כיון שנתחייב אחד לחבירו מנה אמר לזה שבידו המנה: תן המנה לחבירך. ואם לאו, אמר להם חלקו מה שעליכם והפטרו לשלום. אבל דוד המלך לא עשה כן אלא עושה משפט תחלה ואחר כך צדקה, שנאמר "וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וצֶדֶק לְכָל עַמּוֹ" (שמואל ב ח, טו). בזמן שבעלי דינין באין לדין לפני דוד המלך אמר להם: סדרו דיניכם, כיון שנתחייב אחד לחבירו מנה, היה מוציא מנה משלו ונותן לו, ואם לאו אמר להם: חלקו מה שעליכם והפטרו בשלום'.⁸³ ועיין במשך חכמה שביאר שמהות ההבדל ביניהם הוא בין דיני ישראל לדיני בני נח, קודם מתן תורה ואחר מתן תורה.

עוד דרשה הגמרא: 'פתח ההוא מתורגמן ואמר: אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים, המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו, שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.⁸⁰ ועוד דרשה הגמרא: 'דרש רבי שמלאי, מאי דכתיב "הֲלֹךְ צִדְקוֹת וְדָבָר מִיִּשְׂרָאֵל" (ישעיה לג, טו), הולך צדקות – זה אברהם, דכתיב ביה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.⁸¹

על המילים 'צדקה ומשפט' נדרש במדרש רבה: 'ר' עזריה בשם ר"י: מתחלה צדק לבסוף משפט, הא כיצד? אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים, משהיו אוכלים ושותים אמר להם: ברכו, אמרו ליה: מה נאמר? א"ל: אמרו ברוך אל עולם שאכלנו משלו. אם מקבל עליו וברוך – הוה אכיל ושתי ואזיל. ואי לא הוה מקבל עליה וברוך, הוה א"ל: הב מה דעלך (אברהם היה אומר לו 'תן לי מה שיש עליך', כלומר בעד מה שאכלת), ואמר: מה אית לך עלי? הוה א"ל: חד קסיט דחמר בעשרה פולרין (כלי אחד של יין בעשר פרוטות [עץ יוסף]), וחד ליטרא דקופר בעשרה פולרין (וליטרא אחד של בשר בעשר פרוטות), וחד עיגול דריפתא בעשרה פולרין (ועיגול לחם אחד בעשר פרוטות). מאן יהיב לך חמרא במדברא, מאן יהיב לך קופר

למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו

כי עיקר החיוב לא לזרעו של אברהם אלא חיבת אברהם היא העיקר, וכל מחשבותיו של הקדוש ברוך הוא הם להביא על אברהם אשר דבר להטיב אותו ואת זרעו עד עולם. כי אם לא ישמרו דרך ה' לא ימצא המטיב להשלים הבטחותיו לידידו להטיב לבניו'.⁸⁴

רש"י ביאר שכוונת 'למען' היא שאברהם מצווה את בניו לשמור את דרך ה', כדי שיביא ה' על אברהם את אשר דיבר עליו.

הרד"ק כתב שכוונת הפסוק 'על אברהם' הינה על אברהם ועל זרעו אחריו. והוסיף האור החיים 'ואומרו למען הביא ה' על אברהם, כאן הודיע



83. אבות דרבי נתן פרק לג.
84. והשווה דברים אלו לדברי המהר"ל שכתב (נצח ישראל פרק יא ד"ה 'וכבר הרחבנו'): 'אברהם לא היה

80. כתובות ח, ב.
81. מכות כד, א.
82. בראשית רבה מט, ד.

ובמדרש רבה נדרש: 'תני ר"ש בן יוחאי אומר: כל מי שיש לו בן יגע בתורה – כאילו לא מת, שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר אליו לא נאמר, אלא את אשר דבר ה' עליו'.⁸⁵ ואנוהו – כלומר המילים בפסוק מדברות בלשון עתיד על בני אברהם 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרייו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', אך מתקשרות לכתוב בלשון עבר 'למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו' בטרם היו לו ילדים ממשיכי דרכו. שילוב עתיד מעשי בניו עם לשון העבר על אברהם מורה שכביכול היה אברהם חי בשעה שהמשיכו בניו את דרכו בקודש, ומכאן 'כל מי שיש לו בן יגע בתורה כאילו לא מת'. וכן ציין רש"י שלא נאמר בפסוק 'על בית אברהם' אלא 'על אברהם' (על אף שמדובר על הדורות הבאים), ולמדנו מכאן שכל המעמיד בן צדיק כאילו אינו מת.

[illegible]

אכן סיפור המעשה גדול הוא מאוד לקרב לבבות אל אבינו שבשמיים. **ספר החינוך** כתב בשם **הספרי** 'ולדבקה בו – למוד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם'.⁶⁶ וכתב **במסילת ישרים**: 'וכן תועיל הקריאה בסיפור מעשה החסידים באגדות אשר באו שם, כי כל אלה מעוררים את השכל להתייעץ ולעשות כמעשיהם הנחמדים'.⁶⁷ ומתוקים הם הדברים המובאים בשם **רבי נחמן מברסלב**: 'אין לך דבר המשיב את הנפש, מטהר את הלב, מעמיד את המחשבה

בחירה פרטית רק באומה הישראלית שהם זרעו, שהרי כתיב באותה בחירה ואעשה אותך לגוי גדול וזה בחירה כללית ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל ולא בחטא כי המעשה הוא לפרט אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה בחירה כללית בו ובזרעו.⁸⁵ **בראשית רבה** מט, ד.
⁸⁶ **ספר החינוך** מצווה תלד.
⁸⁷ **מסילת ישרים** פרק כא.

—

88. ועוד מובא בליקוטי מוהר"ן (כט, ב): 'ולקהים ולרומום את הדעת, הוא על ידי שבח הצדיקים. כשמשבחין ומפארין את הצדיקים, על ידי זה נתרומם הדעת... ואפלו מלאכים כשרוצים לעשות דבור שיהיה נשמע ונתקבל אצלם, בבחינת: "עשי דברו לשמע בקול דברו", אזי הם

לעומתם, הרשב"ם ביאר (כשיטתו לאורך כל פרק זה⁹¹) שהכוונה שהמלאך דיבר עם אברהם, ואמר לו מלאך אחד שהשניים נשלחו שמה על ידי ה' בגלל זעקת סדום, שהינם רשעים. וכדברי הרשב"ם נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'רבי חנינא אומר: נגלה הקדוש ברוך הוא ושלשה מלאכים על אברהם אבינו, שנאמר "וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים" (פסוק ב). אחד התחיל מבשר אותו על הריון בטן של שרה אשתו, שנאמר "לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ" (פסוק יד), ואחד הגיד לו מעשה סדום ועמורה, שנאמר "וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה כִּי רָבָה". מכאן אמרו כל מי שהוא מדבר עם חברו דבר שהוא גנאי לו, מתחיל לו בדברים טובים וגומר בדבר שאינו לרצון לו. מנין אנו למדים? מהקדוש ברוך הוא, כשנגלה על אברהם אבינו התחיל מבשרו על ההריון של שרה אשתו, ואחר כך הגיד לו מעשה סדום⁹².

סדר הפסוקים

האבן עזרא⁹³ ביאר שתפילת אברהם הכתובה לקמן 'וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה' (פסוק כג) באה בסמיכות לכתוב בפסוק זה 'וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה, ואילו הפסוק באמצע 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה' (פסוק כב) מורה שבזמן שבאו המלאכים לסדום אמר ה' לאברהם 'זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה'. ואנוהו – כלומר בפועל אמר ה' לאברהם 'זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה כִּי רָבָה',

ומיד 'וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע' (פסוק כג), ופסוק 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים' (פסוק כב) מפסיק ביניהם כדי להודיע שבזמן שבאו המלאכים לסדום ניגש אברהם להתפלל. הביאו הרמב"ן וביאר שאם אכן הכתוב 'וַיֹּאמֶר ה' מתייחס לאמירתו אל אברהם, כוונת 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים' היא שכאשר פנו האנשים מאברהם אמר לו ה' 'זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה כִּי רָבָה', ואז עמד אברהם בתפילה ותחינה שימחול להם ושיתן לו רשות לדבר, והאריך בתפילתו עד שבאו האנשים סדומה, ובהגיעם לסדום אמר 'הָאֵף תִּסְפָּה'. עוד מציע הרמב"ן שתפילתו של אברהם החלה בכתוב 'וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע' (פסוק כג), והכתוב 'וַאֲבָרָהָם עוֹדְנוּ עִמָּד לִפְנֵי ה' (פסוק כב) מבאר שהכתוב 'וַיֵּגֶשׁ' קרה קודם לכן, בשעה שפנו האנשים מסדום. ואנוהו – כלומר לביאורו הראשון, אחרי אמירת ה' אל אברהם 'זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה', התחנן אברהם בתחנונים שאינם כתובים בפסוקים, ורק בהגיעם לסדום קויים 'וַיֵּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע'. ולביאורו השני, מייד ביציאת האנשים לכיוון סדום ניגש אברהם ואמר 'הָאֵף תִּסְפָּה'. עוד הוסיף הרמב"ן שתפילה זו לקחה יום שלם, שכל פעם שהתחנן אברהם לה', היה מכוין דעתו כל פעם לנבואה, ובערב הלך ה' כאשר כלה לדבר אתו.

זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה

ותוכנו, טפל לפסוק הבא, וכוונת הפסוק לומר שלמרות שאשמת סדום ועמורה כבר ידועה, והיא רבה וכבדה, בכל זאת 'אַרְבֵּה נָא וְאָרָא'.

מהי זַעֲקַת סְדוֹם וְעַמּוֹרָה?

האבן עזרא כתב שכוונת הכתוב 'זַעֲקַת סְדוֹם

הרד"ק ציין שמוזכרים רק סדום ועמורה, אך הכוונה לכל ערי הכזר (אדמה, צבאים וצער). רק סדום ועמורה הוזכרו מאחר שהם ראשי הממלכות, וסדום הייתה אם כולם (ואנוהו – לכן רק היא תיזכר בפסוקים הבאים בתפילת אברהם). הרש"ר הירש כתב שפסוק זה, לפי מבנהו

93. אבן עזרא בפסוק יג.

91. עיין בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק טז.

92. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

סדום היו רעים וחטאים לה' מאוד, למנוע כל דבר צדקה מהעניים ומהאביונים.⁹⁴ עוד ביאר הרד"ק שהכתוב 'וחטאתם' מתייחס לחטאתם בחמס, שהזעקה שם אינה בחינם אלא שחטאתם כבדה מאוד, וכתב: "וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיֹן לֹא הִחֲזִיקָה" שאומר בנבואת יחזקאל הוא בכלל הזעקה, כי העניים זועקים מרעב ואין להם פורש יד'.

המלבי"ם שזר בפסוק זה שני סוגי עברות. 'זעקת סדם וְעַמְרָה' מבטאת את חטאי בין אדם לחברו, שמתוכם צעקו הדלים והעשוקים, ו'חֲטִאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד' מציינת את איכות החטא של עבודה זרה וגילוי עריות. התורה מתארת הן את ריבוי כמות העבירות והן את גודל רעתן.

האור החיים ביאר גם הוא שמדובר כאן בשני סוגי עבירות, והכפל בפסוק 'זעקתם' ו'חטאתם' בא להראות שהיו רעים הן בבין אדם לחברו והן בבין אדם למקום. בין אדם לחברו – כמעשה של ריבה וכו' (כמובא בפסוק הבא 'הנערה בסדום'), ובין אדם למקום – שרצו משכב זכור עם מלאכים בדמות אנשים.

וְעַמְרָה' היא שדברו דברים נגד ה', או זעקת החמס. הרד"ק כתב שהכוונה לזעקות העשוקים, בין של האנשים שגרים שם, בין של אנשים מארצות אחרות שבאים או עוברים דרך שם, וכן הסכים הרמב"ן שהכוונה לזעקת העשוקים, 'זעקו וישועו מזרוע רשתם'. הוסיף **בהעמק דבר** שממהירים בשמיים לדון את דין העשוקים במקרים בהם יש צועק ממקרים בהם אין צועק. והכלי יקרא כתב שהכוונה לזעקת הנערות האנוסות ולזעקת רבים שדורשים משפט ולא מקבלים.

הוסיף הרד"ק שאף על פי שהיו תועבות רבות שם, לא נחתם גזר דינם אלא על החמס, כי ה' לא יסבול את החמס לאורך זמן כי הוא הפסד ישוב בעולם, כפי שראינו גם באנשי דור המבול. וכן ביאר **האברבנאל** שהייתה ארץ סדום טובה ורחבה כגן ה' ולא חסר בה דבר, ומשום כן היו באים שמה עניים רבים. ואנשי סדום מאסו בצדקה, על כן תיקנו תקנות אלו כדי לכלות הולכי רגל מביניהם. ועל אף שהיו בהם מידות רעות רבות, מכל מקום נגמר דינם על עוון 'וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיֹן לֹא הִחֲזִיקָה' (יחזקאל טז, מט), לפי ששאר הגוים היו נוהגים צדקה בעניים, אבל אנשי

כִּי רָבָה

שכתב: 'והיה ראוי שיאמר הכתוב זעקת סדום ועמורה שמעתי כי רבה, או שיאמר זעקת סדום ועמורה רבה וחטאתם כבדה מאד, אבל ענין הכתוב זעקת סדום ועמורה וחטאתם שגדלו מאד ארד ואראה...'

האור החיים כתב שבאותה תקופה כל האומות הכעיסו את ה', אך אנשי סדום הפליאו לעשות, ולכן כתוב 'כי רבה', אני מקפיד עליהם יותר מעל כולם כי רעתם רבה מכל האומות. **והרש"ר הירש** הוסיף שמילת 'רבה' יכולה להתפרש כ'הרבה' במובן 'בשכבות רחבות' ולא רק אצל יחידים, עיין עוד בדבריו.

רש"י ציין שבשאר המקומות בתורה המילה 'רבה' נקראת במלרע, כלומר הטעם תחת האות ב"ת, ואילו כאן המילה נקראת במלעיל והטעם תחת הרי"ש. טעם ההבדל הוא שבשאר המקומות בתורה כוונת המילה 'רבה' היא גדולה (בהווה) או גדלה והולכת, אך כאן הכוונה שהיא כבר גדלה, בעבר. וכן כתב **רבנו בחיי** שכוונת הפסוקים היא 'זעקת סדום ועמורה וחטאתם שגדלה מאוד – ארדה ואראה'. אמנם **במדרש רבה** נדרש: 'רבי חנינא אמר – רבה והולכת',⁹⁵ וכן כתב **הכלי יקר** שחטאתם גדלה והולכת, הן בענייני זנות והן בענייני גזל, חמס וחמדת הממון. ועיין **ברמב"ן**

95. בראשית רבה מט, ה.

94. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמש עשרה.

ובמדרש רבה נדרש: 'רבי ברכיה משם רבי יוחנן: שמענו בדור המבול שנדונו במים, והסדומים שנדונו באש. מנין ליתן את האמור בזה בזה? ת"ל רבה רבה, לגזירה שוה (ואנוהו) – באנשי סדום כתוב 'זַעֲקֵת סֹדֶם וְעַמָּהָ כִּי רָבָה' ובאנשי דור המבול כתוב 'כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם' (ו, ה).'⁹⁶ ובאופן דומה הביא בתורה

תמימה בשם הירושלמי: 'אמר רבי חייה בר ווה: רבה רבה – כמעשי אילו כך מעשי אילו',⁹⁷ וביאר בתורה תמימה שנדונו על עוון גזל וזנות. ואנוהו – עוד ניתן לבאר שכפי שנחתם אובדן מוחלט על העולם מחמת מעשיהם של אנשי דור המבול, כך נחתם אובדן מוחלט על אנשי סדום מרוע מעשיהם.

וחטאתם כי כבדה מאד

בביאור 'כבדה מאד', כתב האבן עזרא שכבדה מאוד עד כדי שלא תכילנה הארץ. הוסיף רבנו בחיי שחטאת אנשי סדום כללה את כל המידות הרעות, כפי שדרשו חז"ל ומובא לקמן. ובהעמק דבר כתב שאף ללא זעקת העשוקים ראוי למהר דינם מאחר שחטאתם כבדה מאוד.

האור החיים ביאר שהמילים 'כי' המופיעות פעמיים בפסוק ('זַעֲקֵת סֹדֶם וְעַמָּהָ כִּי רָבָה וְחַטָּאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד') באות לומר שעל אף רשעות אנשי סדום, אל לו לאברהם להתחרט שהצילם מארבעת המלכים, שהרי רק לאחרונה נעשו רשעים (ואנוהו – לדבריו, המילים 'כי רבה' 'כי כבדה' מורות על עבר קרוב לעומת עבר רחוק), אך מקודם לכן לא היו רשעים כל כך כשהצלת אותם.

רעת אנשי סדום

ישנם תיאורים רבים ממקורות שונים בעניין מעשיהם הנוראיים של אנשי סדום.

בספר ישעיה (א, ט-י) רוצה הנביא לתאר את מעשיהם של בני ישראל כקשים ביותר, ובוחר להשוותם דווקא למעשיהם של סדום ועמורה: 'לֹלֵלִי ה' צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כְּמַעַט כְּסֹדֶם הָיִינוּ לְעַמָּה דְמִינוּ: שָׁמְעוּ דְבַר ה' קְצִינֵי סֹדֶם הָאֲזִינוּ תוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עִם עַמָּהָ. וְכַשִּׁיחֲזָקָאֵל (טז, מח-מט) רוצה לתאר את רוע מעשיהם של

בני ישראל הוא אומר שהם גרועים מסדום: 'חִי אֲנִי נָאִם אֲדֹנָי ה' אִם עָשִׂיתָ סֹדֶם אַחֲוֹתֶךָ הִיא וּבְנוֹתֶיהָ כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת וּבְנוֹתֶיהָ: הִנֵּה זֶה הִיא עוֹן סֹדֶם אַחֲוֹתֶךָ גָּאוֹן שִׁבְעַת לָחֶם וְשִׁלּוֹת הַשֶּׁקֶט הִיא לָהּ וּלְבְנוֹתֶיהָ וְיָד עָנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחְזִיקָה'. המשנה דרשה 'אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'וְאֲנָשֵׁי סֹדֶם רָעִים וְחַטָּאִים לָהּ' מֵאֲד" (יג, יג), רעים – בעולם הזה, וחטאים – לעולם הבא'.⁹⁸ ובגמרא נדרש 'אמר רב יהודה: רעים – בגופן, וחטאין – בממונם, לה' – זו ברכת השם, מאד – שמתכוונים וחוטאים. במתניתא תנא: רעים – בממונם, וחטאים – בגופן... לה' – זו ברכת השם, מאד – זו שפיכות דמים'.⁹⁹ ועוד דרשה הגמרא: 'תנו רבנן: אנשי סדום לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא... אמרו: וכי מאחר שארץ ממנה יצא לחם ועפרת זהב לו, למה לנו עוברי דרכים? שאין באים אלינו אלא לחסרינו [מממוננו], בואו ונשכח תורת רגל מארצנו... דרש רבא... מלמד שהיו נותנין עיניהן בבעלי ממון, ומושיבין אותו אצל קיר נטוי, ודוחין אותו עליו, ובאים ונוטלין את ממונו'. כמו כן, מסופר בגמרא שהיו משכיבים את האורח על המיטה, אם היה ארוך היו מקצרים אותו ואם היה קצר היו מותחים אותו, וכן מבואר שהדיינים היו מושחתים, עיין עוד בדברי הגמרא.



98. סנהדרין י, ג.
99. סנהדרין קט, א-ב.

96. בראשית רבה מט, ה.
97. ירושלמי בבא מציעא ד, ב.

הבוטחים על חילם. רבי יהושע בן קרחה אומר: לא חסו על כבוד קונם לשבר אוכל לאורח ולגר, אלא פסקו את כל האילנות למעלה מפרותיהן, שלא יהא הנאה מהם אפילו לעוף השמים... רבי נתנאל אומר: הקימו עליהם שופטים שופטי שקר, וכל אורח וגר שהיה נכנס בסדום היו עושקים בדינם המעות ומוציאין אותם ערמים... ושבעים בכל תבואת הארץ, והיו יושבין לבטח ושאנן ושלוה בלי פחד מלחמה מכל סביבותיהם, שבעים בכל טוב, ולא החזיקו ידם בפת לחם לא לעני ולא לאביון... רבי יהודה אומר: הכריזו בסדום ואמרו, כל מי שהוא מחזיק ידו בפת לחם לעני לגר ולאביון ישרף באש.¹⁰³

והרמב"ן כתב: 'ועל דעת רבותינו היו בהם כל מדות רעות, אבל נגמר דינם על אותו העון מפני שלא החזיקו יד עני ואביון, כי היו תדירים באותו עון יותר מכולם, וגם כי כל העמים עושים צדקות עם ריעיהם ועם ענייהם, לא היה בכל הגוים כסדום לאכזריות'.¹⁰⁴

והרמב"ן רבנו בחיי על עוונם בחוסר הצדקה וכתב: 'אבל נגמר דינם בעון שהיו מואסים את הצדקה ולא היו משגיחים על ענייהם ועל רעיהם שהיו מוטלים ברעב. וזהו ביאר הכתוב על דרך הפשט: 'וְאִנְשֵׁי סְדֹם וְחִטָּאִים לָהּ' מֵאֲדָ, שהיה חטאם מגיע לה', כעניין שכתוב בעניין העניים: 'וְקָרָא עֲלֵיָךְ אֶל ה' וְהָיָה כִּי חָטָא' (דברים טו, ט)... ולפי שהיו תדירין בחטא הזה לכך נגמר גזר דינם עליו, שהרי אין לך אומה בעולם שלא יעשו צדקה אלו עם אלו, ואנשי סדום היו מואסים בה והיו אכזרים בתכלית. ואף על פי שלא נתנה תורה עדיין, הנה הצדקה מן המצות המושכלות, ודבר מתועב הוא שיראה אדם את

ובתנחומא נדרש: 'וה' אמר – זה שאמר הכתוב "יְהִי לְמַלְא בְטָנוֹ יִשְׁלַח בּוֹ חֲרוֹן אַפּוֹ וַיִּמָּטֵר עֲלֵימוֹ בְּלַחֲמוֹ" (איוב כ, כג)... מהו בלחמו? על המלחמות שהיו נלחמים עם הקדוש ברוך הוא, שנאמר "וְאִנְשֵׁי סְדֹם וְחִטָּאִים לָהּ" מֵאֲדָ (יג, יג), רעים – זה לזה, וחטאים – בגלוי עריות, לה' – בחרופין וגידופין ובעכו"ם, מאד – בשפיכות דמים'.¹⁰⁰

ובמדבר רבה נדרש: "'וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא לְגֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט" (יט, ט) – דין שדנו ראשונים אתה בא להרוס. רבי מנחמא משם רבי ביבי: כך התנו אנשי סדום בנייהם, אמרו: כל אכסניא שהוא בא לכאן יהו בועלים אותו ונוטלים את ממונו. אפילו אותו שכתוב בו "וַיִּשְׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה'" (פסוק יט) – אנו בועלים אותו ונוטלים את ממונו'.¹⁰¹ ואנוהו – כוונת סוף המדרש לומר שפירשו בתנאי שביניהם שאפילו אם אברהם היה בא לשם, היו נוהגים בו כן. טעם הדבר היה שדרך אברהם הייתה הפוכה ממש מדרכם, שעליהם נדרש שכפרו בעשיית משפט וצדקה, והרי מהותו של אברהם הייתה 'וַיִּשְׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט' (פסוק יט), וכן היה מורה לרבים. לא זו בלבד שרעתם הייתה באנוכיות מוחלטת כלפי עוברי אורח, אלא ששבעתיים הייתה רעתם בכך שפירשו שיעשו כן אף לאברהם שהציל את כל אנשי סדום משבי ארבעת המלכים. כל חייהם חבים הם לאברהם, ואת כל זאת מוכנים לזרוק אחר גוים, ובלבד שלא יסכימו כלל וכלל לדרכו של אברהם אבינו.

ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'רבי זעירא אומר: עשירי עולם היו אנשי סדום מן הארץ הטובה והשמנה שהיו יושבין עליה, שכל צורך שבעולם היה יוצא ממנה'.¹⁰² ... ולא בטחו בצל יוצרם אלא ברב עשרם, שהעשר דוחה מבעליו יראת שמים



שנאמר ועפרת זהב לו. וכסף היה יוצא ממנה, דכתיב "כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף מוֹצָא" (שם, א). אבנים טובות ומרגליות היו יוצאים ממנה, שנאמר "מִקּוֹם סְפִיר אֲבִינָה" (שם, ו). לחם היה יוצא ממנה, דכתיב "אֶרֶץ מְקֻנָּה יֵצֵא לָחֶם" (שם, ה).
103. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
104. רמב"ן יט, ה.

100. תנחומא ז.
101. בראשית רבה ז, ז.
102. וכן פירט המדרש: 'שכל צורך שבעולם היה יוצא ממנה, שנאמר "וְעֵפְרַת זָהָב לוֹ" (איוב כח, ו). בשעה שהיה אדם יוצא ומבקש לקח לו ירק, היה אומר לעבדו צא וקח לי באסר ירק, הוא הולך לקח לו ירק ומוצא תחתיו זהב,

נהרות ה'

105. בראשית רבה נ, ה. ועיין עוד בדברי המדרש
 106. אבות ג, ז.
 107. אהבת חסד פרק יג.
 108. אלשיך שמות כב, כד.
 109. רש"י הירש בביאורו לפסוקים יז-יט.

כֹּא אֲרֹדָה-נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ | כָּלָה וְאִם-לֹא אֶרְעָה:

אֲתִגְלִי כְעַן וְאֶדְוִן הַכְּבִילִיתָהוּן
דְּעֹאֲלֵת לְקִדְמִי עֲבֹדוּ אֲעֲבִיד
עִמָּהוּן גְּמִירָא אִם לֹא תִיבִין
וְאִם תִּיבִין לֹא אֶתְפָּרַע:

במקום אחר (שמות לג, ה) ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך, ולפיכך יש הפסק נקדת פסק צין עשו לכולה, כדי להפריד תיבה מחצרתה. ורבותינו דרשו הכצעקתה, זעקת ריבה אחת שהרגוה מיתה משנה על שנתנה מזון לעני, כמפורש בחלק (סנהדרין קט, ג):

אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה. למד לדיניס שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה, הכל כמו שפרשתי בפרשת הפלגה (יא, ו). דבר אחר אֲרֹדָה נָא לסוף מעשיהם: הכצעקתה. של מדינה: הבאה אלי עשו. ואם עומדים במרדס כלה אני עושה בהם. ואם לא יעמדו במרדן, אדעה מה אעשה להפרע מהן ביוסורין ולא אכלה אותן. וכיוצא בו מצינו

אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה

שיטה שנייה – ה' 'ירד' לסוף מעשיהם. כן ביאר רש"י, כלומר יבין מה עתיד להיות מתוך מעשיהם. וכן כתב הספורנו שה' ירד לסוף תכלית רשעם, שהם מוכנים לצאת מרעה אל רעה. ועוד כתב על האמור בסיפור דור הפלגה וַיִּרְדֵּה ה' לָרָאֹת' (יא, ה): 'הנה לשון הירידה לראות יאמר על האל יתברך כשאין העניין אז ראוי לעונש אלא מפני הקלקול הנמשך אליו בסוף העניין, כבן סורר ומורה שאמרו "ירדה תורה לסוף דעתו". וכן היה ענין סדום שכתב בו "אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה", כי אמנם לא היה רשעם אז יותר משאר האומות כדי לענשם בעולם הזה, זולתי בעניין האכזריות נגד עניי עם, שהיה נמשך ממנו קלקול גמור בסוף, כאמרו "הִנֵּה זֶה הִנֵּה עֹנֵן סָדָם אֲחֻתָּךְ... וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחֲזִיקָה" (יחזקאל טז, מט)'. ואנוהו – עוד ניתן לבאר שמשמעות 'אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה' היא בדומה לכתוב על משה וַיִּרָא כִּי אֵין אִישׁ' (שמות ב, יב) שם ביאר רש"י 'וירא כי אין איש עתיד לצאת ממנוח שיתגיייר', כך ראה ה' יתברך שלא יצא דבר חיובי מאנשי סדום. וניתן להוסיף ולומר שמסיבה זו הציל את לוט, מאחר ש'ראה' שדוד המלך עתיד לצאת ממנו. וראיה

רבו מאוד הפירושים בעניין 'ירידת' ה' לסדום – מה כוונת 'אֲרֹדָה נָא'? נציג שמונה שיטות בדבר. **שיטה ראשונה** – כבוד ה' או התגלות ה' ירדו לסדום, ועניין זה נדרש במדרש רבה: 'תני רבי שמעון בר יוחאי: זו אחת מעשר ירידות האמורות בתורה'.¹¹⁰ **אונקלוס** תרגם 'אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה' – אֲתִגְלִי כְעַן וְאֶדְוִין, כלומר, ביאר את הירידה כהתגלות אלוהית שעל ידה ידון, ונראה שהדבר מתקיים בביאת המלאכים אל סדום, שכביכול הייתה שם התגלות אלוהית.¹¹¹ באופן דומה אבל שונה כתב באזניים לתורה שחלילה להעלות על הדעת שעל השכינה לרדת, כביכול, לראות את מעשי סדום ועמורה, שהרי 'ה' מַשְׁמִימִים הַשִּׁקְיָף עַל בְּנֵי אָדָם' (תהלים יד, ב). אלא שירידת השכינה לסדום הייתה להשפיע שפע של קדושה למקום, בתקווה שעל ידי קרבת ה' אליהם יגבר הרוח על החומר ואולי ישובו מפחד גאון ה' הבא לשפוט את הארץ (ומתאים הדבר לדברי המדרש רבה שפתח להם פתח של תשובה, לקמן 'עשו כלה'). ועיין עוד בדבריו שהבאנו יט, א 'כוחו של אברהם וכוחו של לוט' שכתב שהקדושה השפיעה לטובה על לוט.



הצור, ושנים באהל מועד, ואחת לעתיד לבא'.
111. ואנוהו – ירידת ה' על ידי מלאכיו לסדום מתאימה מאוד לדברי הרשב"ם שביאר את הכתוב 'וירא אליו ה'" (פסוק א), שנראה אל אברהם דרך מלאכיו.

110. בראשית רבה מ, ו. עשר הירידות מפורשות בפרקי דרבי אליעזר (פרק יד): 'עשר ירידות ירד הקדוש ברוך הוא על הארץ, ואלו הן: אחת בגן עדן, ואחת בדור הפלגה, ואחת בסדום, ואחת בסנה, ואחת בסיני, ושנים בנקרת

שיטה רביעית – הכוונה להתערבות ה' בעולם, שיורד ה' יתברך מכסא כבודו הנעלה לעסוק באנשים שפלים. על הכתוב 'וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל' כתב הרד"ק: 'בהשגחת האל במעשה השפלים יכנה הכתוב בעניין הזה בלשון ירידה, וכן בעניין סדום, לפי שירידה היא אצל כבודו להשגיח בתחתונים, אלא שכן ראה הוא יתברך להשגיח באדם מפני שתוף השכל אשר בו'. וכן ביאר **בהעמק דבר**, שירידת ה' בתורה מתארת את השפלת כבוד ה' לעסוק בענייני בני אדם של תהו, שכאשר עושים דבר מבהיל – ה' בוחר לירד ולהעניש אף על פי שאינו לפי כבודו, וכאן יש ירידה מכבוד ה' להזדקק למעשי סדום. ואנוהו – לדבריהם, על אף שה' משגיח תמיד ויודע הכול, הרי שאינו מתערב בדרך כלל בדרך העולם אם לא עבור צדיקים.¹¹⁴ הצורך של ה' להתערב באופן ממשי בעולם בגלל מעשי רשעים היא כביכול ירידה מכבודו יתברך, ולכן כתבה התורה הקדושה לשון ירידה.

שיטה חמישית – הירידה הינה במשמעות בדיקת מעשיהם לפני ההענשה, שכביכול בא ה' יתברך לסדום כדי לבחון אותם לפני גזר דינם. כן כתב **הרמב"ן**, שה' רצה לומר לאברהם שאין אף אחד עושה טוב בסדום, אולם ה' עדיין לא גמר את דינם וכי עתה הולך לשפוט אותם, כלשון הכתוב בתהלים (יד, ב-ג) 'ה' מְשַׁמֵּם הַשָּׁקִיף עַל בְּנֵי אָדָם לְרֹאוֹת הַיֵּשׁ מִשְׁכִּיל דְּרָשׁ אֶת אֱלֹהִים: הַכֹּל סֵר יִחַדּוּ נֶאֱלָחוּ אֵין עֲשֵׂה טוֹב אֵין גַּם אֶחָד'. בשיטה זו נקט **האברבנאל**, בכותבו 'ולכך שלח הקדוש ברוך הוא את מלאכיו שמה, לעשות ניסיון ובחינה, אם עשו בפועל אנשי סדום את אשר תקנו לעשות ומה שהסכימו עליו אם לא...

לדבר, שמרגע הולדת מואב ועמון על ידי בנות לוט – איננו שומעים עוד דבר על לוט. הוא לא הוצל עבור עצמו, אלא עבור דוד המלך ומלך המשיח העתידיים לצאת ממנו. ועיין בדברינו בסוף פסוק כד.

שיטה שלישית – בא ה' ללמד את הדיינים שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה, וכן ביאר **רש"י** על פי **התנחומא**.¹¹² הוסיף הרד"ק שאף על פי שהכל גלוי לפניו יתברך, ענין זה בא ללמד בני אדם שלא ימהרו במשפטם שהרי אפילו האל נהג כן, ובא להורות שצריך להתבונן אם יש דרך לפטרם מן העונש. ולכן פתח ה' פתח לאברהם אבינו בעניין, כדי שאברהם יתבונן ויראה אם יש להם זכות להיפטר, וכדי ללמדו את משפט ה', ולפיכך ניגש אברהם לתפילה.

הקשה **האור החיים**, אם מטרת הירידה היא להודיע לדיינים שלא יפסקו עד שיראו בעיניהם, הרי דבר זה כבר ידוע לנו מאנשי דור הפלגה, ששם כתוב 'וירד ה' לראת' (יא, ה), ולמה אם כן הדבר נכתב שוב אצלנו? ואנוהו – נראה לתרץ שהדבר נדרש אצלנו משום שאברהם מכיר את ענייני ההנהגה של ה' כעת דרך עיניו ממש. כפי שה' יתברך רוצה להנחיל את הרעיון שהדיינים צריכים לראות בעיניהם, כך חפץ ה' יתברך שאברהם יראה עניין זה בעיניו, ויעביר עניין זה הלאה לבניו ובני ביתו אחריו. ועל אף שאברהם חי בתקופת דור הפלגה,¹¹³ מכל מקום לא ראה בעיניו כיצד הקב"ה יורד בעצמו לראות את מעשיהם. רצה ה' יתברך שאברהם אבינו יראה בעיניו שדיינים לא יפסקו דיני נפשות אלא בראיית עיניהם ממש, ודבר זה קוים דווקא כאן ולא בדור הפלגה.



113. עיין באבן עזרא (יא, א) שכתב: 'היה אברהם מבוני המגדל, ולעומתו ברד"ק (שם) שכתב: 'גם אברהם אבינו היה אז בדור הפלגה בן ארבעים וחמש שנים, ובאמת חכם גדול היה ובן ארבעים שנים הכיר את בוראו'.

114. עיין בדברינו בפסוק יט 'ביאור ידעתי' בשיטה השלישית.

112. וכן לשון **התנחומא** (נח, יח): 'וירד ה' לראות (יא, ה) – וכי הוא צריך לרדת ולראות, והלא הכל צפוי וגלוי לפניו שנאמר "ידע מה בחשוכא ונהורא עמה שרא" (דניאל ב, כב)? אלא ללמד לבטלות שלא לגמור את הדין ושלא לומר דבר מה שלא רואין'. וכן נקט **רש"י** בפרשת הפלגה יא, ה.

את האדם מדין האדון, כלומר, מצד העובדה שהאדם המרה במלך העולם, ואז העונש יחויב על אותו אדם באופן קשוח ביותר. ומאידך, יכול ה' לדון את האדם מצד היותו אדם, ואז העונש הרבה פחות נוקשה. ה' מודיע שאת העונש לאנשי סדום אינו עושה מצד ה' כאדון, אלא שיורד בדינו מדין האדון לדין הנידון, לראות אם אף מצד הנידונים עצמם מגיע להם כליה על מה שעשו.

שיטה שביעית – הירידה הינה בעניין שה' יראה את כוחו בעולם על ידי הענשת הרשעים. **רבנו בחיי** כתב שכוונת 'ארדה נא' היא שה' יראה להם את כוחו, בגלל שכפרו בשם המיוחד, ולכן עניין זה הובא גם באנשי דור הפלגה. באופן דומה אבל שונה כתב **הספורנו** שכוונת 'ואראה' אינה על דרך חוסר ידיעה המצריכה לראות, אלא הכוונה שה' יוכיח לעולם כולו על מה נגזר דינם, וכוונת 'אראה' היא שהדבר יהיה נראה בפועל. ה' מזמן את המלאכים ללוט שמתנדב בטובתם, ועל ידי מעשה זה ידעו כל באי עולם כי לא לחינם הענישם ה' בעונש כה גדול.

שיטה שמינית – לבחון מקרוב. **המלבי"ם** ביאר שעל אף שזעקת סדום ועמורה רבה מאוד, עדיין לא נחתם גזר דינם עד שישלח ה' את מלאכיו לראות את מעשיהם. וטעם הדבר הוא שיש הבדל בין משפט הנעשה על ידי בני אדם לבין המשפט של מלך העולם. שופטי בני אדם שופטים לפי עצם המעשה, והמעשה כפי שנעשה יחרוץ את הדין. אולם מלך העולם מסתכל ובוחן את כל הפרטים הנלווים אל החטא, ויתכן שהמעשה שנעשה יקבל הסתכלות שונה בעקבות פרטים נלווים. כביכול, יורד ה' לראות את כל המעטפת של המעשים, לבחון

ועל זה אמר "אַרְדֵּה נָא וְאֶרְאֶה הַפְּעָעֶקְתָּהּ", ר"ל שילכו המלאכים לראות אם אנשי סדום ישתדלו בפועל על מה שהסכימו ותקנו, וכפי הצעקה, ודבריו מובאים לקמן 'ביאור האברבנאל'.

הוסיף האור החיים, שעל אף שזעקתם כבר באה אל ה', רצה לראות בעת המשפט אם חזרו בהם. ולכן שלח מלאכים בדמות אנשים בעלי צורה ותואר יפה לבחון בהם. רק אחרי שאנשי סדום היו רשעים כלפי המלאכים – נחתם דינם לרעה. ועוד כתב: 'ולזה תכף ומיד החליטו המלאכים ואמרו ללוט "משחיתים אנחנו וגו'" (יט, יג), אבל קודם לכן לא אמרו כלום, הא למדת אם לא היו מבקשים לשלוח יד במלאכים אפשר שהיה ה' עושה להם אריכות זמן במידת ארך אפים, עיין עוד בדבריו.

שיטה שישית – הירידה הינה שינוי באופן שבו ה' שופט את העולם. ישנן שתי אפשרויות לדון, וה' עובר ממצב אחד של שפיטה למצב אחר. ובתוך שיטה זו, ישנם ביאורים שונים: **הרמב"ן** ביאר שכוונת 'ארדה נא' היא שירד ה' ממידת הרחמים למדת הדין – עיין בדבריו¹¹⁵ ובביאור **רבנו בחיי**. **והחזקוני** כתב שעל אף שהכל גלוי לפני ה', אמר 'ארדה נא' כנגד מידת הרחמים שהייתה מבקשת עליהם רחמים. ואנוהו – ניתן להסביר שמידת הדין זועקת לעונש, וכל עוד יושב ה' על כסא דין אין אפשרות שלא להענישם. ירידת ה' הינה כביכול ירידת ה' מכסא מלכותו, כסא הדין, ונתינת הזדמנות אחרונה לעשות תשובה.

גם **האור החיים** ביאר שאין הכוונה שה' יורד, שהרי כל העולם לפניו, אלא שה' יורד באופן שבו שופט את העולם. לדבריו, יכול ה' יתברך לדון את האדם בשני עניינים – יכול ה' לדון



¹¹⁵ "זעקת סדום ועמורה כי רבה", ארד ממדת רחמים אל מדת הדין, ואראה ברחמים אם כזעקתה הבאה אלי במדת הדין עשו – כלה, ואם לא – אדעה וארחם, כדרך "יידע אלהים" (שמות ב, כה)'.
 וכן כתב **הרמב"ן**: "ואני ארמוז לך דעת מקבלי האמת. דרשו רבותינו (ירושלמי תענית ב, א) בפסוק "כי הנה ה' יוצא ממקומו וירד ודרך על במתי ארץ" (מיכה א, ג) – יוצא ובא לו ממדה למדה, יוצא ממדת רחמים ובא לו למדת הדין, וכן הענין הזה. "ויאמר ה'" אל לבו

לדרוש ולחקור, שיודע כל דבר, כתבה התורה 'אֶרְדָּה נָא וְאָרָאָה'. או שמדובר בלשון בני אדם, או שרצה ה' יתברך לתת מקום לאברהם אבינו שיתפלל עליהם, כדי שידע חסדי ה' שלא תמו, כל עוד ימצאו בערים אלו חמישים צדיקים, או לפחות עשרה. 'ולכן לא אמר לו שהייתה הגזרה כבר גזורה עליהם, וגם לא הודיעו שהיו כולם רשעים "אֵין עֲשֵׂה טוֹב אֵין גַּם אֶחָד" (תהלים יד, ג), כדי שלא יתירשלו אברהם מהתפילה והתחינה, אבל יתפלל עליהם כל מה שאפשר. והודה לו יתברך על שאלתו ובקשתו פעם אחר פעם'.

אמנם אחרי כותבו זאת, ביאר האברבנאל את הנכון בעיניו, שאין הכתוב 'ארדה נא' מתייחס לה' יתברך אלא למלאכיו שירדו מן השמיים ובאו לסדום, ונקראו בשם שולחם. טעם ירידת המלאכים לסדום היה לבדוק את אנשי סדום, אם אכן נהגו בתקנה שתקנו.

וכן כתב: 'תקנו ביניהם שלא יעבור אדם בארצם ולא יכנס אכסנאי בבתיהם, כדי למנוע מהם מלעשות צדקה לעניים ולכלות רגל עוברי דרכים מארצם. ועל זה אמר יתברך "וְעַקְתָּ סֹדֶם וְעַמּוֹרָה כִּי רָבָה" (פסוק כ), שהיו צועקים עוברי דרכים והעניים מתקנתם. ולכן שלח הקדוש ברוך הוא את מלאכיו שמה, לעשות ניסיון ובחינה, אם עשו בפועל אנשי סדום את אשר תקנו לעשות ומה שהסכימו עליו אם לא, כי היה הדבר תלוי בבחירתם. והיה זה צורך ביאת המלאכים שמה באמרם "לֹא כִי בְּרָחוּב נָלִין" (יט, ב) ומאמר "כִּי מִשְׁחָתִים אֲנִינֹהּ" (יט, ג), לפי שהיה כל זה כדי שיבחנו מעשיהם, אם יוציאו לפועל אותה תקנה והסכמה רעה שעשו אם לא. ועל זה אמר "אֶרְדָּה נָא וְאָרָאָה הַפְּעַעֲקָתָהּ", ר"ל שילכו המלאכים לראות אם אנשי סדום ישתדלו בפועל על מה שהסכימו ותקנו, וכפי הצעקה... והנה לא נאמר בעניין דור המבול "אֶרְדָּה נָא וְאָרָאָה" לפי שהייתה השחתתם בפעל – בגזל וחמס ובהשחתת הדרכים גלוי ומפורסם, ולכן אמר בהם "וִירָאָה" כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בְּאַרְצָךְ" (ו, ה).

ולראות אם יש סיבות שעבורן ניתן למעט את העונש. האם חוסר נתינת צדקה לעניים נבע מתוך מידות רעות, או שמא רבו האורחים העניים, ואולי היה זה עת רעב או מלחמה שאז יש יותר הקפדה שלא יעברו זרים בארצם? וכן בפרטים נוספים.

אולם לאחר 'שירד ה' הוכח שאין שום דבר לתלות בו את מעשיהם, וכן כתב: 'וכמו שפירש זאת (יחזקאל טז, מט-נ) "הִנֵּה זֶה הָיָה עוֹן סֹדֶם אֲחוּתָךְ גָּאוֹן שְׁבַעַת לָחֶם וְשָׁלוֹת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וּלְבָנוֹתֶיהָ וַיֵּד עָנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחְזִיקָה: וְתַגְבֵּיהֶּנָּה וְתַעֲשִׂינָה תוֹעֵבָה לִפְנֵי וְאִסִּיר אֶתְהֶן כְּאִשָּׁר רָאִיתִי", באר שלא היה זה מפני רעב, שהיה לה "שבעת לחם", ולא מפני הכילות, כי הי"ל "גאון שבעת לחם", ולא מפני מלחמה, כי "השקט היה לה", ולא מפני שהאורחים רבו עליה, שהי"ל שלוה, שמורה שלוה פנימית, וכן מה שעשתה תועבה מ"ש "הוֹצִיאָם אֵלֵינוּ וְנִדְעָה אֲתָם" (יט, ה) לא היה מפני התאוה רק מפני גבהות הלב להבזות את האורחים ולענותם, לכן "ואסיר אתהן כאשר ראיתי", רומז עמ"ש "אֶרְדָּה נָא וְאָרָאָה", שכ"ז ראו המלאכים בבואם לסדום כמו שיתבאר בפרשה הבאה'.

ביאור האברבנאל בירידת ה'

האברבנאל ביאר שלשון 'ירידה' מיוחס אל ה' יתברך בארבעה מצבים שונים, והביא דוגמאות לכל אחד מהם. הראשון, התגלות שכינה (כשירד האור הנברא במקום מיוחד'), כלומר ירידת ה' באש או בענן (דוגמת הכתוב 'אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ' [שמות יט, יח]). השני, כשירדת השכינה אל ארץ שאינה קדושה, כלומר אל ארץ שאינה כארץ ישראל (דוגמת 'אֲנֹכִי אֶרֶד עִמָּךְ מִצְרֵימָה' [מז, ד]). השלישי, להשרות שכינתו בנביא (דוגמת 'וַיִּרְדֹּתִי וַדְּבַרְתִּי עִמָּךְ שָׁם' [במדבר יא, יז]), והרביעי, להעניש את החוטאים (דוגמת 'הִבֵּה נִרְדָּה וְנִבְלָה שָׁם שְׁפָתָם' [יא, ז]).

עוד כתב שעל אף שאין ה' צריך לרדת כדי

ועיין עוד בדבריו שהרחיב בעניין ידיעת ה' יתברך והשגחתו בעולם, שהביא וסתר שיטות שונות וביאר את דעתו.¹¹⁶

אמנם בעניין סדום, לפי שהוצרך לעשות ניסיון בעניינם אם יעשו בפועל הנבלה כמו שהסכימו לעשותה, לכן נאמר בהם "אֲרִדָּה נָא וְאֶרְאֶה".

הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כְּלָה

'כצעקתה' – אזי 'עשו כלה', כלומר הם עשו כלה לנפשם. אך אם לא – 'אדעה'.¹¹⁸

הנערה בסדום

הגמרא עמדה על סיפור אחד הממחיש את רעת אנשי סדום, וכן דרשה: 'הואי התם היא רביתא דהוית מפקא ריפתא לעניא בחצבא, אגלאי מילתא, שפיוה בדובשא ואוקמוה על איגר שורה, אתו זיבורי ואכלוה (הייתה שם נערה אחת שהייתה מוציאה לחם לעניים בכד שלה כשיצאה לשאוב מים, הדבר נתגלה, משחו אותה בדבש ותלו אותה בראש החומה, באו דבורים ואכלוה), והיינו דכתיב ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה – על עסקי ריבה'.¹¹⁹ רש"י הזכיר עניין זה. ביאר בתורה תמימה שתלו אותה בראש החומה למען יראו כולם, או ששם הדבורים מתאספים. ועיין בדבריו איך הגיעו חז"ל ל'ריבה' מתוך המילים 'כי רבה'.

מדרש זה מובא באופן שונה קצת במדרש רבה: 'א"ר לוי: אפילו אני מבקש לשתוק, דינה של ריבה (נערה) איני מניח אותי לשתוק. מעשה בשתי נערות שירדו לשתות ולמלאות מים, אמרה אחת לחברתה: למה פניך חולנית? אמרה לה: כלו מזונותיה וכבר היא נטויה למות (ואנוהו – נגמר לי האוכל וכמעט מתה אני). מה עשתה? מלאה את הכד קמח והחליפו, נטלה זו מה שביד זו. וכיון שהרגישו בה – נטלו ושרפו אותה, אמר הקדוש ברוך הוא: אפילו אני מבקש לשתוק, דינה של נערה אינו מניח אותי לשתוק,

רש"י ביאר הכצעקתה של מדינה (ועוד הביא את דרשת חז"ל בעניין צעקת הנערה, כמובא לקמן 'הנערה בסדום'), וכן כתב הרד"ק צעקתה של סדום, שהיא אם לכל הערים.

לעומתם, עיין ברש"ר הירש שכתב שמסתבר לומר שמילת 'הכצעקתה' אינה מוסבת על סדום ועמורה, אלא על הזעקה המוזכרת בפסוק הקודם: 'זַעַקַת סֶדֶם וְעַמּוֹרָה כִּי רָבָה'. עוד ציין שבפסוק הקודם הוזכרה זעקה ואילו כאן הוזכרה צעקה, וכתב על כך: "'צעקה" היא הצורה המוגברת של הזעקה: זעקת הבריות אינה, על פי רוב, אלא חלק זעיר של הצעקה, הבוקעת ועולה לפני ה'. אם לדון לפי הצעקה הבאה אל ה', הרי הם כבר עשו כלה במ בעצמם'.
האברבנאל ביאר שכוונת 'עשו' אינה בלשון עבר ביחס לאנשי סדום, אלא ציווי למלאכים – עשו כלה! (וציין שזהו הביאור על אף שאינו תואם את הניקוד). לדבריו, ה' אומר למלאכים שאם אמת היה כצעקה הבאה אלי – 'עשו כלה', כלומר תעשו כליה והפסד מוחלט בסדום ועמורה, 'ואם לא' – שאין הדבר באמת כמו הצעקה – אני 'אדעה' מה אעשה להם להענישם כפי רשעתם, אבל לא יהיה בכליה מוחלטת. מאחר שאמר ה' למלאכים שעליהם לעשות כליון בסדום (על הצד שאמת הייתה רעתם), כתוב בפסוק הבא 'וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה', כלומר לעשות שליחותם.¹¹⁷ אולם בהמשך ביאורו ביאר באופן אחר, שכתב שאם בפועל עשו



118. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד השלוש עשרה.

119. סנהדרין קט, ב.

116. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד השלוש עשרה.

117. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

שלה מכל מזון בביתה ומכלכלת אותו עני. אמרו אנשי סדום: העני הזה, מאין הוא חי? עד שידעו הדבר והוציאו אותה להישרף. אמרה: אלהי עולם, עשה משפטי ודיני מאנשי סדום! ועלתה צעקתה לפני כסא הכבוד. אמר הקדוש ברוך הוא: "אֲרָדָה נָא וְאָרָאָה הַכְּצַעְקָתָה הַבָּאָה אֵלַי", אם כצעקת הנערה הזאת עשו אנשי סדום – אהפוך יסודותיה, שלה למעלה ופניה למטה שנאמר הכצעקתה, הכצעקתם אין כתיב אלא הכצעקתה.¹²⁰

הה"ד הכצעקתה, הכצעקתם אינו אומר אלא הכצעקתה, ואיזו זו – דינה של נערה.¹²⁰ ובפרקי דרבי אליעזר נדרש שנערה זו הייתה בתו של לוט: 'רבי יהודה אומר: הכריזו בסדום – כל מי שהוא מחזיק בפת לחם לעני ואביון – ישרף באש. פלוטית בתו של לוט הייתה נשואה לאחד מגדולי סדום, ראתה עני אחד מדוקר ברחוב העיר ועגמה נפשה עליו. מה הייתה עושה? בכל יום כשהייתה יוצאה לשאוב מים הייתה נותנת בכד

עֲשׂוּ כָלָה וְאִם לֹא אֶרְעָה

– 'אדעה', אשגיח כיצד להענישם ולא אעשה בהם כליה.

בשונה ממפרשים אלו שביארו 'אדעה' כהענשה בייסורין, האברבנאל כתב בשם הרלב"ג 'וְאִם לֹא אֶרְעָה' – שתדבק בהם ידיעתי והשגחתי להצילם. ובדומה לדבריו האחרונים כתב החזקוני 'וְאִם לֹא אֶרְעָה' – ארחם. וכן ביאר הרש"ר הירש שה' מעמיד אותם בניסיון אחרון לראות אם כבר פשטה השחיתות בכל שכבות האוכלוסייה ללא יוצא מן הכלל, שאז יכלה את כולם. ואחרת – 'אדעה' בהשגחה פרטית, אעניש את האשמים ואחוס על השאר.

לעומתם, בהעמק דבר ביאר שהחליט הקב"ה שראויים הם לכליה מכוח מעשיהם המושחתים. כוונת הכתוב 'אדעה' היא שאם עדיין לא נתחייבו כליה, משום שהצעקה הייתה יותר ממה שבאמת קרה, אזי ה' ידע מה לעשות כדי שיתחייבו כליה, שהזמין ה' את המלאכים לסדום כדי שירשיעו לעשות עמהם. אך לפי האמת – כבר נגמר דינם לכליה בשביל הזעקה. והרחיב בעניין זה בדבריו שהבאנו יט, א 'בערב'.

גם הרד"ק ביאר ש'כלה' מלשון כליה, שאם עשו כצעקה הבאה אלי – אז התחייבו שאעשה

לפי רוב המפרשים, כוונת המילה 'כלה' היא מלשון כליה, ובתוך שיטה זו נחלקו בביאור המילים 'וְאִם לֹא אֶרְעָה'.

רש"י ביאר שאם עומדים במרד – ה' יעשה בהם כלה, מלשון כליון, שלא יישאר מהם דבר. ואם לא יעמדו במרדן – ה' יפרע מהן בייסורין אך לא יכלה אותם. ובשיטה זו הלך הרמב"ן וכתב: 'אם כולם חטאו – אעשה דין בהם, ואם לא – אדעה מי החוטאים... באתי לשפוט, אם חטאו – אעשה בהם כלה, ואם לא – אדעה מה אעשה בהם, ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'.¹²²

וקו זה המשיך האברבנאל, שאם בפועל עשו 'כצעקתה' – אזי 'עשו כלה', כלומר עשו כלה לנפשם. 'וְאִם לֹא – אדעה', שאם לא עשו כצעקה, אדעה מה לעשות להם ולהענישם כפי חטאתם, אבל לא בכלייה.¹²³ וכן ביאר המלבי"ם שמתוך ירידת ה' לראות את מעשיהם (כדבריו לעיל 'ארדה נא') יבחר כיצד לדון אותם: אם פרטי מעשיהם מוכיחים את רעתם הגמורה – 'כלה', שתיעשה כלה ויהפכו הערים הללו משרשם, אך 'אם לא', שאם ימצאו עניינים המקטינים את רשעתם לפי פרטי הסיבות שהובילו למעשיהם



120. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד השלוש עשרה. עוד כתב שאפשר שביאור 'אדעה' הוא מלשון ייסורין, כמובא ברבנו בחיי לקמן.

121. בראשית רבה מט, ו.

122. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

123. רמב"ן בפסוק כ.

הבאה אלי עשו כלה – כלייה הן חייבין, ואם לא – אדעה, אודיע בהן מדת הדין בעולם¹²⁵ (ואנוהו – יודיע מידת הדין בכך שמי שהתחייב להיענש – ייענש, ומי שצדיק – ינצל, ובכך יודע שיש דין ויש דיין). על הנדרש 'שפתח להם פתח של תשובה', ההבנה הפשוטה היא שעל ידי המלאכים יש לאנשי סדום הזדמנות נוספת לעשות תשובה. אולם יש למדרש הבנה נוספת על פי דברי האזניים לתורה שכתב שירידת השכינה לסדום הייתה להשפיע שפע של קדושה למקום, בתקווה שעל ידי קרבת ה' אליהם יגבר הרוח על החומר ואולי ישובו מפחד גאון ה' הבא לשפוט את הארץ.

על אף שאפשר היה להבין את דברי אונקלוס 'לא אֶתְפָּרַע' בהבנת לא אפרע מהם כלל, רבנו בחיי ביאר שלתרגום אונקלוס, המילה 'אדעה' באה מלשון הכתוב בספר שופטים (ח, טז) 'וַיֵּדַע בָּהֶם אֶת אֲנָשֵׁי סְכוֹת', שהכוונה שייסר אותם, וכן לפסוק בתהלים (קלח, ו) 'וַיִּגְבֹּהַּ מִמַּרְחָק יִידְעַ', שביאורו שה' ייסר את החוטאים ממרחק. עוד כתב רבנו בחיי: 'ארדה נא ואראה אם כולם חטאו, ואם לא – אדעה מי החוטאים'.¹²⁶

בשונה מרש"י וסיעייתו שביארו 'כלה' מלשון כליון, האבן עזרא ביאר שהמילה 'כלה' באה מלשון כולם, שכתב 'ועל דעתי פירושו אראה אם עשו כלם כרעה הזאת'.¹²⁷ גם הספורנו ביאר שכוונת 'כלה' היא כולם, שאין בהם אף מוחה אחד על מה שעושים שלא כשורה, ואף דבר זה

בהם כליה, שהרעו כל כך עד כדי שיש צורך לא רק להרוג את הרשעים, אלא לעשות כלה בכל המקום. אולם על הכתוב 'ואם לא – אדעה' כתב: 'ואם אינם חייבים כלייה לפי מה שעשו הכל – אדעה, וארצה שיתבונן אברהם בזה וישאלני ויחקר משפטי כדי שילמד וילמד'. ואנוהו – יוצא לפי הרד"ק שמטרת ההתגלות של ה' לאברהם היא לומר לו שאם אכן חטאו – מגיע להם למות, אך אם לא – על אברהם לחפש להם זכויות. מטרת דבר ה' לאברהם היא להכיר לאברהם את דרכי ה' בעולם, כדי שיזכה להבין את סדרי הנהגת הדין של ה' בעולם, ואת זה יוכל ללמד את בניו ואת בני ביתו אחריו (וכן עיין בדבריו שהבאנו בפסוק כה 'השופט כל הארץ' ובפסוק כז 'ואנכי עפר ועפר').

בדומה לרש"י, אונקלוס ביאר שכוונת 'כלה' היא במשמעות כליה, אך הוסיף שהדבר אמור על תנאי, וכן תרגם 'הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָהּ וְאִם לֹא אֶדְעָה – הַכְּקִבִּילָתָהּ דְּעֵאֵלָת לְקַדְמֵי עֲבֹדוֹ אֶעְבִּיד עִמָּהּ אִם לֹא תִּיבִין, וְאִם תִּיבִין לֹא אֶתְפָּרַע' (הכקובלנתם שבאה לפני עשו – אעשה עמהם כלה אם לא שבים, ואם שבים – לא אפרע).¹²⁴ כלומר לדבריו יש כאן תנאי כפול – אם אינם שבים – יעשה עמהם ה' כלה, ואם שבים – לא יפרע מהם.

שיטה זו מתאימה לנדרש במדרש רבה: 'א"ר אבא בר כהנא: מלמד שפתח להם המקום פתח של תשובה, שנאמר ארדה נא ואראה הכצעקתה

הכצעקתה אם לאו, ומה כוונת 'ואם לא אדעה', שכתב 'ועל דעתי פירושו אראה אם עשו כלם כרעה הזאת, כי האמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל, ולא על דרך חלק (ואנוהו – כלומר ה' יתברך יודע ודן על פי כל מעשה הנעשה על ידי כל אחד ורואה את התמונה הכוללת, ולא מתוך ידיעה חלקית). והעד כי זה הפירוש הוא האמת, ואם הוא סוד גדול, שאמר אברהם האף תספה'. ואנוהו – נראה לבאר בדעתו שה' יתברך מעלה אפשרות לדונם כולם כאחד בעונש אחד, על אף שיתכן שלא כולם שווים ברעה, או שיכול לדון כל אחד לחוד על פי מעשיו. ועל כך זועק אברהם אבינו לה' – איך ישנה מחשבה לדונם

124. ועיין בפרשגן שישנם נוסחים אחרים בתרגום אונקלוס.

125. בראשית רבה מט, ו. ועוד נדרש שם: 'א"ר ירמיה בן אלעזר: עיקר שלוותה של סדום לא היתה אלא חמשים ושתים שנה, ומהם עשרים וחמש שנה היה הקדוש ברוך הוא מרעיש עליהם הרים ומביא עליהם זועות כדי שיעשו תשובה, ולא עשו, וה"ד "המעתיק הרים ולא ידעו" (איוב ט, ה), ובסוף "אשר הפכם באפו". ועיין בנהרות ה' יט, יז. 126. רבנו בחיי בפסוק כ.

127. אולם לא ביאר האבן עזרא מפורשות את דעתו, מדוע יש צורך שירד ה' יתברך לראות אם כולם עשו

נהרות ה' 1

כולם ככלל – 'והיה כצדיק כרשע' (פסוק כה)? למעשה, כשבאו המלאכים לסדום אכן התברר שכולם היו חלק מרעת סדום, שכתבה התורה מפורשות 'ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה' (יט, ד). **הרמב"ן** (בפסוק כ) הזכיר את שיטת האבן עזרא וכתב על דבריו 'מילדי הנכרים יספיקו בו', כלומר שנטה מדרך חז"ל לשיטות הפילוסופיה.

128. גיטין נח, א.

וַאֲתַפְּנִיאוּ מִתַּמָּן גְּבֻרָא וְאַזְלוּ
לְסָדוּם וְאַבְרָהָם עַד כָּעַן מְשֻׁמֵּשׁ
בְּצִלּוֹ קָדָם יי:

כב וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֵמָה וְאַבְרָהָם עֹדְדָנוּ עֵמֶד
לִפְנֵי יְהוָה:

ועמורה כי רצה, והיה לו לכתוב 'וה' עודנו עומד לפני
אברהם, אלא תקון סופרים הוא זה:

ויפנו משם. ממקום שאברהם ליווה שם: ואברהם
עודנו עומד לפני ה'. והלא לא הלך לעמוד לפניו אלא
הקדוש ברוך הוא בא אליו ואמר לו (פסוק כ) זעקת סדום

וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֵמָה

עמד אברהם לפני ה', כי הגיד לו שהמלאכים הם
שלוחיו להשחית את המקום, עיין עוד בדבריו.
על הכתוב 'וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים' נדרש במדרש
רבה: 'הדא אמרת אין עורף למלאכים'.¹³¹ איך
דבר זה נלמד מן הפסוקים? מבאר המלבי"ם
שאין מקום אחר בתנ"ך ששם כתוב 'ויפנו מ-',
אלא תמיד כתוב 'ויפנו אל', משום שמילת 'פנה'
מציינת את המקום אליו מחזיר את פניו, ועניין
זה מבואר במילת 'אל'. מכך שכתוב אודות
המלאכים 'ויפנו משם' דקדק המדרש שאין
עורף למלאכים, כלומר, אין להם יכולת להפנות
עורף. וכן ביאר המשך חכמה שפירוש 'ויפן' הוא
חזרה לאחוריו והפניית הפנים כנגד המקום
שאליו יוצא (כמו 'ויפן ויצא מעם פרעה' [שמות
11]), והרי תלמיד הנפטר מרבו והיוצא מן ההיכל
ומן העזרה אינם מפנים את גבם אלא חוזרים
והולכים אחורנית, כדי לא להפנות עורף כלפי
שמיא או לרב. כאן היה ה' עם אברהם ולכן
לא יתכן שהפנו עורף לה', אז כיצד יתכן לומר
'ויפנו'?! אלא שלמלאכים אין עורף וסביבותם
פנים. כוונת 'ויפנו' בפסוק זה היא ששמו פניהם
לצאת, ומכל מקום לא הפנו עורף. ואנוהו – ורמז
לדבר נמצא בכתוב בספר יחזקאל (א, ה-ו) 'דמות
אדם להנה: וארבעה פנים לאחת'.

בביאור המילה 'משם', ביאר הספורנו שפנו מבית
החסד של אברהם. ורש"י כתב שהוא ממקום
שאברהם ליווה אותם שם, וכן ביאר בהעמק
דבר שבמקום שכלה ללוות אותם, אברהם הלך
מהם, והמלאכים פנו לאחור להיפרד מאברהם
לכבודו. ואנוהו – נראה שחשוב לרש"י לבאר
שמדובר במקום הלוויה, שלא נאמר שאברהם
רק התכוון ללוותם, אלא שאברהם ממש ליווה
אותם. ולא היה זה מקום קרוב לבית, שאז היה
זה טפל לבית אברהם, אלא ליווה אותם הרחק
מביתו. ומה היה מקום זה? כתבה התורה 'וַיִּפְּנוּ
מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים', כלשונה בפרק הבא 'וַיִּשְׁכְּם
אֲבָרָהָם בְּבֶקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עֵמֶד שָׁם אֶת פְּנֵי
ה'" (יט, כז), עליו דרשה הגמרא 'מלמד שאברהם
אבינו קבע מקום לתפילתו',¹²⁹ הרי שליווה אותם
אל מקום תפילתו. יוצא אפוא שלאחר שאברהם
אבינו אירח את אורחיו בביתו וענגם במאכלים
גשמיים, לקחם אל מקום תפילתו, מקום שבו
יוכלו לקבל השראה רוחנית.

כתב הרמב"ן¹³⁰ שאחרי שסיפר הכתוב את
דעת עליון ('הַמִּכְסָּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם... וַיֹּאמֶר ה'
זַעֲקָת סָדֵם וְעַמְרָה' [פסוקים יז-יח]) חזר אל העניין
הראשון, וסיפר ששילח אברהם את האנשים
והלכו לסדום, ומעתה היפרדם ועד שהגיעו לסדום



131. בראשית רבה מט, ז.

129. ברכות ו, ב.

130. רמב"ן בפסוק כ.

ואַבְרָהָם עוֹדֵנוּ עִמָּד לְפָנֵי ה'

לאדם להתפלל על דברים אלא בתוך תפילה קבועה לפי שהיא עת רצון. כשליווה אברהם את המלאכים ה' אמר לו מה יהיה בסדום, ואף על פי כן לא עמד אברהם מיד בתפילה, אלא סיים ללוותם, עמד להתפלל מנחה, ותוך כדי תפילת מנחה וַיִּגֶשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר (פסוק כג) – התפלל על אנשי סדום. ומפני כך לא הקדים אברהם שבח לתפילה, לפי שכבר אמר שבח כחלק רגיל מתפילת המנחה. וכן הוכיח מישעיהו הנביא ומחנה הנביאה.

לעומתם, יש מהמפרשים שלא ביארו את עמידת אברהם כתפילה. ואנוהו – הבנתם מיוסדת על המילה 'עודנו' המציינת פעולה ממשיכה, והרי לא מצאנו עד כה בסיפור זה שעמד אברהם בתפילה.

במדרש רבה נדרש: 'וילכו סדומה ואברהם עודנו עומד לפני ה' – א"ר סימון: תיקון סופרים הוא זה שהשכינה הייתה ממתנת לאברהם'.¹³⁷ הביאו רש"י וביאר, שמאחר שלא כתוב קודם לכן שאברהם עמד לפני ה', אלא שה' בא אצלו ואמר לו 'זַעֲקֵת סֹדֶם וְעֲמֹרָה כִּי רָבָה' (פסוק כ), לכאורה היה לתורה לכתוב 'וה' עודנו עומד על אברהם', אלא שתיקון סופרים הוא זה, כלומר שינתה התורה משום כבודו של ה', שלא נאה לומר 'וה' עודנו עומד על אברהם. ואנוהו – לפי רש"י, אברהם התחיל להתפלל רק אחרי שהמלאכים הלכו לסדום, והמילים 'עוֹדֵנוּ עִמָּד לְפָנֵי ה'' אינן קשורות לתפילה, מאחר שלא עמד לפניו עדיין לתפילה. לדבריו, כוונת 'עוֹדֵנוּ עִמָּד לְפָנֵי ה'' היא שנמצא בהכרתו אל מול פני ה', כהמשך הנראות שהייתה לאברהם בתחילת הפרק.

גם האברבנאל ביאר 'עוֹדֵנוּ עִמָּד לְפָנֵי ה''

שתי שיטות עיקריות מצאנו בביאור 'עוֹדֵנוּ עִמָּד לְפָנֵי ה''. **אונקלוס** תרגם 'עִמָּד לְפָנֵי ה' – מְשַׁמֵּשׁ בְּצִלּוֹ קָדָם ה'', כלומר ואברהם עודנו עוסק בתפילתו לפני ה'.¹³² ואנוהו – סמך לדבריו יש להביא מהגמרא שדרשה: 'ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום? דכתיב: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה, שנאמר: ויעמוד פינחס ויפלל',¹³³ על כן מתאים לבאר 'עודנו עומד' כתפילה. גם הרמב"ן ביאר שכוונת 'עומד לפני ה'' היא לתפילה, עיין בדבריו שהבאנו בפסוק כ 'סדר הפסוקים'.

ובקו זה המשיך המלבי"ם שאברהם אבינו ראה שהמלאכים הולכים להשחית, ואילו ה' אינו הולך עמהם (אלא נשאר עם אברהם), ועל כן ניגש להתפלל. הוסיף הספורנו שאף על פי שהמלאכים כבר הגיעו לסדום להשחיתו, לא נמנע אברהם מלבקש עליהם רחמים וללמד עליהם זכות, כמוכא בגמרא 'אפילו חרה חדה מונחת על צווארו של אדם – אל ימנע עצמו מן הרחמים',¹³⁴ ובמשנה 'מחזירים אותו אפילו ארבע וחמש פעמים ובלבד שיש ממש בדבריו'.¹³⁵

בהעמק דבר ביאר אף הוא שכוונת 'עודנו עומד' הינה תפילה, אלא שלדבריו אין זו התפילה על אנשי סדום, אלא תפילת מנחה רגילה. **אונקלוס** תרגם 'עִד קָעַן מְשַׁמֵּשׁ בְּצִלּוֹ קָדָם ה'', וכוונת 'בְּצִלּוֹ' היא לתפילה קבועה. בתחילת הפרק ביאר¹³⁶ שאברהם היה עוסק בהכנות לתפילת מנחה לפני שבאו המלאכים, אלא שעסק המלאכים הפסיקו מהכנותו לתפילתו, ועתה שסיים ללוותם עמד בתפילה בהיותו בדרך, ובעודנו עומד בתפילה ניגש להתפלל על אנשי סדום. ומכך למד בהרחב דבר שאין

136. העמק דבר בפסוק א.

137. בראשית רבה מט, ז. כנגד דברי המדרש ורש"י, כתב האבן עזרא מפורשות (בפסוק יג) 'ואין לנו צורך בתיקון סופרים', אלא עמד אברהם לפני ה', ועד לדבר ניתן למצוא בכתוב 'אל המקום אשר עמד שם את פני ה' (יט, כז).

132. ועיין בפרשגן שכתב שקיימת מגמה בתרגום אונקלוס לתאר את אבות האומה כמתפללים.

133. ברכות ו, ב.

134. ברכות י, א.

135. סנהדרין ו, א.

הרשב"ם¹⁴¹ ביאר שעמד אברהם עדיין לפני המלאך, והרשב"ם לשיטתו לאורך כל הפרק שכל דיבור בין אברהם לה' ולהיפך הינו דרך המלאך (עיין בדברינו בתחילת פסוק טז). ואנוהו – עיין בפסוק ב' כיצד באו המלאכים בגוף גשמי בדברי רבנו בחיי ובאנוהו, שם ביארנו שאכן עמד אברהם לפני נוכחות ה' שהייתה באורחיו על פי הכתוב 'והוא עמד עליהם תחת העץ ויאכלו' (פסוק ח).

הרד"ק ממשיך כאן את שיטתו ומבאר שגם חלק זה הינו חלק ממראה הנבואה של אברהם (כשיטת הרמב"ם, עיין פסוק א' האם מדובר בנבואה או במציאות?), ומבארת התורה שבמראה הנבואה שילח אותם כשיעור לויה, וראה שמלאך אחד נסתלק והשניים האחרים הלכו לסדום, 'ואברהם עודנו עמד לפני ה', כי מראה הנבואה לא נגמר עדיין.

ואנוהו – בשונה מהליכת אברהם בפסוק טז ככתוב 'ואברהם הלך עמם', עתה מדגישה אברהם שלא הלך אברהם אלא עמד: 'עודנו עומד'. ניתן לבאר שעשה כן אברהם כפי שעשה חבקוק הנביא באומרו (ב, א) 'על משמרת אעמדה ואתיצבה על מצור ואצפה לראות מה ידבר בי ומה אשיב על תוכחתי'. כלומר כדרך שעשה חבקוק הנביא, אמר אברהם שלא ילך משם עד שיענה לו ה'. ואכן אברהם לא עזב את מקומו עד שה' הלך והבין אבינו אברהם שאין עוד מקום לתפילתו, ככתוב 'וילך ה' פאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו' (פסוק לג).

שלא בהבנת תפילה, אלא ששמע את דבר ה' למלאכים.¹³⁸ ועוד ביאר¹³⁹ שכשראו המלאכים את אברהם מתבודד בנבואתו, פנו והלכו לדרכם לסדום, ולא דברו אליו או לקחו ממנו רשות כנהוג, שחשבו שאם ידברו אליו יטרידוהו וימנעוהו מנבואתו. אברהם אינו יכול להתבודד ולכווין בתפילתו בהיותם שם עמו, ועוד, שהיו הם מלאכי רחמים וחפצו בהצלת המקום, כפי שדרשו חז"ל.¹⁴⁰

ועוד כתב: 'ואף על פי שאברהם תמיד היה בדבקות עם השם גם בהתעסקו בעניינים הגשמיים, אין ספק שלא יהיה משיג באותו דבקות מה ששיגהו בהסתלקו מהמורגש לגמרי. וזה מחוייב בטבע, כי בהיות השכל בכללו פונה לצד אחד ישיג יותר ממה ששיג לשני צדין, ולכן הניחוהו המלאכים והלכו להם. והוא כשראה וידע ענין סדום מהשם וכבר פנו האנשים ממנו, ולא היה לו עסק גשמי, ניגש ויאמר "האף תספה" (פסוק כג). ומזה התבאר שאמרו "ואברהם עודנו עמד לפני ה'" עניינו שעם פניית ופרידת האנשים ממנו, לא הפריד דבקו ולא נפסקה נבואתו, אבל עדיין היה לפני ה' שומע אמריו שהיה אומר לו מענין סדום ועמורה. וכאשר הבין הדבר והאנשים הלכו להם אז נגש ויאמר "האף תספה".

וכדברים אלו כתב הרש"ר הירש: 'עם שהיה טרוד בהכנסת אורחים, לא יצא אברהם מכלל עמידתו לפני ה', שנראה אליו עוד לפני בוא האורחים, כמפורש בפסוק א' בפרקנו'.



מאברהם בשש שעות ובאין סדומה בערב? אלא מלאכי רחמים היו והיו ממתנינים וסבורים שמא ימצא להם זכות, וכיון שלא מצא להם זכות – 'ויבאו שני המלאכים סדומה בערב'.

141. רשב"ם בפסוק כו.

138. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית. והוסיף שעל אף שלא דיבר ה' ישירות עם אברהם (אלא עם מלאכיו), ניגש אברהם לדבר במה שלא הורשה ואמר 'האף תספה' (פסוק כג).

139. אברבנאל בתשובתו לשאלה הארבע עשרה.

140. נראה שכוונתו לנדרש במדרש רבה (נ, א): 'נפטרים

143. ברכות ה, א.

בתכלית הרשעות. אדם רגיל במקומו של אברהם היה שמח במפלתם, שהרי על ידי כך ילמדו כל באי עולם ללכת בדרכו ובשיטתו של אברהם אבינו. אך אברהם, לא רק שאינו שמח במפלתם, אלא מוסר נפשו להשתדל בעד מתנגדיו לשיטתו ודרכו לחיים. יש כאן 'מסירת נפש' עד כדי הטחת דברים כלפי מעלה.

אברהם חודר למקום שבו יכול להיכוות, ופורץ את הגבולות הבוררים של קבלת דעת עליון וניגש לדבר קשות, לפיוס ולתפילה. ועיין בשיחתנו לכתר זה.

הוסיף האזניים לתורה שאברהם אבינו היה מכניס האורחים הגדול בעולם, ואילו אנשי סדום היו ההיפך המוחלט, שהיו מריעים לאורחים

האף תספה צדיק עם רשע

אברהם שה' התכוון לנהוג בהם ברחמים.¹⁴⁸ אברהם אומר לה' שהגון וטוב הוא שיישא לכל המקום למען חמישים הצדיקים, שלא יתכן להמית צדיק עם רשע במידת הדין, שהרי יאמרו שאין טעם לעבוד את ה' אם אין צדק,¹⁴⁹ וכל שכן שלא יתכן הדבר לפי מדת הרחמים, שבה שופט ה' את כל הארץ. ומטעם זה נקט אברהם פעמיים 'חללה לך'... חללה לך' – פעם כנגד מדת הדין ופעם כנגד מדת הרחמים. ה' ענה לאברהם שיתנהג עמהם במידת הרחמים, ואם יש חמישים צדיקים בסדום יישא לכל המקום בעבורם. כראיה לדבריו מציין הרמב"ן ששם ה' בדברי אברהם מופיע תמיד באותיות אדנות (ואנוהו – המורה על מידת הדין), ואילו שם ה' בדברי ה' מופיע באותיות הויה (ואנוהו – המורה על מידת רחמים). וכדברים אלו כתב גם רבנו בחיי.

ובדומה לכך כתב האברבנאל שמאחר שהקב"ה אמר לאברהם שיעשה כלה באנשי סדום, החל אברהם טענותיו באומרו שאין ספק שיש בסדום צדיק או צדיקים, שהרי לוט, אשתו ובנותיו צדיקים הם, וכיצד אם כן יעשה בהם כליון? 'האם באפך וחורונך תכלה ותספה צדיק עם רשע?'. ובאומרו 'האף תספה הודיע

בביאור מילת 'האף', תרגם אונקלוס 'האף תספה – הברגז תשיצי' מלשון רוגז, וביאר רש"י לשיטתו – האם הרוגז ישיאך שתספה צדיק עם רשע? וכן כתב הרד"ק בביאור דברי התרגום, האם מפני הכעס שאתה כועס על הרשעים, תכלה הצדיקים עמהם?

וכן נדרש במדרש רבה: 'רב הונא בשם רבי אחא: האף תספה, אתה גודר את האף והאף לא יגדרך! א"ר יהושע בר נחמיה: אף שאתה מביא לעולמך, אתה מכלה בו את הצדיקים ואת הרשעים, ולא דיין שאתה תולה הרשעים בשביל הצדיקים, אלא שאתה מכלה את הצדיקים עם הרשעים... רבי אומר: בשר ודם חימה כובשתו, אבל הקדוש ברוך הוא כובש את החימה, שנאמר "נקם ה' ובעל חמה" (נחום א, ב).'¹⁴⁷ ואנוהו – כוונת המדרש שאמר לה' יתברך, שבשונה מבשר ודם שהרוגז קיים בתוך האדם וכביכול יכול לשלוט באדם, הרי שאתה שולט ברוגז. ממילא, מצופה ממך להציל את הרשעים בעבור הצדיקים, אך למעשה אתה עושה הפוך – אתה מעניש את הצדיקים בגלל הרשעים.

וממשיך בגישה זו הרמב"ן, שאפו של ה' הוא מדת דינו. אברהם אבינו חשב שה' ינהג במידת הדין ויספה צדיק עם רשע, ולא ידע



149. והוסיף רבנו בחיי: 'ואמר "חלילה לך" אפילו במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע ותבטל הבחירה והעבודה, ותרבה הכפירה בעולם'.

147. בראשית רבה מט, ח.

148. כפי שכתב בפסוק כ: 'ואראה ברחמים אם כצעקתה הבאה אלי במדת הדין עשו – כלה, ואם לא – אדעה וארחם, כדרך "וידע אלהים" (שמות ב, כה)'.

– לא יספה עם הרשעים, ואם יש עשרה – יישא לכל המקום בעבורם, שמא יחזירו את כל יושביו בתשובה.

בביאור המילה 'תספה', ביאר הרשב"ם 'תכלה' (והביא דוגמאות לדבר), וכן כתב האבן עזרא.¹⁵³

מהי כוונת אברהם באומרו 'צדיק'?

אומר אברהם 'האף תספה צדיק עם רשע', והבנות שונות ניתן להציע בכוונת אברהם באומרו 'צדיק'. ברובד הפשוט, ניתן לומר שחשב אברהם שאכן היו שם צדיקים שעבורם ראויה הצלה גמורה (ועיין בתנחומא שהבאנו בתחילת הפסוק הבא).

אך ניתן להבין 'צדיק' במשמעות אחרת. בדעת המקרא¹⁵⁴ מבואר שישנם שני מובנים עיקריים למילה 'צדיק' בתורה: הראשון, אדם המתנהג במשפט וצדקה (ואנוהו – כלומר מתנהג באופן ראוי בכל דרכיו). והשני, זכאי בעניין הנדון, כמו 'והצדיקו את הצדיק והרשעו את הרשע' (דברים כה, א). מתוך ההבנה השנייה, ניתן לבאר שאין אברהם מתפלל על צדיקים יסודי עולם, אלא על אנשים שאילו היו נשפטים בפני עצמם היו יוצאים זכאים בדין. הדבר מתחבר היטב עם דברי המלבי"ם וסיעייתו (לקמן פסוק כד 'בתוך העיר') שאברהם ביקש שה' ידון אותם כצדיקים ביחס לאנשי עירם ולא ביחס לשאר העולם.

לעומת כל האמור, בפרקי דרבי אליעזר נדרש שהתכוון אברהם לצדיק מסויים: 'התחיל מבקש ומתחנן לפניו על לוט בן אחיו, אמר לפניו: רבון כל העולמים, כמות הרשע כן ימות הצדיק שנאמר "האף תספה צדיק עם רשע"'.¹⁵⁵ ובאופן אחר ביאר הרש"ר הירש, שמילת

שאין זה מדין היושר והמשפט שינהג בהם כך, אלא אם כן הוא נובע מתוך חרון אף. ולאחר שטען כן, הוסיף טענה שנייה באומרו 'אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר' (פסוק כד), שראוי הוא שהצדיקים יצילו את כל יושבי העיר, ודבריו מבוארים שם.¹⁵⁰

לעומתם, רש"י ביאר 'האף' בהבנת 'הגם',¹⁵¹ וכן נקט הרד"ק וביאר, האם זה משפט הרשעים, שתכלה עמהם אף את הצדיקים השוכנים עמהם? הספורנו כתב שטענת אברהם אבינו בנויה על כך שאמר ה' 'זעקת סדם וְעַמְלֶה כִּי רָבָה' (פסוק כ), ונשמע מדברי ה' שישפוט את כל המקום על פי הרוב, ולא ישפוט את אנשי העיר החוטאים בלבד. כנגד כך אמר אברהם 'האף תספה צדיק עם רשע'?

הוסיף המלבי"ם וביאר שיש הבדל בין השגחה ישירה בעולם מאת ה' לבין פעולות שליחיו, שכן ה' יתברך מבחין היטב בכל אחד ואחד, ואילו שלוחיו אינם מבחינים בין טוב לרע (ואנוהו – כמובא בגמרא 'כיון שנתן רשות למשחית שוב אינו מבחין בין צדיק לרשע'¹⁵²). ממילא, תחילה חשב אברהם אבינו שה' ילך לסדום בעצמו, וממילא יבחין בין צדיק לרשע. אולם כאשר ראה אברהם שה' נשאר עמו ורק שלוחיו יורדים לסדום – השכיל שלא יבחינו בין צדיק לרשע, ועל כן ניגש אברהם ודיבר אל ה' יתברך.

האזניים לתורה ציין שניתן לראות מכאן את צדקתו המוחלטת של אברהם אבינו – שאף שידע שלוט בן אחיו יושב בסדום – לא ביקש רחמים עליו במיוחד ולא הזכיר את שמו לפני המקום, אלא יצא ללמד סנגוריא על הכלל כולו. אם יש צדיק בתוך העיר, יהיה מי שיהיה



150. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמש עשרה.
151. ואנוהו – על אף שדבריהם דומים בעניין התוצאה שתגיע לאנשי סדום, הרי שאונקלוס שם את הדגש על הרוגז, על מדת הדין, כלומר הקטרוג הוא על אופן עשיית המעשה, ואילו רש"י שם את הדגש על הצדיקים שיענשו שלא כדין, על האנשים שמקבלים את תוצאות המעשה.
152. בבא קמא ס, ב.
153. ועיין בדברי רבנו בחיי שכתב 'ומלת "תספה" אינו לנוכח כי אם לנקבה נסתרת'.
154. דעת המקרא ו, ט.
155. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

צרתם של הצדיקים בידעם את עונש חבריהם לעבר. אברהם מתפלל עבור הכאב שיפקוד את הצדיקים בידעם את מה שקורה לרשעים, לבני עירם שאיתם חיו בקרבה. 'אברהם רואה את הצלת הכלל כגמול ושכר טוב לצדיק המשתתף בצרת הרבים'. ענין זה מבאר היטב את דברי אברהם 'אולי יש חֲמָשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר' (פסוק כד), כמובא בדברי השונמית 'בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנִי יֹשֵׁב' (מלכים ב ד יג), המערבת עצמה עם סובביה (ועוד ציין את הגמרא המתארת שחורבן ירושלים התחיל עם האנשים שהיה בידם למחות ולא מחו¹⁵⁷).

'הצדיק שבסדום, כפי שדמותו מצטיירת לעיני אברהם, ואשר למענו יינצל צבור החוטאים כולו – אינו מפקיר את ההמונים מתוך יהירות וזחיחות הדעת; אותו צדיק בסדום לא באפס מעשה יסתכל באובדנם המוסרי של בני עירו. אף אין הוא מתבודד בד' אמותיו ואומר, שלום עלי נפשי, אני את נפשי הצלתי, שכן, אם כך הוא עושה, בעצם התנהגותו זו כבר הוציא את עצמו מכלל הצדיקים, שהרי לא יצא ידי החובה הגדולה המוטלת עליו בסביבתו המיוחדת, ופחות מכל ראוי הוא, שלמענו יינצלו הרבים; הוא, שהפקיר אותם זה מזמן לגורלם המר, מה לזה ולצרת הרבים? הן אבדן החוטאים אינו נוגע אל לבו; ואף אולי בהרגשה של סיפוק הוא מצדיק עליהם את הדין.

לא זה הצדיק, שלמענו תינצל סדום; צדיקו של אברהם – שרוי בתוך העיר, בקשר ער וחי לכל סביבתו. אותו צדיק לעולם אינו פוסק מלהוכיח ומלהורות, מלמחות ומלהזהיר, מלתקן ומלהציל – ככל שידו משגת. לבו ער לכל, ואין הוא נלאה מלנסות ומלתקן – גם אם רחוקה התקוה להצלחה. לעולם אינו מתייאש מן האדם, והוא נחלץ לכל פעולה

'תספה' באה מן השורש ספ"ה הרומז על רעה הפוגעת באדם מסוים אגב פגיעתה באחרים.¹⁵⁶ כלומר, אילו אדם זה היה עומד לבדו (ולא בחברת אחרים הנפגעים) אזי הרעה לא הייתה פוגעת בו. אברהם שומע מהקב"ה שהעונש של סדום יכול לבוא באחת משתי דרכים – כלייה גמורה ('כלה') או הענשת האשמים בלבד ('אדעה') תוך כדי המשך קיומו של הכלל. ברור לאברהם שהצדיקים שבתוכה ינצלו, אף אם הם מועטים ביותר. אברהם אינו מבקש שה' ירחם על הרשעים עבור עצמם, וכן אינו מבקש רחמים על הצדיקים בפני עצמם (שהרי בכל אופן ינצלו). על מה אם כן מתפלל אברהם באמרו 'צדיק עם רשע'?

אברהם שם את עצמו במקומם של הצדיקים שאולי ישנם בסדום, וכן כתב: 'יודע אברהם את נפש הצדיק, אברהם מרגיש איך היה חש הוא במקומו של יחיד, שזכה למלט נפשו מחורבן הכלל. אברהם חושב כי אילו היה עולה בגורלו המר לגור בסדום, לא היה מחסר כל מאמץ מלשקוד, ללא הרף, על תקנות בני עירו וארצו שסטו מהדרך; לא היה מתייאש מן התקווה גם על פתחו של אבדון; והיה סובל יסורי־מות באבדן כל נפש, אשר להצלתה חתר ולהצלחתה ציפה וקיווה. עתה הוא שוקל בדעתו: האם אין להתחשב גם בצער זה, שהצדיקים מצטערים בצרתם של חבריהם לשעבר, האם אין בכך משום ספות צדיק עם רשע, משום הענשת הצדיק אגב ענשם של הרשעים; האם אין בכוחו של אותו צדיק להביא לידי כך שה' יסלח לכלל הרשעים שנתחייבו בדינם, למען... הצדיקים – לטובת הצדיקים, לחשוך מהם אותם ייסורי נפש, הכבדים מנשוא'.

אברהם מבקש להציל את הרשעים – עבור הצדיקים. לא עבור הצלת הצדיקים, אלא עבור



טז, כו).

157. עיין שבת נה, א.

156. וכדוגמה הביא את הכתוב 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה... פן תספו בכל חטאתם' (במדבר

בפורים זכינו לראות כיצד נהפך אבל ליום טוב, שתחת 'להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים' (אסתר ג, יג) זכינו לכדי 'להיגדים היתה אורה ושמחה' (שם ח, טז). אלא שלא תמיד זוכים ישראל לראות כיצד מעז יצא מתוק, ופעמים ששאלות מהדהדות בחלל העולם, כיצד זממם הארור של הרשעים יצא לפועל, ואיננו רואים את הסוף המתוק. נפלאות דרכי הבורא והנסתרות לה' אלוהינו. והרי אז, נשים לנגד עינינו את דברי הנביא חבקוק (א, ב-יג) שזעק 'עַד אָנָה ה' שׁוֹעֵתִי וְלֹא תִשָּׁמַע אֲזַעַק אֲלֶיךָ חֲמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ... טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהִבִּיט אֶל עֲמַל לֹא תוּכַל לָמָּה תִבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבֹלַע רָשָׁע צָדִיק מִמֶּנּוּ, ומענה ה' אליו 'כְּתוּב חֲזוֹן וּבְאֵר עַל הַלְּחוֹת לִמְעַן יְרוּץ קוֹרֵא בוֹ: כִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וַיִּפַּח לִקְץ וְלֹא יִכָּזָב אִם יִתְמַקְּמָה חֶכֶּה לוֹ כִּי בֹא יָבֵא לֹא יֵאָחֵר' (שם ב, ג-א) – גם אם איננו מבינים עכשיו, בעתיד נזכה להיגאל ולהבין.

כִּי אֵלֵי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צַדִּיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר הָאֵף תִּסָּפֵף
וְלֹא־תֵשָׂא לַמָּקוֹם לַמַּעַן חֲמִשִּׁים הַצַּדִּיקִים אֲשֶׁר
בְּקִרְבָּהּ:

אולי יש חמשים צדיקים. עשרה נדיקים לכל כרך וכרך, כי חמשה מקומות יש:

בתנחומא מובא שאכן חשב אברהם שיש אנשים כשרים בסדום, וכן נדרש: 'אמר רבי יהודה בר רבי שלום בשם רבי יהודה בר רבי סימון: בשעה

צדיקים לכל כרך וכרך, שהרי יש חמישה מקומות. הוסיף הספורנו¹⁶⁹ שאברהם אבינו שאל על חמישים, כלומר עשרה לכל כרך, בהתבסס על היסוד 'עדה מצלת' שהיא עשרה (כמובא במשנה¹⁷⁰). ביאר על כך המלבי"ם¹⁷¹ שמאחר שעדה הינה עשרה אנשים, אזי על ידי עשרה צדיקים נחשבת העדה של הצדיקים כנגד העדה של הרשעים, ואיזון יכול לשנות את רוע הגזרה (מדין 'עדה שופטת ועדה מצלת', כמובא במשנה הנ"ל).

לעומתם, הרד"ק כתב: 'וזכר חמישים לפי שהוא חצי המעלה השנייה במספר, ובא לו עד עשרה שהיא המעלה הראשונה ואין לפחות למטה ממנה'. והאברבנאל סבר שמספר חמישים נובע משום ייחודו וחשיבותו, שהרי ישנם חמישים שכלים נבדלים, שנת היובל היא בשנת החמישים, והלוי שב מעבודתו בשנת החמישים, כי היה מספר ההוא קדוש לאלוהיו¹⁷² (ועיין עוד בדברי האברבנאל¹⁷³ שביאר למה נקט אברהם אבינו את כל אחד ממספרים אלו דווקא).

עבור מי התפלל אברהם באמרו 'חמישים... עשרה'?

דעות שונות הובאו במפרשים, עבור מי התפלל אברהם באומרו 'אולי יש חמשים... אולי ימצאון שם עשרה' (פסוקים כד-לב). יש לציין שבתחילת דבריו (פסוקים כג-כה) השתמש אברהם במילים שונות כשביקש את ההצלה ללא שהזכיר דווקא את סדום או כל מקום אחר, ככתוב 'אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא

"ויחלק עליהם לילה" (יד, טו) וכתוב "ועמק השדים בארת בארת חמר וינסו מלך סדם" (שם, י), התחיל אברהם מהרהר לומר המלכים באין להילחם על הסדומים, והמלכים נופלין ואלו ברחו שנאמר "והנשארים הרה נסו" (שם), אילו לא היו כשרין לא היו בורחין¹⁶⁶.

האברבנאל כתב שמעבר לטענה הראשונה¹⁶⁷ שאי אפשר שלא ימצאו שם צדיקים, שהרי לוט ומשפחתו שם, ועל כן אין זה ראוי שיספה צדיק עם רשע, עוד טוען אברהם שאם ימצאו שם חמישים צדיקים, ראוי הוא שהצדיקים יגנו על כל העיר. וזו כוונת המשך דבריו 'האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבך', וכי בהיות שם חמישים צדיקים – לא תשא לכל המקום? שאין ראוי שידון את העיר אחר רובה, אלא לזכות אותה עבור חמישים הצדיקים שבה, גם אם הם מיעוט. ועוד, אי אפשר שלא יינזקו הצדיקים במות קרוביהם ושכניהם, ובכך גם הצדיקים יקבלו עונש כשרשעים. ואם ימותו כל אנשי עירם של הצדיקים, אין ספק שלא יהיה מי שיספק להם את צרכיהם, וימותו גם הצדיקים¹⁶⁸.

עוד הוסיף האברבנאל שמאחר שבקשה זו היא כפי שורת הדין והמשפט, שאין זה משפט צדק לכלות צדיקים עם רשעים, לא אמר אברהם עתה 'הנה נא הואלתי' או 'אל נא יחד לה' כפי שאמר בפסוקים הבאים.

מדוע התחיל אברהם אבינו דווקא בחמישים? רש"י כתב שחמישים הצדיקים הינם עשרה

העדה... והצילו העדה" (במדבר לה, כד-כה) – עדה שופטת ועדה מצלת, הרי כאן עשרים. ומניין לעדה שהיא עשרה? שנאמר "עד מתי לעדה הרעה הזאת" (במדבר יד, כז) יצאו יהושע וכלב.
171. מלבי"ם בפסוק כז.
172. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה עד העשרים.
173. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

166. תנחומא ז.
167. הטענה הראשונה הובאה בפסוק הקודם 'האף תספה'.
168. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמש עשרה.
169. ספורנו בפסוק כח.
170. וכן לשון המשנה (סנהדרין א, ו): 'סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד וקטנה של עשרים ושלושה... ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלושה? שנאמר "ושפטו

לכמות גדולה של צדיקים שאינה קיימת בכמות קטנה של צדיקים, כפי שדרשו חז"ל 'אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובים העושין את התורה',¹⁷⁵ עיין עוד בדבריו.

אמנם אחר דברים אלו כתב הרמב"ן שדרך פשט הכתובים סלולה שהתכוון אברהם להציל את כל המקום בבקשו את כל המספרים הללו¹⁷⁶ (ולא כדברי רש"י שהתכוון אברהם להציל רק כרכים מסוימים), ואמר תחילה חמישים כחשבון של עשרה לכל אחת ואחת, והמשיך להפחית עד כמה שיכל וקיווה להציל את כל המקום בזכות הצדיקים, ולא ידע הרמב"ן מה גרם לרש"י לומר את דבריו.

וכשיטת הרמב"ן נקט החזקוני,¹⁷⁷ שלאחר שהביא את דברי רש"י וביאר את דבריו, ביאר באופן נוסף, שמאחר שראה אברהם שה' נענה לבקשת ארבעים וחמישה וארבעים, הבין שלא היה צריך למעט בבקשתו של עשירית ותשיעית (כלומר לרדת בבקשותיו רק חמישה כל פעם), שמאחר שאמר ה' שלא ישחית בעבור הארבעים, הסיק אברהם שיכל לבקש מתחילה עבור ארבעים ולרדת בעשרה בין בקשותיו. על כן מעתה מבקש ומוריד מפעם לפעם במונחים יחסיים גדולים יותר, שתחילה ירד בעשירית (מחמישים לארבעים וחמישה), ואחר כך ירק בתשיעית (מארבעים וחמישה לרבעים), ואז ירד ברבע (מארבעים לשלושים), ואז ירד בשליש (משלושים לעשרים), ולבסוף ירד בחצי (מעשרים לעשרה). ואנוהו – לדברי החזקוני, על אף שיש ירידה שווה כל פעם בעשרה צדיקים, הרי שאין זה כדברי רש"י שמתפלל על אותו יחס, דהיינו ארבעים לארבעה ערים ושלושים לשלושה, אלא שמתפלל על כל הכרכים בעבור

למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה' (ואף בהמשך דבריו לא הזכיר מקום מסוים).

יש שביארו שהתפלל אברהם עבור כל אחד מן הכרכים בפני עצמו, יש שביארו שהתפלל אברהם על כל אנשי המקום (כלומר על חמשת הערים כמקשה אחת), ויש שביארו שהתפלל אברהם רק על אנשי סדום.

רש"י¹⁷⁴ ביאר שהתפלל אברהם על כל אחד מהכרכים בזכות עשרה צדיקים שבתוכו, שהרי יש חמישה מקומות. ארבעים וחמישה – תשעה לכל כרך, ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם. ארבעים עד עשרה – אולי זכות הארבעים יצילו ארבעה כרכים, וכן שלושים לשלושה, עשרים לשניים ועשרה לכרך אחד. לא פחת אברהם מעשרה משום שבדור המבול היו שמונה ולא הצילו דורם, ועל תשעה בצירוף ה' כבר ביקש ולא מצא.

הרמב"ן תמה על דברי רש"י, שמאחר שהיחס אינו משתנה אלא נשאר זהה, כלומר, שבזכות ארבעים צדיקים ינצלו ארבעה כרכים, בזכות שלושים ינצלו שלושה כרכים וכו', מדוע מדגיש שוב ושוב 'אל נא יחר... הנה נא הואלת' (כמובא בכמה מקומות בפסוקים כז–לג), הרי אין צורך לומר כן מאחר שאין כאן בקשה מחודשת לעומת קודמה? וכן מה שאמר בסוף שעל תשעה וצירוף לא ביקש כי כבר ביקש ולא מצא, אין זה דומה לדבריו הראשונים, שתחילה ביקש על הצלת כולם עבור ארבעים וחמישה ולא היו שם ארבעים וחמישה, ובסוף היה לו לבקש להציל עבור תשעה בלבד שאולי כן היו שם! תירץ הרמב"ן את שיטת רש"י שיתכן שרבים ראויים יותר להצלה גדולה ממה שראויים מעטים להצלה מועטת. כלומר, יש זכות המתווספת



על סביבה שלמה, ואפילו ארץ שלמה יכולה להיקרא 'מקום', ככתוב 'נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' (במדבר י, כט).

177. חזקוני בפסוק כח.

174. רש"י כאן ובפסוק כט.

175. תורת כהנים בחוקותי ב, ד, וכן הביא רש"י בויקרא כו, ח.

176. לדברי הרמב"ן יש להוסיף את דבריו הרש"ר הירש, שעל הכתוב 'ולא תשא למקום' כתב שיש 'מקום' המורה

הצדיק שנאמר "האף תקפּה צדיק עם רשע" (פסוק כג).¹⁷⁹

גם האברבנאל הלך בקו זה (וחלק על רש"י), שכאברהם התפלל ואמר 'אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר' כיוון דווקא על סדום (ולא על חמשת הכרכים) משום שרצה להציל את סדום עבור לוט ומשפחתו, ולכן אמר 'בתוך העיר'. וכראיה לדבריו מציין שתשובת ה' מפרשת 'אם אמצא בָּסֶדֶם', משום שרק על סדום התפלל אברהם. עוד הוסיף שה' יתברך ענה לו שאם אכן ישנם חמישים צדיקים בסדום הוא יציל את כולם – לא רק את אנשי סדום.¹⁸⁰

גם הרד"ק הסכים ש'בתוך העיר' הכוונה בתוך סדום, אלא שביאר שאם ימצאו חמישים צדיקים בסדום שהיא הגדולה, אי אפשר שלא ימצאו צדיקים נוספים גם בשאר הערים. או שהכוונה שאולי ימצאו חמישים צדיקים בתוך כל אחת מערי הממלכה, ועבורם 'יסלח לכל המקום, לכל העיר ובנותיה'. כשה' עונה 'אם אמצא בָּסֶדֶם חמשים צדיקים בתוך העיר' (פסוק כו) הוא מזכיר רק את סדום אך כוונתו לכל אחת מהערים, ומזכיר רק את סדום משום שהיא אם לכולם, וכן משום ששם נמצא לוט, וידע ה' שלב אברהם על סדום במיוחד משום לוט שגר שם.

בהעמק דבר ציין שלא אמר אברהם אבינו 'ולא תשא לכל המקום' אלא 'ולא תשא למקום', משום שלא ידע אם מידת ה' לסלוח למקום מסוים בלבד עבור הצדיקים, או אף לכל המקום עבור הצדיקים, ועל כן אמר בסתם 'למקום', לפי שיכול להתפרש ככל אחד משני האופנים. ה' הגיב לו 'וְנִשְׁאַתִּי לְכָל הַמָּקוֹם בְּעִבּוּרָם' (פסוק כו), כלומר, מידת ה' אכן לסלוח לכל המקום עבור הצדיקים. הוסיף בהעמק דבר 'ומכאן יש ללמוד איך שיהא אדם מעריך תפילה בעת צרה ר"ל'.

הארבעים, השלושים וכו', כך שהיחס ודאי משתנה (עיין עוד בדבריו).

לאחר שהזכיר רבנו בחיי את דברי הרמב"ן כתב עניין נוסף. במענה ה' אל אברהם אמר בארבעים וחמישה 'לא אשחית' (פסוק כח), כלומר, ראויים הם להשחתה מאחר שאין שם עשרה לכל כרך (ואנוהו – אלא תשעה בצירוף ה' בכל כרך), אך לא אשחית אלא אלקה אותם בייסורין. אחר כך בארבעים אמר ה' 'לא אעשה' (פסוק כט), כלומר, מאחר שלכרכים אלו יש עשרה (ואנוהו – כלומר לארבעה כרכים יש בכל אחד עשרה) לא אעשה לא השחתה ולא ייסורין. וכן אמר בשלושים 'לא אעשה' (פסוק ל), לפי שהתכוון לעשרה בכל אחד משלושה כרכים. אך בעשרים אמר 'לא אשחית' (פסוק לא), כלומר לא יכלה אותם, אך כן יקבלו ייסורין, כיון שבשלושה כרכים, שהם הרוב – לא נמצאו עשרה, ומטעם זה גם בעשרה אמר 'לא אשחית' (פסוק לב). בסוף, כיון שלא היו עשרה – נשחת הכל.

כמו כן ציין רבנו בחיי שחשב אברהם שהיו בסדום עשרה צדיקים, הלא הם לוט ואשתו, ארבע בנותיו וארבעה חתניו.¹⁷⁸ כשלא היו שם עשרה נאבדו כשם שאבדו דור המבול שלא היו שם עשרה להגין על הדור, עיין עוד בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק לג.

לעומתם, **הרשב"ם** ביאר שבאומרו 'בתוך העיר' התייחס לסדום, ומלך סדום היה ראש לכל המלכויות שהיו במקום ההוא, וכן הסכים **החזקוני**. גם **האבן עזרא** ביאר שכוונת 'ולא תשא למקום' היא לסדום, שעבורו ניגש אברהם להתפלל כדי להציל את לוט. ואנוהו – וכדבריו נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'התחיל מבקש ומתחנן לפניו על לוט בן אחיו, אמר לפניו: רבון כל העולמים כמות הרשע כן ימות



179. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
180. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה עד העשרים.

178. וכן נדרש בבראשית רבה (נ, ט): 'וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו (יט, יד) – ארבע בנות היו לו: שתיים ארוסות ושתיים נשואות'.

בתוך העיר

בביאור המילים 'תוך העיר' כתב האבן עזרא¹⁸¹ שהיו יראים את ה' בפרהסיא. הרמב"ן¹⁸² כתב שאברהם אבינו אמר 'בתוך העיר' וכוונתו שאפילו יש שם נכרים (שאינם מבני העיר) ראוי שיצילוה. ואמר זה בעבור לוט, וחשב שאולי יש שם אחרים.

המלבי"ם¹⁸³ כתב שדייק אברהם אבינו בלשונו באמרו 'בתוך העיר', וכוונתו – אולי יש חמישים שהינם צדיקים ביחס לאנשי העיר. אמנם אינם צדיקים גמורים, אך ביחס לאנשי מקומם, ביחס ל'תוך העיר' – הינם צדיקים. שלוחי ה' יודעים להבחין רק בין צדיקים גמורים לרשעים, שאף כאשר ניתן למשחית רשות להשחית ואינו מבחין בין צדיק לרשע, הרי שכן מבחין בצדיקים גמורים. עם זאת, שלוחי ה' אינם יודעים להבחין בין צדיקים שאינם גמורים לבין רשעים.¹⁸⁴

אברהם טען שאולי ישנם חמישים בתוך העיר, שאף שאינם צדיקים גמורים, מכל מקום הם צדיקים 'בתוך העיר' הזאת, ובהם לא יבחין המלאך להצילם מאחר שאינם צדיקים גמורים. וזו כוונת אברהם באמרו בפסוק הבא 'חללה לך מעשית כדבר הזה', שהרי אתה שופט את כל הארץ וצריך אתה לדון את מעשה הרשע לפי מקומו באשר הוא שם, ואם נחשב הוא

ביאר המלבי"ם שהבינו אנשי סורא שיש הבדל בין צדיק גמור לשאינו גמור. צדיק גמור לעולם ינצל, שצדקותו הגמורה תעמוד לו כזכות גם כשנמצא בין רשעים. בשונה ממנו, צדיק שאינו גמור לא ינצל כשעומד לבדו עם רשעים, ועל כן יש צורך שכל השכונה תינצל מן המשחית, כדי שגם הוא ינצל. חשבו אנשי סורא שכל השכונה ניצלה בזכות כך שרוב היה צדיק שאינו גמור, ובשונה ממחשבתם נאמר להם שרוב הינו צדיק גמור, ועבורו אין צורך להציל את כל השכונה, שממה נפשך היה ניצל, והצלת השכונה כולה באה משום אותו האיש שהיה משאיל כלי חפירה לקבורה. ועיין עוד בדבריו בתורה אור שעל פי יסוד זה ביאר את המובא בגמרא (שבת נה, א): 'אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאלי: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה'.

181. אבן עזרא בפסוק כו.

182. רמב"ן בפסוק כו.

183. מלבי"ם בפסוקים כד-כו.

184. כראיה לדבריו מביא המלבי"ם שאהרן עמד בין החיים ובין המתים ועצר את המגפה (במדבר יז, יג), והרי אהרן בעצמו לא ניזוק, שהיה צדיק גמור. ועוד הביא את הנדרש בגמרא (תענית כא, ב): 'בסורא הוות דברתא, בשיבבתי דרב לא הוות דברתא (בסורא היה דבר, אך לא בשכונתו של רב). סברו מיניה משום זכותיה דרב דנפיש (חשבו שהוא משום זכותו של רב שלא היה שם דבר). איתחזי להו בחילמא: רב דנפישא זכותיה טובא, הא מילתא זוטרא ליה לרב. אלא משום ההוא גברא, דשייל מרא וזבילא לקבורה' (נגלה להם בחלום ונאמר להם שעבור רב שגדול מאוד היה, זהו נס קטן, והנס כאן הינו עבור אותו אדם שהיה משאיל את ומעדר לצורך קבורה).

של הערים. אברהם שיער שעל אף שלא היו אנשים אלו צדיקים מספיק כדי להשגיח בהמון על רעותיהם – מכל מקום הם בעצמם לא היו כל כך רשעים, וזו כוונת אברהם 'אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר'. הבנה זו מתרצת קושי נוסף – כשמבקש אברהם על ארבעים וחמישה היה לו לומר 'אולי יש חמישה וארבעים' אך במקום זאת אמר 'אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה', משום שדיבר על אותם חמישים צדיקים שבתוך העיר (ולכן נקט חמישים הצדיקים בה"א הידיעה), שאולי מתוכם חמישה אינם צדיקים מספיק, אך עדיין יש מתוכם ארבעים וחמישה שאכן צדיקים מספיק, ועדיין שייך על כללותם השם חמישים.

ובאזניים לתורה ביאר ביאור נוסף, שאברהם אבינו דיבר דווקא על צדיקים 'בתוך העיר', משום שיש סוג צדיקים שאינם 'בתוך העיר', כלומר, על אף שגרים בעיר הרי הם יושבים בתוך ד' אמות של הלכה. צדיקים שכאלה, אין ביכולתם להשפיע על אנשי העיר ולא יחזירו אותם למוטב. לכן אמר אברהם אבינו 'בתוך העיר', אותם המוכיחים בשער, והם יכולים להגן ולהציל את כל אנשי העיר.

ביאר באורך באזניים לתורה, והביא דוגמאות לדבר ממעשים שפגש בעצמו בחייו.

ואנוהו – יש להוסיף לשיטה זו שלוט, האיש היחיד שניצל מסדום, הוזכר להדיא כצדיק לעומת רשעים וכרשע לעומת צדיקים. על דברי לוט 'ואנכי לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרעה ומתי' (יט, יט) ביאר רש"י: 'כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקדוש ברוך הוא רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה צדיק וכדאי להינצל, וכשאבוא אצל צדיק (ואנוהו – אברהם) אני כרשע'. למעשה, בבארו את הפרק הבא, ציין המלבי"ם שהפסוק הכותב 'ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה' (יט, ד) מורה מפורשות שלא נמצא שם צדיק אפילו ביחס לאנשי סדום, וכדבריו שם: 'כל העם מקצה, בענין שלא נמצא אף צדיק אחד שיהיה צדיק עכ"פ בערך אנשי סדום'.

באופן דומה אבל שונה כתב **בהעמק דבר**. כשהתורה כותבת 'בתוך' היא מתכוונת באמצע. אברהם אבינו ידע כיצד הערים הללו מונהגות, באופן שבאו מכל עיר עשרה אנשים למקום מיוחד באמצע סדום להשגיח על עניינים כוללים

האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים

צדיקים 'יכלו הרשעים ברשעם והיישוב יתקיים באותם הצדיקים אחר כלות הרשעים'. עיין עוד בדבריו שהארץ בעניין, וכתב אלו צדיקים יש בכוחם להציל את כל המקום מהשחתה.

האם התפלל אברהם עבור הצלת הצדיקים או אף עבור הצלת הרשעים?

נחלקו המפרשים עבור מי התפלל אברהם – האם תפילתו הייתה להציל דווקא את הצדיקים, שכן בחוסר הצלתם יש בגדר 'השפוט כל הארץ לא יעשה משפט' (פסוק כה), או שהתפלל אברהם להציל גם את הרשעים?

בביאור המילים 'לא תשא' כתב האבן עזרא שהכוונה לא תסלח, כמו 'נושא עון' (שמות לד, ז). בעניין המילה 'למקום', כתב הרד"ק שדייק אברהם אבינו ואמר 'ולא תשא למקום' ולא אמר 'ולא תשא לאנשי המקום', כי מידת הדין היא שילקו הרשעים איש איש לפי עונו, אבל לא מגיע למקום השחתה, כלומר שהארץ עצמה תעבור כליה מוחלטת (כדבר ה' 'הכצלקתה הבאה אלי עשו כלה' [פסוק כא]). אם יש חמישים צדיקים אל לו לה' להשחית את כל המקום מכל וכל, שדווקא בדור המבול נחרב כל המקום כי נח היה הצדיק היחיד, אבל במידה שיש חמישים

הצדיקים ואחת עבור כל יושבי המקום (כמובא בדבריו בתחילת הפסוק).

גם **האור החיים**¹⁸⁷ ביאר שיש לדון בשתי האפשרויות הללו. מאחר שה' יתברך אמר לאברהם 'הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָלָה' (פסוק כא), הבין אברהם שאם מידת הדין תכריע, אזי תהיה כליה בכל המקום, ואף הצדיקים ימותו בעוון הרשעים. ולו תהיה כוונתו יתברך שהכליה תהיה רק ברשעים, כלומר שהצדיקים ינצלו (כפי שאכן קרה ללוט), על כך טען 'אולי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צְדִיקִים', שבזכותם ישא ה' ולא ימית את הרשעים.

כנגד האפשרות הראשונה, שימותו צדיקים עם רשעים, אמר אברהם 'הֲאֵפֶה תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע... חָלָלָה לָךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כְּצִדִּיק כְּרָשָׁע' (פסוקים כג-כה), שיאמרו שאין עניין להיות צדיק על פני רשע, שאת כולם מכלה ה'. וכנגד האפשרות השנייה, שימותו כל הרשעים ואילו הצדיקים ינצלו, ביקש אברהם להציל את הרשעים עם הצדיקים, ולא ידון ה' במידת הדין אלא במידת הרחמים, ועל כך אמר פעם שנייה 'חלילה לך', 'אחר שכבר נשבע מעבור מי נח גילה דעתו כי לא יעמיד קו הדין עד קצה האחרון'.

גם **הרש"ר הירש** (שהבאנו בסוף פסוק כג) ביאר שהתפלל אברהם הן עבור הצדיקים והן עבור הרשעים (**והרמב"ן**¹⁸⁸ ביאר שאברהם אומר לה' שהגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמישים הצדיקים).

בהעמק דבר ציין שאברהם אבינו לא אמר 'ולא תשא לכל המקום' אלא 'ולא תשא למקום', משום שלא ידע אם מידת ה' לסלוח למקום מסוים בלבד עבור הצדיקים, או אף לכל המקום עבור הצדיקים, ועל כן אמר בסתם 'למקום', לפי שיכול להתפרש ככל אחד משני האופנים.

מדברי **הרד"ק**¹⁸⁵ משמע שהתפלל אברהם דווקא עבור הצדיקים, שטענת אברהם הייתה שיאמרו שאין יתרון לצדיק על פני הרשע, ואין זה הוגן להמית צדיקים עם רשעים, וכן מובא **במלבי"ם** (בפסוק כג 'האף תספה').

וכן ביאר **הספורנו** שהתפלל אברהם עבור הצדיקים. טען אברהם שלמרות שלא תסלח לרשעים בשביל הצדיקים – חלילה לך להמית את הצדיקים. וכן כתב **הכלי יקר** שדברי אברהם לה' יתברך בנויים על כך שידע אברהם שאנשי סדום נידונים על הזנות (מהמילים 'זַעֲקַת סֹדֻם וְעִמְרָה כִּי רָבָה' [פסוק כ] – ותאוות הזנות היא תאוה שרבה והולכת), ונאמר **בירושלמי** 'כל מקום שאתה מוצא זנות – אנדרלמוסיה בא לעולם והורגת טובים ורעים'¹⁸⁶ משום שהיה לצדיקים לצאת מן המקום ההוא, ואם צדיקים אינם יוצאים ממקום זנות הם נספים בעוון הרשעים. אך כל זה שייך רק כשה' שולח את שליחיו לשם, שאנדרלמוסיה אינה מבחינה בין טובים לרעים, שהרי גם בצדיקים יש צד חטא בזה שהמשיכו לדור עם הרשעים. אמנם בנידון דידן, ה' עצמו אמר 'אַרְדָּה נָא וְאַרְאֶה' (פסוק כא), ועל כן ודאי שהבעיה אינה זנות, כי אם יש שם זנות אין מקום לשכינה. מאחר שאתה יורד לדון אותם (ולא שולח שליח), 'חלילה לך', זהו חולין עבורך לשפוט כאחד צדיקים עם רשעים.

לעומתם, **רש"י** ביאר שהתפלל אברהם בשתי פנים – אם תאמר לא יצילו הצדיקים את הרשעים, למה תמית הצדיקים? כלומר לדבריו קיווה אברהם שיצילו הצדיקים את הרשעים, ואם לא תתקבל בקשה זו, לכל הפחות שהצדיקים עצמם ינצלו, שוודאי להם לא מגיע להיענש בגינם של הרשעים. וכן דעת **האברבנאל** שהתפלל אברהם בשתי טענות, אחת עבור



187. אור החיים בפסוק כג.

188. רמב"ן בפסוקים כג-כד.

185. רד"ק בפסוק כה.

186. ירושלמי סוטה א, ה.

הללו טעונים ולד?
ניתן להציע שכשאברהם אבינו אומר 'חֲמִשִּׁים צִדִּיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר' הוא מתכוון להבנה הפשוטה של דבריו, ואילו באומרו 'חֲמִשִּׁים הַצִּדִּיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּה' מתייחס אברהם לצדיקים בעתיד, לצדיקים שעדיין לא נולדו, לצדיקים ש'בקרבים' של הרשעים. הרשעים נושאים בתוכם את המשך היילודים שלהם לדורי דורות, ובהם אולי ישנם צדיקים, וזו כוונת אברהם באומרו 'חֲמִשִּׁים הַצִּדִּיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּה'. אברהם טוען שעל ידי הענשת אנשי סדום כעת על רשעותם, אין הוא הורג רק אותם אלא הורג גם את כל הצדיקים שעתידיים להיוולד מהם.

הנקי מן הכעס מכל וכל

‘הָאֵף תִּסְפָּה וְלֹא תִשָּׂא לְמָקוֹם’. אונקלוס תרגם ‘הָאֵף – הַבְּרָגָז’ מלשון רוגז. כמה הגדילו רבותינו זכרותם לברכה ללמדנו להישמר מן הרוגז ומן הכעס. הגמרא דרשה: ‘אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר: והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר: כל פעל ה’ למענהו וגם רשע ליום רעה; ולא עוד, אלא שהתחתוניות שולטות בו, שנאמר: ונתן ה’ לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש, איזהו דבר שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש? הוי אומר: אלו התחתוניות... אמר רבה בר רב הונא: כל הכועס – אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, שנאמר: רשע כגובה אפו בל ידרוש אין אלהים כל מזמותיו. ר’ ירמיה מדיפתי אמר: משכח תלמודו ומוסיף טיפשות,

189. ערכין א, ד.

190. הלכות סוטה ב, ז. על פי הגמרא (סוטה כו, א):

ישאף כל אדם שלא יכעס כלל וכלל, וכפי שכתב המסילת ישרים: 'מדתו של הלל הזקן עולה על כל אלה, שכבר לא היה מקפיד על שום דבר ואפילו התעוררות של כעס לא נעשה בו,¹⁹³ זה הוא ודאי הנקי מן הכעס מכל וכל. והנה אפילו לדבר מצוה הזהירונו ז"ל שלא לכעוס, ואפילו הרב על תלמידו והאב על בנו, ולא שלא ייסרם, אלא ייסרם וייסרם אך מבלי כעס, כי אם להדריך אותם בדרך הישרה, והכעס שיראה להם יהיה כעס הפנים לא כעס הלב, ואמר שלמה: אל תבהל ברוחך לכעוס וגו', ואומר: כי לאויל יהרג כעס. ואמרו ז"ל¹⁹⁴ בשלשה דברים האדם ניכר: בכוסו, בכיסו ובכעסו'.¹⁹⁵

191. נדרים כב, א.
192. הלכות דעות ב, ג.
193. כמובא בשבת לא, א.

כה חלילה לך מעשת | פִּדְבֵּר הַזֶּה לְהַמִּית צַדִּיק עַם־רָשָׁע וְהָיָה כְּצַדִּיק פְּרָשָׁע חֲלִילָה לְךָ הַשֹּׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט:

קִשְׁטָא אַנְוִן דִּינָךְ מִלְמַעְבַּד
כְּפִתְגָמָא הַדִּין לְשִׁיעָא זָכָא עִם
חִיבָא וְיָהִי זָכָא כְּחִיבָא קִשְׁטָא
אַנְוִן דִּינָךְ הַדִּין כָּל אֶרְעָא כְּרַם
יַעֲבִיד דִּינָא :

כיוצא זו: חלילה לך. לעולם הנא: השופט כל הארץ.
נקוד במטף פת"ם ה"א של השופט לשון תמה, וכי מי
שהוא שופט לא יעשה משפט אמת:

חלילה לך. ואם תאמר לא ילנו הנדיקים את הרשעים,
למה תמית הנדיקים: חלילה לך. חלין הוא לך, יאמרו
כך הוא אמנתו, שוטף הכל, נדיקים ורשעים, כך עשית
לדור המצול ולדור הפלגה: כדבר הזה. לא הוא ולא

חלילה לך מעשת פִּדְבֵּר הַזֶּה

רבה שדרש: 'חלילה לך – א"ר יודן: חלילה הוא
לך – ברייה הוא לך (וביאר בעץ יוסף: 'פירוש
עניין חיצוני, כלומר חוץ מחק יושרך, וחלילה
לשון חולין'). א"ר אחא: חלילה חלילה שתי
פעמים, חלול שם שמים יש בדבר' ¹⁹⁷ (ואנוהו –
כלומר מלבד דרשת רבי יודן שנכללת במילת
'חלילה' הראשונה שכתובה בפסוק, עוד נכתב
שוב בסוף הפסוק 'חלילה לך', להורות שיש
בדבר חילול שם שמיים).

עוד הוסיף התורה תמימה שלכאורה דברי
הגמרא 'חולין הוא לך' אינם תואמים את דברי
הגמרא 'כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין
בין צדיקים לרשעים' ¹⁹⁸, והרי הכל בהשגחה מן
השמיים! וצריך לומר שכאשר ה' נותן רשות
למשחית שאני, שאז גדול הקטרוג, ומאחר שאין
צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא – עלול
להיתפס אפילו על עבירה קלה שבשעת שלום
מעבירין עליה.

ולאונקלוס שיטה אחרת בזה, שתרגם 'חללה
לך – קִשְׁטָא אַנְוִן דִּינָךְ', אמת הם משפטיך. ביאר
בפרשגן שאונקלוס נמנע מלתרגם כרש"י 'שלא
לייחס פחיתות או חיסרון לקב"ה. לכן המיר את

בביאור המילים 'חלילה לך' כתב האבן עזרא
'חלילה – דבר שלא יתכן. וי"א שהמילה כטעם
חלול שאין בו כלום'. והרד"ק כתב 'חלילה לך –
נמנע הוא הדבר הזה אצל כבודך להמית צדיק
עם רשע'. הכלי יקר הדגיש את המילה 'לך',
בבארו את כוונת אברהם, שאם היית שולח שליח
להעניש אזי הוא אינו מבחין בין צדיק לרשע. אך
מאחר שאתה בעצמך יורד לדון, ככתוב 'אֶרְדָּה
נָא וְאֶרְאֶה' (פסוק כא), חלילה 'לך' שלא להבחין
בין צדיק לרשע, כמובא בדבריו בפסוק כד 'האם
התפלל אברהם'.

הגמרא דרשה שמילת 'חלילה' באה מן המילה
'חולין': 'א"ר אבא בר כהנא: מאי דכתיב: חלילה
לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע?
אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע,
חולין הוא מעשות כדבר הזה להמית צדיק
עם רשע'. ¹⁹⁶ רש"י הביא את הגמרא וביאר,
חולין הוא לך, יאמרו שכך מידתו של הקב"ה
שוטף הכל, צדיקים עם רשעים, שכך עשית
לדור המבול ולדור הפלגה. ביאר בתורה תמימה
שיתכן שדרשה זו מבוססת על כך שכתוב
פעמיים בפסוק 'חלילה לך', וכן מבואר במדרש



שיש השלשלת קשורה על צווארו שלא יצא כרצונו,
אלא כמו שמנענעים אותו בשלשלת. אבל לפעמים
בשביל חטאי ישראל ניתן לו מקום לשוט ולהתנועע
בלא שלשלת.

196. עבודה זרה ד, א.

197. בראשית רבה מט, ט.

198. בבא קמא ס, א. ועיין ברמח"ל שתיאר עניין זה
בכתבו (אדיר במרום, מאמר ז' מלכין): 'כי ס"מ הוא הכלב,

כאן אמירה של אברהם המצהירה ואומרת 'מכיון שדיניך צדיקים אני יודע שלא תכלה צדיק עם רשע'. על הכתוב 'מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה' נדרש במדרש רבה: 'א"ר אבא: מעשות דבר אין כתיב כאן אלא מעשות כדבר, לא היא ולא דכוותה, ולא דפחותה מינה'.¹⁹⁹ ובדומה לכך כתב רש"י 'כדבר הזה – לא הוא ולא כיוצא בו'.

הביטוי השלילי "חַלְלָה לָךְ" בהיגד חיובי "קִשְׁטָא אֲנִי דִינָךְ" – אמת הם משפטיך. נמצא שתחת התוצאה הזכיר את הסיבה: מכיוון שמשפטיך אמת וצדק, חולין הוא לך לעשות זאת'. ואנוהו – בכך אונקלוס ממעט את קושי דברי אברהם אבינו כלפי שמיאומעדן אותם, ובמקום תקיפות מתגלה שבח. כביכול, במקום קטרוג כלפי דברי ה' יש

לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע

מפני אהבת הבריות הגדולה שקננה בלבו הטהור'. והוסיף שעלינו ללמוד כל כך הרבה מאברהם אבינו שהפגין אהבה אפילו לרשעי ארץ שמא יעשו תשובה. עוד הביא את התנחומא שדרש שאמר הקב"ה לאברהם 'אם תעלה על דעתך שלא עשיתי כהוגן – למדני ואני עושה',²⁰² שכביכול הקב"ה בקש ללמוד מאברהם אבינו, על אחת כמה וכמה שעלינו ללמוד מאברהם אבינו. ואנוהו – עוד יש להוסיף בהבדל בין אברהם אבינו לאיוב, שאברהם אמר זאת כדרך תפילה, בניסיון לעורר רחמים, ואילו איוב אמר כן בדרך החלטה, כביקורת ורוגז כלפי ה' יתברך.

על טענה זו של אברהם נדרש במדרש רבה: 'א"ר לוי: שני בני אדם אמרו דבר אחד, אברהם ואיוב, אברהם: "חַלְלָה לָךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע", איוב אמר: "אַחַת הִיא עַל כֵּן אֶמְרָתִי תֵם וְרָשָׁע הוּא מְכֻלָּה" (איוב ט, כב), אברהם נטל עליה שחר, איוב נענש עליה, אברהם אמר בשולה (כלומר מבושל בטוב טעם ודעת [מתנות כהונה]), איוב אמר פגה (בלתי מבושל בלי דעת [שם]).'²⁰⁰

ביאר על כך האזניים לתורה²⁰¹ שאיוב הטיח דברים מחמת ייסורי עצמו, ואילו אברהם אבינו דיבר קשות מפני שלא יכל לראות ייסורי זולתו,

וְהָיָה כְּצִדִּיק פְּרָשָׁע

סיבה להיות צדיקים מאחר שגם כך דין אחד יקרה את כולם. אולם במדרש רבה נדרש הפסוק באופן שונה: 'רבי חיא בר אבא אמר – ערבובי שאלות יש כאן (ואנוהו – כלומר, אין כל הפסוק דיבורו של אברהם אבינו אלא דיון בינו לבין ה' יתברך). אברהם אמר: "חַלְלָה לָךְ מַעֲשֵׂת כְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע", והקב"ה אומר: "וְהָיָה כְּצִדִּיק פְּרָשָׁע", יתלה לרשעים בשביל צדיקים? הלואי צדיקים, דהא אינם אלא צדיקים ניבלי,

האבן עזרא ביאר שהאות כ"ף המופיעה פעמיים ('כצדיק כרשע') מראה השוואה,²⁰³ שהצדיק יהיה כרשע והרשע יהיה כצדיק, וביאור הדבר, כיצד יתכן ששופט כל הארץ לא יעשה משפט, וינהג בצדיקים כמו ברשעים? וכן כתב הרד"ק וכך ביאר הספורנו, אם יקרה שישנו צדיק בתוך הרשעים, לא יתכן שיקרה לו כמשפט הרשעים, ויהיה מושלך למקריות שבדבר. וכן כתב באור החיים,²⁰⁴ אם תמית צדיקים כמו רשעים, יאמרו שאין

203. והביא דוגמאות לדבר: 'כי כמוך כפרעה' (מד, יח), 'כעמי כעמך' (מלכים א כב, ד), 'כחשכה כאורה' (תהלים קלט, יב).
204. אור החיים בפסוק כג.

199. בראשית רבה מט, ט.
200. בראשית רבה שם.
201. אזניים לתורה בפסוק כג.
202. תנחומא ישן וירא י.

דאמר רבי יוחנן: כל צדיקים שנאמרו בסדום צדיקים כתיב.²⁰⁵ כלומר, אמר לו ה' יתברך, איך אתה מצפה שאציל את הרשעים בעבור הצדיקים, אם אפילו הצדיקים אינם באמת צדיקים אלא נובלים, 'כצדיק כרשע', צדיקים שהינם כרשעים.

חללה לך

לך', אחת כנגד כל אחת מן הטענות. כנגד הטענה הראשונה אמר 'חללה לך'... והיה כצדיק כרשע', שיאמרו שה' מביא עונש על הצדיקים ועל הרשעים בשווה, וכנגד הטענה השנייה אמר 'חללה לך' השפוט כל הארץ לא יעשה משפט', שאין זה הוגן עבור הצדיקים שבעיר שיכלו משפחותיהם וקרוביהם, נכסיהם וכל אשר להם.²⁰⁸

בהעמק דבר כתב שאברהם מבאר שני טעמים מדוע 'חלילה לך' מעשות כדבר הזה: הראשון, אם צדיק יקבל כמעשי הרשע, לא יהיה בזה תועלת להביא מוסר והוכחה על ההשגחה. והשני, אפילו בלא חילול השם – כיצד יתכן הדבר ששופט כל הארץ לא יעשה משפט?!

הרמב"ן ביאר את הכפילות 'חלילה לך' – פעם כנגד מדת הדין ופעם כנגד מדת הרחמים – עיין בדבריו שהובאו בפסוק כג' האף תספה צדיק עם רשע', ובמדרש רבה שהבאנו בתחילת פסוק זה, ובדברי האור החיים שהובאו בפסוק כד' האם התפלל אברהם', ועוד עיין בדברינו בסוף פסוק כד. **אונקלוס** תרגם 'חללה לך' – קשטא אנון דיןך', אמת הם משפטיך, כפי שכתבתנו בשמו בתחילת הפסוק.

אברהם אבינו כופל בפסוק את אמירתו 'חללה לך'... חללה לך'. כפל דבריו נדרש בתנחומא: 'מה ראה לומר שתי פעמים חלילה לך? אלא אמר אברהם: חלילה לך שאין אתה מעביר דין כל בריה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, לכך הוא אומר חלילה לך חלילה לך',²⁰⁶ וכן ביאר רש"י 'חלילה לך לעולם הבא'. החזקוני כתב שכוונת רש"י לעולם הבא – לדורות הבאים. ואנוהו – ניתן לקיים את כוונת רש"י בלשונו על פי דרשת המשנה: 'אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד, רעים – בעולם הזה, וחטאים – לעולם הבא'.²⁰⁷ 'חלילה לך'... חלילה לך' – אברהם טוען שאין זה דינו של ה' להעניש כליה מוחלטת גם בעולם הזה וגם לעולם הבא.

האברבנאל ביאר את כפל המילים על פי מה שהעלה בפסוקים הקודמים שטען אברהם שתי טענות: האחת, יש בסדום את משפחת לוט, ואין ראוי שהם ימותו כרשעים. והשנייה, שראוי הוא שאם יש צדיקים – הם יצילו את כל יושבי המקום, שהרי אם ימותו כל הרשעים – אף הצדיקים יינזקו. מאחר שטען אברהם שתי טענות, אמר פעמיים 'חלילה

השפט כל הארץ לא יעשה משפט

הארץ במשפט צדק, כיצד יתכן שלא תעשה משפט במקום מסוים? והמתת הצדיק עם הרשע – אין זה משפט, 'אם כן הודיעני למה תעשה כלה בארץ הזאת'. והוסיף הספורנו, כיון שאתה

רש"י ביאר שמילים אלו בלשון תמיהה, האם ייתכן ששופט לא ישפוט משפט אמת?!

על אודות אמירת אברהם אבינו 'השפט כל הארץ' כתב הרד"ק שאם אתה שופט את כל



205. בראשית רבה מט, ט. ואנוהו – בשונה מהכתוב 'ויסלף דברי צדיקים' (שמות כג, ח) שכתוב מלא.
206. תנחומא (בובר) יא.
207. סנהדרין י, ג.
208. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמש עשרה.

בדברינו בתחילת פסוק טז), ושואל את המלאך כיצד יתכן ששופט כל הארץ ששלחך לכאן לא יעשה משפט.

אברהם מטיח דברים קשים מאוד כלפי מעלה. בפסוקים עצמם אין מתגלות לנו מחשבות ה' יתברך על דברי אברהם, אולם המדרש רבה מגלה את תגובת ה' יתברך לדברי אברהם, וכן נדרש: 'א"ל הקדוש ברוך הוא אברהם: "אַהֲבָתְךָ צֶדֶק וְתִשְׁנָא רָשָׁע" (תהלים מה, ח), אהבת לצדק את בריותי ותשנא רשע, מאנת לחייבן, "על כן מִשְׁחָךְ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שָׁמֹן שְׁשֹׁן מִחֲבָרֶיךָ" (שם), מהו מחבריך? מנח ועד אצלך עשרה דורות ומכולם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך – וַיֹּאמֶר ה' אֵל אֲבָרָם לָךְ לָךְ".²¹¹

ובתנחומא נדרש: 'א"ר יוחנן: זאת אומרת המתפלל צריך שתהא דעתו מיושבת עליו ויתפלל לפני הקדוש ברוך הוא. אבא שאול אומר: אם כיוון אדם את דעתו בתפלה – יהא מובטח שתפלתו נשמעת, שנאמר "תִּכְיֶן לָכֶם תִּקְשִׁיב אֲזַנְךָ" (תהלים י, יז), ואין לך אדם שכיוון לבו ודעתו לתפלה כאברהם אבינו שאמר לפני הקדוש ברוך הוא "חֲלֹלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פְּדָבֶר הַזֶּה", כיון שראה הקדוש ברוך הוא שהיה מבקש זכות שלא להחריב את העולם התחיל משבחו ואמר לו "יִפְיִפִּית מִבְּנֵי אָדָם וגו'" (תהלים מה, ג).²¹²

כליה לצדיקים בעוון הרשעים

ואנוהו – בעניין עונש לצדיקים בגלל מעשי הרשעים דרשה הגמרא: 'אר"ש בר נחמני א"ר יונתן: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן

שופט את כל הארץ, במידה שתדון את כולה אחרי הרוב (כפי שביאר הספורנו בפסוק כג 'האף תספה') – תשחית אותה לעולם ללא ספק, שהרי רוב בני אדם הם רשעים.

ובמדרש רבה נדרש: 'השופט כל הארץ – אמר רבי יהודה ברבי סימון: כך אמר ליה אברהם: מלך בשר ודם תולין לו אנקליטון מדוכוס לאפרכוס, מאפרכוס לאסטרליטוס (ואנוהו – תארים שונים לשופטים הגבוהים במעמדם זה מזה), ואת בשביל שאין לך מי שיתלה לך אנקליטון, לא תעשה משפט?²⁰⁹ כלומר אמר אברהם לה' יתברך שתמיד יש שופט גבוה מן השופט ששופט כעת, ואימת השופט העליון נתונה על השופט שתחתיו, אך אצלך אין שופט מעליך, ומשום כך לא תעשה משפט?

ועוד נדרש במדרש רבה: 'אמר ר' אדא: נשבעת שאין אתה מביא מבול לעולם, מה את מערים על השבועה? מבול של מים אין אתה מביא, מבול של אש אתה מביא? אם כן לא יצאת ידי שבועה. אמר רבי לוי: השופט כל הארץ לא יעשה משפט? אם עולם אתה מבקש – אין דין, ואם דין אתה מבקש – לית עולם, את תפיס חבלא בתרין ראשין, בעי עלמא ובעי דינא, אם לית את מוותר ציבחר (מעט [ידי משה]), לית עלמא יכיל קאים'.

אונקלוס תרגם 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט – הדין כל ארעא ברום יעביד דינא', השופט כל הארץ אמנם יעשה משפט (ועיין מה שכתבנו בתחילת הפסוק בעניין תרגום אונקלוס בפסוק זה).²¹⁰ הרשב"ם ביאר לשיטתו בפרק זה שאברהם עדיין מדבר עם המלאך (עיין



210. בפרשגן ציין שעיקרון תרגומי אצל אונקלוס הוא הרחקת השאלה הרטורית. ובטעם הדבר הביא בשם ר' נתן אדלר 'שהבעת תמיהה ביחס לפעולות ה' או למידותיו עלולה לגרור טעות אמונית, כי שומע הדיוט עלול להבין את התמיהה כספק של קיימא', עיין עוד בדבריו.

211. בראשית רבה מט, ט.

212. תנחומא חיי שרה א.

209. בראשית רבה מט, ט. ועוד נדרש שם: 'אר"י בר' סימון: כשבקשת לדון את עולמך מסרת אותו ביד שנים: רומוס ורומילוס, שאם בקש אחד מהם לעשות דבר, חבירו מעכב על ידו, ואת בשביל שאין לך מי שיעכב על ידך לא תעשה משפט? כלומר, אין לך אחר שהוא שווה ערך אליך, וממילא אין מי שיעכב אותך מלעשות את החלטתך, ומשום כך לא תעשה משפט?

החטאים הנ"ל שלא הגיע לכולם להיענש, אלא שכיון שנתן למשחית רשות – אינו מבחין בין צדיק לרשע. מכך שה' משתמש במילה 'כלה' מבין אברהם שישנה אפשרות שגם צדיקים ימותו בעוון הרשעים על אף שלא מגיע להם למות בעוון עצמם, ועל כך אזור מתניו ומעתיר בתפילה 'השפט כל הארץ לא יעשה משפט?!'

האם לוט עמד במרכז תפילת אברהם?
אברהם שופך שיח ומפציר בכל כוחו בניסיון להציל את יושבי כיכר הירדן. עם זאת, דווקא קרוב משפחתו שגר שם, לוט, לא הוזכר כלל בדבריו ולא במענה ה' אליו. האם לוט עמד לנגד עיני אברהם בתפילתו, על אף שלא הזכירו? לפי המדרשים, על אף שלא הוזכר בדבריו, לוט היה הנושא המרכזי הן בדברי ה' אל אברהם והן בתפילת אברהם. במדרש רבה נדרש שסיבת הדבר שה' יתברך גילה לאברהם את אשר מתכוון לעשות בסדום היא עבור לוט, כנדרש: 'א"ר יודן: אמר הקדוש ברוך הוא: הרי יש שם לוט בן אחיו ואיני מגלה לו?'²¹⁴ ועל סיום אברהם את תפילתו בעשרה דווקא נדרש במדרש רבה: 'ולמה עשרה? שהיה סבור שיש שם עשרה – לוט ואשתו וד' בנותיו וד' חתניו'.²¹⁵ וכדברי המדרש כתב רבנו בחיי.²¹⁶ וכן ביאר האברבנאל שהחל אברהם טענותיו באומרו שאין ספק שיש בסדום צדיק או צדיקים, שהרי לוט, אשתו ובנותיו צדיקים הם, וכיצד אם כן יעשה בהם כליון?²¹⁷ ועל תפילת אברהם נדרש מפורשות בפרקי

הצדיקים תחלה... תאני רב יוסף, מאי דכתיב: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר? כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים; ולא עוד, אלא שמתחיל מן הצדיקים תחלה, שנאמר: והכרתי ממך צדיק ורשע'.²¹⁸ ניתן למצוא מספר פעמים בתורה שה' יתברך מתכוון לכלות את כולם, גם צדיקים בכלל הרשעים, ובכל פעמים אלו מופיע השורש כל"ה כפי שמופיע בפסוק כא 'הכצעקתה הבאה אלי עשו קלה'. בחטא העגל כתוב 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם' (שמות לב, י), בעדת קרח כתוב 'הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אתם כרגע' (במדבר טז, כא), ואחרי שעדת קרח נהרגים, העם באים בטענות למשה, ושם אומר הקב"ה 'הרמו מתוך העדה הזאת ואכלה אתם כרגע' (שם יז, י).

גם בחטא המרגלים כתוב שה' מבקש להרוג את כל בני ישראל: 'אפנו בדבר ואורשנו' (במדבר יד, יב), אמנם שם לא מופיעה השורש כל"ה משום שאין כליה של צדיקים עם רשעים, שכן כולם היו ראויים לעונש, ככתוב 'ותשא כל העדה... וילנו על משה ועל אהרן כל בני ישראל ויאמרו אליהם כל העדה לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו... ויפל משה ואהרן על פניהם לפני כל קהל עדת בני ישראל... ויאמרו אל כל עדת בני ישראל... ויאמרו כל העדה לרגום אתם באבנים וכבוד ה' נראה באהל מועד אל כל בני ישראל' (שם, א-י). הרי שבחטא המרגלים ישנו חטא של כולם שבו הגיע לכולם להיענש, בשונה משאר



בחיה, ושכלה בבניה. רבי סימון אמר: למגל כוסחת כובין ולא שלם לה, שושנה ולא שלם לה'.
214. בראשית רבה מט, ב.
215. בראשית רבה מט, יג. וכן נדרש בבראשית רבה (נ, ט): 'וידבר אל חתני לוקחי בנותיו (יט, יד) – ארבע בנות היו לו: שתיים ארוסות ושתיים נשואות'.
216. רבנו בחיי בפסוק כד.
217. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמש עשרה. עוד הוסיף (בתשובתו לשאלה העשרים ואחת) שדייק

218. בבא קמא ס, א. ועיין עוד עבודה זרה ד, א. ועיין במדרש רבה (מט, ח) שדרש: 'רבי שמלאי שאל לרבי יונתן מאי דכתיב "ויש נספה בלא משפט" (משלי יג, כג)? אמר לו: בלא משפט מקומו, מעשה באחד שנשתלח לגבות בני טבריא ובני ציפורי, כשהיה גובה בטבריא, ראה אחד מציפורי, עמד ותפשו, א"ל: מציפורי אני, א"ל: יש בידי כתבים מציפורי לגבותה, ולא הספיק לגבות בני טבריא עד שבאת רווחה לציפורי ונמצא נספה בלא משפט מקומו. ר' לוי אמר: לדובה שהיתה משכלת בחיה, ולא מצאת לשכל

ובהעמק דבר²²⁴ כתב שאברהם רצה להתפלל על לוט, אלא שהבין שאין כן רצונו של הקב"ה. לדבריו, הכתוב 'וילך ה' מבאר שה' יתברך לא רצה שאברהם יבקש יותר, ועל כן תיכף כשכילה לדבר עמו נסתלקו רוח הקודש וכוח הנבואה ממנו, והבין אברהם שאין רצון ה' שיתפלל יותר. ואף על גב שאברהם אבינו בעצמו אמר 'אך הפעם' (פסוק לב), דמשמע שלא התכוון לבקש יותר, בכל זאת יכל לבקש על לוט, אלא שלא רצה הקב"ה בזה. ובכל מקרה כבר היה מלאך מיוחד בדרך ללוט להצילו ולכן מנע את אברהם מהתפלל עבורו. ועוד כתב: 'והודיענו הכתוב צדקת אברהם, שאע"ג שלוט היה יקר אצלו ומסר נפשו עליו במלחמת המלכים, מכל מקום כשהבין רצון הקדוש ברוך הוא שלא יבקש עבורו עשה כן, אפילו שהוא לא ידע שנשלח מלאך מיוחד להצילו'.

ובאזניים לתורה²²⁵ ציין שניתן לראות את צדקתו המוחלטת של אברהם אבינו, שאף שידע שלוט בן אחיו יושב בסדום – לא ביקש רחמים עליו במיוחד ולא הזכיר את שמו לפני המקום, אלא יצא ללמד סגוריא על הכלל כולו. אם יש צדיק בתוך העיר, יהיה מי שיהיה – לא יספה עם הרשעים, ואם יש עשרה – ישא לכל המקום בעבורם, שמא יחזירו את כל יושביו בתשובה.²²⁶ בשונה מכל האמור, הרד"ק כתב 'ולא זכר לו לוט שיצילנו כי חשב שיכלה בכלל הרשעים כיון שנשתקע וישב אצלם ולא היה לו דרך להנצל

דרכי אליעזר: 'התחיל מבקש ומתחנן לפניו על לוט בן אחיו, אמר לפניו: רבון כל העולמים, כמות הרשע כן ימות הצדיק שנאמר "האף תספה צדיק עם רשע"?'²¹⁸

וכן ביארו חלק מן המפרשים, שעל אף שלא הזכיר אברהם את לוט, ליבו היה עליו. כן כתב האבן עזרא²¹⁹ שכוונת 'ולא תשא למקום' (פסוק כד) היא לסדום, שעבורו ניגש אברהם להתפלל כדי להציל את לוט. והרמב"ן²²⁰ כתב שאברהם אבינו אמר 'בתוך העיר' (שם) וכוונתו שאפילו יש שם נכרים (שאינם מבני העיר) ראוי שיצילוה, ואמר זה בעבור לוט, וחשב שאולי יש שם אחרים.

גם האברבנאל סבר שכאברהם התפלל ואמר 'אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר' כיוון דווקא על סדום (ולא על חמשת הכרכים) משום שרצה להציל את סדום עבור לוט ומשפחתו, ולכן אמר 'בתוך העיר'. וכראיה לדבריו מציין שתשובת ה' מפרשת 'אם אמצא בסדם' (פסוק כו), משום שרק על סדום התפלל אברהם.²²¹ ולאחר שביקש אברהם 'אולי ימצאון שם עשרה' (פסוק לב) לא הוסיף עוד להתפלל, אלא כתוב 'וילך ה' כִּאֲשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם' (פסוק לג). בעניין זה ביאר האברבנאל שלא נתן לו מקום לבקש עוד,²²² על אף שאברהם לא סיים את תפילתו, והוסיף: 'האמנם היה בלבו יתברך להציל את לוט מתוך ההפיכה, עם היותו צדיק בצדקתו בארץ ההיא'.²²³



- 220. רמב"ן בפסוק כו.
- 221. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה עד העשרים.
- 222. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.
- 223. אברבנאל בסוף ביאורו לפרק.
- 224. העמק דבר בפסוק לג.
- 225. אזניים לתורה בפסוק כג.
- 226. גם בזוהר (וירא קיא, א) נדרש שמתוך צדקות אברהם לא התפלל על לוט על אף שחפץ בכך: 'תא חזי ענותנותא דאברהם, דהא אפי' בקדמיתא כד בעא

אברהם אבינו באומרו 'התשחית בחמישה את כל העיר' (פסוק כח), מה שלא נקט כן בחמישים (אלא אמר 'בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום' [פסוק כד]), משום שתחילה התפלל אברהם אבינו רק על סדום בעבור לוט, אך ה' ענה לו 'ונשאתי לכל המקום בעבורם'. מאחר שה' התייחס לאפשרות של הצלה לכל המקום – אף אברהם אבינו ראה בכך זכות לכל המקום ועתה יבקש הוא לכל המקום.

218. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

219. אבן עזרא בפסוק כד.

שבשעה שאירחה את אלישע אמר לה: 'הנה חֲרֹדֶת אֵלֵינוּ אֶת כָּל הַחֲרֹדֶה הַזֹּאת מֶה לַעֲשׂוֹת לָךְ הִישׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל שַׂר הַצָּבָא' (מלכים ב', יג), וביאר על כך האלשיך: 'מה לעשות לך היש לדבר לך אל המלך – הוא מלכו של עולם כמאמר חכמי האמת, או אל שר הצבא של מעלה להליץ בעדך'. ועל אף שלא זכתה לפרי בטן, לא בקשה בן אלא השיבה 'בתוך עמי אֲנִי יִשְׁבֶּת', ועל כך ביאר האלשיך: 'ובזכות הכלל ייטב לי בכללם, מה שאין כן אם תזכרני לבדי, כי יבוקר פנקסי'.

ובאופן דומה מצאנו הלכה למעשה, שפסק השולחן ערוך: 'לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום',²³⁰ וביאר המשנה ברורה: 'דבשלושה שעות ראשונות הקדוש ברוך הוא דן את עולמו ושמוא יעיינו בדינו ביחוד – ומי יצדק?! אבל כשהוא מתפלל בצבור הן אל כביר לא ימאס'.²³¹

על כן ידע אברהם אבינו שאם יזכיר את בן אחיו בפני עצמו – ייתכן ואין באמתחתו של לוט די זכויות להינצל, כל שכן כשבחר את מגורי הרשעים על פני שכנות עם אברהם. עם זאת, לא יכל אברהם להזכירו בכלל 'שאר צדיקי סדום', שכן לא ידע אם היו שם צדיקים. על כן ביקש באופן כללי עבור אנשי סדום, וקיווה בכך שיינצל לוט.

אם לא יצא מן העיר, גם לא היה יודע אם היה צדיק או למד ממעשיהם'.²²⁷

עם זאת, ציין²²⁸ שכשה' עונה 'אם אֶמְצָא בְּסֹדֶם חֲמוּשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר' (פסוק כו) הוא מזכיר רק את סדום אך כוונתו לכל אחת מהערים, וטעם הדבר שמזכיר רק את סדום הוא משום שסדום היא אם לכולם, ומשום שלוט נמצא בסדום, וידע ה' שלב אברהם על סדום במיוחד משום לוט שגר שם.

לפי המלבי"ם²²⁹ אברהם לא התפלל על לוט עתה, אך בשעת ההפיכה למחרת התפלל על לוט, ותפילתו היא אשר הצילו את לוט, ככתוב 'וַיִּשְׁכֶּם אֲבִרָהֶם בְּבֹקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פָּנָיו ה'... וַיְהִי בִשְׁחַת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכָּפָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אֲבִרָהֶם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהִפְכָּה' (יט, כז–כט).

ואנוהו – ניתן עוד להציע שוודאי שרצה אברהם להצילו, שאם היה מוכן לסכן את נפשו במלחמה להצילו מיד ארבעת המלכים, קל וחומר שחפץ היה שיינצל ממהפכת סדום בזכות תפילתו. מדוע אם כן לא הזכירו מפורשות? משום שידע אברהם שבהזכרת אדם באופן יחידאי לפני המקום – תיתכן סכנה לאותו האדם.

זאת בדומה למסופר על האשה השונמית,

קודשא בריך הוא למעבד דינא בסדום לא בעא מניה רחמי על לוט (דהא) לבתר דכתיב וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן לא תבע עליה דלוט ולא אמר עליה לקודשא בריך הוא כלום אופי הכי קודשא בריך הוא לא אמר ליה מדי בגין דלא יחשב אברהם דקודשא בריך הוא גרע מזכותיה כלום, ואי תימא דאברהם לא הוה חשיב ליה ללוט בלביה כלום הא מסר נפשיה למיהך לאגחא קרבא בחמשה מלכין תקיפין כמה דאת אמר וישמע אברם כי נשבה אחיו וגו' וכתוב ויחלק עליהם לילה וכתוב וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכושו השיב וגו' אבל ברחימותא דרחים לקודשא בריך הוא וחמא עובדוי דלוט דלא כשרן כדקא יאות לא בעא אברהם דבגיניה ישבוק קודשא בריך הוא כלום מדיליה ובגיני כך לא תבע עליה רחמי לא בקדמיתא ולא בסופא'.

227. רד"ק בפסוק לב.

228. רד"ק בפסוק כד.

229. מלבי"ם יט, כז.

230. שולחן ערוך או"ח תקצא, ח. על פי הגמרא (עבודה זרה ד, ב) שדרשה: 'אמר רב יוסף: לא ליצילי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמיינתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי. אי הכי, דצבור נמי! דצבור נפישא זכותיה' (ביאור: לא יתפלל אדם תפלת מוסף ביחידות בשלש שעות הראשונות ביום הראשון של ראש השנה (שבשעות אלו כועס), שמוא מתוך שפוקדים את דינו – שמוא יעיינו במעשיו, וידיחו אותו. אם כך, גם בציבור יש לחשוש ולא להתפלל בשלוש שעות הראשונות! אלא שציבור זכותם גדולה').

231. משנ"ב ס"ק יד.

נהרות ה'

אל תהי רשע בפני עצמך והיה בעיניך כרשע

'וְהָיָה כְּצַדִּיק כְּרָשָׁע'. עמדו המפרשים²³² על כך שאדם יכול להיות כצדיק לעומת אנשים מסוימים, ועם זאת, להיות כרשע לעומת אחרים, ובכך הוא 'כצדיק כרשע' – כמי שאינו צדיק גמור ואינו רשע גמור, אלא שיש בו משניהם.

למעשה, חז"ל הורונו שכל אדם צריך לראות את עצמו בכל עת כמי שאינו רשע, שכן דרשה המשנה בשם רבי שמעון בן נתנאל: 'ואל תהי רשע בפני עצמך'.²³³ ומאידך צריך האדם לראות את עצמו כרשע, כמובא בגמרא: 'ומה היא השבועה שמשביעין אותו – תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה – היה בעיניך כרשע'.²³⁴ כיצד יתיישבו שני הדברים?

ישוב לסתירה נמצא בדברי הערוך לנו²³⁵ שכתב: 'ואף שהתנא אמר ואל תהי רשע בפני עצמך ועיין בברטנורא שם שלחד פי' שלא יחזיק עצמו כרשע היינו דווקא לעניין שלא יתיימש עצמו כאלו אין לו תקוה ח"ו אלא יבטח בד' כי חנון ורחום הוא להשב אליו, אבל הכא מיירי כשהעולם אומרים לך צדיק אתה וכבר הסגלת מעשים טובים יותר מדי ותן מרגוע לנפשך, לזה נאמר תהי בעיניך כרשע כאלו עדיין מוטל עליך משא עונותיך שצריך אתה לתקן. וזה כדרך שאמר רבי יוסי הגלילי בברכות צדיקים יצר הטוב שופטן,²³⁶ שהוא המבקש רק טוב מאדם ולכן כששופטו ישפוט שעדיין לא השלים חוקו. ומי לנו גדול מרבי יוחנן בן זכאי שבשעת מיתתו אמר שאין יודע איזה דרך מוליכין אותו אם לגהנם אם לג'ע'.²³⁷ עוד ניתן לומר שכשהתנא אומר 'אל תהי רשע', אין הוא אומר שתהיה צדיק בפני עצמך, וכשדורשת הגמרא 'היה בעיניך כרשע', אין הכוונה להעלים עין ולשקר לעצמו מכל הטובות שעשה, אלא יבין היטב שאינו צדיק עדיין כפי שמצופה ממנו להיות.

ואדרבה, מתוך דברי הגמרא נראה שיש צורך לשלב תמיד שני דברים אלו יחדיו: 'ת"ר: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה'.²³⁸ מצד אחד, אין לו לאדם לראות את עצמו כצדיק, ומאידך לא כרשע,

◇ ◇ ◇

זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות... אמר להם... ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי – כעסו כעס עולם, ואם אוסרני – איסורו איסור עולם, ואם ממיתני – מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון; ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי – ולא אבכה? 238. קידושין מ, א-ב.

232. עיין בדברינו בפסוק כד 'בתוך העיר'.
233. אבות ב, יג.
234. נדה ל, ב.
235. ערוך לנו נדה ל, ב. ועוד עיין בתחילת ספר התניא.
236. ברכות סא, ב: 'תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר ולבי חלל בקרבי. רשעים – יצר רע שופטן, שנאמר נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו, בינונים – זה וזה שופטן, שנאמר יעמד לימין אביון להושיע משפטי נפשו. אמר רבא: כגון אנו בינונים'.
237. כמובא בברכות כח, ב: 'וכשחלה רבי יוחנן בן

239. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השש עשרה עד העשרים.

וְנִשְׁאַתִּי לְכָל הַמָּקוֹם

חלילה לך להמית צדיק, כלומר אברהם התפלל רק על הצדיקים, ומדברי הספורנו כאן משמע שהקב"ה משיבו שיציל אף את הרשעים אם ימצא שם חמישים צדיקים, וחידוש יפה הוא שה' יתברך ענה יותר ממה שביקש אברהם.

ובדומה לו ביאר באור החיים שאברהם ביקש הן עבור הרשעים עם הצדיקים והן עבור הצדיקים עצמם, (עיין בדבריו בפסוק כד 'האם התפלל אברהם'), והשיבו ה' יתברך שלא ימית רשעים אם יש צדיקים, וכל שכן שלא ימית צדיקים עם רשעים. צא ולמד מכך שאפילו לוט שלא היה צדיק ניצל למען אברהם קרובו, כל שכן שלא ימית ה' את הצדיקים עצמם.

ועל פסוק זה דרשה הגמרא שצדיקים מגינים על העולם, שכנגד דברי האומרים 'מאי אהנו לן רבנן?' דרשה: 'אמר רב נחמן בר יצחק: מהכא נמי שמע מינה, שנאמר ונשאתי לכל המקום בעבורם'.²⁴⁰

בביאור 'המקום' ביאר רש"י שהכוונה לשאר הכרכים, כלומר, ה' מזכיר תחילה את סדום ואחר כך אומר 'וְנִשְׁאַתִּי לְכָל הַמָּקוֹם בְּעִבְרָם', והכוונה לכל הכרכים, לפי שסדום הייתה מטרופולין וחשובה מכולם, ולכן תלה בה הכתוב. הרד"ק הרחיב עניין זה, שלא רק לכרכים עצמם, אלא 'לכל המקום – ערים ובנותיהן', שלא ישחיתם. אונקלוס תרגם 'לְכָל הַמָּקוֹם – לְכָל אֶתְרָא', וציין בפרשגן שלא תרגם 'לכל יתבי ארעא' (לכל יושבי הארץ), משום שכוונתו שה' ירחם גם על הארץ עצמה שלא לשחתה, ולא מתייחס רק ליושבי המקום.

בעניין הכתוב 'לכל המקום', ביאר הספורנו שה' יתברך לא יציל את הצדיקים בלבד אלא גם את הרשעים. וכן ביאר בהעמק דבר שה' ישא 'לכל המקום', שהצדיקים יועילו להגין גם על הרשעים. ואנוהו – בפסוק כד כתב הספורנו 'אף על פי שלא תשא לרשעים בשביל הצדיקים,

בְּעִבְרָם

ישמיד את הרשעים בעבור העובדה שהרשעים מאפשרים לצדיקים לחיות בתוכם כצדיקים. עוד הוסיף²⁴¹ שעל פי זה ניתן להסביר את מענה ה' אחר כך המתחלף בין 'לא אשחית' (המוזכר בארבעים וחמישה, בעשרים ובעשרה) ל'לא אעשה' (המוזכר בארבעים ובשלושים). יש להסיק ש'לא אשחית' מכוונת לכך שלא ישחית לגמרי אך כן יעניש, ואילו 'לא אעשה' מכוונת שלא יעשה ה' שום רעה. במידה שישנם צדיקים רבים בעיר – מובן שהרשעים יתנו להם לחיות שם מיראתם אותם, ואילו במידה שהם מעטים כל כך – סובלים אותם מחמת מיעוטם המבוטל. רק אם ישנה מידה בינונית, שהם משמעותיים מספיק כמותית אך לא רבים מדי – יש לתת לכך את הדעת שהרשעים מניחים אותם לגור שם, עיין עוד בדבריו.

הרש"ר הירש ביאר שהקב"ה השתמש במילה 'בעבורם' – לא בעבור הצדיקים לבדם, אלא עבור הרשעים המאפשרים לצדיקים לחיות בתוכם. במידה שישנם חמישים צדיקים בסדום, שביכולתם לחיות בפרהסיא חיים טהורים וישרים – אזי יחוס ה' גם על הרשעים. ה' לא יציל את הרשעים עבור זכות עצמם כצדיקים, אלא 'בעבורם', בשל העובדה שעוד חיים בסדום רשעים שמוכנים לתת לצדיקים לחיות כצדיקים. היכולת של צדיק לחיות באמונתו בצד הרשע מראה שהרשעות אינה שלמה.

רק בשעה שיעברו הרשעים ממצב של לעג ובוז לצדיקים לרמה תחתונה של עיכוב הצדיק מלחיות כצדיק – הרי שהגיעו לשיא הרוע הדורש השחתה. אם ישנם חמישים צדיקים בעיר – ה' לא



241. רש"ר הירש בפסוקים כח–לג.

240. סנהדרין צט, ב.

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

במענה ה' אל אברהם בפסוק דידן עלינו לשאול – האם תפילתו של אברהם אבינו התקבלה בשלב הזה? התשובה מורכבת. ה' אמנם מודיע ששמע אל בקשתו של אברהם אבינו, ובאופן מפורש מודיעו שמקבל כל מילה, אך כל עוד שיש 'רק' ארבעים ותשעה צדיקים או פחות – הרי שתפילתו של אברהם אבינו לא תתרום דבר ברמת התוצאות שאליהן ייחל.

מששומע אברהם שתפילתו לא בהכרח תביא את התוצאה המיוחלת, הוא מתחזק בתפילתו עוד ועוד. וכן אנו יכולים ללמוד מעמוד התפילה אברהם אבינו – כשאנו מרגישים שתפילותינו שבות ריקם – אין כאן מקום לייאוש אלא צוהר להתחזק בתפילתנו – 'קוה אֶל ה' חֶזַק וַיֵּאמֶן לִבּוֹ וַקּוּה אֶל ה'" (תהלים כז, יד), וכפי שביאר רש"י 'וקוה אל ה' – ואם לא תתקבל תפלתך חזור וקוה'.

אף אם לא זכינו להגשמת 'מלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו', מתפילה לתפילה מתעצמת תודעת 'שמע קולנו... כי אתה שומע תפילת עמך ישראל ברחמים', והוא עניין גדול מאוד בפני עצמו.

וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֵלְתִּי לְדַבֵּר אֶל-אַדְנִי
וְאֶתִּיב אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הָא אֶעֱנֶה
וְאֶנְכִּי עֹפֶר וְאֶפֶר:
עֹפֶר וְקָטָם:

וַיַּעַן עֹפֶר וְאֶפֶר. וכנר הייתי ראוי להיות עפר על ידי המלכים, ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי:

וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֵלְתִּי לְדַבֵּר אֶל ה'

שְׁרִיתִי, שמשמעו התחלתי לדבר,²⁴⁴ והסכים לכך האברבנאל שביאורו התחלתי (ועיין עוד בדבריו בפסוק הבא 'מדוע ארבעים וחמישה').²⁴⁵ וכן ביאר המלבי"ם, שאברהם נקט את המספר חמישים, ועשה כן בחושו בעדה אינה פחותה מעשרה ויש צורך בעשרה לכל כרך (כמובא בדבריו בפסוק כד 'מדוע התחיל אברהם'). אולם כעת טוען אברהם שאולי די בפחות ממספר זה, ובאמרו 'הִנֵּה-נָא הוֹאֵלְתִּי' מתכוון לומר – אני זה שהתחלתי בדיבור העשרה לכל כרך, אך עשיתי כן בלי ידיעה אם די בפחות מכך, ואיני יכול לדעת דעת קדושים מאחר שאני עפר ואפר. ממילא, אבוא כעת לבקש על פחות מכך. ועיין בכלי יקר לקמן.

עוד ציין בהעמק דבר שכל השמות בפרשה זו (ואנוהו – כוונתו לשמות שנזכרו בתפילת אברהם) הינם שם אדנות, המורה על שידוד הטבע, משום שהתפלל אברהם אבינו שלא יעשה ה' עמהם הדין הראוי להם.

בעניין דברי אברהם אל ה' יתברך ומענה ה', ביאר הרמב"ן²⁴² שבכל פעם שהרבה אברהם להתפלל על אנשי סדום היה מכווין את דעתו לנבואה עד שהיה שומע את תשובת ה' יתברך, והאריך בדבר כל היום, עד הכתוב 'וילך ה' (פסוק לג), שאז כילה ה' לדבר אל אברהם, ובאו שני המלאכים סדומה. על לשון התורה 'ויען' כתב בהעמק דבר 'סתם עניה משמעו בקול רם... והנה אברהם אבינו התפלל בלחש כדין תפלה, אכן כשרצה לחזור ולבקש והרגיש שאין זה מדרך המוסר להיות לבו גס כ"כ לפני ה', אבל מדת החמלה ורחמים גבר עליו, על כן הרים קול בכיה ואמר דברי פיוס לכבודו של הקדוש ברוך הוא'.

בביאור המילה 'הואלתי' ביאר רש"י רציתי,²⁴³ וכן הסכימו האבן עזרא והרד"ק. הספורנו כתב שכוונתו של אברהם אבינו הינה 'לשאול הספק שהיה אצלי בעניין המשפט האלוהי'. לעומת הבנה זו, אונקלוס תרגם 'הואלתי' –

וְאֶנְכִּי עֹפֶר וְאֶפֶר

קטן וכל כך חסר ערך אל מול ה' מאחר שהוא בשר ודם הבא מן הגשמיות האפסית ולשם אף ישוב. וכן הסכים בפשט רבנו בחיי, והוסיף

בכוונת דברי אברהם באומרו 'וְאֶנְכִּי עֹפֶר וְאֶפֶר', ביאר האבן עזרא 'כי עפר הייתי ואפר אשוב'.²⁴⁶ כלומר אברהם אבינו מבטא שהוא מרגיש



זה מתורגם 'אסגיתי' הן שגויות, שמדובר בטעות שהועתק התרגום מפסוק לא. אולם יש שקיימו את תרגום 'אסגיתי' גם בפסוק זה, משום שאין כאן תחילת דברי אברהם, שכבר הקדים ואמר את פסוקים כג-כה.
245. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.
246. והוסיף האבן עזרא 'והעיקר על יסוד הגוף והם העצמות', כלומר האמור שעפר היה ולאפר ישוב מתייחס

242. רמב"ן בפסוק כ.
243. ועיין בכלי יקר בעניין דברי רש"י.
244. זאת בשונה מתרגומו בפסוק לא 'הואלתי' – אסגיתי, שמשמעו הרביתי דברים. טעם הדבר הוא שפסוק דידן הוא התחלת דברי אברהם, ועל כן מתאים לתרגם 'התחלתי', בשונה מפסוק לא שאינו תחילת דבריו. וציין בפרשגן שיש הטוענים שהנוסחאות שבהן גם בפסוק

והתייחס להבדל הדק אך המשמעותי שבין עפר לאפר, והעצים את דברי אברהם אבינו בבטלו את עצמו כנגד ה'. ישנה תכונה מיוחדת בעפר שהינה ההיפך המוחלט מאפר. עפר יש ביכולתו להצמיח, והרי הכול בא מן העפר, אולם העפר עצמו לא נוצר או נולד מדבר כל שהוא. היפך הדבר נמצא באפר – כל אפר בא מדבר כל שהוא שנשרף, אלא שלאפר אין שום יכולת להוליד או להצמיח. אברהם מתפלל לה' כמי שידוע שאינו מגיע עם זכות אבות שקדמו לו, ומאידך אינו מבקש בזכות אלו שיבואו אחריו – אלא מבקש חסד עבור היותו עפר ואפר. ובסוף דבריו כתב: 'ובשביל חין ערך שפתים הללו זכה לאפר פרה ועפר סוטה (כמובא לקמן). היינו שזכו בניו שיהיו נרשמים בגדולה ע"י שני עצמים הללו שאינם מועילים אלא לקדושת נפש ישראל, ובזה נודע סגולת נפש הישראלי'. ועיין בנהרות ה'.

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'זכה אברהם בחסד ה' עליו – להציץ בדרכי ההשגחה; וזכו גם בניו אחריו לדעת ולהכיר, מה חובתו וחשיבותו של מעוט בקרב הרוב. הן להם נועד התפקיד להיות המעטים בכל העמים, במשך אלפי שנים; ולא פעם, בעבר ובהווה – היה הטוב גם בקרבם נחלת המעוט בלבד.

אילו נמצאו בסדום ועמורה רק עשרה צדיקים – לא היה ה' מתייאש מאנשי סדום הרעים והחטאים; ומתוך צפייה לעתיד טוב יותר – היה מקיים את הכלל למען אותו עתיד מקווה. אולם במקום שאין הקדוש ברוך הוא אומר נואש – חייב גם האדם להתאזר עוז, ולצפות בביטחון; על האדם לעשות את שלו, לעמוד בפרץ למען ניצחון הטוב, אף אם אינו יחידי מול דור טועים; אף אם הניצחון נשקף רק בעתיד רחוק, לאחר שכבר נסתם הגולל על קברו.

שכך מתוודים הצדיקים, שאף דוד אמר 'זכור כי עֶפֶר אֶנְחֵנו' (תהלים קג, ד), ואיוב (מב, ו) אמר 'על כֵּן אֶמְאֵס וְנִחַמְתִּי עַל עֶפֶר וְאָפֶר'.

הרד"ק המשיך קו זה שכוונת אברהם אבינו למשול את אפסיותו מול ה' על ידי דברים אפסיים, וכתב 'ואף על פי שאנכי עפר ואפר לדבר כנגד כבודו וכנגד משפטו – לא באתי אלא ללמוד ולדעת משפטו איך הוא.²⁴⁷ וכן ביאר הספורנו (כהמשך לדבריו הקודמים 'הנה נא הואלתי' שביקש להבין את המשפט האלוהי) שלא ירדתי עדיין לסוף כוונת דברי תשובתך. ועיין בדברי המלבי"ם שהובאו בדיבור הקודם.

ובמדרש רבה נדרש: 'אמר: אלו הרגני אמרפל לא הייתי עפר, ואי שרפני נמרוד לא הייתי אפר?²⁴⁸ ובדומה לכך כתב רש"י שכבר הייתי ראוי להיות עפר על ידי המלכים, ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי. ואנוהו – רש"י שינה את דברי המדרש מ'אמרפל' ל'מלכים' משום שסובר שנמרוד הוא אמרפל (עיין רש"י יד, א ובדברינו שם 'אמרפל הוא נמרוד').

הכלי יקר ביאר את דברי אברהם כהמשך לדבריו במהות התגלות ה' לאברהם אבינו. בתחילת הפרק כתב שמטרת ההתגלות לאברהם הייתה לצרף אותו לבית דין על אנשי סדום (עיין בפסוק א 'והוא יושב'). מאחר שבדיני נפשות מתחילים לשמוע את הדיינים מן הצד,²⁴⁹ כלומר שומעים תחילה את הפחותים שבדיינים – מזהיר אברהם 'וְאֶנְכִי עֶפֶר וְאָפֶר' על כן אני מתחיל להגיד את דעתי, ולכן פתח ואמר 'הִנֵּה נָא הוֹאֵלְתִּי, במשמעות התחלתי.

בהעמק דבר כתב תחילה 'לפי הפשט הכונה מתחילת הווייתו עד סופו, ועפר הוא משל על תחילת הווייתו שהוא כעפר, וסוף הווייתו הוא כאפר'. אך כתב שיש להעמיק בעצם המשל,



248. בראשית רבה מט, יא.

249. כמובא במשנה (סנהדרין ד, ב): 'דיני נפשות מתחילין מן הצד'.

לגוף האדם, ולא לרוח שבו.

247. כלומר לפי הרד"ק, אברהם אינו מתפלל אלא מנסה להבין את דרכי ה', עיין בדבריו שהבאנו בפסוק כא 'עשו כלה'.

את דבריו, ולא יחרוג ה' מדין האמת, אברהם בא לבקש לפניו משורת הדין, והרי שיש מעבר מדרישת האמת לבקשת חסד, על כן דווקא כאן אומר אברהם שאינו בא כאדם הרשאי לדרוש, אלא כעפר ואפר, כאדם המגיע ללא זכויות ודרישות אלא כעני בפתח. ועיין בנהרות ה'.

דרשות הגמרא מהאמור 'ואנכי עפר ואפר'
הגמרא דרשה מספר דרשות ממילים אלו: 'דרש רבא, בשכר שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות, אפר פרה ועפר סוטה'.²⁵¹ ובאופן דומה נדרש במדרש רבה (לעניין פרה אדומה): 'אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך, אתה אמרת "וְאֲנֹכִי עֶפֶר וָאֶפֶר", חייך שאני נותן לבניך כפרה בהם שנאמר "וְלִקְחוּ לְטָמֵא מֵעֶפֶר שְׂרֵפֶת הַחֲטָאִת" (במדבר יט, יז), "וְאֶסֶף אִישׁ טְהוֹר אֶת אֶפֶר הַפֶּה" (שם, ט).²⁵² רבנו בחיי הוסיף לדברי הגמרא 'וכן מצינו כל ישראל שנקראו בשם אפרים, שנאמר: "הֲבֵן יָקִיר לִי אֶפְרַיִם" (ירמיה לא, יט), הוא כאלו אמר "אפרים" שני אפרים: אפרו של אברהם ואפרו של יצחק'. ועיין במשך חכמה למה נתנו דווקא שתי מצוות הקשורות לטהרה. עוד דרשה הגמרא: 'אמר רבא: מפני מה אמרה תורה הבא עפר לסוטה? זכתה – יוצא ממנה בן כאברהם אבינו דכתיב ביה ואנכי עפר ואפר, לא זכתה – תחזור לעפרה'.²⁵³ ביאר בתורה תמימה שאף על פשישנס הרבה צדיקים שיכולה להתברך להיות כמותם, היא מתברכת דווקא באברהם משום שזו עצמה הייתה הברכה לאברהם, שכתב בו 'וְהָיָה בְרָכָה... וְנִבְרָכוּ בְךָ' (יב, ב-ג).

ועוד נדרש בגמרא: 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם – אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר', למשה ואהרן – אמר 'ונחנו מה'

כל אותו דושיח, אם אפשר לקרוא לו כך, שבין אברהם לבין שופט כל הארץ – בו מעיז עפר ואפר לפנות אל ה', על סמך חוש הצדק שבלבו, ואף הקדוש ברוך הוא מנענע לו בראשו לאות הסכמה, הרי הוא משמש ערובה נאמנה לאפיו האלהי של אותו קול שבקרבו, הטוען למשפט וצדקה. עם שאנחנו רק "עפר ואפר", יסודנו עפר ואחריתנו אפר – הרי לא הכל בנו עפר ואפר. בגוף עפר ואפר זה חי נצוץ של בורא העולמים, והד לרוחו. אנושיות וצדק, וכל קנייני הרוח והמוסר של האנושות – קיבלו את אישורם הנצחי על ידי הד אלהי זה שבלב האדם; והרי הם מובטחים ועומדים מעל לכל תורות עפר ואפר של חכמה חמרנית'.

ואנוהו – באמירת 'ואנכי עפר ואפר' מתחנו
אברהם שבקשתו תתקבל עבור תפילותיו וטענותיו שהינן אמיתיות, ולא בזכות אומרו. אילו אברהם היה בא בדרישה שיקשיב לו ה' בזכות מי שהוא – הרי שיש בכך סוג של גאווה (כדברי הגמרא 'כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים').²⁵⁰ אברהם טוען שהוא לא ראוי להשמיע דבריו מדין המדבר, שהרי הוא עפר ואפר, אך אין זה מוריד מן האמת שבטענותיו: 'הִשְׁפֹּט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט' (פסוק כה).

מעניין הדבר שדווקא עתה אומר אברהם 'וְאֲנֹכִי עֶפֶר וָאֶפֶר', ולא אמר כן בתחילת דבריו בפסוק כג 'הֲאֵף תִּסְפָּה צִדִּיק עִם רָשָׁע'. מדוע ממתין אברהם אבינו עם הצהרתו 'וְאֲנֹכִי עֶפֶר וָאֶפֶר' לאמצע דבריו ולא פותח בהם את דבריו? ונראה לומר שזהו משום שבדבריו הראשונים אברהם אבינו אינו מבקש טובה, אינו טוען לפני משורת הדין, אלא מתייחס לאמת המשפטית – 'הִשְׁפֹּט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט'. אישיותו של אברהם אינה עניינית למהות הבקשה. רק כאשר אברהם שומע את מענה ה' שאכן מקבל

בתורה תמימה.

250. ברכות י, ב.

252. בראשית רבה מט, יא.

251. סוטה יז, א. הוסיפה הגמרא: 'ולישב נמי עפר

253. סוטה יז, א.

כסוי הדם, התם הכשר מצוה איכא, הנאה ליכא, ועיין

מֵאֵם יַחְסְרוֹן חֲמִישִׁין זַפְאִין
חֲמִישָׁא הַתְּחִיל בְּחִמְשָׁא יֵת
כָּל קֶרְתָּא וְאָמַר לֹא אֲחִיל אִם
אֲשַׁכַּח תַּמָּן אַרְבַּעִין וְחֲמִישָׁא :

כח אֲוִלִי יַחְסְרוֹן חֲמִישִׁים הַצְדִּיקִם חֲמִישָׁה הַתְּשֻׁחִית
בְּחִמְשָׁה אֶת-כָּל-הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית אֶם-אֶמְצָא
שֵׁם אַרְבָּעִים וְחֲמִישָׁה:

התשחית בחמשה. והלא הן תשעה לכל כרך, ואתה נדיקו של עולם תנטרף עמהם:

אֲוִלִי יַחְסְרוֹן חֲמִישִׁים הַצְדִּיקִם חֲמִישָׁה

ובמדרש רבה נדרש: 'אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה' – אמר רבי חייא בר אבא: בקש אברהם לירד לו מחמשים לחמשה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: חזור בך למפרע.²⁵⁹ בכוונת דברי המדרש, המהרז"ו ביאר שאברהם התכוון לירד בבקשתו מחמשים לחמשה, ואילו בעץ יוסף ביאר שדברי אברהם כללו הן ארבעים וחמשה והן חמשה, שאולי ימצאון רק תשעה בכל עיר, ואולי רק צדיק אחד ימצא בכל עיר. בין כך ובין כך, מענה ה' לאברהם היה שלא ירד מחמשים לחמשה, אלא יתחיל בבקשה נוספת הקרובה יותר לחמשים.

הרד"ק ביאר שהתכוון אברהם לירד מחמשים לארבעים וחמשה, וטענתו היא שאולי יחסרון מן החמשים חמשה, והאם בעבור חמשת אלו שיחסרו ישחית את כל הארץ ולא ישא למקום עבור ארבעים וחמשה? הוסיף המלבי"ם שאולי מתוך החמשים ישנם חמשה, שהינם צדיקים לעומת אנשי סדום, אך אינם צדיקים לעומת ארבעים וחמשה האחרים, כך שלמעשה יחסרו החמשים צדיקים חמשה, האם בגלל זה תשחית את כל העיר? והשיב לו הקב"ה שאף ללא חמשה אלו, כל שישנם ארבעים וחמשה צדיקים – לא ישחית.

הַתְּשֻׁחִית בְּחִמְשָׁה אֶת כָּל הָעִיר

עוד הציע האברבנאל שכוונת 'התשחית בחמשה' היא חמשת הכרכים, כלומר האם בחיסרון חמשה צדיקים תשחית את כל חמשת הכרכים, שהוא 'כל העיר'.²⁶⁰

מדוע ארבעים וחמשה?

מדוע ירד אברהם אבינו מחמשים לארבעים וחמשה דווקא? רש"י כתב תשעה לכל כרך, ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם, והסכים לו האור החיים. האברבנאל סבר אף הוא שביקש אברהם להציל על ידי צרף, אלא שביקש שה' יציל בזכות צירופו של אברהם אבינו עצמו, וכן כתב: 'ואני

ביאר האבן עזרא 'התשחית בחמשה' – התשחית את הכול בעבור חמשה שיחסרו. והאברבנאל כתב שכוונת אברהם לשאול אם עבור חיסרון חמשה צדיקים מהחמשים יעשה את הכלייה שהזכיר. ובשונה מטענתו הקודמת בה טען אברהם 'וְלֹא תִשָּׂא לְמָקוֹם' (פסוק כד), כאן הזכיר את המילה 'כל' באומרו 'הַתְּשֻׁחִית בְּחִמְשָׁה אֶת כָּל הָעִיר', וכיוון בה לסדום ולכל בנותיה. מאחר שראה אברהם שה' יתברך כלל בתשובתו את כל הערים באומרו 'וְנִשְׂאֹתִי לְכָל הַמָּקוֹם בְּעֶבְרָתָם' (פסוק כו), שאל עתה מפורשות על כולם (ובאומרו 'אֶת כָּל הָעִיר' התכוון לכל המקום, כלומר לכל חמשת הערים).



260. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

259. בראשית רבה מט, יב.

הכולל לכל המקום בלי התייחסות מיוחדת של עשרה לכל עיר. הקב"ה משיב לו שבמידה שיש ארבעים וחמישה – הוא לא ישחית את העיר החמישית (ואנוהו – לא ישחית, אך כן יעניש, על פי דבריו בהמשך הפסוקים). ועיין בשיטתו בפסוק לב 'רצף הבקשות'.

הכלי יקר²⁶⁴ ציין שלכאורה הייתה התורה צריכה לכתוב 'אולי יחסרון מחמישים', או 'אולי יהיו שם ארבעים וחמישה', אך היא כתבה 'אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה'. בטעם הדבר ביאר שאברהם אבינו טען שאולי אכן יש חמישים צדיקים, אך יתכן שחמישה מתוכם כרגע אינם נמצאים שם, ורק בגלל כך אין הצדקה להעניש, כפי שמצינו בכל דבר שבקדושה, שאם ישנם עשרה ויצא אחד מהם – גומרין,²⁶⁵ ולכן כתבה 'אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה'. מטעם זה ענה לו ה' יתברך 'לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה' ולא אמר 'לא אשחית בעבור הארבעים וחמישה' (כפי שנקט בפעמים האחרות), משום שההצלה הינה בזכות החמישים (שכרגע אולי חסרים חמישה שאינם נמצאים שם), אך לא בזכות עצם המספר ארבעים וחמישה.

האברבנאל דייק שאברהם אבינו נקט כאן 'כל העיר', מה שלא נקט כן בחמישים, משום שתחילה התפלל אברהם אבינו רק על סדום בעבור לוט (האברבנאל לשיטתו בפסוק כד 'עבור מי התפלל אברהם'), אך ה' ענה לו 'וְנִשְׁאַתִּי לְכָל הַמָּקוֹם בְּעֶבְרֹם' (פסוק כו). מאחר שה' התייחס לאפשרות של הצלה לכל המקום – אף אברהם אבינו ראה בכך זכות לכל המקום ועתה יבקש הוא לכל המקום. לכן נקט אברהם אבינו את המילה 'הואלתי' (פסוק כז), שפירושו התחלתי,

אחשוב שאברהם שאל שיצטרף הוא עמהם, ולכן אמר בתחנונים "הֲנֵה נָא הוֹאֵלֹתִי לְדָבָר אֲלֵ אֲדֹנָי וְאֶנְכִּי" (פסוק כז), ר"ל אנכי צרפני עמהם, אף על פי שאני עפר ואפר, ר"ל חומרי וחוטא, לא צדיק.²⁶¹ ואנוהו – ואכן שתי שיטות אלו מובאות במדרש רבה, שם נדרש: 'א"ר יהושע בן לוי: אמר אברהם: צרף מעשי ויעלו למנין חמשים. א"ר יהודה בר' סימון: לא את הוא צדיקו של עולם? צרף עצמך עמהם ויעלו למנין חמשים'.²⁶²

האבן עזרא כתב שאברהם אבינו עבר מחמישים לארבעים וחמישה, שאולי תחסר עשירית מהמספר הראשון שעבורו ביקש, ואחר כך הוריד תשיעית מארבעים וחמישה לארבעים. **הספורנו** ביאר שאברהם אבינו התייחס בירידתו מחמישים לארבעים וחמישה לעיר אחת מבין חמש הערים, החייבת מביניהן, בה ימצא המספר הקטן של הצדיקים. כשביקש אברהם על חמישים, יסוד ההצלה היה מבוסס על כך שבכל עיר יש עשרה צדיקים, ועל פי היסוד 'עדה מצלת' שהיא עשרה,²⁶³ שאם ימצאו בכל עיר עשרה – די בכך להציל את כל הערים. עתה נקט ארבעים וחמישה שהוא פחות מעשרה לכל כרך, ורצה אברהם שיודיעו ה' אם במידה שיש פחות מעשרה לכל כרך (ואנוהו – כלומר יש ארבעה כרכים עם עשרה צדיקים ועיר אחת ללא עשרה), האם תישחת העיר החמישית בהיעדר עשרה צדיקים בתוכה. ואנוהו – כלומר, האם מסתכלים על כל עיר בפני עצמה, וממילא, חמישים צדיקים יצילו חמש ערים ואילו ארבעים וחמישה יצילו רק ארבע ערים, או שארבעים וחמישה יכולים להציל את כל חמש הערים, ויוצא שה' מסתכל על הסך

מאן דכר שמיה?

265. כמובא בשולחן ערוך (אורח חיים נה, ב): 'אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל, והוא שנשתתירו רובן'.

261. אברבנאל שם.

262. בראשית רבה מט, ט.

263. כמובא במשנה (סנהדרין א, ו), עיין בדבריו שהבאנו בפסוק כד 'מדוע התחיל אברהם'.

264. הכלי יקר פתח את דבריו בכותבו: 'ומה שפירש רש"י שביקש על ידי צירוף, עיקר חסר מן הספר, כי צירוף

שהרי יש בבקשה זו בקשה חדשה שלא הייתה קודם לכן. תחילה ביקש אברהם רק על סדום, וה' ענה לו שיציל את כולם אם אכן ישנם חמישים צדיקים, ולכן עתה מתחיל אברהם בתפילה חדשה 'הֲנֶה נָא הוֹאֵלֹתִי' – לבקש עבור כל המקום.²⁶⁶

וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית

בעבור –', שמשמעו לא ישחית את כולם, אך בכל זאת יהיה איזה מעשה לרעה. הוסיף המשן חכמה שכאן נקטה התורה 'לא אשחית', משום שדווקא בארבעים חמישה ישנה סיבה להשחית. כאשר אדם נידון על עבירה נעשה לו 'דין וחשבון'. הכוונה, שדנים את האדם על העבירה שעשה, וכמו כן עושים לו חשבון על המצווה שיכל לעשות באותו הזמן ולא עשה. כאשר ישנם תשעה והעשרי משלים – הוא נוטל שכר כנגד כולם, שהרי הוא הוא הגורם למניין. ממילא, כשאדם מונע עצמו מלהשלים – באים איתו חשבון לא רק על חסרונו שלו, אלא על החיסרון של המניין כולו. ממילא, במידה שיש תשעה לכל כך וחסר עשירי – העשירי הזה שחסר אינו סובל רק עונש עצמו אלא עונש כולם. לכן נוקט ה' 'שלא ישחית', אך כן ייסר אותם שלא נתעוררו להשלים לעשרה, עיין עוד בדבריו.

ביאר האברבנאל שה' יתברך משיבו 'לא אשחית', כלומר לא אעשה השחתה וכליה כלל, לא בסדום ולא בשאר הערים, אם ימצא שם ארבעים וחמישה. ולא קיבל ה' יתברך את צירוף אברהם עמהם (כמובא בדבריו לעיל 'מדוע ארבעים וחמישה'), אלא שהם לבדם יספיקו להגן על כל הערים.²⁶⁷

על המילים 'לא אשחית' כתב המלבי"ם שה' נקט את הלשון 'לא אשחית' מאחר שאברהם אמר 'התשחית'. ובהעמק דבר ביאר שכאן אמר ה' 'לא אשחית', אך לא ברור אם כוונת הקב"ה שלא ישחית כלל, או שתהיה השחתה חלקית (שהרי מענה ה' יכול להתבאר בשני אופנים אלו). בארבעים ובשלושים אמר ה' 'לא אעשה', שמשמעו שלא יעשה רעה כלל, ומזה ניתן ללמוד שאף דברי ה' כאן 'לא אשחית' הכוונה שלא ישחית כלל. אולם שונה הדבר במענה ה' לעשרים ולעשרה ששם אומר ה' 'לא אשחית

אם אִמְצָא שָׁם אַרְבָּעִים וְחַמִּישָׁה

שנשחתו ידע שלא היו שם צדיקים. ועיין בנהרות ה'. הוסיף באזניים לתורה 'גלוי וידוע לפני הקב"ה שאברהם יוסיף לבקש עד עשרה. ולמה לא ענה תיכף 'לא אשחית אם אמצא עשרה'? מכאן שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים'.

ציין הרמב"ן שהקב"ה לא ענה לאברהם אבינו 'דע שאין כמספר הזה', אלא אמר בלשון עתיד 'אם אִמְצָא שָׁם...'. משום שעדיין לא נגמר דינם, כדבר ה' 'אֲרִדָּה נָא וְאֶרְאֶה' (פסוק כא). אברהם לא ידע מה יהיה דינם לבסוף, ולכן השכים בבוקר והשקיף על פני סדום, וכשראה



267. אברבנאל שם.

266. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

'וצדקנו במשפט' – בכל יום ובכל שעה

כל אחד מאיתנו נמצא תדיר ביום דין ואף בשעת דין. שלוש פעמים ביום מתפללים אנו 'וצדקנו במשפט', והגמרא דורשת שיום יום ואפילו בכל שעה אנו נידונים: 'רבי יוסי אומר: אדם נידון בכל יום, שנאמר ותפקדנו לבקרים. רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה, שנאמר לרגעים תבחנוני'.²⁶⁸

וכן דרשה הגמרא: 'ת"ר: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה... ר' אלעזר בר' שמעון אומר: לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר: וחוטא אחד כו', בשביל חטא יחידי שעשה זה – אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה'.²⁶⁹ מי יודע אם המעשה שאעשה עכשיו הוא הוא הגורם שיכריע את עצמי, ואולי את העולם כולו, לטוב או לרע. אשרי אדם מפחד תמיד, ומלבד כוונה במילות התפילה, חי הוא את אשר ממלמל: 'וצדקנו במשפט'.

וַאֲסִיף עוֹד לְמַלְאָא קְדָמוּהִי
וַאֲמַר מָאם יִשְׁתַּכְּחוּן תַּמָּן אַרְבַּעִין
וַאֲמַר לֹא אֶעֱבִיד גְּמִירָא בְּדִיל
אַרְבַּעִין:

כַּטּ וַיֹּסֶף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרָבָעִים:

אולי ימצאון שם ארבעים, וימלטו ארבעה הכרכים, וכן שלשים יצילו שלשה מהם או עשרים יצילו שנים

וַיֹּסֶף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים

הנכללת בשתי השאלות הללו, ולכן אין כאן בעצם בקשה חדשה אלא הוספת אותה הבקשה. כביכול, לאחר בקשת חמישים, בבקשה אחת מבקש אברהם הן על ארבעים וחמישה והן על ארבעים.²⁷⁰

בעניין המספר ארבעים ביאר רש"י שארבעים יספיקו למלט ארבעה כרכים, וכן שלושים יצילו שלושה כרכים, וכן בעשרים ובעשרה, שלפחות חלק מן הכרכים ינצלו. הוסיף המלבי"ם שאחרי שאברהם אבינו הבין שדי בארבעים וחמישה, ידע שהחמישה הנוספים על הארבעים הם חסרי משמעות לעניין ההצלה מאחר שאינם 'עדה', ועל כן מבקש אברהם אבינו שאם ימצאו ארבעה ערים עם עדה – די יהיה בזה להציל. ה' ענה לו שבמידה שישנם ארבעים, ינצלו כל חמשת הערים מאחר שהרוב יגנו על המעט. ובעניין המילה 'ימצאון' – עיין בנהרות ה'.

האור החיים ביאר שהתורה כותבת 'ויסף' ו'אליו' להדגיש שעדיין מבקש אברהם את זכות ה' שיצטרף עמהם. בארבעים וחמישה ביקש אברהם שה' יצטרף לתשעה בכל כרך וכרך, ואילו כאן מבקש אברהם שאם יש ארבעה כרכים עם עשרה – יצטרף ה' עבור הכרך החמישי ויציל את כולם. המילה 'ויסף' מורה שבקשתו באה כהמשך לבקשה הקודמת של אברהם, והמילה 'אליו' מתייחסת אל ה' שבזכותו יציל.

האברבנאל ציין שבשונה משאר בקשותיו לקמן, לא אמר אברהם עתה 'הנה נא הואלתי' או 'אל יחר', וכמו כן, רק בפסוק זה מובא הכתוב 'ויסף עוד לדבר אליו'. טעם הדבר הוא שבבקשת הירידה בחמישה, הן בבקשת ארבעים וחמישה במקום חמישים והן בבקשת ארבעים במקום ארבעים וחמישה, מדובר בבקשה אחת

וַיֹּאמֶר לֹא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר הָאֲרָבָעִים

הרד"ק ביאר שכוונת 'לא אעשה' היא שלא אעשה כלה, וכוונתו 'לא אשחית'. וכן ביאר האברבנאל שאמר ה' 'לא אעשה', כלומר לא יעשה כלה בכל הערים עבור הארבעים. מאחר שאמר לעיל 'עשו כלה' (פסוק כא),

הזכיר עתה 'לא אעשה' כליה. עם זאת, לא אמר 'לא אשחית' (כפי שאמר בפסוק כח) לפי שרק התחייב שלא יכלה אותם בעבור הארבעים, אך לא התחייב שלא ישחית בהם בשאר עונושים.²⁷¹



270. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת. 271. אברבנאל שם.

נהרות ה' 1

בפסוק דידן אברהם אבינו נוקט לשון 'אולי ימצאון שם ארבעים', ופסוק זה מהווה מעבר בין המילים שנאמרו עד כה לבין המילים שיאמרו מחלק זה של תפילת אברהם ומענה ה' אליו, וזוהים אנו לקבל מטמון נוסף מתפילתו של אברהם אבינו לחיים המעשיים שלנו.

מתוך דברי אברהם, ה' יתברך אינו עונה 'אם אמצא' אלא אומר 'לא אֶעֱשֶׂה בְּעֶבֶר הָאֶרֶץ־עֵינִי', כלומר נראים הדברים שמקבל את דברי אברהם בשלב הזה. אולם בשלושים ה' שב ואומר 'אם אמצא' (פסוק ל), אך אברהם מתעקש בשלו ואומר שוב ושוב 'אולי ימצאון'. ואכן אחרי השלושים, ה' יתברך כבר אינו חוזר על המילים 'אם אמצא', אלא אומר 'לא אֶשְׁחִית בְּעֶבֶר הָעֶשְׂרִים' (פסוק לא), ושוב 'לא אֶשְׁחִית בְּעֶבֶר הָעֶשְׂרֶה' (פסוק לב). ונראה שקיבל באופן סופי את דברי אברהם אבינו 'אולי ימצאון'. מתוך תפילת אברהם, אנשי סדום יכולים להיות נידונים לא מתוך הבטה של יושב מרום, אלא מתוך אופן הבטתן של עיני בשר ודם.

וכן דרשה הגמרא: 'כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון – למי שעובר על פשע'.²⁷² ביאר רש"י: 'המעביר על מדותיו – שאינו מדקדק למדוד מדה למצערם אותו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו – אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת'. ועל שלוש עשרה המידות הנזכרות בפסוק 'מי אל כמוך' כתב בתומך דבורה: 'עד כאן הגיע י"ג מדות שבהן יהיה האדם דומה אל קונו, שהן מדות של רחמים עליונות וסגולתן. כמו שיהיה האדם מתנהג למטה כך יזכה לפתוח לו מדה

בידו של האדם, להביט באחיו בני ישראל כצדיקים גמורים, ומתוך כך, בוחר ה' ייתברך לשנות את האופן בו בוחר לדון אותו, לא בגדר 'אם אמצא' אלא בגדר 'אולי ימצאון'.

עד עכשיו ירד אברהם אבינו בחמישה כל פעם, ואילו כאן ירד בעשרה. ביאר על כך האבן עזרא²⁷⁵ שאברהם לא עבר מארבעים לשלושים וחמישה כדי לא להאריך, אלא עבר מארבעים לשלושים בהחסרת רבע, ואחר כך החסיר שלישי (משלושים לעשרים) ואחר כך החסיר חצי (מעשרים לעשרה). גם הרד"ק כתב שירד בעשרה ולא בחמישה כדי לקצר את דבריו.

274. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

ואם כן הוא במי שמסיר אצנו משמוע תורה, קל וחומר שכן הדבר לטובה. מי שערבים דברי תורה לאוזניו, על אף ששמעם כמה וכמה פעמים, כל שכן שתפילותיו ערבות לפני ריבון העולמים על אף ששמעם כמה וכמה פעמים, וכן דרשה הגמרא: 'זאינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד'.²⁸¹ ועוד דרשה: 'זלגו עיניו דמעות של רבי אלעזר בן שמוע, אמר: אשריכם תלמידי חכמים שדברי תורה חביבין עליכם ביותר'.²⁸² מי שדברי תורה חביבין עליו וערבין לו, על אף ששמעם פעמים רבות, אזי תפילותיו ימצאו חן בעיני מרום כל פעם מחדש, ועליו נאה לדרוש 'כי קולך ערב ומראיך נאה' (שיר השירים ב, ד).

לֹא וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא הוֹאֵלֶתִי לְדַבֵּר אֶל-אֲדֹנָי אֱוִלִי וּמִצָּאֹן
שֵׁם עֲשָׂרִים וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעַבְדְּךָ הָעֲשָׂרִים:

וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא הוֹאֵלְתִּי לְדָבָר אֶל אֲדֹנֵי אוֹלֵי יַמְצָאֹן שֵׁם עֲשִׂירִים

המלבי"ם כתב שמשתמש אברהם אבינו מחדש במילים 'הִנֵּה נָא הוֹאֵלֶתִי' משום שכעת ישנה בקשה חדשה. זה עתה הבין אברהם שאם ישנן רוב ערים עם צדיקים – ינצלו כל הערים מדין רוב הצדיקים. אך כעת בא להתפלל על שתי ערים שהינן מייעוט לעומת השלוש ללא הצדיקים. לכן אומר אברהם שאם הולכים לפי רוב לעניין הצלה אזי יש לומר שהוא הדין שהולכים לפי רוב לעניין עונש, ויש להעניש את שתי הערים בעוון השלוש שהינן הרוב.

עם זאת מבקש אברהם מה' יתברך שלא יתחשב בכל הדיבור שהיה להם זה עתה, אלא יסתכל רק על שתי הערים הללו עבור עצמן

280. שו"ת התשב"ץ חלק ד טור א סימן מב.

281. חגיגה ט, ב.

וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעֶבֶר הָעֶשְׂרִים

נהרות ה' 1

◆ ◆ ◆

284. ברכות נח, א.

אולי ימצאון שם עשרה. על פחות לא בקש. אמר,
דור המבול היו שמונה, נח ובניו ונשיהם ולא הצילו
על דורם, ועל תשעה על ידי צרף כזר בקש ולא מנא:

בדבר הסיבה ששוב אמר אברהם 'אֵל נָא יִחַר' כתב האברבנאל שמאחר שאברהם אבינו ירד בחצי (מעשרים לעשרה) חשש שה' יחרה אפו בו.²⁸⁶ לעומתו, האור החיים ביאר שאברהם ממשיך ומבקש שה' יגן בזכות צירוף, וכאן מגדיל אברהם לבקש שה' יגן בזכותו כעשרים, ואף אברהם יגן בזכות עצמו כעשרים. מאחר שאברהם מפריז בבקשתו, ואף משווה את זכות עצמו בזה לזכות ה' יתברך – נוקט שוב לשון 'אֵל נָא יִחַר'. ואומרו 'אך' בא להורות שלא יחזור לשאול בעניין זה שאולי אחד מן העשרה יחסר כפי שביקש בארבעים וחמישה, עיין עוד בדבריו.

המלבי"ם כתב שמאחר שאברהם הובטח שה' לא ישחית עבור עשרים, שהרי יש בכוחם של הצדיקים להציל את הערים שלהם אף שאין בכוחם להציל את כל הכיכר, מסיק אברהם שלא אמור להיות הבדל בזה בין עשרים לעשרה, שאם עשרים יצילו שתי ערים על אף שהן מיעוט, הוא הדין צריך להיות עבור עיר אחת עם עשרה צדיקים. מאחר והדבר צריך להיות מובן אך

מדברי אברהם 'ואַדְבָּרָה אִךְ הַפְּעַם' משמע שאינו מתכוון לבקש בקשה נוספת אחר בקשה זו.²⁸⁷ מדוע סותם אברהם את תפילתו בעשרה ואינו מבקש על פחות מכך? נדרש על כך במדרש רבה: 'ולמה עשרה? כדי כניסה לכולם (ביאר בעץ יוסף' 'כדי כניסת ציבור לתפילה כדכתיב "אֱלֹהִים נֶצַח בְּעֵדַת אֵל" [תהלים פב, א] ואין עדה פחותה מעשרה'. ועוד ביאר שביקש עתה שאף

286. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.
287. ועיינו בדברינו בתחילת הפסוק הבא, האם אברהם

והוסיף שבתשעה על ידי צרוף כבר ביקש ולא מצא. החזקוני²⁸⁹ נקט כשיטה האחרונה במדרש. האבן עזרא²⁹⁰ הביא שיש אומרים שלא פחת אברהם מעשרה בעבור היות שניים בכל עיר מחמשת הערים, אך דחה זאת, מאחר שהתפלל אברהם על סדום לבדה (האבן עזרא לשיטתו בפסוק כד 'עבור מי התפלל אברהם'). עוד הוסיף שלמרות שישוד תפילה בציבור דווקא בעשרה היו מסורת חז"ל, גם זה הפסוק יחזיק ידי אמונתנו.

אם מתכנסים בכל סדום ועריה רק עשרה יחדיו – הרי שדי בכך להציל את סדום וכל עריה. דבר אחר, למה עשרה? כבר נשתייר בדור המבול שמונה ולא נתלה לעולם בזכותן. דבר אחר, למה עשרה? שהיה סבור שיש שם עשרה – לוט ואשתו וד' בנותיו וד' חתניו.²⁸⁸

כשיטה השנייה במדרש דרש רש"י, שלא ביקש על פחות מעשרה, משום שבדור המבול היו שמונה ולא הספיקו להציל את אנשי דורם,

וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרֶה

סדום ואנשיה. תחילה מבקש על חמישים, ומשם יורד עד עשרה. כמו כן, לפעמים נקט ה' יתברך את המילים 'לא אשחית' ולפעמים נקט 'לא אעשה'. לפעמים אומר אברהם אבינו 'אל נא יחר' ולפעמים אינו אומר כן. על אף שביארנו כל דבר במקומו, הבאנו כאן את שיטות המפרשים באופן רציף:

שיטת רש"י – כשביקש אברהם על חמישים התכוון לעשרה לכל כרך וכרך. ארבעים וחמישה – תשעה לכל כרך, ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם. ארבעים עד עשרה – אולי זכות הארבעים יצילו ארבעה כרכים, וכן שלושים לשלושה עשרים לשניים ועשרה לכרך אחד. לא פחת אברהם מעשרה משום שבדור המבול היו שמונה ולא הצילו דורם, ועל תשעה בצירוף ה' כבר ביקש ולא מצא.

שיטת רבנו בחיי – במענה ה' אל אברהם אמר בארבעים וחמישה 'לא אשחית' (פסוק כח), כלומר, ראויים הם להשחתה מאחר שאין שם עשרה לכל כרך (ואנוהו – אלא תשעה בצירוף ה' בכל כרך), אך לא אשחית אלא אלקה אותם בייסורין. אחר כך בארבעים אמר ה' 'לא אעשה'

נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'מכאן אמרו חכמים אם יש עשרה צדיקים במקום – בזכותן המקום נצול, שנאמר ויאמר לא אשחית בעבור העשרה'.²⁹¹

ציין באזניים לתורה שתפילת אברהם לא הועילה בסופו של דבר אפילו לכרך אחד. ותמוה לכאורה הדבר שבקשת לוט להציל את צוער כן הועילה לכל הכרך! אלא שיש לומר שלא תפילתו של לוט הצילה את צוער, אלא שעבור הצלת לוט היה צורך זמני להציל את כל צוער. וראיה לכך, שכשיצא משם לוט נבלעו יושביה, שכך נדרש במדרש שכל טוב: "על כן קרא שם הָעִיר צוּעֵר" (יט, כב) – שנאמר עליה "הָלֹא מִצָּעֵר הָיָה" (יט, כ), כי מתחלה היה שמה בלע, ואף על פי שלא נהפכה צוער באותו פעם בבקשת לוט, לאחר שעלה לוט מצוער וישב לו בהר, נבלעו דיורית של צוער במקומו, לכך נקראת בלע שנבלעו דיוריה.²⁹²

רצף הבקשות והמילים המשתנות בביאורי המפרשים השונים

ישנה הדרגתיות בבקשות אברהם אבינו עבור



288. בראשית רבה מט, יג. וכן נדרש בבראשית רבה (ג, ט): 'וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו (יט, יד) – ארבע בנות היו לו: שתיים ארוסות ושתיים נשואות'.
289. חזקוני בפסוק כח.
290. אבן עזרא בפסוק כט.
291. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
292. מדרש שכל טוב יט, כב.

(פסוק כט), כלומר, מאחר שלכרכים אלו יש עשרה (ואנוהו – כלומר לארבעה כרכים יש בכל אחד עשרה) לא אעשה לא השחתה ולא ייסורין. וכן אמר בשלושים 'לא אעשה' (פסוק ל), לפי שהתכוון לעשרה בכל אחד משלושה כרכים. אך בעשרים אמר 'לא אשחית' (פסוק לא), כלומר לא יכלה אותם, אך כן יקבלו ייסורין, כיון שבשלושה כרכים, שהם הרוב – לא נמצאו עשרה, ומטעם זה גם בעשרה אמר 'לא אשחית' (פסוק לב). בסוף, כיון שלא היו עשרה – נשחת הכל.

שיטת הספורנו – כך היא מדת ה' לאנשי סדום: חמישים – ה' ישא לכל המקום. ארבעים וחמישה, ארבעים ושלושים – ה' לא יעשה רעה כלל לערים הפחות חייבות, אך כן יעניש את אחת או שתי הערים האחרות, אלא שלא ישחיתם. עשרים או עשרה – ה' ישחית את שלוש הערים החייבות, והשתיים הנותרות לא יענשו באופן ישיר, אך יינזקו באופן עקיף על ידי השחתת שלוש הערים החייבות. ואנוהו – דברי הספורנו מבוססים על כך שלדעתו ישנה השלכה משמעותית לרוב, שהרי בפסוק כג כתב 'כשופט את כל המקום על פי הרוב', ובפסוק כה כתב 'אם תדין את כולה אחרי הרוב'. לכן מבדיל הספורנו בין רוב ערים שאינן חייבות, שמאחר שהן הרוב – האחרות יענשו אך לא ישחתו, לעומת רוב חייבות שאז הרוב החייבות ישחתו, והמיעוט יושפע מן הרוב ויינזקו אף שלא ישחתו.

שיטת האור החיים – מארבעים וחמישה אברהם אבינו מבקש בזכות 'הצרוף'. בארבעים וחמישה הוא מבקש להציל כל כרך בזכות תשעה ובצרוף ה' כדברי רש"י. בארבעים התורה כותבת 'ויסוף ואליו' להדגיש שמוסיף לבקש את זכות ה' שיצטרף עמהם. בארבעים וחמישה ביקש אברהם שה' יצטרף לתשעה בכל כרך וכרך, ואילו בארבעים מבקש אברהם שאם יש ארבעה כרכים עם עשרה – יצטרף ה' עבור הכרך החמישי ויציל את כולם. בשלושים מבקש אברהם שזכות ה' תציל כרך אחד, וזכות אברהם תציל כרך

נוסף. כשבמקש אברהם בזכות עצמו הוא חשש לחרון אף, ועל כן נוקט 'אל נא יחר לה' (פסוק ל) דווקא בשלושים. בעשרים מבקש אברהם שה' יצטרף כעשרים ויצטרף אברהם כעשרה, ומאחר שאברהם אבינו לא ביקש שזכותו תוסיף מעבר לשלושים שביקש אלא דווקא זכות ה' תצטרף יותר (כעשרים ולא כעשרה) – לא נקט אברהם לשון 'אל יחר'. בעשרה מגדיל אברהם לבקש שה' יגן בזכותו כעשרים, ואף אברהם יגן בזכות עצמו כעשרים. מאחר שאברהם מפרז בבקשתו, ואף משווה את זכות עצמו בזה לזכות ה' – נוקט שוב לשון 'אל נא יחר' (פסוק לב).

שיטת המלבי"ם – בארבעים הבין אברהם אבינו שזכות הארבעים תועיל לכולם מאחר שיש רוב צדיקים (ארבעים צדיקים לארבע ערים מתוך חמש), והרי שייך לומר כן גם לשלוש ערים שיש בזכותן להציל את כל החמש מאחר שהן רוב, לכן אומר אברהם 'אל נא יחר לה'. כלומר, רוצה אברהם לוודא שהבין נכון, וה' עונה לו שאכן הבין נכון, ובמידה שימצאון שם שלושים לא יעשה ה' שום מעשה אף לשתי הערים שאין בהן עשרה צדיקים.

בעשרים משתמש אברהם אבינו מחדש במילים 'הִנֵּה נָא הוֹאֵלֹתִי מִשּׁוֹם שִׁכְעַת יִשְׁנָה בִקְשָׁה חֲדָשָׁה. זֶה עֵתָה הַבֵּין אֲבִרָהֶם שֶׁאִם יִשְׁנֶן רֹב עָרִים עִם צְדִיקִים – יִנָּצְלוּ כָל הָעָרִים מִדֵּין רֹב הַצְדִּיקִים, אֲךָ כַּעַת בָּא לְהִתְפַּלֵּל עַל שְׁתֵּי עָרִים שֶׁהֵינָן מִיְעוּט לַעֲוֹמַת הַשְּׁלוֹשׁ לֵלָא הַצְדִּיקִים. לִכֵּן אֹמֵר אֲבִרָהֶם, שֶׁאִם הוֹלְכִים לִפִּי רֹב לַעֲנִיִּין הַצֵּלָה אֲזִי יֵשׁ לֹמֵר שֶׁהוּא הַדֵּין שֶׁהוֹלְכִים לִפִּי רֹב לַעֲנִיִּין עֹנֵשׁ, וַיֵּשׁ לְהַעֲנִישׁ אֶת שְׁתֵּי הָעָרִים בַּעֲוֹן הַשְּׁלוֹשׁ שֶׁהֵינָן הָרֹב. עִם זֹאת, מִבְּקֵשׁ אֲבִרָהֶם מֵה' יִתְבָּרַךְ שֶׁלֹּא יִתְחַשֵּׁב בְּכָל הַדִּיבּוּר שֶׁהִיָּה לָהֶם זֶה עֵתָה, אֲלֵא שֶׁה' יִסְתַּכֵּל רַק עַל שְׁתֵּי הָעָרִים הַלָּלוּ עֲבוּר עֲצֻמָּן וַיִּצִּל אֶת הָעָרִים בְּזִכּוֹת הַצְדִּיקִים שֶׁבִּתּוֹכָן, עַל אֵף שֶׁאֵין רֹב עָרִים עִם צְדִיקִים. עַל זֶה מְשִׁיב לוֹ ה' – 'לֹא אֲשַׁחֵת', כְּלֹמֵר, בְּמִידָה שִׁישׁ שְׁתֵּי עָרִים עִם צְדִיקִים – ה'

לא ישחית את כל הכיכר, אלא יביא עונש לערים הרשעות בלבד. לכן אומר ה' 'לא אשחית' אך לא אומר 'לא אעשה', מאחר שה' כן היה מביא עונש לשלש הערים, אך לא לשתיים האחרות. בעשרה – מאחר שאברהם הובטח שה' לא ישחית עבור עשרים, שהרי יש בכוחם של הצדיקים להציל את הערים שלהם אף שאין

בכוחם להציל את כל הכיכר, מסיק אברהם אבינו שלא אמור להיות הבדל בזה בין עשרים לעשרה. אם עשרים יצילו שתי ערים על אף שהן מיעוט, הוא הדין צריך להיות עבור עיר אחת עם עשרה צדיקים. מאחר שהדבר צריך להיות מובן אך אברהם אינו בטוח, אומר לה' 'אל נא יחר...'. ואכן מגיב לו ה' יתברך שהבין כשורה.

נהרות ה'  

זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה

אברהם אבינו אומר 'וְאֶדְבָּרָה אֲךָ הַפֶּעַם', מילים המורות שזו תהיה תפילתו האחרונה בעניין. המילים 'אך הפעם' הוזכרו על ידי מספר אנשים בתנ"ך, ונעמוד עתה על אחד מהם, שעבורו הייתה זו לא רק התפילה האחרונה בעניין עליו ביקש, אלא תפילתו האחרונה בחייו, ולמעשה חלק ממילותיו האחרונות. לפני שמשוון הפיל את הבית והרג כשלושת אלפי אנשים ונשים, ועמהם מצא את מותו, אמר 'זְכֹרְנִי נָא וְחַזְקֵנִי נָא אֲךָ הַפֶּעַם הַזֶּה' (שופטים טז, כח). וניקח מדבריו אלו שני יסודות.

הראשון, כשאדם יודע שעושה דבר בפעם האחרונה ולא מני רבות שעשה ושעשה – הרי שהוא עושה זאת באופן שונה. עובד ה' מוצא את עצמו עושה את אותן הפעולות מידי יום, ומתוך כך קשה לתת תחושה ייחודית למעשה שעושה, שלכאורה זה מעשה אחד מתוך רבים, ואין שום משמעות מיוחדת דווקא לתפילה זו או למצווה זו.

כנגד תופעה זו נפסק בשולחן ערוך "אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם" (דברים ו, י) היינו לומר: בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, ולא כמי שכבר שמע אותו הרבה פעמים שאינו חביב אצלו.²⁹³ ואנו נוסיף ונאמר, שלא רק יסתכל על הפעולה שעושה כחדשה בעיניו, אלא יכול להסתכל עליה גם שמא תהיה האחרונה שזוכה לעשות, בגדר הנדרש במשנה 'שוב יום אחד לפני מיתתך',²⁹⁴ וכפי שביאר הברטנורא 'לפי שאין אדם יודע אימתי ימות'. גדול מאוד הוא מעלתו של מי שעושה מצוותיו כל יום ויום, כאילו זו הפעם הראשונה או הפעם האחרונה שזוכה לעשות כן.

והשני, שמשוון מבקש בקשה שלכאורה אינה מגיעה לו. שמשוון היה מחויב לשמר את שערותיו, אך גילה את סודו לדלילה, ומתוך דבריו רצון ה' לא נשמר, ומצא שמשוון את עצמו עיוור וטוחן בבית האסורים. תפילתו נובעת מתוך כך שלא שמר כראוי על רצון ה'. מדוע אם כן קיבל ה' יתברך את תפילתו?

ייתכן שמצד עצמו, לא היה ראוי שמשוון שתפילתו תתקבל, אלא שזכות הצדיק עמדה לו. בשעה שאסף יעקב אבינו את בניו לפני מותו, סיים את דבריו לדן באומרו 'לִישׁוּעָתְךָ קוֹיָתִי ה'' (מט, יח), וביאר שם רש"י 'נתנבא שינקרו פלשתים את

◇ ◇ ◇

צא ולמד – כמה שנים עברו מאז דברי יעקב עד בקשת שמשון? כחמש מאות ושמונים שנה. יסוד גדול בדבר. פעמים שמענה ה' מגיע סמוך מאוד לבקשתנו, ופעמים, כדוגמת דברי יעקב, התפילה תלויה ועומדת זמן רב, אפילו מאות בשנים, אך לבסוף יכולה לתת את המענה המבוקש.

וְאִסְתַּלַּק יִקְרָא דְיֵי כַּד שְׂיַצִּי
לְמַלְלָא עִם אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם
תֵּב לְאַתְרֵיהּ :

וילך ה' וגו'. כיון שנשתתק הסיניור הלך לו הדין:
ואברהם שב למקומו. נשתלק הדין נשתלק הסיניור
והקטיגור מקטר, ולפיכך ויבאו שני המלאכים סדומה
[צערצ] (יט, א) להשחית. אחד להשחית את סדום ואחד

רבנו בחי²⁹⁵ ביאר שכתוב 'וילך ה' אחר שהזכיר אברהם עשרה, לפי שידע ה' שאין שם עשרה ואי אפשר לאברהם לפחות מעשרה, ולכך נסתלקה השכינה. וסיים בכתבו 'ומתוך פרשה זאת יש התעוררות גדול לחשבון עשרה שהוא קיום העולם, ממה שנתבאר כאן הפסד העולם בעבור חסרון העשרה'.

ובדומה לו ביאר האברבנאל שמאחר שאברהם לא יבקש על מספר הקטן מעשרה – נפסקה נבואתו מיד, על כן כתוב 'וַיֵּלֶךְ ה' פֶּאֶשֶׁר כֻּלָּהּ לְדָבָר אֶל אַבְרָהָם', שלא נתן לו מקום לבקש עוד.²⁹⁶ עוד כתב שעל אף שתפילות אברהם לא הועילו להציל את אנשי סדום, מכל מקום 'שהועילנו הספור הזה להכיר ולדעת שמשפטי ה' אמת צדקו יחדו בהפיכת סדום ובנותיה, שאילו היו נמצאים בהם אפילו עשרה צדיקים היו ניצולים'. ועוד הוסיף שעל אף שלא אפשר

296. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

ואנוהו – מעניין לציין שכאן כתוב 'וילך ה', בשונה מהכתוב 'ויעל אלהים מעל אברהם' (יז, כב). מתוך הבחנה במקומות אחרים בתורה ניתן לראות שכאשר כתוב על הקב"ה 'וירד' או 'ויעל' מדובר על נוכחות ה' שאינה משאירה רושם, בשונה מהכתוב 'וילך ה' שהינה נוכחות הנראית לעין כל ומשאירה רושם. באנשי דור הפלגה כתוב 'וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל... הבה נרדה' (יא, ה-ז), משום ששם אין התערבות אלוהית שהורגשה אצל בוני המגדל. אצל יעקב אבינו כתוב 'ויעל מעליו אלהים' (לה, יג), ואף שם אין דבר הנראה לעין כל, וכן בכתוב 'ויעל אלהים מעל אברהם'.

לעומתם, ביציאת מצרים מתגלה ה' יתברך באופן מוחשי ככתוב 'וה' הלך לפניכם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה' (שמות יג, כא), וכאשר הקב"ה מעניש את מרים באופן הנראה לעין כתוב 'ויחר אף ה' גם וילך' (במדבר יב, ט). ממילא מובן שכאשר ירד ה' לראות את מעשי סדום אך עדיין לא להעניש כתוב 'אָרְדָּה נָא וְאָרָאָה' (פסוק כא), ואילו כשהולך להעניש כתוב בפסוק דידן 'וילך ה'". אם מכוונים אנו בדברינו, אין כוונת 'וילך ה'" לעזיבת השכינה את אברהם גרידא, אלא מעבר של נוכחות ה' יתברך מהיותו אצל אברהם להענשה בסדום – באופן הנראה וניכר לעין, כפי שכתוב 'וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים' (יט, כד). ועיין במדרש שהובא בתורה תמימה: 'וילך ה' – תניא, לעולם אל יפטר אדם מרבו ומחבירו אלא אם כן נוטל ממנו רשות, ולמדין אנו דרך ארץ מן המקום, שנאמר וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם, כביכול שאמר לו, הרי אני נפטר ממך',²⁹⁹ ועיין עוד בתורה תמימה.

כבר היה מלאך מיוחד בדרך ללוט להצילו ולכן מנע את אברהם מהתפלל עבורו.

ואף האור החיים ביאר שהלך ה' יתברך כשסיים את מענהו לאברהם, ולא נתן לאברהם מקום להמשיך להתפלל, או משום שאמר אברהם 'אך הפעם', כלומר, הצהיר אברהם שלא ימשיך להתפלל, או משום שיודע ה' שלא תהיה הגנה בפחות מעשרה. עוד הוסיף שאף על פי שבזהר²⁹⁸ מובא שצדיק יסוד עולם (וממילא יכול צדיק אחד להציל את כולם ויש לאברהם להמשיך ולבקש) – אפשר שזה מדבר דווקא על צדיק מופלא, ואכן אפשר שאם היה אברהם בקרבה של סדום היה ממלט את כל העיר.

לעומת כל הנ"ל, על המילים 'וילך ה'" פירש רש"י 'כיון שנסתלק הסיניגור הלך לו הדיין'. על פי דבריו מבואר שסיום הדברים בין ה' יתברך לאברהם אבינו נגמר מרצון אברהם אבינו ולא מרצון ה', ועיין במדרש רבה שהובא בשיחתנו לכתר זה 'זמנים בהם רצונו שלא נתפלל', וכן בדברינו בפסוק הקודם 'למה לא פחת אברהם מעשרה?'

בעניין הכתוב 'וילך ה'", אונקלוס כדרכו נטה מן ההגשמה ועל כן תרגם 'ואסתלק וקרא דה'. הרד"ק כתב שנסתלק כבודו מעליו, ובמראה הנבואה ראה אברהם ששב למקומו, כלומר לביתו, למקום שבאה אליו הנבואה. ואנוהו – כלומר, בפסוק א החל אברהם לקבל נבואה בכתוב 'וירא אליו ה'", ועתה תמה הנבואה, הסתלק כבוד ה' ('וילך ה'), ואברהם מצא עצמו בתום הנבואה בביתו במקום בו היה יושב כשהחלה הנבואה (ככתוב 'והוא ישב פתח האהל כחם היום' [פסוק א], והרד"ק לשיטתו שכל זה היה במראה הנבואה – עיין בדברינו בפסוק א 'האם מדובר בנבואה או במציאות').²⁹⁹



300. במסכתות קטנות, מסכת דרך ארץ פרקי בן עזאי (ג, א) נדרש: לא יפטר אדם לא מאצל חבריו ולא מאצל רבו, אלא עד שיטול הימנו רשות. וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום, שאמר לו לאברהם אבינו, אברהם,

298. זוהר א, פב, א.

299. אולם בפרק יט העלה כאפשרות שאף הכנסת לוט את אורחיו היה במראה הנבואה, עיין בדברינו לקמן יט, ב 'ויאמר הנה נא', וכן בדבריו שהבאנו בסוף יט, ג.

ואברהם שב למקומו

(ועיין עוד בשיחתנו לכתר זה 'זמנים בהם רצונו שלא נתפלל' בביאור 'שב למקומו').

רבנו בחיי ביאר מספר ביאורים לשובו של אברהם אבינו 'למקומו': הראשון בדרך הפשט, הכוונה לאלוני ממרא, שהרי שם היה תחילה. השני, ניתן לפרש 'למקומו' כ'למידתו', להכנסת האורחים שהיא מדתו של אברהם אבינו. והכוונה שאחר שסיים להכניס את אורחיו הקודמים על ידי אכילה, שתיה ולוויה – חיפש אורחים נוספים.³⁰⁴

השלישי, מקומו הינו הרגשותיו ומדת גופו, שכתב: 'כי בעוד שהשכינה הייתה אצלו היה כולו שכלי מופשט מכל ענייני החומר והרגשותיו בטלים, לא נשאר לפני ה' בלתי אם צורה והנפש והוא השכל הזך והטהור. כיון שנסתלקה שכינה – חזר להרגשותיו ולגבולי המדות הגופניות, וזהו: "ואברהם שב למקומו", כלומר לגבול מדות גופו, כי מקומו של אדם הוא המקיף אותו והמגבילו'. והרביעי, על דרך הקבלה כתב שמדת החסד חזרה למקומה כשלא מצאה זכות ואז פועלת מדת הדין, עיין בדבריו (וכן במה שקישר כן לעקדת יצחק).

רש"י כתב שנסתלק הדיין נסתלק הסניגור, והקטיגור מקטרג, ולכן כתוב מיד 'ויבאו שני המלאכים סדמה בערב' (יט, א) – להשחית. ובהרחבה בדברי רש"י, עיין בשיחתנו לכתר זה 'זמנים בהם רצונו שלא נתפלל'.

בביאור המילה 'למקומו' ביאר **האבן עזרא** ששב אל חברון, מאחר שדיבור ה' אל אברהם היה במקום שאליו הלך עם המלאכים לשלחם, ומשם ישקיף על פני סדום.³⁰¹ וכן הסכים הספורנו ששב אל ביתו מן המקום שליווה שם את המלאכים (שבמקום אליו ליווה אותם קיבל את הנבואות על הפיכת סדום).

בשונה מהם, יש שביארו את 'מקומו' לא כמקום הנמצא אלא כתיאור אנושי כלפי אברהם אבינו. **האברבנאל** ביאר שכוונת 'למקומו' היא 'למדרגתו ודבקתו שהיה בו תמיד'.³⁰² ו**בהעמק דבר** כתב שכוונת 'שב למקומו' היא ששב 'לאנשותו', למי שהוא ללא הנבואה, ולא הוסיף להתבודד ולהתפלל למרות שאפשר להתפלל גם בלא גילוי שכינה, משום שהבין את רצון ה'. עוד הוסיף שאין כוונת הכתוב 'שב למקומו' כשב לביתו, משום שאברהם לן במקום שהתפלל³⁰³



ככתוב 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה': וישקיף על פני סדום ועמורה' (יט, כז–כח), עיין עוד בדבריו.

302. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה העשרים ואחת.

303. כמבואר ב**הרחב דבר** יט, כז.

304. נאה להוסיף לדברים אלו את דברי **המשך חכמה** שכתב שמכך שכותבת התורה 'ואברהם שב למקומו' ולא כתבה 'ואברהם הלך למקומו' ניתן לראות רמז לדברי חז"ל ב**גמרא** (שבת קכז, א) 'גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה'. אברהם התחיל עם הכנסת אורחים, כעת קיבל פני שכינה, ואחר כך 'שב למקומו', כלומר למעלה הגבוהה יותר שבה היה קודם קבלת השכינה.

אברהם, כלום אני צריך לך, אמר לפניו רבונו של עולם הן'. ועוד עיין ב**תנחומא** (ח) שדרש: 'ראה ענותנותו של הקדוש ברוך הוא, א"ר ברכיה: בנוהג שבעולם שני בני אדם עומדין ומסיחין, בקשו להתפרש זה מזה – הקטן נוטל רשות מן הגדול, והקב"ה כשדבר עם אברהם ובקש להתפרש ממנו כביכול הוא נטל רשות מן אברהם, שנאמר "וילך ה'", אימתי? כאשר "כלה לדבר" ואח"כ "ואברהם שב למקומו"'.³⁰¹

301. **האבן עזרא** מבאר שהיו שני מקומות עליהם מדובר בפסוקים אלו. יש את ביתו של אברהם בחברון, שם אירח את המלאכים ושם שהה בדרך כלל, ויש את המקום המשקיף על פני סדום, שלשם ליווה את המלאכים, שם התפלל אברהם על אנשי סדום, ולשם הלך ביום המחרת

פרשת וירא
כתר שלוש
פרק יט

התוכן

שיחה:

הצדיק בסדום שקנה עולמו בשעה אחת... 253
גנותו של לוט... 253
לוט – הסביל שבאנשים... 255
חסדו בסדום – נגד טבעו... 256
שבחו של לוט... 257
הצדיק בסדום שקנה עולמו בשעה אחת... 258

פרק יט

א ויבאו שני המלאכים סדמה בערב
ולוט ישב בשער סדום וירא לוט ויקם
לקראתם וישתחו אפים ארצה:

ויבאו שני המלאכים סדמה... 261
תארים מתחלפים – אנשים ומלאכים... 261
בערב... 265
ביאור המלבי"ם לפרטי התורה בביאת המלאכים
לסדום... 266
ולוט ישב בשער סדום... 267
מהות השועל... 267
וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה... 270
האם נראו לוט כמלאכים?... 271
נהרות ה': מימי החינוך המחלחלים... 271

ב ויאמר הנה נא-אדני סורו נא אל-בית עבדכם
ולינו ורחצו רגליכם והשכמתם והלכתם
לדרככם ויאמרו לא כי ברחוב נלין:

ויאמר הנה נא אדני... 273
סורו נא אל בית עבדכם... 274
ולינו ורחצו רגליכם והשכמתם והלכתם לדרככם... 274
ויאמרו לא כי ברחוב נלין... 275
נהרות ה': להפציר חסד, עד שיאמר 'רוצה אני'... 276

ג ויפצרו במאד ויסרו אליו ויבאו אל-ביתו
ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו:

ויפצרו במאד ויסרו אליו ויבאו אל ביתו... 278
ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו... 279
נהרות ה':
כל דכפין ייתי ויכול – לאו דווקא באופן הצפוי... 280

ד טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדם נסבו
על-הבית מנער ועד-זקן כל-העם מקצה:

טרם ישכבו... 282
ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית... 282
מנער ועד זקן כל העם מקצה... 283
נהרות ה': ישועה מהצרות הסובבות... 284

ה ויקראו אל-לוט ויאמרו לו איזה האנשים אשר-
באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אתם:

ויקראו אל לוט ויאמרו לו איזה האנשים אשר באו אליך
הלילה... 285
הוציאם אלינו ונדעה אתם... 285
נהרות ה': השפעת האדם על העולם מעבר למה
שיוכל לשער... 286

ו ויצא אלהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו:

נהרות ה': דיבור ללב וחוסם למעשה... 288
ז ויאמר אל-נא אחי תרעו:

נהרות ה': התואר המקדים לנתינת המוסר... 289
ח הנה-נא לי שתי בנות אשר לא-ידעו
איש אוציאה-נא אתהן אליכם ועשו להן
כטוב בעיניכם רק לאנשים האל אל-
תעשו דבר כיעל-כן באו בצל קרתי:

הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש... 290
אוציאה נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם... 290
רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל
קרתי... 291
נהרות ה':

לא להעלות ילדים על מזבח הנתינה לאחרים... 292

ט ויאמרו גש-הלאה ויאמרו האחד בא-לגור
וישפט שפוט עתה נרע לך מהם ויפצרו
באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת:

ויאמרו גש הלאה... 293
ויאמרו האחד בא לגור וישפט שפוט עתה נרע לך
מהם... 294
ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת... 295
נהרות ה':

שלא יהו אומרים שבשביל שררה חזר בו... 296

י וישלחו האנשים את-ידם ויביאו את-
לוט אליהם הביתה ואת-הדלת סגרו:

נהרות ה':
היודע בנפשו שלא ביהו בן ישראל מימיו... 297

- י' ויהי כהוציאם אתם החוצה ויאמר המלט
על-נפשך אל-תביט אחריו ואל-תעמד
בכל-הכפר ההרה המלט פן-תספה:
ויהי כהוציאם אתם החוצה 317
ויאמר המלט על נפשך 317
הצלת לוט והפיכת סדום – על ידי מלאך אחד או
שני מלאכים? 317
אל תביט אחריו ואל תעמד בכל הכפר 320
מדוע נאמר 'אל תביט אחריו'? 320
ההרה המלט פן תספה 322
נהרות ה':
ברכה על רעידת אדמה – תוך כדי דיבור 322
י" ויאמר לוט אלהם אל-נא אדני:
נהרות ה': זכה להינצל בלשון שבו הציל 324
י" הנה-נא מצא עבדך חן בעיניך ותגדל חסדך
אשר עשית עמדי להחיות את-נפשי ואנכי לא
אוכל להמלט ההרה פן-תדבקני הרעה ומתי:
הנה נא מצא עבדך חן בעיניך... ואנכי לא אוכל להמלט
ההרה 325
פן תדבקני הרעה ומתי 326
נהרות ה': מודה אני לפניך... שהחזרת בי נשמת.י 326
כ הנה-נא העיר הזאת קרבה לנוס
שמה והוא מצער אמלטה נא שמה
הלא מצער הוא ותחיו נפשי:
הבדלי לשון: לברוח, לנוס ולהימלט 329
נהרות ה': שתרגלינו בתורתך...
ודבקנו ביצר הטוב ובמעשים טובים 331
כ" ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר
הזה לבלתי הפכי את-העיר אשר דברתי:
ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה 332
לבלתי הפכי את העיר אשר דברתי 333
נהרות ה': הרואה את הנולד 334
כ" מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר
עדי-באך שמה על-כן קרא שם-העיר צוער:
מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד באך
שמה 335
על כן קרא שם העיר צוער 335
נהרות ה': מודה על האמת 336
כ" השמש יצא על-הארץ ולוט בא צערה:
נהרות ה': תפילה בנץ החמה 337

- י" ואת-האנשים אשר-פתח הבית הכו בסנורים
מקטן ועד-גדול וילאו למצא הפתח:
ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים 298
מקטן ועד גדול 299
וילאו למצא הפתח 299
נהרות ה': שני הסנורים של היצר 299
י" ויאמרו האנשים אל-לוט ער מי-
לך פה חתן ובניך ובנותיך וכל אשר-
לך בעיר הוצא מן-המקום:
ויאמרו האנשים אל לוט עד מי לך פה 301
חתן ובניך ובנותיך וכל אשר לך בעיר הוצא מן
המקום 301
נהרות ה': דיוק בדברי מלאכים וחכמים 302
י" כי-משחתים אנחנו את-המקום הזה כי-גדלה
צעקתם את-פני יהוה וישלחנו יהוה לשחתה:
כי משחתים אנחנו את המקום הזה 304
כי גדלה צעקתם את פני ה' וישלחנו ה' לשחתה 305
נהרות ה': על שנתגאו ותלו הדבר בעצמם נדחו
ממחיצתם 305
י" ויצא לוט וידבר אל-חתניו לקחי בנותיו
ויאמר קומו צאו מן-המקום הזה כי-משחתים
יהוה את-העיר ויהי כמצחק בעיני חתניו:
ויצא לוט וידבר אל חתניו לקחי בנותיו 307
ויאמר קומו צאו מן המקום הזה כי משחתים ה' את העיר
ויהי כמצחק בעיני חתניו 308
נהרות ה': מקלס לקילוס 308
ט" וקמו השחר עלה ויאצו המלאכים
בלוט לאמר קום קח את-אשתך ואת-שתי
בנותיך הנמצאות פן-תספה בעון העיר:
וקמו השחר עלה 310
ויאצו המלאכים בלוט לאמר 310
קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות פן תספה
בעון העיר 311
נהרות ה': מפציע בשירה כאור בוקר 312
ט" ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו וביד-
אשתו וביד שתי בנותיו בחמלת יהוה
עליו ויצאאו וינחאו מחוץ לעיר:
ויתמהמה 313
ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו 314
בחמלת ה' עליו ויצאאו וינחאו מחוץ לעיר 314
נהרות ה':
ויתמהמה – על אובדן העולם הזה והעולם הבא 315

י' וַיְהִי הָעֶסְרִי יוֹם וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן
גִּפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן-הַשָּׁמַיִם:

וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש 339
מתי החלה הפיכת סדום – בעמוד השחר או בנץ
החמה? 340
מאת ה' מן השמים 341
נהרות ה': וחפרה הלבנה ובושה החמה 342

י' וַיִּהְיֶה אֶת-הָעָרִים הָאֵל וְאֵת כָּל-הַכְּפָר
וְאֵת כָּל-יֹשְׁבֵי הָעָרִים וְצִמְח הָאֲדָמָה:

ויהפך את הערים האל ואת כל הכפר 344
ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה 345
חומרת עונש אנשי סדום – למעלת ארץ ישראל 345
נהרות ה': עולם הפוך ראיתי 346

י' וַתִּבֶּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נָצִיב מֶלֶח:

ותבט אשתו מאחריי 347
ותהי נציב מלח 347
נהרות ה': ברוך זוכר הצדיקים 349

י' וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל-הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר-עָמַד שָׁם אֶת-פָּנָיו יְהוָה:

וישכם אברהם בבקר 350
אל המקום אשר עמד שם את פני ה' 351
נהרות ה': דע לפני מי אתה עומד 352

י' וַיִּשְׁקַף עַל-פָּנָיו סָדֹם וְעִמְרָה וְעַל-
כָּל-פָּנֵי אֶרֶץ הַכְּפָר וּיְרֵא וַהֲנִיחָהּ עֵלָּה
קִיטֹר הָאֶרֶץ כְּקִיטֹר הַכְּבָשׁ:

נהרות ה': קיטור העושה דבר קונו 353

כ' וַיְהִי בִשְׁחַת אֱלֹהִים אֶת-עָרֵי הַכְּפָר וַיִּזְכֹּר
אֱלֹהִים אֶת-אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט מִתּוֹךְ
הַהֶפְכָּה בְּהֶפֶךְ אֶת-הָעָרִים אֲשֶׁר-יָשָׁב בָּהֶן לֹט:

ויהי בשחת אלהים את ערי הכפר ויזכר אלהים את אברהם 355
וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר
ישב בהן לוט 357
נהרות ה': שלא יהא מעשה הדיוט קל בעיניך 358

ל' וַיַּעַל לוֹט מִצֹּעֵר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָתָיו עִמּוֹ כִּי
יָרָא לִשְׁכֶּת בְּצֹעֵר וַיֵּשֶׁב בְּמַעְרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָנָתָיו:
וַיַּעַל לוֹט מִצֹּעֵר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא

לשכת בצוער 359
וישב במערה הוא ושתי בנותיו 359
נהרות ה': בי יכתירו צדיקים 360

ל' וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל-הַצְעִירָה אֲבִינוּ זָקֵן
וְאִישׁ אֵין בָּאֶרֶץ לָבוֹא עֲלֵינוּ כְּדֹרֶךְ כָּל-הָאֶרֶץ:

ותאמר הבכירה אל הצעירה אבינו זקן 361
ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ 362
האם התכוונו בנות לוט לשם שמיים או לשם
זנות? 363
נהרות ה':

ניצול שעת הכושר במצוות כיבוד הורים 364

ל' לָכֵּה נִשְׁקָה אֶת-אַבְיָנוּ יוֹן וְנִשְׁכָּכָה
עִמּוֹ וַתְּחִיָּה מֵאַבְיָנוּ זָרַע:

נהרות ה': לשני ימות המשיח 366

ל' וַתִּשְׁקֶן אֶת-אַבְיָהּ יוֹן בְּלִילָה הוּא
וַתִּבָּא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת-אַבְיָהּ
וְלֹא-יָדַע בִּשְׁכָּכָהּ וּבִקְוָמָה:

ותשקין את אביהן יון 367
בלילה הוא 368
ותבא הבכירה ותשכב את אביה 368
ולא ידע בשכבה ובקומה 369
נהרות ה': שכרותו של לוט בהלכה 370

ל' וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל-הַצְעִירָה
הֲשִׁכַכְתִּי אִמִּשׁ אֶת-אַבִּי נִשְׁקָנוּ יוֹן גַּם-
הַלִּילָה וּבָאָו שְׁכָבִי עִמּוֹ וַתְּחִיָּה מֵאַבְיָנוּ זָרַע:

נהרות ה': להזמין לי בנים ובנות
למען שמך הגדול והקדוש 371

ל' וַתִּשְׁקֶן גַּם בְּלִילָה הַהוּא אֶת-אַבְיָהּ יוֹן וַתִּקַּם
הַצְעִירָה וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא-יָדַע בִּשְׁכָּכָהּ וּבִקְוָמָה:

נהרות ה': ורבים הציל מעוון 373

ל' וַתַּהֲרִין שְׁתֵּי בָנוֹת-לוֹט מֵאַבְיָהּ:

נהרות ה':
עונשו של המדבר בזלזול על בנות לוט 375

ל' וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ
מוֹאֲב הוּא אֲבִי-מוֹאָב עַד-הַיּוֹם:

נהרות ה': מגילת רות – ללמדך כמה שכר טוב
לגומלי חסדים 376

ל' וַהֲצִיעִירָה גַם-הוּא יִלְדָּה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ
בֶּן-עָמִי הוּא אֲבִי בְנֵי-עָמֹן עַד-הַיּוֹם:

והצעירה גם הוא ילדה בן 377
ותקרא שמו בן עמי הוא אבי בני עמון עד היום 378
נהרות ה': המסר היקר מנעמה העמונית 379

הצדיק בסדום שקנה עולמו בשעה אחת

לאחר שאברהם שופך שיח עבור הצלת אנשי סדום, באים המלאכים אל מקום הרשע. מרגע דריכת המלאכים בסדום, התורה פוסקת מלספר על אברהם אבינו ודרכיו בקודש, ודמות חדשה תופסת את עיקר הסיפור – לוט בן אחי אברהם. יכלה התורה לספר באופן קצר את הצלת לוט, ולכתוב שבאו המלאכים לסדום והצילו את לוט מתוך ההפיכה. מדוע מספרת התורה בפרטי פרטים את מעשיו של לוט והצלתו? משום שניתן ללמוד הרבה מדמותו של לוט בפסוקים אלו, ובשיחה זו נתמקד בנקודה אחת, שאותה לא ניתן ללמוד מאבותינו הקדושים, אלא דווקא מאדם כמו לוט.

בטרם נגיע לנקודה, עלינו לשאול, האם דמותו של לוט הינה דמות שראויה להערכה? האם התורה מציגה את לוט כדמות חיובית או כדמות שלילית? במבט ראשון נדמה שדמותו של לוט לוטה בערפל, שכן דמותו מגלמת אדם שאור וחושך משמשים בו בערבובייה, וכבר בראשית דרכו של לוט בתורה, בכתוב 'וַיֵּלֶךְ אֲבָרָם כְּאִשָּׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט' (יב, ד) ביארנו שנחלקו המפרשים אם להביט בלוט במבט חיובי או שלילי (עיין בדברינו שם). בסיפור דידן, מתוך עיון במדרשים ובמפרשים, נראה שחל מפנה באופן בו התורה מציגה את דמותו של לוט.

גנותו של לוט

רבים מהמדרשים ומהמפרשים גינו את לוט וכתבו שלא היה ראוי להצלה מסדום בזכות עצמו, ולולי זכות אברהם וחמלת ה' שעמדו לו – היה נספה עם הרשעים בסדום, והרחיבו ברעות מעשיו.

על הכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אֲבָרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה' (פסוק כט) נדרש בתנחומא: 'אפילו בחמתו של הקדוש ברוך הוא יש רחמים לפניו, שנזכר ללוט והצילו בזכות אברהם'.¹ ובזמן הצלתו כתוב 'וַיִּחְזְקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ וּבְיַד שְׁתֵּי בָנָתָיו בְּחֶמְלַת ה' עָלָיו' (פסוק טז), וביאר על כך הרמב"ן שלא



1. תנחומא ט.
2. רמב"ן בפסוק טז. אולם יש לציין שעל הכתוב 'ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט' (פסוק כט) כתב הרמב"ן בשבחו של לוט: 'ענין הכתוב הזה, כי לוט נתחסד עם הצדיק ללכת עמו לשוט בארץ באשר ילך, והוא שנאמר "וילך אתו לוט" (יב, ד), כי לצוות שלו הלך, ולכן היה לו זכות להצילו בזכות אברהם, כי בעבורו הוא גר בסדום, ולולי אברהם עודנו היה בחרן עם מולדתו, ולא יתכן שתבא אליו רעה בעבור אברהם שיצא

בזכותו ניצל, אלא בחמלת האל וברחמיו המרובים. והוסיף הספורנו: 'כיון שהיה מאחר ומתעכב אחר אזהרת המלאכים היה ראוי להיות נספה, אבל הייתה החמלה עליו, כי לא במרד ולא במעל היה עכובו, אלא מצד עצלה ונפש נבהלה',³ ובדומה לדבריו כתב המלבי"ם.⁴

עוד התבאר שהיה לוט ריק מזכויות, שביאת המלאכים לביתו הייתה להמציא לו זכות כל-שהיא שעבורה יהיה זכאי להינצל, ומשמע שהיה במקום נמוך ושפל ללא כל זכויות. באור החיים⁵ ביאר שבאו אליו דווקא בערב, משום שרצו להמציא לו זכות להצלתו במה שיכניסם לביתו (ואילו היו באים ביום, לא היה מזמינם לוט ללון אצלו). ועל אף שאמרו חז"ל שניצול בזכות אברהם, מכל מקום היה צריך למצוא לו זכות כל-שהיא שעבורה יינצל. וכן כתב בהרחב דבר: 'וכן לא היה לוט כדאי ע"פ מדת הדין להנצל בזכות עצמו... מש"ה היסב הקדוש ברוך הוא שיבואו המלאכים סדומה בערב כדמות בני אדם גדולים בערב דווקא, וזה היסב שיתפעל לוט וישתדל בכבודם ובזה יגדל זכות עצמו'.⁶

עוד נדרש שלא היה מקפיד כראוי בענייני עבודה זרה, שעל הקדמת לוט את הלינה לרחיצה (ככתוב 'וְלִינוּ וְרָחֲצוּ רִגְלֵיכֶם' [פסוק ב]) נדרש במדרש רבה: 'אברהם מקפיד על טינופת עבודת כוכבים לפיכך הקדים רחיצה, ולוט אינו מקפיד על טינופת עבודת כוכבים'.⁷ וכן מוזכר לוט ברש"י⁸ כתאב ממון, שאף בשעה שאמרו לו המלאכים שיינצל מרעת סדום ושעליו לברוח, התמהמה כדי להציל את ממונו. לדעת רבים, בפועל נהג לוט כמנהגי סדום. בטעם אזהרת המלאך שלא יביט לוט אחורה ביאר רש"י⁹ שאתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצל, על כן אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול. והאברבנאל ביאר שהכתוב 'בִּהְפֹךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט' (פסוק ט) מורה שהיה ראוי לוט להיענש עמהם מאחר שנפרד מאברהם והתחבר עם הרשעים, אלא שזכר ה' יתברך את אברהם ובזכותו ניצל.¹⁰

וכן נדרש בתנחומא: 'מכאן אתה למד שבשעה שנתפרש מן אברהם וכתוב בו "וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיִּרְדֵּן" (יג, יא) זה סדום, ראה לוט שהיו אנשי סדום שטופין בזמה בחר בסדום להיות עושה כמעשיהן. מניין? שכן הוא אומר להם לאנשי סדום "הֲנֵה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת וגו'" (פסוק ח), בנוהג שבעולם אדם מוסר עצמו ליהרג על בנותיו ועל אשתו והורג או נהרג, וזה מוסר בנותיו להתעולל בהם. א"ל הקדוש ברוך הוא: חייך, לעצמך את משמרן, ולבסוף תינקות של



- | | |
|--|--|
| במצות קונו. וגם זה היה הענין ששם אברהם נפשו | 6. הרחב דבר בפסוק א. |
| בכפו לרדוף המלכים בעבורו. | 7. בראשית רבה נ, ד. |
| 3. ספורנו בפסוק טז. | 8. רש"י בפסוק טז. |
| 4. מלבי"ם בפסוק טז. | 9. רש"י בפסוק יז. |
| 5. אור החיים בפסוק א. ועוד עיין בדברי הרמב"ן המובאים בסוף השיחה. | 10. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ותשע. |

בית רבן משחקין וקורין "וַתִּהְיֶינָה שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאֲבִיהֶן" (פסוק לו').¹¹ הוסיף על כך הרמב"ן: 'שיפייס אנשי העיר בהפקר בנותיו אין זה כי אם רוע לב, שלא היה ענין הזמה בנשים מרוחק בעיניו, ולא היה עושה לבנותיו חמס גדול כפי דעתו'.¹² ועל מעשיו עם בנותיו דרשה הגמרא: 'הן שנתכוונו לשם מצוה – וצדיקים ילכו בם, הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בם... למה נקוד על וי"ו ובקומה של בכירה? לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למיעבד? מאי דהוה הוה! נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא'.¹³ וכן כתב רש"י שהניקוד מורה שבקומה ידע, ולמרות זאת לא נשמר מלשתות בלילה השני.¹⁴ ובמדרש רבה נדרש: 'א"ר נחמן בר חנין: כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו'.¹⁵ ועוד דרש המדרש רבה: 'לוט נתאוה לבנותיו ובנותיו לא נתאוו לו'. ובעניין מעשה לוט עם בנותיו כתב הרמב"ן: 'וכן רבותינו בהגדות מגנים את לוט מאד'.¹⁶

ועל הכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם' (פסוק כט) נדרש במדרש רבה: 'מה זכירה נזכר לו? שתיקה ששתק לאברהם בשעה שאמר אברהם על שרה אשתו אחותי היא היה יודע ושותק'.¹⁷ והביא כן רש"י, ומשמע מדבריהם שלא נמצאה ללוט זכות גדולה יותר מאשר אי הלשנה על דודו בשעת סכנה, עניין המורה על 'טיב' מעשיו. ומעל כולנה, הרי שעזב את אברהם עבור מגורים עם אנשי סדום הרשעים, וכפי שכתב רש"י: 'הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר: אי אפשר לא באברם ולא באלהיו'.¹⁸ אכן נקודות רבות מאוד נזקפות לגנותו של לוט.

לוט – הסביל שבאנשים

מעבר לדרישת לוט לגנאי מתוך מקורות רבים, נרחיב בנקודה נוספת מתוך דקדוק באישיות של לוט – האם היה הוא אדם פעיל או סביל? האם בשלל סיפורי התורה בהם נוטל חלק, הוא אומר ועושה, יוזם ומבצע, או שהוא נגרר אחרי אחרים ומופיע כאדם השקט במעשיו?

בתחילת הפרשה, בצאת אברהם מחרן כתוב 'וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כְּאִשְׁרֵי דְבַר אֱלֹהֵי ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט' (יב, ד), דבר המראה לכאורה שהוא הלך בעצמו ומרצונו, אך מיד מוסיפה התורה שלא הלך בעצמו אלא נלקח על ידי אברהם: 'וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו... וַיֵּצְאוּ לִלְכֶּת אַרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אַרְצָה כְּנָעַן (שם, ה). וכן כשאברהם עולה ממצרים לוט מוזכר כנספח לאברהם וכמי שנלקח על ידו: 'וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנֶּגְבָה' (יג, א). בשעה שיש מריבה בין הרועים, מציע אברהם ללוט שייפרדו זה מזה. שוב,



- | | |
|--------------------|-----------------------|
| 11. תנחומא יב. | 15. בראשית רבה נא, ט. |
| 12. רמב"ן בפסוק ח. | 16. רמב"ן בפסוק לב. |
| 13. נזיר כג, א. | 17. בראשית רבה נא, ו. |
| 14. רש"י בפסוק לג. | 18. רש"י יג, יא. |

לוט עושה את הדבר הבסיסי ביותר שנדרש ממנו: 'וַיֵּשָׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת כָּל כְּפַר הַיֵּרֶדן כִּי כָלָה מִשְׁקָהּ... וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיֵּרֶדן וַיֵּסַע לוֹט מִקְדָּם וַיִּפְרְדּוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו' (יג, י-א). נושא עיניים, בוחר והולך. אין הוא יוזם דבר, אין הוא מציע למצוא פתרון או לשמור על קשר, ואפילו אינו אומר מילה, אלא נענה לדברי אברהם באופן המינימלי ביותר.

בסיפור המלחמה בין המלכים ותבוסתם לאברהם מוזכר לוט פעמיים, ובשניהם הוא מוזכר באופן סביל ביותר, שאינו עושה שום פעולה בסיפור אלא נלקח כחפץ על ידי אחרים. תחילה על ידי ארבעת המלכים: 'וַיִּקְחוּ אֶת לוֹט וְאֶת רָכְשׁוֹ בֵּין אָחִי אַבְרָם וְיִלְכוּ וְהוּא יֹשֵׁב בְּסֹדֶם' (יד, יב) ואחר כך על ידי אברהם: 'וַיֵּשֶׁב אֶת כָּל הָרָכָשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וּרְכָשׁוֹ הָשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם' (שם, טז). ובסוף סיפור דידן, עניין זה ממשיך במערה עם שתי בנותיו, בו אינו יוזם אלא מופעל לחלוטין על ידי בנותיו.

בכל המסופר עד כה, לא מצאנו פעולה אחת שיזם לוט, וכן לא אמר אפילו מילה אחת. לוט מתואר בתורה כאדם שקט שאינו פועל, אלא נגרר אחרי אחרים, נלקח על ידם כחפץ, ונענה לבקשתם. לוט מתואר כסביל שבאנשים. מתוך האמור, מה היינו מצפים מלוט לעשות בשעה שמגיעים אורחים נכרים לסדום – האם היינו חושבים שזימין אותם לביתו בניגוד למקובל? ואם כבר הזמין אותם הבייתה ומסרבים לו, האם היינו מצפים ממנו לדחוק באנשים להיכנס לביתו על ידי סכנת עצמו? וכאשר באים אנשי סדום בדרישה שיקיים את מנהג המקום, האם היה עולה על דעתנו שבעודו בן תשעים שנה,¹⁹ יעמוד בגופו להגן על אורחיו הזרים?

חסדו בסדום – נגד טבעו

מתוך הכרת אישיותו של לוט כסבילה ביותר, וכמי שעד כה נדרש בעיקר לגנאי, נעלה על נס את מעשיו של לוט בסיפור זה, בייחוד מאחר שהיה זה נגד הרגלו הטבעי. אף אם היה רשע בעוזבו את אברהם, הרי שבביאת המלאכים לסדום נהג לוט מעל ומעבר, עד שראוי שנכנה אותו בסיפור זה 'הצדיק בסדום'. על אף שאופיו של לוט הוא שקט החודל ממעש, הרי שעבור אורחיו יזם ועשה, אמר ופעל – כנגד כל מה שהיינו מצפים ממנו.

הנהג בסדום היה להתאכזר לאורחים בכדי למנוע את הגעתם לסדום, שלא יתנו האורחים העניים את עיניהם בממון עשירי סדום. כנגד הנהוג, לוט נהג כבוד רב באורחים הזרים לו, ככתוב 'וַיֵּרָא לוֹט וַיִּקָּם לְקִרְאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אֲפִים אֶרְצָה'



אברהם גדול מנחור? שנה, כמה נחור גדול מהרן? שנה. הגדיל הרן שש שנים ונשא אשה, הרי ח', שנה אחת ללוט, שנה אחת ליסכה שהיא שרה'.

19. בסדר עולם (פרק ב) נדרש שהיה גדול משרה בשנה: 'כמה גדול אברהם משרה? עשר שנים, שנאמר "ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד" (יז, יז), כמה

(פסוק א). ביקש הוא מהם 'סורו נא אל בית עבדכם ולינו ורחצו רגליכם' (פסוק ב), תוך כדי שמסכן את עצמו ואת מעמדו בסדום. לא רק שחרג הוא מהמקובל שם, עוד עשה זאת כגר בארצם. כנגד הצעתו הנדיבה, מסרבים האורחים ואומרים 'לא כי ברחוב נלין'.

בשלב זה, עשה לוט את המוטל עליו מבחינה מוסרית, ויכל לקבל את סירובם בשמחה ובהקלה, בטענה שאת שלו עשה. אך לא הסתפק לוט בנעשה, אלא 'ויפצר בם' (פסוק ג), ולא זו בלבד, אלא 'ויפצר בם מאד'. בביאור הפצרה כתב הרד"ק 'הרבה להם דברים ותחינות עד שנטו אליו ובאו עמו אל ביתו'. הפצרה הינה בקשת דבר שוב ושוב, והכתוב 'ויפצר בם מאד' מורה שדחק בהם פעמים רבות, עד שלא היה מוכן לקבל בשום פנים ואופן את סירובם. ובפרקי דרבי אליעזר נדרש שממש החזיק בהם: 'הביאם ואמר להם: באו ולינו בתוך ביתי ואכלו ושתו ותלכו לדרכיכם בשלום. ולא קבלו האנשים עליהם, והחזיק בידם שלא ברצונם והכניס אותם בתוך ביתו, שנאמר ויפצר בם מאד'.²⁰

לא רק שכלפי חוץ פעל לוט בניגוד לאנשי מקומו, אלא אף בתוך ביתו התנגדה אשתו למעשיו. וכן נדרש במדרש רבה²¹ שלוט אמר לאשתו שתתן מעט מלח לאורחים, והיא השיבה לו שאף פה מבקש אתה להנהיג מנהג הכנסת אורחים שאינו מנהג המקום? והוסיף הרש"ר הירש: 'לוט עשה את המשתה, והוא גם אפה את המצות. איזה הבדל דוקר את העיניים בין זו הבדידות האפורה לעומת אותה תנועה עליזה שליוותה את מצוות הכנסת האורחים בבית אברהם! לא אשתו של לוט ולא בניו – נוטלים חלק במצוותו; בודד הוא בביתו – מבודד עם רוחו של אברהם'.²²

תגובת שכניו הרשעים לא איחרה לבוא. כל אנשי סדום נסבו על הבית, בדרישה שיוציא את אורחיו החוצה ולא יחרוג מהמנהג המקובל. לוט יוצא אליהם ומנסה לשכנעם להימנע מעשות כל צער לאורחיו. אך אנשי סדום בשלהם, ולא רק שלא נאותו לדבריו, אף איימו עליו 'עתה נרע לך מהם' (פסוק ט), ולא הסתפקו באמירה אחת אלא 'ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת'. כנגד ההמון הזועם, עשה לוט כל שביכולתו להיטיב עם אורחיו, וכפי שביאר הרש"ר הירש על המילים 'באיש בלוט' (פסוק ט): 'בלוט, שעמד כנגדם כאיש, שעצר אותם – בגופו ובכל כוחו'.

שבחו של לוט

על אף המקורות הרבים שדרשו את גנותו של לוט, על מסירות נפשו עבור אורחיו מצאנו מדרשים ומפרשים שהאדירו את מעשיו. בפרקי דרבי אליעזר דרש את לוט לשבח, שדרכו של לוט הייתה להכניס



20. פרקי דרבי אליעזר פרק כה. 22. רש"ר הירש בפסוק ג.

21. המדרש מובא בפסוק ג 'ויעש להם משתה'.

אורחים: "הולך את חכמים יחכם" (משלי יג, כ) – זה לוט, שהיה מהלך עם אברהם אבינו ולמד ממעשיו ומדרכיו הטובים. אמרו מה עשה אברהם אבינו, עשה לו בית קבל לחרן, וכל מי שהוא נכנס ויוצא לחרן היה מקבלו ונותן לו מאכלו ומשקהו, ואומר לו אחד הוא האלהים בעולם. וכשבא לוט לסדום כך היה עושה.²³ וכן כתבו רש"י²⁴ והרד"ק²⁵ שמבית אברהם למד לחזר על האורחים.

על הקדמת לוט את הלינה לרחיצה נדרשה במדרש רבה תשובה נוספת המפקיעה ממנו כל גנאי, שחשב לוט כיצד לעשות חסד מתוך מיעוט סכנה: 'ויש אומרים אף זה עשה כשורה, כדי שיצאו ויראו אבק על רגליהם שלא יאמרו היכן לנו',²⁶ וכן נקט רש"י²⁷ וביאר שאמר לוט שאם יבואו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו על לוט ויאמרו שכבר שהו בביתו שניים או שלושה ימים ולא הודיעם לוט, על כן אמר שמוטב שיתעכבו באבק רגליהם ובכך יהיו נראים כמי שבאו עכשיו, על כן אמר תחילה 'ולינו' ורק אחר כך 'ורחצו רגליכם'.

ויש שכתבו להדיא שהיה לוט צדיק. לפי הרד"ק לא היה צדיק גמור, אך צדיק היה, שכתב: 'כי בזכות אברהם הציל האל את לוט, כי אף על פי שהיה צדיק, לא היה כל כך צדיק שינצל בזכותו, אם לא היה זכות אברהם'.²⁸

ובשונה מן הדעה הרווחת, לפי הלבוש ברכת 'זוכר הצדיקים' נתקנה על לוט שהיה צדיק, שכתב: 'הרואה אשתו של לוט מברך שתים, בתחלה כשרואה אותה מברך מיד עליה ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם דיין האמת, ואגב שרואה אותה יזכור גם בעלה שהיה צדיק, וכיון שזוכרו יברך עליו גם כן ויאמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם זוכר הצדיקים'.²⁹ והפליג הפרקי דרבי אליעזר אף להשוות את לוט למשה רבנו: 'כשם שנתן משה רבנו נפשו על ישראל, כך נתן לוט נפשו עליהם'.³⁰

הרי לנו שמאחר שאימץ לוט בסיפור דידן את דרכו של אברהם אבינו בהכנסת אורחים, לוט מקבל מבט הרבה יותר אוהד מחז"ל ומהמפרשים, עד כדי שיש שכינו אותו צדיק.

הצדיק בסדום שקנה עולמו בשעה אחת

בטרם באו המלאכים לסדום, לוט היה ידוע כאיש שלא עמל בשביל אחרים, לא יזם מעצמו, ודרך חייהם של אנשי סדום הרשעים הייתה עדיפה בעיניו על דרך חיי אברהם אבינו.

אך בביאת המלאכים לסדום, קיבל לוט הזדמנות אחרונה לעשות טוב ובכך להציל את עצמו. כפי שכתב הרמב"ן: 'ויפצר בם מאד – היה ללוט זכות בהפצירו



- | | |
|------------------------------|---|
| 23. פרקי דרבי אליעזר פרק כה. | 28. רד"ק בפסוק כט. |
| 24. רש"י בפסוק א. | 29. לבוש או"ח ריח, ח. ובעניין ברכה זו, עיין |
| 25. רד"ק בפסוק א. | בנהרות ה' בפסוק כו. |
| 26. בראשית רבה נ, ד. | 30. פרקי דרבי אליעזר פרק כה. |
| 27. רש"י בפסוק ב. | |

בהם והיה לו חפץ טוב בהכנסת אורחים, והיו ממאנים כדי לזכותו, ולכן שמעו לו בסוף, כי מתחלה לא היו רוצים לבא לביתו, כי אינו צדיק תמים.³¹ משבאו המלאכים לסדום, נטש לוט את דרך חייהם של אנשי מקומו והתאמץ בכל כוחו עבור הכנסת אורחיו. אימץ הוא בשתי ידיו את דרך הטוב ונעשה לתלמיד של אברהם אבינו.

באזניים לתורה³² ציין שאף בזמן שהיו המלאכים אצל לוט – נשתנו דרכיו. תחילה, עשה לוט את דבריו בצנעה, בתקווה שאנשי סדום לא ישימו לב שחורג מדרכם. כשבאו המלאכים לסדום, חשב כיצד יוכל להימנע מהתמודדות עם אנשי סדום, באופן שחלילה לא ייודע הדבר לרבים. ביקש לוט 'סורו נא' (פסוק ב), וכדברי המדרש³³ שיעקמו את הדבר כדי שלא ידעו הרבים. הוא לא תכנן לתת מים לרחוץ את רגליהם, כדי שיוכל לטעון שזה עתה באו לביתו. עם זאת, משהוקף באנשי סדום, לא השתמש הוא בתירוצים, אלא דיבר עמהם דברים שלא שמעם אוזן סדומית מעולם, כל שכן מראש השופטים שלהם: 'אַל נָא אֲחִי תִרְעֶנּוּ!' (פסוק ז), כלומר, אומר להם שמעשיהם, רדיפת האורחים, מידה רעה היא שצריך להתרחק ממנה. ליבו של ראש הדיינים בסדום נהפך מן הקצה אל הקצה.

דאגת לוט לאורחיו, בשונה מטבע חייו ובהיפך מהנהוג בסדום, היא אשר הצילה את לוט מתוך ההפיכה שפקדה את כל אנשי העיר. על נשיאת הפנים מצד המלאך אל לוט, ככתוב 'הִנֵּה נִשְׂאֲתִי פָנֶיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה' (פסוק כא) נדרש במדרש שכל טוב: 'א"ל גבריאלי: בשביל שחלקת לי כבוד לפיכך נשאתי פניך גם לדבר הזה, בין לחיות נפשך בה בין על העיר לבלתי הפכי את העיר צוער, אשר דברת בבקשתך'.

על אף שלוט לא נזכר לטובה עד כה בתורה, אדרבה, על הכתוב 'וְהָאֵם אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרֶד לוֹט מַעֲמֹ' (יג, יד) כתב רש"י 'כל זמן שהרשע עמו היה הדבור פורש ממנו', בביאת המלאכים לסדום עזב לוט את מעשיו הרעים ושינה את דרכו מן הקצה אל הקצה. ועל טיב דרכיו עתה בסדום כתב הרש"י הירש: 'רואים אנו את לוט, כדרך שאברהם ביקש לראות את הצדיק שבסדום – צדיק המעיז לשמש דוגמה לטוב, בתוך העם ולעין כל'.³⁴ מרשע, הפך לוט להיות צדיק.³⁵

בשונה מן האבות שהיו צדיקים עליונים, לוט הינו הדוגמה של התורה שבכתב לאדם שהיה רחוק מצדקות, אך ברגע אחד אזור את מותניו ועשה כל שביכולתו לעשות את הדבר הנכון. אף על פי שטעה בעוזבו את אברהם, ולמרות חמדתו לממון (אף תוך כדי הצלתו), לא נמנע ברגע האמת לשאוף לעשות את הדבר



31. רמב"ן בפסוק ג.
32. אזניים לתורה בפסוק ז.
33. עיין במדרשים שהבאנו בפסוק ב.
34. רש"י הירש בפסוק א.
35. ועל אף שלא נשאר בצדקות מוחלטת,

ויש הרבה לדרוש לגנאי בעניין שהותו במערה עם בנותיו, אין זה מחסיר מצדקותו בזמן הכנסת אורחיו. ועיין בשיחתנו לכתר הרביעי בפרשת וארא 'ספר יונה וערכה של תשובה זמנית'.

הנכון מול אנשי הרשע וכנגד לחצי חברה וכוח. יש קונה עולמו בשעה אחת, וכן עשה הצדיק בסדום.

פעמים שאדם לא הצליח בעניין מסוים בעבודת ה', ועל אף שניסה מספר פעמים – לא עמד בציפיותיו. אף על פי כן, אם הזדמנות מיוחדת באה לאדם להתגבר על יצרו – אל ימנע מעשות כן באמתלא שנכשל בדבר מספר פעמים, ובטענה שלא יועיל לו לגבור על יצרו פעם אחת בלבד. אדרבה, יאזור מותניו ובהתגברו בניסיון זה יעשה נחת גדולה ליוצרו. מי יודע, אם עתה ממש יקנה את עולמו בשעה אחת.

וט

א וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים סְדֵמָה בְּעֶרְבַּ לְלוּט וַיֵּשֶׁב בְּשַׁעַר-סְדֵם וַיֵּרֶא-לוֹט וַיִּקֶּם לְקִרְאָתָם וַיִּשְׁתַּחֲוּ אֲפִים אֶרְצָה:

וַעֲאֵלוּ תַרְיִן מִלְּאָכִיא לְסְדוֹם
בְּרִמְזָא וְלוֹט יְחִיב בְּתַרְעָא דְסְדוֹם
וַחֲזָא לוֹט וְקָם לְקִדְמוּתָהוֹן וְסָגִיד
עַל אַפּוּהֵי עַל אֶרְצָא:

מחזרון לסדום, אלא מלאכי רחמים היו, וממתינים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סגיונרית: ולוט ישב בשער סדום. ישב כתיב, אותו היום מנוהו שופט עליהם: וירא לוט וגו'. מצית אברהם למד לחזר על האורחים:

המלאכים. ולהלן קראם אנשים, כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים. דבר אחר אצל אברהם שכתו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים קראם אנשים, ואצל לוט קראם מלאכים: בערב. וכי כל כך שהו המלאכים

וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים סְדֵמָה

אלא שהתורה מחליפה בכינויים שלהם, הן בין ביקורם אצל אברהם בו נקראו 'אנשים' לפסוק דידן המכנה אותם 'המלאכים', והן בכינויים המתחלפים עבורם בין 'מלאכים' ל'אנשים' בהיותם בסדום.

תואר 'אנשים' באברהם ותואר 'מלאכים' בלוט מתחילת הפרשה ועד עתה הוזכרו האורחים כ'אנשים' ועתה לראשונה, משבאו לסדום, נקראו 'מלאכים'. נשאל על כך במדרש רבה: 'ויבואו שני המלאכים סדומה – הכא את אמר מלאכים, ולהלן (ואנוהו – אודות אברהם, בתחילת הפרשה) קורא אותן אנשים?³⁶ ותירץ המדרש שלושה תירוצים:

הראשון – 'אלא להלן שהיתה שכינה על גביהן קראם אנשים, כיון שנסתלקה שכינה מעל גביהן לבשו מלאכות'. ביאר בעץ יוסף: 'לבשו מלאכות – שנראו כאנשים של צורה, כדמות נורא ומבהיל מאד הדומה למלאך, וכענין "ומראהו כמלאך מלאך האלהים נורא מאד" (שופטים יג, ו). וכל זמן שהייתה השכינה על גבם קראן אנשים כי לא נתגלה זיו מראיהם כלפי בחינת אור השכינה'. ובדומה לדבריו כתב בהעמק דבר על נראות

הגמרא עמדה על כך שתחילה כתוב בלשון רבים 'ויבאו שני המלאכים סדמה', אך בהפיכת סדום כתוב בלשון יחיד 'ויהפך את הערים האלו' (פסוק כה), ומסיקה שגבריאל הלך לסדום כדי להופכה, ואליו מיכאל הלך עמו להציל את לוט, ולכן מוזכר בבואו לסדום אך לא בהפיכתה.³⁶ לעומת הגמרא, במדרש רבה נדרש: 'מיכאל אמר בשורתו ונסתלק, גבריאל נשתלח להפוך את סדום, ורפאל להציל את לוט',³⁷ וכן נקט רש"י שרפאל הלך להציל את לוט, ולא מיכאל. ועיין בדברינו יח, ב'מה הייתה מטרת בואם', ובפסוק יז 'הצלת לוט והפיכת סדום – על ידי מלאך אחד או שני מלאכים'.

ועוד נדרש במדרש רבה בטעם הדבר שכל מלאך עשה שליחות אחרת: "והוא באחד ומי ושיבנו ונפשו אותה ויעש" (איוב כג, יג) – תנא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת. ועיין בדברינו יח, ב'אין מלאך אחד עושה שתי שליחות'.

תארים מתחלפים – אנשים ומלאכים

הבאנו את דברי הגמרא שהמלאכים שבאו ללוט הם אותם האנשים שהתארחו אצל אברהם.



מיכאל בהדיה לשזביה ללוט. דיקא נמי, דכתיב ויהפך את הערים האלו ולא כתיב ויהפכו, שמע מינה.

37. בראשית רבה נ, ב.

38. בראשית רבה שם.

36. בבא מציעא פו, ב: 'מאן נינהו שלשה אנשים – מיכאל וגבריאל ורפאל. מיכאל – שבא לבשר את שרה, רפאל – שבא לרפא את אברהם, גבריאל – אצל למהפכיה לסדום. והא כתיב ויבאו שני המלאכים סדמה בערב! דאזל

לבית אוריין שלו היה מהלך כקאלמין. כך עד שלא עשו שליחותן קראן אנשים, כיון שעשו שליחותן קראן מלאכים (עץ יוסף – דוגמת המשל, שקודם שהגיע אל מקום ממשלתו הוא הולך כמו הדיוט בעלמא, אבל משהגיע אל מקום ממשלתו – הולך בקומה זקופה ובלבוש מושל').

באזניים לתורה כתב שבפשטות ניתן לבאר שבאלוני ממרא לא עשו דברים נפלאים המיוחדים למלאכים בלבד, ולכן נקראו 'אנשים', לעומת זאת בסדום הראו את כוחם כי עז, שהפכו אותה והיכו בסנוורים את כל האנשים אשר פתח הבית, ממילא ראו את מעשיהם כמעשים שלא ניתן לייחס לאנשים, על כן נקראו בתואר 'מלאכים'. ועיין עוד בדבריו יח, ב 'מלאכים' או אנשים'.

ואנוהו – הניסיון לשרה היה אם תאמין לאפשרות שתלד (כמובא בשיחתנו בכתר הראשון), ולכן אילו הייתה שומעת מפי מלאכים שהיא תלד – ודאי שהייתה מאמינה ולא היה בזה ניסיון כלל, ולכן הגיעו לבית אברהם דווקא במראה אנשים. אולם אצל לוט – אילו היו באים אליו בראות אנשים ואומרים שה' יהפוך את סדום – אין סיבה שלוט יאמין להם, ועל כן באו אל לוט כמלאכים.

זאת ועוד, ה' יתברך רצה לזכות את אברהם אבינו במצוות הכנסת אורחים, הן עבורו והן עבורנו, כל זרע אברהם, שלמדים ממעשיו של אבינו הקדוש כיצד עלינו להשתדל בהכנסת אורחים, ככתוב 'למען אשר יצנה את בניו ואת ביתו אחריו' (יח, יט). אילו היו באים אל אברהם אבינו בדמות מלאכים – ניתן היה לתלות את חסדו של אברהם ואת עזיבתו את השכינה עבור

המלאכים בסדום: 'המלאכים באו והתראו בדמות נביאים שהמה דומים למלאכים כמבואר בויקרא רבה פ"א,³⁹ על כן נרתע לוט מפניהם, ומש"ה כתיב בלשון המלאכים'.

רש"י הזכיר תירוץ זה, אך הקשה עליו **האברבנאל** וכתב: 'ורש"י כתב שכשהשכינה עמהם קראם מלאכים, אבל הפסוקים לא יורו עליו, כי באמרו "וישלחו הַאֲנָשִׁים אֶת יָדָם" (פסוק י), "ויאמרו הַאֲנָשִׁים" (פסוק יב), וכן "ויחזיקו הַאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ" (פסוק טז) כולו פעל אחד, ואי אפשר שנאמר שהייתה שכינה עמהם כשקראם מלאכים ושלא היתה שכינה עמהם כשקראם אנשים'.⁴⁰

השני – אמר רבי תנחומא א"ר לוי: אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו בדמות אנשים, אבל לוט על ידי שהיה כחו רע נדמו לו בדמות מלאכים'.⁴¹

ביאר בעץ יוסף 'אברהם שהיה כחו יפה להשגת מראות אלהים – לא היו מראות המלאכים נורא בעיניו אלא כמו ראיית האנשים, אבל לוט שהיה כחו רע, פירוש שלא היה רגיל בנבואה, נדמו כמלאכים'. **רש"י** הביא גם תשובה זו, ושיטה זו תבואר לקמן 'כוחו של אברהם'.

השלישי – אמר רבי חנינא: עד שלא עשו שליחותן קראן אנשים, משעשו שליחותן – מלאכים'. **ביאר בעץ יוסף** 'עד שלא עשו שליחותן, שעדיין לא הגיעו למקום שליחותן, לא נתלבשו בדמות נורא. אבל משעשו שליחותן, כלומר משהתחילו לעשות את שליחותן – נתלבשו מלאכות בדמות נורא'.⁴² המשיך המדרש ודרש: 'א"ר תנחומא: (ואנוהו – משל) לאחד שנטל הגמוניא מן המלך, עד שלא הגיע לבית אוריין שלו היה מהלך כפגן, כיון שהגיע

ויתכן לפרש על דרך הפשט מה שקראם פעם "אנשים" ופעם "מלאכים", כי כאשר משתלחים לבני אדם והם משתדלים בעניניהם יזכירם בלשון "אנשים", ואחר שעשו שליחותם יזכירם בלשון "מלאכים", כי חזרו למעלה הראשונה. רבנו בחיי התייחס לגמר עשיית מלאכתם, בשונה מהעץ יוסף שהתייחס לתחילת עשיית שליחותם.

39. **מדרש ויקרא רבה** (א, א), מובא בהערת שוליים בדברינו לקמן 'האם נראו ללוט כמלאכים?'

40. **אברבנאל** בשאלתו העשרים וחמש.

41. ועיין במה שהבאנו על מדרש זה לעיל יח, ב 'מלאכים' או אנשים'.

42. ובדומה לכך כתב רבנו בחיי: 'קראם עתה "מלאכים",

אברהם? אלא שמתוך דקדוק בלשון המדרש 'נדמו לו בדמות' מבואר שנראו לאברהם בדמות אנשים משום שמן השמיים הטעו אותו: 'והמלאכים קבלו' 'פקודה מגבוה' להיראות הפעם לאברהם 'בדמות אנשים' וללוט 'בדמות מלאכים'. מדוע?

אנשי סדום היו 'רעים וחסדים לה' מאד' (יג, יג), אך עם זאת, נתמלאה סאתם דווקא על ידי התאכזרותם באופן נורא לעוברים ולשבים (עיין בדברינו יח, כ 'רעת סדום'). בפרק הקודם⁴⁶ ביאר באזניים לתורה שירידת השכינה לסדום באה לפתוח להם פתח של תשובה. רצה הקב"ה לעזור להם להתרומם משפלותם, ועבור כך לא שלח להם 'אורחים' בדמות אנשים, שהרי לאורחים שכאלו הורגלו כבר להתאכזר ולהתעולל, על כן שלח להם אורחים בדמות מלאכי מרום, שאין עליהם שום פקפוק לומר עליהם שבאים לחסר את ממונם של אנשי סדום. על ידי שליחת מלאכים, שאנשים רגילים היו רבים עליהם למי תהיה הזכות לארחם, שמא אנשי סדום יקבלו בכבוד אורחים רמי מעלה אלו, ולכל הפחות שלא ירעו למלאכי מעלה. על ידי התנהגות זו, דווקא למלאכי השרת, תיחשב להם צדקה המצילה ממוות.

מעלת האורחים אכן השפיעה על לוט שקבלם בכבוד, שאף על פי שהיה ראש הדיינים בסדום והתנהג באורחים רגילים כאנשי מקומו בשומרו על חוקי סדום המפורסמים, מכל מקום בראותו אורחים רמי מעלה אלו התעוררה בו מידת החסד שראה בביתו של אברהם אבינו, וקבלם מתוך רצון, ולבסוף מתוך מסירות נפש. בזכות הגעתם דווקא כמלאכים, שב מדרכו הרעה ומילט את נפשו ונפשות בני ביתו.

זו כוונת המדרש 'לוט על ידי שהיה כוחו רע', אילו היו באים אליו מלאכים בדמות אנשים –

אורחיו בכך שמדובר במלאכי השרת. גדולתו של אברהם כלימוד לדורות נובעת מכך שנהג כן עבור מי שהיו בעיניו אנשים רגילים, ולא מלאכים. אולם אצל לוט, אין הדבר עבור זרעו, והרי ידוע שזרעו של לוט לא למד כלל ממעשיו להכניס אורחים, שהרי בני מואב ועמון לא קידמו את ישראל בלחם ובמים. הם באו לסדום כדי להפכו ואל לוט כדי להצילו, ועל כן אין טעם שיראו כאנשים רגילים.

כוחו של אברהם וכוחו של לוט

מספר מפרשים התייחסו לתירוץ השני במדרש, שנקט 'אמר רבי תנחומא א"ר לוי: אברהם שהיה כחו יפה נדמו לו בדמות אנשים, אבל לוט על ידי שהיה כחו רע נדמו לו בדמות מלאכים'. רש"י הביאו וביאר שאצל אברהם היו המלאכים תדירים כאנשים ולכן נקראו אנשים, ובשונה מכך אצל לוט קראתן התורה מלאכים.

באופן דומה כתב הרד"ק⁴³ שהיה אברהם רגיל כל כך בראיית מלאכים עד שנראו בעיניו כאנשים, אך לוט לא היה רגיל לראות מלאכים, ולכן היה זה דבר יוצא מן הכלל עבורו ולכן הכיר אותם כמלאכים. בדומה לדבריהם, הביא האברבנאל הביא את דברי הרמב"ם⁴⁴ שביאר גם הוא שמאחר שהיה אברהם רגיל בנבואתו לראות מלאכים – לא התפעל מראייתם, זאת בשונה מלוט שלא היה רגיל לראות מלאכים, על כן התפעל מאוד מראייתם ונראו לו כמלאכים. אולם כתב האברבנאל שאין דברים אלו נכונים בעיניו, מאחר שבסיפור לוט נקראו הן אנשים והן מלאכים⁴⁵ (ושיטתו תובא לקמן).

באזניים לתורה כתב שדברי המדרש מפליאים, 'וכי מי שכוחו רע מסוגל יותר להכיר את האמת ממי שכוחו יפה? והלא ה"אנשים" היו מיכאל, גבריאל ורפאל, ומדוע טעה בהם

43. בדבריו ובמה שכתב בשם הרלב"ג.

44. מובא בדברינו יח, כא 'ארדה נא' בשיטה הראשונה.

43. רד"ק יח, ב.

44. מורה נבוכים חלק שני, ו.

45. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה. עיין עוד

וכן הכוונה בדברי לוט 'רק לאנשים האל אל תעשו דבר' (פסוק ח), שלאותם אלו שקראתם אנשים לא תעשו דבר. וכן הכוונה בכתוב 'ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו' (פסוק טז).

האברבנאל ביאר את שיטתו וכתב: 'שבמקומות שעשו מעשה אנשים נקראו אנשים, ובמקומות שעשו מעשה אלהים נקראו מלאכים'. פעמיים בלבד נקראו בפרשייה זו מלאכים: בפסוק הפותח 'ויבאו שני המלאכים סדמה' ובכתוב 'ויאיצו המלאכים בלוט' (פסוק טו). המלאכים באו לשתי תכליות – האחת, לנסות את אנשי סדום,⁴⁷ והשנייה, להציל את לוט, ולכן בשני מקומות אלו נקראו 'מלאכים' – 'ויבאו שני המלאכים סדמה' היה לנסות, 'ויאיצו המלאכים' היה עבור הצלת לוט.

ועוד תירץ שכתוב 'ויבאו שני המלאכים סדמה בערב' להורות שבואם בערב נעשתה רק בזכות היותם מלאכים, שכתב: 'מפני שהלכו מהלך רב בזמן מועט, ולכן תארם בשם מלאכים ולא בשם אנשים, כי הם אכלו בבית אברהם כחום היום, ועל המאכל האריכו הדברים, וקמו והלכו לדרכם. ועם כל זה באו אל סדום בערב, שהוא קרוב למהלך שני ימים, וזה מוכיח שבאו הדרך ההוא כמלאכים לא כאנשים הולכי דרכים'.⁴⁸ ובדבר הפעם השנייה שנקראו מלאכים כתב⁴⁹ שנקראו כן לפי שגילו לו את העתיד, והודיעוהו אמיתת העניין כמלאכי אלוהים, ושעשו את שליחותם בהצלתו (ובאופן דומה כתב הרד"ק, הבאנו דבריו בפסוק טו 'ויאיצו המלאכים').

היה מתנהג עמהם כשופט סדומי, על כן נראו לו כמלאכים, ויסוד זה הוא שעזר לו לעמוד בניסיון ולשוב אל ה' מחטאת סדום. אבל 'אברהם שהיה כוחו יפה נדמו לו בדמות אנשים', ולא רק כאנשים רגילים אלא כערביים שנדמו לו כמשתחוים לאבק רגליהם, ואף על פי כן קבלם בלחם ומים, חמאה, חלב ושלושה פרים.

בטח ה' יתברך באברהם אוהבו שיקבל אפילו אורחים כאלה בכבוד גדול, ובכך הבליט ביותר את החילוק שבין מידת החסד של אבינו אברהם ובין מידת סדום, המלעיבים אפילו במלאכי אלוהים, ובכך הצדיקו הכל את הדין על סדום. ובאופן דומה, עיין בהרחב דבר לקמן 'בערב'.

תארים מתחלפים בסדום

אף ללא התייחסות למילה 'אנשים' המופיעה בביאת המלאכים לאברהם אבינו, הרי שגם בסדום מתחלפים התארים בין 'מלאכים' ל'אנשים'. בפסוק זה כתוב 'ויבאו שני המלאכים, לעומת הכתוב בהמשך 'וישלחו האנשים את ידם ויבאו את לוט אליהם הביתה' (פסוק י), ושוב 'ויאמרו האנשים אל לוט עד מי לך פה' (פסוק יב). חוזר הכתוב לתואר הראשון בכותבו 'ויאיצו המלאכים בלוט לאמר' (פסוק טו), לעומת 'ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו' (פסוק טז).⁴⁷ החזקוני תירץ חלק מן הפסוקים, שתחילה נקראו מלאכים, אך מאחר שקראו להם אנשי סדום 'אנשים' באומרם 'איה האנשים אשר באו אליך' (פסוק ה), הלשון בכתובים העוקבים מתייחסת לאותם אלו 'שקראו להם אנשים',

ואש מאת ה' מן השמיים' (פסוק כד), וכפי דבריו שהבאנו בתחילת פסוק יג שהמלאכים לא היו המשחיתים אלא סיבת ההשחתה. עם זאת, יש להקשות על דבריו, שבפסוק ההצלה עצמה כתוב 'ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו...' ויצאוהו ויניחו מחוץ לעיר' (פסוק טז), ולכאורה לפי דבריו, בפסוק זה הייתה מתאימה דווקא מילת 'מלאכים', וצ"ע.
49. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.
50. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

47. וזאת מלבד אמירת אנשי סדום 'איה האנשים אשר באו אליך' (פסוק ה), ומענה לוט 'רק לאנשים האל אל תעשו דבר' (פסוק ח), שמובן שכונו כ'אנשים' שהרי לפי פשט הפסוקים, לא ידעו אנשי סדום שהינם מלאכים.
48. כמובא בדבריו שהבאנו יח, כא 'ביאור האברבנאל'.
ואנוהו – ועל אף שלכאורה באו גם להפוך את סדום, בפועל לא עשו זאת בעצמם, שבשונה מן הניסיון וההצלה שנעשו על ידי המלאכים עצמם, הרי שההפיכה נעשתה על ידי הקב"ה, ככתוב 'וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית

בְּעֶרְבַּ

וכן כתב באזניים לתורה, אך לא ייחס זאת דווקא ללוט, אלא שאם ירצה איש מאנשי סדום לארח אותם בביתו, אך פחד מאנשי העיר לעשות ביום – יוכל לעשות כן בלילה ללא שיראו אותו. זהו פתח התשובה ליחידים, כדבריו שהבאנו לעיל 'כוחו של אברהם'.

בהעמק דבר ביאר שאברהם ליווה את המלאכים שלוש פרסאות,⁵⁶ אם כן הלכו עם אברהם מהלך אדם, ועל כן הגיעו לסדום בערב. הוסיף על דבריו **בהרחב דבר** שעדיין יש צורך להבין מדוע הכתוב סיפר זאת. ועוד שאל, הלא הקב"ה כביכול ירד בעצמו לראות, ככתוב 'אַרְבָּעָה נָא וְאַרְבָּעָה הַכְּצַעְקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָלָה' (יח, כא), ולוט היה ראוי להינצל בכל עניין, ומדוע אם כן שלח ה' את המלאכים לסבב שיזמינם לוט?

וביאר: 'מתחלה יש לדעת דרך מדתו של הקדוש ברוך הוא, כשרצונו יתברך להעניש אומה או אדם ועדיין לא הגיע מדת הדין לך, אזי מסבב המקום יתברך להגיע לידי חטא חמור ויענשו על פי מדת הדין, וכ"כ בפי' המשניות **להרמב"ם** שלהי מסכת ברכות בפירוש הפסוק עת לעשות לה' הפרו תורתך, כשיבא העת להפרע ולהנקם יזדמנו סבות להפר התורה כדי שיבא עליהם העונש במשפט, וזה הענין עמוק עמוק מי ימצאנו כו' עכ"ל, וכן היה בכנענים בעת שבאו ישראל לארץ... וכן כתיב בבני עלי... מש"ה הקשיח ה' לבבם לבלי שמוע לקול אביהם, משום דלא עשו תשובה על עון קדשים, וכן היה הסיבה בכנענים שהרשיעו הרבה, כדי שיבואו ישראל לארצם וכן הרבה, ולא יהא כנגד מדת הדין. וה"נ להיפך, כשרצונו יתברך להגביה קרן אומה או אדם, אבל לא הגיע מדת הדין לזה לפי

על הגעתם לסדום בערב נדרש במדרש רבה: 'נפטרים מאברהם בשש שעות ובאין סדומה בערב? (ואנוהו) – והלא מהלך המלאכים מהיר הוא ביותר, ככתוב 'וְהַחַיִּיט רָצוּא וְשׁוֹב כְּמֶרְאָה הַבֶּזֶק' (יחזקאל א, יד) אלא מלאכי רחמים היו, והיו ממתינים וסבורים שמא ימצא להם (ואנוהו – אברהם) זכות, וכיון שלא מצא להם זכות, "וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֵמָה בְּעֶרְבִי",⁵¹ והביא רש"י את דברי המדרש. וכן כתב הספורנו: 'אף על פי שהגיעו שם בלי איחור, כאמרם "גבריאלי בשתיים, מיכאל באחת",⁵² וכן הורה למעלה באמרו "וילכו סדומה" (יח, כב), מכל מקום לא נכנסו בסדום עד הערב, שכבר נסתתמו טענות אברהם המליץ, ונגמר הדין'.

ועוד נדרש במדרש רבה: 'בערב – בא ערבה של סדום ושקע שמשו ונחתם גזר דינה. אמר רבי לוי: אין הקדוש ברוך הוא דן את אומות העולם אלא בלילה בשעה שהן ישנים, ואינו דן את ישראל אלא ביום בשעה שהם עסוקים במצות, הה"ד "וְהָיָה יִשְׂרָאֵל תָּבֵל בְּצֶדֶק" (תהלים ט, ט).'⁵³

באור החיים ביאר שבאו אליו דווקא בערב, משום שרצו להמציא לו זכות להצלתו במה שיכניסם לביתו.⁵⁴ ועל אף שאמרו חז"ל שניצול בזכות אברהם (עיין בדברינו בתחילת פסוק כט), מכל מקום היה צריך למצוא לו זכות כל-שהיא שעבורה יינצל. אילו היו באים אליו ביום, ייתכן שאנשי העיר לא היו מניחים אותו להכניסם כל עיקר, על כן באו בערב. ואנוהו – וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר שבאו בלילה כדי שיוכל להכניסם ולא יירא מאנשי המקום: 'וכיון שהכריזו אנשי סדום ואמרו כל מי שהוא מחזיק ידו בפת לחם לעני ולאביון ישרף באש, היה מתירא מלעשות ביום ועשה בלילה'.⁵⁵



עיין בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק ג.
55. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
56. כדבריו לעיל יח, טז 'ואברהם הולך עמם לשלחם'.

51. בראשית רבה נ, א.
52. ברכות ד, ב.
53. בראשית רבה נ, ג.
54. גם הרמב"ן כתב שרצו המלאכים לזכות את לוט,

הראשון, אילו באו ביום ובחרו לשהות שם בלילה, היה כנגדם טענה שעברו על חוקי סדום שלא ילינו בעיר שלהם. אך מאחר שבאו בלילה, הרי שלא באו במטרה לשהות בעיר אלא שרצו רק לעבור דרך העיר להמשך נסיעתם הלאה, ומכל מקום הלילה עיכבם מלכת, על כן לא בחרו לעבור על חוקי סדום, אלא שאנוסים היו. השני, לוט היה שופט עליהם, ומאחר שהשופט קבלם אל ביתו – לא עברו הם על החוק, שכן הממונה על חוקי המדינה התיר להם לינה זו. השלישי, הם לא התקרבו אל לוט באופן שנראה שבקשו ממנו אכסניא, אלא ראה אותם מרחוק ויקם לקראתם. הרביעי, לא הולכים לוט בשווקים וברחובות כפורץ גדר המדינה בפרהסיא, אלא אמר 'סורו נא אל בית עבדכם' (פסוק ב), ובמדרש מובא שיעקמו את הדרך אל ביתו, לעבור באופן שלא יראו כלל.

החמישי, אמר להם שילינו תחילה ורק אחר כך ירחצו את רגליהם, באופן שיהיו מזומנים כל רגע ללכת לדרך, ויחשב הדבר כאילו עודם בדרך. השישי, אמר להם 'ולינו... והשקמתם והלקחתם לדרךכם' (שם), כלומר התנה עמיהם שילכו לדרךם בהשכמה.

השביעי, הם כלל לא רצו לסור אל ביתו, אלא הצהירו 'ויאמרו לא כי ברחוב נלין', לבל יעברו על חוקי המדינה, ולא באו אלא לאחר שהפציר בהם לוט שופט המקום. ומה שאכלו מהמשתה, מוכרחים היו לעשות כן מאחר שהיו בביתו והיו מוכרחים לאכול, 'שכל מה שיאמר בעל הבית עשה' ואנשי סדום לא ידעו שאכלו שם, שהרי לא באו בעת האוכל אלא 'טרם ישכבו' (פסוק ד), ולא ידעו אנשי העיר שעברו על תקנתם לאכול שם.

השמיני, כפל המילים 'ואנשי העיר אנשי סדם' (פסוק ד) מלמד שסיבת בואם הייתה היותם 'אנשי סדם', שבאו לעשות נקמה על שעברו על נימוסי סדם, לעבור דרך עירם. התשיעי, המילים 'נסבו על הבית' (השונות מהאמור בספר

מעשיו, הקדוש ברוך הוא מזמין לפני האומה או האדם מצות ומעשים טובים שיבא לידי כך, כדי שיהיה אח"כ מידת הדין שיקבל שכרו משלם, והכי תניא במכילתא סדר בא פ"ה: ר' מתיא בן חרש אומר: ואעבור עליך וגו' הגיע שבועתו של הקדוש ברוך הוא שנשבע לאברהם אבינו ולא היה בידם מצות שיעסקו בהם כדי שיגאלו שנא' שדים נכוננו וגו', נתן להם הקדוש ברוך הוא שתי מצות כו'.

וכזה אירע במעשה סדום, דבאמת נראה ממה שאמר ה' "וְעַקְתָּ סָדָם וְעַמָּהּ כִּי רָבָה" (יח, כ), שאע"ג שמצד החטא לבד לא הגיע מידת הדין שיעשו כלה, לולי שרבה זעקת הנרצחים כמש"כ לעיל, על כן הגיע זה העסק של המלאכים שהביאם ע"פ מידת הדין ג"כ גזר דין הקשה. וכן לא היה לוט כדאי ע"פ מדת הדין להנצל בזכות עצמו כאשר כך עלה מתחלה הרצון, אלא שנשתנה הדבר כאשר יבוא לפנינו, מש"ה היסב הקדוש ברוך הוא שיבואו המלאכים סדומה בערב כדמות בני אדם גדולים בערב דוקא, וזה היסב שיתפעל לוט וישתדל בכבודם ובזה יגדל זכות עצמו וכמו שיבואר עוד'.

באופן אחר ביאר רבנו בחיי וכתב: 'וירא לוט ויקם לקראתם – אברהם ראה אותם מרחוק כי בבקר היה כחם היום, ולפיכך אמר "וירץ לקראתם" (יח, ב). אבל לוט לא ראה אותם עד שהיו קרובים אליו כי בערב באו, שנאמר: סדומה בערב, ולפיכך אמר "ויקם". האבן עזרא ציין ש'בערב' הוא בפסח מצרים, עיין בדברינו יח, א 'באיזה תאריך'.

ביאור המלבי"ם לפרטי התורה בביאת המלאכים לסדום

המלבי"ם ביאר שהמלאכים באו לדקדק על שורש חטאם של אנשי סדום, ואחד עשר דברים בפסוקים מלמדים על רוע אנשי סדום, שאף לפי חוקי סדום היה מקום לומר שלא עברו האורחים על כללי המקום ולא חטאו מאומה.

שלא נשאר איש בעיר שלא השתתף בנבלה ההיא. לא נמצא צדיק אחד, אפילו 'צדיק' שיהיה רק צדיק ביחס לאנשי סדום.⁵⁷ והאחד עשר, הם קראו ללוט להוציאם החוצה לתועבה, ולא עשו כן מתוך תאוה, אלא כדי להבזות את האנשים.

שופטים [יט, כב] 'נִסְבּוּ אֶת הַבֵּית' מורות שבאו דרך מצור ומלחמה.

העשירי, התורה מתארת מפורשות שלא היו אלה אנשים קיצוניים בעיר, אלא שכל אנשי סדום 'מַנְעֵר וְעַד זָקֵן כָּל הָעָם מִקְצָה' נטלו חלק ברשעה,

וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר סֹדֶם

"פיקח" ודאי שתק עד עתה, עד ששמוהו שופט. על כל פנים רואים אנו את לוט, כדרך שאברהם ביקש לראות את הצדיק שבסדום – צדיק המעזי לשמש דוגמה לטוב, בתוך העם ולעין כל.⁵⁹ באופן אחר ביאר החזקוני שדירתו של לוט הייתה בשער, ומתוך כך 'וַיִּפְצַר בָּם מֵאֲדָ' (פסוק ג), שמקומו היה צנוע ואין לדאוג בו מן הפריצים, שאין עינם שולטת שם.

נדרש במדרש רבה: 'ולוט יושב – ישב כתיב, אותו היום מינוהו ארכי דיינים (ראש הדיינים)',⁵⁸ וכן נקטרש"י שאותו היום מינוהו שופט עליהם. ועל מדרש זה כתב הרש"ר הירש: 'אירע דבר היוצא מגדר הרגיל: זו סדום המכלה רגל זרים מתוכה – תמנה איש נכרי לשופט; וזכות נתגלגלה ללוט לערער בוביום על הסעיף הראשון שבחוקת סדום – סעיף האוסר הכנסת אורחים בעיר זו. כאדם

מהות השועל

לא היה החשוב שבבית, אלא תמיד משני לדודו, הנביא והעשיר. לוט וויתר להיות טפל בבית אברהם והעדיף להיות עיקר בסדום, ובכך נטה מדברי רבי מתיא בן חרש במשנה 'והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים'.⁶⁰ בביאור דברי המשנה פירש רבנו יונה שני ביאורים, אחד במישור לימוד תורה, והשני במישור כללי יותר, המתאר

על הכתוב 'ולוט יושב בְּשַׁעַר סֹדֶם' נדרש שאותו היום מינוהו דיין עליהם. לא מוזכר מלך סדום בכל סיפור זה, וניתן להסיק שלוט, השופט העליון, נשא במשרה המכובדת ביותר בעיר. נמצא כי למראה עיניו של לוט, עזיבתו את אברהם השתלמה לו, שכאן הוא שופט העיר, המכובד באנשים, ואילו במקום מושבו הקודם, אצל אברהם אבינו, לעולם



גר בשער, שאם כן היה אומר: "בחומה", כדרך שמצינו ברחב (יהושע ב, טו). ביטוי זה מציין איפוא, כדעת חז"ל, משרה צבורית גבוהה, שלוט שימש בה בעירו. שער הוא ה"פורום" היהודי. לא הרי "שער" כהרי "פתח": יש פתח שאינו אלא כחודו של מחט; ואילו "שער" מציין תמיד כניסה ציבורית להמונים... בשער מצא היחיד את השלמתו: השער הוא אב ליתום, אח לבודד, עיניים לעיוור, עזרה לכושל ועוד ועוד; ומשימות העולות על כוחו של הפרט – תוגשמה בעזרת הצבור המלוכד. הצבור לא נועד ללחוץ את היחיד; להיפך, בכחו הנצחי והבלתי מוגבל – אין צבור מת ואין צבור עני (תמורה טו, ב; ועיין ירושלמי גיטין ג, ז) – חובתו של הצבור להשלים את היחיד. נמצא כי "שער", כמושג מופשט – מציין את היסוד הנותן השלמה ליחיד; והמקום המוחשי, בו ישלימו היחידים זה את זה – הוא השער. 60. אבות ד, טו.

57. עיין בדבריו יח, כד 'בתוך העיר', שטענת אברהם הייתה שאף אם אין צדיק גמור בסדום, אולי נמצא שם אדם שהוא צדיק ביחס לאנשי סדום. 58. בראשית רבה נ, ג. וכתב באזניים לתורה (בפסוק יד) 'וכנראה היה לוט האישיות היותר גדולה שבסדום. ואין זכר בפרשה זו למלך סדום, שלפני כ"ד שנה קיבל מאברהם את הנפש והרכוש. וכנראה עשה "הנפש הזה" (ואנוהו – אנשי סדום) מהפכה, והוריד מכסאו את המלך, שהציל את נפשו על ידי נפילה אל הבארות ועזב את עמו בעת צרה. ובמקום מלכות אנו מוצאים בסדום לפני חורבנה "ממשלת-עם" ממדרגה היותר גרועה, שחקקה חוקים רעים ומשפטים בל יחיו בהם, ובפרט – גרים ועובדי אורח'. 59. ובעניין ה"שער" כתב הרש"ר הירש: 'אין "ישיבה בשער" להדיטות; רק מלכים היו "יושבים בשער" (שמואל ב יט, ט; ירמיה לח, ז); או כדוגמת בועז (רות ד, א) – אישים העוסקים בעניין ציבורי רשמי. גם אין לומר כי לוט היה

ערמומיות, אותה מדמה השועל, וכן כתב: 'שועלים קטנים – דיש שני אופנים מחטיאים, האחד ע"פ גזרה משרים הגדולים, והשני ע"פ התערבות עם אנשים קטני הערך... והמחטיאים ע"פ גזרה אינם מצליחים ע"פ רוב במעשיהם, דישראל עם קשה עורף ועומדים על אמונתם ודתם נגד צורריהם. משא"כ שועלים קטנים המחטיאים בהתערבות, המה ע"פ רוב מצליחים ולוקחים לב קלי הדעת שבישראל שעוד לא נתבשל תורת היהדות בקרבם, וזהו דבר התפלה שועלים קטנים המחבלים כרמים, וכרמינו סמדר, שעוד לא נתבשל יסוד לאום ישראל שהוא כרם ישראל... על כן נחבלים מן השועלים הקטנים דוקא'.

בשעה שיחזקאל מדבר כנגד נביאי השקר, מנבא הוא: 'קִשְׁעִלִים בְּחֶרְבוֹת נְבִיאִיךָ יִשְׂרָאֵל הֵיוּ' (יג, ד), וביאר על כך **המלבי"ם** שבדומה לשועל, אמרו נביאי השקר דברים כובשים אך רחוקים מן האמת, שכתב: 'שנביאיך ישראל דומים כשעלים בחרבות, שהשועל טוב לו הפרצה מן הגדר, (א) שדרך הפרצה יכנס אל הכרם להשחיתו, (ב) שדרך הפרצה יברח, שאם יבא אדם כנגדו בפרצה זו יברח בפרצה שכנגדה בערמתו, וכן היו נביאי השקר שדרך הפרצות אשר היו בעם נכנסו אליהם וקבלו דבריהם אשר החניפו להם שדרכם טובה, (ג) שדרך הפרצות ברחו בעת נתפשו בדבריהם ושקרותם תלו הדבר בפרצות העם'.

וכן הוא בחז"ל, שעל חוכמת השועל נדרש **בגמרא**: 'תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה – לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם.'

אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה, אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתנתו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימים – כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה – על אחת כמה וכמה.⁶¹ ויש לשאול על המשל של רבי עקיבא, לאיזו תקופה

בדיוק את היפך מעשיו של לוט: 'לומר לך שנוח לו לאדם להיות תלמיד למי שגדול ממנו בחכמה, שנמצא בכל יום מוסיף על חכמתו, מהיותו רב למי שקטון ממנו בחכמה, שנמצא פוחת והולך מחכמתו כענין שאמרו מי שהיה ראש לסנהדרי קטנה עושין אותו טפלה לסנהדרי גדולה. דבר אחר, ואל תהי ראש לשועלים, שלא יהיה ראש ושר וקצין לרשעים, וזהו שאמר שלמה ע"ה "הולך את חכמים יחכם ורעה קטילים ירוע" (משלי יג, כ), ר"ל הולך את חכמים להיות שפל יחכם, שעושה עצמו זנב לאריות, ורעה קטילים שנעשה אדון להם כי הרועה הוא הראש ירוע'.

מתוך מעשיו של לוט כאיש פרטי, שהעדיף להיות ראש לשועלים ולא זנב לאריות, נעמוד על יסוד ומהות השועל כדבר כללי.

על דברי המשנה הקשה התוספות יום טוב 'יש לדקדק, בשלמא אריות, הכי נכבד הוא ומושל בכל החיות וכחו וגבורתו גדול... אבל שועלים שוודאי שיש חיות פחותות מהם, ולמה המשיל בהם? ועוד יש לשאול על הפסוק המדבר בפרק שירה על השועל, שלכאורה מתמיה בהקשרו לשועל – 'שועל אומר: 'הוֹי בְּנֵה בֵּיתוֹ בְּלֹא צֶדֶק וְעֵלְיוֹתָיו בְּלֹא מִשְׁפָּט בְּרָעָהוּ יַעֲבֹד חָם וּפְעֵלָו לֹא יִתֵּן לוֹ' (ירמיה כב, יג), מהו הקשר בין השועל לבין הכתוב?

אלא שמתוך עיון מדוקדק במהות השועל נבחין שיסוד ישנו בשועל שעולה שוב ושוב במקורות. השועל מובא בחז"ל כחיה המעולה בחוכמתה, אך למעשה אין הוא מייטיב בחוכמתו, אלא כובש בדרכים ערמומיות, ומנצל את חוכמתו כדי לנצל אחרים המחזיקים מחוכמתו.

השועל – הערמומי שבחיות

בתנ"ך איננו מוצאים מעלות מבורכות בשועל, ועל אף שדימויים רבים נאמרו לישראל דרך חיות, בברכות יעקב, משה ובלעם, השועל אינו נמנה ביניהן. זהו משום שאין לשועל מעלות, שעל אף חוכמתו, אין החכמה שבו ראויה לדוגמה.

ולא רק שאין התנ"ך מזכיר לשבח את השועלים, אדרבה, השועל עולה תדיר בהקשרים שליליים. בשיר השירים (ב, טו) מתוארים השועלים כמזיקים, ככתוב 'אֶחָזוּ לָנוּ שׁוּעָלִים שׁוּעָלִים קָטָנִים מְחַבְּלִים בְּרַמִּים'. וביאר **הנצי"ב** שאופן מפלת ישראל בא דווקא על ידי



שהמילה 'שועלים' הראשונה כתובה עם ו"ו והשנייה ללא ו"ו, אותם הם השועלים שירדו לשעלו של ים.⁶³ וכן מובא בגמרא בעניין שמשון שתפס שלוש מאות שועלים: 'וילך שמשון וילכד שלש מאות שועלים – מאי שנא שועלים? אמר רבי איבו בר נגדי א"ר חייא בר אבא: אמר שמשון יבא מי שחזור לאחוריו, ויפרע מפלשתים שחזרו בשבועתן'.⁶⁴ הפלשתים תפשו את אומנותו של השועל ונהגו בערמומיות כדי לידע את החידה של שמשון. ועל אף שנראה שהשיגו את מבוקשם בתחבולתם, הרי שלבסוף שרף שמשון את שדותיהם והיכה אותם 'שוק על ירך מכה גדולה' (שופטים טו, ח). על ידי השועלים הראה להם שמשון שתחבולה מצליחה באופן שקרי ומחזיקה לזמן קצר, אך המכה על האוחזים בדרך השועל לא תאחר לבוא.

שועל יוצא מבית קודשי הקודשים

יסוד השועל, כערמומי עם ניצחון זמני, מתגלה שוב בעניין הכתוב במגילת איכה (ה, יח) 'על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו'. על הימצאותם של שועלים במקום המקדש מובאת בגמרא אגדה ידועה: 'שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו: והזר הקרב יומת, ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב: ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו'], בזכריה כתיב: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה – הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה – בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא נחמתנו, עקיבא נחמתנו'.⁶⁵ על הימצאות שועל דווקא כתב בערוך לנר: 'מה שהראה הקדוש ברוך הוא להצדיקים כן, יש לפרש ע"פ מה דאמרינן ביומא⁶⁶ כשהתפללו אנשי כה"ג

מתייחס השועל באומרו 'ונדוד אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם?' והרי לא הייתה תקופה שכזו. מדובר בניסיון של השועל להמציא דברים שנראים כאמיתיים, כדי לכבוש את התמימים שיאמינו לו. מעתה מובן מדוע הפסוק המובא בפרק שירה הוא 'הוי בנה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט ברגעו יעבד חנם ופעלו לא יתן לו'. המאפיין של השועל הוא שמשקר בקרובים אליו. הוא נותן רושם של פיקח, אך בפועל דואג רק לעצמו על חשבון מכריו, ומנצל אותם ללא נתינת דין וחשבון. הוא ישכור פועלים לבנות בית ויבטיח תשלום, דבר המפתה את הנמצא עמו, אך אחר כך ימצא תחבולה כיצד להישמט מחובותיו.

הגויים הערמומיים כשועלים

מעבר לאמור, עוד מצאנו דרשות המבארות שהגויים משתמשים בערמומיות כשועל. בטווח הקצר הדבר משתלם להם, אך לבסוף עם ישראל תמיד יגבר עליהם. על הצפנת משה רבנו על ידי יוכבד דרשה הגמרא: 'ולא יכלה עוד הצפינו – אמאי? תצפניה ותיזיל! (מדוע לא יכלה עוד הצפינו, שתצפין אותו ותלך למקום אחר) אלא כל היכא דהוו שמעי מצראי דמתיליד ינוקא, ממטו ינוקא התם כי היכי דלישמעיניהו ומעוי (בהדיהו) (אלא שכל זמן שהיו שומעים המצרים שנולד תינוק, היו מביאים תינוק אחר לשם, שכאשר ישמע התינוק הישראל את בכי התינוק האחר, יבכה עמו), דכתיב: אחזו לנו שועלים שועלים קטנים וגו'.⁶² ניתן לבאר את פסוק השועלים בהתאם ליסוד דידן, שהמצרים נהגו בערמומיות כדי להשיג את מבוקשם על חשבון ישראל. אולם הצלחתם עמדה להם לזמן קצוב בלבד, שלאחרי יד ישראל הייתה על העליונה והמצרים צללו בשעלי מים.

ובדומה לכך נדרש בשיר השירים רבה: 'א"ר אלעזר ברבי שמעון: ערומין היו המצריים, לפיכך הוא מושלן בשועלים, מה שועל זה מביט לאחוריו כך היו המצריים מביטין לאחוריהם, והיו אומרים: במה נדונם, נדונם באש... אלא נדונם במים שכבר נשבע הקדוש ברוך הוא שאינו מביא מבול לעולם עוד... אמר ר' ברכיה: שועלים קדמא מלא, תניינא חסר, שעלים כתיב (ואנוהו – כתוב 'אחזו לנו שועלים שעלים קטנים', באופן



64. סוטה י, א.

65. מכות כד, ב.

66. יומא סט, ב.

62. סוטה יב, א.

63. שיר השירים רבה (ב, לג), על הפסוק 'אחזו לנו

שועלים' [ב, טו].

מבית קודשי הקודשים, השכיל רבי עקיבא להבין שניצחון אויבי ישראל בחורבן הבית הוא בבחינת שקר השועל, שנראה רחוק ממה שהוא באמת – ולכן צחק. רבי עקיבא לקח את המצב הקשה השורה אל מול עיניו, והוציאו מן המבט הפשוט למבט הרחב יותר, הנצחי יותר, החכם יותר. השועל יכזב, וכל הנאותיו וחוכמתו מתייחסות לרגע זה, למבט הקצר. כרגע אויבי ישראל גברו עלינו, אך החושב שמצב זה יתמיד – שריו הוא בערמוניות השועל. בשונה מהמשולים כשועלים מחבלים כרמים, עם ישראל מתואר כארי וכלביא: 'הָן עִם כָּלְבִּיא יָקוּם וְכֹאֲרִי יִתְנַשֵּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֵאָכֵל טָרֶף וְדָם חֲלָלִים יִשְׁתָּה' (במדבר כג, כד). האריה אינו צריך להשתמש בערמוניות להשיג את מבוקשו, שכן הוא חזק בעצמיותו. זאת ראה רבי עקיבא ומשום כך צחק. השועל מסמל את הניצחון הזמני, הנותן רושם ערמוני של הצלחה, ורבי עקיבא הבין שהקב"ה זימן להם לראות שועל, כדי להבין את מקומו של אויבי ישראל לעומת נצחיות ישראל. ראויים ביותר מאמר חכמינו אליה: 'עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו'.⁶⁷ לוט העדיף להיות ראש לשועלים ולא זנב לאריות. לבסוף יצא קירח מכאן ומכאן, וברח ללא כבודו וללא ממנו, כשועל הבורח דרך פירצה, וישב במערה כשועלים בחרבות. בשונה ממנו, עם ישראל לדורותיהם קבלו על עצמם להתאבק בעפר רגליהם של חכמים, ולאחוז בגלימותיהם של צדיקינו, בגדר זנב לאריות.

וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה

אברהם אבינו היה, שהיה מקבל את העוברים ואת השבים.⁷⁰ וכן כתבורש"י והרד"ק שמבית אברהם למד לחזר על האורחים, ועיין בנהרות ה'. את הכתוב 'וישתחו אפים ארצה' ביאר האבן עזרא: 'עד שם אפיו בארץ והם הנחירים שהם גבוהים על הפנים'.

שימסר בידם יצרא דע"ז שהחריב הבית יצא כדמות אריה מבית קדשי קדשים, אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דע"ז ע"ש. ואמרו רז"ל בית ראשון חרב על עון דע"ז, ובית שני על עון שנאת חנם, ולכן בבית ראשון יצא כדמות אריה בית קדש הקדשים שהוא היה היצא"ר של ע"ז הגבור כאריה שהחריב הבית, שגדול היה כחו, שאמר מנשה בחלום לרב אשי אי הות התם הות נקיש בשיפולי גלימא בשינך ורהטת אבתראה, כדאמרין בחלק.⁶⁷

אבל בחרבן בית שני לא היה להיצא"ר כח כל כך, אחר שעסקו בתורה ובעבודה, רק ע"י תחבולות ומזימות נזרע שנאה ביניהם, שכן דרך יצא"ר כשרוצה להכשיל לצדיקים מתעם כאילו מצוה עושים לשנוא ולרדוף איש את אחיו, ועי"ז נתהווה שנאת חנם. **וזה ענין השועל שהוא משל האיש מזימות**⁶⁸ אשר עליו נאמר ואיש מזימות ירשיע, ולכן התנאים האלה שהיו אחר חרבן בית שני ראו היצא"ר שהחריב הבית יוצא בדמות שועל מבית קדש הקדשים כמו שראו אנשי כנסת הגדולה אחר חרבן בית ראשון אותו בדמות גור אריה'.

ניתן להציע ביאור נוסף, מדוע זימן הקב"ה לעיני חז"ל דווקא את השועל. רבי עקיבא הוא שנתן את משל השועל, והוא שראה את השועל יוצא מבית קודשי הקודשים. כשם שבמשל, לא נפלו הדגים במלכודת השועל אלא הבינו שמדובר בשקר, כן בשועל היוצא

על מעשיו של לוט נדרש בתנחומא: 'מתלא אמר קרב לגבי דיהנא ואידהן (המשל אומר שאם תקרב אל משוח בשמן – גם אתה תהיה משוח בשמן בנגיעתו), ולפי שנתחבר לוט לאברהם למד הכנסת אורחין'.⁶⁹ ובאופן דומה נדרש במדרש רבה (על הכתוב בפסוק): 'ויעש להם משתה – בביתו של

67. מילים המבטאים את דרכי היצר הרע להכשיל את האדם. ועוד עיין בגמרא (סנהדרין לח, ב): 'ואמר רבי יוחנן: שלש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר'.

69. תנחומא יא.

70. בראשית רבה נ, ד.

67. סהדרין קב, ב.

68. דרשה הגמרא (סוכה כח, א) 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות... משלות שועלים...'. מתוך האמור שהשועל מסמל את 'משל איש המזימות', ניתן לבאר ש'משלות שועלים' הם

מראיהם נורא יותר משל אנשים רגילים. הרד"ק כתב: 'סבור היה שהם אנשים גדולים ומראיהם נורא עד שנדמו לו מתחלה מלאכים'⁷⁴, וכן כתב האברבנאל: 'ומאשר ראה הדרת פניהם קם לקראתם וישתחו אפים ארצה מפני מעלתם'⁷⁵. הספורנו ביאר ששחה אפים ארצה לפי שהיה מראיהם נורא בלי ספק, ובאור החיים כתב: 'וירא לוט ויקם וגו' – פירוש הכיר בהם, כי הם מהמוכרים אצלו למשרתי עליון בהיותו בשכונת אברהם, והוא אומרו "וירא", ולזה מסר נפשו עליהם עם בני העיר'.

ובהעמק דבר כתב: 'המלאכים באו והתראו בדמות נביאים שהמה דומים למלאכים כמבואר בויקרא רבה פ"א, טז'⁷⁶, על כן נרתע לוט מפניהם, ומש"ה כתיב בלשון המלאכים'. ואף באזניים לתורה כתב: 'הוא ראה את המראה הגדול, את השכינה שירדה לסדום (עיין בדבריו לעיל 'כוחו של אברהם'), ונשמתו התנערה מעפר שפלוחה ונתחממה באור ה', ויתגבר לוט על יצרו והרגלו, ויזמין את המלאכים אליו'. ועיין עוד בדבריו 'תארים מתחלפים – כוחו של אברהם' ובדברי הרחב דבר לעיל 'בערב'.

האם נראו ללוט כמלאכים?

האם האורחים נראו ללוט כאנשים רגילים, או שנראו לו באופן המראה על גדולה שאינה רגילה? מהפרקי דרבי אליעזר נראה שנראו כשאר עמי הארצות, שדרש: 'ראה שני המלאכים, והיה סבור שהן אורחי הארץ ורץ לקראתם, שנאמר וַיֵּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֻמָּה וְגו'.'⁷¹ וכן נראה מהרמב"ן, שעל הצעת בנותיו לאנשי סדום כדי לשמור על אורחיו ביאר שאילו ידע שהם מלאכים לא היה מרגיש את הצורך להגן בעדם, וכתב: 'והנה לוט היה מתירא עליהם כי היה חושב שהם אנשים, אבל כאשר הכו בסנוורים את אנשי העיר ואמרו לו "כִּי מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה... וַיִּשְׁלַחְנוּ ה' לְשַׁחֲתָהּ" (פסוק יג), אז הכיר בהם והאמין לעשות כל אשר צו'.⁷² לעומת זאת, על הכתוב 'ויבאו המלאכים' נדרש במדרש רבה: 'לבשו מלאכות',⁷³ וביאר בעץ יוסף: 'לבשו מלאכות – שנראו כאנשים של צורה, כדמות נורא ומבהיל מאד הדומה למלאך, וכעניין "ומראהו כמראה מלאך האלהים נראה מאד" (שופטים יג, ו). וכן נקטו רוב המפרשים שהכיר לוט שהיה

נהרות ה'

מימי החינוך המחלחלים

כשמגיעים המלאכים לסדום הם זוכים לקבלת הפנים של לוט, אותה מתארת התורה: 'וַיֵּרָא לוֹט וַיִּקָּם לְקִרְאָתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אֲפָיִם אַרְצָה'. הוא מבקש שיבואו אל ביתו, ירחצו רגליהם, ומכבד אותם בביתו בדברים שלא אמר להם בשעה שהזמין אותם. לא ניתן להתעלם מהדימויים הרבים שיש בין פסוקים אלו לפסוקים שפתחו את

מלאכים הה"ד "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים וגו" (במדבר כ, טז), וכי מלאך ה' היה, והלא משה היה, ולמה קורא אותו מלאך? אלא מאכן שהנביאים נקראים מלאכים. ודכוותיה "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים" (שופטים ב, א), וכי מלאך היה, והלא פנחס היה, ולמה קורא אותו מלאך? אלא א"ר סימון: פנחס בשעה שהיתה רוח הקודש שורה עליו היו פניו בוערות כלפידים. ורבנן אמרי אשתו של מנוח מה היתה אומרת לו: "הנה איש אלהים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלהים" (שם יג, ו), כסבורה בו שהוא נביא ואינו אלא מלאך.

71. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
72. רמב"ן בפסוק ח.
73. בראשית רבה נ, ב. אולם עיין במדרש רבה שהבאנו בתחילת פסוק יג, שרק באומרים 'כי משחיתים אנחנו' נודע ללוט שהם מלאכים.
74. רד"ק בפסוק ב.
75. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש. אולם עיין עוד בדבריו שחלק על הר"ן שסבר שנראה בהם צד מלאכות.
76. מדרש ויקרא רבה (א, א): 'ד"א נקראו הנביאים

78. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

ב וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא־אֲדֹנִי סוּרוּ נָא אֶל־בֵּית עֲבָדְכֶם וְלִינוּ
וּרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁפַּמְתֶּם וְהִלַּכְתֶּם לְדֹרְכְכֶם וַיֹּאמְרוּ
לֹא כִי בָרְחוּב נָלִין:

קדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו עלי ויאמרו כבר
עברו שני ימים או שלשה שצאו לביתך ולא הודעתנו,
לפיכך אמר מוטב שיחטבו כאן צאצא רגליהם שיהיו
נראים כמו שצאו עכשיו, לפיכך אמר לינו תחלה ואחר
כך רחצו: ויאמרו לא. לאצרהם אמרו כן תעשה (יט, ה),
מכאן שמסרצין לקטן ואין מסרצין לגדול. כי ברחוב
נלין. הרי כי משמש בלשון אלא, שאמרו לא נקור אל
ביתך אלא צרמנוה של עיר נלין:

הנה נא אדני. הנה נא אתם אדונים לי אחר שעברתם
עלי. דבר אחר הנה נא צריכים אתם לתת לז על הרשעים
הללו שלא יכירו צדק. וזו היא ענה נכונה: סורו נא.
עקמו את הדרכי לבית דרך עקלתון, שלא יכירו שאתם
נכנסין שם לכך נאמר סורו (צ"ר ג, ז): ולינו ורחצו
רגליכם. וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה ואחר כך
לרחוץ, ועוד שהרי אצרהם אמר להם תחלה ורחצו
רגליכם (יט, ד). אלא כך אמר לוט אם כשיצאו אנשי

וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא אֲדֹנִי

מקומות, והיו נאלצים ללון ברחוב כשאר עובדי
אורח בסדום. אך לא רצה לוט בכך, על כן ביקש
מהם באומרו 'הנה נא', שבשעה זו של ערב,
אין עצה אלא שתסורו מכבודכם לביתי. על כן
המילה דגושה, להורות שדווקא בגלל שבאתם
'נא', עתה, מזמין אני אתכם לביתי.

על המילה 'אדני' בפסוק זה נדרש בגמרא
שאין לוט אומר את המילה כקודש, אלא כמילת
רבים של 'אדוני', שדרשה: 'כל שמות האמורים
בלוט חול, חוץ מזה שהוא קדש, שנאמר: "וַיֹּאמֶר
לוֹט אֲלֵהֶם אֵל נָא אֲדֹנִי: הִנֵּה נָא מִצָּא עֲבָדְךָ חֵן
בְּעֵינֶיךָ וגו'" (פסוקים יח-יט).⁸⁰

וכן תרגם אונקלוס 'אדני' – רבונ' בלשון חול,
וכן כתב האבן עזרא שכוונת המילה היא רבותי,
לשון חול, וכן כתב הרד"ק: 'אדני' – בפתח לשון
חול, כי סבור היה שהם אנשים גדולים ומראיהם
נורא עד שנדמו לו מתחלה מלאכים. ואם הוא
במראה הוא כמשמעו'. ואנוהו – ביאור דבריו,
המלאכים נראו לו כאנשים ייחודיים, והבין מכך
שהם מלאכים, אך לא ראה אותם ממש בדמות
מלאכים. אך אם נאמר שלא ראה אותם לוט

בביאור המילים 'הנה נא' ביאר רש"י שהנה נא
אתם אדונים לי, אחר שעברתם עלי. ועוד ביאר
שצריכים אתם לתת לב על הרשעים הללו שלא
יכירו בכם, והעצה הנכונה עבור כך היא 'סורו נא',
כמובא לקמן. הרד"ק כתב שהוא לשון תחינה
ובקשה, וכן כתב הרמב"ן שהוא לשון תחינה,
כלומר 'אדני, הנה נא בית עבדכם, סורו נא אלי'.
הרש"ר הירש ציין שהמילים 'הנה נא' מביעות
דבר בלתי צפוי. כל המגיע לסדום יודע היטב
שלא ימצא שם הכנסת אורחים, ועליו להיות
מוכן ללון ברחוב. בשונה מהצפוי, לוט פונה
אליהם בהצעה מפתיעה (עיין עוד בדבריו). וכן
ביארנו בדברינו בפרשת לך-לך יב, יא 'ויאמר
אל שרי אשתו', שאמירת 'הנה נא' בתורה
באה כאמירה מפתיעה שאיננה צפויה לשומע,
עיין שם.

בהעמק דבר ציין שהאות הנו"ן במילה 'נא'
דגושה. בטעם הדבר ביאר שלא חיפש לוט
להכניס אורחים נגד דעת בני עירו, אלא שבאו
בערב כשאין להם עוד אפשרות להמשיך
בדרכם וחייבים ללון, ואין אכסניא בעיר כבשאר

80. שבועות לה, ב. הגמרא (עם הערות המפרשים עליה) מובאת בפסוק יח.

בפועל, אלא שהכל היה במראה הנבואה (כפי שנקט הרד"ק בתחילת הפרשה, עיין יח, א' האם מדובר בנבואה או במציאות?), אזי ראה ממש מלאכים.

סורו נא אל בית עבדכם

האברבנאל שמילת 'נא' משמעה 'עתה'. לדבריו, לוט הכיר בסכנה שיש בבואם העירה מפני אנשי העיר, ומאידך יש סכנה שימשיכו בדרכם בדרך, שכל הדרכים בחזקת סכנה,⁸³ לכן ראוי שיבואו אל ביתו ללון. ובטח לוט שלא יבואו אנשי העיר אל ביתו להתעולל בעלילות רשע, מפני כבודו והיותו שופט העיר. וכבוא בוקר ישכימו לדרכם שאין ראוי לשבת כאן באור יום.⁸⁴

האבן עזרא ציין שכאשר המילה העוקבת למילה 'סורו' פותחת באות מ"ם (ואנוהו – דוגמת 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה' [במדבר טז, כו]), משמעה להתרחק, ואילו כשפותחת באות אל"ף משמעה ללכת אל הקורא או אל המקום הנקרא. ואנוהו – כלומר כשמופיעה האות מ"ם אזי עיקר המטרה היא יציאה מן המקום ההוא, ואילו כשמופיעה באל"ף עיקר המטרה היא ההגעה אל המקום הקרוא. כאן כתוב 'סורו נא אל', שעיקר כוונת לוט לא הייתה שיצאו ממקומם אלא שיגיעו אליו.

על דברי לוט נדרש במדרש רבה: 'רבי יודן ורבי הונא, רבי יודן אמר: סורו נא – אפילו איני כדאי, עקמו עלי את הדרך. רבי הונא אמר: עקמו עלי את הדרך, כדי שלא תהיו נראים באים אצלי'.⁸¹ וכסיפא נקט רש"י 'סורו נא', כלומר עקמו את הדרך לביתי דרך עקלתון, שלא יכירו שאתם נכנסים לשם. ובהמשך המדרש נדרש: 'ויסורו אליו ויבאו אל ביתו – הדא מסייעא להווא דאמר רב הונא עקמו עלי את הדרך כדי שלא תהיו נראים באים אצלי'. וביאר בעץ יוסף שמדברי לוט אפשר לפרש כשיטת רבי יודן, שהיה סבור שמגמת פניהם ללכת הלאה, אך בפסוק הבא כתוב 'ויסורו אליו ויבאו אל ביתו', ואין אלו דברי לוט אלא דברי הכתוב, והסרה כנטייה מן הדרך מבוארת לשיטת רבי הונא ולא לשיטת רבי יודן.

והחזקוני כתב: 'הכנסו לבית מיד קודם שיתנו בכם עיניהם פריצי העיר, שאם תתעכבו חוץ לבית שמא יכירו בכם'. ואנוהו – החזקוני מפרש את המילים 'סורו נא' כ'סורו עכשיו'.⁸² וכן ביאר

ולינו ורחצו רגליכם והשפמתם והלכתם לדרככם

תחת העץ: ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעברו' [יח, ד-ה]), ולוט מקדים לינה לרחיצה? אלא אברהם מקפיד על טינופת עבודת כוכבים לפיכך הקדים רחיצה, ולוט אינו מקפיד על טינופת עבודת כוכבים. ויש אומרים אף זה עשה כשורה, כדי שיצאו ויראו אבק על רגליהם שלא יאמרו היכן לנו'.⁸⁵

כדברי התשובה השנייה כתב רש"י וביאר

על הקדמת לוט את הלינה לרחיצה הקשה רש"י, וכי דרכם של אנשים ללון תחילה ורק אחר כך לרחוץ? במדרש רבה נדרשו שתי תשובות, הראשונה לגנותו של לוט והשנייה לשבחו: 'ולינו ורחצו – אברהם מקדים רחיצה ללינה (ואנוהו) – כלומר אברהם הקדים את רחיצת הרגליים לשאר ענייני האירוח [שהרי לא הזמינם ללון], ככתוב 'ורחצו רגליכם והשפנתו

81. בראשית רבה נ, ד.

82. ועיין בדברי החזקוני יב, יא.

83. כמובא בירושלמי (ברכות ד, ד): 'רבי שמעון בר אבא

בשם ר"ח: כל הדרכים בחזקת סכנה'.

84. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש.

85. בראשית רבה נ, ד.

האלוהים שכח לגמרי את סדום וחוקיה, ועל כן עשה להם משתה.

עוד כתב הרד"ק שאמר 'ולינו' מאחר שהיו צריכים לינה לפי שבאו בערב (ואנוהו – בשונה מאברהם שלא הציע להם לינה מאחר שבאו אליו כחום היום)⁸⁷. ובעניין רחיצת הרגליים שהציע לוט, ביאר באור החיים שכן היה מנהג אברהם עם אורחיו, והלך בדרכו.

את הכתוב 'וְהִשְׁכַּמְתָּם וְהִלַּכְתָּם לְדֶרֶכְכֶם' ביאר הרד"ק כהצעה מצד לוט, שאם תרצו, תשכימו ותלכו לדרכיכם, כפי שאמר להם אברהם 'אחר תעברו' (יח, ה), עיין בדברינו שם. וכן ביאר בהעמק דבר שאיני מבקש להתכבד עמכם יותר מן ההכרח, וכן ביאר הרמב"ן בביאורו השני, שידע שהם הולכי דרכים ואינם רוצים להתעכב בעיר, על כן אמר שאם ירצו יכולים להמשיך לדרכם בבוקר.

אך בביאורו הראשון כתב הרמב"ן שמאחר שידע לוט את רעת אנשי סדום, הגיד להם שלא יתעכבו בבוקר, אלא שמיד באור הבוקר ישכימו וילכו. וכן כתב האברבנאל⁸⁸, וכן ביאר האור החיים שרמז להם שצריכים להשכים בבוקר וללכת כדי שלא ידעו מזה אנשי העיר.

שאמר לוט שאם יבואו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו על לוט שכבר שהו בביתו שניים או שלושה ימים ולא הודיעם לוט, על כן אמר שמוטב שיתעכבו באבק רגליהם ובכך יהיו נראים כמי שבאו עכשיו, על כן אמר תחילה 'ולינו' ורק אחר כך 'ורחצו רגליכם'.⁸⁶ גם החזקוני הביא את סוף דברי המדרש בלבד הדורשו לשבח. לעומתם, האור החיים הביא רק את ראשית המדרש הדורשו לגנאי. בשונה מכל האמור, בהעמק דבר ביאר שהקדים לומר 'ולינו' משום שהוא עיקר המכריחם לסור לביתו, וממילא ירחצו רגליהם אצלו.

הרד"ק ציין שלא הזכיר להם אכילה, כי אמירת 'ולינו' כוללת גם אכילה, שמאחר שילינו עמו גם יאכלו עמו. אולם באזניים לתורה ביאר שבשונה מאברהם שאמר 'וְאָקַחָה פֶּת לָחֶם' (יח, ה), כנראה שלא הזמינם לוט תחילה לאכול אצלו אלא ללון עם האבק שעל רגליהם. קיווה הוא שיקומו בהשכמה ויצאו לדרכם ללא שייוודע הדבר לאיש, שבמידה שייוודע הדבר שאכלו המלאכים אצלו, לא תהיה לו שום התנצלות לאנשי סדום. אלא שכאשר באו אל ביתו וראה את פניהם הבהירים, מתוך קרבת

וַיֹּאמְרוּ לֹא כִּי בְּרָחוּב נָלִין

בטעם סירובם לבוא אל לוט, כתב החזקוני 'כדי שיראו אותנו אנשי העיר שלהפכה באנו, אולי ישובו'. ובדומה לו ביאר האברבנאל שהמלאכים רצו לנסות את אנשי סדום, ולכן רצו ללון דווקא ברחוב העיר. אמנם לוט לא ידע את כוונתם, על כן הפציר שיבואו אל ביתו.⁸⁹ ועיין ברמב"ן בתחילת הפסוק הבא שעשו זאת לזכותו של לוט.

הגמרא עמדה על כך שללוט סירבו המלאכים באומרם 'לֹא כִּי בְּרָחוּב נָלִין', ואילו לאברהם לא סירבו, ודרשה: 'מאי שנא לגבי אברהם, דכתיב "כִּן תַּעֲשֶׂה כְּאִשֹּׁר דְּבַרְתָּ" (יח, ה), ומאי שנא לגבי לוט, דכתיב "וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד" (פסוקג)? אמר רבי אלעזר: מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול'.⁹⁰ וכן דרש במדרש רבה: 'ויאמרו לא כי ברחוב נלין – ממאנין בקטן ואין ממאנין בגדול',⁹¹ וכן כתב רש"י.



86. מעניין לציין שכאן נקט רש"י כדברי הסיפא לשבחו של לוט, אולם בדבריו יח, ד נקט כשיטה הראשונה, לגנותו של לוט.
87. וכן כתב הרשב"ם יח, א.
88. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש.
89. בבא מציעא פו, ב – פז, א.
90. בראשית רבה נ, ד.
91. אברבנאל שם. ובעניין הניסיון, עיין יח, כא 'ביאור

רש"י ביאר שכוונת 'כי' היא 'אלא', שאמרו שלא נסור אל ביתך אלא ברחובה של עיר נלין, וכן הסכים **הרשב"ם**. לפי **האבן עזרא**, סירובם לא היה מוחלט, שביאר את כוונתם 'לא כי' – אם לא תפציר, אזי ברחוב נלין. לעומתו, **אונקלוס** תרגם 'לא כי' – **לֹא אֶלְהִינ'**, וביאר ב**פרשגן** שלרוב, מילת 'לא' הנאמרת בהוראת 'אלא' כשליטת האמור לפניו מתורגם 'ארי'. אך במקרים של החרפת הניגוד, מתרגם אונקלוס

והפרוט ה'

בתום ההפצרה השנייה נפרדות דרכי כלותיה. ערפה אמנם בוכה ומנשקת את חמותה, אך מוותרת ואינה מציעה את החסד בפעם השלישית, ככתוב 'וַתִּשְׁכַּח קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה עוֹד וַתִּשָּׁק עֶרְפָּה לַחֲמוֹתָהּ' (שם יד). וכנגדה 'וְרוֹת דִּבְקָה בֹּה', באומרה 'אֵל תִּפְגְּעִי בִּי לַעֲזוֹבָה לְשׁוֹב מֵאֲחֵרָיִךְ כִּי אֵל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלָיו וּבְאֲשֶׁר תִּלְיִנִי אֵלָיו עִמָּךְ עֲמִי וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי: בְּאֲשֶׁר תִּמּוּתִי אֲמוֹת וּשְׁם אֲקַבֵּר כֹּה יַעֲשֶׂה ה' לִי וְכֹה יִסִּיף כִּי

92. והוסיף שכן היה כשאמרו ישראל לשמואל 'לא כי האברבנאל'.

ג וַיִּפְצַר בָּם מֶאֱד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֹאוּ אֶל-בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם
מִשְׁתֶּה וּמִצֹּת אָפֶה וַיֹּאכְלוּ:
וַאֲתָקִיף בְּהוֹן לַחֲדָא וְזָרוּ לְנִתְיָה
וְעָאָלוּ לְבִיתָיָה וְעָבְדוּ לַהוֹן מִשְׁתֵּיָא
וּפְטִיר אָפֶה לַהוֹן וְאָכְלוּ:

ויסרו אליו. עקמו את הדרך ללד ביתו: ומצות אפה. פסם היה:

וַיִּפְצַר בָּם מֶאֱד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתוֹ

ובדרך דרש נדרש במדרש רבה: 'ויפצר
בם מאד – הכניס בם אף וצרה'.⁹⁸ ביאר בעץ
יוסף שמילת 'ויפצר' היא נוטריקון 'אף וצרה',
והוסיף שעשה זה לטובתם: 'הכעס היה למראה
עיניים כדי שלא ירגישו הרואים שהיה מזמינם,
בחושבם שהיה מתקוטט עמהם על איזה עניין'.
ובעניין הכתוב 'ויפצר בם מאד' – עיין בנהרות
ה' בפסוק ב ובשיחה לכתר זה.
בביאור 'ויסורו' כתב רש"י שעקמו את
הדרך לצד ביתו (על פי המדרש בפסוק הקודם
'סורו נא').

בהעמק דבר עמד על המילה 'אליו' שלכאורה
אינה נצרכת, שכפי שאמר להם 'סורו נא אל
בית עבדכם' לכאורה די היה שתכתוב התורה
'ויסורו אל ביתו'. מדוע כתוב 'ויסורו אליו ויבאו
אל ביתו'? וביאר 'משום שמתחלה הראו לו
פנים של זעף, על כן אחר שהפציר הרבה וגם
באמת היו מוכרחים להתקרב אליו ולהצילו, על
כן ויסורו אליו נתפייסו עמו בפנים של אהבה,
ואח"כ ויבאו אל ביתו'. ואנוהו – כלומר בהזמנת
לוט העיקר היה שיינצלו מכלל סכנה, לא שיבואו
אליו דווקא, ואילו בעיניהם העיקר היה שיבואו
דווקא אליו כדי להצילו, ולכן הוסיפה התורה
את המילה 'אליו' המורה את כוונתם להצילו
ושהתפייסו עמו, והכתוב 'ויבואו אל ביתו' מורה
על מעשיהם.

האבן עזרא⁹⁶ כתב שכוונת 'הפצרה' היא ריבוי
דברים, וכן כתב הרד"ק 'ויפצר בם מאד – הרבה
להם דברים ותחינות עד שנטו אליו ובאו עמו אל
ביתו'. ובעניין הסירוב וההפצרה כתב הרמב"ן:
'ויפצר בם מאד – היה ללוט זכות בהפצירו בהם
והיה לו חפץ טוב בהכנסת אורחים, והיו ממאנים
כדי לזכותו, ולכן שמעו לו בסוף, כי מתחלה לא
היו רוצים לבא לביתו, כי אינו צדיק תמים'. עוד
הוסיף שלדברי חז"ל 'מסרבין לקטן ואין מסרבין
לגדול', יהיה כדרך מוסר בני האדם (ואנוהו –
כלומר לא סרבו כדי לזכות את לוט, אלא כדרך
העולם לסרב לקטן).

אונקלוס תרגם 'ויפצר בם מאד' – וַאֲתָקִיף
בְּהוֹן לַחֲדָא'. הרד"ק ביאר מתוך התרגום שממש
החזיק בהם (וכן ביאר גם את הכתוב 'ויפצרו
בְּאִישׁ בְּלוֹט מֶאֱד' [פסוק ט]). אולם בפרשגן
כתב שאין דבריו מוכרחים, כי בפשוטו כוונת
אונקלוס להפצרה בדברים. ואנוהו – בפרקי
דרכי אליעזר נדרש שאכן החזיק בהם, שדרש:
'הביאם ואמר להם: באו ולינו בתוך ביתי ואכלו
ושתו ותלכו לדרכיכם בשלום. ולא קבלו האנשים
עליהם, והחזיק בידם שלא ברצונם והכניס אותם
בתוך ביתו, שנאמר ויפצר בם מאד'.⁹⁷ ועוד
נדרש שבזכות החזקת ידו בהם זכה להינצל
בכתוב 'ויחזיקו האנשים בְּיָדוֹ' (פסוק טז), עיין
בדברינו שם.



98. בראשית רבה נ, ד.

96. אבן עזרא בפסוק ב.

97. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמִצֹּת אָפֶה וַיֹּאכְלוּ

וַיֹּאכְלוּ, שאצל לוט אכלו לחם. והוסיף: 'ושם (ואנוהו – אצל אברהם) היה הבשר מסתלק ראשון כקרבן הקרב על גבי המזבח'. האברבנאל ביאר שבשונה ממשתה אברהם, שם פירט הכתוב את אשר הביא לפניו: 'וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֶלֶב וּבֶן הַבֶּקֶר אֲשֶׁר עָשָׂה' (יח, ח), כאן לא פירט הכתוב מה הביא להם לוט, מאחר שלא היה שווה ערך למשתה אברהם. ואנוהו – יתכן שלא פירט הכתוב מה הביא משום שהביא לכבודם רק יין ומצות, כל שכן לדברי המדרש לקמן שאפילו מלח סירבה אשתו להגיש.

אצל אברהם לא מוזכר שהביא להם יין, ואילו כאן מפורש שעשה להם משתה. בטעם הדבר כתב הספורנו: 'משתה – קביעות סעודה על היין, בהיות היין אהוב אצלו, כמו שהוכיח סופו על תחילתו (ואנוהו – ששתה יין במערה עם בנותיו). אבל אברהם לא עשה משתה, זולתי ביום הגמל את יצחק, לגדולי הדור שהיו מורגלים בכך בעת שמחתם, כאמרם ז"ל קמי דשתי חמרא חמרא',¹⁰⁴ וביאר רש"י (בגמרא) 'לפני כל אדם מביאין מה שהוא רגיל בו – לפני שותי יין מביאין יין'. ואנוהו – ניתן לומר שהדגיש הכתוב דווקא 'משתה', כלומר יין, ומצות, כרמז לעתיד לבוא שבפסח יעשו כן בני ישראל לדורות. ועיין בנהרות ה'.

הרש"ר הירש עמד על השוואה נוספת: 'לוט עשה את המשתה, והוא גם אפה את המצות. איזה הבדל דוקר את העיניים בין זו הבדידות האפורה לעומת אותה תנועה עליזה שליוותה את מצוות הכנסת האורחים בבית אברהם! לא אשתו של לוט ולא בניו – נוטלים חלק במצוות; בודד הוא בביתו – מבודד עם רוחו של אברהם'.

על כיבוד לוט את אורחיו (ואנוהו – וכן שנהג במידת 'אמור מעט ועשה הרבה') נדרש במדרש רבה: 'ויעש להם משתה – בביתו של אברהם אבינו היה (ואנוהו – ומשם למד), שהיה מקבל את העוברים ואת השבים'.⁹⁹ ובדומה לכך כתב רש"י¹⁰⁰ שמבית אברהם למד לחזור על האורחים. על אפיית מצות דווקא כתב הרד"ק בדרך הפשט 'ויעש להם משתה – לפי שהיה לילה לא היה לו פנאי לזבוח ולתקן מאכלים, אלא עשה להם משתה ואפה להם מצות שלא ימתינו עד שיתחמץ הבצק, ומה שיכול לתקן במהרה תקן. וזהו מדרך ארץ להכין לאורח הבא מה שיוכל להכין במהרה כי הוא עיף וצריך לאכול ולשתות, לפיכך נכתב הספור הזה ללמדך דרך ארץ'. וכן כתב האברבנאל 'כי לא הספיק בצקם להחמיץ והם באו בערב'.¹⁰¹

אולם בדרך הדרש ביאר רש"י שאפה מצות משום שפסח היה.¹⁰² על דבריו שאל בהעמק דבר, מאחר שכן המנהג שכאשר יש צורך לאכול מיד – היו אוכלים מצות, מדוע אם כן מפורש שעשה כן משום שפסח היה? ותיירץ שלולי פסח לא היה צורך לכתוב שאפה להם מצות, שהרי בעשיית משתה ברור הדבר מכין להם מצות. 'אלא ללמדנו שהבין שהמה בני אדם גדולים שנוהרים במצוות מצה גם עד שלא נתנה תורה, על כן אפה להם מצות'.

המפרשים עמדו על מספר הבדלים בין הסעודה שהכין אברהם לאורחיו, לבין המתואר בפסוק דידן שהכין לוט לאורחיו.

רבנו בחיי ציין שבסעודת אברהם לא הביאו להם לחם,¹⁰³ על כן מפורש עתה 'ומצות אָפֶה



102. עיין בדברינו יח, א 'באיזה תאריך', שם התבאר שבאו המלאכים אל אברהם בפסח, ועל כן ביאתם בערב אל לוט היה אף הוא בפסח.
103. עיין בדברינו יח, ח 'האם הביא אברהם את הלחם'.
104. סוטה י, א.

99. בראשית רבה שם.
100. רש"י בפסוק א.
101. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש. על אף שניתן להבין מדבריו שאפה מהבצק שלהם, נראה פשוט שכוונתו שהבצק שהכין עבורם לא הספיק להחמיץ, כי היה כבר ערב ולא רצה שימתינו זמן רב.

על המילה 'ויאכלו' נדרש **בתנחומא**: 'ומצות אפה ויאכלו – והלא אין אכילה למלאכי השרת, אלא ללמדך דרך ארץ שלא ישנה אדם ממנהג המדינה... והמלאכים שבאו לבקר את אברהם ושבו לשחת את סדום ולהציל את

האור החיים ציין שמדיוק בפסוקים ניתן לראות שלוט הכין לכבודם משתה ואפה להם מצות, אך הם אכלו רק מהמצות ולא שתו מהמשתה. 'כי לוט לא קיים התורה כאברהם לזה לא רצו לאכול מזבחי משתהו כמו שאכלו מבן הבקר אשר עשה אברהם, זולת מהמצות, ויודעים היו המלאכים שהוציא תרומותיו ומעשרותיו'. עיין עוד בדבריו.

כל דכפין ייתי וייכול – לאו דווקא באופן הצפוי

ונועמוד עתה על סיפור אחד, המביא לתחיה את האמור 'כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח', אם כי באופן שונה מהרגיל ומהצפוי.

ויהי הלילה, ליל פסח, בתום תפילת ערבית של חג, בכור המשפחה, הילד בן התשע, צעד לבדו חזרה מבית הכנסת. בכניסתו לביתו, במהירות ובהתרגשות אספה האם את ארבעת ילדיה סביב שולחן הסדר שבביתם.

היא מזגה יין לכוס הקידוש המיוחד שהיה שייך לבעלה, ונתנה אותה לבנה הגדול, שיקדש את קידוש החג. הילד בן התשע הרים את הכוס וביקש לקדש,

ניתן להציע שפותחים את המגיד בליל הסדר דווקא באהבת חינוך, בדאגה לזולת, באמירת 'כל דכפין ייתי ויכול, כל דצריך ייתי ויפסח', לרמוז שעתידים אנו להיגאל על ידי עשיית חסד זה עם זה. ולדברי האומרים שלוש ניצול בזכות הכנסת אורחיו,¹¹⁰ הרי לנו שמשח בן דוד, משיח צדקנו, בא לעולם בזכות הכנסת אורחים בפסח.

108. שולחן ערוך או"ח תפ, א.

עַד לֹא שָׁכְבוּ וְאִנְשֵׁי קְרָתָא אֲנָשִׁי
סְדוּם אֲקִיפוּ עַל בֵּיתָא מְעוּלִימָא
וְעַד סָבֵא כָּל עֲמָא מְסוּפָּיָה :

ו' טָרַם יִשְׁכְּבוּ וְאִנְשֵׁי הָעִיר אֲנָשִׁי סְדוּם נָסְבוּ עַל הַבַּיִת מִנְעַר וְעַד-זֶקֶן כָּל-הָעָם מִקְצָה:

רשע, נסבו על הצית. על שהיו רשעים נקראים אנשי
סדום, כמו שאמר הכתוב ואנשי סדום רעים וחטאים
(יג, יג): כל העם מקצה. מקצה העיר עד הקצה, שאין
אחד מהם מומה צידם, שאפלו נדיק אחד אין צהם:

טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום. כך נדרש
צנראשית רבה טרם ישכבו ואנשי העיר היו צפיהם
של מלאכים, שהיו שואלים ללון מה טיבם ומעשיהם,
והוא אומר להם רבם רשעים. עודם מדברים צהם
ואנשי סדום וגו'. ופשוטו של מקרא ואנשי העיר, אנשי

טָרַם יִשְׁכְּבוּ

מייד בבואם בלילה מאחר שעדיין הייתה
אפשרות הצלה לאנשי סדום,¹¹² כמובא במדרש
הנ"ל. ועוד כתב: 'עוד טעם שלא השחיתו סדום
באותה שעה, שהמתינו עד השכמת הבוקר כדי
שיהיה זמן המיוחד לרחמים להציל את לוט, מה
שאינן כן בלילה שתגבורת הדינים לא ימלט לוט.
ורז"ל אמרו לפי שהיו עובדים לחמה וללבנה הלכו
אותם לעיני השמש והירח ביום שישה עשר בניסן
(המדרש מובא בנהרות ה' בפסוק כד)'.¹¹³

באור החיים ציין שלא כתוב 'אחרי אוכלם' אלא
'טרם ישכבו', להורות שלא מייד אחרי הסעודה
באו אנשי סדום, אלא שהייתה שהות בין סוף
האכילה לבין זמן 'טרם ישכבו', ובזמן זה היו
דברים בין לוט למלאכים, כנדרש במדרש רבה:
'רבי יהושע בן לוי בשם ר' פדייה אמר: כל אותו
הלילה היה לוט מבקש עליהם רחמים והיו
מקבלין ממנו'.¹¹¹
עוד הוסיף שהמלאכים לא הפכו את סדום

וְאִנְשֵׁי הָעִיר אֲנָשִׁי סְדוּם נָסְבוּ עַל הַבַּיִת

את לוט), אמרו לו: אנשי העיר – מה הם?
אמר להון: כל אתר אית טבין ובישין, ברם
הכא סוגייה (כולם) בישין'.¹¹⁶ הביא זאת רש"י
וביאר שתחילת הפסוק מתאר שבטרם שכבו
המלאכים היה הדיבור בפיהם על 'אנשי העיר',
ותוך כדי דבריהם 'אנשי סדום נסבו על הבית'. עוד
ביאר רש"י שפשוטו של מקרא הוא שהפסוק
מתאר את אנשי העיר בתואר מגונה, כ'אנשי
סדום', כלומר אנשי רשע נסבו על הבית, שעל
רשעותם נקראו אנשי סדום, ככתוב 'וְאִנְשֵׁי סְדוּם
רָעִים וְחָטָאִים' (יג, יג). וכן כתב הרד"ק שהראו

נראה לכאורה שיש כפל במילים 'וְאִנְשֵׁי הָעִיר
אֲנָשִׁי סְדוּם', שמילים אלו מתייחסות לאותם
האנשים. מדוע אם כן כפלה התורה? נדרש על
כך במדרש רבה: 'ואנשי העיר אנשי סדום נסבו
על הבית – אין אחד מהם מעכב',¹¹⁴ כלומר כפל
המילים מבאר שכל אנשי המקום נסבו על הבית,
ללא אף יוצא מן הכלל. הוסיף האברבנאל שכולם
'נסבו על הבית', כלומר הקיפוהו מכל הצדדים
באופן שלא יוכלו האורחים לברוח בהיחבא.¹¹⁵
ועוד נדרש במדרש רבה: 'טרם ישכבו –
התחילו שואלים אותו (ואנוהו) – המלאכים



111. לשון המדרש מובא בתחילת פסוק יב.
112. כביאורו של האור החיים למילים 'ארדה נא ואראה' (יח, כא), עיין בדבריו שהבאנו שם בשיטה החמישית.
113. שבסוף ליל ט"ז, הירח עדיין נראה בשמיים לקראת שקיעתו בזמן שהשמש מתחילה לזרוח.
114. בראשית רבה נ, ה.
115. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש.
116. בראשית רבה שם.

העיר אנשי סדם נסבו על הבית מנער ועד זקן, וניתן לבאר שהזקנים שביניהם היו במגדל בבל, ועתה כעבור חמישים ושתיים שנה, את מרדם בבורא שעשו בבניין המגדל (שכן כל הארץ הייתה שם) שבו ועשו בסדם, והנערים שבהם הלכו בעצת הזקנים.

ומניין ידעו השכנים שבאו אורחים לביתו של לוט (ואנוהו – כל שכן לדברי המדרש¹¹⁸ שעיקמו את הדרך כדי שלא ייראו הולכים לביתו)? נדרש על כך בפרקי דרבי אליעזר: 'ראה אותם נער אחד מאנשי סדם ויצא והגיד להם, ונתקבצו אליו כלם אל פתח הבית לעשות כמנהגם'.¹¹⁹ אך בשונה ממדרש זה הדורש שבדרך מקרה ראה אותם אחד מאנשי העיר, במדרש רבה נדרש על הפיכת אשת לוט לנציב מלח: 'רבי יצחק אמר: שחטאה במלח. באותו הלילה שבאו המלאכים אל לוט – מה היא עושה? הולכת אל כל שכינותיה ואומרת להן: תנו לי מלח שיש לנו אורחים, והיא מכוונת שיכירו בהן אנשי העיר, על כן ותהי נציב מלח'.¹²⁰

במעשיהם כי 'אנשי סדם' היו שעליהם נאמר 'רעים וחסידים לה' מאד'.

רבנו בחיי ביאר שכפל הביטוי בא לרמוז ש'אנשי סדם' היו אנשי דור הפלגה, כלומר 'אנשי העיר', האנשים שאמרו 'הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים' (יא, ד), ורשעים גמורים היו. ואנוהו – שכן רק חמישים ושתיים שנים הפרידו בין הסיפורים,¹¹⁷ ודמיון ניכר יש ביניהם. על אנשי סדם כתוב שהיו 'רעים וחסידים לה' מאד' (יג, יג) וביאר רש"י שיודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו. נמרוד היה מנהיג אנשי דור הפלגה, עליו כתוב 'הוא החל להיות גבר בארץ' (י, ח) וביאר רש"י להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה. ממשיך הכתוב 'על כן יאמר כנמרד גבור ציד לפני ה' (שם, ט), וביאר רש"י שעל כל אדם מרשיע בעזות פנים, יודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר זה כנמרוד גבור ציד. כלומר, בתקופתו של נמרוד, בזמן שבנו את מגדל בבל, הכירו את בוראם והתכוונו למרוד, וכן היה בסדם. כתוב 'אנשי

מנער ועד זקן כל העם מקצה

בביאור 'מקצה' כתב רש"י מקצה העיר ועד הקצה, שאין אחד מוחה בידם, שאפילו צדיק אחד אין בהם, וכן כתב הרשב"ם שבא להודיע שאפילו אחד מן העשרה שאמר אברהם לא נמצא בה. ובדומה לו כתב החזקוני שמאחר שכולם רשעים – לא נענה אברהם כשהתפלל על העשרה. וכן ביאר האבן עזרא 'כל העם מקצה', כלומר לא רק אלו שגרו בסמוך ללוט נסבו על הבית, אלא אף אלו שלא היו סמוכים אל הבית, אלו שגרו בקצה. וכן כתב בהעמק דבר שבאו גם מקצה העיר, ולמרות שהיו רחוקים מבית לוט – באו לביתו, ולא נעדר איש מהשתתף בזה,

והוא פירושו של 'מקצה' כתב רש"י מקצה העיר ועד הקצה, שאין אחד מוחה בידם, שאפילו צדיק אחד אין בהם, וכן כתב הרשב"ם שבא להודיע שאפילו אחד מן העשרה שאמר אברהם לא נמצא בה. ובדומה לו כתב החזקוני שמאחר שכולם רשעים – לא נענה אברהם כשהתפלל על העשרה.

וכן ביאר האבן עזרא 'כל העם מקצה', כלומר לא רק אלו שגרו בסמוך ללוט נסבו על הבית, אלא אף אלו שלא היו סמוכים אל הבית, אלו שגרו בקצה. וכן כתב בהעמק דבר שבאו גם מקצה העיר, ולמרות שהיו רחוקים מבית לוט – באו לביתו, ולא נעדר איש מהשתתף בזה,

117. כנדרש בגמרא שבת י, ב, מובא לקמן בפסוק כ.

118. עיין בפסוק ב' סורו נא'.

119. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

120. בראשית רבה נא, ה.

נהרות ה'

רבים הם האנשים העוברים תקופות קשות, ומרגישים שסכנות וצרות סובבות אותם מכל הכיוונים. בזמנים אלו, בהם נראה שאין למסובב הסכנה כל סיכוי להיושע, עומדים לנו פסוקי ההלל הקוראים לנו להאמין שבזמנים שכאלו, רק

הוסיף לדבריו האברבנאל: 'טרם ישכבו באו לתבעם לאותו פועל מגונה, כי הייתה כוונתם לבזותם ולנבלם, כדי שישמע מעשה פתגם הרעה אשר יעשו, ולא יבואו עוד זרים אל ארצם. ואם לא היה כן, לא היו מזכירים הזמה ההיא קודם עשותה'.¹²⁵ ואנוהו – כלומר הם אמרו בפה מלא מה כוונתם, כדי שישמע הדבר לרבים ולא יבוא לשם יותר עוברי דרכים.

ועניין זה מבואר בספר שיחזקאל (טז, מט):

השפעת האדם על העולם מעבר למה שיוכל לשער

ומה הוביל לידי כך? ודאי שהדרדרות לשפל מדרגה שכזו לא נוצרת בן לילה, וניתן להאשים את החינוך הקלוקל שוודאי שרר. נקודה נוספת שהובילה למצב הקשה נמצאת בפסוק הפותח את הסיפור: 'וַיְהִי בַּיָּמִים הֵהֵם וּמֶלֶךְ אֵין בְּיִשְׂרָאֵל' (שם, א), וחוסר השלטון הוכיח את אמיתת הנדרש **במשנה**: 'רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'.¹²⁶ ועל אף האמור, כאשר הגמרא מתייחסת לסיפור, היא מציינת עניין בודד שהוביל לידי התוצאה האיומה: 'אמר רב חסדא: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה, והפילה כמה רבבות מישראל'.¹²⁷ שעל הכתוב 'ותזנה עליו פילגשו' (שם, ב) דרשה הגמרא 'זבוב מצא

125. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים וחמש.

נהרות ה'

דיבור ללב וחסם למעשה

הפסוק מתאר שני דברים שעושה לוט, באמצעותם מקווה לשמור על אורחיו מפגיעת אנשי העיר. הראשון, הוא יוצא אל אנשי העיר ומדבר איתם, ככתוב 'וַיֵּצֵא אֶלֶהֶם לוֹט... וַיֹּאמֶר אֶל נָא אֲחֵי תְּרַעְנוּ'. והשני, הוא סוגר את הדלת, בתקווה שהדלת הנעולה והיציבה תעמוד בפני רעת אנשי סדום. בשונה מסגירת הדלת המהווה חסם מעשי, שיכולה להועיל גם אם לא ישובו אנשי סדום ממחשבתם הרעה, הדיבור אינו מהווה מעצור בפועל, אלא ניסיון לסלול היגיון אל תוך מחשבתם. למעשה, שני יסודות אלו אמורים ללוות כל מחנך בשעה שמנסה למנוע ממתחנך לעבור דבר איסור. המתחנך קבע בדעתו לעשות דבר שלא יעשה, או שמתאווה לדבר בטרם קיבל החלטה. בשעה זו, שני כלים עומדים לרשות המחנך, ומוטב יעשה אם ישתמש בשניהם גם יחד.

האחד, לדבר אל לב הנער. להראות שהוא חשוב בעיני המחנך, וחשיבותו היא אשר מניעה את המחנך למנוע את הדבר הפסול מלהיעשות. והשני, להשכיל שלפעמים לבו של הנער נמשך אל המעשה האסור יותר מאשר אל הדיבור האוסר, ועבור עניין זה, יש עניין להציב חסם מעשי, כפי היכולת שבדבר.

כל אחד מהשניים לבדו לוקה בחסר. הצבת מחסום ללא דיבור, במקרה הטוב יעצור את עשיית הדבר כרגע, אך לא יעזור כלל ברגע שהחסם לא יעמוד בפרץ. לעומת זאת, הדיבור לבדו יכול להועיל, אך שיקול הדעת יכול לגבור לרעה.

השילוב של דיבור כנה, המעלה על נס את פאר העושה ורעת המעשה, ביחד עם עשיית סייג לתורה באופן מעשי, ביכולתם לשמר את דרכו הטהורה של הנער המתחנך, שלימים עשוי להודות על השמירה ששמרנו עליו מכל רע. ויום יבוא, וייתכן שגם הוא ישכיל להשתמש בשני כלים אלו, בשעה שמחנך את הדור הבא אחריו.

וַיֹּאמֶר אֶל־נָא אֲחֵי תְּרַעְנוּ:

וַיֹּאמֶר בְּכֶעָן כֶּעָן אֲחֵי לֹא תִבְאֶשׁוּן:

שיעקמו את הדבר כדי שלא ידעו הרבים. הוא לא תכנן לתת מים לרחוץ את רגליהם, כדי שיוכל לטעון שזה עתה באו לביתו.

ועתה, שמוקף הוא באנשי סדום, לא השתמש הוא בתירוצים, אלא דיבר עמהם דברים שלא שמעם און סדומית מעולם, כל שכן מראש השופטים שלהם: 'אל נא אחי תרעו!', כלומר, אומר להם שמעשיהם, רדיפת

בביאור דברי לוט כתב הרד"ק: 'אל נא – בבקשה מכם אל תרעו לאלה האנשים, כי אחיי ושכניי אתם ולכבודי הניחו אותם'. ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בסוף הפסוק הבא.

באזניים לתורה ציין שכשבאו המלאכים לסדום, חשב לוט כיצד יוכל להימנע מהתמודדות עם אנשי סדום, באופן שחלילה לא ייודע הדבר לרבים. ביקש לוט 'סורו נא', וכדברי המדרש

ח הִנֵּה-נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ אִישׁ אוֹצִיאָה-נָא אֶתְהֶן אֵלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כְּטוֹב בְּעֵינֵיכֶם רֶק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֶל-תַּעֲשׂוּ דְבַר כִּי-עַל-כֵּן בָּאוּ בְּצַל קֶרְתִּי:

האל. כמו האלה: כי על כן באו. כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בל קרתי, תרגום בטל שרומי,

תרגום של קורה שרומא:

הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אִישׁ

האיש לפתות את האישה, אבל בנות לוט פרוצות בעריות היו ודרכן לפתות, שכן פיתו את אביהן. ולכך כתיב בהן "אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אִישׁ", וכן בבנות מדין שהיו פרוצות ופיתו את ישראל כתיב בהן "וְכָל אִשָּׁה יָדַעַת אִישׁ" (במדבר לא, יז).¹³³ ואנוהו – ניתן להסיק מתוך דבריו שאף בנותיו שבבית היו ידועות ללוט כפרוצות, ואביהן ידע זאת, אלא שלא הגיעו עדיין לכדי ידיעת איש. או שמייחס את חוסר הצניעות כעניין מכליל לכל בנותיו, אך לאו דווקא שהבנות שהיו עמו בבית היו פרוצות בעריות.

בעניין המילים 'הנה נא' ביאר הרד"ק 'פירושו עתה, כלומר הנה עתה להעביר יצריכם שהוא להמית האנשים, עתה אמסור לכם שתי בנותי והעבירו יצריכם בהן ותענו אותן כי עדיין לא ידעו איש או תהרגון, זהו שאמר כטוב בעיניכם'. ועיין ברש"ר הירש שהבאנו בתחילת פסוק ב שהמילים 'הנה נא' מביעות דבר בלתי צפוי, וכן ביארנו בדברינו בפרשת לך-לך יב, יא.

ועל הכתוב 'אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אִישׁ' כתב החזקוני 'היה לו לומר אשר לא ידעו איש, כדאמר "בתולה ואיש לא ידעה" (כד, טז), אלא מנהג הוא שדרך

אוֹצִיאָה נָא אֶתְהֶן אֵלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כְּטוֹב בְּעֵינֵיכֶם

סדום, ראה לוט שהיו אנשי סדום שטופין בזמה בחר בסדום להיות עושה כמעשיהן. מניין? שכן הוא אומר להם לאנשי סדום "הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת", בנוהג שבעולם אדם מוסר עצמו ליהרג על בנותיו ועל אשתו והורג או נהרג, וזה מוסר בנותיו להתעולל בהם. א"ל הקדוש ברוך הוא: חייך, לעצמך את משמרן, ולבסוף תינקות של בית רבן משחקין וקורין ותהרין שתי בנות לוט מאביהן.¹³⁵ ועיין בנהרות ה'.

הוסיף על כך הרמב"ן: 'מתוך שבחו של האיש הזה באנו לידי גנותו, שהיה טורח מאד על אכסניא שלו להציל אותם מפני שבאו בצל

כדי לשמור על אורחיו מרעת אנשי סדום, מציע לוט הצעה המראה עד כמה חשובה לו שמירת אורחיו, וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'מה עשה לוט? כשם שנתן משה רבנו נפשו על ישראל, כך נתן לוט נפשו עליהם, לקח שתי בנותיו והוציא להם תחת שני המלאכים, שנאמר הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת, ולא קבלו האנשים'.¹³⁴

עם זאת, החלטתו למסור את בנותיו לאנשי סדום לעשות בהן כטוב בעיניהם מתמיהה ביותר ומחרידה, ודרש על כך התנחומא: 'מכאן אתה למד שבשעה שנתפרש מן אברהם וכתיב בו 'וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כְּפַר הַיֶּרְדֵּן' (יג, יא) זה

133. ועיין עוד בפרשגן לעניין הכתוב 'אשר לא ידעו איש'.
134. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.
135. תנחומא יב.

לוט,¹³⁷ ידע לוט שלא ירצו החתנים שנשותיהם תהיינה הפקר לאנשי העיר, והחתנים יצילו את בנותיו מן החרפה והזימה, ושאר אנשי העיר לא יעשו קלון שכזה אל מול חבריהם שלקחו את בנות לוט לנשים. כך יציל לוט את אורחיו, ומאידך רק יציע את בנותיו בידיעה שדבר לא יקרה להן בפועל.¹³⁸ ובדומה לדבריו כתב הספורנו, שמתוך דבריו חשב שיקומו לוקחי בנותיו, ומתוך כך תתעורר מריבה ומהומה בין אנשי סדום. ואנוהו – כהוספה וביאור לדבריהם, קיווה לוט שעל ידי אומרו 'הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת...' יבינו אנשי סדום כמה מהותי הדבר בעיניו שלא ירעו לאורחיו, שאפילו את בנותיו מוכן למסור לטובתם. ועם זאת, שיער וקיווה שלבסוף בנותיו לא יינזקו מכוח חתניו שבין אנשי סדום. אונקלוס תרגם 'כטוב בעיניכם – כדתקין בעיניכון'. ביאר בפרשגן שלא תרגם 'כדטב בעיניכון', כי 'טב' משמעו הפך רע, ואין שייכת לכאן הבנה של טוב לעומת רע. ועוד כתב הרמב"ן: 'ודע והבן כי ענין פילגש בגבעה, אף על פי שהוא נדמה לענין הזה – איננו כמוהו לרוע', והאריך רבות בביאור הסיפור שם והשוני בין המסופר שם לסיפור דידן, עיין בדבריו. וכן עיין בדברי האברבנאל,¹³⁹ המלבי"ם¹⁴⁰ והעמק דבר,¹⁴¹ ולא הבאנו את דבריהם, שאינם מעניין ביאור הפסוקים של רעת סדום והצלת לוט.

קורתו, אבל שיפייס אנשי העיר בהפקר בנותיו אין זה כי אם רוע לב, שלא היה ענין הזמה בנשים מרוחק בעיניו, ולא היה עושה לבנותיו חמס גדול כפי דעתו. עוד הוסיף שאילו ידע שהם מלאכים, לא היה מרגיש את הצורך להגן בעדם, וכתב: 'והנה לוט היה מתירא עליהם כי היה חושב שהם אנשים, אבל כאשר הכו בסנורים את אנשי העיר ואמרו לו "כִּי מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה... וְיִשְׁלַחְנוּ ה' לְשַׁחֲתָהּ" (פסוק יג), אז הכיר בהם והאמין לעשות כל אשר צו'.

אולם שיטה אחרת הציע האברבנאל. מלבד עצם הצעת לוט הנראית תמוהה לכל בר דעת, עוד הקשה, אם כל כוונתם של אנשי סדום הייתה לכלות את רגלם של העוברים ושבים בסדום, כיצד ציפה לוט שיתרצו בבנותיו, הרי לא ישיגו את מטרתם בכך!¹³⁶

והשיב האברבנאל שבשונה מן ההבנה הפשוטה שחשב לוט שאכן יתרצו להצעתו, עשה לוט דבריו באופן שחשב שיצאו כולם ללא פגע. מצד אחד, ביקש לוט מאנשי סדום שלא ירעו לאורחיו, שהרי דווקא אליו צריכים אנשי סדום לבוא בטענות, שכן הוא היפר את הנהוג במקום, לא האורחים שלא ידעו מכללי המקום. על כן עליו החובה לרצות את אנשי העיר, ועושה זאת דרך הצעת בנותיו. אלא מאחר שבתוך אנשי סדום היו חתני

רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֶל תַּעֲשׂוּ דָבָר כִּי עַל כֵּן בָּאוּ בְּצֵל קִרְתִּי

בביאור מילת 'הָאֵל', ביאר רש"י האלה, וכן כתב האבן עזרא, ועוד והביא את דברי רס"ג שנכתבה המילה 'האל' באופן חסר (ולא 'האלה') מאחר שהמלאך השלישי

136. אברבנאל בשאלתו העשרים ושש.

137. כוונת האברבנאל לדרשת חז"ל במדרש רבה (נ, ט):

138. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמש עשרה.

139. 'וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו – ארבע בנות היו לו: שתיים

140. מלבי"ם בפסוק א.

ארוסות ושתיים נשואות, לקוחי בנותיו אין כתיב כאן אלא

141. העמק דבר בפסוק ד.

לוקחי בנותיו, וכוונתו ללוקחי בנותיו הארוסות.

שום טרדה באו בצל קורתי. ובדרך זה כתב האברבנאל שכן ראוי לי לעשות, שבאו דווקא אל ביתי בחושבם שמאחר שאני איש נכבד ושופט כל הארץ – אצלי יהיו בטוחים. כלומר, 'כִּי עַל כֵּן' – שבעבור כך שלא תעשו דבר, באו 'בצל קרתי' – דווקא אל ביתי.¹⁴⁴

והמלבי"ם כתב: 'אמר להם: אם כוונתכם להרע לאנשים – אבקש אל תרעו להם, ואם כוונתכם מצד התאוה – הנה נא לי שתי בנות וכו'. רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קורתי, אמר להם שמה שבאו לביתי הוא בשביל שרוצים לקחת בנותיי לנשים, וא"כ במה שתבזו את בנותיי המיועדות להם לנשים די להם עונש'. ובמדרש רבה נדרש: 'כי על כן באו בצל קורתי

– לא בזכותי אלא בזכותו של אברהם ("שכל כך חשובים הם במעלה, עד שלא הייתי כדאי שיתאכסנו אצלי, ולא באו אלי אלא בזכות אברהם אחי אבא שהוא צל קורתי, שמגין עלי כצל הקורה" [עץ יוסף]), דבר אחר, כי על כן באו בצל קורתי – מלמד שהטתה את הבית עליהם, א"ל: אם בעית מקבלתון קבל בחלקך' (שהטתה אשתו את האורחים מהבית אל פינה של קורה אחת שהייתה ללוט' [עץ יוסף], ואמרה לו: אם

תרצה, קבל אותם בחלקך).¹⁴⁵

נהרות ה'

לא להעלות ילדים על מזבח הנתינה לאחרים

ושמחה כזו קלון היא להם'.¹⁴⁶

142. בראשית רבה נ, ו.
143. ועיין בפרשגן לעניין נוסחת רש"י בתרגום אונקלוס.
144. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושש.
145. בראשית רבה נ, ו.
146. הלכות יום טוב ו, יח.

הִלָּאָה, ועל אומרו 'רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֵל תַּעֲשֹׂוּ דְבַר' השיבו 'הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט'.

ובאופן דומה ביאר רש"י שאנשי סדום פנו אל לוט מצד אחד בלשון נחת, ומאידך בלשון נזיפה. על שאמר להם 'הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת' (פסוק ח) אמרו לו 'גַּשׁ הַלָּאָה' בלשון נחת, אך על שהיה מליץ על האורחים נזפו בלוט, לומר 'אֵין אֲנוּ חוֹשְׁשִׁים לָךְ' – איך מלאך לבך להליץ על האורחים?! 'האחד בא לגור' כמובא לקמן.

סדום אל לוט, הרש"י הירש ביאר שאמרו זה לזה 'גַּשׁ הַלָּאָה' – לדלת'.

ובמדרש רבה נדרש: 'לוט היה ארכי הדיינים שבכולן, בשעה שהיה אומר להם דברים שהם ערבים להם הן אומרים לו "גַּשׁ הַלָּאָה" – סק לעיל, ובשעה שהיה אומר להם דברים שאין ערבים להם היו אומרים לו "הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט"'.¹⁴⁷ וביאר בעץ יוסף שעל אומרו 'הִנֵּה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת' (פסוק ח) אמרו לו 'גַּשׁ

וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט עֲתָה נֵרַע לָךְ מֵהֶם

כבר? כי אדעתא דהכי לא קיבלנוך לעשות חוקים חדשים. ומה שתלו הדבר ב"אחד בא לגור", כי אמרו שאין לך דין תושב אשר בידו לשנות החוקים כפי צורך השעה, אלא גר אתה ואדעתא דהכי קיבלנוך להתישב עמנו, כדי שתסכים על כל החוקים שלנו'.

לעומתם, רש"י ביאר שהתרעומת שלהם הייתה על המוסר שהטיח בהם, שעתה נוהג בהם כשופט בשער, שביאר 'הָאֶחָד בָּא לְגוֹר' – אדם נכרי, יחידי את בינינו שבאת לגור, וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט' – ונעשית מוכיח אותנו?

ובקו זה תרגם אונקלוס 'הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט' – חד אַתָּא לְאַתּוֹתְבָא וְהָא דְאֵין דִּינָא'. ביאר בפרשגן שתרגום אונקלוס מחריף את דברי הנאצה של אנשי סדום, וכן כתב: 'אנשי סדום מטעימים שמעולם לא הרשו לגר לגור בתוכם, ורק ללוט אפשרו זאת אם בגלל עושרו או מחמת קרבתו לאברהם שהצילם ממלכי הצפון. לפי זה מתבקש לתרגם "בא לגור" – "לדור" כשיבת ארעי. אבל אונקלוס שתרגם "חד אתא לאיתותבא" כשיבת קבע, מחריף את דברי הנאצה: לא די שאינך נוהג כגר ובעזותך באת להתיישב בינו (לאיתותבא) – "והא דאין דינא": באמצעות תוספת "והא" (והנה) הם מדגישים את חוצפתו של לוט'.

פעמיים בפסוק נאמרת המילה 'ויאמרו': 'ויאמרו: גַּשׁ הַלָּאָה וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט'. ביאור לדבר נמצא בדברי העמק דבר שכתב: 'כתות שונות היו, יש מהם שאמרו גַּשׁ הַלָּאָה, ויש שאמרו האחד בא לגור, ויש מהם ויפצרו באיש בלוט מאד, ויש מהם ויגשו לשבור הדלת' ועיין בנהרות ה'.

בביאור דברי אנשי סדום 'הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוֹט', יש שביארו שהקפידא שלהם הייתה שלוט חורג מדיני המקום. וכן נדרש במדרש רבה: 'ויאמרו האחד בא לגור וישפוט שפוט – דין שדנו ראשונים אתה בא להרוס. רבי מנחמא משם רבי ביבי: כך התנו אנשי סדום ביניהם, אמרו: כל אכסניא שהוא בא לכאן יהו בועלים אותו ונוטלים את ממונו, אפילו אותו שכתוב בו "וַיִּשְׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה'" (יח, יט) אנו בועלים אותו ונוטלים את ממונו'.¹⁴⁸ ועיין במה שכתבנו על מדרש זה לעיל יח, כ' רעת אנשי סדום'.

ובדרך זו ביאר הכלי יקר וכתב: 'הרי באותו יום מנוהו שופט עליהם כמו שפירש רש"י, ולמה התרעמו עליו? והנכון הוא כפירוש המפרשים בכפל לשון "וישפוט שפוט", שאתה רוצה לשפוט דבר שפוט כבר. כי כבר שָׁם שָׁם לו חק ומשפט שאורח ברגליו לא יבוא אל היכלו של שום אחד, ואיך אתה רוצה לשנות החק השפוט



148. בראשית רבה נ, ז.

147. בראשית רבה נ, ג.

התחילו להפציר דברים על לוט ולא היה עוד בעיניהם כשר ושופט רק כאיש הדיוט, שעל זה אמר "באיש בלוט", וגם דחפוהו ממקומו שעמד אצל הדלת ויגשו לשבור הדלת'.

ובאזניים לתורה ביאר שמאחר שכל דרכם של סדום היא להרע, ועתה אמר להם לוט על דרכם 'אל נא אחי תרעו' (פסוק ז), תמדהו לעצמם, כיצד לא בדקו אחריו היטב בטרם מינו אותו כשופט? בשעה שעדיין גר הוא ולא קלט לתוכו את מידת סדום – וישפוט שפוט?

בביאור המילים 'עתה נרע לך מהם' ביארו הרשב"ם והרד"ק שנעשה לך רע יותר מהם. הוסיף הרש"ר הירש וכתב: 'עתה – מאחר שאתה מצדיק את התנהגותך, עונשך גדול משלהם – שהרי אתה מסוכן מהם'. וכן ביאר באזניים לתורה והוסיף שמשנודע לנו שאינך נוהג כשופט שחשבנו שתהיה, הרי אתה בעצמך גר בינינו, ומשפטך כמשפט כל הגרים, אלא שעונשך גדול מעונשם, שהיה לך ללמוד את הדינים שלנו ולא למדת, ונועזת לקבל עליך את המשרה של השופטים בסדום בשעה שלבך בל עמך, שהרי אתה מרחם על האורחים. ואנוהו – עוד ניתן לפרש 'נרע לך בגללם', כלומר מהיותם אצלך. הוסיף החזקוני הרי אתה אורח כמותם, ונוהג עצמך כבעל הבית.

ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת

וצריך להתאמץ לשכנעו), אם כן נפרש זה שפיסו ממנו הרבה שיפתח להם הדלת, וכאשר לא רצה לעשות כן, נגשו לשבור אותו. או שהיה עומד בפני הדלת ולא היה מניחם לקרבה אליו, והם פייסו ממנו לסור מפניהם כי לא היו רוצים לפגוע בו. וזה טעם גש הלאה – שייגש למקום אחר'.

על המילים 'באיש בלוט' כתב הרש"ר הירש 'בלוט, שעמד כנגדם כאיש, שעצר אותם – בגופו

האברבנאל ביאר שניתן להבין את דבריהם בשני אופנים. הראשון, אמירת 'גש הקלאה' היא דחיית דבריו, והמשך הפסוק הוא טעם הדחייה: מאחר שבאת לגור בינינו, האם ראוי שתהיה כשופט לגזור עלינו בדבר זה, שלא תתן לנו לעשות כמנהגינו? והתייחסו לאמירתו 'רק לאנשים האל אל תעשו דבר' כגזר דין שלו, שכופה דעתו על דעתם כשופט. השני, שדבריהם נאמרו בלשון תמיהה וכדברי שבח אל לוט – מאחר שבאת לגור אצלנו ונעשית שופט, כיצד נוכל להרע לך מהם בלוקחנו את בנותיך?¹⁴⁹

ואלו דברי המלבי"ם: 'ויאמרו האחד בא לגור – אמרו לו, הנה הגר שמניחים אותו לגור במדינה והוא עובר על חוקי המדינה ענשו יותר גדול מן האזרח העובר על חוקי הארץ, בפרט במקום שאין מניחים לשום גר להתאחז בתוכם, ואחד השיג רשיון לגור בתוכם ועבר חק ונימוס שענשו כבד יותר, וז"ש האחד בא לגור. זאת שנית השופט העובר על נמוסי המדינה ענשו יותר קשה מן ההדיוט העובר, כי הוא ממונה להשגיח על החקים בל יפרו, וכ"ש אתה שאתה הגר האחד שהשיג רשיון לגור, וגם אתה שופט כמ"ש וישפוט שפוט, ועתה נרע לך מהם, כי מגיע לך עונש כבד, וע"כ ויפצרו באיש בלוט,

בביאור 'ויפצרו' כתב הרד"ק 'הרבו לדבר בו דברים רעים מאד. ואונקלוס תרגם "ותקיפו בגברא",¹⁵⁰ ר"ל החזיקו בו להסירו מלפני הפתח כדי שיכנסו'. ועיין בפרשגן שהבאנו בתחילת פסוק ג שכתב שלא דווקא שכן כוונת אונקלוס.

והרמב"ן כתב: 'ויפצרו באיש בלוט – לא מצאתי המלה הזאת רק בדברי הפיוסים (ואנוהו – כלומר בשעה שמבקש אדם דבר מאחר,

150. באונקלוס שלפנינו כתוב: 'ואתקיפו בגברא'.

149. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושש.

 זיהוי פנים
 זיהוי פנים

בפסוק זה לוט מוכיח את עצמו כצדיק בסדום, וניכר הדבר מתוך שני דברים. הראשון, מתוך השינוי שעובר במעמדו מתחילת הפסוק עד סופו. בתחילת הפסוק, מדברים אליו אנשי סדום בכבוד, 'גַּשׁ הָלֵאָה', וכפי שכתב רש"י שפנו אליו בלשון נחת. בשלב זה, נוהגים בו בכבוד, שכן הוא השופט בעיר, החשוב שבחבורה.

לוט ידע שסיכוייו לעמוד בפרץ אינם גדולים, ושתי דרכים היו לפניו – האחת, לשמור על מעמדו, אך לוותר על האמת שבדרכו, והשנייה, לוותר על גדלותו, וככל הנראה אף לא יזכה להשיג את מבוקשו בשמירת אורחיו, אך לעשות את הדבר הנכון. לדורות, זכה לוט שלא יאמרו עליו שבשביל שררה חזר בו.

עד ביאת המלאכים לסדום, אין לוט נמנה עם הצדיקים. ולמרות זאת, כאן יוצא מגדרו, ודואג שלא ייפגעו סובביו, ודבר זה הוא אשר עמד לו והצילו. בדומה לו, אף אם אין בידינו לשנות את מעשינו בעבר, מיום עומדנו על דעתנו, ניתן אל ליבנו שלא נפגע באף אדם ישראל בשום אופן ועניין.

וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר-פָּתַח הַפִּי בַּסְּנוּרִים מִקֶּטֶן
וְעַד-גָּדוֹל וַיִּלְאֵן לַמֵּצָא הַפֶּתַח:

פתח. הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין: בסגורים. מכת עורון: מקטן ועד גדול. הקטנים התחילו צעזעה

בביאור 'סְנוּרִים', רש"י כתב שהוא מכת עיוורון, וכן מפורש בפרקי דרבי אליעזר: 'מה עשו להם המלאכים, הכו אותם בעיוורון עד שעלה עמוד השחר'.¹⁵⁶ וכן כתב הרד"ק שהוא עיוורון, נוטריקון 'סני־ראיה'. והוסיף הרש"ר הירש 'סנורים – אולי מלה מורכבת מ"סנה" (קוץ דוקר) ו"אור"; מובן המלה יהיה, אפוא: ניקור עינים'.

לעומתם, המלבי"ם ביאר שלא מדובר בעיוורון העיניים, אלא בעיוורון השכל, שכתב: 'והכו את האנשים בסנורים, אינו עוררן רק חולי של ערוב שראות עינו לא יראה כראוי, למשל הפתח שהיה בצד צפון ראוהו כאלו הוא בצד דרום'. ואנוהו – על אף שבפסוק דידן ביאר רש"י שהוא מכת עיוורון, הרי שבבארנו את הפסוק האמור באלישע **וַיִּכֶּם בַּסִּנּוֹרִים** (מלכים ב, יח) כתב 'חולי של שממונו, רואה ואינו יודע מה הוא רואה'.

◆ ◆ ◆

156. **פרקי דרבי אליעזר פרק כה.**
 157. **וציין פרשגן כדוגמה את הפסוק 'עד מתי פתיים**

האחת – אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה. והוא מה שאמר הכתוב "דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו" (משלי ד, יט)... ונופלים טרם ידעו מהמכשול כלל. והטעות השנייה, והיא קשה מן הראשונה – היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאלו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיגות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפת ומביאתם אל באר שחת. והוא מה שאמר הכתוב: "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן וגו'" (ישעיהו י, י), וכל זה מפני היותם תחת החושך וכבושים המה תחת ממשלת יצרם.¹⁶²

הכאה בסנוורים מתוארת בעוד סיפור אחד בתנ"ך. בשעה שחייליו של מלך ארם מקיפים את דותן במטרה לקחת אל הנביא אלישע, מתאר הכתוב: 'וַיִּשְׁכְּם מִשְׁרַת אִישׁ הָאֱלֹהִים לָקוּם וַיֵּצֵא וַהֲנֵה חֵיל סוֹבֵב אֶת הָעִיר וְסוֹס וָרֶכֶב וַיֹּאמְרוּ נַעֲרוּ אֵלָיו אָהָה אֲדֹנָי אֵיכָה נַעֲשֶׂה: וַיֹּאמְרוּ אֶל תִּירָא כִּי רַבִּים אֲשֶׁר אֲתָנוּ מֵאֲשֶׁר אֹתָם: וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישֶׁע וַיֹּאמֶר ה' פָּקַח נָא אֶת עֵינָיו וַיֵּרָאָה וַיִּפְקַח ה' אֶת עֵינָיו הִנֵּנּוּ וַיֵּרָא וַהֲנֵה הָהָר מְלֵא סוֹסִים וָרֶכֶב אֲשֶׁר סָבִיבָת אֱלִישֶׁע: וַיֵּרְדּוּ אֵלָיו וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישֶׁע אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ הֵךְ נָא אֶת הָהָר בְּסַנּוּרִים וַיִּכְּם בְּסַנּוּרִים כְּדָבָר אֱלִישֶׁע' (מלכים ב, ו, טו-יח).

בפסוקים אלו, מתפלל אלישע הנביא פעמיים. בפעם הראשונה, מבקש הוא 'פָּקַח נָא אֶת עֵינָיו וַיֵּרָאָה', ובפעם השנייה מבקש 'הֵךְ נָא אֶת הָהָר בְּסַנּוּרִים'. שתי בקשות הפוכות זו מזו, וכפי שכתב המלבי"ם 'הֵךְ נָא אֶת הָהָר' – נס זה היה הפך מן הראשון, שבראשון פתח להנער ע"י הנבואי שיראה דברים נעלמים מעין הגשמי, ועתה התפלל לסתום עין הראות החושיי מעיני הרואים ולנחותם תהו לא דרך'.

תפילה כפולה צריכה להיות שגורה בפינו. מחד, לבל ניכשל בראייה שגויה בענייני העולם הזה, בגדר 'הַעֲבֵר עֵינֵי מִרְאֹת שְׁוֹא' (תהלים קיט, לו), ומאידך, שיפתח ה' את עינינו לעובדו כראוי, ככתוב: 'עֵינֵי תָמִיד אֶל ה' כִּי הוּא יוֹצֵא מִרְשֶׁת רִגְלִי' (שם כה, טו), ולגלות מטמונים בתורה, 'גַּל עֵינֵי וּבִיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ' (שם קיט, יח).

וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים אֶל-לוֹט עַד מִי-לָךְ פֶּה חֲתָן וּבְנִיךָ
וּבְנֵיתֶיךָ וְכָל אֲשֶׁר-לָךְ בְּעִיר הוֹצֵא מִן-הַמָּקוֹם:
וַיֹּאמְרוּ גְבֵרִיא לְלוֹט עוֹד מָא לָךְ
הָכָא חֲתָנָא וּבְנִיךָ וּבְנֵיתֶיךָ וְכָל דְּלָךְ
בְּקִרְתָּא אֲפִיק מִן אֲתָרָא:

עוד מי לך פה. פשוטו של מקרא מי לך עוד זעיר
הזאת חוץ מאשתך ובנותיך שזכית: חתן ובניך ובנותיך.
אם יש לך חתן או בנים ובנות הוצא מן המקום: ובניך.

וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים אֶל-לוֹט עַד מִי לָךְ פֶּה

(ואנוהו – כלומר את רשעת אנשי סדום), "עד
מי לך פה", רוצה לומר, מה תקווה פה עוד לשבת
בעיר הרשע הזאת.¹⁶³

ומדרש רבה נדרש על מילים אלו: 'רבי יהושע
בן לוי בשם ר' פדייה אמר: כל אותו הלילה היה
לוט מבקש עליהם רחמים (ואנוהו – מבקש
שהמלאכים ירחמו על אנשי סדום) והיו מקבלין
ממנו. כיון שאמרו לו (ואנוהו – אנשי סדום):
"הוציאים אלינו ונִדְעָה אִתָּם" (פסוק ה) – לתשמיש,
אמרו לו (ואנוהו – המלאכים ללוט): "עד מי
לך פה?" קרי ביה עוד מי לך פה – עד כאן היה
לך רשות ללמד סניגוריא עליהם, מכאן ואילך
אין לך רשות ללמד סניגוריא עליהם.¹⁶⁴ רש"י
הביא מדרש זה וביאר שהמדרש נובע מהמילה
'פה', שעל אף שמנוקדת 'פה', נדרש 'פה', שכל
הלילה היה מלמד עליהם סניגוריא, אך מאחר
שעושין נבלה כזאת – 'מי לך פתחון פה ללמד
סניגוריא עליהם?' ואנוהו – עוד נראה שהמדרש
נסמך על כך שהמילה 'עוד' כתובה בכתיב חסר,
ש'עד' עתה היה לך רשות להליץ בעדם, ומעתה
ואילך – אין לך רשות.

על לשון הרבים 'ויאמרו האנשים', עיין בפסוק
יז 'הצלת לוט והפיכת סדום'.

רש"י כתב שעל פי פשוטו של מקרא הכוונה מי
עוד יש לך בעיר הזאת, חוץ מאשתך ובנותיך
שבבית? וכן ביאר הרשב"ם, האם יש לך עוד
קרובים בעיר מלבד אלו שבבית? ובדומה
לכך ביאר האבן עזרא 'שאם יש לך חתן ובניך
ובנותיך...'. וכן כתב הרש"ר הירש 'עד מי לך
פה מלבד בני משפחתך הנמצאים אתך בבית,
והידועים לנו כבר'. הרמב"ן העיר שלפי דברי
רש"י, דיבורם הוא כדרך דיבור בני אדם, שהרי
לא היו לו בנים כי אם בנות (ואנוהו – כלומר
דברו בלשון בני אדם, כביכול כאינם יודעים
שאין לו בנים).

בשונה מן האמור, אונקלוס תרגם 'עד מי לך
פה – עוד מא לך הָכָא'. ביאר בפרשגן שבפשוטו
כוונת 'מי לך' מוסב למשפחתו, אך מאחר
שהמלאכים לא שאלו מי הם הקרובים, כמוכח
מהמשך הפסוק 'וְכָל אֲשֶׁר לָךְ בְּעִיר הוֹצֵא מִן
הַמָּקוֹם', כביאור הרד"ק (המובא לקמן) שביאר
גם בהמות, כסף זהב ובגדים, תרגם לא כ'מי'
אלא כ'מה'.

והאברבנאל ביאר שאמירת 'עד מי לך פה'
אינה שאלה הנובעת מחוסר ידיעת המלאכים,
אלא בכוונת 'אחרי שראית אתה מה שראית

חֲתָן וּבְנִיךָ וּבְנֵיתֶיךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ בְּעִיר הוֹצֵא מִן הַמָּקוֹם

בעניין המילה 'חתן' שמובאת בלשון יחיד – עיין
בנהרות ה'.



163. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש. 164. בראשית רבה נ, ה.

165. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש. טעמי המונחים הללו.
166. ועיין ברש"ר הירש שביאר את המונחים 'חם וחמות'
167. בראשית רבה נ, יא. לעומת 'חותן וחותנת', וכן את התואר 'חתן וכלה', ואת

אל חתני לוקחי בנותיו" – ארבע בנות היו לו: שתיים ארוסות ושתיים נשואות, לקוחי בנותיו אין כתיב כאן אלא לוקחי בנותיו.¹⁶⁸ וכן נקט רש"י¹⁶⁹ ששתי בנות היו נשואות לו בעיר, ואודותן מתכוונת התורה בכותבה 'חתניו', ואותן שבבית מאורסות היו, ואודותן מתייחסת התורה בכותבה 'לוקחי בנותיו'. יוצא אם כן שמפסוק יד משמע שהיו ללוט שני חתנים.

אלא שבמדרש מובא שאחת מבנותיו של לוט כבר לא הייתה בחיים, וכן דרש בפרקי דרבי אליעזר: 'פלוטית בתו של לוט הייתה נשואה לאחד מגדולי סדום, ראתה עני אחד מדקדק ברחוב העיר, ועגמה נפשה עליו. מה הייתה עושה? בכל יום כשהייתה יוצאת לשאוב מים הייתה נותנת בכד שלה מכל מזון ביתה, ומכלכלת אותו העני. אמרו אנשי סדום: העני הזה מאין הוא חי? עד שידעו הדבר והוציאו אותה להישרף, אמרה: אלהי עולם! עשה משפטי ודיני מאנשי סדום, ועלתה זעקתה לפני כסא הכבוד, אמר הקדוש ברוך הוא "אֶרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעְקָתָה הַבָּאָה אֵלַי" (יח, כא), אם כצעקת הנערה הזאת עשו אנשי סדום, אהפוך יסודותיה שלה למעלה ופניה למטה, שנאמר הַכְּצַעְקָתָהּ, הכצעקתם אין כתיב אלא הַכְּצַעְקָתָהּ.¹⁷⁰ מבחינה הלכתית, במיתת בתו של אדם, אין בעלה קרוב יותר לאביה, כמובא בשולחן ערוך 'כל מי שאין אתה מעיד לו מפני שהוא בעל קרובתך, אם מתה אשתו, אף על פי שהניחה לו בנים, הרי זה נתרחק, וכשר'.¹⁷¹ מבחינת לוט, הבעל של בתו שנהרגה הוא עדיין חתן לו, על כן הוא מדבר אל 'חתניו' בלשון רבים. אך מבחינת המלאכים, אין הוא חתן לו, ואין הוא נחשב כבן משפחה שזכותו של לוט תעמוד לו עבור הצלתו.

המלאכים דייקו בלשונם באומרם ללוט שמתוך ארבעת האנשים שנשאו ושארסו את בנותיו – ידבר רק עם אדם אחד: 'חתן', הנשוי עדיין לבתו, ואילו היה מקשיב לדברי המלאכים – יתכן שהחתן לבדו היה מקבל את דבריו, והיה לוט מציל לא רק את שתי בנותיו שעמו בבית, אלא אף את בתו הנשואה ומשפחתה, ושמא גם את בני פלוטית. אך לוט לא דייק בדברי המלאכים והלך לדבר אל 'חתניו', כלומר גם אל חתנו לבתו החיה וגם אל האלמן של פלוטית. זאת ועוד, המלאכים לא אמרו ללוט לדבר עם האנשים שאירסו את בנותיו, שכן עדיין אינם 'חתניו' אלא 'לוקחי בנותיו', ולא הוזכרו כלל בדברי המלאכים, אך לוט דיבר גם אליהם. במקום לדבר אל חתן אחד, שלבדו ייתכן שהיה מקבל את דבריו לוט, דיבר אל ארבעה אנשים, ומשהיו ארבעתם יחד – היה כמצחק בעיני חתניו.¹⁷² ומעתה יש הבנה מחודשת לדרשת הגמרא: 'אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי שפתי



168. בראשית רבה נ, ט.
169. רש"י בפסוק יד.
170. פרקי דרבי אליעזר פרק כה. מתוך חיבור הנדרש
כאן עם הנדרש במדרש רבה יש לומר שהנדרש במדרש
רבה 'ושתיים נשואות' הכוונה שהיו נשואות, שכן עתה
אחת נשואה ואחת כבר אינה נשואה. מכל מקום, ייתכן
שלשתייהן היו בנים, ונכללו באמור 'ובניך ובנותיך'.
171. שולחן ערוך חו"מ לג, יב.
172. לא מבואר שהיה כמצחק בעיני לוקחי בנותיו, אך
בכל אופן לא ניצולו, שכן מעולם לא היה רצון המלאכים
להצילם. עוד ניתן לומר שלא קיבלו את דבריו כלל, ומתוך
שהצטרפו לחוסר קבלת דבריו – גם החתן שיכל להינצל
לא קיבל את דבריו לוט.

יג כִּי־מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ אֶת־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־גִדְלָה צִעָקָתָם
אֶת־פְּנֵי יְהוָה וַיִּשְׁלַחְנוּ יְהוָה לִשְׁחָתָהּ:

האברנאל ביאר שכוונת 'כי מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ' היא שהם שלוחי ה' לנסות את אנשי סדום, ומתוך כך הם סיבת ההשחתה.¹⁷⁶ ובעניין האמירה בלשון רבים 'כי משחיתים אנחנו', עיין בפסוק יז

173. מועד קטן יז, א. עוד בעניין גמרא זו עיין בנהרות
ה' בפסוק כב.
174. אבות א, יא.
175. עיין יח, כא 'ביאור האברבנאל'.
176. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

הוא עד יעקב שחזרו אליו בשליחותו, שנאמר: "וְהָיָה מִלְאָכֵי אֱלֹהִים וְגו'" (כח, יב) ... וזה שכתוב שם: "עֲלִים וְיִרְדִּים בּו", כלומר אותם שעלו במהפכת סדום עכשיו יורדים בו, וכל זמן הזה נענשו ולא הלכו בשליחות של מקום כלל. ועיין בדברי העמק דבר שהבאנו בתחילת פסוק כד שבגלל שאמרו כן, לא זכו לקיים את שליחותם. ועיין בנהרות ה'.

בידם, ולמרות שאמרו 'וישלחנו ה' לשחתה', מכל מקום לא היה להם לתלו את גדולתם בתחילת דבריהם. ועיין באזניים לתורה. וכן כתב רבנו בחיי: "וּבְמִלְאָכֵי יְשִׁים תִּהְיֶה" (איוב ד, יח) – אלו המלאכים שנשתלחו לסדום שאמרו "משחיתים אנחנו", על שנתגאו ותלו הדבר בעצמם נדחו ממחיצתם קל"ח שנה. באור זה שלא נשתלחו בשליחותו של הקדוש ברוך

פי גדלה צעקתם את פני ה' וישלחנו ה' לשחתה

שלמרות שעל פי רוב, שליחות של שליחים שחוזרים בסוף השליחות נכתבת בבניין קל ('שלח-וישלח'), כאן כתוב בבניין פיעל מאחר שהיא שליחות של השחתה. והביא עוד דוגמאות לדבר: 'וְשָׁן בְּהִמַּת אֶשְׁלַח בָּם' (דברים לב, כד), 'יִשְׁלַח בָּהֶם עֶרֶב' (תהלים עח, מה). ועל המילה 'לְשַׁחְתָּהּ' החותמת את הפסוק בלשון נקבה כתב הרד"ק שהכוונה לעיר, שהעיר בכלל 'המקום' שהזכיר (ואנוהו – מקום בלשון זכר). על שם ה' המופיע בשם הויה כתב הרש"ר הירש: 'בכוונת מכוון באה הפרשה כולה בשם הויה. ה', במידת הרחמים, הוא המביא את הרעה על סדום. במקום שאפסה כל תקווה לעצור בעד השחיתות – הרי הכלייה הגמורה היא עצמה מעשה חסד ורחמים'. ועיין בדברי הכלי יקר שהבאנו בסוף הפסוק הבא.

בביאור 'פי גדלה צעקתם' כתב הרד"ק שהכוונה לצעקת העשוקים הצועקים עליהם. ואנוהו – ככתוב 'וְצַעֲקַת סָדֵם וְעַמָּהָ כִּי רָבָה... הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עַשׂוּ...'. (יח, כ-כא), ועיין בדברי המפרשים שהבאנו שם. וכן ביאר האברבנאל שגדלה צעקת העניים ועובדי הדרכים שצועקים מהם.¹⁷⁹ ובדומה לכך כתב בהעמק דבר ש'צעקתם' של יחידים עשוקים מזרוע הרבים, על כן כתוב 'צעקתם' בלשון רבים, אבל כלל העיר כתובה בלשון יחיד, 'לְשַׁחְתָּהּ'. ועוד הוסיף שלא כתוב 'כי כבדה חטאתם' אלא 'פי גדלה צעקתם', משום שבביאת המלאכים לא הגיעו לדין הקשה של השחתה, אלא שמפני הצעקה הסב הקב"ה שתתמלא הסאה על ידי ביאת המלאכים (כדבריו בהרחב דבר בפסוק א' בערב). בעניין המילה 'וְיִשְׁלַחְנוּ' כתב הרשב"ם

נהרות ה'  

על שנתגאו ותלו הדבר בעצמם נדחו ממחיצתם

יזהר כל אדם בל יתהדר במה שנתן לו הקב"ה. חובה קדושה על כל אדם לידע שכל הטוב שיש לו, כל הצלחותיו, כל יכולותיו וכל הישגיו באו לו ממי שפותח את ידיו ומשביע, וחלילה לא יזקוף לזכותו את אשר אינו שלו, אלא יכיר טובה לאשר נתנם לו.

הבאנו את הנדרש במדרש רבה: 'רבי לוי בשם רב נחמן: מלאכי השרת על ידי שגילו

◆◆◆

179. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

וכן דרשה הגמרא: 'אמר רב יהודה אמר רב: כל המת'יהר, אם חכם הוא – חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא – נבואתו מסתלקת ממנו'.¹⁸⁰ אם כן הוא בחזקים שבארזים, מה יגידו אזובי הקיר? והכי יתן אל לבו.

ונפק לוט ומליל עם חתנוהי
נסכי בנתיה ואמר קומו פוקו
מן אתרא דדין ארי מחביל יי
נת קרתא ונהה כמחנה בעיני
חתנוהי:

יד ויצא לוט וידבר אל חתניו | לקחי בנותיו ואמר קומו
צאו מן המקום הזה כי משחית יהיה את העיר ויהי
כמצחק בעיני חתניו:

חתניו. שמי צנות נשואות היו לו צעיר: לוקחי בנותיו. שאומן שצנית היו ארוסות להם:

ויצא לוט וידבר אל חתניו לקחי בנותיו

והוסיף הרד"ק שלא מוזכר שדיבר אל בנותיו, כי הנשים נמשכות אחר דעת בעליהן.

המלבי"ם ביאר את תוספת הלשון באופן אחר, שדיבר עמהם מצד שהם לוקחי בנותיו, והיה חס על בנותיו ונכדיו (ואנוהו – כלומר כפל הלשון מצביע שדיבר עם חתניו, לא מצד שחשוב לו שהם יינצלו, אלא דיבר עם 'חתניו' רק מצד שהם 'לוקחי בנותיו', ועבורן דיבר עם החתנים). מאחר שהם לא יצאו מן העיר, אף בנותיו לא יצאו.

הרש"ר הירש הרחיב בעניין הכתוב בפסוק וכתב: "יצא לו לוט הזקן בלילה אל חתניו – אל אלה שבידיהם הפקיד את גורל בנותיו; מתחנן לפניהם ומשביע אותם, כי יצילו את נפשם ואת נפש בנותיו. והם לועגים לו, כאילו דיבר דברי ליצנות. לא לחינם מוסיף הכתוב לקחי בנותיו – כתיקון ל"חתניו" – את בנותיו הם לקחו, אך לחתניו, במשמעותה הראשונית של המלה לא נהיו. הם היו ונשארו "אנשי סדום" – בדרכיהם ובשאיפותיהם; ולא נמצא "קשר" בינם לבין שארו של אברהם! בשבילו, בשביל לוט – אין חתן בסדום; ובנותיו – אילו השכיל לרכוש אותן לרוחו ולשאיפותיו – לא היו יכולות למצוא שם אנשים כלבבן.

אולם, כבר נרמז לנו למעלה, בפסוק ג, היאך זה האדם לוט, שכוונתו הייתה אמנם רצויה, ואף העז להסתכן ולשאת ברמה את דגל הטוב בעיר סדום – הרי יחד עם זה, היה חלש בביתו, ולכן

הספורנו ציין שיצא לוט לדבר עם חתניו לאחר שנלאו אנשי סדום והלכו להם.

לכאורה יש כפל במילים 'חתניו לקחי בנותיו'. בביאור תוספת המילים נדרש במדרש רבה: 'וידבר אל חתניו לוקחי בנותיו – ארבע בנות היו לו: שתיים ארוסות ושתיים נשואות, לקוחי בנותיו אין כתיב כאן אלא לוקחי בנותיו'.¹⁸¹ וכן נקט רש"י ששתי בנות היו נשואות לו בעיר, ואודותן מתכוונת התורה בכותבה 'חתניו', ואותן שבבית מאורסות היו, ואודותן מתייחסת התורה בכותבה 'לקחי בנותיו'.

באופן אחר ביאר **האבן עזרא**, ששתי בנות נוספות היו ללוט, ומתו בסדום. ועד לדבר הכתוב בפסוק הבא 'קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות' (פסוק טו). ואנוהו – וסייעתא לדבריו שמתה בתו בסדום נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'פלוטית בתו של לוט היתה נשואה לאחד מגדולי סדום... והוציאו אותה להשרף'.¹⁸²

בשונה מהם, **אונקלוס** תרגם 'חתניו לקחי בנותיו' – חתנוהי נסכי בנתיה'. ביאר בפרשגן שהתרגום חולק על המדרש, שמאחר שלא כתוב בפסוק 'חתניו ולוקחי בנותיו' אלא 'חתניו לוקחי בנותיו' מבאר אונקלוס שחתניו הם לוקחי בנותיו. נמצא שלפי התרגום היו ללוט שני חתנים וארבע בנות, בשונה מהמדרש המבאר שהיו ללוט ארבעה חתנים וארבע בנות. וכדבריו משמע שביאר הרד"ק שכתב 'חתניו לוקחי בנותיו' – שהיו לוקחי בנותיו, שלקחו כבר.



181. בראשית רבה נ, ט. ועיין בנהרות ה' בפסוק יב. 182. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

לוט אל חתניו ומזכיר לפניהם את שם ה' – הרי הם ממלאים את פיהם שחוק! והן לוט כסבור היה שדבריו יהיו נשמעים יותר לחתניו מאשר לבניו, יוצאי חלציו! תחילה הוא מנסה לדבר עם חתניו; ולאחר שהם לועגים לו – הוא מתיאש כליל; ושוב אינו מנסה אפילו לבוא בדברים עם בניו; לצערנו, זרם החיים בימינו משמש פירוש מדאיב לכל אותה פרשת לוט ובני ביתו.

מבודד גם בין בניו ובני משפחתו. אברהם מעולם לא היה מסתפק ב"לוקחי בנותיו", שאין ביכולתם להיעשות גם ל"חתניו"; ומצד שני: בנותיו של אברהם מעולם לא היו נישאות לאנשים, שלא יתאימו ברוחם לבית אביהן.¹⁸³ כאן מתגלית חולשה החוזרת ונשנית עוד אחרי אלפי שנים, בצורה דומה ובנסיבות דומות; סופה שהיא מתנקמת באותו דרך ואופן: משבא

וַיֹּאמֶר קוֹמוּ צֵאוּ מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי מִשְׁחִית ה' אֶת הָעִיר וַיְהִי כַּמְצָחַק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו

הכלי יקר ציין שאמר לוט לחתניו 'כִּי מִשְׁחִית ה' אֶת הָעִיר', ונקט שם הויה המורה על רחמים. על כן היה כמצחק בעיניהם, שאמרו לו: וכי שם של רחמים ישחית ויחבל? אלא שכן הוא הדבר, שהרשעים מהפכים מידת רחמים למידת דין.¹⁸⁶ ובעניין זה עיין בדברי הרש"י הירש שהבאנו בסוף פסוק יג.

ובאזניים לתורה כתב שנפלא הדבר שלא האמינו לו אחרי שראו שהאנשים, אורחיו של לוט, אנשי מופת המה והיכו בסנוורים את כל המסתערים על ביתו של לוט! ומיושב לפי דברי המלבי"ם¹⁸⁷ שביאר הכאה בסנוורים כבלבול ראייה, שראו את כל הדברים בצורה מוטעית. ממילא, ייתכן שראו את פני לוט כפני מצחק, ולפיכך חשבו שאמר להם דברים של צחוק.

בהעמק דבר ציין שהאות צד"י במילה 'צאו' דגושה, לפי 'שהזהיר בקול רעש ופחד מות'. ולמרות זאת לא הועיל והיה כמצחק בעיני חתניו. על הצחוק של חתניו נדרש במדרש רבה: 'ויהי כמצחק בעיני חתניו – אמרו לו: אדרכולין וכרבלין במדינה ומדינה נהפכת?¹⁸⁴ ביאר בעץ יוסף שהם מיני זמר, וכוונת דבריהם היא שהעיר צהלה ושמחה, שיש בה כל מיני זמר (ואנוהו – כלומר לא נראו שום סימני קרב או פחד), ואיך נהפכת? 'והיינו לפי שבדרך הטבע הפורענות אינו בא אלא בהדרגה, אבל באמת נשתנה המידה בחטאים הללו והייתה נפילתם פתאום'.

האברבנאל כתב שצחוק חתניו היה סיבה נוספת להתחייבותם לכליה, בצירוף לרשתם.¹⁸⁵

נהרות ה'

מקלס לקילוס

'וַיְהִי כַּמְצָחַק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו'. לוט בא עם מאמר ה' בפיו, אך חתניו לועגים לו. לדאבון לבנו, אין זה מקרה יחיד בו אדם בא בשם ה', ונתפס לשחוק ולצחוק בעיני רואיו. דוגמה לדבר מצאנו בנביא ירמיהו, שהדברים כאבו לו עד כדי שביקש להפסיק להיות נביא בטענה שאינו מסוגל יותר, ככתוב: 'פְּתִיתָנִי ה' וְאַפְתָּ חֲזָקָתִי וְתוֹכָל הֵייתִי לְשִׁחּוֹק כָּל הַיּוֹם כְּלָה לַעֲגֹלִי: כִּי מִדִּי אֲדַבֵּר אֲזַעַק חֶמֶס וְשֹׁד אֶקְרָא כִּי הִנֵּה

183. עיין בדבריו כד, א שהתייחס לדעה האומרת שאברהם התברך במה שלא הייתה לו בת.
184. בראשית רבה נ, ט.
185. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.
186. כמובא בבראשית רבה (לג, ג): 'א"ר שמואל בר נחמני: אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין'.
187. מלבי"ם בפסוק יא.

וּכְמֹסֶק צִפְרָא הָוָה וּדְחִיקוּ
מְלָאכִיָּא בְלוּט לְמִימְרֵי קוּם
דְּבַר יְתֵי אֲתָתָהּ וְיֵת פִּתְרֵיהּ בְּנִתָּהּ
דְּאִשְׁתְּכַחא מִהִימָנָן עֲמָךְ דְּלָמָא
תְּלָקִי בְּחוּבֵי קִרְתָּא :

טו וּכְמוֹ הַשְׁחָר עָלָה וַיֵּאֲצִיזוּ הַמְּלָאכִים בְּלוֹט לֵאמֹר קוּם
לָח אֶת־אֲשֶׁתְּךָ וְאֶת־שְׁתֵּי בְנֵיךָ הַנִּמְצָאִים פֶּן־תִּסָּפֵה
בְּעֶזֶן הָעִיר:

ויאצו. כתרגומו ודחיקו, מהרוהו: הנמצאות. המזמנות לך צנית להגילס. ומדרש אגדה יש, וזה
ישוצו של מקרא: תספה. תהיה כלה. עד תס כל הדור
(דברים ג, יד), מתרגם עד דסף כל דרא:

וּכְמוֹ הַשְׁחָר עָלָה

המרחק ביניהם נדרש בגמרא 'דאמר רבה בר
בר חנה אמר רבי יוחנן... מעלות השחר ועד הנץ
החמה חמשת מילין... מנא לן? דכתיב "וכמו
השחר עלה ויאצו המלאכים וגו'" וכתוב "השמש
יצא על הארץ ולוט בא צערה", ואמר רבי חנינא:
לדידי חזי לי ההוא אתרא, והויה חמשה מילין.¹⁹²
ובירושלמי נדרש: 'ומניין משיאור המזרח עד
שתנץ החמה ארבעת מיל דכתיב "וכמו השחר
עלה וגומר" וכתוב "השמש יצא על הארץ ולוט
בא צוערה". ומן סדום לצוער ארבעת מיל? יותר
הוון! אמר רבי זעירא המלאך היה מקדר לפניו
הדרך',¹⁹³ וביאר על כך בתורה תמימה 'כלומר
מיישר הגבעות והעמקים ולכן נתקצר לפניו
הדרך והלך חמשה מילין. ועוד תירץ שעל אף
שהיה מהלך ארבעה מילין, לוט הלך חמישה
'משום דכתיב ביה ויאצו המלאכים בלוט והלך
בחפזון', עיין עוד בדבריו, ועיין באזניים לתורה.

ביאר הרד"ק 'וכמו השחר עלה' – בעת שעלה
השחר. ציין הרשב"ם שזמן ההשחתה מתואר
לקמן 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה'
(פסוק כג). פסוק דידן נכתב להודיע שהמתינו
המלאכים מעלות השחר עד צאת החמה בשביל
חיבתו של אברהם אבינו.

האברבנאל כתב שבהיות לילה ואפילה לא
האיצו בו לצאת, 'כי לא יראה ללכת בדרך', על
כן רק בעלות השחר האיצו בו למהר.¹⁹¹ והוסיף
המלבי"ם וכתב: 'וכמו השחר עלה – אז הגיע
העת המוגבל להשחית את העיר, ולכן האיצו
ודחקו עליו שיציל בנותיו הנמצאות בביתו,
והנשואות יאבדו שאל"כ יספה בעון העיר'.

לוט יצא מסדום בעלות השחר, והגיע לצוער
בנץ החמה, ככתוב 'השמש יצא על הארץ ולוט
בא צערה: וה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית
ואש מאת ה' מן השמים' (פסוקים כג–כד). על

וַיֵּאֲצִיזוּ הַמְּלָאכִים בְּלוֹט לֵאמֹר

ועל האצת המלאכים בעלות השחר כתב
הספורנו: 'ויאצו כדי שתהא פורענותם בזריחת
השמש אלהיהם הגדול, כאמרם ז"ל "בשעה
שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים
כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה מיד כועס
הקדוש ברוך הוא".¹⁹⁴
והאברבנאל כתב שהמלאכים האיצו בלוט כדי

רש"י ביאר 'ויאצו – כתרגומו ודחיקו, מהרוהו'.
ציין בפרשגן שלא ברור מרש"י באיזה אופן דחקו
בו, אך הוסיף שמתרגום אונקלוס 'וַיֵּאֲצִיזוּ –
וּדְחִיקוּ' מבואר שהאיצו בו בדחיפות ולא בדיבור
בלבד (כמו שתרגם 'הלחץ אשר מצרים לחצים
אתם' [שמות ג, ט] – דַּחֲקָא דְּמִצְרַיִם דְּחִיקוּ לְהוֹן'
כלחץ פיזי). וכן ביאר הרד"ק שדחקו בו.



191. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.
192. פסחים צג, ב.
193. ירושלמי ברכות א, א.
194. ברכות ז, א.

להציל את לוט ולשחת את המקום (עיין בדבריו בפסוק טז 'ויחזיקו האנשים', ובפסוק יז 'הצלת לוט והפיכת סדום'). והאברבנאל כתב שכאן קראם מלאכים, לפי שגילו לו את העתיד, והודיעוהו אמיתת העניין כמלאכי אלוהים, ושעשו את שליחותם בהצלתו.¹⁹⁶ ועיין עוד בדבריו בפסוק א' תארים מתחלפים בסדום'.

שיצטרך לבקש על פליטת צוער, כדי שיימלט שמה בתפילת אברהם, כי ידע שעם לוט ובנותיו יתקבצו שמה עשרה צדיקים שהזכיר אברהם בסוף בקשותיו¹⁹⁵ (עיין בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק כא).

הרד"ק ציין שכאן קראם מלאכים לפי שעשו 'מעשה מלאכים', כלומר עשו את שליחותם,

קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות פן תספה בעון העיר

התם כתיב: הנמצאות, הכא כתיב: 'מציאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו' (שם פט, כא).¹⁹⁸ וביאר בתורה תמימה 'רצה לומר אני אמרתי בשעה שנמשחתי למלך עתה באתי לגדולה, וזה מקרוב פסקו אותה לי, ולא ידעתי שעוד בימי אברהם נכתב זה עלי במגילת ספר, כלומר, בתורה... יתבאר ע"פ מ"ש במ"ר (לקמן), וכל זה הוא מפני שמקור יחוסו של דוד בא מרות'.

ובמדרש רבה נדרש: 'ואת שתי בנותיך הנמצאות וגו' – א"ר טוביה בר רבי יצחק: שתי מציאות – רות המואבייה ונעמה העמונית. אמר רבי יצחק: "מצאתי דוד עבדי", היכן מצאתי אותו – בסדום.¹⁹⁹

על המילים 'פן תספה בעון העיר' ביאר רש"י 'תספה' – תהיה כלה. האברבנאל כתב שניתן לבאר בכוונת פן תספה בעבור פשעי העיר, שהעיר נידונת אחר רובה, והמשחית לא יבחין בין טוב לרע,²⁰⁰ או שניתן לבאר פן תספה בעונש העיר.²⁰¹ בהעמק דבר ציין שלא נאמר 'בצעקת העיר', כי צעקת העשוקים לא נגעה ללוט שלא גרם לה. אך 'עון העיר', בחטא מסוים של העיר נטל גם לוט חלק, 'ובעידן ריתחא ענשי אפילו על חטא קל'.

בביאור 'הנמצאות' כתב רש"י המזומנות לך בבית להצילן. כן כתב הרד"ק, והוסיף האברבנאל שיקח את הנמצאות עמו בבית ושלא יחוש לנשואות, כיוון שבעליהם צחקו ממנו.¹⁹⁷ וכן כתב הרש"ר הירש 'הסתפק בבני משפחתך הנמצאים אתך בבית; אם תמשיך בנסיונותיך – תשיג הרעה גם אותך'.

אונקלוס תרגם 'שתי בנותיך הנמצאות – תרתין בנותך דאשתכחא מהימן עמך', כלומר שנמצאו נאמנות עמך, והביא בפרשגן מספר ביאורים לתוספת דברי אונקלוס: יש שביארו שהאמינו במציאות ה', ויש שביארו שעל אף שחטאו בחטא עריות בסוף הפרק, זכו להצלה משום שעתה היו נאמנות, כלומר כשרות, ועוד אפשר שבא לרמוז על מוצאו הכשר של דוד המלך. עוד הוסיף בפרשגן שלדעת אונקלוס המילה 'הנמצאות' מתייחסת דווקא לבנות לוט אבל לא לאשתו המוזכרת קודם להן בפסוק, שלא כפיסוק הטעמים.

על הכתוב 'הנמצאות' דרשה הגמרא: 'דרש רבא, מאי דכתיב "אז אמתתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי" (תהלים מ, ח)? אמר דוד: אני אמרתי עתה באתי, ולא ידעתי שבמגילת ספר כתוב עלי,

200. ובדומה לדבריו ביאר הרש"ר הירש שמילת 'תספה' באה מן השורש ספ"ה הרומז על רעה הפוגעת באדם מסויים אגב פגיעתה באחרים, עיין בדבריו שהבאנו יח, כג 'מה כוונת אברהם באומרו צדיק'.

201. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

195. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

196. אברבנאל שם.

197. אברבנאל שם.

198. יבמות עז, א.

199. בראשית רבה נ, י.

נהרות ה'

מפציע בשירה כאור בוקר

פסוק זה מתאר את ראשית הבוקר, במילים 'השחר עֲלָה'. שתי מילים אלו באות עוד פעם בתורה בסדר הפוך, בכתוב 'וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עֲלָה הַשָּׁחַר' (לב, כז). מלבד דמיון המילים, דמיון נוסף יש בין שני מקרים אלו: המלאך נדרש לעשות שליחותו בעלות השחר, אך מנוע מלעשות כן בגלל בשר ודם.

בפסוק דידן, המלאכים מאיצים בלוט לצאת מן העיר, שכן נדרשים הם להפוך את סדום, אך אינם יכולים לעשות את שליחותם ללא שלוט יעשה את הנדרש ממנו, ככתוב 'כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה' (פסוק כב). ובשעה ששָׁרוּ של עשו מתאבק עם יעקב, אומר הוא 'שְׁלַחְנִי כִּי עֲלָה הַשָּׁחַר', וביאר שם רש"י 'וצריך אני לומר שירה ביום'. שוב, מלאך נדרש לעשות שליחותו, אך שליחותו תלויה בבשר ודם, שמבקש המלאך שיעקב ישלחנו.

למעשה, כל פעם שהמלאכים באים לומר שירה, אינם רשאים לעשות כן ללא שיעשו בני האדם את המוטל עליהם, וכן דרשה הגמרא: 'ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה, עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר: "בֶּרֶךְ יַחַד כּוֹכְבֵי בִקְרָה" (איוב לח, ז) (ישראל המשולים לכוכבים [רש"י]), והדר: "וַיִּרְעוּ כָּל בְּנֵי אֱלֹהִים" (שם)'.²⁰² בפסוק "בֶּרֶךְ יַחַד כּוֹכְבֵי בִקְרָה" המתאר את שירת ישראל הקודמת לשירת המלאכים, נמשלו ישראל לא רק לכוכבים, אלא דווקא לכוכבי בוקר. מדוע? משום שבמשך הלילה הכוכבים מאירים בחזקה, אך כשמגיע הבוקר, אורם דועך והולך, שכן אור השמש גדול בהרבה מאור הכוכבים, ולמרות זאת, השמש לא תצא להאיר עד שהכוכבים סיימו את תפקידם. כך שירת המלאכים נשגבה היא עד מאוד, וכפי שמתואר בספר דניאל (ז, י) 'אֶלֶף אֲלָפִין יִשְׁמְשׁוּנָה וְרַבּוֹ רִבְבֵן קִדְמוֹהִי יִקוּמוּ', אך אין הם מתחילים בשירת הבוקר המוטלת עליהם, עד שישראל ישירו את השירה שלהם.

וכן כתב נפש החיים: 'כי ודאי מלאך גדול מהאדם, הן בעצם מהותו, הם בגודל קדושתו ונפלאות השגתו, אין ערך ודמיון ביניהם כלל... אמנם בדבר אחד יתרון גדול לאדם מהמלאכים, והוא העלאת והתקשרות העולמות והכוחות והאורות אחד בחברו, אשר זה אין בכוח כלל לשום מלאך... וזהו הטעם שהמלאכים המקדישים בשמי מרום ממתנינים מלשלש קדושתם עד אחר שאנו משלשים קדושה למטה... וזהו גם כן עניין אמירת פרק שירה, שאמרו ז"ל: "כל האומר פרק שירה בכל יום וכו'", שעל ידי אמירת האדם אותו, שהוא כולל כל הכוחות כולם, הוא נותן כוח להמלאכים והשרים של כל אלו הבריות שיאמרו את השירות, ועל ידי זה הם מושכים חיותם ושפעם להשפיע בעל התחתונים'.²⁰³

◇ ◇ ◇

202. חולין צא, ב. יש מי שרק מתרגם לו במחשבה, למשל, "הללו" (שבחו), "את ד'" (להקב"ה), "מן השמים" (המלאכים מן השמים) וכו', וכוונה של פי' המלות זו לא תעורר אותו מאומה, עיקר פי' המלות צריכה להיות שכשהוא אומר "הללו את

203. נפש החיים שער א, פרקים י-יא. ובספר בני מחשבה טובה (סדר הדרכה וכללים אות ד) כתב: 'תזהר מאד לכוון פי' המלות, אבל יש אופנים בכונת פי' המילות

עת חלוף המשמרות בין הלילה ליום, עת רצון הוא. ליבי אומר לי שברגעים אלו, בו איש ישראל בוחר לשיר שירה לקב"ה, אינו שר לבדו, אלא מפציע הוא כאור בוקר, ופותח את דלתות שירת המלאכים, שיחדיו יתנו שבח נשגב לבורא עולם. על עת זו, ראויות ביותר המילים 'ועתה בנים שירו למלך'.



וְאַתְּעֶכֶב וְאַתְּקִיפוּ גִבְרֵיָא בְּיָדֵיהֶם
וּבְכִיד אֶתְמִיָּה וּבְכִיד תַּרְמִינִן בְּנִתְמִיָּה
בְּדָחַס יִי עֲלוּהִי וְאַפְקִיָּהִי
וְאַשְׁרִיָּהִי מִבְּרָא לְקִרְתָּא:

טז וַיִּתְמַהֲמַה | וַיַּחֲזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיָד־אִשְׁתּוֹ וּבִידֵי
שְׁתֵּי בָנָיו בְּחִמְלַת יְהוָה עָלָיו וַיִּצְאָהוּ וַיַּנְחֵהוּ מִחוּץ
לְעִיר:

ויאמר המלט (פסוק יז), ולא נאמר ויאמרו:

ויתמהמה. כדי להציל את ממונו: ויחזיקו. אחד מהם היה שליט להצילו, וחזרו להפוך את סדום, לכך נאמר

וַיִּתְמַהֲמַה

לממונו, אלא שביאר שהתעכב כדי להציל את ממונו. הוסיף הרד"ק: 'עדיין היה מתמהמה כאילו היה חס על ממונו שהיה מניח, ולפיכך התעכבו עד שעלה השחר ולא הניחו לקחת בידומאומה, אף על פי שאמרו לו "וְכָל אֲשֶׁר לָךְ בְּעִיר הַזֵּה" מן המקום' (פסוק יב). ובאזניים לתורה כתב שלוט התמהמה כדי להציל ממונו, ואמרו לו המלאכים 'דייך שאתה ניצל' (כמובא בירושלמי לקמן בפסוק כב 'מהר המלט שמה', ועיין בחזקוני בתחילת פסוק יז). לוט יצא נקי מכל נכסיו. על הכתוב 'וְגַם לְלוֹט הָהֶלֶךְ אֶת אֲבָרָם הָיָה צָאן וּבָקָר וְאֶהֱלִים' (יג, ה) ביאר רש"י 'מיגרם שהיתה לו זאת – הליכתו עם אברם'. משבחר לוט את כיכר הירדן, קיווה שבארץ הטובה ההיא יתעשר עוד יותר, וכן

אוּנְקִלוֹס תרגם 'וַיִּתְמַהֲמַה – וְאַתְּעֶכֶב'. הביא הפרשגן את פירוש שד"ל לחומש שכתב 'כי עיקר הלשון הונח על המתעכב מפני שאינו יודע לגמור בדעתו מה יעשה, והוא שואל לזה ולזה מה אעשה' (וזאת בשונה מהמיוחס ליונתן שתרגם 'ואישתהי'), וכן כתב האבן עזרא שהוא לשון עיכוב.

במדבר רבה נדרשה סיבת ההתמהמהות: 'ויתמהמה – תמהון אחר תמהון, אמר: כמה אבוד בכסף וזהב אבנים טובות ומרגליות, הדא הוא דכתיב "עֲשֹׂר שְׁמוֹר לְבַעְלִיו לְרַעְתּוֹ" (קהלת ה, יב)' ²⁰⁴. וביאר בעץ יוסף שהיה לו תימהון אחר תימהון, איך יצא נקי לגמרי מנכסיו, שמאבד את כל אשר לו, ועיין בנהרות ה'. גם רש"י כתב שהתמהמה בהקשר



204. **בראשית רבה** נ, יא. ועוד נדרש שם: 'עושר שמור לבעליו לרעתו – רבי יהושע בן לוי אמר: זה לוט, רבי שמואל בר נחמן אמר: זה קרח, רבי יהודה בר סימון אמר: זה נבות, רבי לוי אמר: זה המן, רבי יצחק אמר: זה שבט ראובן וגד, רבנן אמרי: זה איוב, דהוה עתיר ונתמסכן וחזר למה דהוה'.

ד' וכו' יכוון שהוא מדבר עתה אל העולם ומצוה אותה להלל את ד', הוא הקרוץ מחומר כיון שישאל הוא, שר העולם הוא, ובכוחו להכריז ולצוות לכל העולם, לעליונים ותחתונים, מן מלאכי מעלה עד רמש ועד עשב הארץ לאמור להם "הללו את ד' מן השמים וכו'... והללוהו כל כוכבי אור" וכן כל כוונת פי' המלות וכו', ואז מזה בעצמו יתעורר ויתלהב'.

אולם באופן אחר ביאר הרש"ר הירש את סיבת התעכבותו, וכתב: 'ויתמהמה – מגזרת "מהה" שהיא משורש "מה" – הבלתי מוכרע, הבלתי ידוע. התמהמה – התעכב מתוך חוסר הכרעה. לאו מילתא זוטרותא היא להפקיר בנים ובני בנים לשואה, המתרגשת ובאה'.

נדמה לו בימים הראשונים. אולם לבסוף התברר לו, שמכיוון שנפרד מאברהם, שבזכותו התברך, יצא מסדום בעירום ובחוסר כל. ועיין בדברינו בפרשת לך-לך יב, ד' וילך אתו לוט' שפעמים רבות מוזכר לוט עם ממון, עניין המראה שתאוותו לממונו הייתה חלק מהותי מאישיותו.

ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו

שעשו כמעשה אנשים שהחזיקו בידם, כאילו היו גוף (עיין בדבריו בפסוק טו 'ויאצו המלאכים'). הקשה באזניים לתורה, אף שמדובר במלאכים, אין זו דרך ארץ שיחזיקו ביד אשת איש, ואפילו ביד הבנות הארוסות! ובפרט אחרי מעשי בני האלוהים שלקחו להם נשים מכל אשר בחרו וגרמו להשחתת דור המבול. ועוד כתב שאונקלוס תרגם 'אֶתְקִיפּוּ' ולא 'ואחזו', כלומר שכפו אותן אבל לא החזיקו בידיהן ממש. ואולי החזיקו המלאכים ביד לוט, והוא בידי אשתו, והיא בידי בנותיהם. ומלבד זה, אם מדובר בגדר סכנה, הלא נקרא חסיד שוטה מי שאינו מציל אישה שטובעת בנהר.²⁰⁷ ובעניין הכתוב בלשון רבים 'ויחזיקו האנשים', עיין בפסוק יז 'הצלת לוט והפיכת סדום – על ידי מלאך אחד או שני מלאכים'.

כתב הרד"ק שהחזיקו בהם כדי שיימלטו על נפשם. הוסיף הרמב"ן שמשכו בהם בחזקה למהר לשלחם, כמו הכתוב 'וְתִחַזְקוּ מִצָּרִים עַל הָעַם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ' (שמות יב, לג). האבן עזרא כתב שמהמילה 'ויחזיקו' מבואר שפחד לוט ולא היה בו כוח לברוח. ובדומה לדבריו כתב האברבנאל שלוט התעכב, וגם פחד שלא יוכל לנוס, על כן החזיקו האנשים ביד וביד אשתו ושתי בנותיו והוציאום מחוץ לעיר.²⁰⁵ ובפרקי דרבי אליעזר נדרש שהצילו את לוט בידיהם, מידה כנגד מידה: 'כיון שעלה עמוד השחר, הכל במדה, כשם שהחזיק להם בידם שלא כרצונם והכניסם בתוך ביתו, כך החזיקו בידו וביד אשתו ושתי בנותיו והוציאום בחוץ'.²⁰⁶ עוד ציין הרד"ק שכאן קראם אנשים, לפי

בחמלת ה' עליו ויצאהו וינחהו מחוץ לעיר

את אשתו ובנותיו, שכן אשתו של לוט סיבבה את ביאת אנשי סדום על האורחים, כנדרש במדרש רבה על אשת לוט: 'רבי יצחק אמר... באותו הלילה שבאו המלאכים אל לוט – מה היא עושה? הולכת אל כל שכינותיה ואומרת להן: תנו לי מלח שיש לנו אורחים, והיא מכוונת שיכירו בהן אנשי העיר, על כן ותהי נציב מלח'.²⁰⁸ ועוד

בביאור 'בחמלת ה' עליו' כתב הרמב"ן שלא בזכותו ניצל, אלא בחמלת האל וברחמיו המרובים, או שהכוונה שהחזיקו בו למהר להוציאם כל זמן שהחמלה עליו, 'פן יצא הקצף מלפני ה' ויספה'. הוסיף האברבנאל שמילים אלו מורות שלא לצדקת אשת לוט ובנותיה החזיקו בהם והוציאום, אלא 'בחמלת ה' עליו' הציל גם

עליהם, והחזיק בידם שלא ברצונם והכניס אותם בתוך ביתו, שנאמר ויפצר בם מאד'.

207. עיין ירושלמי סוטה ג, ד.

208. בראשית רבה נא, ה.

205. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

206. פרקי דרבי אליעזר פרק כה. ועל החזקת ידו בהם נדרש (שם): 'הביאם ואמר להם: באו ולינו בתוך ביתי ואכלו ושתו ותלכו לדרכיכם בשלום. ולא קבלו האנשים

הרגשת רחמים, הבאה לא בזכות אלא מתוך השתתפות בצער בלבד'. ומתוך כך תיאר את אשר הביא לוט על עצמו, שבעצם איבד את כל זכויותיו להינצל: 'אף לוט בעצמו, אך בקושי ראוי היה להצלה! אף אילו נולד בסדום – כבר מזמן היה חייב לצאת מתוכה. אבל הוא, חמדת הממון השיאתו; ובמו ידיו המיט את השואה על ראשו, ולכן נענש אף הוא; כל מה שהביא אתו לסדום, כל מה שמשך את לבו להשתקע בה – הכל יורד לטמיון. אין הוא עוזב את העיר, אלא בורח ממנה; והרעה רודפת אחריו. ואסור לו להסתכל מאחוריו: הקניינים שהוא עוזב – באיסור באו לידו; בניו ובנותיו לא מהיום אבודים הם, אלא מזומנים היו לאותה שואה, משעה שביקש "לדאוג לאשרם": את הבנות השיא לאנשי סדום; ואת הבנים גידל לאזרחיה, משעה שעזבם לנפשם, ועתה בשעת סכנה, אין ביכולתו להעיז אפילו לדבר אליהם, מבלי להיות צפוי ללעג ולשחוק מצדם'.

על המילים 'וַיִּצְאָהוּ וַיִּנָּחֵהוּ מִחוּץ לְעִיר' כתב הרד"ק שעל אף שכתוב בלשון יחיד (ולכאורה מתייחס הכתוב רק ללוט), הכוונה גם לאשתו ולבנותיו.

החזקוני ציין שכתוב 'וַיִּצְאָהוּ' חסר ו"ו, ובטעם הדבר כתב 'לומר זה רפאל שהוציא והציל את לוט'. ואנוהו – כלומר הכתיב מורה על לשון יחיד, שרק מלאך אחד הוציא, על אף שנקרא בלשון רבים 'ויוציאוהו'.

מורה הכתוב שלוט לבדו היה צדיק במשפחתו, שעל אף שכתוב 'וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה' (פסוק יז) בלשון רבים, המשך הפסוק כולו בלשון יחיד: 'וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ אֶל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאַל תַּעֲמֵד בְּכָל הַכֶּכֶר הַהָרָה הַמֶּלֶט פֶּן תִּסָּפֶה', ולא דברו אל אשתו ואל בנותיו בדבר ההצלה, שלא היו ראויות להינצל מצד עצמן.²⁰⁹

והמלבי"ם כתב שמתוך שהתמהמה לוט היה ראוי שיאבד עם אנשי העיר, כי הגיעה עת ההשחתה, ועם זאת, החזיקו האנשים בידו והוציאוהו בדרך פלא, עד שברגע האחרון היה חוץ לעיר, ומאחר שלא היה ראוי לנס זה, מבארת התורה שניצל 'בְּחֶמְלַת ה' עָלָיו'. והוסיף הספורנו: 'אף על פי שבזכות אברהם היה נמלט, כאמרו "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אֲבִרָהִם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַקֶּפֶה" (פסוק כט), הנה כיוון שהיה מאחר ומתעכב אחר אזהרת המלאכים היה ראוי להיות נספה, אבל הייתה החמלה עליו, כי לא במרד ולא במעל היה עכובו, אלא מצד עצלה ונפש נבהלה'. ואנוהו – כלומר מצד אברהם היה ראוי להינצל כשאמרו לו המלאכים להימלט. מאחר שהתעכב מתוך עצלותו, זכות אברהם כבר לא עמדה לו והיה ראוי להיות נספה, וניצל רק בזכות חמלת ה' עליו. באופן אחר כתב הרד"ק: 'בעבור אברהם מהרו להוציאו ולהצילו אף על פי שהגיע עת ההפכה'.

בביאור התואר 'חמלה' ביאר הרש"ר הירש 'התעוררות פנימית של כאב, המציין בדרך כלל

נהרות ה' 

ויתמהמה – על אובדן העולם הזה והעולם הבא

על הכתוב 'וַיִּתְמַהְמַה' הבאנו את הנדרש במדרש רבה: 'ויתמהמה – תמהון אחר תמהון, אמר: כמה אבוד בכסף וזהב אבנים טובות ומרגליות'. בגדר 'תימהון אחר תימהון' ניתן לבאר שתמה שתי תמיהות – תמה על מה כל ממונו שמאבד, ותמה על כך שכל מה שעשה בעוזבו את אברהם עבור ממונו לא השתלם לו, שיצא נקי מהכול.

◆◆◆

209. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

ועתה התמהמה, מתוך הבנה עמוקה וכואבת שעוזבו את אברהם עלתה לו כפליים, ואיבד הן את עושרו בעולם הזה והן את מקומו העולם הבא – 'תימהון אחר תימהון'. ובשונה מכך, נדרש **במשנה** על ממשיכי דרכו של דודו אברהם, על מי שיכל לוט להימנות מהגדולים שבהם: 'תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא'.²¹¹

מילות המדרש '**כסף וזהב אבנים טובות ומרגליות**' מצלצלות באוזנינו את אותן המילים שמובאות בדברי חז"ל הדורשים בדיוק את יסוד זה, כמובא ב**פרק קנין תורה**: 'לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלווין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא **אבנים טובות ומרגליות** אלא תורה ומעשים טובים בלבד שנאמר "בהתהלך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחק", בהתהלך תנחה אותך – בעולם הזה, בשכבך תשמור עליך – בקבר, והקיצות היא תשיחק – לעולם הבא'.²¹²

211. אבות ה, יט.

וַיְהִי כְּהוֹצִיאֶם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל-נַפְשָׁךְ
אֶל-תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאֶל-תַּעֲמֵד בְּכָל-הַכֹּפֶר הַהָרָה הַמֶּלֶט
פֶּן-תִּסָּפֶה:

וַיְהִי כְּהוֹצִיאֶם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל-נַפְשָׁךְ
אֶל-תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאֶל-תַּעֲמֵד בְּכָל-הַכֹּפֶר הַהָרָה הַמֶּלֶט
פֶּן-תִּסָּפֶה:

על פי שכתוב ויהאל אצרים וגו' (שם, יח), אהלים הרבה
היו לו ונמשכו עד חצרון: המלט. לשון השמטה, וכן
כל המלטה שצמקרא אישמוי"ר [להנצל] זלע"ז וכן
והמליטה זכר (ישעיה סו, ז), שנשמת העצר מן הרחם,
כצפור נמלטה (תהלים קמז, ו), לא יכלו מלט משא (ישעיה
מו, ז), להשמיט משא הרעי שנקציהם:

המלט על נפשך. דין להציל נפשות, אל תחוס על
הממונ: אל תביט אחריך. אתה הרשעת עמהם, וזכות
אצרהם אתה נולד, אינך כדאי לראות צפרענותם ואתה
נולד: בכל הכפר. ככר הירדן: ההרה המלט. אל
אצרהם צרת, שהוא יושב צהר, שנאמר לעיל ויעתק
משם ההרה (יב, ט). ואף עכשיו היה יושב שם, שנאמר
אל המקום אשר היה שם אהלה בתחלה (יג, ג), ואף

וַיְהִי כְּהוֹצִיאֶם אֹתָם הַחוּצָה

מהפיכת סדום החלה רק בבוא לוט לצוער
(ככתוב 'פי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה'
[פסוק כב] וכדעת חלק מהמפרשים), מדוע נאמר
ללוט שלא יביט אחריך, ומדוע נהפכה אשתו
לנציב מלח, אם עדיין לא החלה המהפכה
בשעת מנוסתם?
אלא שאין הדבר כן, שברגע שהוצא לוט
החוצה החלה מהפכת הערים וירידת אש
וגפרית על העיר, ורק במקום שהלך לוט לא
הייתה מהפיכה. מטעם זה יש מעבר מלשון
רבים 'כהוציאם אותם החוצה' שמשמע ששני
המלאכים הוציאו אותם, ללשון יחיד 'ויאמר
המלט על נפשך' המורה שרק מלאך אחד דיבר,
משום ששני המלאכים הוציאו אותו, ומיד החל
מלאך אחד בשליחותו בהשחתה, והמלאך השני
עסק בשליחות ההצלה.

ביאר הרד"ק שבשעה שהוציאו אותם, הזהירו
אותם למחר להימלט. החזקוני ציין שהמילה
'אתם' יתירה היא, שכלולה במילה 'כהוציאם',
אלא באה ללמד שדווקא אותם הוציאו ולא את
ממונם, ובאה ללמד שהיה לוט מחזר להוציא
את ממונו ולא הניחוהו לעשות כן. דבר אחר,
הכוונה כהוציאם – המלאכים, אותם – את לוט
ואת ביתו.

אונקלוס תרגם 'כהוציאם' – כד אפיק', כלומר
שינה לשון רבים ללשון יחיד. ביאר בפרשגן
שהוא משום שרק מלאך אחד הציל את לוט,
שכן מבואר בהמשך הפסוק 'ויאמר המלט
על נפשך', וכן מבואר בחז"ל וברש"י בפסוק
טז 'ויחזיקו האנשים', ועיין לקמן 'הצלת לוט
והפיכת סדום'.
המלבי"ם כתב שלכאורה יש לתמוה, אם

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ

הצלת לוט והפיכת סדום – על ידי מלאך
אחד או שני מלאכים?
בביאת המלאכים לסדום כתוב 'ויבאו שני
המלאכים סדמה בערב' (פסוק א), ויש לעיין,
האם שניהם היו אמונים על הצלת לוט, או רק
אחד מהם? כמו כן, האם על שניהם היה מוטל

בביאור 'המלט על נפשך' כתב רש"י שדייך להציל
נפשות, אל תחוס על הממונ (כמובא בירושלמי
לקמן בפסוק כב 'מהר המלט שמה'). בעניין מילת
'ויאמר' שנאמרה בלשון יחיד, עיין לקמן 'הצלת
לוט והפיכת סדום', ובביאור המילה 'המלט' עיין
בפסוק כ 'הבדלי לשון'.

אחת, שעל שניהם היה מוטל להציל את לוט ולהפוך את סדום. וראיה לדבר, אותו המלאך שהשתדל להצילו אמר גם 'לְבַלְתִּי הֶפְכִּי אֶת הָעִיר' (פסוק כא) וכן 'כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר' (פסוק כב). לוט דיבר אל המלאך בלשון יחיד 'הֲנֶה נָא מִצָּא עֲבָדְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ' (פסוק יט) לפי שפנה לאותו המלאך שאמר לו 'הִמְלֹט עַל נַפְשְׁךָ', משום שגדול מחברו.

וכדבריהם כתב גם האברבנאל: 'שני המלאכים באו להפוך את סדום ולהציל את לוט, ולכן היה מאמר כל אחד מהם כמאמר שניהם, "כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר" (פסוק כב), כי המה לא היו כחות שיעשו כח מוגבל ומיוחד, אבל היו מלאכי עליון יעשו שליחותם אם מעט ואם הרבה'.²¹⁵ לעומתם, במדרש רבה נדרש שכל אחד מן המלאכים בא עבור שליחות אחרת: 'תנא אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת... גבריאל נשתלח להפוך את סדום, ורפאל להציל את לוט'.²¹⁶ ובאופן דומה דרשה הגמרא, עיין בדברינו בתחילת פסוק א.

ועל הכתוב 'וַיַּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ' (פסוק יז) נדרש במדרש רבה: 'ויחזיקו האנשים – מי היה זה? זה רפאל. אתיבון (השיבו לו): והא כתיב "ויוציאוהו ויניחוהו" וכתוב "ויהי כהוציאם אותם החוצה" (ואנוהו – כולם בלשון רבים)! א"ל: קרון דבתריה, "ויאמרו המלט על נפשך" אין כתיב אלא "ויאמר המלט על נפשך".²¹⁷ הוסיף בעץ יוסף ששניהם הוציאוהו משום שאף גבריאל לא היה רשאי להפוך את סדום אלא לאחר שיצאו ממנו לוט ובני ביתו, על כן גם הוא סייע להוציאם. ומכל מקום עיקר ההוצאה מן העיר עדיין לא היה, אלא רק הכנה להצלה, שעיקר ההצלה היה במה שהתרחקו מסדום לגמרי, ועבור זה היה צורך במלאך

להפוך את סדום, או רק על אחד מהם? לכאורה יש מבוכה בפסוקים, שכן הפסוקים המתייחסים להצלת לוט ולהפיכת סדום על ידי המלאכים, חלקם כתובים בלשון יחיד וחלקם בלשון רבים. מצד אחד אמור בלשון רבים 'כִּי מִשְׁחַתִּים אֲנַחְנוּ אֶת הַמָּקוֹם הַזֶּה... וַיִּשְׁלַחְנוּ ה' לְשַׁחֲתָהּ' (פסוק יג), וכן 'וַיַּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ... וַיִּצְאָהוּ וַיִּנְחָהוּ מִחוּץ לְעִיר' (פסוק יז). אך פסוק דידן עובר מלשון רבים ללשון יחיד 'וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמְּלָט עַל נַפְשְׁךָ'. ולאחר שמבקש לוט את הצלת צוער, מענה המלאך אליו אמור שוב בלשון יחיד 'הֲנֶה נִשְׁאֲתִי פָנֶיךָ גַם לְדַבֵּר הַזֶּה לְבַלְתִּי הֶפְכִּי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ: מִהֵרָ הִמְלֹט שָׁמָּה כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה' (פסוקים כא-כב).

בעלי הפשט ביארו שלא הייתה חלוקת תפקידים, אלא שניהם הצילו את לוט ושניהם הפכו את סדום. האבן עזרא²¹³ ציין שלשון הרבים 'ויאמרו' (פסוק יב) מוכיח כנגד האומר שמלאך אחד בא להציל את לוט, שהרי שניהם דברו איתו על דבר ההצלה, וכן אמרו בלשון רבים 'כִּי מִשְׁחַתִּים אֲנַחְנוּ' (פסוק יג). ועוד, שהמלאך שאמר לו לוט 'וַתִּגְדַּל חִסְדְּךָ' (פסוק יט) הוא המלאך שאמר לו 'כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר' (פסוק כב), כלומר אותו המלאך היה הן בתפקיד ההצלה והן בתפקיד ההשחתה. ועל אומרו בלשון יחיד 'עבדך' (פסוק יט) ביאר שאמר כן לפי שחשב שהוא המלאך החשוב שבהם, שגם במלאכים יש מדרגות ושרים.

ובדומה לו ביאר הרד"ק²¹⁴ שבאמת שני המלאכים היו בהצלה ובהשחתה. על מילת 'ויאמר' (בפסוק זה) שנאמרה בלשון יחיד כתב שהכוונה למלאך שבא להצילו, והוזכר בלשון יחיד למרות שנאמר על ידי שניהם (כלשון הרבים בתחילת הפסוק), לפי שהיו שניהם בשליחות

216. בראשית רבה נ, ב.

217. בראשית רבה נ, יא.

213. אבן עזרא בפסוק יב ובפסוק יח.

214. רד"ק בפסוק זה ובפסוק יט.

215. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושמונה.

ההשחתה עבורו, ובהוצאת המלאך המציל את לוט מסדום – מתאפשרת ההשחתה, ולכן גם המציל הוא פועל ההשחתה, שללא שיעשה את תפקידו – לא תתאפשר ההשחתה. ומטעם זה כתוב 'וַיֵּאֱצִיז הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט' (פסוק טו) בלשון רבים, שעל אף שרק מלאך אחד היה ממונה להציל, מכל מקום המלאך השני, המשחית, לא יכל לעשות את שליחותו כל עוד לוט היה בסדום, עלכן האיץ הוא להציל את לוט כדי לבצע את תפקידו. יוצא אם כן שלדברי חז"ל, מלאך אחד היה ממונה להציל והשני להפוך, ועם זאת, לשניהם יש חלק הן בהצלה והן בהשחתה.²²¹

על הכתוב 'וַיֵּאֱמֹר הַמַּלְטָה עַל נַפְשֶׁךָ' כתב בהעמק דבר שאי אפשר לפרש שהמלאך שבא להצילו אמר לו כן, שהרי אחר כך אומר 'כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבָר' (פסוק כב), ומשמע שמלאך זה הוא המלאך המשחית,²²² ועניין ההצלה אינו שייך אליו. ועוד, אם נשלח להציל את לוט, הרי שהיה עליו להביא את לוט ההרה, ולא לסמוך עליו שגיגע ברגליו לשם.

אלא שפסוק זה הכותב 'וַיֵּאֱמֹר הַמַּלְטָה עַל נַפְשֶׁךָ' מתייחס למלאך המשחית, והמלאך שבא 'להצילו' לא בא להצילו לגמרי, אלא להוציאו מן העיר ולרפא אותו מעוון העיר, 'ולפטור מן החטא מקרי גם כן רפואה, כמו שנקרא תשובה רפואה כדכתיב "וְיָשֹׁב וְרָפָא לוֹ" (ישעיהו, י'), וזהו המלאך שנשלח לרפא את אברהם. לאחר שהוציא את לוט מן העיר – נפטר והלך לו, והיה על לוט לברוח בעצמו מן ההפיכה.

ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בתחילת הפסוק ששני המלאכים הוציאו אותו, ומיד החל מלאך אחד בשליחותו בהשחתה, והמלאך השני עסק בשליחות ההצלה.

שהיה מקדר לפניהם הדרך (כמובא בפסוק טו 'וכמו השחר עליה'), ודבר זה עשה רפאל לבדו לפי שהוא היה מוכן להצילו. ואנוהו – על אף שכתוב בלשון יחיד 'ויוציאוהו', המדרש לשיטתו, שלא יתכן ששני מלאכים עשו שליחות אחת (ועיין בדברינו יח, ב' אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות'). וכדברי המדרש כתב רש"י²¹⁸ שאחד מהם היה שליח להצילו, והשני היה שליח להפוך את סדום, לכך כתוב 'ויאמר המלט על נפשך', ולא כתוב 'ויאמר'.

ובדומה לכך כתב האור החיים: 'ויחזיקו האנשים – הגם שאחד מהם הוא המציל את לוט אבל האחר שבא להפוך אין לו לעשות ב' שליחויות, אפשר לומר כי להיות שהמציל שהוא רפאל הוא המציל וגבריאלי אינו אלא מסייע, לא מקרי זה עושה שתי שליחויות. וטעם גבריאלי שסייע אין זה אלא מכשירי השחתת סדום שלא יתעכב כל עוד שהיה לוט בתוכה והיה רפאל מונעו מעשות דבר עד שיצא לוט'.²¹⁹

ועוד כתב: 'כי משחיתים וגו' – הגם שאין משחית אלא אחד, לצד שהיו שניהם יחד היו אומרים לשון רבים שלא יהיה נראה כי מה שלפניו אינו אלא שמש בעלמא. או אפשר שעל גבריאלי הוא אומר הוא וצבאו, או לצד שאין גבריאלי יכול עשות דבר עד שיוציא רפאל את לוט הרי שגם רפאל גורם רעה לסדום ואין בדבר זה ב' שליחויות'.²²⁰

האברבנאל ביאר שלדברי חז"ל שאחד המלאכים בא להשחית ואחד בא להציל, קשה הכתוב 'כִּי מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ' (פסוק יג). ועל אף שהאבן עזרא כתב לדחות מתוך הפסוק את דברי חז"ל, 'אין דבריו כלום', כילדבריהם גם המציל היה בגדר משחית, שכל עוד לוט היה בסדום – נמנעה

221. שבהפיכה מצינו לשון יחיד "לבלתי הפכי" (פסוק כא).

מצי נמי למינקט לשון רבים'.

222. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

222. השווה דברים אלו לדברי האברבנאל שהבאנו בתחילת פסוק כא.

218. רש"י בפסוק טז ובפסוק כב.

219. אור החיים בפסוק טז.

220. אור החיים בפסוק יג. והחזקוני כתב: 'בכל שליחות המלאכים כתיב לשון יחיד: "שוב אשוב" (יח, י), "ויאמר המלט" (פסוק יז), וכאן כתיב לשון רבים. אלא כיון

אל תביט אחריו ואל תעמד בכל הכפר

מה ניצלו בני ביתו? בזכות האמונה – בזכות שהאמינו לדברי המלאכים שסדום נהפכת ויצאו ממנה, ולו האמינו חתניו ובנותיו של לוט שנשארו בעיר – אף הם היו ניצלים. לפיכך ציווה אותם המלאך שלא יביטו אחריהם, כי המביט אחריו מראה שאינו מאמין באמונה שלמה בדברי המלאכים מהעונש הבא על סדום, וממילא אינו ראוי עוד להצלה.

מדוע נאמר 'אל תביט אחריו'?

טעמים רבים ומגוונים הובאו במפרשים בטעם הדבר שאמר המלאך ללוט 'אל תביט אחריו'. רש"י ביאר שאתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצל, על כן אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול. והרשב"ם כתב 'אל תביט אחריו בשביל צער חתניך שבעיר'. ועוד, כי המביט אחריו מתעכב בדרך. וטעם נוסף, שלא יסתכל במלאכים ובמעשיהם שלא לצורך, ככתוב במנוח ואשתו 'מות נמות פי אלהים וְאִינוּ' (שופטים יג, כב), וכן ככתוב ביעקב 'כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וְתִנָּצַל נַפְשִׁי' (לב, לא). וכטעמו השני כתב הרד"ק שנאמר לו כן כדי שלא יתעכב בהביטו אחריו, ושמא היה מביט לראות אם נהפכה העיר, לכן הזהירו. בהעמק דבר²²³ הקשה על הבנה זו, שכן ההפיכה לא החלה בזמן מנוסתו מסדום, אלא ביאר שהמלאך היה צריך לעשות שליחותו ולהפוך את סדום מייד בצאת השמש, אך לא יכל לעשות זאת כל עוד לא היה לו במקום בטוח. על כן, כדי שלא יעכב לוט את המלאך מעשיית שליחותו בזמן עליו צווה – אמר לו שלא יביט אחורה כדי שלא ימעט את ריצתו, שבכך יעכב את המלאך מעשיית שליחותו ברגע הנכון.

יש שביארו שאם יתעכב לוט, הוא עצמו ייענש ברעה המתפשטת והולכת במקום. כן כתב

הרמב"ן ביאר שכוונת הפסוק היא אל תעמוד בכל הכיכר ואל תביט אחריו אחרי שתינצל, שהרי עד שיגיע לוט ההרה לא תרד עליהם הרעה (ואנוהו – כלומר ההבטה אחורה אינה שייכת עתה כי אם אחרי שתדע עליהם הרעה, אחרי שיקיים 'ואל תעמוד בכל הכיכר'). על כך השיב לוט 'וְאִנֹּכִי לֹא אוֹכַל לְהִמָּלֵט הִהָרָה פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרָעָה' (פסוק יט), שתדבק בי הרעה בהיותי בכיכר, שיאריך לו המלאך רק מעט, שכן אמר לו להימלט מהר.

רש"י כתב שכוונת 'בְּכָל הַכֶּפֶר' היא ככר הירדן, והוסיף הרד"ק כי כל ערי הככר נהפכו. ובטעם הדבר שנאמר לו שלא יעמוד כתב בהעמק דבר שלא יעמוד בשביל בהמותיו (ועיין עוד בדבריו לקמן).

אזהרת המלאך 'אל תביט אחריו ואל תעמד בכל הכפר' נאמרה בלשון יחיד. עם זאת, כתב האבן עזרא שהדברים נאמרו כציווי הן אליו והן אל אשתו ובנותיו, כמו שציווה ה' את אדם 'לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ' (ב, יז), והכוונה גם לחוה, וכן כתב החזקוני. הרמב"ן הביא את דבריו וכתב עליהם: 'ומה צורך לזה, ואין העונש בכאן מפני שיעברו על אזהרת המלאך (כדבריו לקמן), אבל הוא הזהיר מדעתו שיגיע להם עונש בהבטה ההיא, והוא הזהיר את לוט לזכותו, וכל השומע ונזהר הוא את נפשו הציל'. גם האברבנאל כתב שאין צורך לדברי האבן עזרא, וביאר שנאמר בלשון יחיד משום שרק לוט לבדו היה ראוי להינצל, כדבריו שהבאנו בפסוק הקודם 'בחמלת ה' עליו'. ובהעמק דבר ביאר שאזהרות המלאך נאמרו גם כן לאשתו ולבנותיו, אלא שלא היו כדאים שידבר עמהם המלאך, על כן הזהיר המלאך את לוט, ולוט הזהיר אותם.

באזניים לתורה כתב שלוש ניצול בזכות אברהם אבינו, או בזכות התשובה שעשה. אך בזכות

ולכן ייסגר האיש המצורע וישב בדד. וכן נשוכי חיות השוטות ככלב השוטה וזולתו, כאשר יראו המים וכל מראה יחזו בהם דמות המזיק וישתטו וימותו, כמו שאמרו במסכת יומא²²⁷ והזכירוהו אנשי הטבע. ולכן הייתה אשתו של לוט נציב מלח, כי באתה המכה במחשבתה כאשר ראתה גפרית ומלח היורד עליהן מן השמים ודבקה בה. וקרוב אני לומר, כי בהשחית ה' את הערים האלה היה המלאך המשחית עומד בין הארץ ובין השמים נראה בלהב האש, כענין במלאך המשחית אשר ראה דוד,²²⁸ ולכן אסר להן ההבטה. ובפרקי דרבי אליעזר²²⁹ נדרש כענין הזה, אמרו להם: אל תביטו לאחוריהם שהרי ירדה שכינתו של הקדוש ברוך הוא להמטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש. עירית²³⁰ אשתו של לוט נכמרו רחמיה על בנותיה הנשואות בסדום, והביטה לאחריה לראות אם הולכות הן אחריה וראתה אחורי השכינה ונעשית נציב מלח'.

האברבנאל הביא את דברי הרמב"ן וכתב עליהם: 'ואין דבריו בעיני נכונים, כי הנה אנשי צוער ראו כן ולא נעשו נציב מלח, גם שלא היתה המכה ההיא טבעית לשתדבק'. ואמנם סוף דברי הרמב"ן לקוחים מהמדרש בסיבת הדבר שנעשתה אשת לוט לנציב מלח, אך המדרש אינו דורש שזאת הסיבה שאסר עליה המלאך להביט אחורה.

ובכיוון אחר ביאר **האור החיים** שטעם הדבר שלא יביט הוא שדרך פניו של אדם ניכרים מעשיו (ואנוהו – כפי המכונה 'חכמת הפרצוף'), ואם יחזיר פניו את העיר – המשחיתים יכירו בו את סימן התיעובים שעשה, ולא תהיה לו זכות להינצל מהם, כפי שקרה לאשתו.

החזקוני 'ורוץ מהרה לדרכך ואל תפסיק להסתכל אנה ואנה כי הענן עולה ובו אש וגפרית ומתפשט בכל הארץ'. וכן הסכים **הספורנו** שהרעה תבוא אחריו ולא תזיק אותך כל עוד לא תתעכב, אך אם תתעכב מתוך ההבטה אחורה, תדבק בך הרעה, כפי שקרה לאשתו. וכן נקט גם **המלבי"ם** שהמלאך ציווהו שלא יביט אחריה (או מטעם המוזכר ברש"י או מטעם המוזכר ברמב"ן), ושלא יעמוד בכל הכיכר, כי הרעה הולכת אחריו, ואם יעמוד – תדבקהו הרעה. וכן נראה מדברי **הרש"ר הירש**.²²⁴

לעומתם, יש שביארו שאין מדובר באזהרה הבאה להצילו, אלא כאמירה שלא יטרח להמתין עבור ממנו. לדברי **האברבנאל**, אין בעיה בעצם ההבטה אחורה, אדרבה, 'לא שיאסור עליו ההבטה בעיניו כי למה יאסור לו זה? ויותר טוב היה שבעיניו יביט ובהיכרת רשעים יראה'. המלאכים הזהירו את לוט שיברח מהרה, ושרק נפשו תהיה לו לשלל, ושלא יטרח להביט אחורה בחושבו שיוכל להציל את שאר משפחתו וממונו, וכן 'ואל תעמד בקל הכפר', לחשוב שמפה או מפה יוכל להציל דבר. על כן לא ביקש לוט על משפחתו ונכסיו, רק על נפשו (ואנוהו – כאומרו 'ותחי נפשי' [פסוק כ]), באומרו שלא יוכל להימלט ההרה כל כך במהירות.²²⁵ ובאופן דומה ביאר **הרש"ר הירש** וכתב 'מפקודת האסור': "אל תביט אחריך" – הבין לוט, שאבדן כל רכושו הוטל עליו כעונש מכוון; רק נפשו ניתנה לו להצלה.²²⁶ ועיין בכלי יקר שביאר את ההבטה לאחור בעניין ממון לירושה.

באופן אחר מכל האמור כתב **הרמב"ן**: 'ועוד בו ענין, כי הראות באוויר הדִּבְּרָה ובכל החליים הנדבקים, יזיק מאד וידביקם, וכן המחשבה בהם,

שְׁלֹפָה בִּידוֹ נְטוּיָה עַל יְרוּשָׁלַם וַיִּפֹּל דָּוִיד וַהֲזָקִים מְקַסִּים בְּשָׁקִים עַל פְּנֵיהֶם'.

229. **פרקי דרבי אליעזר** פרק כה, מובא בפסוק כו 'ותהי נציב מלח'.

230. **בפרקי דרבי אליעזר** שלפנינו מובא 'עידית אשתו של לוט'.

224. **רש"ר הירש** בפסוק כו.

225. **אברבנאל** אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושש.

226. **רש"ר הירש** בפסוק כ.

227. יומא פד, א. ועיין עוד ברבנו בחיי.

228. כמובא בדברי הימים א כא, טז: 'וַיֵּשֶׁא דָּוִיד אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת מֶלֶאךָ ה' עֹמֵד בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וְחָרְבוּ

על הציווי להימלט ההרה פן יספה ביאר הרד"ק
 'פן תספה עמהם אם תעמוד, כי אין לנו להצילך
 מתוך ההפכה אחר שתחל ההפכה, כי ברגע
 נהפכו כל הערים כמו שאמר "ההפכה כמו
 רגע"²³¹ (איכה ד, ו)'. והוסיף המלבי"ם שרק בהר
 יעמוד, כי לא תגיע המהפכה לשם.
 ובטעם הוראת המלאך שיברח אל ההר דווקא
 נדרש במדרש רבה: 'ההרה המלט פן תספה –
 בזכות אברהם שנקרא הר "מדלג על ההרים" (שיר

נהרות ה'

הַהֲרָה הַמִּלֵּט פֶּן תִּסָּפֶה'. בשונה משאר אנשי סדום, לוט הוא היחיד שזכה להימלט מההרה. במשך עשרות שנים, דווקא ההרים היוו מקור התעוררות לאנשי סדום לשוב מרעתם, אלא שלא הפנימו שבא הדבר מאת ה' יתברך, ולכן התמידו ברעתם. וכן נדרש בתנחומא: 'ויבאו שני המלאכים סדומה, זה שאמר הכתוב "'וַיִּהְיֶה מָרוּ וַעֲצָבוּ אֶת רוּחַ קְדָשׁוֹ וַיִּהְיֶה לָהֶם לְאוֹיֵב הוּא נֶלְחָם בָּם" (ישעיה סג, י). א"ר ירמיה בר אלעזר: חמשים ושתים שנה²³³ הקדוש ברוך הוא מעיד באנשי סדום ומזעזע עליהם את ההרים כדי שיעשו תשובה. אמר רשב"י: מקרא מפורש הוא: "הַמַּעֲתִיק הָרִים וְלֹא יָדְעוּ אֲשֶׁר הִפְכָם בְּאָפוֹ" (איוב ט, ה) – כיון שלא עשו תשובה הפכם²³⁴. במשך עשרות שנים, הקב"ה מזעזע את ההרים כדי שיעשו תשובה. לו חכמו ישכילו זאת, שאין זעזוע ההרים מקרה שבטבע אלא דבר ה' הוא לעורר אותם לשוב בתשובה, אך אנשי סדום בחרו ללכת עם זעזוע הטבע כדבר מקרי, ללא הכרה שיד ה' הייתה בו.

למעשה, כל 'זעזוע הרים', כלומר כל רעידת אדמה, צריכה להסב את לבנו לכך שאין פגעי הטבע קורים בדרך מקרה, אלא יד מכוונת היא מלמעלה. מטעם זה תקנו חז"ל ברכה על רעידות האדמה, לחבר בין המעשה לעושה, כנדרש **במשנה**: 'על הזיקין ועל הזוועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות אומר ברוך שכתו וגבורתו מלא עולם',²³⁵ ונדרש **בגמרא** 'מאי זוועות? אמר רבי קטינא: גוהא',²³⁶ וביאר **רש"י** 'בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא'. וכן פסק **השולחן ערוך**: 'ועל

231. לשון הפסוק הוא: 'וַיִּגְדֹּל עֹזוֹ בַּת עַמִּי מִחֲטָאת סֶדֶם
הַהִפּוֹקָה כְּמוֹ רָגַע'.
232. בראשית רבה נ, יא.
233. ואנוהו – חמישים ושתיים שנה הפרידו בין דור
הפלגה לחורבן סדום, כנדרש בגמרא בשבת י', ב, מובא
לקמן בפסוק כ.
234. תנחומא י'.
235. ברכות ט, ב.
236. ברכות נט, א.

רעדת הארץ... אומר: בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית; ואם ירצה יאמר: בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם.²³⁷

דרך האדם להתפעל, ואף לפחד, בשעה שחוה רעידת אדמה. אשרי איש שלא ישכח, ואף בזמן שהלב בהול והמחשבה נפעמת, ימהר לברך את הקב"ה על מעשה ידיו.

אנשי סדום חוו רעידות אדמה במשך חמישים ושתיים שנה ולא זכו להתעורר בדבר ליראת שמיים. ואילו מאיתנו, בנים למקום ברוך הוא, מצופה שתוך כדי דיבור נכיר שהדבר בא ישירות מאיתנו יתברך, וכפי שכתב בחזון עובדיה: 'על הרגשת רעידת אדמה, תוך כדי דיבור של רעידת האדמה, מברך בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית'.²³⁸



יח וַיֹּאמֶר לוֹט אֱלֹהִים אֱלֹהֵי אֲדָנִי:

וַיֹּאמֶר לוֹט לְהוֹן בְּכַעַו יי:

וכשנאכל אלל נדיק אני כרשע. וכן אמרה הכרפית לאליהו כי זאת אלי להזכיר את עוני (מלכים א' יז, יח), עד שלא זאת אללי היה הקדוש ברוך הוא רואה מעשי ומעשי עמי ואני נדקת ציניהם, ומשנאת אללי לפי מעשיך אני רשעה:

אל נא אדני. רבותינו אמרו שם זה קדש, שנאמר זו להחיות את נפשי, מי שיש צידו להמית ולהחיות. ותרנומו צנעו כען ה': אל נא. אל נא תאמר אלי להמלט מהרה: נא. לשון בקשה יט פן מדצקני הרעה. כשהייתי אלל אנשי סדום היה הקדוש ברוך הוא רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה נדיק וכדאי להנצל,

הנה נא מצא עבדך חן בעיניך וגו', מי שיש בידו להמית ולהחיות זה הקדוש ברוך הוא,²³⁹ והביאה רש"י, וביאר (בביאורו על הגמרא) 'זה' ק ויאמר לוט אליהם – באזניהם, אל נא יהי כן, וחזר כלפי השם ואמר לו: אדוני הנה נא מצא עבדך. וכתב בתורה תמימה: 'והכסף משנה'²⁴⁰ פירש בשם הריטב"א²⁴¹ דהלשון "ויאמר אליהם" הוי כמו בפניהם.

אונקלוס תרגם 'אדני' כשם קודש (אולם בוד"ק גרס בתרגום 'רבוני' כשם חול, כמובא לקמן). הוסיף בפרשגן שאם הוא שם קודש, לכאורה לא היה לאונקלוס לתרגם 'אלהם' – להון' אלא

בביאור המילים 'אל נא' ביאר רש"י שהוא לשון בקשה, וכן כתב הרד"ק בבקשה מכם, והוסיף המלבי"ם שאמר כן דרך תפילה לה' (כי שם זה קודש, כמובא לקמן). האבן עזרא הביא את דברי רבי שמואל הנגיד שמילת 'אל' נגזרת ממילת 'הואל', אך האבן עזרא ביאר שהוא כמו 'לא', שכשאמרו לו להימלט מהרה השיב 'לא כן רבותי'.

על המילה האחרונה בפסוק דרשה הגמרא: 'כל שמות האמורים בלוט חול, חוץ מזה שהוא קדש, שנאמר: ויאמר לוט אלהם אל נא אדני:

237. שולחן ערוך או"ח רכז, א.
238. חזון עובדיה ברכות, עמוד תסא.
239. שבועות לה, ב. וכתב בתורה תמימה: 'ומהרש"א הקשה על הלשון כל השמות האמורים וכו', הא לא מצינו שם אדני בלוט שיהיה חול כי אם אחד, "הנה נא אדני"

240. הלכות יסודי התורה ו, ט.
241. בתורה תמימה נכתב הרשב"א, אך למעשה מובא בריטב"א.

‘קדמיהן’, כדרכו לתרגם כלפי השכינה, ומדוע אם כן תרגם ‘להון’? אלא שבפנייה משותפת לה’ ולאנשים, כמופיע בפסוק דידן, דרך אונקלוס לתרגם את השם עצמו כקודש ולרמוז בו גם לאנשים, עיין עוד בדבריו. כמו כן, יש שגרסו בתרגומו ‘בִּבְעוּ ה’ ויש שגרסו ‘בִּבְעוּ כֶּעַן ה’, עיין בדברינו בפסוק ז.

לעומת הגמרא, האבן עזרא ביאר שמילת 'אֲדָנִי' היא מילת חול (ולא שם ה'), ונקודה בקמץ מאחר שהיא סוף פסוק.²⁴² וכן נקט הרד"ק שהוא לשון חול, ונקמץ מפני היותו סוף פסוק, והוסיף שכן תרגם אונקלוס 'רבוני'. עוד הביא את דברי

זכה להינצל בלשון שבו הציל

לאחר שניצל בדרך נס על אף שלא היה ראוי לכך, ומקבל הוראה מפורשת 'הִתְהַרֵּה הַמֶּלֶט פֶּן תִּסָּפֶה' (פסוק יז), לוט מתחנן ואומר 'אֵל נָא'. בפעם השנייה, אין הוא נאות לדבריהם, אלא מבקש עתה שינהגו עמו כפי בקשתו. אם תחילה לא היה ראוי להינצל, ורק הוצא בְּחִמְלַת ה' עָלָיו, כל שכן שעתה בפעם השנייה אינו ראוי שבקשתו תתקבל. ולמרות זאת, זוכה לשמוע את אשר ייחל לו 'הִנֵּה נָשָׂאתִי פָנֶיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה' (פסוק כא). במה זכה לוט שבקשתו תתקבל על אף שלא היה ראוי לה? ניתן להציע שהתשובה טמונה בשתי המילים שמבקש 'אֵל נָא', שכן אין זו הפעם הראשונה שלוט אומר מילים אלו. לפני מספר פסוקים, בשעה שאנשי סדום נסבו על הבית, השתדל לוט להציל את אורחיו באומרו 'אֵל נָא אֲחִי תִרְעוּ' (פסוק ז). מתוך שהתאמץ כל כך במילים אלו להציל את הבאים לביתו, אף כנגד הנהוג והמקובל, זכה הוא להינצל בזכות מילים אלו, אף כנגד הנהוג והמקובל. בזכות השתדלותו להציל אחרים בלשון 'אֵל נָא' – הוא עצמו ניצל בלשון 'אֵל נָא'.

דרשה הגמרא 'כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'.²⁴⁴ הגמרא מתייחסת למצב בו שני אנשים צריכים לאותו הדבר, ומתוך

אם נא מצאתי חן בעיניך' (יח, ג) שהיא מילת חול. עיין 244. בבא קמא צב, א.
בדברינו שם 'אדני – קודש או חול'.

רבה: 'ר' ברכיה ורבי לוי בשם רבי חמא בר חנינה:
שני בני אדם אמרו דבר אחד – לוט וצרפית.²⁴⁹
צרפית אמרה: עד שלא באת אצלי היה הקדוש
ברוך הוא רואה מעשי ומעשה אנשי עירי והיו
מעשי רבים על אנשי בני עירי והייתי צדקת
ביניהם. עכשיו שבאת אצלי באת להזכיר את

בביאור דברי לוט כתב החזקוני: 'פן תדבקני הרעה של הגפרית והמלח והאש המתפשטים עד למרחוק' (כפי שביאר החזקוני את דברי המלאך שאמר לו להימלט 'ורוץ מהרה לדרכך ואל תפסיק להסתכל אנה ואנה כי הענן עולה ובו אש וגפרית ומתפשט בכל הארץ'²⁵¹). וכן ביאר המלבי"ם כי הרעה הולכת אחרי עקבי.²⁵²

אונקלוס תרגם 'פן תדבקני הרעה' – דְּלָמָּא תַּעֲרַעְנֵנִי בְּשָׂתָא. צִיין בפרשגון שחרג אונקלוס מתרגומו הקבוע כצורתו 'ואדביק', וביאר 'אולי בא לרמוז שגם לוט. בדומה לחתניו לזכחי בנותיו.

וַיִּתְגַּדַּל חֶסֶדְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת נַפְשִׁי. לוֹט מִכִּיר וּמִצְהִיר שְׁחִייוֹ הֵם חֶסֶד מֵאֵת ה' יִתְבָּרֵךְ. בְּדוֹמָה לְלוֹט, כֹּל בּוֹקֵר אֶף אֲנוּ מוֹדִים לֵה' יִתְבָּרֵךְ עַל הַחֶסֶד שֶׁעוֹשֶׂה עִמָּנוּ בְּמֵה שֶׁהֵחִיָּה אֹתָנוּ, וְכִפִּי שָׁכַתְבִּי הַמִּשְׁנָה בְּרוּרָה: 'טוֹב לֹמֵר תִּיכַף בְּקוֹמוֹ "מוֹדָה אֲנִי לִפְנֵיךְ מֶלֶךְ חַי וְקַיִים שֶׁהַחֲזֵרֶת בִּי נִשְׁמַתִּי בַּחֲמֵלָה רַבָּה אֲמוֹנָתְךָ" ...

שש שנים ונשא אשה, הרי ח', שנה אחת ללוט, שנה אחת ליסכה שהיא שרה'.

249. הכוונה לאישה הצרפתית שאמרה לאליהו: 'מה לי ולך איש האלוהים באת אלי להזכיר את עווני ולהמית את בני' (מלכים א יז, יח).

250. **בראשית רבה** נ, יא. ובעניין מדרש זה, עיין בדברינו בפרשת לך-לך, יד יג 'השמות הנסתרים בפרק זה'.

251. **חזקוני בפסוק יז**.

252. באופן אחר נדרש **בירושלמי**, ששינוי המקום של לוט הוא אשר יכול לגרום לו לכדי 'ומתי'. בעניין הולכת הבעל את אשתו ממקום למקום דרשה **המשנה** (כתובות

כ הִנֵּה נָא הָעִיר הַזֹּאת קְרִיבָה לָנוּ שָׁמָּה וְהוּא מִצְעָר
אֲמַלְטָה נָא שָׁמָּה הֲלֹא מִצְעָר הוּא וְתַחֲיוּ נַפְשֵׁי:
 הָא כַּעַן קָרָתָא הָדָא קְרִיבָא
 לְמִצְעָרָא לְתַמְנָן וְהִיא זַעֲיָרָא
 אֲשַׁמְיִיב כַּעַן לְתַמְנָן הֲלֹא זַעֲיָרָא
 הִיא וְתַתְקִיב נַפְשֵׁי:

הרי מאה ששים ואחת, תן להם ארבעים ושמונה הרי מאתים ותשע, ואותה שנה היתה שנת הפלגה, וכשנחרצה קדוש היה אצרהם בן תשעים ותשע שנה, הרי מדור הפלגה עד כאן חמשים ושתים שנה, ולוער אחרת ישיצתה אחרי ישיצת קדוש וחזרותיה שנה אחת, הוא שנאמר אמלטה נא, נא בגימטריא חמשים ואחת: הלא מצער היא. והלא עונותיה מועטין, ויכול אתה להניחה: ותחיו נפשי. זה מדרשו. ופשוטו של מקרא הלא עיר קטנה היא, ואנשים זה מעט, אין לך להקפיד אם תניחנה ותחיו נפשי זה:

העיר הזאת קרובה. קרובה ישיצתה נמיצתה מקרוב, לפיכך לא נתמלאה סאתה עדיין. ומה היא קריצתה, מדור הפלגה שנתפלגו האנשים והתחילו להחישב איש איש במקומו, והיא היתה בשנת מות פלג, ומשם ועד כאן חמשים ושתים שנה, שפלג מת בשנת ארבעים ושמונה לאצרהם. כיצד, פלג חי אחרי הולידו את רעו מאתים ותשע שנה (יא, יט), לא מהם שלשים ושתים כשנלד שרוג, ומשרוג עד שנלד נחור שלשים, הרי ששים ושתים, ומנחור עד שנלד תרח עשרים ותשע, הרי תשעים ואחת, ומשם עד שנלד אצרהם שבעים,

מספיק להצלתם, ובהיותה קרובה יוכל ללכת שמה²⁵⁷, עיין בדבריו (השניים) שהבאנו בפסוק כא 'ויאמר אליו'.

לוט כפל את דבריו באומרו 'והוא מצער... הלא מצער הוא'. בטעם הכפילות כתב הרד"ק שאמר שנית 'הלא מצער היא' כדי להזכיר קטנותה, כמתחנן אליו להצילה (והוסיף 'ותחיו נפשי – עמהם'). והרש"ר הירש כתב 'כמה פעמים חוזר ומדגיש לוט, כי העיר מצער היא. "מצער" אינו שם תואר אלא שם עצם: לא "קטנה" היא אלא – "מצער": דבר חסר ערך, נטול חשיבות; מקום שאין בו עושר או נוחיות. מפקודת האסור: "אל תביט אחריו" – הבין לוט, שאבדן כל רכושו הוטל עליו כעונש מכון; רק נפשו ניתנה לו להצלה. אך הוא טוען כי בעיר זו האפשרויות לקיום כה מעטות הן, וכה דלה היא, עד שאם גם יורשה לו לגור בה, אחרי שנות השפע בסדום – אין כאן אלא הצלת הנפש בלבד'.

בהעמק דבר ביאר שטען לוט שתי טענות בבקשו להציל את צוער. הראשונה, 'הלא מצער הוא', ודרך עיר קטנה שלא להיות שטופה בתאוות ובתענוגות כמו בני הכרך²⁵⁸, על כן לא

בכוונת דברי לוט 'והוא מצער' ביאר רש"י שלפי פשוטו, הלא היא עיר קטנה, אנשים בה מעט, ואין לך להקפיד אם תניחנה ותחיו נפשי בה. וכן ביאר האבן עזרא שכוונת 'מצער' היא קטנה (מגזרת צעיר).

הוסיף הרשב"ם שעמה מועטים ויכול אתה להניחה עכשיו, שאין בה רוב (ואנוהו – הרבה) חוטאים, וכן כתב הרד"ק 'והיא מצער – עיר קטנה היא ומעט אנשים בה, ואף על פי שהם רשעים – מעטים הם, ובעבורי הצילם מן ההפכה'. והוסיף המלבי"ם: 'הנה נא העיר הזאת קרובה והיא מצער, שיש בה מעט אנשים וגם אינה עתיקה בשנים (כמובא בגמרא לקמן) ועוד לא נתמלאה סאתה, והגם שנגזר עליה להשחת עם כלל הכרך, כשאמלט שמה תועיל זכות הצלתי שתנצל העיר הזאת לפי שעה עד שאוכל לצאת משם בכלות הנגף'.

הוסיף על כך האברבנאל וכתב: 'ואמר "הלא מצער הוא" להגיד שהיו בה אנשים מעטים ולכן לא תהיה רשעתם רבה, כל שכן שהוא לא יצטרף עמהם (ואנוהו – למעשיהם הרעים), ויהיה זכותם (ואנוהו – של מעט הצדיקים בצוער) עמו

257. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושמונה. 258. וציין לדברי הגמרא (עירובין כא, ב): 'דרש רבא:

ושתים. ושלוותה עשרים ושש, דכתיב שתיים עשרה שנה עבדו את כדרלעמר ושלש עשרה שנה מרדו ובארבע עשרה שנה וגו'.²⁵⁹ ועיין ברש"י שהביא את דברי הגמרא וביאר אותם. כתוספת ביאור לדברי הגמרא, כתב האור החיים שקשה ממה נפשך: אם נחייבה העיר כליה – מה תועיל בקשתו (ועוד שלבסוף קיבל המלאך את בקשתו), ואם לא התחייבה – אף ללא בקשתו אין למלאך רשות להשחיתה! אלא שדן לוט לפני המלאך, שמאחר ששיבתה של צוער היא נ"א שנה ושל סדום נ"ב, עדיין לא נשלמה סאתה של צוער. עם זאת, מובא בגמרא 'כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים',²⁶⁰ והרי שניתנה רשות למשחית, ולכן יכולה צוער להיענש בכליה על אף שלא נתמלא סאתה. יוצא שמצד אחד לא נתמלאה סאתה, ומאידך נתנה רשות להשחית, ובמקרה שכזה, ביד המשחית אם להבחין או לא להבחין. על כן נתחכם לוט וביקש וקיבל המלאך את דבריו. ותיכף אחר כך הלך לוט מצוער, כי ירא היה שהגיע זמן תשלום פורענותה.

הגיעה לרשעת סדום. והשנייה, 'ותחזי נפשי', שללא זה לא אוכל לחיות. ונפקא מינה בין הטעמים, שלטעם הראשון לא תתהפך כלל, ואילו לטעם השני תנצל בשעה זו, וכשיצא לוט ממנה תתהפך גם היא. ונחלקו הדעות אם למעשה נהפכה צער אחרי שיצא ממנה לוט, עיין בדבריו בפסוק כא 'ויאמר אליו', ובדבריו שם בסוף הפסוק.

ובגמרא נדרש: 'ואמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם יחזור אדם וישב בעיר ששיבתה קרובה ('שנתיישבו בה מקרוב, כלומר עיר חדשה' [רש"י]), שמתוך ששיבתה קרובה עוונותיה מועטין, שנאמר "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והיא מצער". מאי קרובה? אילימא קרובה דמיקרבא וזוטא ('דמקרבא – לנוס שם, וזוטא – ולא צריכין אתם להקפיד על קיומה' [רש"י]) – והא קא חזו לה ('למה ליה למימר להו?') [רש"י]! אלא: מתוך ששיבתה קרובה – עוונותיה מוצערין. אמר רבי אבין: מאי קרא? דכתיב "אמלטה נא שמה", נ"א בגימטריא חמשין וחד הוי, ושל סדום חמישים

הבדלי לשון: לברוח, לנוס ולהימלט

שתי נקודות נוספות מאפיינות 'בריחה'. האחת, היא מבטאת יציאה ממקום אחד למקום הרוחק ממנו (בשונה משאר הלשונות, כמובא לקמן). והשנייה, בשונה ממנוסה, בבריחה לאו דווקא שהדבר נעשה במהירות מרבית. כשיעקב יוצא עם משפחתו מבית לבן כתוב 'ויברח הוא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ' (לא, כא), אך מאחר שיצא עם ילדים ומקנה רב אי אפשר לתאר זאת כמנוסה, שכן קצב ההתקדמות היה איטי. כשבני ישראל יוצאים ממצרים כתוב 'ויגד למלך מצרים כי ברח העם' (שמות יד, ה), והשיג פרעה ביום את מה שישאל עשו במספר ימים, כי לא יכלו לנוע במהירות מרוב עם ומקנה. עיקר משמעות **מנוסה** היא יציאה ממקום במהירות מרבית. אך מספר נקודות מבדילות בינה לבין 'בריחה'.

שתי לשונות יש בפסוק זה לבריחתו של לוט: 'העיר הזאת קרבה לנוס' ו'הוא מצער אמלטה' נא שמה'. שלוש לשונות דומות ישנן המבטאות עניין זהה: לנוס, לברוח ולהימלט, אך יש הבדל בין הלשונות.

בריחה מבטאת יציאה ממקום בעקבות חשש או פחד, בדגש על פחד מישות מסוימת. ברוב המוחלט של המקרים היא מאת אדם מסוים, כגון 'בברחך מפני עשיו אחיך' (לה, א), 'ויברח מלשה מפני פרעה' (שמות ב, טו) ודומיהם, אך לפעמים היא גם מאת קבוצה מסוימת, כמו הכתוב 'צאו מבבל ברחו מכשדים' (ישעיה מח, כ), או 'מקול פרש ורמה קשת ברחות כל העיר' (ירמיה ד, כט). כמו כן, על יונה (א, ג-ה) כתוב 'ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה'... כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח'.



גזל ועריות ושבועת שוא ושבועת שקר'.

259. שבת י, ב.

260. בבא קמא ס, א.

מאי דכתיב לכה דודי נצא השדה נלינה בכפרים... לכה דודי נצא השדה – אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אל תדינני כיושבי כרכים שיש בהן

והשני, הנס או הבורח נקראים כן גם בזמן שהם נמצאים בכלל סכנה. כפי שאומר לכן ליעקב בזמן רדיפתו 'למה נחבאת לברחי' (לא, כז), וכפי שכתוב על דוד 'בברחו מפני שאול במערה' (תהלים נז, א) בו מבטא את הסכנה בה עדיין שרוי: 'חנני אלהים חנני כי בך חסיה נפשי ובצל כנפיך אחסה עד יעבר הוות... ישלח משמים ויושיעני חרף שאפי סלה ישלח אלהים חסדו ואמתו: נפשי בתוך לבאם אשכבה להטים בני אדם שניהם חנתי וחצים ולשונם חרב חדה' (שם, ב-ה).

לעומתן, לשון 'אמלטה' מבטאת יציאה מכלל סכנה, כלומר הגעה לחוף מבטחים, גם אם באופן זמני. כגון 'ואהוד נמלט עד התמקמה' והוא עבר את הפסילים וימלט השעירית' (שופטים ג, כו), וכן 'נפשו כצפור נמלטה מפח יוקשים' (תהלים קכד, ז). ודוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בכתוב 'ויאמר דוד אל לבו עתה אספה יום אחד ביד שאול אין לי טוב כי המלט אמלט אל ארץ פלשתים ונאש ממני שאול לבקשני עוד בכל גבול ישראל ונמלטתי מידו' (שמואל א כז, א). מעניין לציין שבכל התורה כולה, שורש מל"ט מוזכר רק בסיפור דידן.

מאחר שהמילים הללו נושאות משמעויות דומות אך עם דקויות ביניהן, ישנם מקרים בהם יופיעו שתי לשונות בסמיכות זו לזו, כגון 'וינס יותם ויברח' (שופטים ט, כא), הבאות לבאר שנס יותם במהירות, וכמו כן נדד למקום מרוחק. וכן 'ודוד ברח וימלט' (שמואל א יט, יח), וכן פסוקים הכוללים שני עניינים, כגון 'אל ינוס הקל ואל ימלט הגבור' (ירמיה מו, ו), 'ורכב הסוס לא ימלט נפשו: ואמין לבו בגבורים ערום ינוס ביום ההוא נאם ה' (עמוס ב, טו-טז), ודומיהם, כל כתוב לפי עניינו.

אם כנים אנו בדברינו, לוט מבטא שתי בקשות שונות בפסוק. הראשונה, 'העיר הזאת קרבה לנוס שמה', לוט מבקש אפשרות יציאה מהירה לצוער, אך בשלב זה אינו מבקש שלא תהיה שם הפיכה. תוך כדי דיבור, בוחר עוד לבקש בקשה שנייה, 'אמלטה נא שמה', שהרעה לא תפגע שם כלל כל זמן שהותו שם, שתהיה שם פליטה גמורה (לפחות בזמן הראשון בו ישהה שם, שהרי לא שהה שם זמן רב, ככתוב 'ויעל לוט מצוער... כי ירא לשבת בצוער' [נפסוק לו]). המלאך מקבל את בקשתו השנייה, באומרו 'מהר המלט שמה' (נפסוק כב), ולא 'מהר נוס שמה'.

כאשר היציאה מן המקום אינה נובעת מפחד מפני אדם, אלא מפני שאר דברים טבעיים המסכנים את האדם, היא לא תיכתב כבריחה אלא כמנוסה. כשמושה משליך את המטה ונהפך לנחש כתוב 'וינס מלשה מפניו' (שמות ד, ג), ואחרי פתיחת הארץ את פיה אצל קרח כתוב 'וכל ישראל... נסו לקלם כי אמרו פן תבלענו הארץ' (במדבר טז, לד). וכן 'כאשר ינוס איש מפני הארץ' (עמוס ה, יט), ועל רעידת אדמה כתוב 'ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש' (זכריה יד, ה). וכן תדיר הדבר ביציאה בעקבות מלחמות, דוגמת 'ובשבועה דרכים תנוס לפניו' (דברים כח, כה), 'ואני מן המערכה נסתי' (שמואל א ד, טז), ועוד רבים, משום שהמנוסה אינה מאדם מסוים, אלא מפחד שרעת המלחמה תשמיד כל מי שבדרכה.

במנוסה, הדבר יכול להיות מתוך פחד, אך לאו דווקא שהוא כן. כשיוסף יוצא מאשת פוטיפר כתוב 'וינס ויצא החוצה' (לט, יב) ללא שריחפה סכנת מוות על ראשו. אלישע אומר לאחד מבני הנביאים למשוך את יהוא ואז מצווה אותו 'ופתחת הדלת ונסתה ולא תחפה' (מלכים ב, ט, ג) ללא שהיה שם חשש סכנה.

כמו כן, מנוסה אינה מבטאת יציאה דווקא למקום רחוק, כמו שיוסף נס מאשת פוטיפר ורק יצא מביתה, וכן כשהשליך משה את מטהו שהפך לנחש הוא נס מפניו למקום קרוב ולא למרחק רב. וכן הכתוב 'וינס יואב אל אהל ה' (מלכים א ב, כח), אינו מתאר נדידה למרחק רב, שמשמע שיצא מתוך מקום בירושלים לאוהל ה' שהיה גם הוא בירושלים.

בדומה למנוסה ובריחה, גם לשון 'אמלטה' מבטאת יציאה מפני סכנה, אלא שטומנת בתוכה שני עניינים שונים שאינם נכללים במונחים מנוסה ובריחה.

הראשון, שורש מל"ט אינו מבטא בהכרח יציאה ממקום למקום, אלא הצלה מכלל סכנה. לדוגמה, נתן הנביא אומר לבת שבע: 'ועתה לכי איני עצה ונפשי את נפשו ואת נפש בנך שלמה' (מלכים א יב). אין מדובר ביציאה מירושלים או מארמון המלך, אלא יציאה מכלל סכנה, ללא צורך לנדוד למקום אחר. והשני, מאמר מרדכי לאסתר 'אל תדמי בנפשוך להמלט בית המלך מכל היהודים' (אסתר ד, ג), אסתר תינצל על אף שתישאר במקומה בבית המלך, בשונה מבריחה ומנוסה.

ומאידך, בלימוד התורה יש כדי לנצח את היצר, אך הניצחון מוגבל לפרט ולא לכלל, שכל הגמרא הזו אמורה לשון יחיד 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש'. ולעומתו, מעשים טובים מצילים את הרבים, כאמור 'ומלט הוא את העיר בחכמתו – זו תשובה ומעשים טובים'. הרי שכל אחד חזק מצד אחד וחסר מצד שני, והשילוב של שניהם הוא הנדרש כדי להתמודד כראוי עם היצר ברע. כל בוקר מתפללים אנו 'ואל תשלט בנו יצר הרע', וכנגד כך מתפללים לסייעתא דשמיא בשני עניינם אלו, הן בלימוד התורה והן במעשים טובים, כאמרנו 'ויהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתרגלינו בתורתך ודבקנו במצוותיך... ודבקנו ביצר הטוב ובמעשים טובים'. מילים אלו מבטאות את כל מה שאנו צריכים כדי לגבור על היצר: עיסוק בתורה, עשיית מעשים טובים, וסייעתא דשמיא. כוונה גדולה מאוד במילים אלו יכולה להזכיר לאדם מידי בוקר את תלותו בקב"ה במלחמה הקשה על היצר, ושעמל בתורה ביחד עם מעשים טובים, הוא אשר יצילנו מנפילה ברשת היצר וברשותו.

וַאֲמַר לִיָּהּ הִיא נְסִיבִית אַפְּךָ אֶף
לְפִתְגָמָא הֲדִין בְּדִיל דְּלֹא לְמַהֲפְכִי
יֵת קִרְתָּא דְּבַעֲיָתָא עָלָה :

אחרי רואי (טז, יג), מדי דברי צו (ירמיה לא, יט):

גם לדבר הזה. לא דרך שאתה נטול, אלא אף כל העיר
אניל בגללך: הפכו. הופך אני, כמו עד בואי (מת, ה),

שהיה כוח במלאך המציל לעכב את המלאך המשחית, ורק כשייתן רשות – יהפוך המשחית את הערים. ובאומרו 'כי לא אוכל לעשות דָּבָר' (פסוק כב) התכוון שלא יוכל המציל לתת רשות

כתב האברבנאל שלשיטה האומרת ששני מלאכים באו עבור שתי מטרות שונות (עיין פסוק יז 'הצלת לוט והפיכת סדום'), המלאך המציל את לוט אמר את הפסוק הזה ואת הבא אחריו,

הרד"ק כתב שמדברי המלאך נלמד יסוד: 'נראה מזה כי כשהקב"ה שולח מלאך נותן להם רשות להוסיף או לגרוע מעט משליחותם כפי אשר יראו ויבינו כי בעלי שכל הם'.²⁶⁷

האברבנאל ביאר שדברי המלאך 'כי לא אוכל לעשות דבר' (פסוק כב) לא נאמרו בדרך חסד, אלא שהייתה צוער עיר קטנה עם אנשים מועטים, ובבוא לוט שמה יהיו בה מספיק צדיקים שישלימו את מניין העשרה, ובכך תהא העיר ראויה להצלה, והמלאך לא יחרוג מן הגזירה האלוהית. כוונת המלאך 'נְשַׁאתִי פָּנֶיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה' היא שתינצל גם אתה וגם העיר על ידי צירופך, כמו שהתפלל אברהם.

וכוונת דבריו 'כי לא אוכל לעשות דבר עד בֶּאֱךָ שְׁמָה' היא שההשחתה תהיה כאחת על כל הערים, ורק בהגיע לוט לצוער ידע המלאך אם צוער ראויה להינצל בצירופו. על כן לא יתחיל כלל בהשחתה עד שגיע לוט לצוער, לראות אם צריך להשחית כאחת את כל הערים עם צוער או ללא צוער.²⁶⁸

למשחית להפוך עד שיבוא לוט לצוער.²⁶⁴ אולם לשיטת האברבנאל (כדבריו בפסוק יז כנ"ל) שני המלאכים עשו את שתי השליחויות, ולכן נאמר הדבר בלשון יחיד כמאמר שניהם, שבאו לתכלית משותפת (ועיין עוד בדבריו לקמן).²⁶⁵

על נשיאת הפנים מצד המלאך אל לוט נדרש במדרש שכל טוב: 'ויאמר אליו הנה נשאתי פניך – א"ל גבריאל: בשביל שחלקת לי כבוד לפיכך נשאתי פניך גם לדבר הזה, בין לחיות נפשך בה בין על העיר לבלתי הפכי את העיר צוער, אשר דברת בבקשתך'.²⁶⁶

ובדומה לדברי המדרש ביאר רש"י גַם לְדָבָר הַזֶּה – לא דיך שאתה ניצל, אלא אף את כל העיר אציל בגללך, וכן משמע מהחזקוני. אולם בהעמק דבר חלק וכתב שאין כוונת 'גם' כהבנת רש"י, שגם לוט וגם העיר ינצלו, שהרי לא היה צריך לבקש את הצלת עצמו, אלא הכוונה שלא רק שאציל את העיר לפי שעה, אלא שנאות לדבריו גם להציל את העיר לגמרי שלא להופכה כלל (עיין בדבריו בפסוק כ).

לְבַלְתִּי הִפְכִי אֶת הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ

בביאור מילת 'הִפְכִי' ביאר רש"י הופך אני. אונקלוס תרגם 'אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ – דְּבַעֲיָתָא עֲלֵה', כלומר שביקשת עליה. ואנוהו – שבפסוק כ ביקש לוט 'אֲמַלְטָה נָא שְׁמָה הָלֹא מִצָּעֵר הוּא', וביארנו שם שלשון 'אמלטה' היא יציאה מסכנה, דבר שיתקיים רק אם כל צוער תינצל. עתה אומר לו המלאך שקיבל את אשר ביקש.

האבן עזרא²⁶⁹ ציין שהמלאך אמר לו שלא יהפוך את צוער, וכן למעשה לא נהפכה, כנמצא בכתוב

לא אשא פנים מפניך ומפני אבותיך? "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו, כו).
 267. השווה דבריו לדברי הרמב"ן שהבאנו בסוף פסוק יב.
 268. אברבנאל שם.
 269. אבן עזרא בפסוק כו.
 270. מדרש שכל טוב בפסוק כב.

264. השווה דבריו לדברי העמק דבר שהבאנו בפסוק יז 'הצלת לוט והפיכת סדום' שכתב שהמלאך המשחית אמר פסוקים אלו.
 265. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושמונה.
 266. נוסף על כך בבראשית רבה (נ, יא): 'ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה – א"ר חלפתא קסרייא: ומה אם לוט על ידי שכבד את המלאך נשא לו פנים, לך

נהרות ה'

הרואה את הנולד

בפסוק זה אומר המלאך ללוט שבקשתו התקבלה, ובכך מובטח שיינצל: 'נְשׂאתי פְּנִיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה'. יתכן שלא הייתה סיבת ההצלה של לוט עבור לוט עצמו, ולדברי חלק מהמפרשים, אף היה ראוי להיות אבד עם אנשי סדום, אלא שניצל מסיבה שאינה קשורה אליו באופן ישיר.

ניתן לומר שהצלתו נעשתה בזכות אברהם, כפי שמשמע מהכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה' (פסוק כט), ועניין זה ניתן לבאר בשני אופנים. ניתן לומר שהיה זה בגלל אברהם אבינו באופן ישיר, שיצטער באובדן בן אחיו, או שיצא לעז על משפחתו של אברהם שלא היו ראויים להינצל. אך יתכן שהיה זה עבור המשך עמו של אברהם דרך תולדותיו של לוט שעתידים להבריך בזרע אברהם: רות המואבייה, דוד המלך ושושלת מלכי יהודה, עד המלך המשיח, שבע"ה יגלה במהרה בימינו, וכדרשת המדרש רבה: 'ואת שתי בנותיך הנמצאות וגו' (פסוק טו) – א"ר טוביה בר רבי יצחק: שתי מציאות, רות המואבייה ונעמה העמונית. אמר רבי יצחק: "מצאתי דוד עבדי", היכן מצאתי אותו – בסדום.²⁷¹

נחלקו המפרשים אם לוט היה צדיק וראוי להצלה (עיין בשיחתנו לכתר זה), אך גם אם לא – הצלתו היא הצלת זרעו, זרע צדיקים, שללא קיום זרעו – עם ישראל והעולם כולו היה חסר ביותר. המביט בלוט, אל לו לראות רק אדם חסר, אלא לראות את הנולד ממנו, ומכאן הבנה מחודשת לדברי המשנה: 'איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי שמעון אומר: הרואה את הנולד'²⁷² – נולד כפשוטו.

גדולים וצדיקים יצאו מאנשים שהיו רחוקים מאוד מעבודת ה' ראויה. כבר מראשית ימינו נכון עניין זה, וכפי שכתב הרמב"ם על אברהם אבינו: 'ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים'.²⁷³ מאחז יצא חזקיהו, ממנשה ומאמון יצא יאשיהו, ואפילו 'מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק',²⁷⁴ ועוד כהנה וכהנה.

כשם שגדולת האב בעבר או בהווה אינה מעידה על גדלות הבן בעתיד, כדברי המשנה 'רבי יוסי אומר... והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך',²⁷⁵ כך אין דלות האב בתורה ובמצוות מעידה מאומה על אשר עתיד לצאת ממנו.

הרואה אדם רחוק מתורה ומצוות, מלבד שאיפת הרואה לקרב אדם זה לאביו שבשמיים, עוד ישים אל לבו, שאף אם יישאר הוא רחוק מדרך הישר, אין זה מנבא כלל וכלל על אשר מסוגל לצאת מזרעו.

◇ ◇ ◇

274. סנהדרין צו, ב.

275. אבות ב, יב.

271. בראשית רבה נ, י.

272. אבות ב, ט.

273. הלכות עבודה זרה א, ג.

אֹחִי אֲשֶׁתִּיב לְתִמְנָן אֲרִי לֹא אֶכּוֹל
לְמַעַבְד פְּתֻנָּמָא עַד מִיתָּה לְתִמְנָן
עַל כֵּן קָרָא שְׁמָה דְּקִרְתָּא צוּעֵר:

כב מַהֲרַת שְׁמָה כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד-בֹּאֵךְ

שְׁמָה עַל-כֵּן קָרָא שֵׁם-הָעִיר צוּעֵר:

לֹא אוֹכֵל. לִשׁוֹן יְחִיד, מִכָּאן אִתָּה לְמַד שֶׁהָאִחַד הוֹפֵךְ
וְהָאִחַד מְנִיל, שְׁאִין שְׁנֵי מַלְאכִים נִשְׁלָחִים לְדַבֵּר אֶחָד: עַל
כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוּעֵר. עַל שֶׁסּ וְהִיא מְנַעֵר (פְּסוּק כ):

כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת. זֶה עֲנָשׁן שֶׁל מַלְאכִים, עַל שֶׁאִמְרוּ
כִּי מִשְׁחִיתִים אֶנְחֵנוּ (פְּסוּק יג), וְתָלוּ הַדָּבָר בְּעֲצָמָן, לְפִיכָךְ
לֹא זָזוּ מִשֵּׁם עַד שֶׁהוֹזְקוּ לומר שְׁאִין הַדָּבָר בְּרִשּׁוֹתָן: כִּי

מַהֲרַת שְׁמָה כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד בֹּאֵךְ שְׁמָה

רש"י צִיין שֶׁאִמְרוּ הַמַּלְאָךְ 'לֹא אוֹכֵל' בְּלִשׁוֹן
יְחִיד, מִכָּאן אִתָּה לְמַד שֶׁאִחַד הוֹפֵךְ וְאֶחָד
מְצִיל, שְׁאִין שְׁנֵי מַלְאכִים נִשְׁלָחִים לְדַבֵּר אֶחָד.
וְעִיין בְּדַבְרֵינוּ בְּפִסּוּק יז 'הַצֵּלָת לוֹט וְהַפִּיכָת
סָדוּם', וְכֵן בְּדַבְרֵי הָאֲבִירָבְנָאֵל שֶׁהִבְאֵנוּ בְּתַחֲלִילַת
פְּסוּק כֹּא.

וְעוֹד כֶּתֵב רש"י שֶׁהִיָּה זֶה עוֹנֵשׁ לְמַלְאכִים,
מֵאַחֵר שֶׁאִמְרוּ 'כִּי מִשְׁחִיתִים אֶנְחֵנוּ' (פְּסוּק יג) וְתָלוּ
אֶת הַדָּבָר בְּעֲצָמָם, לֹא זָזוּ מִשֵּׁם עַד שֶׁהוֹזְקוּ
לומר שְׁאִין הַדָּבָר בְּרִשּׁוֹתָם (בְּעִינֵינוּ זֶה עִיין בְּפִסּוּק
יג 'כִּי מִשְׁחִיתִים אֶנְחֵנוּ'). אִלּוּם בְּפִרְשָׁנוֹ²⁷⁶ בִּיָּאָר
שֶׁאִילוּ סָבַר אוֹנְקִלוֹס כְּדַבְרֵינוּ, הִיָּה מֵתִרְגֵּם 'לֹא
אוֹכֵל – לִית לִי רִשׁוּ'. מֵתִרְגֵּמוּ 'לֹא אֶכּוֹל' נִרְמַז
שֶׁלֹּא רַק שְׁאִין לְמַלְאָךְ רִשּׁוֹת, אֲלֵא גַם אִינוּ
מְסוּגֵל לָכֶּךָ.

וּבִירוּשָׁלַיִם נִדְרַשׁ: 'לוֹט שֶׁלֹּא יֵשֵׁב בְּסָדוּם אֲלֵא
מִפְּנֵי מִמּוֹנוֹ אִף הוּא יֵצֵא וְיִדְּיוֹ עַל רִאשׁוֹ (וְאִנּוּהוּ –
כְּלוֹמֵר לֵלֵא דְּבַר), הִדָּא הוּא דְּכֹתִיב "מַהֲרַת הַמַּלְטָה
שְׁמָה" – דִּיִּיךְ שֶׁאִתָּה מִמְּלֵט אֶת נַפְשְׁךָ'.²⁷⁷

בְּבִיָּאָר 'מַהֲרַת שְׁמָה כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת
דְּבָר' כֶּתֵב הַרְד"ק כִּי כֵן צוּוִיתִי, שֶׁלֹּא לְהַפּוֹךְ עַד
שֶׁתִּינָצֵל. הוֹסִיף בְּהַעֲמֵק דְּבַר שֶׁמִּכָּךְ שֶׁהַזְהִירוּ
הַמַּלְאָךְ לְהִמְלִיט בְּמַהֲרִירוֹת מוֹבֵן שֶׁבְּעֵלְיוֹנִים
נִגְזַר שֶׁבְּצִאֵת הַשֶּׁמֶשׁ יִתְחִיל הַזַּעַף, וְהוּטֵל עַל
הַמַּלְאָךְ לַעֲשׂוֹת כֵּן. אִךְ עוֹד פּוֹרֵשׁ לוֹ שֶׁלֹּא יַעֲשֶׂה
דְּבַר עַד שִׁיְהֵא לוֹט בְּמִקּוֹם בְּטוֹחַ מִן הַהִפִּיכָה,
שֶׁאִם הִיָּה הַזַּעַף מִתְחִיל כְּשֶׁלֹּא הִיָּה לוֹט בְּמִקּוֹם
מִבְּטָחִים – לֹא הִיָּה כְּדָאִי לְהִינָצֵל בְּדֶרֶךְ נֹס. עַל כֵּן
הַזְהִירוּ הַמַּלְאָךְ שִׁיְמַלֵּט בְּמַהֲרִירוֹת, שֶׁאֲחֵרָת, לֹא
יֻכַּל לַעֲשׂוֹת אֶת שְׁלִיחוֹתוֹ בְּאוֹתוֹ הָרַגַע שֶׁהוֹקְצָב
לוֹ לְהִתְחִיל בְּמַלְאכְתּוֹ, דּוּקָא בְּצִאֵת הַשֶּׁמֶשׁ.
וְכֵן דְּבָרֵי הַמַּלְאָךְ 'אַל תִּבְּיֵט אַחֲרֶיךָ' (פְּסוּק יז) הֵם
מִטַּעַם זֶה, שֶׁלֹּא יִמְעַט אֶת רִיצָתוֹ מִחֲמַת הַבִּטּוֹת
אֲחֻרָה. וְעִיין בְּמַלְבִּי"ם שֶׁכֶּתֵב שֶׁרַק אִם יִגִּיעַ לוֹט
לְצוּעֵר לְפָנָיו שֶׁתִּחַל הַהִפִּיכָה בְּצוּעֵר יֻכַּל לְהַצִּילָה,
אִךְ לֹא יֻכַּל הַמַּלְאָךְ לְהַצִּיל אֶת צוּעֵר אִם לוֹט
עֲדִיין לֹא הִגִּיעַ לָשֵׁם. וְעוֹד כֶּתֵב שִׁישׁ הַבְּדֵל בֵּין
מִנּוּסָתוֹ לְהַר לְבִין מִנּוּסָתוֹ לְצוּעֵר וְעַל כֵּן צָרִיךְ
לְמַהֵר, עִיין בְּדַבְרֵינוּ.

עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוּעֵר

שֵׁם הָעִיר צוּעֵר, שֶׁהָרִי בִּלְעֵה הִיָּה שְׁמָה מִתְחִילָה
(וְאִנּוּהוּ – כְּמוֹבֵא בְּפִרְשַׁת לֶךְ-לֶךְ 'וְיִמְלֹךְ בְּלַע
הִיא צֹעֵר' [יד, ב]), וּבְדוּמָה לוֹ כֶּתֵב בְּהַעֲמֵק דְּבַר.

רש"י בִּיָּאָר שֶׁנִּקְרָא צוּעֵר עַל שֵׁם 'וְהוּא מְצַעֵר'
(פְּסוּק כ).
בְּבִיָּאָר 'קָרָא' כֶּתֵב הַרְד"ק עַל כֵּן קָרָא הַקּוּרָא



²⁷⁷ יְרוּשָׁלַיִם סִנְהֶדְרִין י' ח. וְעִיין בְּתוֹרַת תְּמִימָה בְּפִסּוּק
יז שֶׁכֶּתֵב שֶׁנִּכּוֹן יוֹתֵר לְהִבְיָא דְּרִשָּׁה זֶה עַל הַכְּתוּב 'וְיִאֲמֹר
הַמַּלְטָה עַל נַפְשְׁךָ' (פְּסוּק יז).

²⁷⁶ פִּרְשָׁנוֹ בְּפִסּוּק יט. וְעִיין עוֹד בְּדַבְרֵינוּ שֵׁם בְּשׁוּנֵי
בְּתִרְגוּם אוֹנְקִלוֹס בֵּין תְּרַגְמוֹ לְמִילַת 'אוֹכֵל – אֶכּוֹל' בְּפִסּוּק
זֶה לְמִילַת 'אוֹכֵל' בְּפִסּוּק יט שֵׁם תְּרַגְמוֹ 'יִכִּיל'.

278

מודה על האמת

278. כמובא בגמרא (ראש השנה טז, ב): 'ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה'.

279. מועד קטן יז, א. עוד בעניין גמרא זו, עיין בנהרות

ה' בפסוק יב, וכן בנהרות ה' בפרשת לך-לך טז, ז, בפרשת תולדות כו, טז, ובפרשת וארא ז, א.

280. אבות ה, ז.

281. דברים רבה א, י.

286. **ביאור הלכה** נח, א ד"ה 'ומצווה מן המובחר'. והשווה דבריו **למעשה רב** (אות כה) שכתב 'להתפלל שחרית כותיקין ובלבד עם מנין עשרה דווקא'.

287. **ברכות ז, א**.

288. **שו"ת רביד הזהב** סימן יג. ועוד כתב: 'ואשרי לו ומה טוב חלקו ומה נעים גורלו מי שאפשר לו לשער כפי מה

וַיִּי אֲמָטָר עַל סְדוֹם וְעַל עֲמוֹרָה
גְּפִרִיתָא וְאִישׁתָּא מִן קָדָם יי מן
שְׁמִיָּא :

כד וַיְהִי הַמָּטִיר עַל-סְדֹם וְעַל-עַמּוֹרָה גְּפִרִית וְאִישׁ מֵאֵת יְהוָה מִן-הַשָּׁמַיִם:

גפרית ואש. צתחלה מטר ונעשה גפרית ואש: מאת
ה'. דרך המקראות לדבר כן, כמו נשי למך (ד, כג), ולא
אמר נשי. וכן אמר דוד קחו עמכם את עבדי אדוניכם
(מלכים א' א, לג), ולא אמר עבדי, וכן אחשורוש אמר צס
המלך (אסתר ח, ט), ולא אמר צסמי. אף כאן אמר מאת
ה' ולא אמר מאתו: מן השמים. והוא שאמר הכתוב
כי צס ידין עמים וגו' (איוב לו, לא), כשצא ליסר הצריות
מצא עליהם אש מן השמים כמו שעשה לסדום, וכשצא
להוריד המן מן השמים לישראל הנני ממטיר לכם לחם
מן השמים (שמות טז, ד):

וה' המטיר. כל מקום שנאמר וה' הוא וצית דינו:
המטיר על סדום. צעלות השחר, כמו שנאמר לעיל
וכמו השחר עלה (פסוק טו), שעה שהלצנה עומדת
צרקיע עם החמה, לפי שהיו מהם עוזדין לחמה ומהם
ללצנה, אמר הקדוש צרוך הוא אס אפרע מהם ציום
יהיו עוזדי לצנה אומרים אלו היה צלילה כשהלצנה
מושלת לא היינו חרצין, ואס אפרע מהם צלילה יהיו
עוזדי החמה אומרים אלו היה ציום כשהחמה מושלת
לא היינו חרצים, לכך כתיב וכמו השחר עלה ונפרע
מהם צשעה שהחמה והלצנה מושלים: המטיר וגו'

וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש

כתב שהמטיר המלאך בשליחות האל, שכן
המלאך נקרא בשם אדוניו.
הרמב"ן תמה על רש"י שנקט הן את דברי
המדרש ה' ובית דינו' והן את סוף דברי המדרש
שכן דרך הכתובים, שהרי יש שלוש דעות שונות
במדרש: לדעה הראשונה גבריאל שיחת, לדעה
השנייה ה' ובית דינו הסכימו במשפט, ולדעה
השלישית הוא דרך הלשון, ויוצא אם כן שרש"י
אחז בשתי שיטות שלמעשה חלוקות זו עם זו.
ועיין עוד בדבריו לעניין ה' ובית דינו'.

בגמרא²⁹¹ נדרש שגבריאל הפך את סדום,
והביאה כראיה את הפסוק הבא הכותב 'וַיִּהְיֶה
אֵת הָעָרִים הָאֵלֶּה בַּלְשׁוֹן יָחִיד וְלֹא כְּתוּב וַיְהִיכּוּ'
בלשון רבים. **בהעמק דבר**²⁹² ציין שמהכתוב
'וה' המטיר' משמע שה' יתברך עשה זאת
ולא המלאך, וביאר שתחילה ה' המטיר גפרית
ואש, ואחר כך המלאך 'שלח בחלמיש ידו והפך
משורש צורים' (על פי איוב כח, ט).

עוד ציין **בהעמק דבר** שבפועל כתוב 'וה'

שם ה' יתברך מוזכר פעמיים בפסוק: 'וה'
המטיר... מאת ה' מן השמים', ולכאורה היה
לתורה לכתוב 'וה' המטיר... מאתו מן השמיים'.
המדרש רבה מביא שלוש דעות בכוונת הכתוב:
'רבי חלבו בן ר' חילפי בר סמקאיי בשם
ר"י בר ר' סימון: וה' המטיר על סדום – זה
גבריאל, מאת ה' מן השמים – זה הקדוש
ברוך הוא. אר"א: כל מקום שנאמר "וה" –
הוא ובית דינו. א"ר יצחק: בתורה בנביאים
וכתובים מצינו שההדיוט מזכיר שמו ב' פעמים
בפסוק אחד'.²⁹⁰

רש"י נקט כדעה השנייה במדרש, שכל מקום
שנאמר 'וה' הכוונה לו ולבית דינו, ועל סוף
הפסוק כתב שדרך המקראות לדבר בגוף שלישי
על מי שדובר עליו בתחילת הפסוק, והביא
דוגמאות לדבר. לעומתו, **הרשב"ם** אימץ את
הדעה הראשונה שגבריאל הפך את סדום (ועיין
בדבריו שהבאנו בתחילת יח, יד), והוסיף **החזקוני**
שקים לן שגבריאל הוא שר של אש. גם **הרד"ק**

290. בראשית רבה נא, ב.
291. גמרא (בבא מציעא פו, ב): 'גבריאל אזל למהפכיה
לסדום... והא כתיב ויבאו שני המלאכים סדמה בערב!

292. העמק דבר בפסוק כה.

מסדום קבלה עונש קל יותר?) אמר רבא אמר רבי יוחנן: מדה יתירה הייתה בירושלים שלא הייתה בסדום, דאילו בסדום כתיב "הנה זה הנה עון קדם אֲחֻתְךָ גֵּאוֹן שֶׁבַעַת לָחֶם... וְיָד עֲנִי וְאֶבְיֹון לֹא הִחְזִיקָה וְגו'" (יחזקאל טז, מט), ואילו בירושלים כתיב ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן,²⁹⁵ וביאר בתורה תמימה ר' ל"ל דעכ"פ היתה מדת רחמנות בירושלים, ורק שעשו מה שעשו מגודל צערן ועניותן, אבל בסדום פשעו והתאכזרו מרוב טובה, ולכן הוקל עונש ירושלים מעונש סדום. הרד"ק ציין שנקט הכתוב 'סדום ועמורה', אך הכוונה לכל הערים, אלא שזכר אותם לפי שהיו ראשי הממלכות. ועיין באזניים לתורה בפסוק כה.

ובמכילתא נדרש: 'וכן את מוצא באנשי סדום שהארכת להם לעשות תשובה ולא עשו שנאמר "וַיֹּאמֶר ה' וְעַקְתָּ סָדֹם וְעַמֶּרְהָ כִּי רָבָה... אֶרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה" (יח, כ-כא) ואומר "וזה" המטיר על סדום ועל עמרה גפרית ואש" וגו', אם עשו תשובה הרי מטר (ואנוהו – מלשון 'המטיר'), ואם לאו הרי גפרית ואש. ולא גמרת עליהן כלייה עד שהשלימו רשען לפניך'.²⁹⁶ ובאופן דומה כתב רש"י שתחילה היה מטר, ונעשה גפרית ואש.

מתי החלה הפיכת סדום – בעמוד השחר או בנץ החמה?

נחלקו המפרשים מתי בפועל החלה הפיכת סדום. תחילה נכתב 'וּכְמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה וַיֵּאִיצוּ הַמִּלֻּאֲכִים בְּלוֹט' (פסוק טו), אך עתה נכתב 'הַשָּׁמֶשׁ יֵצֵא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צִעְרָה: וְהָיָה הַמִּטְרִי' (פסוקים כג-כד).

הרשב"ם²⁹⁷ ביאר שזמן ההשחתה מתואר בכתוב 'הַשָּׁמֶשׁ יֵצֵא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צִעְרָה'. ואילו הכתוב 'וּכְמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה וַיֵּאִיצוּ הַמִּלֻּאֲכִים

המטיר', ולא המלאך כפי שאמר שיעשה. **במדרש רבה** נדרש שעד חלומו של יעקב על המלאכים העולים בסולם, לא עלו המלאכים הללו חזרה (כמובא בתחילת פסוק יג), מאחר שאמרו 'כִּי מִשְׁחִיתִים אֲנַחְנוּ' (פסוק יג). ולכאורה קשה, בשביל דיבורם לא יכלו לעלות? אלא שמאחר שאמרו 'כִּי מִשְׁחִיתִים אֲנַחְנוּ' היסב הקב"ה שלא יעשו את שליחותם כנדרש, ועוד מובא במדרש שכל זמן שלא עשה המלאך שליחותו – אינו יכול לשוב ולהתייצב לפני ה' ולומר שעשה את השליחות.²⁹³ ולא רק המלאך שבא להפוך את סדום לא עשה שליחותו, אלא אף המלאך שבא להציל את לוט לא עשה את שליחותו, שהיה אמור להינצל בדרך הטבע על ידי המלאך בטרם תתחיל ההפיכה, ולבסוף בא לצוער רק לאחר שהחלה ההפיכה, שכבר החל ה' להמטיר בצאת השמש, ואז הצילו הקב"ה מתוך ההפיכה ממש בדרך נס בזכות אברהם (כמובא בדבריו בסוף פסוק כט). יוצא ששני המלאכים לא עשו את שליחותם כנדרש.

רבנו בחיי²⁹⁴ כתב שאם נאמר שהכוונה שהמלאך הפך, אזי כוונת הכתוב בחומש דברים (כט, כב) 'אֲשֶׁר הִפָּךְ ה' בְּאָפּוֹ וּבִבְחֻמָּתוֹ' היא שהמלאך שנקרא 'אף וחמה' הפך. ועיין עוד בדבריו שעל דרך הקבלה, הדעה השנייה הנוקטת שהכוונה לה' ובית דינו היא הנכונה.

ועל פסוק זה נדרש **בגמרא**: 'בסדום כתיב "וזה" המטיר על סדום', ואילו בירושלים כתיב "ממרום" שלח אש בעצמתי ויך דנה וגו'" (איכה א, יג), וכתיב "וַיִּגְדַּל עֹן פֶּת עַמִּי מִחֻטְאֵת סָדֹם" (איכה ד, ו). וכי משוא פנים יש בדבר? (וביאר בתורה תמימה שבסדום ה' בעצמו המטיר, ואילו בירושלים 'שלח', משמע על ידי שליח, והענשה על ידי שליח פחות קשה, ומדוע ירושלים שחטאה יותר

295. סנהדרין קד, ב.

296. מכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דשירה פרשה ה.

297. רשב"ם בפסוק טו.

293. כמובא בבראשית רבה (צז, ג) שאמר המלאך ליהושע: 'לעלות למעלה לא הייתי יכול שעדיין לא עשיתי שליחותי'.

294. רבנו בחיי בפסוקים כד-כו.

תִּדְבְּקֵנִי הָרְעָה' (פסוק יט), שמשמע שכבר החלה הרעה משעה שיצא מסדום כעלות השחר. וכן משמע מהכתוב 'וַיִּשְׁפֹּם אֲבָרָהָם בְּבֶקֶר... וַהֲנִה עֲלָה קִיטֹר הָאֶרֶץ כְּקִיטֹר הַכִּבְשָׁן' (פסוקים כז-כח), וכפי שמשמע מהגמרא³⁰⁰ שהשכים קודם הנץ החמה, וכבר ראה את הקיטור היוצא משריפת סדום, אף על פי שלא נהפכה עד שיצא השמש על הארץ.

הוסיף המלבי"ם שהפסוק מקדים את השם אל הפועל, בכך שכתב 'וה' המטיר' ולא כתב 'וימטר ה'', ובכל פעם שהכתוב מקדים את השם לפועל הדבר מורה שכבר קרה (וציין כדוגמה את הכתוב 'וְהָאֲדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ' [ד, א] עליו ביאר רש"י 'כבר קודם הענין של מעלה'). כוונת הכתוב היא שמעת עליית השחר שאז יצא לוט מסדום (קודם בואו לצוער בצאת השמש) התחילה המהפכה בסדום.

בְּלוֹט' נכתב להודיע שהמתניו המלאכים מעלות השחר עד צאת החמה בשביל חיבתו של אברהם אבינו. וכן נקט הספורנו שעל הכתוב 'וַיִּשְׁפֹּם אֲבָרָהָם' עָלָה וַיִּאֲצִיזוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט' כתב: 'ויאצו כדי שתהא פורענותם בזריחת השמש אלהיהם הגדול, כאמרם ז"ל "בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקדוש ברוך הוא"'.²⁹⁸ וכן ביאר בהעמק דבר²⁹⁹ שההפיכה לא החלה בזמן מנוסתו מסדום (עלות השחר) אלא בזמן הגעתו לצוער (זריחת השמש).

לעומתם, רש"י ציין שהמטיר עליהם בעלות השחר, ככתוב 'וַיִּשְׁפֹּם אֲבָרָהָם' עָלָה, שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה (ואנוהו – כלומר עם אור החמה), על פי המדרש שהבאנו בנהרות ה'. האזניים לתורה ביאר שדברי רש"י נלמדים מדברי לוט שאמר 'פן

מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם

הנפלאות העצומים.³⁰³ וכן כתב הספורנו שלא היו עננים, ולא באו האש והגפרית מכוח ברקים ואבני אש בסיבות הטבע.

ובאופן דומה ביאר המלבי"ם שהכתוב 'מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם' מורה שהיה זה בהשגחה פרטית, שלא כדרך הטבע, ומספר דברים בפסוקים מבארים עניין זה. לא היו עננים בשמיים שבהם היו חלקי גפרית ואדי אש (כפי שקורה לפעמים בטבע), כי כאשר עניין זה מתהווה יש עננים שחורים המאפילים את אור השמש, וכנגד כך כתוב בפסוק הקודם 'הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל הָאֶרֶץ'. וכמו כן כשדבר שכזה קורה בדרך הטבע, יש חלקים עבים באוויר המונעים אפילו מבעלי חיים לעבור

בגמרא³⁰¹ מובא שעל אף שלכאורה היה לתורה לכתוב 'מֵאֵתוֹ' (ואנוהו – שהרי שם ה' כבר מופיע בפסוק 'וה' המטיר'), כן דרך המקרא, ובדומה לכך כתב רש"י והביא דוגמאות לדבר. האבן עזרא כתב שהוא לשון צחות (ועוד ציין שיש פסוק אחד בו נזכרו המילים 'בני ישראל' חמש פעמים³⁰²), ועיין בדברינו בתחילת הפסוק. הרד"ק ביאר 'מֵאֵת ה' – כלומר מאת האל יתברך, ו'מן השמיים' הכוונה מן האוויר הגבוה. הוסיף האברבנאל שבשונה מדעת הרלב"ג שהגפרית והאש נתהוו בבטן האדמה, אמר הכתוב 'מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם', שירדו אש וגפרית מלמעלה ללא סיבה טבעית, שהיה זה מכלל



301. סנהדרין לח, ב.
302. 'וְאֵתְנָה אֶת הַלְוִיִּם נְתָנִים לְאַהֲרֹן וּלְכִנּוֹי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַקֹּדֶשׁ' (במדבר ח, יט).
303. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושמונה.

298. ברכות ז, א.
299. העמק דבר בפסוק כב.
300. בגמרא (פסחים ד, א) מובא: 'ותניא: כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר', וביאר רש"י 'ובזריזותיה דאברהם שנאמר וישכם אברהם בבקר שלא המתין עד הנץ החמה'.

הם מחליפים סיבה במסובב: מה שנראה להם כסיבת ההתפתחויות המהפכניות, שהביאו לידי התהוות הארץ – אינו אלא תוצאה של מהפכות אשר ה' חולל אותן בבואו לברוא את הארץ'.
ואלו דברי רבנו בחיי: 'מאת ה' מן השמים – הוא השם הגדול, כמו שאמר: "וַיֵּאָתֶּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם" (מלכים א ח, לב), כי מאתו בא העונש, על כן נזכר בו לשון "אֲרֹדָה נָא וְאֶרְאֶה" (יח, כא), כענין דור הפלגה שכתוב שם: "וירד ה'" (יא, ה), והבן זה'.

ובתנחומא נדרש: 'במה פרע מהם? מן השמים. אמר רבי שמעון בן לקיש: המולייר הזה אם בקש מהם אדם להוציא ממנו חמין מוציא, צונן מוציא, וכשבקש הקדוש ברוך הוא הוציא מן לישראל מן השמים שנאמר "הִנְנִי בְּמִטֵּיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם" (שמות טז, ד) וכשבקש "וְה' הִמְטִיר עַל סֹדֶם וְעַל עֲמֹרָה גִפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם"³⁰⁴. ובדומה לכך ביאר רש"י שכאשר בא ה' יתברך לייסר את הבריות, מביא עליהם אש מן השמיים כפי שעשה בסדום, וכשבא להוריד מן – מוריד מן השמיים.

ועוד דרש התנחומא (אחרי שהזכיר שעונש שריפה הושת על בת כהן שזינתה): 'ראה כמה קשה הזנות שהיא בשריפה. אמר רבי יהושע בר לוי בשם בר קפרא: על הכל הקדוש ברוך הוא מוותר חוץ מן הזנות. אמר רבי יהודה בר נחמיה: אף בסדום לפי שנפרצו מעשיהם בזנות המטיר עליהן אש וגפרית מן השמים ושרפן שנאמר וה' המטיר על סדום וגו'".³⁰⁵

דומה שכעין זה טועים בעלי ההשערה הגיאולוגית על התהוות העולם: עובדות התופעות, שעליהן הם מבססים את מסקנותיהם, אמת הן; אולם המסקנות עצמן בטעות יסודן; אף

וּחִפְרָה הַלְבֵנָה וּבוֹשָׁה הַחֲמָה

במדרש רבה נדרש שבאופן מכוון נהפכה סדום דווקא ביציאת השמש על הארץ: לפי שהיו סודמיים מהם עובדים לחמה ומהם עובדים ללבנה, אמר הקדוש ברוך הוא: אם אני רודה אותן ביום, עכשיו הם אומרים אילו הייתה לבנה שם הייתה מקיימת עלינו, אם אני רודה אותם בלילה, עכשיו הם אומרים אילו הייתה החמה

וַיַּהֲפֹךְ אֶת-הָעָרִים הָאֵל וְאֶת כָּל-הַכְּפָר וְאֶת כָּל-יֹשְׁבֵי
הָעָרִים וְצִמַּח הָאֲדָמָה:
וַיַּהֲפֹךְ אֶת-הָעָרִים וְגו'. ארבעתן יושבות נסלע אחד והפכן מלמעלה למטה, שנאמר בחלמיש שלח ידו וגו' (איוב כח ט):

וַיַּהֲפֹךְ אֶת הָעָרִים הָאֵל וְאֶת כָּל הַכְּפָר

(דברים כט, כב), 'מחטאת סדם ההפוכה כמו רגע' (איכה ד, ו).³⁰⁹

והמשיך קו זה המלבי"ם וכתב: 'וחוץ ממנה שהמטיר מלמעלה גפרית ועליו אש, שזה לא היה רק על סדום ועמורה לבד, חוץ מזה נעשה רעש הארץ, ארץ ממנה יצא לחם תחתיה נהפך כמו אש, שלח בחלמיש ידו הפך משורש ערים, ואז שקעה הארץ שהיה שם עמק השדים לתחת, ומי הירדן שהיה דרכו להשקות אל כל הכר כמו נהר נילוס שמשקה את מצרים, והיה אז מלא על כל גדותיו כי היה בחג הפסח, ירדו אל העמק ההוא שתחתיה אש בוערת תמיד מתחתיות ארץ, ונעשה ממנו ים המלח שהוא מלא זפת והים מלא עשן לעתים ומימיו מלוחים במלח סדומית, שאי אפשר לטעום ממנו אפילו טפה אחת, ושום בעל חי לא יתקיים בו, וסביבותיו מלא מלח מעשן הים, כמו שיעידו הנוסעים עד היום, ועל זה אמר "ויהפך את הערים האל ואת כל הכר", ושלט בין בדומם שעל זה אמר את הערים, בין בבעלי חיים ומדבר שעל זה אמר ואת כל יושבי הערים, בין בצומח שע"ז אמר וצמח האדמה'.

באזניים לתורה ציין שלא מצאנו דוגמה נוספת בפורענויות למהפכה שארעה בסדום. מדוע דווקא בסדום באה הפורענות הקשה מכולן? משום שמידת החסד נטועה בלב האדם באופן

על המילים 'וַיַּהֲפֹךְ אֶת הָעָרִים הָאֵל' נדרש במדרש רבה: 'רבי לוי בשם רבי שמואל בר נחמן: חמשת הכרכים הללו היו יושבות על צור אחד, שלח מלאך את ידו והפכן, וה"ד "בַּחֲלָמִישׁ שֶׁלַח יְדוֹ הִפֵּךְ מִשְׁרָשׁ הָרִים" (איוב כח, ט).³⁰⁸ רש"י נקט כן אלא ששינה וכתב שארבעתן יושבות בסלע אחד, והפכן מלמעלה למטה.

בשונה מהבנה זו, שמילת 'ויהפוך' משמעה כפשוטה כחפץ הנהפך על פניו, יש שביארו שכוונת 'ויהפוך' היא במשמעות הפך תכונה. כן כתב הרד"ק: 'הפך אותם מטובה לרעה, ומתחלה הייתה ארץ מקנה, כלה משקה "מקום ספיר אֲבִינִיָּה וְעִפְרָת זָהָב לו" (איוב כח, ו), "אֶרֶץ מִמְנָה יֵצֵא לֶחֶם וְתַחְתֶּיהָ נְהַפֵּךְ כְּמוֹ אֵשׁ" (שם, ה) שהמטיר בה האל גפרית ואש ושרף והפיל כל הערים ומה שבהם אדם ובהמה וצמח האדמה והייתה שריפה כל הארץ שלא צמחה עוד זהו ההפכה, וגם אוירה נשרף שלא פרח עליה עוף כמו שאמר "נָתַיִם לֹא יָדְעוּ עֵיט וְלֹא שָׁזְפָתוּ עֵינַי אֵיָה: לֹא הִדְרִיכָהוּ בְּנֵי שַׁחַץ לֹא עָדָה עָלָיו שַׁחַל" (שם, ת-נ)'.
וכן ביאר האברבנאל שמילת 'ויהפוך' מורה על הפיכה מקצה לקצה. תחילה היה המקום ההוא דשן ורענן 'פֶּגֶן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם' (יג, י), ונעתק באופן הפוך לחלוטין עד שהיה כולו שרוף ונגוב ממים כנציב מלח. וכן פסוקים נוספים מתייחסים לסדום במילת 'הפיכה': 'כְּמִהֶפְכֶת סָדֹם וְעִמְרָה'

למיטה, והייתה לו גירסה אחרת מהגמרא לפנינו, ומתוך כך ביאר שהגיע אליעזר לצוער לאחר מות שרה, עיין בדבריו.
309. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושמונה.

308. בראשית רבה נא, ד. ועיין ברבנו בחיי שכתב שחמש ערים נהפכו: סדום, עמורה, אדמה, צבויים וארץ הכר. החזקוני (בפסוק כד) התייחס לגמרא (סנהדרין קט, ב) המבארת שהגיע אליעזר לסדום ורצו להעלות אותו

בדברינו בפסוק ח' רק לאנשים האל'), ופירושו כאן 'עיירות תקיפות ועשירות מלאות כל טוב נהפכו כמו רגע ולא נשאר במקומם אפילו צמח האדמה'. עוד הוסיף שלא כתוב 'האלה' מאחר שתקיפותם הייתה רק בענייני גשמיות, אך בענייני רוחניות ירדו עד הדיוטא התחתונה. ועיין עוד בדבריו, מדוע הוזכרו רק סדום ועמורה בפסוק ולא אדמה וצבויים. ועיין ברבנו בחיי מדוע כתוב 'הערים האל' ולא 'הערים ההם'.

טבעי, ואילו אנשי סדום הפוכים היו בטבעם מכל בני האדם, שעשיית הרע אצלם הייתה לטבע והותרה על פי חוקי המדינה, עד שהדיינים הושיבו לבער את הטוב מקרבם, והיו עונשים עונש מיתה על מגיש עזרה לנצרכים. זאת ועוד, מרוב הטובה שהייתה להם מארצם, מצופה היה מהם להיטיב עם העניים, אלא שטבעם היה לעשות להיפך.

ועל המילים 'הָעָרִים הָאֵל' כתב באזניים לתורה שלשון 'האל' הוא לשון קשה (עיין

וְאֵת כָּל יֹשְׁבֵי הָעָרִים וְצִמְח הָאֲדָמָה

והמשפט הגדול הזה בסדום – למה, כי בודאי אומות היו בעולם שהם רעים וחטאים כמותם ולא היה בהם העונש כל כך, ועוד אברהם שהיה שורש האמונה היה אפשר לו להחזירם בתשובה, והתשובה עולה על הכל?³¹¹

והשיב על עניין זה הרמב"ן וכתב: 'ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות, וכאשר תקיא את הגוי כלו מפני תועבותם הקדימה וקאתה את העם הזה שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות. ושממו עליהם השמים והארץ והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם, מפני שבעבור טובה נתגאו, וראה הקדוש ברוך הוא שיהיה לאות לבני מרי לישראל העתידים לירשה כאשר התרה בהן "גִּפְרִית וּמֶלַח שָׁרְפָה כָּל אֶרֶץ... כִּמְהֻפְכַּת סֹדֶם וְעִמְרָה אֲדָמָה וְצִבּוֹיִם אֲשֶׁר הִפָּךְ ה' בְּאֶפְסוֹ וּבְחֻמָּתוֹ" (דברים כט כב). כי יש באומות רעים וחטאים מאד ולא עשה בהם ככה, אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'.³¹² וכן תירץ רבנו בחיי.

על הכתוב 'כָּל יֹשְׁבֵי הָעָרִים' ביאר בהעמק דבר שבשונה מרעידת אדמה, בה שוקעות מספר ערים ומכל מקום ניצולים חלק מן האנשים על ידי בריחתם אל השדה, הרי שכאן לא נמלט איש, כי ירדו עליהם גפרית ואש ולא יכלו לברוח.

על הכתוב 'וצמח האדמה' ביאר האבן עזרא שנשרפו האילנות. ובאזניים לתורה כתב שאין צריך לומר שהצמחים שהיו שם נשרפו ונשמדו, אלא בא להשמיענו שהמקום נותר בלתי ראוי לגדל בו צמחים, וכן כתוב 'לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יַעֲלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב כִּמְהֻפְכַּת סֹדֶם וְעִמְרָה' (דברים כט, כב). וכן נדרש במדרש רבה: 'אמר רבי יהושע: וצמח האדמה – אפילו צמחי האדמה לקו. א"ר יהושע בן לוי: עד עכשיו אם יקלוט אדם מטר מאווירו של סדום וייתן בערוגה אינה מצמחת'.³¹⁰

חומרת עונש אנשי סדום – למעלת ארץ ישראל

הקשה רבנו בחיי: 'יש לשאול, ההפיכה הזאת

312. רמב"ן בפסוק ה. ועיין עוד בדבריו בויקרא יח, כה.

310. בראשית רבה נא, ד.

311. רבנו בחיי בפסוק כט.

נהרות ה'

עולם הפוך ראיתי

'וַיִּהְיֶה אֶת הָעָרִים הָאֵלֶּה'. מתארת התורה (בפסוקים כז-כח) שאברהם השכים והשקיף על פני סדום ועמורה, ומה ראה? עולם הפוך ראה. אנשי סדום הרעו יותר מכל קבוצת אנשים אחרת, והביאו מהפך על עצמם ועל ארצם, הפיכה שקיימת ועומדת עד היום. המקום שהיה כגן ה' ועשיר בצמח האדמה נהפך ונעשה לדורי דורות מקום שומם אשר 'לא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יִעֲלֶה בָּהּ כֹּל עֵשֶׂב' (דברים כט, כב).

אך בשונה מכל אנשי סדום, איש אחד שרד ונשמר מן ההפיכה. לדעת חלק מן המפרשים, מעשה אחד של לוט, השתדלותו בהכנסת אורחיו כנגד אנשי סדום ומנהגם, היא אשר זיכתה אותו להיות כאוד מוצל מאש (עיין בשיחתנו לכתר זה). פעמים שמעשה אחד יכול לשנות דבר ואף להפוך דבר באופן לא צפוי. ונכון עניין זה לא רק בלוט ובאנשי סדום, אלא אף בגדולי חכמי עמנו.

הגמרא מתארת שיוסף, בנו של רבי יהושע נחלש עד שמת, אלא שחזר לחיות, ולשאלת אביו מה ראה בעולם האמת השיב 'עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה'.³¹³ על כך ביאר רש"י כדבר כללי: 'עליונים למטה – אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה – ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתם חשובים'.

אולם התוספות ביארו עניין זה על מעשה אחד שהיה, שמתואר גם הוא בגמרא: 'רב יהודה הוה יתיב קמיה דשמואל, אתאי ההיא איתתא קא צווחא קמיה, ולא הוה משגח בה (רב יהודה היה יושב לפני שמואל רבו, ובאה אישה וצעקה לפני שמואל, ולא השגיח בה). אמר ליה: לא סבר ליה מר "אֵטֶם אֲנִי מְזַעֲקָת דָּל גַּם הוּא יִקְרָא וְלֹא יַעֲנֶה" (משלי כא, יג)? (שאל רב יהודה את רבו שמואל, מדוע אינו משיב לדברי האישה?) אמר ליה... הא יתיב מר עוקבא אב בית דין, דכתיב בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק פן תצא כאש חמתי ובערה ואין מכבה מפני רע מעלליהם וגו' (השיב לו שמואל שאין זה מתפקידו לסייע לה בתלונתה, אלא מתפקידו של אב בית הדין מר עוקבא שהיה נוכח במקום).³¹⁴

בביאור 'עולם הפוך ראיתי' מבאר התוספות: 'פירש רבנו חננאל דאמרו הגאונים שקבלה בידם רב מפי רב דעולם הפוך היינו שראה שמואל דהוה יתיב קמיה דרב יהודה תלמידיה משום דמיחה בשמואל גבי ההיא איתתא דאתיא וצוחא קמיה דשמואל ולא אשגח בה, א"ל רב יהודה לית ליה למר אוטם אזנו מזעקת דל וגו'. מעשה אחד של שמואל שלא כשורה הביא לידי מהפיכה, שעל אף שבעולם הזה ישב רב יהודה לפני שמואל רבו, הרי שבעולם העליון ישב שמואל לפני רב יהודה. מבהיל הדבר שחוסר השגחה בקושי של אדם אחר, אפילו בשב ואל תעשה, יכול לגרום להפיכה בעולם האמת. והחי יתן אל לבו.

◇ ◇ ◇

ט וַתֵּבֶט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נָצִיב מֶלֶךְ:

וְאַסְתִּיכִיאת אֶתְהִי מִבְּתְרוּהִי
וְהִנֵּה קָמָא דְּמֶלְכָא:

מלח לאורחים הללו, אמרה לו אף המנהג הרע הזה
אתה צא להנהיג במקום הזה:

ותבט אשתו מאחוריו. מאחוריו של לוט: ותהי נציב
מלח. צמלח חטאה וצמלח לקחה. אמר לה תני מעט

וַתֵּבֶט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו

שמתה באופן פתאומי וללא רימה ותולעה אחרי
מותה, כעונש על מעשיה.
לעומתם, הרד"ק ביאר שאשת לוט הייתה
אחרי לוט, והביטה אחריה, 'כי היתה קטנת
אמנה והביטה אם נהפכת העיר אם לא, ואף
על פי ששמעה אזהרת המלאך ללוט'. וכן כתב
המלבי"ם שאשתו של לוט הלכה 'מאחוריו'
של לוט.

ורבנו בחיי כתב שיתכן לפרש מאחרי המלאך
ההופך, על כן לקחה בנציב מלח שהוא מכוח
האש. ועיין בכלי יקר³¹⁵ שציין שכתוב 'וַתֵּבֶט
אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו' ולא 'מאחריה', שהכוונה
שהביטה לעניין הירושה שיהיה אחרי מותו
של לוט.

בתרגום המיוחס ליונתן מובא שאשתו של
לוט הייתה מבנות סדום.

נחלקו המפרשים בכוונת הכתוב 'מאחוריו'. רש"י
ביאר מאחוריו של לוט, וכן נקט האבן עזרא, וכן
ביאר הרמב"ן שהביטה מאחרי לוט שהיה הולך
אחריהם מאסף לכל ביתו הממהרים להימלט,
וכן הסכים בהעמק דבר.

באזניים לתורה ביאר שלשיטה זו לוט הלך
אחרי אשתו, שהיה 'להוט אחרי בולמוס של
עריות' (כמובא במדרש רבה בפסוק לו), ורצה
שתהיה תמיד נגד עיניו. על כן, כשרצתה לראות
את הנעשה בעיר, הוכרחה להביט מאחוריו של
לוט. ועוד יש לומר שאשת לוט ידעה שהיא
ניצלת בזכותו, וידעה שהמלאך יכול להשחית
רק עד המקום שלוט עומד עליו, על כן הלכה
לפניו (ואנוהו – בפשטות ניתן לומר שלוט הלך
בסוף מאחר שהיה זקן בן תשעים, וככל הנראה
אשתו הייתה צעירה ממנו). ועיין עוד בדבריו

וַתְּהִי נָצִיב מֶלֶךְ

בדומה לדברי הרד"ק, מפרשים נוספים ביארו
שהנגף שאירע בסדום השיג את אשת לוט
בעקבות הבטתה לאחוריה, שהעונש שלהם
ושלה היה שווה. הרש"ר הירש כתב שהמוות
שהלך בעקבות אשת לוט השיג אותה בשעה
שעמדה. הוסיף המלבי"ם שאשתו לא האמינה
לדברי המלאך שאמר לא להביט אחורה, והביטה
לראות את ההפיכה ונדבק בה הנגף, וגופה
הפך לנציב מלח להיות לאות על רשעותה, כי
היו מעשיה כמעשיהם של אנשי סדום, כפי
שביארו חז"ל.

בביאור 'נציב מלח' כתב האבן עזרא 'נציב –
כטעם מצבה, כי נשרפו עצמיה בגפרית, והיתה
עם מלח³¹⁶, כי כן כתוב גפרית ומלח וגו' כמהפכת
סדום' (דברים כט, כב). הוסיף הרד"ק כמו תל מלח,
שכפי שהייתה ניצבת ועומדת כשהביטה אחריה,
כן נעשתה מלח בקומתה. ועוד כתב 'ונכתב זה
הפסוק אחר "ויהפוך" להודיע כי כל יושבי הערים
כן היו, מקצתם נציב מלח ומקצתם נציב גפרית.
ואף על פי שלא נזכר מלח בהמטרה, עם הגפרית
היה מלח, כי כן אמר הכתוב "גִּפְרִית וּמֶלֶח שָׂרְפָה
כָּל אֶרֶץ" (שם) ואמר "כמהפכת סדום וגו'".



316. יש שביארו שכוונתו עמ' מלח, כלומר עמוד מלח.

315. כלי יקר בפסוק יז.

מה היא עושה? הולכת אל כל שכינותיה ואומרת להן: תנו לי מלח שיש לנו אורחים, והיא מכוונת שיכירו בהן אנשי העיר על כן ותהי נציב מלח.³²⁰ ורבנו בחיי כתב באופן קצת אחר: 'וכן במדרש: בא עני על פתחה לשאול ממנה מלח ולא רצתה ליתן לו, ובשביל כן נענשה מדה כנגד מדה, היא חטאה במלח, ולקתה בנציב מלח'.

ועל הפיכתה לנציב מלח נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'עדית אשתו של לוט נכמרו רחמיה על בנותיה הנשואות בסדום, והביטה אחריה לראות אם היו הולכות אחריה אם לאו. וראתה אחריה השכינה ונעשית נציב מלח, ועדיין היא עומדת, כל היום לוחכים אותה השוורים ויורדת על רגליה, ובבקר צומחת, שנאמר ותבט אשתו מאחרי ותהי נציב מלח'.³²¹

באופן אחר מכל האמור, החזקוני כתב כביאור נוסף שהמילה 'ותהי' מתייחסת לכל הארץ שנהפכה לנציב מלח, ככתוב 'גְּפְרִית וּמֶלַח שְׂרָפָה כָּל אֶרֶץ' (שם). וכן כתב רבנו בחיי בשם האבן עזרא (ואנוהו – באבן עזרא שלפנינו אינו מפורש כן). ואנוהו – להבנה זו, לאו דווקא שהפכה אשתו לנציב מלח, אלא שלא המשיכה עם לוט ובנותיו למערה. האברבנאל הביא את דברי הרלב"ג שהכתוב 'ותהי נציב מלח' אינו מתייחס לאשתו של לוט אלא לסדום, וכתב שדעה זו משובשת ודחה אותה, עיין בדבריו.³²²

והרחיב זאת בהעמק דבר שכתב: 'והוא פלא, מה תלה העונש במה שהביטה אחרי לוט? אבל יש בזה סוד, דבשעת הזעף רחמנא ליצלן, המזיקים מתגרים ומתחרים ביותר עם אנשים החשובים, וכדאיתא באיכה רבתי³¹⁷ דבין י"ז בתמוז לט' באב שהדין שולט אסור למלמד תינוקות לייסר את התינוקות, ולא הזהירו כמו"כ לשוליא דנגרי, אלא למלמדי תינוקות בחירי עם ה', וכעין דאיתא בפרק ערבי פסחים³¹⁸ דתלמיד חכם אסור לצאת יחידי בלילה מפני שהשטן מתקנא ומתגרה בו, מש"ה באותה שעה אחרי שכבר החל הזעף ועדיין היה לוט בדרך, היה השטן מרקד אחריו אלא שלא בא לפניו, והכי אי' באיכה רבתי עוד שם שהמזיק רודף אחורי האיש, ומש"ה כאשר הביטה אשת לוט אחרי פגע בה המזיק'.

לעומתם, רש"י קישר את העונש שלה למעשה שעשתה בעבר, וביאר שבמלח חטאה ובמלח לקתה, שאמר לה לוט 'תני מעט מלח לאורחים הללו', השיבה לו 'אף המנהג הרע הזה אתה בא להנהיג במקום הזה'.³¹⁹ הביא החזקוני את דבריו והוסיף שמאחר שעברה על ציווי המלאכים, לקתה במה שלקו הסדומיים (ואנוהו – ככתוב 'גְּפְרִית וּמֶלַח שְׂרָפָה כָּל אֶרֶץ'). ובאופן דומה אבל שונה נדרש במדרש רבה: 'ותבט אשתו מאחרי – ר' יצחק אמר: שחטאה במלח, באותו הלילה שבאו המלאכים אל לוט

בסוף פסוק ג). אולם המדרש לא קישר זאת להפיכתה לנציב מלח.

320. בראשית רבה נא, ה.

321. פרקי דרבי אליעזר פרק כה.

322. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושמונה.

317. איכה רבה א, כט.

318. פסחים קיב, ב.

319. ואנוהו – מקור דברי רש"י במדרש רבה (נ, ד): 'א"ר יצחק מצות גדולה עמדה על המלח, דהוא אמר לה הב לאלין אכסניא קליל מלח והות אמרה ליה אף הדא סוניתא בישא את בעי מילפא הכא' (המדרש מובא לעיל

כַּיֵּשֶׁב אֲבָרָהָם בְּבֶקֶר אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עַמְדַּ שָׁם
אֶת־פָּנָיו יְהוָה:

המלבי"ם ביאר שפסוקים אלו המתארים את השכמת אברהם אל המקום אשר עמד שם מבארים שלוט לא היה ראוי להצלה עתה, וניצל רק בזכות תפילת אברהם. אילו היה לוט בורח באמצע הלילה, תיכף שאמר לו המלאך לברוח בטרם החלה המהפכה, היה ראוי להינצל מצד עצמו. אולם לוט התמהמה עד שכבר החל הנגף בסדום ועמורה, ומצד זה היה ראוי שתגיעהו הרעה בעודו הולך לצוער. בשונה מבריתו באמצע הלילה, שאז הצלתו הייתה נעשית בדרך הטבע, הרי שעתה ניצל על ידי ניסיון גלויים וצוער ניצולה בשבילו, ודווקא



328. ואנוהו – עוד יש להוסיף לדבריו שלא ניתן לברך כשאר הברכות 'שעשה נס לאבותינו במקום הזה', משום

סֶדֶם וְעַמְרָה" והכוונה שכאשר השכים בבקר אל מדרגת התבודדותו, השיג וראה שסדום ובנותיה נשחתו, ושבעת ההשחתה הציל את לוט בזכותו ואז שקט לבו. כי לולי זה היה מצטער מאד על אבדת אחיו בראותו הפכת סדום והיה מתפלל עליו אל האלהים או היה שולח מלאכים לדעת שלומו או מקונן על אבדתו, אלא שהענין כלו כמו שפרשתי. ואל יקשה עליך אמרו "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם" והוא היה הרואה (כלומר שבנבואתו ראה אברהם שה' זכר אותו, ולכאורה היה לתורה לכתוב "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אוֹתוֹ" ולא "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם"), כי כן כתיב "נָשִׂי לְמֶךְ הָאֲזִנָּה אֶמְרָתִי" (ד, כג).³³⁰

על פסוק זה דרשה הגמרא: 'תניא... אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר "וּשְׁכַם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם", ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר "וַיַּעֲמַד פִּינְחָס וַיִּפְלֹל"³³¹. ביאר הרד"ק שהגמרא באה ללמד שראוי להתפלל בשחר ולהודות לאל על האור ולהתפלל קודם שיצא לעסקיו. הוסיף בתורה תמימה שמגוף הפסוק מבואר שהעמידה שעמד שם אברהם הייתה תפילה, שהרי מבואר בפרק הקודם ששם התפלל על סדום, אלא שהפסוק 'וַיַּעֲמַד פִּינְחָס וַיִּפְלֹל' בא לחזק שעמידה יכולה להתבאר כתפילה. ועיין בנהרות ה'.

משפט סדום, השכים בבוקר ללכת אל המקום אשר עמד שם, וראה שכבר ירד רע מן השמיים על הערים ההם.

אולם האברבנאל הקשה על כך, למה לתורה לכתוב 'וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם' ולא 'וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם'? ועוד, שבמקום להביט, היה לאברהם לשאול את הבורא יתברך איך נפל דבר?

על כן כתב: 'ולכן יותר ראוי לפרש שאמרו "וּשְׁכַם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר אֶל הַמָּקוֹם" ענינו ששב בבקר כשהקיץ משנתו אל מדרגתו ודבקונו בהתבודדות אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. כי המקום ייאמר על המדרגה כמו שפירשתי למעלה.³²⁹ ובהיותו באותו דבקות והתבודדות השקיף ושוטטה מחשבתו על "סֶדֶם וְעַמְרָה וְעַל כָּל פְּנֵי אֶרֶץ הַכְּכָר" (פסוק כח) וראה בנבואתו "וְהָיָה עָלָה קִיטָר הָאֶרֶץ כְּקִיטָר הַכְּבָשָׁן", כי הנה הנביא יראה כל התמונות בו יתברך כמו המראה בהיותו נכחה. ואז ראה ג"כ בהתבודדותו ונבואתו שבשחת אלהים את ערי הככר זכר את לוט ובזכותו שלח "אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהִפְכָּה בְּהִפֹּךְ אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר יָשָׁב בָּהֶן לוֹט" (פסוק כט). ומזה תדע שהפסוק הזה "וַיְהִי בְּשַׁחַת אֱלֹהִים" וגו' אינו ספור, כי אם היה כן יקשה מאד ענינו לפי שכבר נזכרה הצלת לוט, אבל הוא נקשר עם הפסוק הקודם "וַיִּשְׁקֹף עַל פְּנֵי

אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם אֶת פְּנֵי ה'

הנבואה.³³² וכן כתב הספורנו שהלך למקום שליווה שם את המלאכים, כי שם הייתה עליו יד ה', והלך לשם כי חשב לבקש עליהם רחמים מאחר שלא מצא להם זכות בדין. ואנוהו – עוד יש ללמוד זאת מהמילה 'אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם' שנקטה התורה בפסוק זה כשם שנקטה בכתוב 'וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֹמָה' (שם).

אונקלוס תרגם 'אֲשֶׁר עִמַּד שָׁם אֶת פְּנֵי ה' – דְּשִׁמִּישׁ תִּמְן בְּצִלּוֹ קָדָם ה'', כלומר במשמעות תפילה. הוסיף בהעמק דבר שהכוונה למקום שעמד אתמול בשעת המנחה לפני ה' להתפלל עליהם. הרד"ק ביאר שהכתוב מתייחס למקום עליו כתוב 'וְאַבְרָהָם עוֹדְנֵנוּ עִמַּד לִפְנֵי ה'' (יח, כב), והוא המקום שנפרדו ממנו המלאכים במראה

332. הרד"ק לשיטתו שהיה זה במראה הנבואה, עיין יח, א' האם מדובר בנבואה או במציאות.

329. מובא בדברינו יח, לג' ואברהם שב למקומו.

330. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ותשע.

331. ברכות כו, ב.

נהרות ה'

דרשה הגמרא: 'תניא... אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמד פינחס ויפלל',³³⁴ ונעמוד עתה על המילים 'ואין עמידה אלא תפילה'. אין זה מקרי שתקנת התפילה, כפי שמוזכרת עתה לראשונה בתורה ומהווה מקור ראשוני לתפילת שחרית ולתפילות כולן, קשורה דווקא לעמידה.

מלבד הפסוק הנלווה שהביאה הגמרא המדגישה את התפילה דווקא בעמידה ככתוב **וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְּלֹל** (תהלים קו, ל), אף משה רבנו העיד על תפילתו **וְאֶנְכִי עֹמֵדְתִּי בְּהָרַי** (דברים י, י) (בשונה מלימוד התורה שלו מפי הגבורה שהיה בישיבה, ככתוב **וַאֲשֶׁב בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וָאַרְבָּעִים לַיְלָה'** [שם ט, טו]). וכן נקטה בלשונה **המשונה**: **אֵין עוֹמְדִין לְהַתְפַּלֵּל אֶלָּא מִתּוֹךְ כּוֹבֵד**.³³⁵

משמעות מיוחדת יש בכך שתיקנו חכמים דווקא לעמוד בתפילת שמונה עשרה, הנקראת גם תפילת עמידה. מהי משמעות העמידה בתפילה? העמידה אינה משנה את המילים, אלא משנה בתודעה שלנו מול מי אנחנו עומדים – מול מלך מלכי המלכים הקב"ה.

תחילה יושב אדם באומרו קריאת שמע שחרית וערבית, או באומרו 'אשרי במנחה, ואז מכין את עצמו ונעמד לתפילת העמידה. אין עמידה זו אמורה להיות פעולה גרידא, אלא פעולה פשוטה שמלווה בתודעה עמוקה – דע לפני מי אתה עומד. וכפי שביאר בתפארת ישראל על המשנה: 'רבי שמעון אומר: הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה'³³⁶: 'ולכן אמרו חז"ל אין תפלתו של אדם נשמעת אא"כ משים נפשו בכפו, נפשו היינו המחשבות, בכפו היינו שישגיח עליהן יפה שלא יתעו ושלא תשכח לפני מי אתה עומד'.

ובעניין זה דרשה הגמרא: 'תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו לבקרו. אמרו לו: רבינו, למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם: הזהרו בכבוד חבריכם, ומנעו בניכם מן ההגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים – דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא'.³³⁷

333. ברכות נ. ב.

334. ברכות כו, ב.

335. ברכות ה, א.

באומרנו מידי בוקר 'הללו את ה'... אש ובָּרֵךְ שֶׁלֹּג וְקִיטוֹר רוּחַ סָעָרָה עֲשֶׂה דְבָרוֹ', ניתן אל לבנו שני דברים. האחד, להיזכר באשר ראה אברהם, ולכסוף ליום שבו כל הרשעה כולה כעשן תכלה. והשני, להתעורר בתשוקה עזה לשוב לזמן ולמקום בו הקיטור והרוח עושים יחדיו את רצון קונם.

וַיְהִי בַשַּׁחַת אֱלֹהִים אֶת-עֲרֵי הַכֶּכֶר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-
אֲבָרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט מֵתוֹךְ הַהֶפְכָּה בְּהֶפֶךְ אֶת-
הָעָרִים אֲשֶׁר-יָשָׁב בָּהֶן לוֹט:

כט וַיְהִי בַשַּׁחַת אֱלֹהִים אֶת-עֲרֵי הַכֶּכֶר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-
אֲבָרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט מֵתוֹךְ הַהֶפְכָּה בְּהֶפֶךְ אֶת-
הָעָרִים אֲשֶׁר-יָשָׁב בָּהֶן לוֹט:

(יב, יט), ולא גלה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך חס
הקדוש ברוך הוא עליו:

ויזכור אלהים את אברהם. מהו זכירתו של אברהם
על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם,
ושמע שאמר אברהם צמארים על שרה אחותי היא

וַיְהִי בַשַּׁחַת אֱלֹהִים אֶת עֲרֵי הַכֶּכֶר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אֲבָרָהָם

את האדם אשר בראתי וגו' (ו, ז) ³⁴³. והובא
המדרש ברבנו בחיי.

ובמדרש רבה נדרש: 'מה זכירה נזכר לו?
שתיקה ששתק לאברהם בשעה שאמר אברהם
על שרה אשתו "אחותי היא" היה יודע ושותק' ³⁴⁴.
והביא כן רש"י, ועיין בנהרות ה'.

הרד"ק כתב: 'ויהי בשחת – אמר זה אחר
שאמר "וישכם... וישקף" להודיע כי בזכות
אברהם הציל האל את לוט, כי אף על פי שהיה
צדיק, לא היה כל כך צדיק שינצל בזכותו, אם
לא היה זכות אברהם. ועתה הודיעו האל כי היה
משקיף על פני סדום ועמורה כדי שלא יפול לבו
עליו עבור לוט בן אחיו, הודיעו שניצל'. ואנוהו
– כלומר לדבריו, שני דברים נלמדים מהפסוק.
הראשון, שרק בזכות אברהם ניצל לוט, והשני,
שה' יתברך הודיע לאברהם שלוט ניצל.

ואלו דברי הרמב"ן: 'ויזכור אלהים את אברהם
וישלח את לוט – ענין הכתוב הזה, כי לוט נתחסד
עם הצדיק ללכת עמו לשוט בארץ באשר ילך,
והוא שנאמר "וַיִּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט" (יב, ד), כי לצוות שלו
הלך, ולכן היה לו זכות להצילו בזכות אברהם, כי
בעבורו הוא גר בסדום, ולולי אברהם עודנו היה
בחרן עם מולדתו, ולא יתכן שתבא אליו רעה
בעבור אברהם שיצא במצות קונו. וגם זה היה
הענין ששם אברהם נפשו בכפו לרדוף המלכים

על זכירת הקב"ה את אברהם בהצילו את לוט
דרשה הגמרא: 'אמר רבי יוחנן: אפילו בשעת
כעסו של הקדוש ברוך הוא זוכר את הצדיקים,
שנאמר: ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכר
אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה
וגו' ³⁴². ביאר בתורה תמימה 'נראה הכונה דאין
הרבותא דזוכר את הצדיקים עצמן להצילם מתוך
המהפכה, דפשיטא הוא, וכדכתיב "רגלי חסידיו
ישמור", אלא הכונה דזוכר את הצדיק לעשות
חסד גם עם קרוביו ובני משפחתו, וכהרואה
שמביא ממה שניצל לוט ע"י שזכר את אברהם'.
ועיין בנהרות ה' בפסוק כו.

ובדומה לכך נדרש בתנחומא: 'אפילו בחמתו
של הקדוש ברוך הוא יש רחמים לפניו, שנזכר
ללוט והצילו בזכות אברהם, שנאמר "וַיְהִי
בַשַּׁחַת אֱלֹהִים אֶת עֲרֵי הַכֶּכֶר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים
אֶת אֲבָרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט". התם תניא
מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין
עם התפילין, ללמדך אשריהן הצדיקים ואשרי
דבקהם. וכן הוא אומר "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת
נָח וְאֶת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ
בַּתֵּבָה" (ח, א) כולן בזכות נח, וכן "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים
אֶת אֲבָרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט". ווי להן לרשעים
ווי להן לדובקיהן שנאמר "וַיִּמַּח אֶת כָּל הַיְקוֹם
אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וגו'" (ז, כג), וכן "אמחה

344. בראשית רבה נא, ו.

342. ברכות נד, ב.

343. תנחומא ט.

נדרש שתחילה חשב משה רבנו שעליו לעשות מלחמה ולהכחיד את בני מואב ועמון, אך הקב"ה מנע זאת ממנו: 'אמר לו הקדוש ברוך הוא: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואבייה ונעמה העמונית'.³⁴⁷ על כן, עבור המשך זרעו של אברהם זכר את לוט והצילו מתוך ההפיכה.

והשני, עבור העבר. זכות אבות עמדה ללוט, להצילו מהאש שתדד מן השמיים על אנשי סדום. על הרן, אביו של לוט, איננו יודעים כמעט דבר, שכן כל הכתוב עליו הוא 'וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדָתוֹ בְּאוּר כְּשָׂדִים' (יא, כח). אולם רש"י ביאר על פי המדרש רבה שמיתת הרן הייתה קשורה באופן ישיר לאברהם אבינו: 'על פני תרח אביו – בחיי אביו. ומדרש אגדה יש אומרים שעל ידי אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו והשליכו לכבשן האש, והרן יושב ואומר בלבו אם אברם נוצח, אני משלו, ואם נמרוד נוצח, אני משלו. וכשניצל אברם אמרו לו להרן: משל מי אתה? אמר להם הרן: משל אברם אני. השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו אור כשדים'.³⁴⁸ על אמירת הרן 'משל אברם אני' הושלך לכבשן האש. עתה, מטר של אש עומד לרדת על אנשי סדום ובהם לוט בן הרן, וזכר ה' יתברך את מסירות הנפש של הרן שהיה מוכן להיות מושלך לכבשן האש עבור אמונת אברהם, ומתוך כך הציל את לוט. בזכות מסירות הנפש של הרן שאמר 'משל אברם אני' והשלכתו לאש – ניצל בנו מהאש, וזו כוונת הכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה'.³⁴⁹

על שמות 'אלוהים' המופיעים בפסוק 'וַיְהִי בִשְׁחַת אֱלֹהִים... וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים' ביאר רבנו בחיי

בעבורו'. ועיין באזניים לתורה שהרחיב בדברי הרמב"ן וביאר שראה הקב"ה בצערו של אברהם אבינו, שחשב שלקחת לוט עמו מחרן היא אשר 'גרמה' למצבו של לוט שירד עד מדרגת סדום. על כן זכר ה' את אברהם והוציא את לוט מתוך ההפיכה, עבור צערו של אברהם לו היה אבד לוט. האברבנאל הביא בשם הר"ן שעל אף שלא הועילה תפילת אברהם למלט את סדום ועמורה, הועילה תפילתו וזכותו למלט את לוט, שלא היה ראוי לכך מצד עצמו. ועיין בשיטת האברבנאל שהבאנו בתחילת פסוק כז.³⁴⁵

ובאופן נוסף ביאר באזניים לתורה שכוונת 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם' היא שהצלת לוט הייתה בזכות אברהם מתוך מעשי לוט. לוט ניצל בזכות קבלת האורחים ומסירות נפשו עליהם, ומידה זו למד מאברהם. 'נמצא שצדקת מעשיו של אברהם שמהם למד לוט – גרמה לו ללוט לצאת מתוך ההפיכה', עיין עוד בדבריו.

בהעמק דבר כתב שלכאורה מקומו של פסוק זה הוא בזמן הצלת לוט, לפני הפסוקים הקודמים המדברים על אברהם. וכמו כן, מדוע יש צורך לתורה לכתוב שראה את קיטור הארץ? אלא שפסוק זה מדבר על הראייה של אברהם (ואנוהו – ומהווה המשך לכתוב בפסוק הקודם 'וירא והנה...'), שראה אברהם את קיטור הארץ והצטער על לוט (וביאר בהעמק דבר שרצה אברהם להתפלל עבורו, אלא שלא היה יכול³⁴⁶), על כן סיפר הכתוב שאברהם ראה את הקיטור, אך ראה גם שלוט נשלח מתוך ההפיכה.

ואנוהו – ניתן להציע שני ביאורים נוספים לכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם' בהצלת לוט, אחד עבור העתיד ואחד עבור העבר. עבור העתיד, יש צורך עבור זרע אברהם שיינצל לוט, כדי שתצא ממנו רות המואביה. בגמרא

348. רש"י יא, כח, על פי בראשית רבה לח, יג.

349. עוד בעניין זכות הרן, עיין בנהרות ה' בפרשת חיי שרה כד, כד.

345. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ותשע.

346. עיין בדבריו שהבאנו הן בתחילת יח, לג, והן בשיחה לכתר השני 'זמנים בהם רצונו שלא נתפלל'.

347. בבא קמא לח, ב.

הייתה לפי מידת הרחמים, אך הצלת לוט עבור אברהם, וכן השחתת ערי הכיכר – היו לפי מידת הדין. וזו מאפיינת את מידת הדין – חסה היא על הרשע למען הצדיק, כדי שלא יצטער אברהם הצדיק באובדן לוט הרשע, הקרוב אל לבו. ועיין בדבריו שהבאנו יח, כג 'מה כוונת אברהם באומרו צדיק?'.³⁵⁰

שכוונת 'בשחת אלוהים' היא בשחת המלאך, ואילו 'ויזכור אלוהים' הכוונה לקב"ה, ובזכרו את אברהם הציל את הדבקים בו. הרש"ר הירש ציין שבכל הפרשייה מופיע שם הויה, ורק כאן, בהזכיר את אברהם אבינו, מוזכר שם ה' המציין את מידת הדין – 'בשחת אלוהים'. זהו משום שהצלת לוט עבור עצמו

וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט

אלא שהודיע הכתוב שניצל באופן שונה ממה שחשב המלאך (עיין בדבריו בפסוק כג). המלאך חשב להוציא את לוט בטרם תחל ההפיכה, ואז לא יהיה נס כל כך, ועבור זה לא היה צורך בזכירת אברהם, שלוט עצמו היה ראוי לזה. אך בפועל לא היה כן, שבא לצוער רק אחרי שהחלה ההפיכה, שה' המטיר גפרית ואש בצאת השמש, אלא שהצילו הקב"ה מתוך ההפיכה ממשי, והיה זה רק בזכות אברהם.³⁵¹

בביאור המילים 'אשר ישב בהן' (שנאמרו בלשון רבים) כתב האבן עזרא שהכוונה שישב באחת מהן, והביא עוד דוגמאות לדבר (ועיין במדרש רבה). לעומתו, באזניים לתורה ביאר שנאמר 'ערים' בלשון רבים משום שכרועה צאן לא ישב במקום אחד, אלא היה נוהג את צאנו בכל ערי הכיכר, בכל מקום שהיה מוצא מרעה טוב. ועוד נאמר 'ויאָהל עד סדם' (יג, יב), שהיו לו אוהלים בכל כיכר הירדן עד סדום.

כתב הרד"ק שהכוונה ששלח את לוט קודם בוא ההפיכה, והוסיף שכוונת 'בהפך את הערים' היא בעת שרצה להפוך את הערים, שהרי אמר לו המלאך 'כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה' (פסוק כב). לעומתו, הספורנו כתב שמתוך כפל המילים 'מתוך ההפכה בהפך' נלמד שנמלט מן ההפיכה בעוד היה ה' הופך את הערים קודם שיצא לוט מכל הכיכר. ועוד בעניין כפל המילים, עיין בנהרות ה' בפסוק כו.

האברבנאל ביאר שהכתוב 'בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט' מורה שהיה ראוי לוט להיענש עמהם מאחר שנפרד מאברהם והתחבר עם הרשעים, אלא שזכר ה' יתברך את אברהם ובזכותו ניצל.³⁵⁰

בהעמק דבר ציין שלכאורה היה לתורה לכתוב 'מן ההפכה', ומדוע כתבה 'מתוך ההפכה' (ואנוהו – 'מן ההפכה' משמעה מסכנת ההפיכה, במשמעות שלא היה בה בשעת ההפיכה, ואילו 'מתוך ההפכה' משמעה שהיה בהפיכה וניצל)?



דאין מברכין על נס נסתר ומכש"כ זוכר את הצדיקים, שהוא ענין זכירת אברהם, ואם היה נשלח מן ההפכה לפני בואו אין לברך ע"ז כלל, אלא בהגיעו לאשת לוט וידענו מזה שכבר החל הזעף, ומכ"מ ניצל בזכירת אברהם, מש"ה מברכים שם'.

350. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ותשע. 351. והוסיף בהרחב דבר: 'והנה אמרו בפ' הירואה (ברכות נד, ב), דהירואה אשתו של לוט מברך שתים על לוט ברוך זוכר הצדיקים, וקשה מאי תלה בירואה אשת לוט, הלא בהגיעו למקום סדום ראוי לברך? ולדברינו ניחא משום

נהרות ה'

שלא יהא מעשה הדיוט קל בעיניך

מפסוק זה ניתן ללמוד בשני אופנים שונים, שעשיית דבר קטן יכול להשפיע לאין ערוך.

הראשון הוא על פי הנדרש במדרש רבה: 'מה זכירה נזכר לו? שתיקה ששתק לאברהם בשעה שאמר אברהם על שרה אשתו "אחותי היא" היה יודע ושותק',³⁵² והביא כן רש"י. כתב על כך באזניים לתורה בשם בנו שמכאן יש ללמוד שלא רק מעשה או מחשבה טובה, אלא אפילו התגברות רגעית על היצר המסית את האדם לרע – איננה הולכת לאיבוד ביום הדין, והיא עלולה לעורר עליו רחמים, בשעה שכל זכויותיו הממשיות כבר נשקלו במאזני המשפט האלוהי ולא היה בהם כדי להכריע את הכף לזכותו. 'הזכות גדולה' שלא מסר את דודו לפרעה בזמן שנמצא בסכנה היא אשר עמדה לו ברגע האמת, עיין עוד בדבריו.

והשני, הם דברי האברבנאל שהביא בשם הר"ן, שעל אף שלא הועילה תפילת אברהם למלט את סדום ועמורה, הועילה תפילתו וזכותו למלט את לוט, שלא היה ראוי לכך מצד עצמו.³⁵³ הצלת האדם הבודד בזכות תפילת אברהם, הובילה למלכות בית דוד ולמלך המשיח.

על אף שלוט הפנה עורף לאברהם ונטש אותו עבור מגורים עם אנשי סדום, לא מנע אברהם מהתפלל עבורו. פעמים, שזכות אחת של אדם דווקא כלפי אדם שלא צריך להיטיב עמו מצד הדין, היא אשר תהפוך מידת דין למידת רחמים.

וכן נדרש במדרש רבה: 'ביומי דרבי תנחומא היו צריכין ישראל לתענית, אתון לגביה, אמרין ליה: ר' גזר תעניתא, גזר תעניתא יום קדמאי יום ב' יום ג' ולא נחת מטרא. עאל ודרש להון, אמר להון: בני, התמלאו רחמים אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליכם רחמים. עד שהן מחלקין צדקה לענייהם ראו אדם אחד נותן מעות לגרושתו...

א"ל: מה היא לך זו? אמר לו: גרושתי היא. אמר לו: מפני מה נתת לה מעות? אמר לו: רבי, ראיתי אותה בצרה והתמלאתי עליה רחמים. באותה שעה הגביה רבי תנחומא פניו כלפי מעלה ואמר: רבון על העולמים, מה אם זה שאין לה עליו מזונות ראה אותה בצרה ונתמלא עליה רחמים, אתה שכתוב בך חנון ורחום, ואנו בני ידידיך בני אברהם יצחק ויעקב, על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים! מיד ירדו גשמים ונתרווה העולם'.³⁵⁴ מעשה אחד של צדקה המלווה באמירה אחת של לימוד זכות הביאה ברכה לעולם. ללמדך שלא יהא מעשה הדיוט קל בעיניך.

◇ ◇ ◇

354. בראשית רבה לג, ג.

352. בראשית רבה נא, ו.

353. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ותשע.

וסלִיק לֹט מְצוֹעַר וְיָתִיב בְּטוֹרָא
וְתַרְתִּין בְּנִתְיָה עֲמִיָּה אֲרִי דְחִיל
לְמַתָּב בְּצוֹעַר וְיָתִיב בְּמַעֲרָא
הוּא וְתַרְתִּין בְּנִתְיָה:

ל וַיַּעַל לֹט מְצוֹעַר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא
לְשֶׁבֶת בְּצוֹעַר וַיֵּשֶׁב בְּמַעֲרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָנָיו:

כי ירא לשבת בצוער. לפי שהיתה קרובה לסדום:

וַיַּעַל לֹט מְצוֹעַר וַיֵּשֶׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשֶׁבֶת בְּצוֹעַר

רש"י כתב שהיה ירא לוט לשבת בצוער לפי שהייתה קרובה לסדום. הרמב"ן דחה את דבריו וביאר שירא לשבת בצוער כי היא מהמקומות שנגזרה עליהם השחתה. בתחנית לוט הניחה המלאך כי לא יוכל להימלט ההרה באותו היום, לכן חשב בליבו שלא יאריך לו עוד מאחר שיש לו זמן רב להימלט ההרה, ומטעם זה אמרה בתו שאין איש בארץ לבוא עליהן, שחשבה שבצאת אביה משם נשחתה צוער. וכן כתבו הרשב"ם והאברבנאל.³⁵⁵ גם המלבי"ם כתב שלוט חשב שצוער ניצלה רק לפי שעה, שגם היא הייתה בכלל הגזירה, ואפשר שאנשי צוער מתו בדבר, על כן ישב בהר.

רשעים, והיה ירא שמא עדיין תבער במ אש ה'. הוא עלה להר, עליו אמר לו המלאך 'הִהָרָה הַמִּלֵּט פֶּן תִּסָּפֶה' (פסוק יז). ובהעמק דבר כתב שלמרות שהמלאך הבטיחו שלא יהפוך כלל את צוער, מכל מקום כשראה לוט שלא התקיימו דברי המלאך כלל, שהרי המלאך אמר לו 'כִּי לֹא אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה' (פסוק כב), ובפועל החלה לרדת גפרית ואש מייד ביציאת השמש, על כן ירא לשבת שם (עיין בדבריו בפסוק כד 'וה' המטיר'). ובאזניים לתורה ביאר שמאחר שימי צוער היו נ"א שנה ולא נ"ב כשל סדום (ומתוך כך ניצלה, עיין בגמרא בפסוק כ), ידע לוט שסופה של צוער להיחרב בעוד שנה. ולא רצה לשבת בעיר בימיה ספורים, על כן יצא ממנה תיכף. ובעניין הפיכת צער, עיין בדברינו בסוף פסוק כא.

וַיֵּשֶׁב בְּמַעֲרָה הוּא וּשְׁתֵּי בָנָיו

הרד"ק ביאר שכוונת הכתוב שישב במערה שהייתה בהר. הוסיף האברבנאל שלוט חשב לשבת בהר נגד השמש, פן ירד עליו גפרית ואש, ולכן ישב במערה. עוד כתב שלא הלך לוט אצל אברהם, שמאחר שעזב חברתו והלך לשבת בערי הכיכר, התבייש עתה ללכת אליו עני ודל, והעדיף לשבת במערה.³⁵⁶ הוסיף המלבי"ם שמאחר שלא היה ללוט אוהל למחסה ולמסתור, ישב במערה שמצא שם.

פעמיים בפסוק נזכר שישב לוט עם שתי בנותיו: 'וַיֵּשֶׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בָנָיו עִמּוֹ... וַיֵּשֶׁב'.

355. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים ותשע. 356. אברבנאל שם.

נהרות ה'

בי יכתירו צדיקים

בעניין הימצאות לוט ובנותיו במערה, דבר שהוביל לכדי לידת דוד, נדרש במדרש רבה: 'הה"ד" למנצח אל תשחת לדוד מכתם בכרחו מפני שאול במערה' (תהלים נז, א), אמר לפניו: רבון העולמים, עד שלא נכנסתי למערה עשית חסד עם אחרים בשבילי (ואנוהו – שנכנס לוט למערה ומשם יצא דוד), עכשיו שאני נתון במערה יהי רצון מלפניך אל תשחת'.³⁵⁷

סיפור דוד במערה מסופר בספר שמואל: 'ויקח שאול שלשת אלפים איש בחור מכל ישראל וילך לבקש את דוד ואנשיו על פני צורי היעלים: ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו ודוד ואנשיו בירכתי המערה ישבים: ויאמרו אנשי דוד אליו הנה היום אשר אמר ה' אליך הנה אנכי נתן את איבך בידך ועשית לו כאשר יטב בעיניך ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט: ויהי אחרי כן ויך לב דוד אתו על אשר כרת את כנף אשר לשאול: ויאמר לאנשיו חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא: וישע דוד את אנשיו בדברים ולא נתנם לקום אל שאול ושאול קם מהמערה וילך בדרך' (שמואל א כד, ב-ז).

בהיותו במערה, התקשה דוד בשני עניינים. הראשון, פחד שימצאו שאול, שכן רודף הוא להורגו, ועתה נמצאים שניהם יחדיו באותה המערה, וקרוב דוד להיתפס. והשני, אנשי דוד התקוממו נגד רצונו, ואמרו לו שעתה זמן ה' לידו את היכולת להרוג את רודפו.

כנגד החשש שייתפס, פחד ממוות ממשי וקרוב, מתאר דוד את זעקתו אל ה' יתברך ואת הפחד שמרגיש בשני פרקי תהלים: האחד הוא הפרק המוזכר במדרש: 'למנצח אל תשחת לדוד מכתם בכרחו מפני שאול במערה', והשני הוא 'משכיל לדוד בהיותו במערה תפלה' (קמב, א).

התפילה של דוד זועקת למרום ומבטאת את הפחד בו שרוי: 'חנני אלהים חנני... אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי... נפשי בתוך לבאם אשכבה להטים בני אדם שניהם חנית וחרצים ולשונם חרב חדה' (נז, ב-ה), וכן 'קולי אל ה' אצעק קולי אל ה' אתחנן: אשפך לפני שייחי צרתי לפניי אגיד... זעקתי אליך ה' אמרתי אתה מחסי חלקי בארץ החיים: הקשיבה אל רנתי כי דלותי מאד הצילני מרדפי כי אמצו ממני' (קמב, ב-ז).

וכנגד העניין השני, שאנשיו מפצירים בו להרוג את רודפו, מבאר דוד את סירובו העז בשני טעמים, האחד נתון בספר שמואל והאחד בתהלים. בספר שמואל כתוב 'חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא', כלומר, כיצד יכול אני לפגוע במי שנמשח על ידי ה' יתברך להיות מלך על ישראל? מתוך דברים אלו, ניתן היה להסיק שיש כאן נקודה השייכת רק בין דוד לשאול. אך מספר תהלים ניתן להיווכח שדוד בא להורות מסר לדורות:

◇ ◇ ◇

אם לא יצליחו עתה בטרם ייגמר שם היין, שמא לעולם לא יצליחו.

אין התורה מגלה את גילו הזקן של לוט, אך לפי המובא בסדר עולם היה לוט גדול משרה בשנה, ועל כן היה עתה בן תשעים שנה.³⁵⁸

והייתה כוונתן להקים מוסדות תבל. ואנוהו – עוד ניתן לבאר שידעו בנות לוט שרק דרך יין יוכלו לבצע את רצונן. לא ידעו הן אם יוכלו למצוא עוד יין, שלדעתן כל העולם חרב, ועד שיוכלו לנטוע כרם ולגדל יין, הרי 'אבינו זקן'. ועל כן,

וְאִישׁ אֶין בְּאֶרֶץ לְבֹא עֲלֵינוּ כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ

צוער באותו פעם בבקשת לוט, לאחר שעלה לוט מצוער וישב לו בהר, נבלעו דיורית של צוער במקומו, לכך נקראת בלע שנבלעו דיוריה.³⁶¹ ואנוהו – ניתן להוסיף שאולי נולדו הבנות בסדום, ומרצון אביהן לשמר אותן בדרך הישרה ולשומרן מאנשי סדום, לא נתן להן לצאת מרשותו כלל וכלל (ולכן דווקא עליהן אמר 'אִשְׁרָא לֹא יָדְעוּ אִישׁ' [פסוק ח], שידע שמעולם לא יצאו מביתו), ולא הכירו שום מקום אחר מחוץ סדום, וחשבו שכאשר נשחתה כיכר הירדן, באמת לא נותר אדם בעולם.

לעומת הבנה זו כתב הרד"ק: 'רוב המפרשים פירשו, כי חשבו כי כל הארץ כסדום ועמורה שלא נשאר איש ואשה, וזה רחוק, שהרי יצאו הם מצוער שלא נהפכה, וכן יש להם לחשוב כי שאר הארץ גם כן לא נהפכה, גם שמעו מאביהן כי סדום ובנותיה מרעת יושביה נהפכה. וטוב הוא מה ששמעתי בשם רבי יוסף קרא כי אמרה הבכירה לא נמצא באדם שירצה לקחת אותנו לנשים כי יאמרו מאנשי ההפכה אלו, ואין ראוי להתחבר עמהן'.

והספורנו ביאר שאין איש בחבל ארץ זו ראוי לבוא עלינו, שהמנהג הוא שלא תנשא האישה אלא להגון לה ('כדרך כל הארץ'). ומאחר ש'אבינו זקן', לא יתאמץ להרחיק נדוד אל ארץ אחרת.

בכוונת דבריה שאין איש שיבוא עליהן נדרש במדרש רבה: 'שהיו סבורות שנתכלה העולם כדור המבול',³⁵⁹ והביא כן רש"י, והוסיף הרשב"ם שסבורות היו שהעולם נהפך, שהביא מבול של אש, וכן כתב האבן עזרא. הוסיף בהעמק דבר שלמרות שראו אנשים בצוער, מכל מקום חשבו שגם צוער תיחרב עם אנשיה. ובדומה לכך כתב בעץ יוסף שאף על פי שראו שנמלטה צוער, חשבו שבצאת אביהם משם נשחתה, ולא נשארו אלא הם לבדם להחיות זרע.

המשך קו זה האברבנאל וביאר שלוט אמר לבנותיו שאף צוער נהפכה כשיצאו ממנה, שנמלטה רק בעדו כדי שיתיישב בה, אך משיצא נהפכה גם היא. ועוד אמר להן שכל העולם נפסד עם סדום ובנותיה, שהיה הפסד כללי כמבול. עוד הפחידן שלא יביטו למטה לארץ פן ימותו כאימן. בנותיו נפתו לדבריו והאמינו לו מחולשת דעתן. על כן אמרה הבכירה אל הצעירה 'וְאִישׁ אֶין בְּאֶרֶץ לְבֹא עֲלֵינוּ כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ' (ועוד ביאר שאולי כוונת האמור 'כְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ' היא שמתו כל הארץ, על כן איש מי שיבוא עלינו).³⁶⁰

ובאזניים לתורה הביא שבמדרש שכל טוב נדרש: 'על כן קרא שם העיר צוער' (פסוק כב) – שנאמר עליה "הָלֹא מִצְעָר הָיָה" (פסוק כ), כי מתחלה היה שמה בלע, ואף על פי שלא נהפכה



ליסכה שהיא שרה'.

359. בראשית רבה נא, ח.

360. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלושים.

361. מדרש שכל טוב בפסוק כב.

358. סדר עולם (פרק ב): כמה גדול אברהם משרה? עשר שנים, שנאמר "ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד" (יז, יז), כמה אברהם גדול מנחור? שנה, כמה נחור גדול מהרן? שנה. הגדיל הרן שש שנים ונשא אשה, הרי ח', שנה אחת ללוט, שנה אחת

בם, הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בם.³⁶⁶

עוד הזכירה הגמרא את מעשיהן בהקשר של מצווה עם קבלת שכר, וכן דרשה: 'א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה – זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכו'.³⁶⁷ וביאר בתורה תמימה 'נסמך על המבואר במדרשים שכוונתן הייתה לטובה, לקיום העולם, והארבעה דורות (ואנוהו – מרות המואבייה) הם עובד ישי דוד ושלמה, ואלו צעירה לא הוויית בישראל עד רחבעם בן שלמה שבא מנעמה העמונית'.

ובקו זה המשיך רבנו בחיי שכתב: 'מעשה בנות לוט ענין מחודש היה והן היו צנועות ומתביישות לתבוע את אביהן, שהרי בן נח מותר בבתו (כמובא לקמן ברמב"ם). ורז"ל אמרו שנתכוונו לשם שמים כדי לישב העולם, כי היו רואות החרבן הגדול בדור ההוא והיו מתפחדות לאבד מין האדם, ולפי שכבר נאבדה אמן בלכות נציב מלח ואביהן היה יחיד בלא בת זוג, על כן הוצרכו לעשות המעשה הזה בו כדי לחיות הזרע ממנו ושלא יכלה המין. ומזה אמרו בטענתם: ואיש אין בארץ וגו'.

ומפני זה לא תמצא שהזכיר בהן הכתוב לשון זנות בכל הפרשה, לפי שכוונתם הייתה לשם שמים. ועל כן זכתה הבכירה שיצאת ממנה רות המואבייה שקבלה עליה תר"ו מצות שישראל יתרים על בני נח (ואנוהו – תר"ו אותיות רות), וזכתה הצעירה שיצאת ממנה נעמה העמונית שיצא ממנה רחבעם בן שלמה, ונמצא ששתיהן זכו למלכות בית דוד.

האם התכוונו בנות לוט לשם שמיים או לשם זנות?

מעשיהן של בנות לוט מעוררים פליאה רבה, וכפי שניסח זאת האברבנאל: 'מה ראו בנות לוט לעשות הנבלה ההיא לשכב את אביהן, ואיך אמרו "איש אין בארץ לבוא עלינו", הלא ידעו שצוער לא נהפכה בעבור אביהן, ואין ספק שימצאו שם אנשים להזדקק אליהן? ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהן שלא בקשו בעלים ראויים אליהן ותשכבנה את אביהן?!'³⁶²

למעשה, שתי עמדות שונות הובאו במדרשים ובמפרשים בעניין, וכבר במדרש רבה נדרשו שתי דרשות הפוכות: 'רבי הונא אמר: מתחלת עיבורו של מואב לא היה לשם זנות אלא לשם שמים... ר' סימון אמר: מתחלת עיבורו של מואב לא היה לשם שמיים אלא לשם זנות'.³⁶³

מרש"י נראה שדרש את מעשיהן לגנאי, שלא הזכיר את דרשות חז"ל שדרשו את מעשיהן לשם שמיים, אדרבה, הזכיר את מעשה הבכירה בהקשר של זנות, שכתב 'צעירה לפי שלא פתחה בזנות אלא אחותה למדתה, חיסך עליה הכתוב ולא פירש גנותה. אבל בכירה שפתחה בזנות פרסמה הכתוב במפורש'.³⁶⁴ וכן כתב על קריאת הבכירה לבנה מואב 'זו שלא הייתה צנועה פירשה שמאביה הוא'.³⁶⁵

אולם רוב דברי חז"ל והמפרשים אימצו את השיטה הדורשת שמעשיהן היה לשם שמיים. הגמרא דרשה להדיא שהתכוונו לשם מצווה: 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם?... משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה – וצדיקים ילכו

362. רש"י בפסוק לג. ועוד בשיטת רש"י, עיין בדברינו

בפסוק לג 'ותבוא הבכירה'.

363. רש"י בפסוק לז.

364. נזיר כג, א. המשך הגמרא מובא בסוף פסוק לג.

365. נזיר כג, ב – כד, א.

362. אברבנאל בשאלתו השלושים.

363. בראשית רבה נא, י. ועוד נדרש(נא, יא): 'אמר ר"י ב"ר סימון ורבי חנין בשם ר' יוחנן: בנותיו של לוט הולכות לעבור עבירה ונתפקדו? באיזה זכות? בזכות מואב – מי אב, שנאמר באברהם "כי אב המון גוים נתתיך" (יז, ה)'.
364. רש"י בפסוק לג. ועוד בשיטת רש"י, עיין בדברינו בפסוק לג 'ותבוא הבכירה'.
365. רש"י בפסוק לז.
366. נזיר כג, א. המשך הגמרא מובא בסוף פסוק לג.
367. נזיר כג, ב – כד, א.

וראוי. חכמינו רואים רמז בנקוד שב"ובקומה" – שהוא (לוט) לא היה חף מכל פשע, ואף מצאו בזה טעם לדין: "עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית". ואנחנו – יוצא לדבריו שעל אף שבנות לוט יזמו את הרעיון ועשו את עצם המעשה מתוך בחירה, ואילו לוט לא בחר לעשות זאת אלא נשאב למעשה כאנוס בדבר בהיותו שיכור, מכל מקום הן עשו את הדבר מתוך שיקול מוסרי, בשונה מלוט שלא נמצא דבר חיובי במעשיו כלל. ועוד עיין בנהרות ה' בפסוק לו.

עוד יש לציין שעל אף שהמעשה היה מאוד מגונה, הרי שמצד הדין לא היה אסור, שהתורה לא אסרה דבר זה על בני נח. וכן כתב הרמב"ם: 'שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר על כן יעזוב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד, ונאמר אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה'.

371

נהרות ה'

368. בבא קמא לח, ב.
369. רבנו בחיי בפסוק ל. ועיין עוד בדבריו שהבאנו
בהערת שוליים בסוף פסוק לב.
370. בראשית רבה נא, ח.
371. הלכות מלכים ט, ה.

דבר רצון להשקות את אביהן יין כתב הרד"ק
'נשקה את אבינו יין, כלומר עד שישתכר ולא
ידע מה לעשות ונשכבה עמו, כי בידיעה לא
ישכב עם בנותיו, חלילה לתרבות אברהם
אבינו שיעשה דבר נבלה. והודיענו בספור
הזה כי אפילו אותם שאינם בני תורה ירחיקו
באלה התועבות, אף כי אינם בני תורה שראוי
להם שירחיקום. וכל הספור נכתב כדי להודיע
תולדות עמון ומואב כי מבני לוט היו שתי
האומות האלה, והאל נתן להם ארץ נחלה
לאהבת אברהם אבינו שהיה לוט בן אחי
ומרבית ביתו, ומנע את ישראל שלא יצירו אותם
ולא יתגרו בהם מלחמה, כי לא נתן מארצם עד
מדרך כף רגל כי לבני לוט נתן אותה ירושה
כמו שכתב'. עוד הוסיף בביאור 'ונחיה מאבינו
זרע' שהרי מי שאינו משאיר זרע הוא כמת,
אם לא ישאיר אחריו דבר שיזכור בו את שמו.
והרמב"ן כתב: 'וטעם ונחיה מאבינו זרע –
באולי, כי אמרו נעשה אנחנו המעשה הראוי
לנו, כי ירחם האלהים ונוליד זכר ונקבה ויתקיים
העולם מהם, כי "עוֹלָם חֶסֶד יִבְנֶה" (תהלים פט, ג),
ולא לחנם הצילנו ה'. והנה היו צנועות ולא רצו

נהרות ה' 1

על הכתוב 'וַיִּנְחִיָּה מֵאֲבִינָה זָרָע' נדרש במדרש רבה: 'רבי תנחומא משום רבי שמואל: ונחיה מאבינו בן אין כתיב כאן אלא ונחיה מאבינו זרע, אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואי זה – זה מלך המשיח'.³⁷⁴ הווי אומר, מה שעמד לנגד עיני בנות לוט הוא הבאת מלך המשיח לעולם. שאיפה גבוהה מאוד הייתה לבנות לוט. מה עמד לרשותן בכדי להוציא לפועל את רצונן? שני דברים בלבד: יין ואב זקן, שאיתו צריכות לעשות מעשה מגונה מאוד, אם כי נצרך לפי דעתן.

בשונה מבנות לוט, לנו יש הרבה יותר מיין ואב זקן – יש לנו תורה קדושה ללמוד וללמד, התברכנו בתנ"ך מצוות המכוונות אותנו לאבינו שבשמיים, והתבשמנו באישי הוראה מהעבר ומההווה שמהם יכולים אנו ללמוד מהם חיי קדושה ורוממות. להפציר בתפילה, להרבות באהבת חנינם, ועוד כהנה וכהנה.

שלוש פעמים ביום באומרנו 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח... כי לישועתך קיווינו כל היום', תפילה עמוקה צריכה לבקוע מעומקי נפשנו, שימים אלו יגיעו בקרוב ממש. וכן בברכת המזון, לכוון ביותר באמרנו 'הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח'. עם זאת, ניתן אל לבנו שלא די לקוות לכך, אלא עלינו לפעול לטובת ביאת משיח צדיקנו, ונזכור שדווקא שילוב של תפילה עם עשיית החלק שלנו, יביא את משיח צדקנו, כתפילתנו כל בוקר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי

לובן ואשה מזרעת אודם. והנה חטא האם (ואנוהו – חוה) וחטא הבנות (ואנוהו – בנות לוט) במעשה הזה שוה ע"י היין שהוא הגורם רעות העולם, ואולי רבוי "את אבינו", את אבינו הראשון, שגם הוא שתה ע"י אשה, והבן'. ואנוהו – יש לציין שגימטריא 'לוט' כגימטריא 'אדם'. עוד יש לציין שמדבריו כאן משמע שחטאו בנות לוט, דלא כדבריו בפסוק ל שכתב שנתכוונו לשם שמיים. ואולי כוונתו בדומה לדברי הגמרא (הוריות י', ב) 'אמר רב נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, שנאמר: תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך'.

374. **בראשית רבה נא. ח.**

373. ועוד קישר רבנו בחיי את מעשה בנות לוט לחטא חוה וכתב: 'והנכון לפי דעתי תוספת ה"א במילת "לכה", מפני שאות ה"א רמז למדת הדין, כלשון הכתוב שנאמר למשה רבינו ע"ה: "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה" (שמות יג, ג), שעליה אמר הכתוב "וזה לך האות" (שם, יב), זה אות ה"א, שבמילת "לכה", והיין רמז למדת הדין... והנה הבנות תופשות פלך אמם (ואננהו – חוה) אשר החטיאה את האדם, וזה דעת האומר במדרש: ענבים חסטה והביאה לו, וכנגד החטא הזה נענשה בדם נדה כי המראה אחד... ותוספת הי"ו לא לחנם, וזה שאמרו רז"ל: איש מזריע

בלילה הוא

שינה הכתוב מהרגלו, ולא כתב 'בלילה הוא' אלא 'בלילה הוא'. הרד"ק הביא דוגמות נוספות שחסרה אות ה"א בתחילת המילה הנסמכת, ומדבריו נראה שכן דרך הכתובים. אולם מפרשים אחרים שאבו דרשות מהשינוי.

רבנו בחיי כתב: 'היה ראוי שיאמר בלילה "ההוא" אבל מלת "הוא" שמו של הקדוש ברוך הוא, וזהו שדרשו רז"ל: הקדוש ברוך הוא סייע באותו מעשה ונזדמן להן יין במערה'. **בהעמק דבר** ציין שכל מקום שכתוב 'בלילה הוא' (ולא 'בלילה ההוא' כמנהג לשון הקודש) משמעו שהיה בזה השגחה פרטית, כדברי רש"י על הפסוק 'יבא יעקב מן השדה בערב... וישכב עמה בלילה הוא' (ל, טז): 'בלילה הוא –

הקדוש ברוך הוא סייע שיצא משם יששכר'. **והמלבי"ם** ביאר שכתוב 'בלילה הוא' ולא 'בלילה ההוא' משום שלא הקפידו דווקא על לילה זה לעומת לילות אחרים, בשונה מן הלילה השני בו כתוב 'בלילה ההוא', שהקפידו דווקא על לילה זה, כמובא בדבריו לקמן בפסוק לה.

ועיין **באזניים לתורה** שבשבחן של בנות לוט דיבר הכתוב בכתבו 'בלילה הוא', שעל אף שנהגו בנות לוט בעזות, הרי שלא עשו כן ביום (למרות שלא היה שם איש), שעל אף שהוכרחו לשכב את אביהן בשעת שכרותו כדי לחיות זרע מאביהן – השתדלו למעט בעזות כפי האפשר ולא עשו זאת ביום.

ותבא הבכירה ותשכב את אביה

שיש איזה דרש וכוונה. והנה הבכירה הביאה אותו בעל כרחו עליה, אבל הצעירה שלא היה העניין קל בעיניה, לא מצאה לב כי אם לשדלו שיבא אליה ברצון בעת השכרות.

והמלבי"ם כתב: 'והנה בבכירה כתיב ותשכב את אביה ובצעירה כתיב ותשכב עמו, וכן בבכירה כתיב ותבא ותשכב ובצעירה כתיב ותקם ותשכב... שיש הבדל בין שכב אותה ובין שכב עמה, ששכב אותה מציין רק שכיבה כדרכה, ושכב עמה כולל אף שכיבה שלא כדרכה, ובכ"מ שמדבר דרך צניעות יאמר שכב עם עיין שם באורך, ולכן בבכירה שהיא חדשה זאת ואצלה לא היה בדבר הזה שום בושא כי קראה שם הילד בגלוי ע"ש אביה, לזה כתוב ותבא כאשר הבאה אל אישה, וכתיב ותשכב את אביה שלא העלימה הדבר מלבה כלל, אבל הצעירה שבושה בדבר, שע"כ כסתה הדבר, בקריאת שם הילד בן עמי, כתיב ותקם וכתיב עמו, כי היה בהסתר וכנגד טבעה'.

רש"י ציין שבבכירה כתוב 'ותשכב את אביה', ואילו בצעירה כתוב 'ותשכב עמו' (פסוק לה). בטעם הדבר כתב שהצעירה לא פתחה בזנות אלא אחותה למדתה, על כן חסך עליה הכתוב ולא פירש גנותה. אבל בכירה שפתחה בזנות – פרסמה הכתוב במפורש.

החזקוני הביא שמדברי רש"י משמע שמעשה הבכירה היה שלא כהוגן, אך **בגמרא** שדרשה: 'א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה – זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל למלכו³⁷⁹ משמע שהוא דבר כהוגן. ותירץ: יש לומר שעשתה יפה במה שקדמה, אבל מפתחת בקשת הזנות ומה שלמדה את אחותה עשתה שלא כהוגן'.

גם **בהעמק דבר** התייחס להבדל בין 'ותשכב את' ל'ותשכב עמו' וכתב: 'מבואר בספר ויקרא (טו, לה) ובכ"מ דשכיבה בלשון "את" משמעו בעל כרחו, ובלשון "עם" משמעו ברצון, אם לא



אברהם. בשאר מקומות התורה שכתוב 'שכב את' מתרגם אונקלוס 'שכב ית', ואילו אצלנו תרגם 'עם', ובטעם השינוי כתב שמעשה בנות לוט פוגע בעקיפין בכבוד אברהם, ועל כן אונקלוס מרכז את הגנות שבמעשה, עיין בדבריו.

על מעשב בנות לוט דרשה הגמרא: 'מעשה לוט ושתי בנותיו נקרא ומתרגם. פשיטא! מהו דתימא: ניחוש לכבודו דאברהם, קמשמע לן.³⁸⁰ ציין בפרשגן שלמרות שהגמרא לא חשה בזה לכבודו של אברהם, אונקלוס יצא מגדרו לתרגם באופן שונה מהרגלו עבור כבוד

וְלֹא יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ

'ולכך אי אתה יכול לדונו לכף זכות': וישא לוט – ותשא אשת אדוניו את עיניה (לט, ז), את עיניו – כי היא ישרה בעיני (שופטים יד, ג); וירא – וירא אותה שכב בן חמור (לד, ב), את כל ככר הירדן – כי בעד אשה זונה עד ככר לחם (משלי ו, כו), כי כלה משקה – אלקה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי' (הושע ב, ז). וכתב על כך בתורה תמימה 'הנה אף אם אמנם פשט הכתוב יתפרש גם כפשוטו, אכן י"ל... מדרכי הדרשות בכלל לתלות את הקלקלה במקולקל, כלומר, שמי שידוע למקולקל ומגונה במעשיו או במדותיו תולין בו עוד מעשים מכוערים... ואף הכא יען שידוע שהיה לוט שטוף בזימה אשר על כן נכשל בבנותיו, כנודע באגדות ומדרשים, לכן תלבו עוד עניינים מכוערים מכמו אלה'.³⁸² ואנוהו – כלומר, מאחר שלוט היה ידוע כמגונה ומקולקל, לא ניתן לתלות שעשה מעשה שכזה לשם שמיים.

בכדי לגשר על הכתוב 'ולא ידע' עם הנדרש שבקומה ידע, ביאר האברבנאל שלא הרגיש לוט בשכיבת הבכירה הרגשה שלמה, אך דבר מה הרגיש, לכן נקוד על 'ובקומה', עיין בדבריו שהבאנו בסוף פסוק לח. ובאבות דרבי נתן נדרש: 'ולא ידע בשכבה ובקומה – נקוד על וי'ו שבקומה הראשון, מלמד שלא הרגיש אלא בעמידתה של צעירה'.³⁸³

פשט הכתוב מורה על כך שלא ידע לוט כלל מהנעשה. וכן כתב הרד"ק 'ולא ידע – אפילו בקומה מאצלו לא הרגיש בה מרוב שכרות. וכתב זה להודיע שאם הרגיש בקומה היה מריב עמהן איך התעוררו לעשות תועבה הזאת'.

אולם באופן שונה נדרש בגמרא: 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם?... משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה – וצדיקים ילכו בם, הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בם... והא מינס אניס! תנא משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד על וי'ו ובקומה של בכירה? לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למיעבד? מאי דהוה הוה! נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא' (שלערב הבא לא היה לו לשותות יין).³⁸¹ וכן כתב רש"י שהניקוד מורה שבקומה ידע, ולמרות זאת לא נשמר מלשותות בלילה השני.

עוד מובא שם בגמרא: 'ודלמא הוא נמי לשום מצוה איכווין! אמר רבי יוחנן: כל הפסוק הזה (ואנוהו – הפסוק המתאר את לוט נושא את עיניו לפני פרידתו מאברהם: 'וישא לוט את עיניו וירא את כל כפר הירדן... [יג, י]) על שם עבירה נאמר (ואנוהו – בענייני עבירה של עריות, וביאר רש"י



382. תורה תמימה יג, י.
383. מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא

380. מגילה כה, ב.
381. נזיר כג, א.

נהרות ה'

שכרותו של לוט בהלכה

בפסוק זה מתגלה רעת היין. ידעו בנות לוט שכל עוד אביהן פיקח, לא היה נאות כלל וכלל שישור לשכב עמהן. והנה, מתוך שתיית יין מרובה, עשה לוט את הבלתי נעשה. אין משמעותי כסיפור זה להמחיש את רעת השתייה המרובה של היין, המעבירה אדם ממצב של בן דעת למצב של שוטה גמור.

אף בהלכה שכרותו של לוט הוזכרה כמצב של שוטה מוחלט. בהלכות שחיטה פסק השולחן ערוך: 'שכור שהגיע לשכרותו של לוט דינו כשוטה',³⁸⁴ ובחושן משפט פסק: 'השכור, מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימות. ואם הגיע לשכרות של לוט, והוא העושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כמו השוטה'.³⁸⁵ ולעניין כל המצוות כולן כתב המשנה ברורה על מי שהגיע לשכרותו של לוט: 'כשוטה יחשב לגמרי לכו"ע ופטור אז מכל המצוות, על כן אפילו בדיעבד אם קרא אז ובירך לא מיפטר בכך שהרי פטור היה באותה שעה וחייב אח"כ לחזור ולקרות ולברך'.³⁸⁶

בחגים יש מצווה לשתות יין, אלא שצריך ששתייה זו תקדש את האדם בעבודת ה' יתברך ולא חלילה תרחיק אותו ממנה. ובדבר זה מאוד הקפיד הרמב"ם וכתב 'כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (דברים כח, מז). הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות'.³⁸⁷ ולדבריו הוסיף הטור: 'מדת החסידים אשר השם נגדם תמיד ובכל דרכיהם ידעוהו בעת שמחתם אז יותר ויותר מברכין ומשבחין להקב"ה אשר שמחם, ויאמר האדם בלבו בעת שמחתו והנאתו, ואם כך היא שמחת העולם הזה אשר היא הבל כי יש אחריה תוגה וצער, א"כ מה תהא שמחת העולם הבא התמידית שאין אחריה תוגה. ויתפלל להקב"ה שיטה לבו לעבדו לעשות רצונו בלב שלם ושישמחנו בשמחת העולם ויזכנו לחיי העה"ב לאור באור פני מלך חיים'.³⁸⁸

כשם שאין אפוסטרופוס לעריות, כך אין ערב לאדם מה עלול לעשות בשעת שכרות מוחלטת. שומר נפשו ירחק מן הכיעור ומן הדומה לו, וימנע מהגעה לשכרות שאינה מדרך התורה. וחובה קדושה יש על כל אדם היכול להזהיר אחרים מדבר זה, שלא יבואו לידי ניסיון וביזיון.

386. משנה ברורה צט"ק יא.

387. הלכות יום טוב ו, כ.

388. טור או"ח תקכט.

א פרק לד.

384. שולחן ערוך יו"ד א, ח.

385. שולחן ערוך חו"מ רלה, כב.

וַיְהִי מִמָּחֳרַת וַתֹּאמֶר הַבְּכִירָה אֶל־הַצְעִירָה הֵן־שָׁכַבְתִּי
אִמָּשׁ אֶת־אָבִי נִשְׁקָנוּ יוֹן גַּם־הַלַּיְלָה וּבֹאִי שִׁכְבִּי עִמּוֹ
וְנָחִיָּה מֵאֲבִינוּ זֶרַע:

בביאור 'אמש' כתב הרד"ק שהוא לילה שעבר. בחשיבות דברי הבכירה לצעירה ביאר **בהעמק דבר** שאמרה כן לאחותה עבור קיום התכלית, שאם הצעירה לא תעשה כן גם היא, תופסד המטרה להקים זרע בארץ, שסבורה הייתה שאחת תלד בן ואחת תלד בת ובכך יוכל העולם להתקיים. במידה שרק הבכירה תעשה כן ולא הצעירה, לא תועיל מעשה הבכירה כלל.

והמלבי"ם כתב: 'לפי מה שכתבנו שהיה עיקר כוונתם להעמיד תולדות לקיום העולם, היה כוונתה טובה גם בזה מה שהסיתה גם את

בפעם השנייה בפסוקים אלו מתוארת הסיבה עבורה בנות לוט משקות את אביהן: **וַיִּנְחֲזוּהָ מֵאֲבִינוּ זָרַע'.** שלוש מילים אלו יכולות להתפרש בשלוש דרכים שונות, בביאור סיבת מעשיהן: עבור מי התכוונו בנות לוט להעמיד זרע?

השני, ניתן לומר שעשו זאת עבור אביהן, שתהיה המשכיות ללוט. אם זאת כוונתן, ביאור דבריהן הוא שנחיייה זרע עבור אבינו. להבנה זו, אם היו ללוט צאצאים אחרים, לא היו עושות בנות לוט את המעשה המגונה לשכב את אביהן, אף אם הן היו נשואות ללא פרי בטן והמשכיות.

◆ ◆ ◆

דוגמה לעניין זה ניתן למצוא בתפילת השל"ה שכתב: 'ובכן אבוא אליך ה' מלך מלכי המלכים, ואפיל תחנתי, ועיני לך תלויות עד שתחנני ותשמע תפילתי להזמין לי בנים ובנות, וגם הם יפרו וירבו הם ובניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות לתכלית שהם ואני כלנו יעסקו בתורתך הקדושה ללמד וללמד לשמר ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך לאהבה וליראה את שמך... אתה ה' יודע כל תעלומות, ולפניך נגלו מצפוני לבי, כי כוונתי בכל אלה למען שמך הגדול והקדוש ולמען תורתך הקדושה'.

וְאֶשְׁקִיָּאָה אֶף בְּלִילִיָּא תְּהוּא יָת
אֲבוּהוֹן חֲמָרָא וְקִמַּת זַעֲרָתָא
וְשִׁכְבַּת עֲמִיָּה וְלֹא יָדַע בְּמִשְׁכְּבָהּ
וּבִמְקִימָה :

בהעמק דבר ציין שהכתוב שינה ממה שכתב לפני מספר פסוקים. על הלילה הראשון כתוב 'וַתִּשְׁקֶינָה אֶת אַבְיָהָן יֵינָה בְּלִילָה הַהוּא' (פסוק לג), ואילו בפסוק דידן כתוב 'וַתִּשְׁקֶינָה גַם בְּלִילָה הַהוּא אֶת אַבְיָהָן יֵינָה' (ואנוהו – ולא 'ותשקין את אביהן יין גם בלילה ההוא', שהפסוק הראשון הקדים את 'אביהן יין' ל'לילה הוא', ובלילה השני הוא להיפך). בטעם הדבר ביאר שבלילה השני חששו בנותיו שלא ירצה לשתות עוד יין

לו ותהרין שתי בנות לוט מאביהן:

ועדיאָה תרחין בְּנֵת לוֹט מֵאַבְוִהוֹן:

לחון ונתעצרו מציאה ראשונה:

ותהרין וגו'. אף על פי שאין האשה מתעצרת מציאה ראשונה, אלו שלטו בעצמן והולילו ערותן

להוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו', והביאו רש"י. ביאר בעץ יוסף שהרעה הזו באה לו מעצמו, שמתוך שהיה להוט אחר הערווה נכשל בזה. ואנוהו – ניתן לבאר את דברי המדרש שאדם אחר היה נמנע גם מתוך שכרותו של לוט מלעשות מעשה שכזה, ורק אדם שלהוט אחר עריות יאפשר לעצמו לעשות דבר שכזה בעת שכרות גדולה.

ועוד דרש המדרש רבה: 'רבי יודן דמן גלוי ורבי שמואל בר נחמן תרויהון אמרי משום רבי אליהו עיני: אין אנו יודעים אם לוט נתאוה לבנותיו אם בנותיו נתאוו לו, מן מה דכתיב "לְתַאֲוָה יִבְקֹשׁ נָפֶרֶד" (משלי יח, א) – הוי לוט נתאוה לבנותיו ובנותיו לא נתאוו לו (ואנוהו – שעל לוט כתוב שנפרד מאברהם). ר' תנחומא בר רבי חייא משם ר' הושעיא תורגמנא: אין כל שבת ושבת שאין קורין בה פרשתו של לוט. מאי טעמיה? "בְּכָל תּוֹשִׁיָה יִתְגַּלֵּעַ" (שם). א"ר אחא: יתגלעו אין כתיב כאן אלא יתגלע, האנשים נתרחקו, והנשים נתקרבו'. כתב בעץ יוסף שהיו נוהגים אז לקרוא בכל שבת ושבת גם כן את פרשת לוט, להורות לעם שהשכרות מביאה לידי מכשול, ומתוך כך שומר נפשו ירחק מזה. ועוד כתב בשם היפה תואר שיש שגרסו 'אין לך כל שנה ושנה שאין קורין בה... והיא גירסה נכונה'. ואנוהו – כלומר אף לפי המנהג שהיו מסיימים את התורה פעם בשלוש שנים, היו מקפידים לקרוא את פרשת לוט פעם בשנה להזכיר לעם להישמר מן היין.

כתב הרד"ק שמבאר הכתוב שמאותה ביאה הרו, להודיע שלא הוסיפו עוד לשכב עמו, שלא נתכוונו אלא להשאיר זרע.

אונקלוס תרגם 'מַאֲבִיהֶן – מאביוהוֹן'. ביאר על כך בפרשגון 'בדרך כלל המקרא מציין הריון ולידה באמצעות למ"ד היחס, כגון 'וְתִהְיֶה לוֹ' (לח, יח), 'אֲשֶׁר יִלְדָה לוֹ שָׁרָה' (כא, ג), אבל בפרשתנו באה מ"ם היחס: 'ותהרין מאביהן' (ולא לאביהן) וכן 'וְנִחְיָה מֵאַבְיָנוּ זָרַע' (פסוק לב). בכך נרמז שאביהן היה רק הסיבה להריון ולא שהיה זה פעלו המכוון. נמצא שהכתוב עצמו ממעט את גנותו של לוט, ומטעם זה נזהר אונקלוס לתרגמו כצורתו 'ועדיאָה... מֵאַבְוִהוֹן'.

במדרש רבה נדרש: 'ותהרין שתי בנות לוט מאביהן – אמר ר"א: לעולם אין האשה מתעברת מביאה ראשונה. אתיבין והא כתיב "ותהרין שתי בנות לוט מאביהן"! אמר ר' תנחומא: שלטו בעצמן והוציאו ערותן ונתעברו כמביאה שניה',³⁹⁵ וכן כתב רש"י. הוסיף המלבי"ם: 'הנה הריון זה היה כנגד הטבע שקלטו הריון מביאה ראשונה, ובפרט למ"ש חכמי הטבע שבעת שזכרון א"א שיתעברו, רק שהיה בהשגחה מפני שהיה עתיד לצאת מהן שתי אומות גדולות, וז"ש שלכן נתעברו מפני ש"הוא אבי מואב" (פסוק לו) אומה שקיימת "עד היום". החזקוני הביא את דברי רש"י וכתב שיש לגרוס 'עדותן' (בדל"ת ולא ברי"ש), מלשון עדות, שבתולי האישה היא עדות עבודה, עיין עוד בדבריו.

ועוד נדרש: 'א"ר נחמן בר חנין: כל מי שהוא



וַיִּלְדֹּת רִבְקָה בָּר וַתֵּלֶד אֶת-יִצְחָק
וַיִּהְיֶה אֶת-יִצְחָק בֶּן-שָׁנָה
עַד יִמָּא דִין:

מִוֹאֵב. זוּ שְׁלֹא הִיטָה לְנוּעָה פֶּרֶשָׁה שְׁמֹאצִּיהָ הוּא, אֲזַל
לְעִירָה קְרָאָתוֹ בְּשֵׁם נָקִיָּה, וְקִצְלָה שֶׁכָּר צִמִּי מִשָּׁה,
שֶׁנֶּאֱמַר צִנִּי עִמּוֹן אֶל תִּתְּגֵר צֵם (דְּבָרִים ב, יט) כֻּלָּל,

הַיּוֹם 'שְׁלֹא הִתְעַרְב עִמָּהֶם גּוֹי זָר, אִם שֶׁהִכּוֹנָה
שֶׁהִדְבָּר יָדוּעַ עַד הַיּוֹם. וְכִדְבָּרֵי הָרִאשׁוֹנִים
כֶּתֶב הַרְש"ר הִירֵשׁ שֶׁבִּשְׁוֹנָה מִמְּקָרִים אֲחֵרִים
שִׁיּוּשֵׁי הָאָרֶץ מִתְחַלְפִּים, הַמּוֹאֲבִים וְהַעֲמוֹנִים
שֶׁל הַיּוֹם הֵם הַצִּאצְאִים שֶׁל מוֹאֵב וְעִמּוֹן בְּנֵי לוֹט
וְלֹא נִתְחַלְפוּ.

נהרות ה'

מגילת רות – ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים

לִידַת מוֹאֵב מִשְׁמַעוּתִית הִיא מְאֹד עֲבוּר עִם יִשְׂרָאֵל, שֶׁכֵּן מִצִּאצְאֵי תִימְצָא
אִשָּׁה חֲשׁוּבָה מְאֹד עֲבוּר עִמָּנוּ. תַּחֲלִילָה חֲשַׁב מֹשֶׁה רַבְּנוּ שֶׁעָלִיו לַעֲשׂוֹת מִלְחָמָה
וְלִהְיוֹת אֶת בְּנֵי מוֹאֵב וְעִמּוֹן, אֵךְ הִקְב"ה מִנַּע זֹאת מִמָּנוּ, כְּמוֹבָא בַּגְמָרָא: 'אִמְרָ לֹ
הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: לֹא כִשְׁעֻלָּתָה עַל דַּעְתְּךָ עֲלֵתָה עַל דַּעְתִּי, שְׁתֵּי פְרִידוֹת טוֹבוֹת
יֵשׁ לִי לְהוֹצִיא מִהֵן, רוֹת הַמּוֹאֲבִיָּה וְנַעֲמָה הָעֲמוֹנִית'.³⁹⁸

מִגִּילָה שֶׁלֹּמָה הִתִּיחַדָּה לְהַכִּיר לָנוּ אֶת דְּמוּתָהּ הָאֲצִילִית שֶׁל רוֹת, וְנַעֲמֹד עֵתָה
עַל נִקּוּדָה אַחַת לְקַחַת מַחֲיִיָּה. בַּמִּדְרָשׁ רַבָּה נִדְרָשׁ: 'א"ר זְעִירָא: מִגִּילָה זוֹ אֵין בָּהּ
לֹא טוֹמָאָה וְלֹא טִהְרָה וְלֹא אִיסוּר וְלֹא הִיתָר, וְלֹמָה נִכְתְּבָה? לְלַמֶּדְךָ כִּמָּה שֶׁכָּר
טוֹב לְגוֹמְלֵי חֲסָדִים'.³⁹⁹

כָּל הָעוֹשָׂה חֶסֶד – סוֹפּוֹ לְקַבֵּל שֶׁכָּר טוֹב עַל חֶסְדּוֹ. וּוְדָאִי שֶׁכֵּן הַדְּבָר בַּעֲלוֹם הַבָּא,
אִלָּא שֶׁהַחִידוּשׁ הוּא שֶׁאֵף בַּעֲלוֹם הַזֶּה, עַל פִּי רוֹב, יִרְאֶה אָדָם פִּירוֹת לְמַעֲשֵׂי חֶסְדּוֹ.
כֵּן הוֹרָה הַמֶּלֶךְ שֶׁלֹּמָה בְּאוֹמְרוֹ 'שְׁלַח לְחֶמֶךְ עַל פְּנֵי הַיָּמִים כִּי בָּרַב הַיָּמִים תִּמְצָאֲנוּ'
(קֹהֶלֶת יא, א), וְכִפִּי שֶׁבִיָּאָר רִש"י 'עֲשֵׂה טוֹבָה וְחֶסֶד לְאָדָם שִׁיאֲמַר לְךָ לִבְךָ עָלֶיךָ אֵל
תִּרְאֵנוּ עוֹד כְּאִדָּם שֶׁמִּשְׁלִיךְ מִזִּנּוּתוֹ עַל פְּנֵי הַיָּמִים. כִּי בְּרֹב הַיָּמִים תִּמְצָאֲנוּ – עוֹד
יָמִים בָּאִים וְתִקְבַּל תְּשׁוּמָךְ'.

וְכֵן דְּרָשָׁה הַמִּשְׁנָה: 'אֵלּוּ דְּבָרִים שֶׁאָדָם אוֹכֵל פִּירוֹתֵיהֶן בַּעֲלוֹם הַזֶּה וְהַקֶּרֶן קִיִּימָת
לוֹ לְעוֹלָם הַבָּא: כִּיבוֹד אָב וְאָם וְגִמְלוֹת חֲסָדִים...',⁴⁰⁰ וְדוֹגְמָה לְדַבֵּר נִיתָן לְמִצְוָה
בַּגְמָרָא: 'וְאִמְרָ רַבִּי יוֹחָנָן: מֵאִי דְכָתִיב עֶשֶׂר תַּעֲשֶׂר? עֶשֶׂר בְּשִׁבִּיל שֶׁתַּתְּעֲשֶׂר'.⁴⁰¹

◇ ◇ ◇

398. בבא קמא לח, ב.
400. פאה א, א.
399. רות רבה ב, יד.
401. תענית ח, ב – ט, א.

– ילדה בן, ועוד כתב 'ויש להוסיף משום דלידת בן זכר תלוי במי שמזריע תחלה כדאיתא בנדה⁴⁰⁵ ואם איש מזריע תחלה יולדת בת, וכאן לא הייתה תאוות הצעירה מרובה לזה המעשה כמו"כ, וא"כ היה ראוי שתלד בת, אבל בהשגחה ממנו ית' ילדה גם היא בן'.
החזקוני ביאר שגם הצעירה ילדה זרע מלוכה כאחותה, את נעמה העמונית שיצא ממנה רחבעם. ואנוהו – ככתוב 'וַיִּרְחֶבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל... וְשֵׁם אִמּוֹ נְעֻמָּה הָעַמֹּנִית' (מלכים איד, כא).

בת, וקראה שמו 'בן עמי' (ועיין בעניין זה באזניים לתורה).

עיקר ההשגחה בהריון הצעירה לא היה עבור קיום זרע לאב על ידי שתלד בת שתתחתן עם מואב (כפי שתכננו), אלא שיצאה ממנו אומה גדולה 'הוא אָבִי בְנֵי עַמּוֹן' שקיימת 'עַד הַיּוֹם'. ולא התקיימה מחשבתן של בנות לוט שיקראו על שם לוט, כבני עשו שנקראו בשם עשו או אדום, אלא נקראו בשמות בפני עצמם – מואב ועמון. וכן כתב **בהעמק דבר** שבשונה ממה שתכננו

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן עַמִּי הוּא אָבִי בְנֵי עַמּוֹן עַד הַיּוֹם

שם בנה 'מואב', שהוא כינוי מגונה ופרוץ המורה שילדה מאביה, על כן אי אפשר להילחם בהם אך מותר להשתעבד בהם שיביאו מים ומזון. בשונה ממנה, הצעירה קראה את שם בנה 'בן עמי', שעל אף שרמזה שבא מאביה ולא מאיש זר, מכל מקום רמזה בלשון נקיה ואינו מגונה כל כך, על כן אין להתגרות בעמון – לא במלחמה ולא כל התגרות אחרת.

ובדרך זו כתב רש"י שמותר לצער את בני מואב.⁴⁰⁷ הרחיב **באזניים לתורה**⁴⁰⁸ שעניין זה קשור לכך שהצעירה הייתה צנועה יותר מהבכירה בכל הפרשייה: הבכירה יזמה, התחילה בזנות, הסיתה את הצעירה, ופרסמה את שם בנה 'מואב', בשונה מהצעירה שהייתה צנועה יותר בכל הנ"ל. ועוד הוסיף⁴⁰⁹ שמכך שאצל הבכירה

על קריאת שמו 'בן עמי' דרשה **הגמרא**: 'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, אפילו שכר שיחה נאה (כלומר לשון נקייה שאינה פרוצה ומגונה [תורה תמימה]), דאילו בכירה דקאמרה מואב, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט), מלחמה הוא דלא, הא אנגריא עביד בהו; צעירה דקאמרה בן עמי, א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: "וקרבת מול בני עמון אל תצורם ואל תתגר בם" (שם, יט) כלל (ואנוהו – כלומר במואב כתוב 'ואת תתגר בם מלחמה', אך דברים אחרים מותר להתגרות, ואילו בעמון אין להתגרות כלל ככתוב 'ואל תתגר בם'), דאפילו אנגריא לא תעביד בהו'.⁴⁰⁶ ביאר **בתורה תמימה** שהבת הבכירה קראה את

405. נדה לא, א.
 406. בבא קמח לח, ב.
 407. בלשון מעט שונה מהגמרא הנ"ל בבבא קמא נדרש בגמרא בנזיר (כג, ב): 'דאילו בכירה דקרייתה מואב, א"ל רחמנא: אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא אבל צעורי צערינן, ואילו צעירה דקרייתה בן עמי, אמר ליה: אל תצורם ואל תתגר בם, אפילו צעורי לא תצערינן כלל'. ועל פי דברים אלו כתב רש"י 'אבל לצערן התיר לו'. אולם **בתורה תמימה** כתב 'אנגריא עביד ביה – כלומר להשתעבד להם להביא מים ומזון, כך הגירסא בב"ק, וכן בסמוך אפילו אנגריא לא לעביד בהו, וכן נראה עיקר, ולא כגירסא דהכא (ואנוהו – בנזיר) הא

408. **אזניים לתורה** בפסוק לא.
 409. **אזניים לתורה** בפסוק לג.

ידע לוט בקומה אך לא ידע כלל בצעירה, רואים עניין נוסף של צניעות שהייתה בצעירה שלא הייתה בבכירה.

האברבנאל ביאר שאין ספק שמעת הריון עד לידתו ידעו את האמת, שלא מתו כל הארץ כפי שחשבו, על כן קראה כל אחת לבנה באופן שיודה על אמימת העניין, להינצל מלעז זנות (ואנוהו – כלומר לאנשים שאינם הגונים, או לאביהם מטעמי זנות). הבכירה קראה 'מואב', כלומר מאביה, והצעירה הצניעה את העניין יותר.

לוט לא הרגיש בשכיבת הבכירה הרגשה שלמה, אך דבר־מה הרגיש, לכן נקוד על 'ובקומה', אבל הצעירה עשתה בצנעה מחולטת שלא ידע כלל בשכבה ובקומה. על כן הבכירה לא חששה אל גנות אביה וקראה שמו מואב, שנדע שלא התעתה רוח זנונים, אלא שעשתה מה שעשתה עם אביה כי חשבה שהעולם כולו

נהרות ה'

מה ידוע לנו על נשים אלו? קיים פער ניכר בידיע שיש לנו אודותן. על רות יש מגילה שלמה, המתארת בפרטי פרטים את מידותיה ואת סיפורה, וניתן לומר שנאה לקיים אומה שלימה עבור אישה כה ייחודית. ולעומתה, מה ידוע לנו על נעמה העמונית? כל שידוע לנו הוא שנעמה הייתה אמו של רחבעם ממשיך זרע מלכות דוד, ככתוב 'וַיִּרְחַבְעָם בֶּן שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ בְּיִהוּדָה... וְשֵׁם אִמּוֹ נַעֲמָה הָעַמּוֹנִית' (מלכים א יד, כא). אך מעבר לכך איננו יודעים עליה דבר, שלא מסופר עליה ועל מעשיה דבר בכתובים, ואף המדרשים כאילמים אודותיה.

◆ ◆ ◆

410. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלושים.

411. ברכות סג, א.

שדוד בחר להשיא לו את נעמה העמונית. ולא שבח

פרשת וירא
כתר רביעי
פרק כ

התוכן

שיחה:

- סיבת ה' בלקיחת אבימלך את שרה..... 385
 כל המתפלל על חברו – הוא נענה תחילה..... 385
 ביאור 'פקידת שרה' בזכות תפילת אברהם..... 386
 התאריכים בפרקים אלו..... 387
 ביאור שיטת רש"י – סדר הקורות..... 388
 ביאור שיטת תוספות – סדר הקורות..... 389
 החידוש שבלקיחת שרה בגרר על פני לקיחתה במצרים..... 390
 תפילה דווקא עבור אדם שלכאורה אינו ראוי לתפילתנו..... 392

פרק ב

- א ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין-קדש ובין שור ויגר בגרר:
 ויסע משם אברהם ארצה הנגב..... 395
 וישב בין קדש ובין שור ויגר בגרר..... 396
 נהרות ה': טיב עינו של הקובע את מקום מגוריו..... 398
- ב ויאמר אברהם אל-שרה אשתו אחתי היא וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את-שרה:
 ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא..... 399
 על כורחה שלא בטובתה..... 400
 וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה..... 401
 לקיחת שרה בהיותה כבת תשעים..... 401
 נהרות ה': אבינו מלכנו..... 402
- ג ויבא אלהים אל-אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על-האשה אשר-לקחת והוא בעלת בעל:
 ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה..... 404
 התגלות ה' לנכרים בתורה..... 404
 ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל..... 406
 תוכחה לאבימלך לעומת נגעים לפרעה..... 407
 נהרות ה': המתעלה מתוך חלומו..... 408
- ד ואבימלך לא קרב אליה ויאמר אדני הגוי גם-צדיק תהרג:
 ואבימלך לא קרב אליה..... 410
 ויאמר אדני הגוי גם צדיק תהרג..... 411
 למי התכוון אבימלך באומרו 'הגוי גם צדיק תהרג'?..... 411
 נהרות ה': הרהורי עבירה קשים מעבירה..... 413
- ה הלא הוא אמר-לי אחתי היא והיא-גם-היא אמרה אחי היא בתם-לכבי ובנקין כפי עשיתי זאת:
 הלא הוא אמר לי אחתי היא..... 415
 והיא גם הוא אמרה אחי הוא..... 416
 בתם לכבי ובנקין כפי עשיתי זאת..... 416
 נהרות ה': גמגום ביום הדין..... 417
- ו ויאמר אליו האלהים בחלום גם אנכי ידעתי כי בתם-לכבי עשית זאת ואחשך גם-אנכי אותך מחטור-לי על-כן לא-נתתיך לנגע אליה:
 ויאמר אליו האלהים בחלום..... 419
 גם אנכי ידעתי כי בתם לכבי עשית זאת..... 420
 ואחשך גם אנכי אותך מחטור לי..... 421
 על כן לא נתתיך לנגע אליה..... 422
 נהרות ה': אני מנעתך מן החטא, והשבח שלי הוא ולא שלך..... 422
- ז ועתה השב אשת-האיש כי-נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה ואם-אינך משיב דע כי-מות תמות אתה וכל-אשר-לך:
 ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא..... 424
 ויתפלל בעדך וחייה..... 426
 ביאור הרש"ר הירש – נבואה ותפילה..... 427
 ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך..... 428
 נהרות ה': מקום הנבואה בימינו והמשכה דרך התפילה..... 428
- ח וישפם אבימלך בכקר ויקרא לכל-עבדיו וידבר את-כל-הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד:
 נהרות ה': המלך שהכיר במלכו..... 432
- ט ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה-עשית לנו ומה-חטאתי לך כי-הבאת עלי ועל-ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא-יעשו עשית עמדי:
 ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה עשית לנו ומה חטאתי לך..... 433
 כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי..... 434
 נהרות ה': חכמת המואשם – לדעת מתי לשתוק ומתי להשיב..... 434

- י' וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־אֲבִרְהָם מַה
רְאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה:
נְהָרוֹת ה': אופן קבלת ייסורין –
בהטחה או בפשפוש מעשים?..... 436
- יא' וַיֹּאמֶר אֲבִרְהָם כִּי אֲמַרְתִּי רַק אִין־יִרְאֶת
אֱלֹהִים בְּמִקְוִים הִזֶּה וְהִרְגִּנִי עַל־דְּבַר אִשְׁתִּי:
נְהָרוֹת ה': לרומם יראת ה' בכל מקום אליו נגיע... 439
- יב' וְגַם־אֲמַנָּה אַחֲתִי בַת־אָבִי הוּא אֶךְ
לֹא בַת־אָמִי וְתַהֲי־לִי לְאִשָּׁה:
וְגַם אֲמַנָּה..... 440
אַחֲתִי בַת אָבִי הוּא..... 440
אֶךְ לֹא בַת אָמִי וְתַהֲי לִי לְאִשָּׁה..... 441
נְהָרוֹת ה': אחותי רעיתי..... 442
- יג' וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי
וַאֲמַר לֵה זֶה חֲסֶדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל־
הַמִּקְוִם אֲשֶׁר נָבִיא שְׁמָה אֲמַר־לִי אָחִי הוּא:
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי..... 443
וַאֲמַר לֵה זֶה חֲסֶדְךָ.... אֲמַרִי לִי אָחִי הוּא..... 445
נְהָרוֹת ה': אמור לחכמה אחותי את..... 446
- יד' וַיִּקַּח אֲבִימֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר וְעֶבְדִּים וּשְׁפָחוֹת
וַיִּתֵּן לְאֲבִרְהָם וַיֵּשֶׁב לוֹ אֶת שְׂרָה אִשְׁתּוֹ:
נְהָרוֹת ה': ותשובה ותפילה וצדקה..... 447
- טו' וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ הִנֵּה אֶרְצִי
לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שָׁב:
נְהָרוֹת ה': כל הדר בחוצה לארץ..... 451
- טז' וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַי כֶּסֶף
לְאַחֶיךָ הִנֵּה הוּא־לְךָ כְּסוּת עֵינַיִם
לְכָל אֲשֶׁר אֲתָךְ וְאֵת כָּל וְנִכְחַת:
וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַי כֶּסֶף לְאַחֶיךָ..... 452
הִנֵּה הוּא לְךָ כְּסוּת עֵינַיִם לְכָל אֲשֶׁר אֲתָךְ..... 453
ביאור ראשון – הממון הוא כסות עיניים..... 453
ביאור שני – אברהם הוא כסות עיניים..... 455
ביאורים נוספים להבנת כסות עיניים..... 455
וְאֵת כָּל וְנִכְחַת..... 456
נְהָרוֹת ה': אלף כסף..... 457
- י" וַיִּתְּפֹלל אֲבִרְהָם אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים
אֶת־אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וַאֲמַהֲתִיו וַיֵּלְדוּ:
וַיִּתְּפֹלל אֲבִרְהָם אֶל הָאֱלֹהִים..... 459
וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וַאֲמַהֲתִיו
וַיֵּלְדוּ..... 460
נְהָרוֹת ה': כל תפילה פועלת ישועה..... 462
- י"א כִּי־עָצַר עֶצֶר יְהוָה בְּעַד כָּל־רָחֹם לְבֵית
אֲבִימֶלֶךְ עַל־דְּבַר שְׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲבִרְהָם:
כִּי עָצַר עֶצֶר ה' בְּעַד כָּל רָחֹם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ..... 463
עַל דְּבַר שְׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲבִרְהָם..... 465
נְהָרוֹת ה': קדושה מרחם..... 465

סיבת ה' בלקיחת אבימלך את שרה

סיפור לקיחת שרה על ידי אבימלך מזכיר רבות את לקיחתה על ידי פרעה. בשני הסיפורים מגיעים אברהם ושרה למקום חדש, נאלץ אברהם לומר שהיא אחותו, ושרה נלקחת לבית המלך. שם, אין המלך מצליח להוציא את זממו מן הכוח אל הפועל, וה' יתברך מונע את נגיעת המלכים בשרה: בפרעה היה הדבר על ידי הבאת נגעים עליו ועל ביתו, ואצל אבימלך היה הדבר בהתגלות אלוהית שהורתה לאבימלך להשיב את האישה לבעלה. בשני המקרים יוצאת שרה ללא פגע.

לאור הדמיונות הרבים יש לשאול, מדוע נאלץ אבינו אברהם לעבור את אותו התהליך פעמיים? לכאורה נראה שהיה בכך ניסיון נוסף עבור אברהם בלקיחת שרה על ידי אבימלך (וכן ביארו רוב המפרשים שהיה זה אחד מעשרת הניסיונות של אברהם). אולם על כך יש לשאול, מדוע שוב לנסות את אברהם בניסיון שכבר התנסה בו אצל פרעה, ועמד בו בגבורה? האם התחדש עניין בפעם השנייה, שעבורו היה צורך לנסותו בלקיחת שרה בשנייה?

וגדלה השאלה בשיטת הפרקי דרבי אליעזר, שלא מנה את לקיחת שרה על ידי אבימלך כאחד מעשרת הניסיונות בהם עמד אברהם (בשונה מלקיחתה על ידי פרעה שכן מנה כניסיון)¹, וכל שכן שלשיטתו יש לשאול, מדוע הביא הקב"ה את סיפור לקיחת שרה על אברהם, אם לא היה הדבר עבור ניסיון?

כל המתפלל על חברו – הוא נענה תחילה

אלא שהבדל מהותי יש בין הסיפורים, שעבורו נלקחה שרה בפעם השנייה. כיצד פעל והגיב אברהם בלקיחת שרה על ידי פרעה? אברהם לא עשה דבר. שם, הניסיון היה לבחון כיצד יקבל אברהם את המצב אליו נקלע, האם יהרהר אחרי מידות הקב"ה בעקבות הרעב שפקד את הארץ ולקיחת שרה, כפי שביארנו בשיחתנו השנייה בפרשת לך-לך.

אולם על ידי לקיחתה לבית אבימלך עשה אברהם מעשה (לאחר שהושבה שרה אליו), ככתוב וַיִּתְּפֹלֵל אֲבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים² (פסוק יז), ודבר זה הוביל לשתי תוצאות מבורכות, כשהשנייה שבהן היא עיקר היסוד. הראשונה, התפילה של



1. פרקי דרבי אליעזר פרקים כו–לא, מובא בדברינו בפרשת לך-לך יב, א 'עשרה ניסיונות'.
באופן מרוכז במיוחד 'רש"י על אבות ה, ג, וכן

אברהם היא אשר הועילה לבית אבימלך, ככתוב 'וַיִּתְּפֹלֵל אֲבָרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאִמְהֵתָיו וַיֵּלְדוּ'.¹ והשנייה, היא התועלת אליה זכו אברהם ושרה בזכות תפילתו, וכפי שדרשה הגמרא: 'א"ל רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא דאמור רבנן, כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה? א"ל, דכתיב: "וְהָיָה שֵׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְּלוֹ בְּעַד רָעָהוּ" (איוב מב, י). אמר ליה: את אמרת מהתם, ואנא אמינא מהכא: "וַיִּתְּפֹלֵל אֲבָרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאִמְהֵתָיו", וכתיב: "וְהָיָה שֵׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּעַד רָעָהוּ" (כא, א) – כאשר אמר אברהם אל אבימלך,² וכפי שביאר רש"י (על הגמרא) 'מדלא כתיב ויפקוד את שרה וכתיב פקד משמע פקד כבר תחילה לאבימלך'. כלומר, בזכות תפילת אברהם על אבימלך – נענה אברהם ונפקדה שרה. עוד נעמוד בהמשך השיחה על חשיבות תפילת אברהם על בית אבימלך כדי שתהר שרה אשתו, אך תחילה נבאר את כוונת הגמרא ש'נפקדה' שרה בזכות תפילת אברהם.

ביאור 'פקידת שרה' בזכות תפילת אברהם

כאמור, דרשה הגמרא שבזכות תפילת אברהם לא רק שנרפאו אבימלך וביתו, אלא גם נפקדה שרה, ולא זו בלבד, אלא שנענה אברהם תחילה לדבר שהוא עצמו היה צריך, כלומר, 'נפקדה' שרה בטרם נרפא בית אבימלך. אלא שיש לשאול, מהי כוונת 'וְהָיָה שֵׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּעַד רָעָהוּ', שקדם לריפוי משפחת אבימלך, ככתוב 'הוא נענה תחילה'? נציג בדבר שלוש שיטות.

הראשונה – שיטת רש"י. את הפסוק 'וְהָיָה שֵׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּעַד רָעָהוּ' (כא, א) ביאר: 'סמך פרשה זו לכאן ללמדך שכל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, שנאמר "וַיִּתְּפֹלֵל וְגו'", וסמך ליה "וְהָיָה שֵׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּעַד רָעָהוּ" שפקד כבר קודם שרפא את אבימלך, ועוד הוסיף 'פקד את שרה כאשר אמר – בהריון'. לדבריו, כוונת הגמרא שהרתה שרה לפני רפואת אבימלך. חידוש הוא לפי דבריו, שתחילה הושבה שרה והתפלל אברהם, אך בטרם ראו בית אבימלך שהועילה תפילתו – הרתה שרה, ורק אחר כך התרפאו בית אבימלך. השנייה – שיטת התוספות (בבא קמא).³ לדבריהם, אין הפקידה אמורה כהריון, שכתבו: 'כאשר אמר אברהם אל אבימלך – לאו בהריון משתעי, שהרי המלאכים בישרו את שרה מפסח שלפניו, אלא ילדה בריווח כמו שהתפלל על אבימלך'. לדבריהם, אין ההריון של שרה תלוי בתפילת אברהם, שמראש הובטח אברהם שתהר. ביאור הגמרא 'הוא נענה תחילה' מיוחס לאופן לידתה, שילדה בריווח. מדבריהם משמע שאין בהכרח תוצאה מיידית בעניין 'הוא נענה תחילה', שהרי



2. בבא קמא צב, א. כאן שונה משיטת התוספות בראש השנה
3. תוספות בבא קמא צב, א. שיטת התוספות שתובא לקמן.

ילדה שרה זמן רב אחרי שהתפלל אברהם על בית אבימלך, אלא שזוכה הוא שתפילתו תתקבל עבור עצמו לפני שתתקבל עבור אחרים, גם אם הדבר יוליד פירות אצלו זמן רב אחרי שיוליד אצל אחרים.

ושיטה שלישית יש בדברי הרמב"ן, שעל הכתוב 'וה' פקד את שרה' הביא את דברי רש"י שכתב שנפקדה בהריון, חלק על דבריו וכתב 'ואין "פקידה" אלא לשון זכירה והשגחה על הנפקד... אף כאן וה' פקד את שרה – זכר את שרה ועשה לה כאשר דבר'.⁴ וכן כתב בתורה תמימה: 'שבראש השנה נגזר עליה הריון, אבל אין לפרש שבראש השנה הרתה'.⁵

לדבריו, כוונת 'וה' פקד את שרה' היא שנזכרה לטובה, שתפילת אברהם הובילה לגזירה מיידית ממרום ליכולת ילודה. תחילה עבור שרה, שבזכות התפילה נולדה בשרה יכולת ילודה, ואחר כך התקבלה תפילתו עבור בית אבימלך, שיוכלו להוליד גם הן. עבורן התוצאה הייתה מיידית, שילדו ונושעו מכדי 'עצר עצר ה' בַּעַד כָּל רָחֶם' (פסוק יח), ואילו כלפי שרה התוצאה הנראית לעין הייתה מאוחרת מעט, כשזכתה להרות בפרי בטן, אך הגזירה האלוהית התקבלה מיד, בטרם נושעו נשות בית אבימלך.⁶

התאריכים בפרקים אלו

עוד יש לעמוד על השיטות השונות המבארות את סדר הקורות בפרשה, כלומר מתי הייתה פקידת שרה ביחס לסיפורים שקדמו לה בפרשה. לפי סדר הכתובים כך אירעו הדברים: תחילה נצטווה אברהם בברית המילה (פרק יז), אחר כך באו המלאכים והבטיחו את הריון שרה (פרק יח), ואחר כך נלקחה שרה והתפלל אברהם עבור אבימלך וביתו (פרק כ), ולבסוף הרתה שרה (פרק כא). התורה אינה מזכירה תאריכים לאף אחד מאירועים אלו. אולם מתוך שילוב עניין זה עם המקורות המבארים מתי התבשר אברהם שתלד שרה ומתי נפקדה שרה בפועל, ניווכח לראות שבאים אנו להבנות שונות בסדר המאורעות.

תחילה יש לשאול, מתי באו המלאכים אל אברהם ובישרו שתלד שרה? נמצאו שתי שיטות בעניין.

יש הדורשים שבאו המלאכים בניסן, וכן נדרש במכילתא: 'בחמשה עשר בניסן נדבר המקום עם אברהם אבינו בין הבתרים, בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו, בחמשה עשר בניסן נולד יצחק',⁷ וכן מבואר



4. רמב"ן כא, א, ולשונו מובא בדברינו שם.
5. תורה תמימה כא, א.
6. יש לציין שלשון דומה יש בפסוקים ובגמרא, אלא שלשיטת הרמב"ן לאו דווקא שמדובר בהבנה דומה. הפסוק כתב 'וה' פקד', והגמרא (ראש השנה י, ב) דרשה 'בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה'. לשיטתו שלשון 'פקד' במקרא
7. מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא

אינו במשמעות הריון אלא בהבנת זכירה, אין אם דברי הגמרא 'נפקדה שרה' היא הריון, אין לשון 'פקידה' שווה בין הכתוב בתורה לדרשת הגמרא. או שיש לומר לשיטתו בביאור הגמרא שלא הרתה בראש השנה, אלא נזכרה לטובה, והרתה זמן מעט אחר כך.

בסדר עולם,⁸ וכן נדרש בגמרא: 'בפסח נולד יצחק, מנלן? כדכתיב למועד אשוב אליך',⁹ וכן נקט רש"י שבאו בפסח¹⁰ (ועיין עוד בדברינו יח, א 'באיזה תאריך'). לעומת כל האמור, באופן אחר דרשה הגמרא שהמלאכים בשרו את אברהם בחודש תשרי, שדרשה 'דקאי בחג וקאמר לה בניסן',¹¹ כלומר, המלאכים בשרו את אברהם בסוכות שתלד שרה בפסח. וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר¹² שאברהם נימול ביום הכיפורים, וממילא באו המלאכים אחר המילה בחודש תשרי, וכן נקטו התוספות (בראש השנה), כמובא לקמן (ויש שדרשו שבאו בערב פסח, עיין בדברינו יח, א 'באיזה תאריך').

בשונה מזמן ביאת המלאכים הנתון במחלוקת גדולה, בזמן הריונה של שרה מצאנו שיטה אחת, המוסכמת הן על רבי אליעזר והן על רבי יהושע, וכן דרשה הגמרא: 'בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה'.¹³

מתוך שילוב זמן הריונה של שרה בראש השנה עם זמן ביאת המלאכים, נבוא לידי תובנות מעניינות שהעלו המפרשים.

ביאור שיטת רש"י – סדר הקורות

רש"י ביאר, כאמור, שהרתה שרה בטרם נושעו נשות אבימלך מעצירת לידתן. אם כן, לשיטתו, כך הוא סדר הדברים: ברית המילה היה ביום השלישי לפני פסח (שהרי באו בט"ו, והיה ביום השלישי למילתו), באו המלאכים בט"ו ניסן ובישרו את שרה. כעבור כחצי שנה שרה נלקחה לבית אבימלך, היא הוחזרה ונפקדה בהריון (בכתוב 'וה' פקד', ולפי הגמרא היה זה בראש השנה), ואחר כך התרפאו אבימלך וביתו.

לשיטתו יש לשאול, אם כבר התבשר אברהם בניסן שתלד שרה, מדוע היה צורך בתפילתו כדי שתהר שרה, הרי הדבר הובטח לו מראש?

על כך השיב המהר"ל: 'ואף על גב דכבר הבטיחו המלאכים "כַּעֲת חַיָּה וְלִשְׁרָה בֶן" (יח, יד) אין זה קשיא שהרי יעקב אמר "קִטְנִיתִי מִכָּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל הָאֱמֶת" (לב, יא) שהיה ירא שמא נתמעטו זכויותיו בשביל החסדים שעשה הקדוש ב"ה,¹⁴ ואברהם כשעשה לו הקדוש ברוך הוא נס שהרג המלכים היה ירא ג"כ שקבל כל שכרו, שהרי היה צריך הקדוש ברוך הוא להבטיחו דעדיין שכרו הרבה מאוד,¹⁵ ואלו לא התפלל אברהם על אבימלך היה מה שעשה הקדוש ברוך הוא אליו שנתן



- | | |
|---|---|
| דפסחא פרישה יד. | להם מצות משום שפסח היה (יט, ג). ובחומש |
| 8. סדר עולם פרק ה. | שמות (יב, מא) כתב להדיא 'בחמישה עשר בניסן |
| 9. ראש השנה יא, א, וביאר בתורה תמימה | באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו'. |
| שדרשה זו מבוססת על דברי המדרש שבפסח | 11. ראש השנה יא, א. |
| באו המלאכים לאברהם, וכדברי רש"י (יח, יד) | 12. פרקי דרבי אליעזר פרק כט. |
| שבפסח אמרו לו שבמועד הזה בשנה הבאה | 13. ראש השנה י, ב. |
| תלד שרה. | 14. ברכות ד, א. |
| 10. רש"י יח, י, וכן כשבאו אל לוט כתב שאפה | 15. עיין רש"י טו, א ובדברינו שם. |

לו בן מעוט מזכויותיו, עכשיו שהיה מתפלל על אבימלך ובזכות זה היה הקדוש ברוך הוא נותן לו בן היו כל צדקותיו כבתחלה ולא היה לו שום נכוי מזכויותיו כלל.¹⁶ ואנוהו – להבנה זו, גם ללא תפילתו הייתה שרה הרה, אלא שהדבר היה ממעט מזכויותיו.

והוסיף המהר"ל תשובה שנייה: 'ועוד דכל דבר אף על גב שראוי ובודאי יבא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפועל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפועל, והיה מסבב דבר זה שיהיה אברהם מתפלל בעד אבימלך וראוי שיהיה נענה תחלה'.

וכן כתב האור החיים: 'לעולם כי תפלתו על אבימלך הוא דבר המעמיד לפקידת שרה, והבטחתו יתברך הייתה שיתן לו בן והזמין לו ה' מצוה שסגולתה שיפקד, ובזה נתקיימה הבטחתו. והוא אומרו "כאשר אמר" (כא, א) פירוש ולצד האמירה שאמר ה' הוא שנזדמן לו הדבר ונפקדה, כי כשירצה ה' להיטיב יזמין המצוה שסגולתה היא הטובה המבוקשת. ותמצא שקודם הבטחת הפקידה כבר נזדמן לאברהם מעשה פרעה שהוא בדומה למעשה אבימלך ולא עצרו ה' לפרעה כדי שיתפלל עליו אברהם, וזה לך האות למה שפירשנו'.¹⁷

להבנה זו, אף על גב שאברהם הובטח שתלד לו שרה – נצרך להתפלל כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את ההבטחה. כשם שלא די שישתמך אדם על הבטחת הריון, אלא צריך לפקוד את אשתו עבור הריונה, כך צריך להוליד סיבה רוחנית שתוציא מן הכוח אל הפועל את ההבטחה, ודבר זה היה באמצעות תפילת אברהם. ועיין עוד בדברינו בתחילת פסוק ו, שהתגלות המלאך מיכאל אל אבימלך סייעה להוציא מן הכוח אל הפועל את ההבטחה שנינתה לאברהם.

ביאור שיטת תוספות – סדר הקורות

לשיטת התוספות (בראש השנה)¹⁸ שנימול אברהם בתשרי, קשה טובא, שעל הגמרא בראש השנה שדרשה שבאו המלאכים בתשרי, כתבו 'סוגיא דשמעתא מוכח דבתשרי נמול אברהם אבינו, דבפרק השוכר את הפועלים¹⁹ אמר בשלישי של מילה באו אצלו מלאכים ואז נאמר לו למועד אשוב אליך כעת חיה, ובפרקי דרבי אליעזר נמי אמרינן דביוה"כ נמול אברהם אבינו. והשתא הא דאמר בחג לאו דוקא, דשני ימים לפני החג הוה כיון דנמול ביוה"כ'. יוצא לדבריהם שהמילה הייתה ביום הכיפורים, ובאו המלאכים ביום השלישי למילתו, כלומר ב"ג תשרי, לבשרו על לידת שרה.



16. חידושי אגדות למהר"ל, בבא קמא צב, א.

17. אור החיים כא, א.

18. תוספות בראש השנה יא, א. יש לציין שקיימים הבדלים בין המובא שם לבין התוספות בבבא קמא צב, א (שהבאנו לעיל 'ביאור פקידת שרה'), שלדברי התוספות בבבא קמא

באו המלאכים בניסן, וכוונת 'זה' פקד' היא לידה בריוח, ואילו לפי התוספות בראש השנה הם באו בתשרי (ולא ביארו מה כוונת הכתוב 'זה' פקד', כמובא בדברינו לקמן).

19. בבא מציעא פו, ב.

לדבריהם יוצא עניין מחודש ביותר, שהרי התורה הקדימה את ברית המילה וביאת המלאכים (פרקים יז-יח) לתפילת אברהם על אבימלך ופקידתה (פרקים כ-כא), ואילו לדבריהם, בישרו אותה המלאכים בין יום הכיפורים לסוכות, אחרי שכבר נפקדה בראש השנה! ואכן חידש המהרש"א שכן הוא לדבריהם, וכתב: 'דכבר קודם ר"ה התפלל על אבימלך, ובר"ה נפקדה שרה ואבימלך אחר ר"ה נתרפא, וביוה"כ נימול אברהם ואחר כך ביום ג' באו המלאכים לבשר לשרה ודו"ק'.²⁰

מדברי המהרש"א בשיטת התוספות מתחדשים שני עניינים. הראשון, סדר הכתובים אינו לפי סדר קורותם. קודם ראש השנה התפלל על אבימלך, אחר כך הרתה בראש השנה, אבימלך התרפא מייד אחר כך, ואילו ברית המילה הייתה רק ביום הכיפורים, וביום השלישי באו המלאכים לבשר את הריונה. להבנה זו, פרק כ (עם תחילת פרק כא) ארע לפני פרקים יז-יט. והשני, כבר הייתה שרה בהריון בשעה שבאו המלאכים ואמרו לה 'שׁוֹב אֲשׁוּב אֵלַיךָ כִּפְעַת חַיָּה וְהָיָה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ' (יח, י).²¹

בעניין דבריו האחרונים, יש לחדש שאם נעמיד את דברי התוספות (בראש השנה) כדברי הרמב"ן שלא נפקדה שרה בראש השנה אלא נגזר במרומים שתלד, ניתן לבאר שתחילה נלקחה שרה לבית אבימלך, בעקבות כך התפלל אברהם בראש השנה על בית אבימלך ונענה הוא 'תחילה' שתלד אשתו, ולכך כוונת הגמרא 'בראש השנה נפקדה שרה', שנגזרה עליה יכולת ילודה. אולם ההריון היה אחרי ביאת המלאכים אליו.²²

החידוש שבלקחת שרה בגר על פני לקיחתה במצרים

לאחר כל האמור, נשוב לבאר את חשיבות תפילת אברהם עבור הורתה של שרה. ונפתח בשאלת האברבנאל, 'למה זה לא הזכיר הקדוש ברוך הוא לאבימלך בחלום הלילה "השמר לך מדבר עם שרה מטוב עד רע" כמו שעשה ללבן (לא, כד) והייתה שרה נצולת מאותה הסכנה ואברהם מאותה בוש?'²³ כלומר, מדוע אפשר הקב"ה את לקיחת שרה, במקום למנוע כן מלקחתה באזהרת אבימלך שלא יקחנה,



20. מהרש"א בבא קמא צב, א.

21. להבנה זו, הכתוב הנאמר לאברהם על שרה קודם ברית המילה 'וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן' (יז, טז) נאמר דווקא בלשון עבר, שכבר התברכה והרתה בבן. ועיין עוד בדברינו לקמן בהבנה נוספת בלשון העבר שנקט הקב"ה.

22. ביאור נוסף בסדר הקורות נמצא במלבי"ם (כא, א) שציין שהמילים 'וה' פקד' מקדימות את השם אל הפועל (ואנוהו – שכתוב 'וה' פקד' ולא 'ויפקדו'), דבר המורה שפסוק זה קרה קודם לפסוקים שקדמו לו. כוונת הכתוב היא שעוד קודם שנלקחה שרה לבית אבימלך – כבר התעברה מאברהם, וזה כדעת רבי חמא

במדרש רבה (נג, ו): 'רבי יודן ור' חמא, רבי יודן אמר: לט' חדשים נולד שלא יהיו אומרים גרופ מביתו של אבימלך, רבי חמא אמר: לשבעה שהם תשעה מקוטעים'. לדעת רבי חמא, בעת שלקחה אבימלך הייתה מעוברת אלא שלא ניכר עובר (ואנוהו – שאחרת לא היה לוקח אותה), ולדעת רבי יודן התעברה אחרי מעשה אבימלך, שמעשה אבימלך היה עשרה או אחד עשר חודשים קודם לידתה, ולטעמו נאמר 'וה' פקד' בלשון עבר להורות של ידי שהתפלל אברהם על אבימלך נפקדה שרה.

23. אברבנאל בשאלתו החמישית.

בדומה לאזהרת ה' יתברך לבן? האברבנאל השיב 'כי רצה יתברך שיבוא הדבר הזה לניסיון, לתועלת אברהם לשמירת ביתו'.²⁴

אולם אנו נלך בשיטת הפרקי דרבי אליעזר, הדורש שלא היה כאן ניסיון, אלא אמצעי למטרה אחרת.²⁵ אילולי נלקחה שרה לבית אבימלך, ומתוך כך התפלל אברהם, לא הייתה זוכה שרה לפרי בטן. הבטחת הקב"ה לאברהם 'אֶבְלָ שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לָךְ בֵּן' (יז, יט) הייתה צריך מעשה של אברהם, שבזכותו יוציא הקב"ה את הבטחתו מן הכוח אל הפועל (כדברי המהר"ל הנ"ל), ותפילת אברהם הועילה לה, כדברי הגמרא 'הוא נענה תחילה'.²⁶ יוצא אם כן שלקיחת שרה לא הייתה כניסיון לאברהם, אלא אמצעי שדרכו יצטרך אברהם להתפלל עבור יכולת הילודה של בית אבימלך, ובכך תזכה שרה אשתו לפרי בטן. ה' הביא את אברהם למצב שבו יפעל לטובת מעוכבי פרי בטן, ומתוך כך יזכה הוא שתהר שרה.

רק פעמיים בתורה כתוב שה' עצר יכולת ילודה. פעם אחת אודות שרה שאמרה 'עֲצָרְנִי ה' מִלָּדֶת' (טז, ב), ופעם שנייה בבית אבימלך עליהם כתוב 'כִּי עָצַר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רָחֵם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ' (פסוק יח). מתוך עזרה למי שסבלו מ'עָצַר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רָחֵם' זכה אברהם לעזור בתפילתו למי שאמרה 'עֲצָרְנִי ה' מִלָּדֶת'.

יסוד זה, בו אישה היא עקרה וזוכה לפרי בטן רק בזכות עזרה לאישה אחרת שנמצאת בחוסר יכולת ילודה, נמצא באישה נוספת. רחל הייתה עקרה במשך זמן ממושך, ולא זכתה להרות בזמן שאחותה לאה, וכן בלהה וזילפה, ילדו שבטים ליעקב. אף אמירתה ליעקב 'הֲבָה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי' (ל, א) לא הועילה לה לאשר חפץ ליבה. מתי זכתה לכדי 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת רִחְמָהּ' (ל, כב)? רק אחרי שהועילה לאישה אחרת שגם היא הייתה מעוכבת הריון.

לאחר שילדה לאה ארבעה בנים כתוב 'וַתַּעֲמֵד מִלָּדֶת' (כט, לה), וכן כתוב 'וַתֵּרָא לָאָה כִּי עֹמֶדָה מִלָּדֶת' (ל, ט), ובעקבות כך מסרה את זילפה שפחתה כאישה ליעקב, שתוליד לו בנים. מתי זכו הן לאה והן רחל להריון (לאה להריון נוסף, ורחל להריון ראשון)? רק כשפעלה רחל לטובת ההולדה של לאה, ככתוב שאמרה רחל ללאה 'לֹכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דִּוְדָאִי בְנִךְ' (ל, טו), ואחר כך כתוב 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים



זו לאמירה של אברהם שהשתמש באותה הלשון, באומרו לעפרון 'נתתי כסף השדה קח ממני' (כג, יג), וביאר שם רש"י 'מוכן הוא אצלי, והלוואי נתתי לך כבר', כלומר, ההחלטה התקבלה באופן סופי, כל שנשאר הוא המעשה שיוציא אותו מן הכוח אל הפועל. כן הוא בדברי ה', שאמר 'נתתי ממנה לך בן'. ההחלטה התקבלה, עתה על אברהם לעשות מעשה שיוציא את ההריון מן החזון אל המציאות, הן מבחינה גשמית בפקידת אשתו, והן מבחינה רוחנית, על ידי תפילה עבור המתקשים בילודה.

24. אברבנאל בתשובתו לשאלות הרביעית והחמישית.

25. ועיין בדברינו כא, א 'שיטת העמק דבר', שם ביאר שלקיחת שרה אל אבימלך הייתה עונש לשרה על שצחקה.

26. בדברי ה' יתברך אל אברהם, בשעה שהבטיח לו לראשונה שתלד לו שרה, אמר 'וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן' (יז, טז). מתוך דיוק בדבריו יתברך נראה שלא אמר ה' 'אתן לך ממנה בן', אלא 'נתתי', כביכול באופן שכבר נעשה. בביאור הדבר ניתן להשוות אמירה

אֶל לֵאָה וְתֹהֵר וְתִלְדַּ לְיַעֲקֹב בֶּן חֲמִישִׁי (שם, יז), ועל רחל כתוב בסמוך 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחֲמָהּ: וְתֹהֵר וְתִלְדַּ בֶּן' (שם, כב-כג), ללא שפעלה דבר נוסף מאז אמירתה ללאה.

כשם שאצל אברהם, זכתה שרה לפרי בטן רק כשעשה אברהם דבר שהועיל לפרי בטנם של נשים אחרות, כך זכתה רחל לפרי בטן רק בזכות פעולתה שפעלה עבור לאה אחותה שאף היא עוכבה מלדת.

מתוך כל האמור, מתגלית הבנה חדשה בכתוב החותם את סיפור לקיחת שרה: 'כִּי עָצַר עֲצַר ה' בְּעַד כָּל רַחֵם לְבֵית אַבְיִמֶלֶךְ עַל דְּבַר שָׂרָה אֲשֶׁת אַבְרָהָם' – כלומר 'עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך' עבור המטרה הנכספת, הורתה של שרה – 'על דבר שרה אשת אברהם', כלומר עבורה, וכפי שכתוב בפסוק הסמוך 'וְה' פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר'.

תפילה דווקא עבור אדם שלכאורה אינו ראוי לתפילתו

ועניין נוסף מתגלה באמצעות הבנה זו. אם רצון ה' יתברך היה שיתפלל אברהם על בית אבימלך, ומתוך כך יזכה אברהם שתהר שרה אשתו, יכל ה' יתברך להביא גזירה קשה על בית אבימלך בחוסר יכולת ילודה ללא שיקח את שרה, וגם בכך היה מקוים 'כל המפלל על חברו – הוא נענה תחילה'. מדוע אם כן היה צורך שתילקח שרה? אלא שעיקר הזכות של אברהם היה בכך שהתפלל אברהם על אדם שציער אותו. מעלה גדולה יש במי שמתפלל על חברו בזמן שהוא צריך לאותו הדבר, אך מעלה גדולה שבעתיים יש במי שמתפלל על חברו שהכאיב לו, על חברו שלכאורה לא ראוי שיתפלל עבורו, ודווקא אז תפילתו קרובה יותר להתקבל. וכן היה בפסוק הנוסף שהביאה הגמרא, שהתפלל איוב על חבריו שמאוד ציערו אותו בתוכחות שהטיחו בו.

כמענה לשאלת האברבנאל הנ"ל, אם בטרם לקיחת שרה היה הקב"ה מזהיר את אבימלך שבל יקח את שרה, לא היו נשות ביתו מתקשות בלידה, ולא היה אברהם מתפלל עבורו. הווי אומר, כדי שיזכה אברהם שתוליד לו שרה את הילד המובטח, צריך היה לעשות פעולה גדולה לפנים משורת הדין. צריך היה שאבימלך יקח את שרה אשתו, ומתוך כך יתפלל אברהם עבור עצירת הרחם של נשות בית אבימלך, האיש שעשה לו רעה ולקח את אשתו. בכך יזכה אברהם לא רק להתפלל על חברו, אלא להתפלל דווקא על אדם שפגע בו, ובכך יענה הוא תחילה, שבזכות התפילה יתרחק ממידת האכזריות של הנקמה וינהג לפנים משורת הדין, וכפי שדרשה המשנה: 'ומנין שלא יהא המוחל אכזרי? שנאמר "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגומר"' ²⁷, ומתוך כך נהגו כלפיו בדיני דשמיא לפנים משורת הדין, וזכה לכתוב 'וה' פקד את שרה כאשר אמר'.

לקיחת אבימלך את שרה ניתנת ללימוד במספר אופנים. המביטים בעולם בדרך הטבע, יאמרו שנלקחה עבור יופייה כדי למלא את תאוות אבימלך. הדורשים את לקיחתה כאחד מעשרת הניסיונות של אברהם יבארו שמטרת לקיחתה הייתה ניסיון, בו עמד אברהם בגבורה. ולדברי הגמרא, עם הביאור הנ"ל, מתגלה שנלקחה שרה עבור טובת ה' עמה ועם אברהם, בכדי לקיים את הבטחת ה' יתברך 'שָׁרָה אִשְׁתְּךָ יִלְדָת לָךְ בֶּן' (יז, יט), להוציא מן הכוח אל הפועל את ההבטחה, על ידי תפילת אברהם על בית אבימלך.

פעמים שצריכים אנו לישועה, ותפילותינו אינן מניבות את הפירות אליהן ייחלנו. מסיפור לקיחת שרה על ידי אבימלך נולד לא רק יצחק, אלא יסוד גדול לדורות. פעמים שהמפתח לקבלת תפילותינו נמצא בתפילה מתוך קושי שאנו עוברים, כל שכן בתפילה שלנו לא עבור עצמנו, אלא עבור אחרים המתקשים בדבר בו אנו מתקשים. והזכות הגדולה ביותר לקבלת תפילתנו היא בתפילה דווקא עבור אדם שפגע בנו באופן מצער ביותר. 'כל המבקש רחמים על חברו', ולא דווקא על חברו, אלא כל שכן עבור אדם שפגע בו, 'והוא צריך לאותו דבר – הוא נענה תחילה'. מי יתן וחלקנו יהיה מתלמידיו של אברהם אבינו.

וַיִּטַּל מִתַּמָּן אֲבָרָהָם לְאַרְעֵי
דְרֹמָא וַיְתִיב בֵּין רְקָם וּבֵין
חֲגָרָא וְאַתּוּתָב בְּגָרָר:

כ א וַיִּסַּע מֶשֶׁם אֲבָרָהָם אֶרֶץ הַנֶּגֶב וַיָּשֶׁב בֵּין-קָדֵשׁ וּבֵין

שׁוּר וַיֵּגֶר בְּגָרָר:

מלוט שיצא עליו שם רע שצא על צמותיו:

ויסע משם אברהם. כשראה שחרצו הכרכים ופסקו העוצרים והשצים נסע לו משם. דבר אחר להתרחק

ויסע משם אברהם ארצה הנגב

לו אהל בגרר.²⁹ וכן כתב רש"י שכשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוצרים והשבים – נסע לו משם,³⁰ ועיין בנהרות ה'.
השנייה, 'ויסע משם אברהם – פנה מפני ריח רע שהיו אומרים לוט בן אחי אברהם בא על שתי בנותיו'.³¹ וכן כתב רש"י ביאור נוסף, להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו.
ותשובות נוספות העלו המפרשים. הרד"ק ביאר שאולי נסע לארץ פלשתים כדי לשכון בכל הארץ שנתן לו האל, פעם במקום זה ופעם במקום אחר, כדי שיחזיק בכולה. וארץ פלשתים בכלל הארץ שנתן לו ה', שהיא בכלל ארץ הכנעני ומנחלת בני יהודה.³²

האברבנאל תירץ שלושה תירוצים. הראשון, מאלוני ממרא ראה אברהם את כל ארץ הכיכר, ועתה ראה אותה כנציב מלח, ודאג על אשר קרה שם (ואנוהו – ובכל פעם שהביט לשם, ראה בעיניו שתפילתו להצלת סדום שבה ריקם, וכל האנשים שהשיב ממלחמת המלכים כלו בהפיכה), וכן נעצב על לוט שאיבד את רכשו

כתב הרד"ק שנסע מאלוני ממרא, שם היה שוכן. שאל האברבנאל: 'למה יצא אברהם ממקום מושבו, בהיותו סמוך למילתו ויושב שמה שלו ושקט אצל ענר אשכול וממרא בעלי בריתו ואוהביו, והרחיק נדוד ללכת אל ארץ פלשתים גררה, מקום אשר לא ידעוהו ולא שמעו את שמעו כמו שנראה מלקיחת אשתו?²⁸ ובדומה לו כתב הרד"ק שלא סיפר הכתוב מדוע נסע משם, והרי לא יצא משום רעב, שהרי היה רעב רק פעם אחת בימי אברהם, בשעה שבא לארץ מחון, ואילו הרעב הבא היה רק בימי יצחק, ככתוב 'וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ מִלְכָּד הָרָעָב הָרָאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיָה בְיָמֵי אֲבָרָהָם' (כו, א), משמע שלא היה רעב אחר בימי אברהם.

שתי תשובות הועלו במדרש רבה. הראשונה, 'ויסע משם אברהם – חכם לב יקח מצות' (משלי י, ח), חכם לב – זה אברהם, יקח מצות – לפי שחרב מקומה של סדום ופסקו העוצרים והשבים ולא חסר קלורין (אוצרותיו [עץ יוסף]) שלו כלום, אמר: מה אני מפסיק צדקה מביתי? הלך ונטה



ולחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש" (אבות ב, י), שמשעה שפירש אבינו אברהם מלוט היתה פרישתו פרישת עולם'. ביאר בעץ יוסף בשם ה"ר יו"ט אריפול ששמע תינוקות קוראים את סמיכות הפסוקים 'עד היום' (מסוף הפרשייה הקודמת) לפסוק זה 'ויסע משם אברהם', ומכך התעורר לדרוש שמאז פרישתו של לוט מאברהם – פירש לעולם, שבניו לא יוכלו להתערב עם זרע אברהם 'עד היום', ככתוב 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם' (דברים כג, ד).
32. עיין ברד"ק טו, כא, וכן בספר יהושע יג, ג, ושם טו, מה-מז.

28. אברבנאל בשאלתו הראשונה.

29. בראשית רבה נב, ג.

30. באזניים לתורה הסיק מכך, שהאורחים של אברהם אבינו היו אנשי סדום, עיין עוד בדבריו. ואנוהו – לפי פשוטו, הכוונה לאנשים משאר המקומות שעברו שם תדיר, ועתה לא הלכו לכיוון זה כי סדום חרבה כליל.

31. בראשית רבה נב, ד. ועוד נדרש: 'ויסע משם אברהם – אמר רבי חייא בר אבא: עבר הוית קמיה כנישתא דצפורין, שמעית מיוקא יתיבין וקריין "ויסע משם אברהם", אמרתי: גדולים דברי חכמים שאמרו "הוי זהיר בגחלתן שלא תכוה שנשיכתן נשיכת שועל"

וְאִם הַיָּמִין וְאַשְׁמֹאֵלָה' (יג, ט), שלפי פשוטו ציווה להתרחק ממנו ככל האפשר כדי שלא תהיה מריבה ביניהם. על כן, כאשר התקרב לוט לשבת בהר, אשר בקצה ארץ ישראל³⁴ – התרחק משם אברהם כדי לקיים את דברי עצמו.

בהעמק דבר ציין שאברהם יצא מאלוני ממרא לכיוון 'ארצה הנגב'. לכאורה מתמיה הכתוב 'ארצה הנגב', שלמרות שבאר שבע הינה דרומית לחברון, מכל מקום נשאר בדרום הארץ, ומדוע כתוב אם כן שישב בארץ הנגב, ולא כתוב שנדד מערבה, שכן גרר ובאר שבע הינם במערבה של הנגב? אלא הודיע הכתוב שעל אף רצונו של אברהם לצאת מחברון למקום אחר, בכל זאת לא התרחק מחברון, אלא בחר להישאר דווקא בדרום ולא לעבור לצפון, מטעם שכתב בתחילת פרשת לך-לך (יב, ט), שהנגב מסוגל יותר לעבודת הקורבנות ולתורה. ועיין עוד בדבריו כא, לג.

וכל אשר לו (ואנוהו – כלומר חלק ממשפחתו). השני, סדום ועמורה היו ארצות רעננות ודשנות, ומשם היו מביאים מזון לכל סביבותיה, ומאחר שנהפכה, חסרו המזונות מיושבי המקומות הסמוכים. והשלישי, הקב"ה ציווה את אברהם שלא ייקרא עוד אברם אלא אברהם, וידוע שבמקומו לא יכל אברהם לשנות את שמו, שכל האנשים המכירים אותו יקראוהו בשמו הנהוג. על כן, כשעברו ימי המילה הלך לארץ רחוקה ששם לא ידעוהו, ושם יתפרסם בשמו החדש.³³ ובסיבת נידודו של אברהם כתב **המלבי"ם**: 'והעיקר כי ידע רצון ה' שלא ישב במקום אחד, רק הלוך ונסוע לפרסם אמונת ה', ולהיות גר בארץ כאורח נטה ללון, ולאות כי חיי העוה"ז אינם עקרים וימי האדם כצל, ואל מקומו ישאף לאור באור החיים כמ"ש "פִּי גִרִּים אֶנְחֶנּוּ לְפָנֶיךָ" (דברי הימים א כט, טו)'. **ובאזניים לתורה** ביאר שאברהם ציווה את לוט 'אִם הַשְּׂמָאל וְאִמְנָה

וַיֵּשֶׁב בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין שׁוּר וַיֵּגֶר בְּגֵרָר

וַיֵּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עֹלָם' (כא, לג). ובדומה לו כתב **באזניים לתורה** שלכאורה היה די לכתוב שגר בגרר, מדוע אם כן מוסיפה התורה שהיה 'בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין שׁוּר'? להשמיענו שאברהם בחר את מקום האכסניא שלו במקום מרכזי, בין שתי עיירות גדולות, קדש ושור, כדי שירבו העוברים ושבים דרך האשל שלו.

אך יש שביארו שמדובר במקומות שונים. כן כתב **הרד"ק** (בביאורו הנוסף) שאפשר שתחילה ישב במקום אחר בין קדש ובין שור, כגון בבאר לחי ראי (עיין טז, יד) או זולתו, ואחר כך בא לגור בגרר, וכן ביאר **המלבי"ם**. ובהעמק דבר ביאר שהרכוש הרב של אברהם ישב בין קדש ובין שור, אך הוא עצמו 'ויגר בגרר' – 'עיר המלוכה, וכלת העמים', לתכלית פרסום שם ה' אל עולם.

מציינת התורה שני תיאורים בדבר מקום מושבו. תחילה כותבת 'וַיֵּשֶׁב בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין שׁוּר', ואחר כך מוסיפה 'וַיֵּגֶר בְּגֵרָר'. מדוע נוקטת התורה שני תיאורים אלו, והאם הם מתייחסים לאותו המקום?

יש שביארו שאכן מדובר במקום אחד. כן ביאר **הרד"ק** (בביאורו הראשון) שתחילה כתבה התורה שישב בין קדש ובין שור, אך לא פירשה היכן ישב ביניהם, ואחר כך ביארה 'וַיֵּגֶר בְּגֵרָר', שהוא בין קדש ובין שור. המילים 'וישב' ו'ויגר' עניינן אחד, ומנהג הלשון לכפול עניין אחד במילים שונות. הוסיף הספורנו שישב אברהם בין שתי עיירות גדולות, כדי לקרוא שם בשם ה' אל עולם, 'כמו שעשה אחר כך להגביר ברית לרבים'. ואנוהו – ככתוב 'וַיֵּטַע אֲשָׁל בְּבָאֵר שְׁבַע'

33. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

34. יושב בהר' (יט, ל) – בקצה ארץ ישראל.

34. כמובא במדרש שכל טוב על הפסוק 'ויעל לוט מצוער

הראשונה לאוויר החופש. בן אברהם, העתיד לשאת מורשת אברהם – חייב, מזמן לזמן, להיכנס לעולם הזר לרוח אברהם; יעריך שם את השונה והמנוגד, ויחסן את עצמו להחזיק בהליכות אברהם – בתוך עולם המנוגד להן. לשם כך בוחר אברהם בבירת מלך פלשת. דומה, כי בארץ פלשתים לא פשתה השחיתות באותה מידה, שאלה הגיעה בכנען; ולכן לא חלה על פלשת גזירת הכלייה, שנגזרה על האמורי לאחר ששולם עונו.³⁵

באזניים לתורה עמד על כך שהלך אברהם דווקא לגרר. על הפסוק שאמר ה' לאברהם 'קום התהלך בארץ לארצה ולרחקה כי לך אתננה' (יג, יז) כתב הרמב"ן שניתן לבאר זאת כציווי מאת ה', שילך לכל ארכה ורוחבה להחזיק בה, ובהליכתו לארץ פלשתים שהוא במערב קיים מצווה זו. על פי זאת ביאר באזניים לתורה שלאחר שאבדו חמשת הכרכים בסדום, חשב אברהם אבינו שאילו החזיק כבר בכל הארץ, כפי שציווה אותו ה' יתברך, לא היו נהפכים חמשת הכרכים, והיה מעניש רק את יושביהם. על כן מיהר עתה להחזיק בארץ פלשתים.

עוד הוסיף ששמע אברהם על מקום גרר ש'אין יראת אלהים במקום הזה' (פסוק יא), וממילא חשודים על גילוי עריות ושפיכות דמים (ככתוב 'והרגוני על דבר אשתי' [שם]), וגם אינם נזהרים במצוות הכנסת אורחים (כמובא בגמרא 'אכסנאי שבא לעיר, על עסקי אכילה ושתיה שואלין אותו, או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא?³⁶). לפיכך מיהר אברהם לצאת לגרר לקרוא בשם ה' ולהשריש בליבם יראתו, וללמדם פרק באהבת הגר, שכן הייתה דרכו של אברהם לבחור תמיד ב'מקום התורפה', לנטוע שם את ה'אהל' ואת ה'אשל'. אחרי סדום, הייתה גרר העיר היותר נחשלת במצוות הכנסת אורחים.

ומכל מקום כתיב 'ויגר בגרר' – בגירות, ולא רצה להיות תושב בעיר המלוכה, ועיין בדבריו לקמן בפסוק טו, וכן כו, ו.

הרש"ר הירש כתב שדייקה התורה בין המונחים 'וישב' לעומת 'ויגר' וכתב: 'אברהם יישב' ישיבת קבע בין קדש ובין שור; אך "גר" – ישיבת עראי גם בגרר. ויש לבקש טעם לשני מעשים מנוגדים אלה. כבר ראינו, שבראשונה ביקש אברהם לבודד את עצמו ואת אנשיו מסביבת הערים ומחברתן; ומשום כך איווה למושבו הראשון את הנגב השומם,³⁵ ורק בהדרגה התחיל קושר קשרים עם הערים; ולאחרונה הוא ישב בין בעלי בריתו: ענר, אשכל וממרא – המתייחסים אליו בכבוד ובידידות. עתה, עם ערוב ימיו, אנו רואים אותו חוזר אל הנגב. אברהם קובע את מושבו בין קדש ובין שור, בסביבה מבודדת, בארץ לא נושבת, בקרבת מדבר שור, הידוע כשוממון גמור; אך מצד שני הוא מבקש קשר גם עם חיי הערים, ו"גר" לפרקים בגרר – היא בירת מלכי פלשת.

אם לא טעינו בכל, הרי אנו מעיזים לומר, שהצפייה הקרובה להולדת הבן – היא היא, שהביאה את אברהם ושרה לכלל ההחלטה לשנות את מקום מושבם: יצחק חייב להתחנך בבדידות, בריחוק מקום מכל השפעה מזיקה. ברם הבידוד המוחלט, המונע מן החניך כל מגע עם חיים אחרים, עם מחשבות ושאיפות אחרות – אף הוא אינו אלא שגיאה חינוכית מסוכנת. צעיר שמעודו לא ראה חיים, השונים מחיי הוריו; מימיו לא למד לכבד את מוסר אביו, בהשוואה עם ערכים זרים ומנוגדים; צעיר כזה וודאי יפול קרבן, עם פגישתו הראשונה, לכל השפעה קלה; כדרך שהמתירא מהאוויר ומסתגר בחדר – מובטח לו, שילקה בנזלת עם יציאתו

נהרות ה'

בדבר סיבת מעבר מקומו של אברהם מאלוני ממרא לגר הבאנו את הנדרש **במדרש רבה**: 'ויסע משם אברהם – "חכם לב יקח מִצֹּת" (משלי י, ח), חכם לב – זה אברהם, יקח מצות – לפי שחרב מקומה של סדום ופסקו העוברים והשבים ולא חסר קלורין (אוצרותיו [עץ יוסף]) שלו כלום, אמר: מה אני מפסיק צדקה מביתי? הלך ונטה לו אהל בגר'.³⁷ וכן כתב רש"י שכשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים – נסע לו משם.

ממאברהם אבינו נלמד שבשעה שבוחר אדם היכן להתגורר, עניין מהותי מאוד צריך להישקל במאזני שכלו – היכן יכול אני להשפיע באופן מבורך על אנשים, ולקרובם ללאבינו שבשמיים? לא רק לחשוב באיזה מקום יכול אני להפיק את המיטב, אלא להשקיל באיזה מקום יכול אני לתת באופן מיטבי.

האזהב בכל לבו את אביו שבשמייים ואת אחיו בית ישראל, יהרהר תדיר כיצד יוכל להיטיב עם הזולת, הן בהוראת תורה והן בקיום מצוות ואהבת לרעך כמוך'. מקום מגוריו של האדם יכול לשקף את טיב עינו בדבר תפקידו בעולם – האם מחפש אני לחיות חיי נוחות, או מחפש אני לנצל את חיי להיטיב לאחרים. בשעה שראה אבינו אברהם שמקום מושבו כבר אינו מאפשר לו לגמול חסדים, הבין שאין זה מקומו בעולמו, על אף שהכיר שנמצא הוא בקרבת פתחו של גן עדן.⁴¹ ועוד עיין בנהרות ה' בפרשת תולדות כו, ו.

37. בראשית רבה נב, ג.

41. כנדרש בפרקי דרבי אליעזר (פרק לו): 'כשנגלו

המלאכים עלי... ורץ להביא בן בקר, וברח לפניו בן הבקר ונכנס למערת המכפלה, ונכנס אחריו שם ומצא שם אדם נוחה שוכבים על המטות וישנים, ונורת דולקין עליהם, וריח טוב עליהם כריח ניחוח, לפיכך חמד את מערת המכפלה לאחזת קבר.

40. ולכן הובא רק כ"ש אומרים', שאם משנה את מקומו אך לא את מעשיו והשקפתו, אין שינוי מקומו מועיל לו. דווקא אם משנה מקומו באופן שמשנה את מעשיו והשקפתו להועיל לאחרים – מקרעין את גזר דינו, בדומה לדברי הרמב"ם שכתב על שינוי השם (הלכות תשובה

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם עַל שָׂרָה אִתְּחִיָּה
אֶחָת הִיא וְשָׁלַח אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶכָּא
דְּגֵרָר וַדְּבַר יֵת שָׂרָה:

ב וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶחָתִי הִיא וַיִּשְׁלַח
אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ גֵּרָר וַיִּקַּח אֶת-שָׂרָה:

שרה אשתו. על שרה אשתו. וכיוצא בו אל הלקח ארון וגו' ואל מות חמיה (שמואל א ד, יט), שניהם בלשון על:

ויאמר אברהם. כאן לא נטל רשות אלא על כרחם שלא בטוחה לפי שכבר לקחה לבית פרעה על ידי כן: אל

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶחָתִי הִיא

במצרים, כי שם בבואם מצרימה, ויראו המצרים את האשה כי יפה היא ויהללו אותה אל השרים ואל המלך, כי אנשי זמה הם, אבל המלך הזה תם וישר גם אנשיו טובים, רק אברהם חשד אותם והיה אומר לכל אחותי היא. ובדומב לו כתב האור החיים שעתה לא ציווה אברהם את שרה שתקדים ותאמר שהיא אחותו, כפי שעשה בירידתם למצרים, כי שם היה מקום כיעור, ושרה הייתה פלא ביניהם ביופיה, מה שאין כן בגרר. על כן אמר לו אבימלך 'מה ראית כי עשית את הדבר הזה' (פסוק י), בשונה מפרעה שלא שאלו כן, כי במקומו של אבימלך לא היו כעורים והיה ביניהם יופי, ושרה לא בלטה ביופייה כשם שבלטה במצרים, על כן הסכים אבימלך שיגור במחיצתו, בשונה מפרעה שגרשו מארצו.

עוד תרגם אונקלוס 'אחתי' – אֶחָת, בביאור 'אחות' ולא בתרגום 'אחותי'. ביאר בפרשגן שאונקלוס מטשטש את אמירת אי־האמת שבפי אברהם, כאילו אמר שהיא 'אחות' ולא שהיא 'אחותי'. וכן שינה אונקלוס בתרגום דברי אבימלך 'הלא הוא אֶמֶר לי אֶחָתִי הוּא' (פסוק ה) שתרגם שוב 'אֶחָת' ולא 'אחתי'. אולם לאחר שאברהם מנמק את טעם יראתו 'כי אֶמְרָתִי רַק אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגֵנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי' (פסוק יא), כבר אין גנאי בהעלמת האמת, ולכן בפסוק 'וְגַם אֶמְנָה אֶחָתִי בֵּת אָבִי הוּא אָךְ לֹא בֵּת אֲמִי' (פסוק יב) מתרגם 'אֶחָתִי' ולא 'אחתי'.

חידוש מופלג נמצא בדברים שהביא רבנו בחיי

אונקלוס תרגם 'אֶל שָׂרָה' – עַל שָׂרָה, וביאר בפרשגן שהוא על פי העניין, וכן ביארו רש"י והאבן עזרא 'על שרה אשתו'. גם הרד"ק כתב כן והוסיף ביאור נוסף שהוא 'בעבור שרה אשתו'. והחזקוני כתב שבפניה אמר 'אחותי היא' והיא שתקה.

לעומתם, בהעמק דבר ציין שלא כתוב 'על שרה' אלא 'אל שרה', לומר ששרה הקדימה לומר לכל שהיא אחותו, מחשש שמא יהרגוהו, והוא הלך אחרי דעתה. (ואנוהו – בשונה מהירידה למצרים שם מפורש שאברהם יזם שתאמר כן, עתה לא כתוב כן, ומשמע להעמק דבר ששרה יזמה זאת ולא אברהם). בפרשת לך־לך ביאר בהעמק דבר⁴² שלכל מקום שהלך שלא על פי דבר ה' ורוח הקודש – היה ירא שלא תתקיים שם 'מקללך אאור' (יב, ג), על כן היה ירא עתה בדבר אשתו. אך בחברון לא ירא, לפי שהיה בקרבת ענר, אשכול וממרא שומרי ראשו.

הרד"ק כתב שכאשר שאלו אותו על שרה אמר שהיא אחותו. ואמר כן בבואו לגרר, שכנראה שמע שהיו אנשי המקום רעים, וכפי שאמר 'רק אין יִרְאַת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה' (פסוק יא), וכן אמר יצחק בבואו לגרר שרבקה היא אחותו לפי שירא מהם (כו, ז), ולא אמר כן במקומות אחרים, לפי שהיו אנשי גרר מוחזקים ברע (ובעניין 'הפקרת' אברהם הנביא את אשתו במקום להעמיד עצמו שיהרגוהו – עיין בדבריו יב, יב).

לעומתו כתב הרמב"ן: 'לא היה זה כמו



42. העמק דבר יב, יא.

בביאור דברי רש"י ביאר הרא"ם: 'לפי שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי כן, פירוש: בחזקת אחותו, ושוב לא יתכן לומר שהיא אשתו'. אולם בגור אריה כתב 'לפי שכבר לוקחה לבית פרעה וכו', פירוש ובודאי לא תעשה מעצמה ברצונה אחר שראתה שנלקחה לבית פרעה, ולפיכך על כרחך שלא בטובתה אמר "אחותי היא". ודברי הרב המזרחי אין הבנה להם בכאן'.

ואנוהו – עוד נראה לומר שביאור 'על כרחך' הוא שהיה זה בשונה מירידתם למצרים, שם ידעו בטרם עת שבא לידי סכנה, ותיאם עם שרה שתאמר שהיא אחותו מפני הפחד שבדבר, ככתוב 'וַיֹּאמֶר אֶל שְׂרַי אֲשֶׁתוֹ... וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֶתְךָ יַחְדָּי: אֲמָרִי נָא אֲחֹתִי אֶת' (יב, יא-יג). לעומת זאת, כאן אין דיבור מקדים ביניהם, ונראה שבאופן מיידי נאלץ אברהם לומר שהיא אחותו ללא שידעו שיש צורך בדבר וללא שדיברו על כך מראש, לכן היה זה 'על כרחך'.

וביאור 'שלא בטובתה' הוא שבירידתם למצרים אמר לה מפורשות 'יִיטֵב לִי בְּעַבְדְּךָ' (שם, יג), וביאר שם רש"י 'ויתנו לי מתנות', והיה בכך טובתה שהרי 'מעשה אבות סימן לבנים', ובזכות הטבת פרעה לאברהם במצרים יצאו בני אברהם ושרה ברכוש גדול ממצרים,⁴⁴ על כן היה זה בהסכמתה ובטובתה. אולם כאן לא הייתה מטרת אברהם להרוויח טובה לדורות, ולא ביקש אברהם ששרה תאמר כן לטובתו או לטובתה, אלא עשה זאת כדי להביא יראת שמיים למקום, כפי שאמר 'רַק אֵין יָרֵאת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה' (פסוק יא). על כן היה זה 'על כרחך שלא בטובתה'. תוספת דברי רש"י למדרש 'לפי שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי כן' מבארת שבטח אברהם בה' יתברך לומר שהיא אחותו ושתצא ללא פגע ונגע, שהרי כן היה בלקיחתה אל פרעה.

שכתב: 'אחר שנלקחה שרה במצרים אצל פרעה ונעשה לו נס גדול שהוצרך לו להחזירה לו בעל כרחו ע"י נגעים גדולים, מה היה חוזר עתה בגרר ואומר לכל "אחותי היא", וכי היה סומך על הנס בכל פעם ופעם, ושמא אין עושין לו נס?

וכתב רבינו חננאל ז"ל כי עכשיו כשבא בגרר גרשה, לפי שהיה ירא שמא יהרגוהו אם היה אומר שהיא אשתו, ואעפ"כ לא הניחו ה' ית' שיפרד ממנה ולא הניח את הצדקת אצל הרשע, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, וגרושין הללו היה מפני הפחד, וזה שאמר הש"י: "וְהָיָה בְּעֵלְתָּ בְּעַל" (פסוק ג), שלא גרשה רק מפני הפחד כי אנוס הוא, ונמצא שאין הגרושין גרושין גמורין, וזהו שאמר אבימלך: "הֲגֹיִי גַם צָדִיק תִּהְיֶה" (פסוק ד), כלומר הגוי שאין לו זה הדין אלא אפי' אנוס גרושיו גרושין, ועוד שהוא צדיק שלא קרב אליה תהרוג, ולא עוד אלא שהוא "אָמַר לִי אֲחֹתִי הִוא וְהִיא גַם הִוא אֲמָרָה" (פסוק ה) פעם אחר פעם "אָחִי הִוא בָּתֵּם לְבָבִי" לקחתיה "וּבְנִינִי פִּי" שעדיין לא קרבתני אליה'. ואנוהו – שאר המפרשים לא הלכו בגישה זו, כמובא בדברינו בפסוק ג 'ויאמר לו הנך מת', וכל שכן לאחר שהובטח אברהם ששרה תלד לו בן.

על כורחה שלא בטובתה

במדרש רבה נדרש: 'ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא – על כרחך שלא בטובתה'.⁴³ ואנוהו – כלומר לא כתוב שדיבר אליה כפי שעשה בירידתה למצרים שאמר 'אֲמָרִי נָא אֲחֹתִי אֶת' (יב, יג), אלא אמר כן על כורחה. וכן כתב רש"י שכאן לא נטל רשות אלא על כרחך שלא בטובתה, מאחר שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי אמירתו כן.



44. כמובא ברמב"ן יב, י.

43. בראשית רבה נב, ד.

וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה

כתב הרד"ק שיש לתמוה, כיצד הייתה שרה יפה כל כך עד שחמדו אותה לרוב יפיה, והיא בת תשעים?

והשיב ששבה לעדנתה ולדרך הנשים כדי שתתעבר, שכן אחרי מעשה זה כתוב 'וה' פקד את שרה' (כא, א). וכן כתב הרמב"ן שהוא דבר פלא, ואולי חזרה לימי נעוריה כפי שבשרה המלאך, כמובא בגמרא "'אחרי בלתי היתה לי עדנה" (יח, יב) – אמר רב חסדא: אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו'.⁴⁵ וכן ביאר המלבי"ם שאמירת אברהם 'אחותי היא' מודיעה שלאחר בלותה הייתה לה עדנה, עד שירא לומר שהיא אשתו גם בהיותה בת תשעים.

הביא האברבנאל את דברי הרמב"ן והוסיף שה' יתברך שינה גופה באופן שחדשו נעוריה, שכל רואיה יחשבוה לבחורה ביופיה ונערותה. ועוד כתב שסיבב ה' יתברך שאבימלך יקחה, להודיעה לשרה שאמת לא יפלא מה' דבר, כפי שאמר המלאך (יח, יד), שבראותה שראוה שרים וחשקו בה מלכים כאילו היא נערה יפה ולא זקנה – תכיר שהיה זה פלא מתמים דעים. עוד הביא את דברי הר"ן שלא לקח אבימלך את שרה עבור יופייה אלא מפני שהייתה אחות אברהם, ורצה להתחתן עמה עבור מעלתו, 'וגם נכון הוא'.⁴⁷ ובשיטה זו ביאר בהעמק דבר, כמובא בדברינו בפסוק ה' בתם לבבי'.

ועיין בדברינו יח, יא 'חידוש הזקנה בעולם', וכן בדברינו בפרשת חיי שרה כד, א 'ראשית ימי הזקנה בעולם', שם ביארנו שעדיין לא באה זקנה לעולם, על כן לא נראו בשרה סימני זקנה, על אף גילה המופלג.

הרד"ק ביאר שלאחר ששמע את יופייה של את עבדיו שיביאוה אליו, ולקח אותה להיות לו לאישה. ציין בפרשגן שלמרות שביקש אבימלך לשאת את שרה לאישה, תרגם אונקלוס 'וידבר ית שרה' ולא 'ונסיב את שרה' (כתרגומו הקבוע בליקוחי אישה), והשינוי נעשה לכבוד שרה.

המלבי"ם כתב שאבימלך לקח אותה, כי היה אז מחוקי המלכים שיכול לקחת בחזקה נשים פנויות, ככתוב 'וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח' (שמואל א ח, יג). ובדומה לדבריו כתב הרש"ר הירש 'בראותנו שוב, כי אברהם, למרות נסיונותיו הבלתי נעימים, מחליט לאחוז עוד פעם באותם התכסיסים (וכן בנו יצחק אחריה); בראותנו זאת, מוכרחים אנו לומר, כי הנמוסים באותם הימים אילצוהו לצעד זה. כבר העירונו לעיל,⁴⁵ שנשים פנויות היו מוגנות מפגיעותיהם של הדיוטות הרבה יותר מן הנשואות. רק מלכים ושרים נחשדו לתת עיניהם בנכריה בלתי נשואה. ואכן גם הפעם היה זה מלך, שהעז לפגוע בשרה; וגם לאחר מכן – לא נתעורר מצפונו על כך'. ועיין בדברינו כא, א 'שיטת העמק דבר', שם ביאר שלקחת שרה אל אבימלך הייתה עונש לשרה על שצחקה.

ואנוהו – בשונה מלקיחתה לפרעה, שם כתוב 'וַיִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה' (יב, טו) בלשון קשה, כלומר בעל כרחיה, כאן כתוב 'וַיִּקַּח אֶת שָׂרָה' בלשון רכה, ומשמע שלא התנגדה, שידעה שיגן בעדה הקב"ה כפי שהגן בפעם הקודמת, ועוד, שהובטחה שתלד בן לאברהם.

לקיחת שרה בהיותה כבת תשעים

כשהתבשר אברהם שתלד שרה אמר 'וְאֵם שָׂרָה הִבֵּת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד' (יז, יז). מתוך כך

45. עיין בדבריו יב, יג.

46. בבא מציעא פז, א.

47. אברבנאל בתשובתו לשאלה השנייה. באזניים לתורה ציין 'בפרשה זו לא נזכר מאומה מיופיה של שרה, ואולי סמכו על הכתוב בפרשת לך-לך'. עוד הביא את דברי הר"ן.

אך כתב שלא זכה להבין את דבריו הקדושים, שלדבריו, מדוע חשש אברהם פן יהרגוהו, הלא אם יאמר שהיא אשתו – לא יהרגו איש כדי להתחתן בו', וסיים שנראה בדברי הרמב"ן.

נהרות ה'

אבינו מלכנו

לראשונה בתורה מוזכר 'אבימלך', ונוציא אנו את הקשר המילה משמו של האיש אל מהות עמוקה ביחס שלנו לקב"ה. 'אבימלך' הוא חיבור של שני מילים: 'אבי' ו-'מלך', דבר המבטא שני סוגי קשר שלנו עם הקב"ה – אבינו מלכנו.

בימות השנה מזכירים אנו תדיר את המילים 'אבינו מלכנו', ובעשרת ימי תשובה יכול אדם להזכיר צמד מילים ייחודי זה קרוב לאלף פעמים, וראוי על כן שניתן את הדעת למשמעות הנשגבה שבמילים אלו. ברובד הבסיסי ביותר, אנו פונים לה' יתברך מתוך הפנמה אמיתית שהוא אבינו והוא מלכנו, וכשם שכל בן פונה לאביו וכל עבד פונה למלכו, כן פונים אנו אליו יתברך במילים 'אבינו מלכנו'. אך מעבר לזאת, נבאר את העניין בשלושה מישורים.

הראשון, מילים אלו מבטאות שתי משמעויות שונות, המצטרפות זו לזו ומשלימות אחת את חברתה, בכדי שיקבל ה' יתברך את תפילותינו. מצד אחד הוא אבינו, וכל אב חפץ בכל לבו למלא את משאלות לב בנו, אלא שלא תמיד יש סיפק בידו לעשות כן, שאינו עשיר. ולעומתו, למלך יש הון רב, ובידו למלא את משאלת העבד העומד מולו ומתחנן לחמלתו, אלא שמאחר שאין המלך קרוב בקשרי משפחה אל עבדו, לא תמיד יאות לדבריו. אנו פונים אל ה' יתברך כ'אבינו מלכנו' – כמי שיש לו הן את הרצון של האב והן את היכולת של המלך.⁴⁸

השני, ניתן את הדגש על מילת 'אבינו'. כדי שתתקבל תפילתנו ברצון, אין די במילים שאנו אומרים, אלא ביחס שלנו אל רעינו המתבטא במילים שאנו אומרים, כפי שנלמד מהפעם הראשונה בספרות חז"ל שמופיעות מילים אלו. וכן דרשה הגמרא: 'שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו, ואמר: אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הווימרני רבנן (ואנוהו – שגדול רבי עקיבא מרבי אליעזר), יצתה בת קול ואמרה: לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו, וזה אינו מעביר על מדותיו'.⁴⁹ בביאור 'מעביר על מדותיו' נמצא ביאורו של רש"י על הגמרא: 'אמר רבא: כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון – למי שעובר על פשע',⁵⁰ וביאר רש"י 'המעביר על מדותיו' – שאינו מדקדק למדוד מדה למצעים אותנו, ומניח מדותיו והולך לו... מעבירין לו על כל פשעיו – אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת'. כדי שיתייחס הקב"ה אלינו כ'אבינו', מי שיש בו את הרצון לתת לנו, נבחן כל אדם באופן שבו מתייחס אל אחיו בית ישראל. אם אדם חי את אחיו בגדר 'פְּלָנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחֲנוּ' (מב, יא), ומרגיש ממש שכל אחד מבני ישראל הוא אחיו ממש ומתנהג אליו בהתאם בכך שמעביר לו על מדותיו – קרוב הוא הרבה יותר שיתקבלו תפילותיו, בשעה שאומר 'אבינו מלכנו'.



48. כן שמעתי ממורי ורבי, הדיין הרב משה אמסלם 49. תענית כה, ב.

50. ראש השנה יז, א.

שליט"א.

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל-אַבְיִמֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ
הִנֵּנִי מֵת עַל-הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-לָקַחְתָּ וְהוּא בֹעֶלְתָּ בְּעַל:
וַאֲתָא מִימֵר מִן קֶדֶם יִי לִוְת
אַבְיִמֶלֶךְ בַּחֲלֵמָא דְלַיְלָא וַאֲמַר
לִיה הָאֵת מְאִית עַל עֵיִסְקָא אֲתָתָא
דְּדִבְרָתָא וְהִיא אֲתָת גָּבֵר:

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל-אַבְיִמֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה

באבימלך, וכן מופיע אצל לבן 'ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה' (לא, כד), וכן אצל בלעם 'ויבא אלהים אל בלעם' (במדבר כב, ט) (ואנוהו – אלא שאצל בלעם לא כתוב שהיה זה בחלום). ונחלקו המפרשים, האם מדובר בנבואה רגילה הדומה לנבואות נביאי ישראל, או שהייתה שונה ממנה בתכלית?

חלק מהמפרשים לא התייחסו להבדל בין הנבואות, אלא כתבו שלא זכה אבימלך לנבואה מצד מעלת עצמו, אלא עבור מעלת אברהם, ומדבריהם משמע שלא היה הבדל מהותי בין דבר ה' אליו לדבר ה' אל נביאי ישראל. וכן כתב מפורשות האברבנאל: 'איך אבימלך בהיותו מושל מקשיב על שפת שקר כמו שיראה ממה שעשה, זכה למעלת הנבואה כנביאי ה' הקדושים? והנה הרב המורה (מובא לקמן) כתב שלא היה זה שבא לו נבואה כי אם התעוררות ברצון השם או חלום צודק, אבל הכתובים מורים חלוף זה'.⁵⁸ ותיירץ שעל אף שאבימלך לא היה ראוי לדבר, קיבל גילוי לכבוד אברהם,⁵⁹ כדי שידע אבימלך מעלת אברהם ונבואתו, ויגיד לכל אנשי ארצו ויגדל בעיניהם שאברהם ואשתו וכל בני ביתו מחנה אלוהים הם.⁶⁰

וכן משמע מהאבן עזרא⁶¹ שבא המלאך בחלום אל אבימלך בעבור כבוד אברהם. וכן כתב הרד"ק: 'ויבוא אלהים אל אבימלך בחלום

על אף שמשמע מהפסוקים שמייד באותו הלילה בא אלוהים אל אבימלך, הרמב"ן ביאר אחרת וכתב: 'ועמדה שרה בביתו ימים ולא שב אבימלך מדרכו הרעה כי לא הבין, עד שבא אליו האלהים בחלום והודיעו'.⁵³ אולם האברבנאל כתב על דבריו 'ומה שפירש הרמב"ן שישבה עם אבימלך (ואנוהו – זמן רב) הוא רחוק מלהאמינו מאוד'.⁵⁴ וכן מהנדרש בפסיקתא רבתי משמע אחרת מהרמב"ן: 'כיון ששלח וחטף את שרה קפץ עליו הקדוש ברוך הוא "ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה"'.⁵⁵

שאל האברבנאל, 'למה זה לא הזכיר הקדוש ברוך הוא לאבימלך בחלום הלילה "השמר לך מדבר עם שרה מטוב עד רע" כמו שעשה ללבן (לא, כד) והייתה שרה נצולת מאותה הסכנה ואברהם מאותה בושא?⁵⁶ (ואנוהו – כלומר, מדוע אפשר הקב"ה את לקיחת שרה, במקום למנוע כן מלכתחילה באזהרת אבימלך שלא יקחה, כפי שעשה בלבן?) והשיב 'כי רצה יתברך שיבוא הדבר הזה לניסיון, לתועלת אברהם לשמירת ביתו'.⁵⁷ ובעניין זה, עיין בשיחתנו לכתר זה 'החידוש שבלקיחת שרה' ובסוף השיחה.

התגלות ה' לנכרים בתורה

המילים 'ויבא אלוהים' מוזכרות בתורה בהתגלות אלוהית דווקא לאנשים נכרים. כן מופיע הוא כאן

53. רמב"ן בפסוק יז, מובא בדברינו שם 'וירפא אלוהים'.
54. אברבנאל בשאלתו השתים עשרה.
55. פסיקתא רבתי מב.
56. אברבנאל בשאלתו החמישית.
57. אברבנאל בתשובתו לשאלות הרביעית והחמישית.
58. אברבנאל בשאלתו הרביעית.
59. עוד בעניין זה, עיין בדברי האברבנאל לקמן 'תוכחה לאבימלך'.
60. אברבנאל בתשובתו לשאלות הרביעית והחמישית.
61. אבן עזרא בפסוק ב.

ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה. ודע זה, והתבונן ההפרש בין אמרו ויבא אלהים ובין אמרו ויאמר אלהים, ובין אמרו בחלום הלילה ובין אמרו במראות הלילה, ובא ביעקב, ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה, ובלבן ואבימלך ויבא אלהים וגו', וכל זה פירשו אונקלוס ואתא מימר מן קדם ה' ולא אמר בשניהם ואתגלי ה'".⁶⁵

וכן כתב הספורנו: 'ויבא אלהים אל אבימלך – כענין שנאמר בלבן ובבלעם ולא נזכר בהם אז "וירא אליו", ולא "מראות אלהים", ולא דבור, כמו שנזכר באבות ובשאר הנביאים, כאמרו "במִרְאֵה אֱלֹהִים אֶתְּוֹדַע בְּחֹלֹם אֶדְבֵר בּוֹ" (במדבר יב, ו), כי אמנם לא נראה האל יתברך כלל אז, אבל בא אליהם קול אומר בלבד'. וכן ביאר המלבי"ם שהחלום שראה היה מאת ה', ומורות על כך המילים 'ויבא אלוהים', כפי שכתוב בלבן ובבלעם, אך אינו מעניין נבואה, אלא 'ציון לחלומות הצודקים'.

והאריך לדרוש זאת במדרש רבה: 'ויבא אלהים וגו' בחלום הלילה – א"ר יוסי: אין הקדוש ברוך הוא נגלה על נביאי אומות העולם אלא בשעה שדרך בני אדם לפרוש זה מזה, הה"ד "בְּשִׁעְפִּים מְחִזְיוֹת לִילָה" (איוב ד, יג), "וְאֵלֵי דָבָר יִגָּב" (שם, יב). מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם? רבי חנינא בר פפא ורבנן, רבי חנינא בר פפא אמר: משל למלך שהיה נתון הוא ואוהבו בטרקלין וילון מונח ביניהם, כל זמן שהיה רוצה לדבר עם אוהבו היה קופל את הילון ומדבר עמו, אבל לנביאי אומות העולם אינו מקפל אותו אלא מדבר עמהם מאחרי הילון. ורבנן אמרי: למלך שהיה לו אשה ופלגש, כשהוא הולך אצל אשתו הוא הולך בפרהסיא וכשהוא הולך אצל שפחתו הולך במטמוניות, כך אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אומות העולם אלא בלילה "וְיִבֹא אֱלֹהִים אֶל לִבְנֵי הָאֲרָמִי בְּחֹלֹם הַלַּיְלָה" (לא, כד).

הלילה – וכן נאמר בלבן, כי לכבוד הצדיקים יבוא לאנשים מהאומות חלום של נבואה. וכן נראה מהנדרש בפסיקתא רבתי שהייתה זו נבואה: 'אמר רבי יוחנן: זה אחד מן המקומות שטימא הטהור את עצמו, כיון שבא ליזקק לה מיד נגלה עליו אמר לו "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל"'.⁶²

אולם המדרש רבה ושאר המפרשים עמדו על הבדלים משמעותיים בין נבואות לנביאי ישראל לבין התגלויות ה' לאומות העולם.

אונקלוס תרגם ויבא אלהים – ואתא מימר מן קדם ה'. כלומר שבא מאמר מלפני ה'. ביאר בפרשגן שיש הבדל בתרגום אונקלוס בין דבר ה' אל נביאי ישראל לדבר ה' אל נוכרים. בעם ישראל, מתרגם אונקלוס שבא ה' כהתגלות, דוגמת 'הִנֵּה אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעָבֹהּ הָעֵנָן' (שמות יט, ט) שתרגם 'הָאֵנָה אֲנִי מֵתְגַלִּי לָךְ', וכן 'ה' מְסִינִי בָא' (דברים לג, ב) תרגם 'ה' מְסִינִי אֶתְגַּלִּי'. לעומת זאת, בנכרים משתמש אונקלוס בביטוי המפקיע דרגת נבואה, באופן שאין ה' מדבר עמהם, אלא מאמר בא מאת ה' אליהם. עניין זה זהה בכתוב 'וְיִבֹא אֱלֹהִים אֶל לִבְנֵי הָאֲרָמִי בְּחֹלֹם הַלַּיְלָה' (לא, כד), וכן אצל בלעם 'וְיִבֹא אֱלֹהִים אֶל בְּלַעַם' (במדבר כב, ט). ואנוהו – עיין בדברינו בתחילת פסוק ו, שם תרגם אונקלוס באופן אחר.

הרחיב עניין זה הרמב"ם במורה הנבוכים: 'מה שיאמר בו "ויבא אלהים אל פלוני בחלום הלילה" אינה נבואה כלל ולא האיש ההוא נביא, כי ענינו שבאה הערה מאת השם לאיש ההוא ואח"כ באר לנו שההערה ההיא היתה בחלום... שאנחנו לא נספק שלבן הארמי רשע גמור עובד עבודה זרה גם כן, ואבימלך אף על פי שהיה איש טוב בעמו, כבר אמר אברהם אבינו על ארצו ועל ממלכתו רק אין יראת אלהים במקום הזה, ובא בכל אחד משניהם ר"ל לבן ואבימלך, ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה, וכן



63. מורה נבוכים חלק שני, מא.

62. פסיקתא רבתי מב.

שנאמר "וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קְדוֹשׁ וְגו'" (ישעיה ו, ג). א"ר יוסי בן ביבה: "רְחוֹק ה' מְרַשְׁעִים" (משלי טו, כט) אלו נביאי אומות העולם, "וְתַפְּלַת צַדִּיקִים יִשְׁמַע" (שם) אלו נביאי ישראל.⁶⁴

הקבלה נוספת הקיימת בין כל הנוכחים המקבלים את דבר ה' כתב הרש"ר הירש על התגלות ה' אל בלעם: "ויבא אלהים אל" מצוי עוד רק באבימלך ובלבן, והצד השווה שבשניהם, שה' בא אליהם באורח לא צפוי ומנע מהם מלבצע את כוונתם.⁶⁵

וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בְּעֹלַת בְּעַל

בחזקה ומבלי רצונה, והדבר אסור בין שתהיה פנויה בין שתהיה אשת איש, ועל כך אמר 'הַנֶּקֶד מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ'. והשנייה, להיותה אשת איש ועל כך אמר 'וְהוּא בְּעֹלַת בְּעַל', שבני נח מצווים ומוזהרים על הגזל ועל אשת איש, ואזהרתם זו היא מיתתם.⁶⁷ וכן כתב המלבי"ם והוסיף שמטעם גזל הנפש התחייבו אנשי שכם הריגה, ודין זה שייך אף בפנויה.

הוסיף האור החיים 'הנך מת' פירושו הנך חייב מיתה על לקיחתה. ודווקא מאחר שהודיעו שהיא אשת איש הוא חייב מיתה, אך בלא הודעתו לא היה חייב מיתה, כי בן נח שבא על אשת איש בשוגג בחושבו שהיא פנויה – פטור, כפי שכתב הרמב"ם: 'בן נח ששגג באחת ממצותיו פטור מכלום... במה דברים אמורים

מה בין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם? רבי חמא ב"ר חנינא ור' יששכר מכפר מנדי, ר' חמא אמר: אין הקדוש ברוך הוא נגלה על נביאי אומות העולם אלא בחצי דבור היך מה דאת אמר "וַיִּקְרָה ה' אֶל בָּלְעָם" (במדבר כג, טז). א"ר יששכר דכפר מנדי: אין הלשון הזה ויקר אלא לשון טומאה היך מד"א "כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טְהוֹר מִקְרָה" (דברים כג, יא), אבל נביאי ישראל בדבור שלם בלשון חיבה בלשון קדושה בלשון שמלאכי השרת מקלסין אותו,

אונקלוס תרגם 'בְּעֹלַת בְּעַל' – אֶתְתָּ גְבֵר', כלומר אשת איש. ביאר בפרשגן שעבור נקיות הלשון, נמנע אונקלוס מלתרגם בלשון בע"ל.

הרד"ק ביאר שמאחר שהיא 'בעולת בעל' היא אסורה לך, שהרי אדם הראשון נצטווה על אשת איש, שכתוב 'ודבק באשתו' (ב, כד) ופירשו 'באשתו' – ולא באשת חבירו.⁶⁶ עוד הוסיף שנראה שהיה חמור בעיניהם איסור אשת איש מאשר איסור רציחה, שהרי חשש אברהם (ואנוהו – כאן ובמצרים) שיתירו לעצמם להרוג אותו כדי שיוכלו לקחת את אשתו ולא יתירו לעצמם לשכב את אשתו. ועיין עוד בדבריו כאן ולעיל יב, יב.

האברבנאל ביאר שמשתי סיבות התחייב אבימלך מיתה. האחת, מפני שלקח את שרה



מחשבות ודמיונות ארוגים ואחוזים אלו באלו, מתקשרים על פי קשרי אסוציאציה מקריים, מפני שהשכל האנושי המודע – איננו מחזיק ברסן המחשבות. כל חלום אינו אלא "חלמות" – נסיגת הפסיקה אל מצב שבעובר. במצב זה, לא האדם הוא החושב ומדמה – אלא המחשבות והדמיונות פועלים באדם, בתוך נפשו. באותו מצב, יש והקב"ה אומר את דברו לאדם: "יִגְלֶה אֵין אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יִחְתָּם" (איוב, שם). בחלום השלוח מאת ה' – ה' הוא הוא השכל הפעיל.

66. סנהדרין נח, א.

67. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

64. בראשית רבה נב, ה.

65. רש"ר הירש במדבר כב, ט. ובעניין 'החלום' כתב (בפסוק דידן): 'הרי זה מצב, המתואר באיוב (לג, טו-יז): "בְּחֹלֹם חֲזִיוִן לִלְלָהּ בְּנֶפֶל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים בְּתַנּוּמוֹת עָלִי מִשְׁקָב: אֲזִי יִגְלֶה אֵין אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יִחְתָּם: לְהַסִּיר אֶדָם מֵעֵשֶׂה וְגוֹה מִגֵּבֶר יִכְסֶה" – הרצון החופשי כבול, הגוף והרוח פועלים על פי חוקים אחרים; כשם שבחלומן הזה מקופלים ואחוזים בערבוביה ובהעדר דמות כל אותם הנבטים של האורגניזם העתידי להיווצר: משום שעדיין חסרה בו הנפש, אותו ניצוץ של עצמאות חיה, ההופך את הנבטים כולם לדמות אחת, מפריד ביניהם ושליט עליהם. כך בחלום חסר השכל הפעיל של הנשמה:

נגעים גדולים עליו ועל ביתו, ואילו אצל אבימלך התגלה אליו ה' והזהירו שיחזיר את שרה, אך לא כתוב 'וינגע ה' את אבימלך נגעים גדולים ואת ביתו' כפי שכתוב אצל פרעה.

בטעם ההבדל כתב האבן עזרא⁷⁰ שצדיק היה אבימלך מפרעה. והרד"ק כתב: 'ויבוא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה – וכן נאמר בלבן, כי לכבוד הצדיקים יבוא לאנשים מהאומות חלום של נבואה, אבל פרעה לא היה ראוי לחלום של נבואה אפילו בעבור הצדיקים אלא נגעיו היו שליחין מאת האל. הוא שאמר אליהוא 'כִּי בְּאַחַת יְדָבָר אֶל וּבְשֵׁתִים לֹא יִשְׁוֹרָה: בְּחִלּוֹם חֲזִיוֹן לִילָה בְּנֶפֶל תִּרְדָּמָה עַל אֲנָשִׁים בְּתַנּוּמוֹת עָלֵי מִשְׁכָּב: אִזּוּ יִגְלֶה אֲזַן אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יִחָתֵם' (איוב לג יד–טו), פירושו 'או במוסרם' ואלו הן השתיים – החלום והייסורים'. עוד הוסיף⁷¹ שלמרות שמניעת החטא הייתה עבור אברהם ושרה, יכל לשמר את שרה בעניין אחר (ואנוהו – ולא במניעת התאוה), שיכל לנגע את אבימלך כפי שניגע את פרעה, אלא שמאחר שידע את תמות לבו של אבימלך שמר את שרה בדרך זו, בשונה מלב פרעה שלא היה כן – על כן מנעו בנגעים גדולים. ובדומה לדבריו האחרונים ביאר החזקוני⁷² שאבימלך בדק בה שהיא אחותו לפני שלקחה, אך פרעה לא בדק ולכן לקח.

האברבנאל ביאר שרצה הקב"ה שיצא אברהם ממצרים, על כן העניש את פרעה באופן שירצה לגרש את אברהם, אך בשונה מכך, עתיד אברהם לשבת בארץ גרר, על כן ה' לא העניש את אבימלך באופן שתישאר טינה אצל אבימלך כלפי אברהם.⁷³ ואנוהו – אדרבה, אמר לו אבימלך

בשגג באחת ממצות ועבר בלא כוונה, כגון שבעל אשת חבירו ודמה שהיא אשתו או פנויה,⁶⁸ עיין עוד בדבריו. ועיין עוד בדבריו בפסוק ו' ואחשוק גם אנכי, שהמילים 'הנך מת' אינן על מעשהו בעבר אלא אם לא ישיב בעתיד.

והרש"ר הירש כתב: 'הנך מת – לקחת דבר מה שאינו שלך; גדולה מזו – לקחת אשה. דבר זה אסור גם למלך – לא פחות מאשר להדיוט. ואם גם פה הנימוס כך, הרי בכל זאת אין זה מוסרי. נוסף על כך, היא בעולת בעל, הרי היא כבר ברשותו של אחר'. ועיין עוד בדבריו על הבדלי המשמעות בלשונות 'אדון', 'איש ואשה', ו'בעל'. (ואנוהו – ודברי כל מפרשים אלו הם שלא כדברי רבנו חננאל שהבאנו בפסוק ב' ויאמר אברהם אל שרה, 'ש'בעולת בעל' כתובה להורות שהייתה שרה גרושה אך לא היו גירושין שלמים).

אך בשונה מהם, בביאור 'הנך מת' כתב הספורנו שהנך הולך וכלה בחולי שהתחיל כך, ככתוב 'כִּי עֶצֶר עֶצֶר ה' (פסוק יח) (כלומר אין 'הנך מת' בביאור חייב מיתה, אלא בביאור שמיתתך החלה בהווה). ואנוהו – ניתן לבאר דבריו כלפי אבימלך עצמו, שהחלה בו מחלה שתלך ותחמיר בו עד כדי מוות, וניתן לבאר דבריו כלפי עמו, שבו החלה המחלה ותתפשט בכל מלכותו עד שלא יישאר ממנו ומעמו כלום.

ובמדרש רבה נדרש: 'ויבא אלהים אל אבימלך ויאמר לו הנך מת על האשה וגו' – מכאן שאין התראה בבני נח'.⁶⁹

תוכחה לאבימלך לעומת נגעים לפרעה

הן אצל פרעה (יב, טו) והן אצל אבימלך מוזכרת לקיחת שרה, אלא שאצל פרעה הביא הקב"ה

68. הלכות מלכים י, א.

69. בראשית רבה נב, ה. ובדומה לכך עיין בסנהדרין נז, ב. ועיין בגמרא (מכות ט, א–ב) במחלוקת רב חסדא ורבא לעניין 'אומר מותר', האם קרוב למזיד הוא או אנוס הוא, והביאו ראיות מפסוקים אלו. ועוד עיין בגמרות שהובאו בתורה תמימה בעניין דרשות שנלמדות מן המילים 'והיא

בעולת בעל'.

70. אבן עזרא בפסוק ב.

71. רד"ק בפסוק ו.

72. חזקוני בפסוק ה.

73. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית.

'הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שָׁב' (פסוק טו), בהיפך המוחלט מדברי פרעה.

ועוד ביאר שבשעה שירד אברהם למצרים, עדיין לא היה במדרגת דבקות גבוהה כל כך, שיהיה ראוי שיתנבא פרעה עבורו, ולכן באו נגעים אל פרעה וביתו. אך אחרי מעמד בין הבתרים והמילה, גדלה מאוד מעלת אברהם אבינו לפני ה' יתברך, עד כדי שבזכותו ובעבורו ראתה הגר את מלאך ה' (טז, ז; כא, יז), וכן בא מלאך ה' אל אבימלך בחלום הלילה על עניינו.⁷⁴

באזניים לתורה הביא שלוש סיבות להבדל בין פרעה שלקה בנגעים לבין אבימלך שקיבל אזהרה. הראשונה, ההשחתה בפלשתים לא הייתה גדולה כפי שהייתה במצרים, שם 'רעשה' כל המדינה למראה אישה יפה, ככתוב 'וַיֵּרְאוּ הַמִּצְרִיִּים אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד: וַיֵּרְאוּ אֹתָהּ שְׂרֵי פְרָעָה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל פְּרָעָה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה' (יב, יד-טו). בדברים בעלמא, לא יוסרו שטופי זימה אלו, ובפרט המלך – העבד לתאוותיו. מה שאין כן בפלשתים, שלא התרגשו כל כך ממראה שרה, והשיבה אבימלך בחלום בצירוף עצירת 'כל רחם'. השנייה, אבימלך היה הגון יותר מפרעה, והעיד עליו ה' יתברך שעשה זאת בתם לבבו. ועוד, אבימלך אמר לאברהם 'הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שָׁב' (פסוק טו), ואילו פרעה אמר 'הִנֵּה אֲשַׁתְּךָ קַח וְלֵךְ' (יב, יט). והשלישית, הפיכת סדום שמשה לקח טוב לכל

העולם ליראה את ה' וללכת בדרכיו, לעשות צדקה ומשפט (וכן דרשו חז"ל שראו עשנה של סדום עולה, כמובא לקמן בפסוק ח), לפיכך די היה באבימלך וביתו בדבר ה' בחלום ועצירת כל רחם כדי להחזירם למוטב.

ואנוהו – טעם נוסף להבדל הוא שבלקחת שרה על ידי פרעה כתוב 'וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה' (יב, טו) בלשון קשה, כלומר בעל כרחו על אף שהתנגדה. ידע פרעה שעושה דבר שפוגע בה ולא התרגש מכך כלל לגודל רשעותו. אולם באבימלך כתוב 'וַיִּקַּח אֶת שָׂרָה' (פסוק ב) בלשון רכה, ומשמע שלא התנגדה (לפי שהגן בעדה הקב"ה בפעם הקודמת, ועוד שהובטחה שתלד בן לאברהם), וחשב אבימלך שעושה דבר שמותר לו, ובהסכמתה.

בשונה מדברי מפרשים אלו נדרש במדרש רבה שלקה אבימלך בנגעים: 'רבי אלעזר תני לה בשם ר"א בן יעקב: שמענו בפרעה שלקה בצרעת ואבימלך בעיצור, מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה? ת"ל "עַל דְּבַר שָׂרָה" (פסוק יח), עַל דְּבַר' (יב, יז) – "עַל דְּבַר" לגזירה שוה,⁷⁵ ועיין בדברינו בפרשת לך-לך יב, יז וינגע ה' בעניין זה. אך אף אם נקבל את דברי המדרש שעונשם היה שווה, מכל מקום קיים הבדל בכך שאצל פרעה כתוב שהיו נגעים קשים ואילו אצל אבימלך מתואר שה' התגלה אליו, כטעמים שהובאו בדברי המפרשים הנ"ל.

נהרות ה'

המתעלה מתוך חלומו

לראשונה בתורה, מוזכר בפסוק דידן 'חלום'. לכאורה, חלום הוא דבר שאין כלפיו שליטה כלל, אין בכוחו של אדם לבחור על מה לחלום או להימנע מחלומות מסוימים, וכן אין משמעות מעשית בחלומות שחלם, שכן הם ללא השלכות, אלא נותרים טמונים במוחו של האדם שלא מדעתו. ובדומה לכך דרשה הגמרא שאמר רבי מאיר: 'דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין'.⁷⁶

◇ ◇ ◇

74. אברבנאל בתשובתו לשאלות הרביעית והחמישית. 76. גיטין נב, א.

75. בראשית רבה מא, ב.

עם זאת, מצאנו דרשות רבות בדברי חז"ל המורות שאף שאי אפשר לומר שכל חלום יש בו מן האמת וכולו אמת, מכל מקום וודאי שיש חלומות עם מסר שבא מאיתו יתברך, וכדברי התשב"ץ שכתב 'מעתי' אחר שנתישב לנו מדברי חכמינו ז"ל והשכל מעיד עליו, כי יש חלומות צודקים ראוי לחוש להם, ויש חלומות בלתי צודקים אין לחוש להם',⁷⁷ וכן משמע מהנדרש בגמרא: 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כשם שאי אפשר לבר בלא תבן – כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים',⁷⁸ שבחלום וודאי שיש דברים בטלים, אך אין זה מעיד שחלקו לא יכול לכלול מן האמת.

חכמינו הורונו מה לעשות ולא לעשות כדי להשפיע על חלומותינו בטרם חלמנו, ומה לעשות לאחר שחלמנו, מתוך הבנה שיש בחלומות מן האמת. ונחלק את דברינו לשלושה: בטרם חלם, לאחר שחלם, ושאפת החולם.

בטרם חלם, צריך אדם להשתדל כפי כוחו שחלומותיו יהיו טובים. ראשית, ידקדק אדם להרהר דברים ברוכים וחלילה לא דברים טמאים ורעים, וכדרשות הגמרא: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו',⁷⁹ וביאר רש"י 'הרהורי לבו – מה שהוא מהרהר ביום', וכן 'ת"ר: ונשמרת מכל דבר רע – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה'.⁸⁰

כמו כן, בטרם יישן יברך את ברכת המפיל ויכווין מאוד באומרו: 'ברוך... המפיל חבלי שינה... יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום... ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים'.⁸¹ ובאומרו על מיטתו 'ישב בְּסֶטֶר עֲלִיוֹן' (תהלים צא, א) יכווין היטב במילים 'לא תִּאֲנֶה אֵלַיךְ רָעָה' (שם, י), כדרשת הגמרא 'ואמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא: מאי דכתיב לא תאנה אליך רעה ונגע לא יקרב באהלך... לא תאנה אליך רעה – שלא יבעתוך חלומות רעים והרהורים רעים'.⁸²

ולאחר שחלם חלומותיו, יבין שיתכן שיש מן האמת בחלום שהראוהו מן השמיים, ויעשה כפי יכולתו להפר את החלום הרע.

ראשית, יחפש לפתור את החלום באופן מבורך, וכפי שנדרש בגמרא בשם רבי בנאה: 'עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים, ופעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה – וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר: כל החלומות הולכים אחר הפה... דאמר רבי אלעזר: מניין שכל החלומות הולכין אחר הפה – שנאמר ויהי כאשר פתר לנו כן היה'.⁸³ ואם היה החלום קשה מאוד, יתענה, כדרשת הגמרא: 'ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: יפה תענית לחלום כאשר לנעורת'.⁸⁴ ועיין עוד בדברי הגמרא בפרק הרוואה בעניינים נוספים מעין אלו.



- | | |
|---|--------------------|
| 77. שו"ת התשב"ץ ב, קכח. עיין בתשובתו שהאריך | 81. ברכות ס, ב. |
| בעניין החלומות. | 82. סנהדרין קג, א. |
| 78. ברכות נה, א. | 83. ברכות נה, ב. |
| 79. ברכות נה, ב. | 84. שבת יא, א. |
| 80. עבודה זרה כ, ב. | |

◆ ◆ ◆

87. חגיגה ה, ב.

דין שרה כדין אשת ישראל, ולכן לא קרב אליה כל עיקר.

הרשב"ם ציין שפסוק זה נכתב כעדות לדברי הקב"ה 'על כן לא נתתיך לנגע אֵלֶיךָ'. הוסיף **החזקוני** שאצל פרעה לא כתוב שלא קרב אליה, ודווקא אצל אבימלך נכתב כן, לפי שהורתו של יצחק הייתה בסמוך למעשה אבימלך.

בשונה מדבריהם ביאר **בהעמק דבר** שאבימלך לא קרב אליה משום שללא ספק אמרה לו אחר כך שהיא אשת איש, וגבר אבימלך על תאוותו ולא קרב אליה (וכן הסכים **המלבי"ם**, עיין בדבריו שהבאנו בפסוק ה' והיא גם היא'). ועיין באור החיים שנתחכם אבימלך במעשיו מחשש שיהיה

וַיֹּאמֶר אֲרֹנִי הָגוֹי גַּם צָדִיק תִּהְיֶה

'הגוי תהרוג, גם צדיק תהרוג'? שכנגד הטענה הראשונה טען שהוא גוי, וכנגד השנייה טען שהוא צדיק. כנגד טענת הקב"ה הראשונה, שהוא גזל אישה, העיד על עצמו שהוא 'גוי' (במשמעות עם), שהמלך כוחו ככוח כל הגוי כולו, שכל קנייני הגוי ובנותיהם הפנויות שייכות לו מחוקי המלוכה, על כן איננו גזל. וגם כנגד הטענה שהיא אשת איש טען שהוא צדיק, שהרי אמרו זה על זו שהם אחים.

למי התכוון אבימלך באומרו 'הגוי גם צדיק תהרוג'?

נחלקו המדרשים והמפרשים, למי התכוון אבימלך באומרו 'גוי', ולמי התכוון באומרו 'צדיק'? ונציג ארבע הבנות שונות.

בהבנה ראשונה מבואר ששניהם מיוחסים לעצמו. כן נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'ושלח אבימלך ולקח את שרה, סבור להעמיד ממנה בנים. ירד מיכאל המלאך ושלף חרבו להרגו. אמר לו: זה דין משפט אמת להרגני במה שלא ידעתי, שנאמר "הגוי גם צדיק תהרג"'.⁹¹ וכן נדרש בפסיקתא רבתי: 'תחילה אתה דורש שהיה אומר הגוי גם צדיק, אף על פי שאני גוי – אני ירא שמים',⁹² וכן ביאר **האברבנאל** (כמובא בתחילת הפסוק הבא).

המילה 'גם' מפרידה בין 'גוי' ל'צדיק', כך שלכאורה משמע שמדבר אבימלך על שניים שונים במילים אלו. יש שביארו שאכן מדובר בשני אנשים שונים, וכפי שיבואר לקמן, אך **החזקוני** ביאר שכוונת הכתוב היא 'הגם גוי צדיק תהרוג' (וכתב שיש עוד מקראות כאלו. ואנחנו – כלומר מילת 'גם' אינה מחלקת בין 'גוי' ל'צדיק' אלא מחברת ביניהן).

האברבנאל ביאר שמילת 'גם' איננה באה עבור שני אנשים שונים, אלא כנגד שתי טענות שונות. על אף שמפורש בפסוקים שאבימלך לא קרב אליה, לא השיב לקב"ה 'למה אמות, מה עשיתי, כי אני לא נגעתי אליה'. אלא כיוון לומר שאף אם היה שוכב עמה לא היה ראוי לעונש, שהרי הוא אמר 'אחותי היא' וגם היא אמרה 'אחי הוא'. לזה התכוון באומרו 'הגוי גם צדיק תהרג', שאני תמיה אם תעשה דבר כזה, שהרי אף אם הייתי עושה מעשה לא הייתי ראוי לעונש, ויותר מזאת זר לי שתהרוג גוי שהוא צדיק ואין לו חמס בכפיו. על כן אמר 'גם', שלא רק שאם היה עושה מעשה לא היה ראוי לעונש, אלא שבפועל גם לא עשה מעשה.⁹⁰ ועיין עוד בדבריו בתחילת הפסוק הבא. ובדומה לדבריו ביאר **המלבי"ם** שמאחר שלא קרב אליה, טען אבימלך שהוא צדיק כנגד שתי הטענות שעלו כלפיו, וכנגד שניהם אמר

90. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

91. פרקי דרבי אליעזר פרק כו. עוד בעניין מדרש זה, עיין לקמן בתחילת פסוק ו.

92. פסיקתא רבתי מב.

הם מתים, וזו כוונת דבריו באומרו 'כִּי הִבָּאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֶטְאָה גְדֹלָה'. ועוד שאני צדיק, כי בחזקת פנויה לקחתיה, ועל כן אין עלי משפט מוות.

וכן הביא האברבנאל את דברי הר"ן שעמו וארצו צריכים לו מאוד, ולכן היו חייהם תלויים בחייו,⁹⁶ וכן ביאר הספורנו, האם ראוי שתשחית עם שלם בהריגת מלכו, ושתהרוג המלך שהוא צדיק בזה, שלא חטא? וכדבריהם כתב באור החיים 'כי צרת המלך היא צרת כל העם, ומן הראוי לצדד שלא תבא רעה על המלך הגם שיתחייב על מעשהו לצד הגעת הרע לכללות העם', עיין עוד בדבריו. ואנוהו – לדברי הרד"ק והספורנו, באומרו 'צדיק' התייחס לעצמו.

וכן ביאר הרש"ר הירש שכוונת גוי' היא לעם – האם תהרוג גוי צדיק?! אמנם את סדום דנת כעם שלם וכילית את כולם, אך דינה נחתם על פגיעתה בזרים ועל פריצות מינית, שנהגו באכזריות בלתי אנושית ופרצה בתועבותיה גדרי עולם. אך לעומתם, יכלו הפלשתים להיקרא 'גוי צדיק', שכן נתנו לאברהם ולשרה לגור ביניהם, 'ואף מעשה אבימלך כלפי שרה, אפשר ולא חרג מן הדרך המקובלת של לקיחת אישה לשם נישואין'. ואנוהו – לדבריו, כוונת 'צדיק' היא לעמו.

בהבנה שלישית, מייחס הוא את מילת 'צדיק' לאברהם. כן נדרש בפסיקתא רבתי: 'דבר אחר, "הגוי גם צדיק", אמר: אם גוי תהרוג – גם צדיק תהרוג, אם הורג אתה לאבימלך הרוג אף לאברהם'.⁹⁷ וכדבריו האחרונים כתב גם החזקוני כביאור נוסף, שאם אותי (הקרוי גוי) תהרוג, גם את אברהם הצדיק תהרוג, שהרי לפי דבריו לקחתיה. וכן ביאר העץ יוסף את הנדרש במדרש רבה: 'הגוי גם צדיק תהרוג – א"ר ברכיה: אי גוי זה תהרוג – צדיק תהרוג',⁹⁸ שאם תהרוג את

ביאר באזניים לתורה שקרא לעצמו 'גוי' משום שהמלך שקול ככל עמו, וכן מובא במדרש הגדול 'לפי שהמלך במדינה כלב באדם', וכן על הפסוק 'וְלֹא יִסּוּר לְקַבּוֹ' (דברים יז, יז) כתב הרמב"ם 'שלו הוא לב כל קהל ישראל'.⁹⁹ והוסיף בהעמק דבר: 'הגוי – דכל המקורב לאברהם ואמונתו היו מכונים בשם עברים, וידוע היה לכל דהעברים נאהבים לה', בשביל שידע חוסי בו ועובדיו בכל הליכות חייהם, מה שאין כן שארי אומות העולם נקראים גוים. ואמר אבימלך וכי הגוי, מי שאינו שומר תורת העברים, גם צדיק תהרג? שהרי לא נצטוו על זה לשמור תורת אברהם, וא"כ וכי רק בשביל שאינו מאוהבך אפילו שהוא צדיק תהרוג?'

וכן ביארו חלק ממפרשי המדרש את הנדרש במדרש רבה: 'הגוי גם צדיק תהרוג – א"ר ברכיה: אי גוי זה תהרוג – צדיק תהרוג'.⁹⁴ המתנות כהונה ביאר שאמר על עצמו, שאם גוי זה תהרוג – צדיק תהרוג. וכן ביאר המהרז"ו שאבימלך אמר כן שהיה שקול ככל הגוי.

בהבנה שנייה, מייחס הוא את מילת 'גוי' לעמו⁹⁵ (ונחלקו למי התכוון באומרו 'צדיק'). כן תרגם אונקלוס 'הָעַם אֶף זִכְאִי תִקְטוֹל', וכן ביאר האבן עזרא שכוונת 'הָגוֹי גַם צִדִּיק תִּהְרַג' היא נפשו של אבימלך וביתו וממלכתו, כפי שכתוב 'כִּי הִבָּאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֶטְאָה גְדֹלָה' (פסוק ט) (ודחה בחריפות את דברי רס"ג שביאר שכוונת 'גוי' היא לאיש, עיין בדבריו).

וכן ביאר הרד"ק שבאומרו 'הָגוֹי גַם צִדִּיק תִּהְרַג' התכוון לומר 'הגם את הגוי (העם) עליהם אני מולך וגם אותי, שאני צדיק, אתה מתכוון להרוג? וביאור דבריו, אם תהרוג אותי – כאילו תהרוג גם את העם שלי, שאני מולך עליהם ומנהיג אותם במשפט, ואם איני מולך – כאילו

לעם. אולם השווה לדברי העמק דבר שהבאנו לעיל.

96. אברבנאל בשאלתו השביעית.

97. פסיקתא רבתי מב.

98. בראשית רבה נב, ו.

93. הלכות מלכים ג, ו.

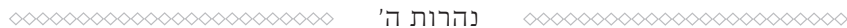
94. בראשית רבה נב, ו.

95. ואנוהו – יש לציין שהמונח 'גוי' כאדם שאינו יהודי הוא לשון חז"ל ולא לשון המקרא, המייחס את 'גוי' תמיד

ובהבנה רביעית, אין הוא מתייחס דווקא לגוי או אדם מסויים, אלא לאופן הנהגת ה' יתברך את עולמו. וכן נדרש במדרש רבה: 'הגוי גם צדיק תהרוג – אמר: אם כך דנת לדור המבול ולדור הפלגה, צדיקים היו'.⁹⁹ וכן נדרש בפסיקתא רבתי: 'דבר אחר "הגוי גם צדיק", אמר לו: אם הורגני אתה, אם "גוי" תהרוג, "גם צדיק", אף דור המבול ודור הפלגה צדיקים היו, אם כן דנת אותם בלא התראה, "הגוי גם צדיק תהרוג"'.¹⁰⁰ וכן ביאר רש"י, 'אף אם הוא צדיק תהרגנו?', שמא כך דרכך לאבד אומות חיים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר, כשם שאתה בא להרגני.

הגוי, דהיינו אותי עם כל בני ביתי ואומתי, גם את אברהם יש לך להרוג, שגרים הדבר באומרו 'אחותי היא'.

ובאופן דומה ביאר רבנו בחיי שיתכן שכוונת אבימלך הייתה שאם אתה הורג אותי ('גוי'), תהיה זו סיבה ש'גם צדיק תהרוג', כלומר שאם יהרג המלך על המעשה הזה, הלא עבדי המלך יהרגו את אברהם. ועיין עוד בדבריו שהבאנו בפסוק ב' ויאמר אברהם אל שרה', בכוונת דברי אבימלך 'הגוי גם צדיק תהרוג'. (ואנוהו – לדברי הפסיקתא ורבנו בחיי, כוונת 'גוי' היא לאבימלך, ואילו להבנת העץ יוסף כוונת 'גוי' היא לאבימלך ולעמו).

נהרות ה' 

הרהורי עבירה קשים מעבירה

'הגוי גם צדיק תהרג'. אבימלך טוען שהוא צדיק, שסוף כל סוף – לא חטא באשת איש, ככתוב 'ואבימלך לא קרב אליה'. ולמרות זאת, כתוב בפסוק הקודם 'הנך מת על האשה אשר לקחת'. אם לא קרב אליה – מדוע מתחייב מיתה? אלא שאין נקיון הכפיים בעיני בשר ודם כנקיון הכפיים בעיני הקב"ה, ונתייחס לדבר בשני מישורים. הראשון, עצם לקיחת שרה. אבימלך טוען שלא נגע בה, ומתוך כך הוא צדיק, אך מתעלם הוא לחלוטין מן העובדה שלקח אישה אל ביתו נגד רצונה, וכפי שכתב הרש"ר הירש: 'גם הפעם היה זה מלך, שהעז לפגוע בשרה; וגם לאחר מכן – לא נתעורר מצפונו על כך... הנך מת – לקחת דבר מה שאינו שלך; גדולה מזו – לקחת אשה. דבר זה אסור גם למלך – לא פחות מאשר להדיוט. ואם גם פה הנימוס כך, הרי בכל זאת אין זה מוסרי... הוא טוען לזכותו: "הוא אָמר לי... הוא אָמרה" (פסוק ה), ואינו שואל כלל – מה ה' אומר לו? וגם אם נניח כי שרה היא רק אחות אברהם שעדיין לא היתה לאיש, כלום כל אשה פנויה, הבאה בתחומו של מלך זר, כלום עומדת ומזומנת היא למילוי תאות לבו של המלך? ואם פה הדרך והמנהג כך, כלום דרך ארץ טובה היא? כלום אין מחובת המלך לשמש דוגמא טובה לעמו, להראות ולהורות לנתיניו מנהגים ישרים של דרך ארץ ומוסר?'¹⁰¹ והשני, בעיני ה' יתברך גם אם לא חטא אדם בפועל, יכול להיחשב כגרוע יותר מהחוטא עצמו, כדברי הגמרא 'הרהורי עבירה קשו מעבירה'.¹⁰² במבט ראשון, אימרה זו של הגמרא מתמיהה, שכן על מעשה עבירה יש עונשי מיתה וכתר, ואילו

101. רש"ר הירש בפסוקים ב-ה.

102. יומא כט, א.

99. בראשית רבה שם.

100. פסיקתא רבתי שם.

על הרהורים אין עונשים חמורים, כל שכן שמדובר בעבירה שאין בה מעשה. נציג שלושה ביאורים להבנת העניין הקשה יותר בהרהור על פני המעשה.

הראשון, שבמעשה פוגם את גופו, ואילו בהרהור פוגם בנפשו, בחלק האלוה ממעל, וכפי שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים: 'כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירושו פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו כמו שבארתי, שהאדם לא יעשה מרי רק בבהמיותו, אבל המחשבה היא מסגולות האדם הנמשכים אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעברה ימרה בנכבד שבשני חלקיו, ואין חטא מי שעבר והעביד עבד סכל כחטא מי שהעביד בן חורין חשוב, כי זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה וכל כוחותיה אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויין לו להתדבק בעליונים לא לרדת להשיג השפל'.¹⁰³

השני, אימרת חז"ל באה כנגד המחשבה שרק בעשיית במעשה ממשי יש חטא, ומלזלת בדבר שאין בו מעשה וחשיבות לכאורה. חז"ל מורים לנו להתרחק מהדברים הקטנים והנגישים לא פחות מאשר הדברים הגדולים והקשים, ומדגישים את החומרה מתוך אמירה שהיא קשה מן העבירה עצמה.¹⁰⁴ וכפי שכתב בספר חסידים בעניין הסתכלות בערווה: 'והמסתכל בעריות מעלה על לבבו מה פשעי מה חטאתי בזה אם נסתכלתי בקרובתי, וכי בעלתי? והוא אינו יודע ומבין שהוא גורם עון גדול לגופן של עריות שנאמר "וְלֹא תִתּוּרֵם אֶחָד לְבִבְכֶם וְאֶחָד עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֵנִים אַחֲרֵיהֶם" (במדבר טו, לט)',¹⁰⁵ וכפי שדרשה הגמרא: 'כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף'.¹⁰⁶ וכשם שהוא בהסתכלות בעריות, כן הוא בהרהור בהם.

וכן מצאנו במקרא, שעשו אנשים מעשים הרחוקים מגופו של עבירה, אך הכתובים ייחסו אליהם גוף מעשה ממש, וכפי שנדרש: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר ראובן חטא – אינו אלא טועה... אלא מה אני מקיים "וַיִּשְׁכַּב אֶת בְּלָהָה פִּלְגֶשֶׁת אִבּוֹ" (לה, כב) – מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה... אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני עלי חטאו – אינו אלא טועה... אלא מה אני מקיים "אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים" (שמואל א ב, כב), מתוך ששהו את קיניהן, שלא הלכו אצל בעליהן – מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום'.¹⁰⁷ הן התורה שבכתב והן חז"ל בדרשותיהם מורים לנו שגם בשעה שאדם אינו עושה מעשה בפועל, כלפי שמיא יכול הדבר להיחשב כאילו עשה מעשה, 'כי לא מַחְשְׁבוֹתֵי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם' (ישעיה נה, ח).

והשלישי, העושה מעשה מכיר בחובתו לשוב בתשובה ויעשה כן, ואילו המהרהר



103. מורה נבוכים חלק שלישי, ח. וראוי להוסיף את דברי השפת אמת שכתב: 'הרהורי עבירה קשה מעבירה, נראה דקשה לנפש ממש קאמר שקשה לתקן עצמו כשנטבע בהם יותר מלפרוש מעבירות ממש, וגם פוגמים יותר את הנפש כדמייתי ראי' מהגוף דהריח קשה לו טפי'.
104. מורה נבוכים חלק שלישי, ח. וראוי להוסיף את דברי השפת אמת שכתב: 'הרהורי עבירה קשה מעבירה, נראה דקשה לנפש ממש קאמר שקשה לתקן עצמו כשנטבע בהם יותר מלפרוש מעבירות ממש, וגם פוגמים יותר את הנפש כדמייתי ראי' מהגוף דהריח קשה לו טפי'.
105. ספר חסידים סימן יט.
106. ברכות כד, א.
107. שבת נה, ב.

אבל כאשר הוכיחו מעשיהם שהיו רוצים להיפרד – הותר האישות לגמרי, כי אין להם גרושין בכתב, וכמ"ש "מאימתי התרתה – משפרעה ראשה בשוק",¹¹⁰ ומזה הוכיח שהיה לבבו ישר והמעשה שעשה היה נרצה בעצמו.¹¹¹

וְהָיָא גַם הוּא אֶמְרָה אָחִי הוּא

פנויים, שאינם צריכים גט כריתות, על כן 'בתם לבבי ובנקין כפי עשיתי זאת'. ואנוהו – עוד יש לומר שגם כשאמרה לי שהיא אשת איש, חשבתי שאומרת כן רק להישמט ממני, לא שהיה אמת בדבריה, שהרי תחילה אמרו זה על זו שהם אחים, ואין לך הוכחה גדולה יותר לכך שהיא פנויה.

בדבר ריבוי המילים 'וְהָיָא גַם הוּא' נדרש במדרש רבה: 'היא וחמריה וגמליה ובני ביתא ואנשי ביתה כולם אמרו כן'.¹¹² וכן ביאר רש"י, שאת כולם שאלתי ואמרו לי אחיה הוא. והחזקוני ביאר 'וְהָיָא גַם הוּא' – והיא, גם היא אמרה בפני אברהם (ואנוהו – כלומר ריבוי המילה 'וְהָיָא' פעמיים באה ללמד שלא רק שהיא אמרה שהוא אחיה, אלא שעוד אמרה בפניו שהוא אחיה, כשם שהוא אמר בפניה, כדבריו בתחילת פסוק ב). ועיין בנהרות ה'.

בביאור דבריו כתב בפשטות הרד"ק שאחרי שלקחתיה שאלתי את שרה, והיא אמרה אחי הוא. ואנוהו – אולי לדבריו המילה 'גם' באה להורות ששאל אותה הן לפני שלקח אותה והן לאחר שלקח אותה.

הוסיף בהעמק דבר שעל אף שאמרה שהיא אשת איש (כדבריו בתחילת פסוק ד), מכל מקום לא הכחישה אותי בתחילה. וכן ביאר המלבי"ם שעל אף ששרה גילתה לו שהיא אשת איש, הרי שתחילה אמרה לו שהוא אחיה, כלומר שהיא פנויה, ומאחר שהחזקה כפנויה, אינה נאמנת להחזיק עצמה לאשת איש. כוונת דברי אבימלך במילה 'וְהָיָא', שעל אף שאמרה שהיא אשת איש, מכל מקום 'וְהָיָא גַם הוּא אֶמְרָה אָחִי הוּא', שתחילה אמרה כן והחזקה בכך. ועוד, שלפי הדין בבן נח, כשאחד מבני הזוג אומר שהוא או היא פנויים – נעשים

בְּתָם לִבִּי וּבְנֵקִין כְּפִי עֲשִׂיתִי זֹאת

ורש"י ביאר 'בתם לבבי' – שלא דימיתי לחטוא, 'ובנקין כפי' – נקי אני מן החטא, שלא נגעתי בה. וכן ביאר המלבי"ם שלא חטאתי לא במחשבה, שהרי חשבתי שהיא פנויה ('בתם לבבי'), ולא במעשה, שהרי לא באתי עליה ('ובנקין כפי').

הרד"ק כתב שמאחר ששאלתי גם את אברהם וגם את שרה, מה עוון יש בי? 'בתם לבבי' – שלא היה בלבי לרעה, שאם חשבתי שהיא אשת איש, אפילו לבבי לא היה עליה. 'ובנקין כפי' – כשלקחתיה לא לקחתיה אלא דרך כבוד.

ורש"י ביאר 'בתם לבבי' – שלא דימיתי לחטוא, 'ובנקין כפי' – נקי אני מן החטא, שלא נגעתי בה. וכן ביאר המלבי"ם שלא חטאתי לא במחשבה, שהרי חשבתי שהיא פנויה ('בתם לבבי'), ולא במעשה, שהרי לא באתי עליה ('ובנקין כפי').



112. בראשית רבה נב, ו.

113. ועיין בדבריו לעניין המילים 'לבבי' ו'לב', ולכן לגבי 'יד' ו'כף'.

110. סנהדרין נח, ב.

111. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

מהי העצה הטובה לאדם, שבזכותה יזכה שלא לגמגם ביום הדין? יעשה את כל מעשיו וידע את תורתו באופן שבעולם הזה לא יצטרך לגמגם כלל, כדרשת הגמרא 'תנו רבנן: ושננתם – שיהו דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאל לך אדם דבר – אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד'¹²⁰ ומתוך כך יקיים את הפסוקים המובאים בהמשך דרשת הגמרא: 'כְּחֻצִים בְּיַד גְּבוּר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים: אֲשֶׁרִי הֶגְבֵּר אֲשֶׁר מָלֵא אֶת אִשְׁפָּתוֹ מִמָּהם לֹא יִבְשׁוּ כִּי יִדְבְּרוּ אֶת אוֹיְבֵים בְּשַׁעַר' (תהלים קכז, ד-ה). העושה את כל מעשיו באופן שלם מתוך חוסר גמגום ודופי בעולם הזה, בתורה ובמעשים, לא יבוש בעומדו בשער בעולם הבא. ועיינו עוד בנהרות ה' יח, יג.

117. פסוקים המתארים דיבור שאינו נאמר באופן תקין כדי ללמד על רגש אותו חווה האישי המדבר, נמצא גם בכתוב 'ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה' (אסתר ז, ה), וכפי שביאר **האבן עזרא** את כפל הלשון 'ויאמר... ויאמר': 'פעמיים, להורות שהמלך כעס מיד, ומרוב כעסו אמר במהירות מי הוא זה פעמיים, באומר בכעסו מי זה, את אמור מי זה, אמור מהרה'.

118. חגיגה ד, ב.

119. **בראשית רבה** צג, י.

120. קידושין ל, א.

**וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם גַּם אֲנֹכִי יִדְעֵתִי כִּי בְתֶם-
לְבָבְךָ עֲשִׂיתָ זֹאת וְאַחֲשֶׁךְ גַּם-אֲנֹכִי אוֹתְךָ מִחֲטֹא-לִי
עַל-כֵּן לֹא-נִתְתִּיךָ לַנֶּגַע אֱלֹהִים:**

וַיֹּאמֶר לִיהִי יִי בַחֲלֹמָא אַף קִדְמִי
גְלִי אֲרִי בְקִשְׁיטוֹת לִפְנֵי עֲבֹדְתָּ דָא
וּמְנַעִית אַף אֲנָא יִתָּךְ מִלְמַחֲטִי
קִדְמִי עַל כֵּן לֹא שְׁבַקְתָּךְ לְמַקְרַב
לְיִתְהָ:

נתתי לך כח, וכן ולא נתנו אלהים (לא, ז), וכן ולא נתנו
אציה לצוא (שופטים טו, א):

ידעתי כי בתם לבבך וגו'. חמת שלא דמית מתחלה
לחטוא אצל נקיון כפים אין כאן: לא נתתיך. לא ממך
היה שלא נגעת זה אלא חשכתי אני אותך מחטוא, ולא

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים בַּחֲלוֹם

על ידי ה' יתברך בעצמו. עניין הכנת דבר ה' על
ידי מיכאל כממצע בינתיים נמצא גם במדרש
רבה שדרש על התגלות ה' יתברך למשה בסנה:
'וירא מלאך ה' – ר' יוחנן אמר: זה מיכאל...'
ר' יוסי הארוך, בכל מקום שהיו רואין אותו
היו אומרים שם רבינו הקדוש, כך כל מקום
שמיכאל נראה שם הוא כבוד השכינה.¹²³
(ואנוהו – כוונת המדרש היא שרבי יוסי הארוך
היה תמיד בצדו של רבינו הקדוש [רבי יהודה
הנשיא], ולכן כאשר ראו את רבי יוסי הארוך
ידעו שגם רבינו הקדוש נמצא במקום. כן הוא
ביחס למיכאל והשכינה, שבכל מקום שנמצא
המלאך מיכאל נמצא כבוד השכינה, ותחילה
נראה מיכאל למשה, אך השכינה הייתה גם
היא שם). הרמב"ן¹²⁴ ביאר שתחילה נראה
מיכאל אל משה ושם כבוד השכינה, אולם
משה לא ראה את כבוד השכינה כי לא הכין
את דעתו לנבואה. כאשר כיוון את לבו לנבואה
וסר לראות – נתגלה אליו מראה השכינה, ואז
ה' עצמו קרא אליו מתוך הסנה. וכן יש לומר
אצלנו, שתחילה התגלה אליו מיכאל (וכתרגום
אונקלוס, 'מימר מן קדם ה'), ומשהיה לבו ירא
מפחד השכינה ומוכן להתגלות ה', התגלה אליו
ה' יתברך. אולם גם ההתגלות מה' לא הייתה

מכך ששוב כתוב שנראה ה' אליו 'בחלום הלילה',
כתב בהעמק דבר שנראה שלאחר שקיבל
אבימלך את דבר ה' בחלום, השיב בהקיץ, ואחר
כך בא אליו שנית מאמר ה' בחלום.

בשונה מפסוק ג שם כתוב 'וַיֵּבֶא אֱלֹהִים אֶל-
אֲבִימֶלֶךְ', עתה כותבת התורה 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי
הָאֱלֹהִים' בה"א הידיעה, ושינוי בדבר נמצא גם
בדברי אונקלוס, שבפסוק ג תרגם 'וַאֲתָא מִימַר
מִן קִדָּם ה' וכאן תרגם 'וַאֲמַר לִיהִי ה'', כלומר
שם ה' כמשמעו.¹²¹

ואנוהו – ניתן לבאר את ההבדל בשמות ה'
הנ"ל וכן את ההבדל בתרגום אונקלוס על פי
הנדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'ושלח אבימלך
ולקח את שרה, סבור להעמיד ממנה בנים. ירד
מיכאל המלאך ושלף חרבו להרגו. אמר לו: זה דין
משפט אמת להרגני במה שלא ידעתי, שנאמר
"הגוי גם צדיק תהרג" (פסוק ד), הרי "הוא אמר לי
אחתי היא" (פסוק ה), אמר לו: "השב אשת האיש
כי נביא הוא" (פסוק ז), וממך למד, אדם שבא
לעיר, על עסקי אכילה שואלין אותו, על עסקי
אשתו אין שואלין אותו? ויתפלל בעדך וחיה'.¹²²
המדרש מבאר שהמלאך מיכאל דיבר עם
אבימלך. ניתן לבאר שדווקא הדיבור הראשון
היה על ידי המלאך, ואילו הדיבור השני היה



121. ועוד בעניין תוספת האות ה"א במילה 'האלוהים' (ובשינויי לשון נוספים בפרק זה), עיין בדברי רבנו בחיי בפסוק יז במה שכתב על דרך הקבלה.

122. פרקי דרבי אליעזר פרק כו.

123. שמות רבה ב, ה.

124. רמב"ן שמות ג, ד.

שב הוא אל אברהם, דרך ההתגלות אל אבימלך. אין כוונת 'אשוב אליך'... והנה בן לשרה אשתך' במובן אשוב אליך כשתלד, אלא אשוב אליך כדי שתלד: 'שוב אשוב אליך', ומתוך כך 'והנה בן לשרה אשתך'. דרך התגלות מיכאל לאבימלך, השיב את שרה וביקש שיתפלל אברהם עבורו, כך שמיכאל שב בשנייה כדי לסייע לאברהם ולשרה להוליד בן. דברים אלו משתלבים היטב עם ההבנה שההבטחה לאברהם על לידת שרה הייתה זקוקה למעשה, שיוציא מן הכוח אל הפועל את ההבטחה, כמובא בדברינו בשיחה לכתר זה 'ביאור שיטת רש"י'.

ואף אם נאמר שדברי המלאך 'שוב אשוב אליך' נאמרו על דעת שולחו, כלומר בשם ה'¹²⁷ ניתן לבאר את קיום ההבטחה בהתגלות ה' אל אבימלך, שהרי לא מצאנו ששב ה' אל אברהם בלידת יצחק, אלא ששב כדי לסייע בהולדת יצחק. ועיין עוד בדברינו בסוף כב, ה, ששב מיכאל פעם שנייה לסייע לאברהם בעקידה.

נבואה ממש, אלא באה בחלום, ככתוב 'וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּחֶלֶם'.

מתוך דברים אלו מובן מדוע כתוב בפסוק 'גַּם אֲנֹכִי יָדַעְתִּי', שמילת 'גם' מורה שמלבד דברי המלאך, גם ה' יתברך בעצמו יודע את האמת. בניגוד לחכמי הפילוסופיה שטענו שהאל מרומם מידיעה באשר קורה במעשי האדם,¹²⁵ מגלה הקב"ה שלא רק המלאך שדיבר עם אבימלך יודע, אלא אף ה' יתברך בעצמו יודע.

עניין נוסף מתחדש על ידי המדרש המבאר שמיכאל הוא המתגלה אל אבימלך בחלום הלילה, ומיישב קושי שהעלו הראשונים. בשעה שבאו המלאכים אל אברהם כתוב 'וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ' (יח, י), ותמהו הרד"ק, הרמב"ן ומפרשים נוספים (כמובא בביאורנו שם), היכן מוזכר ששב המלאך אל אברהם?

על פי המדרש – מיושב הדבר היטב. המלאך שבישר את לידת שרה היה מיכאל, כמובא בגמרא 'מיכאל – שבא לבשר את שרה',¹²⁶ ועתה

גַּם אֲנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בָתָם לְבָכְךָ עֲשִׂיתִי זֹאת

אונקלוס תרגם 'אֲנֹכִי יָדַעְתִּי – קָדְמִי גָלִי', והוא עבור סילוק ההגשמה מהבורא. ובעניין המילה 'גם', עיין בדברינו הנ"ל.

עמדו המפרשים על כך שאבימלך טען 'בָּתָם לְבָבִי וּבְנִקְיָן כִּפִּי עֲשִׂיתִי זֹאת' (פסוק ה), אולם במענה ה' אליו נאמר רק 'בתם לבבך' ולא הוזכר נקיון כפיו.

הרד"ק ביאר שהתייחס ה' רק לתמות הלב משום שנקיון כפיים הוא במעשה, וזה דבר ידוע לרבים, בשונה מתמות הלב שידועה רק ליודע צפונות הלב (ואנוהו – כלומר משמע ששניהם היו נכונים בעיני ה'), וכן דעת החזקוני

126. בבא מציעא פו, ב.

127. כמובא בדברינו יח, י שנחלקו המפרשים למי כוונת האמירה 'שוב אשוב' – לה' יתברך או למלאך.

125. כדברי הכוזרי (מאמר ראשון, א): 'אמר לו הפילוסוף... נמצא שאין האלוה מכיר אותך, ועל אחת כמה וכמה אינו יודע כוונתך ומעשיך' (בתרגום אבן שמואל).

לִי, שעל אף שישנה בחירת חופשית, בכל זאת, אם אדם מתכווין לטובה – יעזרהו ה' שלא ייכשל, שתבוא לו עזרה ממרום למנעו מלחטוא. עם זאת, לא היה הדבר בנקיון כפיים, שאתה היית מוכן לחטוא אלא שאני חשכתי בעדך, ועיכבתי אותך דווקא 'מחטוא לִי', שאיסור אשת איש הוא חטא נגד המקום. ובנוסף, תיכף שלקחת אותה בחזקה התחייבת מיתה, שאן היתר למלך לקחת נשים בחזקה, על כן לא ניקית מאיסור גזל, שטעות היא בידך שאתה חושב שהמלך יכול לעשות זאת. על כן היו מעשיך 'בתם לבבך', אך לא בנקיון כפיים. ועיין באור החיים.

בתנחומא¹²⁸: 'אמר הקדוש ברוך הוא: באחת זכית ושקרת באחת, תום לבבך יש כאן, נקיון כפייך אין כאן'.¹²⁹

וכן ביאר בהעמק דבר שאמת שתחילה לא היה עליך חטא ראוי לעונש מיתה, אך בסוף כשאמרה לך שהיא אשת איש (כדבריו בדבריו בתחילת פסוק ד), לא בנקיון כפיים פרשת ממנה, אלא 'וְאַחֲשֹׁךְ גַם אֲנֹכִי אוֹתָךְ מִחֹטְאֵי לִי', שהיה לזה סיוע מן השמיים, כעניין 'בא לטהר מסייעין אותו'.¹³⁰ ובקו זה המשיך המלבי"ם שמה שאתה אומר שהיית שוגג, ועשית זאת 'בתם לבבך' – ידעתי זאת גם אני, על כן 'וְאַחֲשֹׁךְ גַם אֲנֹכִי אוֹתָךְ מִחֹטְאֵי

וְאַחֲשֹׁךְ גַם אֲנֹכִי אוֹתָךְ מִחֹטְאֵי לִי

מורה עליה, ומי שנתן שכל באדם כאילו ציווהו על כל דבר שהשכל מורה עליו, כי השכל הוא שליח האל והוא המזהיר את האדם על כל דבר רע, והחמס שיעשה אדם לחברו הוא כנגד השכל והוא מפסיד סדור העולם וישובו. ואם יחמוס ממנו הוא רע, כל שכן כשיחמוס גופו, ואשתו היא כגופו כי הם לבשר אחד.

עוד כתב שטובה גדולה עשה ה' יתברך עם אבימלך כשמנעו מחטא, ועשה זאת משום שהכיר בו שלקח את שרה בתם לבבו ולא רצה לפשוע באשת הנביא. ועוד הוסיף 'ומה שעשה לאבימלך ולביתו לא היה רע כי אין מניעת התאוה רק לשעתה, וכן מניעת הלידה באשתו ובאמהותיו לא היה רע רק לשעתה. ומה שלקו נשי ביתו, כדי שידעו הכל כי אצבע אלהים הוא ולא היה דרך מקרה מניעת התאוה באבימלך'.

האור החיים ביאר שכוונת 'ואחשוך' היא שעדיין לא הרגו, אלא אמר לו 'הנך מת' (פסוק ג), לא על מה שעשה בעבר אלא אם לא יחזיר ויקרב

על כך שמנע ה' יתברך את אבימלך מחטא נדרש במדרש רבה: 'ויאמר אליו האלהים בחלום גם אנכי ידעתי וגו' ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי – רבי יהודה אמר: מחטוא לי, מחטונך לי (מיצרך המחטיאך [עץ יוסף]). על כן לא נתתיך – משל לגבור רוכב על הסוס והסוס רץ וראה תינוק אחד מושלך ומשך הסוס ולא הזיק את התינוק, למי הכל מקלסים – לסוס או לרוכב, לא לרוכב? כך על כן לא נתתיך לנגוע אליה מחטונך לי יצרך המחטיאך בידי הוא מסור, ואני מנעתך מלחטוא משכתיך מן החטא, והשבח שלי הוא ולא שלך'.¹³¹ ועיין בנהרות ה'. וכן כתב רש"י שלא ממך היה הדבר שלא נגעת בה, אלא אני חשכתי אותך מחטוא לי, ולא נתתי לך כוח (והביא דוגמאות לדבר). באזניים לתורה ציוו שהיה זה נס מן השמיים שלא נגע בה, ועיין בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק ד.

בביאור 'מחטוא לי' כתב הרד"ק שאילו היה חוטא, היה חטאו לאל, שציווה על בני נח איסור אשת איש. 'ואפילו לא צוה עליה בפרט, השכל

130. יומא לח, ב.

131. בראשית רבה נב, ז.

128. תנחומא בובר, כה.

129. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

החטא, דווקא משום שאבימלך זלזל בו כל כך. אני הוא ששמרתי עליך, לא לחרוג ממעשה של קלות דעת ולא לעבור לפשע רציני, הנחשב לי לחטא כבד ביותר. כסבור הנך, שאתה ועמך "גוי צדיק" אתם? לא! כל עוד מעשים כעין אלה נהוגים אצלכם – רחוקים אתם מהיות צדיקים'.

הרש"ר הירש עמד על האות אל"ף החסרה במילה 'מִחְסוֹ', וביאר שכאשר שורש ל"א בא בצורת ל"ה, נכתב הדבר כהוראה מוגברת, והביא דוגמאות לדבר. מתוך כך כתב: 'נדמה, אפוא, שכאן חסרה א' כדי להורות על חומרת

ולא תיענש עליה. והרש"ר הירש כתב: 'לנגע אליה – לארק "בה" אלא אפילו לא "אליה" – מרחוק'.¹³² ובהעמק דבר כתב: 'על כן לא נתתיך לנגוע אליה – מנעתך מנגוע בה ממש כדי שלא תבוא לתוקף יצה"ר, שאז היית מחליט לבוא עליה, ושוב לא היה סיוע מן השמים, משא"כ עד שלא באת לתוקף התאווה והיית בכלל בא לטהר עדיין, והייתי מסייע אותך, והוא דרך הקדוש ברוך הוא להזהיר מרחוק שלא יבא לידי עבירה'.¹³³ וא"כ אינך צדיק כאשר אתה אומר, שהרי נצרכתי לשמור אותך שלא תבוא לתוקף יצה"ר'.

בביאור 'על כן' כתב החזקוני שמאחר שהיה רצוני לחשוך אותך מחטוא לי – לא נתתיך לנגוע אליה. ואנוהו – כלומר המילים 'על כן' אינן מתייחסות ל'בתם לבבך' אלא וְאֶחָשֶׁךְ גַּם אֲנִי אוֹתָךְ מִחֲטֹא לִי. לא בגלל טובו של אבימלך, אלא מרצון ה' שלא יחטא.

בביאור 'לנגוע אליה' כתב הרד"ק שאפילו נגיעה בלא תשמיש, כגון חיבוק ונישוק, שהכל מנעתו ממך בתאוות האישה (כדבריו בתחילת פסוק ד שנמנעה ממנו תאוה התשמיש), כדי שלא תהיה פושע באשת נביא שום פשיעה כלל

אני מנעתיך מן החטא, והשבח שלי הוא ולא שלך

על אמירת ה' יתברך לאבימלך 'וְאַחֲשֹׁרֵי גַם אֲנֹכִי אוֹתָךְ מִחֲטֹו לִי', נדרש במדרש רבה: 'רבי יהודה אמר: מחטוא לי, מחטונך לי (מיצרך המחטיאך [עץ יוסף]), על כן לא נתתיך – משל לגבור רוכב על הסוס והסוס רץ וראה תינוק אחד מושלך ומשך הסוס ולא הזיק את התינוק למי הכל מקלסים לסוס או לרוכב, לא לרוכב" כך על כן לא נתתיך לנגוע אליה מחטונך לי יצרך המחטיאך בידי הוא מסור, ואני מנעתיק מלחטוא, משכתיך מן החטא, והשבח שלי הוא ולא שלך'.¹³⁴

הרי לנו דוגמה מהכתובים, שאדם נמנע מחטא ותולה את גדולתו בעצמו, ואומר לו ה' יתברך שאין זאת מן האמת. נכון הדבר שלא חטא, אך לתלות את ההצלחה בעצמו – הרי זה כופר בעזרת ה' יתברך שניתנה לו, שהרי דרשה הגמרא: 'ואמר ר"ש בן לוי: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו'. שנאמר: צופה רשע

'בתם לבבי – הדא אמרת משמוש ידיים היה'.

134. בראשית רבה נב, ז.

133. ועוד כתב: 'ועיין בפרשת בלק שהזהיר הקדוש

וּכְעַן אֶתִּיב אֶת גְּבִרָא אֲרִי נְבִיא
הוּא וַיִּצְלִי עָלָהּ וַתִּיחִי וְאִם לִיתֵךְ
מִתִּיב דַּע אֲרִי מִמֶּת תָּמוּת אֶת
וְכָל דְּלָךְ:

וְעֵתָה הָשֵׁב אֶשְׁת־הָאִישׁ כִּי־נְבִיא הוּא וַיִּתְּפֹלל בְּעֶדְךָ
וַחֲיָה וְאִם־אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי־מֹת תָּמוּת אֶתָּה וְכָל־
אֲשֶׁר־לְךָ:

השב אשת האיש. ואל תהא סבור שמא תתגנה זעניו ולא יקבלנה או ישנאך ולא יתפלל עליך: כי נביא הוא.

וְעֵתָה הָשֵׁב אֶשְׁת־הָאִישׁ כִּי־נְבִיא הוּא

לא היה מתפלל על מי שנגע באשתו. ובדומה לכך ביאר רש"י, אל תהא סבור שמא תתגנה בעיניו ולא יקבלנה, או ישנאך ולא יתפלל עליך, כי נביא הוא, ויודע שלא נגעת בה, לפיכך 'ויתפלל בעדך', וכן ביאר האברבנאל.¹⁴⁰ וכן כתב המלבי"ם 'כי נביא הוא', אל תחשוב שלא ירצה לקחתה חזרה אחרי אשר הוטמאה, 'כי נביא הוא' ויודע את האמת. ועוד הוסיף, כנגד טענתך שאיש ואישה נפרדים בהסכמה ואינם צריכים גט כריתות (כדבריו בפסוק ה' והיא גם היא'), הרי ש'נביא הוא', ויש לו דין אחר מבין נח, על כן באמירת 'אחותי היא' לא נתגרשה ממנו (והוסיף 'ועתה השב אשת האיש' – שאינה פנויה).

ויש שביארו שאמירת 'כי נביא הוא' מורה שישנה קירבה מיוחדת בין ה' יתברך לאברהם. כן ביאר הרשב"ם שמילת 'נביא' היא מלשון 'ניב שפתיים' (ישעיה נז, יט) (ואנוהו – כלומר מילת 'נביא' באה מלשון דיבור [= ניב שפתיים]), ו'רגיל אצלי ומדבר את דבריי ואני אוהב את דבריו ושומע תפילתו'.

וכן כתב הרד"ק: 'כי נביא הוא – וקרוב הוא אלי, וגם אני קרוב אליו לשמוע תפלתו, ואני לא אסלח לך אף על פי שתשיב את אשתו עד שיתפלל הוא עליך, וצריך שתפייסהו כדי

בצמוד לציווי 'השב אשת האיש' מובא טעם הדבר 'כי נביא הוא'. ונשאל על כך בגמרא: "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא" – אשת נביא הוא דתיהדר, דלאו נביא לא תיהדר?¹³⁷ וכן שאל האברבנאל, מה מוסיף הכתוב 'כי נביא הוא', וכי איכפת לאבימלך אם הוא נביא, לעניין השבת אשתו?¹³⁸ וכן כתב הרש"ר הירש: 'קשה להבין את מהלך המחשבה שבפסוק זה: השב אשת האיש כי נביא הוא. ומה דינה של אשת הדיוט? ודאי לא זו ההנמקה למצות השבת האשה'. ותירצו המפרשים באופנים שונים.

יש שביארו שנצרך הדבר מחשש אבימלך שלא יחפוץ אברהם לקחתה חזרה אליו. כן נדרש במדרש רבה: 'כי נביא הוא – א"ל מי מפייסו שלא נגעתי בה, א"ל כי נביא הוא'.¹³⁹ ביאר בעץ יוסף שבכתובים לא נזכר בדרך כלל 'כי נביא הוא', ומוזכר כאן עתה כתשובה לשאלת אבימלך, כיצד ניתן לפייסו שלא נגעתי בה, והשיבו שאברהם נביא ויודע כן. עוד דרש המדרש: 'א"ל (ואנוהו – אבימלך לה' יתברך): מי מודיע לכל? א"ל: ויתפלל בעדך וחייה', כלומר בשלמא אברהם ידע האמת שלא נגע בה אבימלך, אך כל העולם אינם נביאים ויחשבו שנגע בה, על כן השיבו ה' יתברך 'ויתפלל בעדך וחייה', שמתוך תפילת אברהם עבירו ידעו שלא נגע בה, שהרי

140. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

137. מכות ט, א-ב.

138. אברבנאל בשאלתו השמינית.

139. בראשית רבה נב, ח.

וּכְתַב עַל כֵּךְ בַּתּוֹרָה תְּמִימָה: 'לְכַאוֹרָה אֵין כֹּל
בְּאוֹר לְכֹל הַמֵּאמֵר נְבִיא הוּא וּמִמֶּךְ לִמַּד וְכוּ', מֵה
לִמַּד וּמֵה שִׁיכּוֹת זֶה לְנִבְיאוֹת, וּמֵה זֶה שְׁאֵמֵר
כִּלּוֹם שׁוֹאֲלִים אוֹתוֹ אֶשְׁתָּךְ אוֹ אַחוֹתְךָ הִיא זֹ?
וְנִרְאָה דְּכֹל עֵינִין זֶה נִכְתַּב בַּתּוֹרָה בְּקִצּוֹר,
וְעִיקָר הַמַּעֲשֶׂה הִיָּה כֵּאֵן, דְּכִשְׁבָּא אַבְרָהָם וְשָׂרָה
שְׂאֵלוּ אֲנָשִׁי הַמָּקוֹם עַל אֲדוּתִיהָ מֵה הִיא לוֹ, וְכִמּו
בְּפִרְעָה, וּבִיצְחָק וּרְבֵקָה דְּכָתִיב וַיִּשְׁאֲלוּ אֲנָשִׁי
הַמָּקוֹם וְגו', וְכֵן מִשְׁמַע הַמִּשְׁךָ רִישׁ הַפִּרְשָׁה
כֵּאֵן, וְהַבִּין אַבְרָהָם דְּכוֹנֶת שְׂאֵלָתָם הִתֵּה שְׂאֵם
אֶשְׁתּוֹ הִיא יִהְיֶה אוֹתוֹ וַיִּקְחוּ אוֹתָהּ אֲלֵיהֶם, כְּדִי
שְׂלֵא יַעֲבֵרוּ עַל אִיסוֹר אֶשְׁתִּי אִישׁ. לִכֵּן הִשְׁכִּיל
לֹאמֵר אַחוֹתִי הִיא וַיְהִי רִשְׁאִים לִיקַח אוֹתָהּ
וְגַם לִהְיוֹת אוֹתוֹ בְּחַיִּים, וּמַעֲתָה יוֹבֵן כֹּל הָעֵינִין
וּמִמֶּךְ לִמַּד וְכוּ', כְּלוֹמֵר, מִשְׁאֵלְתְּךָ הַבִּין עֵרֶךְ
לְמֵה שְׂאֵלוֹהוּ עַל זֶה, כִּיּוֹן דְּאֵין דֶּרֶךְ לִשְׂאוֹל כִּזֶּה
מֵאֲכַסְנָא, וְלִכֵּן הִשִּׁיב מֵה שֶׁהִשִּׁיב. וַיִּתְּכֵן שֶׁהִשֵּׁם
נְבִיא שְׁבַכְאֵן מוֹרֶה גַם לִשְׁם חֲכָם (ע"פ מ"ש
אֵין הַנְּבוּאָה שׁוֹרָה אֵלֵא עַל חֲכָם [וְאֵנְוָה] – וְכֵן
בִּיאָר בְּהַעֲמֵק דְּבַר לִקְמָן), וְרוֹמְזוּ לְהַבִּינָה הִיתֵרָה
שֶׁהִתֵּה בְּאַבְרָהָם שֶׁהַבִּין תְּכוֹנֶת הַשְּׂאֵלָה, וּמִכְאֵן
מִבְּאוֹר שְׁב"נ חַיִּיב עַל שֶׁה" לוֹ לִלְמוֹד מִדּוֹת דֶּרֶךְ
אַרְץ וְלֹא לִמַּד'. וְאֵנְוָה – כְּלוֹמֵר 'כִּי נְבִיא הוּא'
אֵינוֹ נִימּוֹק לְחֻבַּת הַהִשְׁבָּה, אֵלֵא בִּיאוֹר לְמֵה
אִמֵּר מֵה שְׁאֵמֵר, שִׁזּוּ בְּאֶשְׁמַת אַבִּימֶלֶךְ, וּמִתּוֹךְ
חֲכֻמַּת אַבְרָהָם בְּהַבְנָתוֹ אֶת מַעֲשֵׂי עַמּוֹ עֵנָה כֵּן,
וְעַל כֵּן אֵין אִמַּת בְּטַעֲנַת אַבִּימֶלֶךְ 'הִגּוֹי גַּם צָדִיק
תִּהְיֶה' (פְּסוֹק ד').

וּבְדוּמָה לִכֵּךְ בִּיאָר הַרְש"ר הִירֵשׁ אֶת דְּבָרֵי
הַגְּמָרָא וְכָתַב: 'אִם זָכִינוּ לְהַבִּין אֶת דְּבָרֵי רַבּוּתֵינוּ,
הִרִי יֵשׁ בְּכֹלל "הַשֵּׁב אֶשְׁתִּי הָאִישׁ" יוֹתֵר מִמַּצּוֹת
הַהִשְׁבָּה גְּרִידָא. וְאִכֵּן, אֵין הוּא אוֹמֵר "הוּצֵא
אֶת הָאִשָּׁה" אוֹ "הַשֵּׁב אֶת הָאִשָּׁה", אֵלֵא "הַשֵּׁב
אֶשְׁתִּי הָאִישׁ", וּמוֹטֵל אִיפּוֹא עַל אַבִּימֶלֶךְ לְבַקֵּשׁ
מֵאַבְרָהָם עַל הָעוֹל הַנַּעֲשֶׂה לוֹ, לְפִיֵּס אוֹתוֹ עַד
שֶׁגַם יִתְפַּלֵּל בְּעַדוֹ. אִךְ דְּבַר זֶה נִמְנַע כֹּל עוֹד

שִׁיתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ, וְעַל יְדֵי תְּפִלָּתוֹ אֶסְלַח לְךָ
וְאַרְפָּאךָ מֵאִשְׁר הַכִּיתִּיךָ, כִּי אַתָּה צָרִיךְ סְלִיחָה
אִף עַל פִּי שֶׁעֲשִׂית בְּתֵם לְבַבְךָ, כִּי אִפִּילוֹ לֹא הִיתָה
אֶשְׁתּוֹ אֵלֵא אַחוֹתוֹ – דְּבַר רַע הוּא לְקַחַת אִשָּׁה
שְׂלֵא מִדַּעְתָּהּ וְאִפִּילוֹ הִיא פְּנוּיָה כִּי עוֹשֶׂק הוּא,
כֹּל שֶׁכֵּן אִם הִיא אַחוֹת אָדָם צָדִיק שֶׁמַּעֲבִיר עַל
רְצוֹנוֹ וְעַל רְצוֹנָהּ, וְרֵאוּי לְהַעֲנִשׁ אִף עַל פִּי שְׂאֵינוֹ
חַיִּיב מִיָּתֵה'.

וּבְדוּמָה לִכֵּךְ הִבִּיא הַאֲבֵרְבִּנְאֵל אֶת דְּבָרֵי הַר"ן
שֶׁכָּתַב 'כִּי נְבִיא הוּא', לֹאמֵר שְׂאִף אִם הִיָּה זֹכֶה
אַבִּימֶלֶךְ בְּדִין כְּנֹגֵד אִישׁ רָגִיל, בְּטַעֲנָתוֹ שְׁדַבְּרִי
שְׁנִיָּהּ מוֹרִים שְׂאִינִם נִשְׁוֹאִים, מִכֹּל מָקוֹם
לֹא יֵצֵא נָקִי מִדִּין כִּלְפֵי אַבְרָהָם, כִּי נְבִיא הוּא,
'וְרֵאוּי שֶׁתֵּאֱמִין בְּמֵה שִׁיגִידְךָ מִן הַסִּיבָה שְׁאֵמֵרו
שֶׁהֵם אַחִים'.¹⁴¹

הַאוֹר הַחַיִּים הִשִּׁיב מִסְפֵּר תְּשׁוּבוֹת. רִאשִׁית
כָּתַב שְׁבַאוֹמְרוֹ 'כִּי נְבִיא הוּא' הַתְּכוּוֹן הַקַּב"ה
לֹאמֵר מִי בַעֲלָה, שְׁעַד עֵתָה נִאֲמַר לְאַבִּימֶלֶךְ שֶׁהִיא
בַּעֲלוֹת בַּעַל, אִךְ לֹא נִאֲמַר לוֹ מִי בַּעֲלָה. בְּאוֹמְרוֹ
'כִּי נְבִיא הוּא' הַבִּין אַבִּימֶלֶךְ שֶׁמְדוּבֵר בְּאַבְרָהָם,
מִשּׁוֹם שְׂלֵא הִיָּה נְבִיא זֹלָתוֹ בִּימֵי אֵלוֹ. וְעוֹד
נִיתֵן לֹאמֵר שֶׁמֵּאַחֵר שֶׁהוּא נְבִיא, יִדַּע שְׁלִמְרוֹת
שֶׁנִּסְתֵּרָה הִיא לֹא נִטְמָא. וְעוֹד יֵשׁ לֹאמֵר שֶׁמִּכֵּךְ
שֶׁהוּא נְבִיא – יִתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וְתוֹעִיל תְּפִלָּתוֹ, וְזֹאת
כוֹוֶנֶת אוֹמְרוֹ 'וַחִיָּה'. וְעִיִּין עוֹד בְּהַעֲמֵק דְּבַר לִקְמָן
'יִתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וַחִיָּה'.

וְהַגְּמָרָא הִשִּׁיבָה 'אֵלֵא כְּדֵאמַר ר' שְׁמוּאֵל בִּר
נַחֲמָנִי, דֵּאמַר ר' שְׁמוּאֵל בִּר נַחֲמָנִי אִמֵּר ר' יוֹנָתָן:
הַכִּי קֵאֵמֵר לִיָּה: "וְעֵתָה הִשֵּׁב אֶשְׁתִּי הָאִישׁ מִכֹּל
מָקוֹם" (וְאֵנְוָה – כְּלוֹמֵר גַּם אִם לֹא הִיָּה נְבִיא),
וְדִקְאִמְרָת: "הִגּוֹי גַּם צָדִיק תִּהְיֶה הֵלֵא הוּא אִמֵּר
לִי אַחוֹתִי הִיא וְגו'" – נְבִיא הוּא וּמִמֶּךְ לִמַּד,
אֲכַסְנָאֵי הוּא שְׁבָא לַעִיר, עַל עֶסְקִי אֲכִילָה וְשִׁתִּיָּה
שׁוֹאֲלִין אוֹתוֹ, כִּלּוֹם שׁוֹאֲלִין אוֹתוֹ: אֶשְׁתְּךָ זֹ?
אַחוֹתְךָ זֹ? מִכְאֵן שֶׁכֵּן נַח נִהְרַג, שֶׁהִיָּה לוֹ לִלְמוֹד
וְלֹא לִמַּד'.¹⁴²

אבימלך תולה את הקולר בצוארם של אברהם ושרה שהטעו אותו בדבריהם.

לא בא פסוק זה אלא להוציא מלבו של אבימלך: אברהם זה – נביא הוא! אין הוא דן את מנהגי המדינות ואת מעשיהם של בני אדם על פי ההשקפות המתחלפות במקום ובזמן. אין לו לנביא אלא חוק המוסר הנצחי שלא ישתנה לעולם. אכן, מנהג של פריצות הנהגתם בקרבכם, להפקיר כל אשה נכריה – הנשואה לעם, הפנויה למלך, ואכסנאי שבא לעיר לא על עסקי הכנסת אורחים וצרכיה אתם שואלים אותו, אלא שאלתכם הראשונה: "אשתך היא?"

אחותך היא?" אברהם – לא רק מכיר משפט אחר לגרים, אלא כבר לימד ברבים מדתו הגדולה של הכנסת אורחים. הוא – ממך למד (לפי הגרסה במכות), אנוס היה על פי מנהגיכם הרעים לכחש באשתו כדי לשמר עליה ועל עצמו לפחות מפגיעותיהם של הדיוטות'. ואנוהו – כוונת 'וממך למד' היא שאין לו להאשים את אברהם אלא את עצמו, שדבר אברהם נבע מתוך הרגלי הממלכה של אבימלך, שאמר 'אחותי היא' מאחר ששאלו אותו על עסקי אשתו, ונאלץ אברהם לשקר (ובדומה לכך עיין בנהרות ה' בפרשת לך-לך יב, יח).

וַיִּתְּפַלֵּל בְּעֶדְךָ וַחַיָּה

בצורך בתפילה ביאר הרשב"ם שאבימלך צריך רחמים, ככתוב 'כִּי עָצַר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רָחֵם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ' (פסוק יח). אלא ששאל האברבנאל, אם אבימלך לא חטא לו ולא נגע בה, מדוע צריך להתפלל עליו?¹⁴³ וכן שאל בהעמק דבר ועוד הוסיף, 'וכי בשביל שהיה נצרך לשמירה מהקב"ה הוא נהרג?' (כדבריו בפסוק ו' גם אנכי ידעתי'). והשיב האברבנאל שאין דינו על נגיעתו בה (שהרי לא קרב אליה), אלא על שפשע בעניין לקיחתה בחזקה, ומכל מקום וַיִּתְּפַלֵּל בְּעֶדְךָ וַחַיָּה, שאם ישיב אותה – תהיה זו חזרה בתשובה ולא ימות כפי שנאמר לו 'הִנֵּה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ' (פסוק ג), וגם ירפא אותו מחוליו שלקה במניעת כוח המשגל.¹⁴⁴ הוסיף המלבי"ם שמאחר שבאמת חטאת (ואנוהו – בלקיחתה, והיית חוטא באשת איש), ורק אני עצרתי בעדך על ידי עצירת הנקבים, ולולא זה היית חוטא – אי אפשר שתחיה מחולי זה אלא על ידי תפילתו.

בהעמק דבר ביאר שעיקר החטא של אבימלך היה במה שציער את אברהם, כמובא במשנה:

'אף על פי שהוא נותן לו – אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגומר'.¹⁴⁵ אבימלך טען שהיה צדיק, ודברי אברהם הם שגרמו למציאות, ועל כן אין עליו שום עוון. כנגד כך הקדים ה' לומר שאינך צדיק גמור כפי שאתה אומר, שאם כדברייך, לא היה אברהם נצרך לומר 'אחותי היא', שהרי כשבא אברהם לארצך, 'על עסקי אכילה ושתייה שואלים אותו, או על עסקי אשתו שואלים אותו?' כוונת 'כי נביא הוא' היא שמאחר שהוא נביא – יודע הוא שאינך צדיק גמור, ונצרך להישמר ממך. עוד הוסיף שכוונת 'כי נביא הוא' היא במשמעות תלמיד חכם, ועיין עוד בדבריו.

עוד ביאר שמאחר שהחטא היה במה שציער את אברהם, לכאורה לא נצרך לתפילה אלא לפיוס? אלא מכאן למדנו שהחוטא בין אדם לחברו – חוטא גם בין אדם למקום, וכשמתפייס מהאדם – צריך גם לבקש כפרה מהקב"ה, על כן נצרכה תפילת אברהם, שימחול ה' יתברך לאבימלך. ובכך ביאר בהרחב דבר את דברי המשנה 'אין נמחל לו עד שיבקש ממנו', שאינו



143. אברבנאל בשאלתו השמינית.

144. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד

השמינית.

145. בבא קמא ח, ז.

מושגה. הנביא איננו מגיד עתידות מראש, אלא, לפי מהותו, צינור לשפע האלהי. אלה המשחקים משחק תעתועים במושג הנבואה וההתגלות, מנשאים את המשורר ועושים אותו לנביא, סופם שהנביא להם משורר, והנבואה שירה והתפעלות הנפש; נמצאת להם הנבואה – יציר של הרוח האנושית. הרואה שלנו – נביא, כלי וצינור, שדרכו מגיע השפע האלהי אל האדם. לא מתוך לבו של הנביא מדבר ה', אלא ה' מדבר אל הנביא – לאמר את דברו לאחרים: וידבר ה' אל משה – לאמר!

אך חשיבות יתרה נודעה להתגלות זו של ה' אל אבימלך, גם לימים הבאים. היתה זו הפעם הראשונה שהקב"ה בכבודו ובעצמו הודיע את מעלת אברהם לאומה שבתוכה התגורר. הן אבימלך ועמו – ביניהם עתיד היה יצחק להיוולד ולחיות רוב ימיו, הם השכנים לעתיד לעם אלהי אברהם. מאורע זה הכריז והזהיר: "אַל תִּגְעוּ בְּמִשְׁחֵי וּבְנִבְיֵי אֵל תִּרְעוּ" (דברי הימים א טז, כב)! ובעניין התפילה כתב: "המתפלל", כביכול, "מפלל"¹⁴⁷ את עצמו, מחדיר את האמת האלהית לכל פנות ישותו והויותו, וכך קונה לעצמו אחדות ושלמות נפשית באור פני ה'. נמצאת התפלה היהודית עומדת בנגוד מוחלט לתפיסה ההמונית של "תפלה". לא השתפכות מבפנים, לא בטוי למה שהלב רוחש כבר, לכך אנו קוראים "תחנה", "שיח" וכדו', אלא: החדרת הלב באותה אמת הניתנת ונקנית לו מהחוץ.

אין תפלה אלא "עבודה שבלב", אין "מתפלל" אלא "עובד" על תקנת עצמו, להעלות את לבו למרום פסגת הכרת האמת והחפץ בעבודת ה'. אלמלא כן, אילו תפלה הייתה רק ביטוי לרחשי הלב, כיצד אפשר היה לקבע לה זמן ונוסח, כיצד אפשר היה להניח, שהצבור כלו על כל פרטיו יהיו חדורים רגש אחד והוגים מחשבה אחת, בזמנים הקבועים מראש. יתר על כן, תפלה

נמחל לו מה' יתברך עד שיבקש ממנו לפייסו, ורק אחרי שיפייס את חברו – ימחול לו גם ה' יתברך. מתוך תפילת אברהם מוכח שמחל הוא לאבימלך, ואז תועיל תפילתו לקב"ה.

בביאור 'וְחִיָּה' כתב רד"ק ותחיה, כלומר לא תמות. והספורנו ביאר השב אשת האיש בטרם תכלה בחולי, וכוונת 'וחיה' היא ותתרפא, ככתוב במולי יהושע 'עַד חִיֹּתָם' (יהושע ה, ח). ועיין בפרשגן שביאר שיש מגמה כללית באונקלוס שהתפילה אינה 'למען' עניין או אדם אלא כעמידה נכנעת לפני הבורא, ומטעם זה תרגם 'בַּעֲדָךְ – עֲלֶיךָ', ולא 'בדילך' – עבורך, כעניין תועלת.

מפסוק זה דרשה הגמרא: 'ת"ר: כל אלו שאמרו (ואנוהו – הפיצויים המנויים על נזק) – דמי בושנתו (והוסיף בתורה תמימה שאף על פי שנתן לו דמי נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת), אבל צערו – אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר: השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך'.¹⁴⁶ ביאר בתורה תמימה שנלמד מהכתוב 'וְיִתְפַּלֵּל בַּעֲדָךְ וְחִיָּה' שהוא ציווי לאבימלך, ובא לומר שעליך להשתדל שיתפלל עליך, וכיצד יעשה כן – שיבקש ממנו שימחול לו וגם יתפלל עליו.

ביאור הרש"ר הירש – נבואה ותפילה
לראשונה בתורה הוזכרו בפסוק זה הנבואה והתפילה. הרש"ר הירש הרחיב וביאר בעניין שניהם, ונביא את עיקרי דבריו.

בעניין הנבואה כתב: 'נביא – משרש "נבא", קרוב ל"נבע": מעין מים חיים לדבר ה' ורוח קדשו, צינור שדרכו עובר השפע האלהי אל האדם. משום כך גם משקל השם נגזר מבנין פעול. עצם המלה המצייתת בלשוננו את הנביא, הנה איפוא המחאה החריפה ביותר נגד כל הממעטים את דמות הנבואה ומסלפים את



147. עיין בדבריו שדימה עניין זה לשורש בל"ל.

146. בבא קמא צב, א.

אמור מעתה: לא באו תפלות הקבע אלא לעורר את הלב ולהחיות בקרבו את אותם ערכי הנצח שעודם צריכים חיזוק ושמירה מעולה. אכן, ניתנה האמת להאמר: חסרון "מצב רוח" לתפלה רק יגדיל את הצורך הנפשי להתפלל, רק יגביר את כחה המציל וערכה הנשגב של אותה "עבודה שבלב" הנעשית על ידי תפלה. "מצב

בעניין כפל המילים 'מות תמות' ביאר המלבי"ם שהתחייבת שתי מיתות, על גזל ועל אשת איש (כדבריו בפסוק ג' ויאמר לו הנך מת').

בביאור 'אַתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ' כתב האברבנאל בניך ובנותיך, לפי שתהיה מזיד בדבר ולא שוגג.¹⁴⁹ והספורנו ביאר שהכוונה לוולדות במעי אשתך ואמהותך.

לדאבוננו, בימינו לא זכינו לנבואה ואיננו יכולים להשלים את חסרונה. עם זאת, מעלת הנבואה ודבר ה' אל כל אחד מאיתנו יכול וצריך לגעת בנו מדי יום ביומו, ונתייחס לכך בשני מישורים.

148. הבאנו דבריו לעיל יח, כג' מה כוונת אברהם באומרו צדיק'.

149. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

150. ואלו דברי הרמב"ם (הלכות מלכים ט, יד): 'וכיצד מצווין הן על הדינין – חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל

הראשון, על אף שאין בינינו את דבר ה' הנבואה, דבר ה' אלינו נמצא בלימוד התורה הקדושה, שאורייתא וקודשא בריך הוא חד הוא. וכן לימד אותי סבי ז"ל 'כשאתה מתפלל – אתה מדבר אל הקב"ה, וכשאתה לומד תורה – הקב"ה מדבר אליך'. בזמן לימוד התורה, יתבונן הלומד וידע שדבר ה' אליו הוא אשר לומד, וכדבריו הקדושים של **נפש החיים**: 'כי התורה הקדושה היא דיבורו יתברך'.¹⁵²

והשני, כל תפילת לחש חותמים אנו בפסוק **וְעָרְכָהּ לַה' מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם כִּימִי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קִדְמֹנִיּוֹת'** (מלאכי ג, ד). מילים אלו מבטאות את התשוקה לעבודת הקורבנות שהייתה בבית ראשון, וכפי שביאר **המצודת דוד** 'אז יערב לה' תשורת יהודה כימי עולם – הם ימי משה, וכשנים קדמוניות – הם ימי שלמה, שקבל המקום קרבתיהם ברצון וירדה אש מן השמים ואכלם על המזבח'.

אך מעבר לפשט המילים המתייחסות לקורבנות, **מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם**, ניתן את ליבנו לנביא שניבא פסוק זה ולתקופה בה ניבא. נבואה זו נאמרה על ידי מלאכי, אחרון הנביאים, ומובאת היא לקראת סוף ספרו, הווי אומר הייתה זאת אחת מן הנבואות האחרונות בטרם הסתלקה הנבואה. המילים 'כימי עולם וכשנים קדמוניות' צריכות לעמוד כהשראה לשוב לתקופת הנבואה, לתקופה בה יכל כל אדם לשאוף למעלה הגבוהה ביותר של דבר ה' יתברך. באומרנו מילים אלו, שלוש פעמים ביום, נעורר תשוקה עזה לא רק לשוב לימי הקורבנות, אלא גם לשיבת הימים בהם שרתה הנבואה בישראל.

ובכללות הנבואה, תקנו אחרוני הנביאים עניין נעלה, המשמר בקרבו במידת־מה ייחודיות מהנבואה. בראייה פשוטה, נראה הוא הפוך מן הנבואה, אך בעומק העניין, מהווה הוא את ההמשך הקרוב ביותר לנבואה שיכלו הנביאים האחרונים לתקן, וקווים דומים יש בינו לבין הנבואה. עניין יקר עד מאוד, שפעמים מאבד את חשיבותו מרוב תדירותו. עניין שבדומה לנבואה, גם הוא מבטא קשר ייחודי בין האדם לאלוהיו – והוא התפילה.

התפילה מוזכרת לראשונה בתורה בפסוק זה, ככתוב **וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֶדְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ**. בעוד הנבואה מביעה דיבור מה' יתברך אל האדם, התפילה עושה את אותו הדבר רק בכיוון הפוך. השווה שביניהן – הנבואה והתפילה מהוות את הרגעים בהם מתייחד אדם עם בוראו בנקודות הפנימיות ביותר שלו, דרך הדיבור. וכשם שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד – כך ראוי הדבר שאין שני אנשים מתפללים בסגנון אחד. תפילה שנובעת מעומק הלב, בהכרת האדם שעומד מול יודע צפונות החפץ לשמוע את תפילתו – ייחודית היא ביותר עבור המתפלל, ומתייחדת היא לבדה מול כל שאר התפילות של שאר האנשים. כשם שהנבואה מבטאת את הדיבור הישיר מה' יתברך לאדם, כן התפילה מבטאת את הדיבור הישיר מעומק הלב של האדם לה' יתברך.

מי תקנו את התפילה ומתי? אנשי כנסת הגדולה, בהם היו אחרוני הנביאים,



152. **נפש החיים** שער ד פרק י. וכן ניתן לדרוש את דברי **הבית'**, שכתב ה' יתברך את נפשו בתורה ונתנה לנו. **הגמרא** (שבת קה, א): 'אנכי – נוטריקון: אנא נפשי כתיבת

ובסוף תקופת הנבואה. הווי אומר, התפילה נתקנה בסוף הנבואה וכהמשך עבודה בזמן העדרה. וכן דרשה הגמרא: 'תנו רבנן: משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי – נסתלקה רוח הקודש מישראל',¹⁵³ ואחרוני הנביאים היו בין אנשי כנסת הגדולה שתקנו את התפילה, וכן נדרש בגמרא: 'במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר',¹⁵⁴ וכן דרשה: 'אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות'.¹⁵⁵ ונעמוד על שתי הקבלות משמעותיות שיש בין הנבואה הנשגבה לתפילה הנעלה. הראשונה, לשתייה נדרשת הכנה ראויה, ודקדקו חז"ל בלשונם לדמות באופן מלא את שתי ההכנות זו לזו, בכדי להראות את הדמיון העמוק שביניהן. על הנבואה דרשה הגמרא: 'שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עלי יד ה''.¹⁵⁶ ואותה ההדרכה בדיוק נדרשת לעניין התפילה, כדרשת הגמרא: 'תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה'.¹⁵⁷

והשנייה, שתייהן אמורות לרומם את הנפש מעל הגוף עד שכביכול מופרשת היא ממנה. בעניין הנבואה כתב הרמב"ם: 'הנביאים מעלות מעלות הן... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, וכמו שנאמר בדניאל והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'.¹⁵⁸ ובעניין התפילה כתב השולחן ערוך: 'וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה'.¹⁵⁹

אל לנו לראות את התפילה כרצף בקשות וכאמצעי למטרה,¹⁶⁰ אלא שבדומה לנבואה, עת התפילה צריכה להיות הזמן היקר ביותר שיש לאדם ביומו, הזמן בו מתייחד עם הקב"ה, וכפי שכתב בספר הכוזרי: 'תהיה שעת התפילה לחסיד כגרעין הזמן ופריו, ושאר השעות תהיינה לו כדרכים המוליכות של שעה זו, שלבואה הוא מצפה, כי על ידה הוא מדמה אל העצמים הרוחניים ומתרחק מן הבהמיים'.¹⁶¹



- | | |
|--|---|
| 153. סנהרין יא, א. | מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, |
| 154. מגילה יז, ב. | לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והם |
| 155. ברכות לג, א. | מבקשים הנבואה'. |
| 156. שבת ל, ב. הגמרא דרשה זאת אמנם על השכינה, | 157. ברכות לא, א. |
| אך הביאה כראיה פסוק של נבואת אלישע, ועל כן נכון | 158. הלכות יסודי התורה ז, ב. |
| לדרוש כן כלפי הנבואה. והרמב"ם כתב כן להדיא על | 159. שולחן ערוך או"ח צח, א. |
| הנבואה (הלכות יסודי התורה ז, ד): 'כל הנביאים אין | 160. ועוד עיין בשיחתנו לכתר השני, 'מתאוה לתפילתן |
| מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים | של צדיקים'. |
| שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא | 161. ספר הכוזרי מאמר שלישי, ה (בתרגום |

וַיִּשְׁפֹּם אֲבִימֶלֶךְ בְּפֶקֶר וַיִּקְרָא לְכָל־עַבְדָּיו וַיְדַבֵּר אֶת־
כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנוֹתָם וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד:

162. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השישית עד השמינית.

נהרות ה'

אם כן הוא בדוד מלך ישראל, קל וחומר שכן צריך להיות אצל כל אחד מאיתנו. הגדולה של המלך דוד, שהכיר היטב שקם הוא לפני מלך העולם, מצהירים אנו בכל בוקר מיד בקומנו: 'מודה אני לפניך מלך חי וקיים'. באומרנו כן, ובאמרנו שלוש פעמים ביום 'ארוממך אלוהי המלך', ניתנו אל לבנו שאם אפילו המלך דוד

165. ברכות א, ב. בא יב, ל.

166. ברכות ד, א. עוד בעניין זה, עיין בנהרות ה' בפרשת 167. ברכות ג, ב.

הביא בפרשגן את יא"ר שקבע שלשון התרגום נכתב 'להפלגת העניין'. מאחר שאבימלך לא עבר עבירה ורק עשה דבר שלא כהוגן, תרגם 'ומה חטית' ככוונת אבימלך להקטנת העניין. כנגד זאת, אומר לאברהם שהביא עליו 'חובא רבא', שלדבריו, כמעט והכשילו בעבירה גדולה.

פעמיים בפסוק מוזכרת מילת 'חטא': 'ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה וגדלה'. **אונקלוס** תרגם את שתי המילים באופן אחר: 'ומא חטית לך... ועל מלכותי חובא רבא'.

של זרע, של צרכים קטנים וגדולים, וכן של אזניים וחוטם (במקור דבריו עיין במדרשים המובאים בתחילת פסוק יח). הרד"ק ביאר שהכוונה למעשים שאינם ראויים להיעשות לאדם כמון, להביא בני אדם לידי מכשול עוון. והאברבנאל כתב: 'ואמר לו עם זה "מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי" להודיע שאברהם ג"כ חטא כנגד כבודו בהיותו סבה שתלקח אשתו, כי הוא באמת מכלל המעשים אשר לא יעשו לאנשי שם אוהבי הכבוד'.¹⁷¹ הוסיף הספורנו שהכוונה לגרום נזק לאיש שלא ידעתו קודם, ואין לך איבה עמו ואין לך תועלת בהזיקו, 'ואין דרך לעשות כן'.

בביאור הכתוב 'ועל ממלכת' כתב הרד"ק שאילו הייתי מת – הייתה ממלכתי אובדת, כפי שאמר 'הגוי' גם צדיק תהרג' (פסוק ד). והאברבנאל ביאר שבהיות המלך נפש כללית לכל עמו – הייתה הרעה מגיעה לכל מלכותו, ועוד חשב שמחמת פשעו תיהפך כל מלכותו, כמהפיכת סדום ועמורה.¹⁶⁹ ועוד, שאם היו אנשיו נוגעים בשרה – הייתה מגיעה חטאה על כל הממלכה.¹⁷⁰ עוד הביא שהרלב"ג ביאר 'חטאה גדולה' – עונש גדול.

ובעניין 'מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי'
כתב רש"י שמכה אשר לא הורגלה לבוא על
בריה באה עלינו בגללך – עצירת כל הנקבים:

נהרות ה'

חיצי ביקורת נוקבים יורה אבימלך כלפי אברהם: 'מָה עָשִׂיתָ לָנוּ וְמָה חָטָאתָ לָךְ. כִּי הִבַּאתָ עָלַי וְעַל מְמַלְכְּתִי חָטָאָה גְדֹלָה מֵעַשִׂים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשֶׂה עֲשִׂיתָ עִמּוּדִי'. מעניין הדבר שאין אבימלך מקבל מענה לדבריו אלו, אלא שותק אברהם לנוכח האשמות שהוטחו בו. לעומת זאת, על דברי אבימלך בפסוק הבא 'מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה', משיב אברהם כהוגן.

מה טעם הדבר שלא השיב אברהם לדבריו הראשונים, אך השיב לדבריו האחרונים? בטעם הדבר הבאנו בפסוק הבא את ביאור האברבנאל שכשראה אברהם את חמת המלך – נסתתמו טענותיו, נשתתק ולא השיב לו דבר. אבימלך הבין שהיה אברהם ירא מתוכחתו הקשה. ולפיכך חזר בו לדבר אליו בנחת רוח בדיבור קל.

170. אברבנאל בשאלתו השביעית.

שמעת עלי כי עשיתי כן פעם אחרת, כי הנה בלי ספק סבה מה העיריתך לעשות זה. והיה אם כן המאמר הראשון מאבימלך תוכחה והמאמר השני שאלת הסיבה.¹⁷⁴

בהעמק דבר כתב 'מתחלה היסב אבימלך על אברהם חטא גדול להפחידו מעונש מות, כי חמת מלך מלאכי מות, וחשב אבימלך שיבקש אברהם אבינו מחילה ממנו, ובזה יתנה אבימלך שיתפלל אל ה' ואם לא ימות. אבל אברהם לא השיב אחר רוגז של אבימלך לא דבר ולא חצי דבר, וא"כ ראה אבימלך כי ברע הוא, והרי אין יכול להרגו שהרי יודע כמה הקדוש ברוך הוא מזהיר עליו, על כן חזר והיטיב לו פנים'.¹⁷⁵ בפסוק זה יש אמירה חדשה. הפעם בלא נשיאת חטא ואשם.

אופן קבלת "יסורין" – בהטחה או בפשפוש מעשים?

על הטוענים שאין הרעה הבאה עליהם מגיעה כהוגן דרשה הגמרא: 'אשכחיה רבי יוחנן לינוקיה דריש לקיש דיתיב ואמר "אִנְלֵת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכָו וְעַל ה' יִזְעַף לָבוֹ" (משלי יט, ג) (וביאר רש"י: כשאדם חוטא מסלף דרכו, שבאין עליו פגעים – ועל השם יזעף לבו, שכועס ואומר: מפני מה אירע לי פגע זה?). יתיב רבי יוחנן וקא מתמה; אמר: מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא? אמר ליה: אטו הא מי לא רמיזי? והכתיב "וַיֵּצֵא לָבָם וַיַּחְדְּדוּ אִישׁ אֶל אָחִיו לְאֹמֶר מֶה זֹאת עָשָׂה אֱלֹהִים לָנוּ" (מב, כח).'¹⁷⁷

ולעומת זאת, מדריכה הגמרא מדי העצה הנכונה לעשות בשעת ביאת פגעים: 'אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו,

177. תענית ט, א.

175. העמק דבר בפסוק ט.

אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שכלו ילך שולל לרצוח ולנאוף ולעשות כל רע.

רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מדת היראה השתולה בנפש, עד שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים, עת תמלא הנפש מיראת אלהים המשקיף על נגלהו ונסתריו והצופה אל כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויזהר מעשות רע, וכמ"ש "יִרְאַת ה' מוסר חֲכָמָה" (משלי טו, לג), "יִרְאַת ה' יִרְאַשִׁית דָּעַת" (שם א, ז), וכמו שהתבאר אצלי בפרטות בספר משלי.

ועל זה אמר, "כי אמרתי" הגם שראיתי עמך שהם בעלי מדות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי בם שום דופי, רק חסרון אחד ש"אין יִרְאַת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה" (כי אי אפשר שיהיה בם יראת אלהים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון ומתנהג בדרך הטבע). "וְהִרְגוֹנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁר־נִתְּנָה" – לא אוכל לבטוח בם, שעת יראו אשה יפה ותבער בם אש התאוה, לא יוכלו לכבש את יצרם ויהרגו אותי, אחר שלא יראו אלהים, השכל לבדו ונמוסים השכליים לא יעמדו בפני זרועות התאוה.

באופן אחר מכל הנ"ל, הספורנו ביאר 'אין יראת אלהים' – אין מורא מלכות (ואנוהו – כלומר שם 'אלוהים' אינו מתייחס לקב"ה אלא למלכם), שאצל פלשתים לא היו 'מלכים' גמורים נוראים בעם, כפי שאמר גלית 'הָלוֹא אֲנֹכִי הַפְּלִשְׁתִּי וְאַתָּם עֲבָדִים לְשָׂאוֹל' (שמואל א יז, ח) (ואנוהו – ולא הזכיר שהם עבדים למלך). ואנוהו – חשש אברהם שמחמת חוסר מורא מלכות המלך, יעשו איש כרצונו ויהרגו את אברהם כדי לקחת את אשתו, ללא חשש שימנע זאת מלכם מהם או שיעניש אותם על מעשיהם.

מתוך שהיא כללית ואינה מיוחדת לארצו של אבימלך בלבד. ועיין באור החיים.

האברבנאל ביאר שאברהם אמר שלא עשה כן להינקם ממנו ומארצו חלילה, אלא שחשב שאין יראת אלוהים בארץ הזו. אחרי שראה מה שקרה בסדום ועמורה בעניין הניאוף, חשב שגם בשאר המקומות אשר סביבותיהם לא הייתה יראת אלוהים, ולכן ירא שמא יהרגוהו על דבר אשתו, ואמר 'אחותי היא'.¹⁸⁰

בהעמק דבר ציין שבשונה מדברי התוכחה של אבימלך, שעליהם לא השיב אברהם דבר וחצי דבר, הרי שעל דברי הפיוסים השיב דברים נכוחים. אמת שיש כאן דרך ארץ, אבל אין זה מצד יראת אלוהים, אלא מחמת שכל אנושי. שהרי 'מי שאין בו יראת אלוהים – אינו יכול להתגבר על יצרו, המכריע את דעת האדם, ולכן יראתי פן יהרגוני'. עוד הוסיף ששונה היה המקרה בגרר מהמקרה במצרים. במצרים ידעו כולם שמחמת יופייה – ראוייה היא רק למלך, ולכן כעס פרעה על אברהם שלא אמר לו שהיא אשתו, שדי שהמלך ידע לפרוש, ואילו שאר האנשים ידעו שראוייה היא למלך לבדו. אך בגרר לא התפעלו מיופייה של שרה באופן שחשבו שהיא ראוייה רק למלך, על כן חשש אברהם מכל אנשי המדינה, ועוד חשש שיודע הדבר לכל העם אם יגיד אברהם את האמת למלך.

ובדומה לעיקר דבריו כתב **המלבי"ם**: 'רק אין יראת אלהים במקום הזה – הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחכם לו נמוסים ישרים, והרגיל את עצמו במידות טובות ע"פ עצת שכלו, והוא עושה משפט וצדקה הכל עפ"י עצת שכלו, בכל זאת לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאוותו לעשות רע – שתמיד יגבר שכלו על תאוותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאוותו אל

180. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

בפסוק זה מגלה אברהם את הסיבה שעבורה טען ששרה הינה אחותו ולא אשתו: **יֵקֶא אֵין יִרְאֵת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגֹנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי**. על אף שתחילת הסיפור החל בקושי, שכן נלקחה אשתו למלך, הרי שמתוך לקיחתה זכה אברהם לדברים הרבה. לא די ששבה אליו אשתו ללא שקרב אליה אבימלך, עוד ניתן לו צאן ובקר, עבדים ושפחות, והון מופלג של אלף כסף. אך מעבר לעושר הגשמי שהעשיר, זכה לדבר היקר ביותר אל לבו – קירוב לבבות אל האל האחד.

זוכה הוא בכך משום שזו הייתה מטרת חייו. מדתו של אבינו אברהם, שהיה חפץ לקרוא בשם ה' בכל מקום ולכל איש, הייתה להביא את כל האדם לידי יראת שמיים. כל ימיו השתדל אבינו אברהם לקרב לבבות לשכינה, ועל כן, אף בזמנים ובמקומות שלא היה לו את הסיפק לעשות כן בדרך הטבע ובאופן רגיל, זיכה אותו ה' יתברך לעשות כן בניגוד לצפוי.

לאורו של אבינו אברהם נלך, ובכל מקום אליו נגיע, בין אם זה מקום חדש בין אם זה מקום בו רגילים אננו לבקר תדיר, נשאל מה יכולים אננו לעשות כדי להחדיר יראת שמיים בקרב סובבינו, ולרומם את אשר קיים באותו אתר, בכלל או בפרטים.

יג וְגַם-אַמְנָה אַחֲתִי בֶת-אָבִי הִוא אֵךְ לֹא בֶת-אִמִּי וְתַהֲי-
 לִי לְאִשָּׁה:
 וּבָרַם בְּקִשְׁטָא אַחֲתִי בֶת אָבִי
 הִיא בָרַם לֹא בֶת אִמָּא וְתַהֲי
 לִי לְאִשָּׁה:

של תרת, וכן הוא אומר ללוט כי אנשים אחים אנחנו
 (יג, ט): אך לא בת אמי. הן מאס אחרת היה:
 אחותי בת אבי היא. וזת אז מתרת לכן נח, שאין אבות
 לגוי. וכדי לאמת דבריו השיבם כן. ואם תאמר והלא
 בת אחי היתה, בני בניס הרי הן כננים והרי היא צמו

וְגַם אַמְנָה

הספורנו כתב שדברי אברהם 'וגם' באים לומר
 שמלבד חוסר יראת המלכות במקום (כדבריו
 בפסוק הקודם), גם אתה אבימלך חטאת: גם
 אתה המלך הצדיק בהם – חטאת בכך שלקחת
 את האישה באומרי אחותי היא, שהיה לך
 לשאול אם היא גם אשתי, שכפי האמת היא
 אחותי ואשתי. אונקלוס תרגם 'וגם' – וברם,
 שביאורו 'אך', ובטעם הדבר עיין בפרשגן.

בביאור 'אַמְנָה' כתב הרד"ק שהכוונה לאמת.
 למרות שאמרתיה שהיא אחותי מפני פחדי מאנשי
 המקום, מכל מקום לא כיזבתי בדבריי, שאמת
 יש לי אחווה עמה, שבת אחי היא, ובת אחי
 היא בת אבי, כי בני בניס הם כמו בניס (כדברי
 רש"י לקמן). וכן כתב רבנו בחיי ש'אַמְנָה' מלשון
 'אמונה', שאמת היה בפי.

בסיבת דברי אברהם בפסוק זה כתב הרמב"ן
 'לא ידעתי טעם להתנצלות הזו'. גם אם דברי
 אברהם אמת הם שהיא אחותו, הרי שבכל עניין
 חטא בהם להביא עליהם חטאה גדולה, שהרי לא
 אמר שהיא גם אשתו, ואין אמירת אמת או שקר
 בעניין אחותו מוריד בחטאה שכמעט ונגרם.
 וביאר: 'ואולי מפני שאמר אבימלך "מה ראית

אַחֲתִי בֶת אָבִי הִוא

בדבר אמירת 'אַחֲתִי בֶת אָבִי הִוא' דרשה הגמרא:
 'וגם אמנה אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי –
 מכלל דבת האם אסורה... הכי קאמר ליה: קורבא

דאחות אית לי בהדה, מאבא ולא מאמא'.¹⁸¹
 כלומר נלמד מהגמרא שדווקא אחות מן האם
 אסורה לבן נח (עיין עוד בגמרא ובתורה תמימה),



אף שאברהם לא היה אבי יעקב אלא אבי אביו, הרי שבני בנים הם כבנים (אלא שהוסיף שהנכון בעיניו הם דבריו שהובאו בתחילת הפסוק). וכן כתב האברבנאל שלא כיזב אברהם באומרו 'אחותי היא', כי היה מנהגם לקרוא את בן האח – האח, כפי שקרא אברהם את לוט אחיו (יד, יד) על אף שהיה בן אחיו (כל שכן שהייתה כוונת אברהם לפייס את אבימלך, כפי שכתב האבן עזרא).¹⁸⁴

והרש"י הירש כתב: 'תחלה הייתה אחותי, ורק אחר כך אשתי. אחותי היא ברוחה, בתו של אחי שמת בדמי ימיו. יחד אתי נתגדלה ונתחנכה בבית אבי ותהי לי לאשה אחרי שהייתה כאחות לי, קרובה ברוחה ובנפשה. וכך דעת חז"ל ששרה זהה עם יסכה, בת הרן, ומבראשית יא, לא נראה שעם מות הרן נשארו בניו בבית תרח סבם'.

וכן כתב רש"י שבת אב מותרת לבן נח, שאין 'אבות' לגוי (ואנוהו – כלומר התולדות מתייחסות לאם ולא לאב), ואמר להם כן כדי לאמת דבריו. וכן נדרש במדרש רבה: 'אחותי בת אבי היא – בשיטתן השיבין'¹⁸² (ואנוהו – כלומר אמר להם אברהם [שלשיטתכם] איני אסור בה), וביאר בעץ יוסף שבני נח לא היו נוהגים איסור בשאר האב אלא בשאר האם, ושקר לא הוציא מפיו, אף על פי שהייתה בת אחיו, משום שבני בנים הם כבנים.

הוסיף רש"י שאם תאמר, והרי בת אחיו הייתה ולא בת אביו? הרי בני בנים הם כבנים, והיא כבתו של תרח אב אברהם, שהיא בתו של הרן אחי אברהם.¹⁸³ וכן אמר אברהם ללוט 'כִּי אֶנְשִׁים אֲחִים אֶנְחֶנּוּ' (יג, ח), וכן כתב הרשב"ם. האבן עזרא הזכיר שיטה זו, וכדוגמה לדבר הביא את דברי יעקב שאמר 'אֵלֶּהי אֲבִי אֲבְרָהָם' (לב, י), שעל

אך לא בת אמי ותהי לי לאשה

בביאור 'אך לא בת אמי' כתב רש"י שהרן הייתה מאם אחרת. וכן ביאר הרד"ק שהרן היה לתרח מאשה אחרת, ואם הייתה גם בת אמו לא היה לוקח אותה. ורז"ל למדו מכאן¹⁸⁵ כי בני נח אין להם אחוה מצד האב כי אם מצד האם, ויכול היה אברהם לקחת אחותו בת אביו ממש ובלבד שלא תהיה בת אמו, כי בת האם היא הוודאית'. בשונה מדבריהם ביאר הרשב"ם שלא אחותי ממש שיצאה מבטן אמי, על כן היא מותרת לי 'ותהי לי לאשה'.

ואנוהו – נראה לבאר את דברי אברהם אף ללא הטענה שנולד הרן מאישה אחרת. מאחר שהרן נשא אישה שאינה ממשפחת תרח, הרי

שמצד תרח והרן (כלומר צד האב של שרה) – שרה היא כאחות אברהם, אך כלפי אמה של שרה, כלומר אשתו של הרן – אין היא כאחותו של אברהם, שהרי אמה ממשפחה אחרת. כלומר מצד ייחוס האם, שהוא הקובע לבני נח, 'לא בת אמי' היא אלא בת אמה שאינה מצד אמי.

בביאור 'ותהי לי לאשה' כתב האור החיים שאברהם אמר לאבימלך שאמרתי שהיא אחותי, אך לא אמרתי שאינה אשתי, ומי שירא וחרד מחטוא לאלוהים – עליו לשאול. 'גם נתכוון לבל יחשדוהו במוציא שקר מפיו, והצדיקים חוששין לכיעור ולדומה לו'. וכן ביאר המלבי"ם שכשאמרתי שהיא אחותי, לא אמרתי שאינה אשתי.



ואמר רבי יצחק: יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה יסכה – שסוכה ברוח הקדש' (ואנוהו – יסכה הייתה בת הרן, ככתוב 'הרן אבי מלכה ואבי יסכה' [יא, כט]).
184. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשיעית.
185. סנהדרין נח, ב.

182. בראשית רבה נב, יא.
183. כמובא בגמרא (סנהדרין סט, ב): 'אלה תולדת תרח תרח הוליד את אברם את נחור ואת הרן, ואברהם גדול מנחור שנה, ונחור גדול מהרן שנה, נמצא אברהם גדול שתי שנים מהרן. וכתוב ויקח אברם ונחור להם נשים וגו'.

נהרות ה'

בפסוק מתאר אברהם את שרה הן כאשתו והן כאחותו: 'אֲחֹתִי בֵּת אָבִי הִוא... וְנָתַתִּי לִי לְאִשָּׁה'. הקשר של עם ישראל עם הקב"ה נמשל הן לאחות והן לאישה-רעיה, ככתוב: 'אֲנִי יְשָׁנָה וְלָבִי עָר קוֹל דּוֹדִי דּוֹפֵק פֶּתַחַי לִי אֲחֹתִי רַעִיָּתִי יוֹנְתִי תַמְתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלֵא טֵל קוֹצוֹתַי רְסִיסֵי לִילָה' (שיר השירים ה, ב).

הקשר בין עם ישראל לאלוהיו, יש בו מצד הרעיה ויש בו מצד האחות, על כן נמנו שניהם בפסוק 'אחותי רעיתי'. מצד אחד, הקירבה הגדולה ביותר שלנו לה' יתברך הוא מתוך אהבה ורצון, כאהבת איש ואישה. ומאידך, בזמנים קשים שאיננו עושים את רצונו יתברך, ואין ניכרת אהבת ישראל לאלוהיו כאישה לבעלה, והתלאות שעובר עם ישראל מראות הסתר פנים מצדו יתברך בגדר 'רִיבו בְּאִמְכֶם רִיבו כִּי הָיָא לֹא אֲשֵׁיתִי וְאֹנְכִי לֹא אִישָׁה' (הושע ב, ד), מכל מקום הקשר ביננו אינו ניתן לפירוד באף אופן, בגדר קשר של אח ואחות.

יְיָ וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אוֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי וְאָמַר לֵהֱיָהּ זֶה חֹסֶדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָבֹא שְׁמָה אֲמַרְי־לִי אָחִי הוּא:

וַיְהִי כַּד טַעוּ עַמְּמִיָּא בְּתַר עֻבְדֵּי
יְדִיהוֹן יְתִי קָרִיב יִי לְדַחֲלָתִיהָ
מִבֵּית אָבָא וְאָמַרְתִּי לָהּ דִּין
טִיבֻתִּיהָ דְּתַעֲבָדִין עִמִּי לְכָל
אַתְר דְּנִהָךְ לְתַפְּנִן אִימְרֵי עָלִי
אָחִי הוּא:

יוסף (לט, כ), אדוני האדונים (דברים י, י), אדוני הארץ (מב, לג), וכן צעליו עמו (שמות כב, יד), והועד צעליו (שם כא, כט). ואם תאמר מהו לשון התעו, כל הגולה ממקומו ואינו מישב קרוי תועה, כמו ותלך ותמע (כא, יד), תעיתי כשה אודד (תהלים קט, קעו), יתעו לצלי אכל (איוב למ, מא), ילאו ויתעו לבקש אכלס: אמרי לי. עלי, וכן וישאלו אנשי המקום לאשתו (כו, ו), על אשתו. וכן ואמר פרעה לצני ישראל (שמות יד, ג), כמו על צני ישראל, פן יאמרו לי אשה הרגתהו (שופטים ט, נד):

ויהי כאשר התעו אותי וגו'. אנקלוס תרגם מה שתרגם. ויש ליטבו עוד, דבר דבור על אפניו, כשהוא יאני הקדוש ברוך הוא מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום, וידעתי שאלעזר במקום רשעים ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי: כאשר התעו. לשון רבים, ואל תחמה, כי צהרצה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים. אשר הלכו אלהים (שמואל ב, ז, כג), אלהים חיים (דברים ה, כג), אלהים קדושים הוא (יהושע כד, יט), וכל לשון אלהים לשון רבים. וכן ויקח אדוני

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אוֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי

חול, שנאמר "ויאמר אֲדֹנִי אִם נָא מַצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ" (יח, ג). ויש אומרים "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אוֹתִי אֱלֹהִים"; ר' חנינא בן אחיז של ר' יהושע אומר: קדש, שאילולי אלהים כבר התעו אותי.¹⁸⁸ וכן נחלקו בירושלמי: 'כל השמות הכתובים באבינו באברהם קודש חוץ מאחד שהוא חול "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אוֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי". וי"א אף הוא קודש ואילולי אלהים כבר התעו אותי.¹⁸⁹ בהבנה שהוא שם קודש, ובעקבות הקשיים שבפסוק, תרגם אונקלוס 'וַיְהִי כַּד טַעוּ עַמְּמִיָּא בְּתַר עֻבְדֵּי יְדִיהוֹן – יְתִי קָרִיב יִי לְדַחֲלָתִיהָ מִבֵּית אָבָא' (והיה כאשר התעו עמים אחרי מעשי ידיהם – אותי קירב ה' ליראתו מבית אבא). ביאר בפרשגן שאונקלוס הוסיף מילים לתרגום וביאר שמילת 'התעו' אינה מיוחסת לאברהם

נחלקו רבותינו לאורך הדורות בביאור פסוק זה, מאחר שהוא קשה מאוד להבנה כפי שהוא. וכן נדרש במדרש רבה: 'ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי וגו' – א"ר חנין: הלואי נדרוש הדין קריא תלת אפין וניפוק ידוי',¹⁸⁷ וביאר בתורה תמימה: "ר"ל הלואי נדרשנו בג' אופנים ונצא ידי חובתנו לכווין בו האמת, יען כי בכל הפירושים יש צד דוחק'. והיטיב לכתוב בפרשגן שלשון 'התעו' אתי אלהים' חמור משתי סיבות: הראשונה, יש בו ייחוס התעיה לאלוהים, והשנייה, צורת רבים 'התעו' עלולה להתפרש כריבוי רשויות. בעקבות כך, נחלקו רבותינו אם שם 'אלוהים' בפסוק זה הוא קודש או חול. כבר במסכת סופרים נמצאת מחלוקת בעניין: 'כל השמות האמורים באברהם קדש, חוץ מאחד שהוא



שבקשו אומות העולם לתעות מדרכיו של הקדוש ברוך הוא העמיד להם שני גדולים משל בית אבא, שם ועבר, והיו מתרים בהן'.

188. מסכת סופרים ד, י.

189. ירושלמי מגילה א, ט.

187. וכן נדרש בבראשית רבה (נב, יא): 'ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי וגו' – א"ר חנין: הלואי נדרוש הדין קריא תלת אפין וניפוק ידוי'. בשעה שבקשו אומות העולם ליזדווג לי עד שאני בבית אבי נתקיים עלי הקדוש ברוך הוא, ובשעה שבקשו אומות העולם להתעות אותי נגלה עלי הקדוש ברוך הוא ואמר לי לך־לך, ובשעה

ה' יתברך הגלה את אברהם מבית אביו באומרו 'לך-לך'. עוד הוסיף שזו כוונת הכתוב 'אַרְמִי אֲבָד אָבִי' (דברים כו, ה), שביאור 'אובד' ו'תועה' זהה הוא, ככתוב 'תַּעֲיִיתִי כְּשֶׁה אֲבָד' (תהלים קיט, קעו). וכן הסכים הרד"ק ששם 'אלוהים' הוא קודש, ואמר 'התעו' בלשון רבים כנגד השומעים שקוראים אלוהים בלשון רבים. עוד הוסיף שמצאנו שם אלוהים כקודש גם בלשון רבים, והביא דוגמאות לדבר. בביאור 'התעו' הסכים שהוא הגלו, שהגולה ממקומו תועה במקומות ובדרכים שלא ידעם ושלא הורגל בהם. ובביאור 'מבית אבי' כתב מבית אחי ומשפחתי, כפי שנאמר לי 'לך-לך'. ובקו זה ביאר המלבי"ם שה' ציווני לצאת מבית אבי ושאתהלך בארץ ממקום למקום, כתועה בדרך שאין לו מקום מיוחד, ואני מוכן תמיד לשנות את מקומי על פי פקודת ה'. לעומת כל האמור, יש המבארים ששם 'אלוהים' הוא חול, וכן נקטו בעלי הטעמים שנטו מן הפשט. פיסוק הטעמים 'וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעָו אֱתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי מִפְרִיד אֶת שֵׁם אֱלֹהִים מִן הַפּוֹעֵל 'התעו', והפסוק נקרא באופן הבא: 'והיה כאשר התעו אותי, ובביאור מי – 'אלוהים' מבית אבי', כלומר אלוהי תרח התעו אותי. ביאר בפרשגן שמאחר שלהבנה זו מילת 'אלוהים' היא חול, אין לחשוש מייחוס התעיה לאותם אלוהים. ובשיטה זו ביארו מספר מפרשים, שלא הזכירו את שם ה' בביאור דברי אברהם. כן כתב רבנו בחיי: 'ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי – רמז שהיו בית אביו עובדי ע"ז, ועל שהיו מתעין אותו מבית אביו לעבוד אלהים אחרים, הוצרך לצאת משם וללכת אל ארץ אחרת ולאמר לאשתו: זה חסדך אשר תעשי וגו'.

וכן ביאר הספורנו שבסיבת אלוהי הנכר שמאסתי – הוצרכתי לצאת מבית אבי אל מקומות אשר לא אדע, לא למקום מכוון בו בחרתי, והעושה כן נקרא 'תועה'. וכן כתב הרש"ר

אלא לעמים אחרים. לדבריו, כוונת הפסוק היא כאשר טעו עמים אחרי מעשי ידיהם, אותי קירב ה' ליראתו מבית אבי. על תרגומו כתב רש"י 'אונקלוס תרגם מה שתרגם'.

ובדומה לדבריו ביאר בתורה תמימה: 'וזה הוא מפני שברור לחז"ל ומקובל דשם אלהים שבכאן הוא קודש, ר"ל שכוון אברהם להקב"ה, וא"כ לפי"ז לא יתכן הלשון והענין התעו אותי, לכן פרשו בעניינים שונים, דהוי כמו שחסרה כאן מלה אחת, וצ"ל ויהי כאשר התעו אותי, כלומר הגוים, הצילני אלהים מבית אבי, וכפי הנראה אל פירוש זה כוון הירושלמי בדרשא שלפנינו, אלמלא אלהים שהציל אותי מבית אבי הייתי נתעה בשוא ככל הגוים. ואין זה פלא שמקרא קצר הוא, שכמה מקראות בתנ"ך באו בקיצור ענין או בחסרון מלה, אחת ושתיים, שכן הוא מתכונת הלשון, והביא לעניין זה דוגמאות רבות. מפרשים נוספים ביארו ששם 'אלוהים' בפסוק הוא קודש, אך בשונה מהשיטות האחרונות המבארות שלשון 'התעו' מתייחס לשאר העמים, מייחסים הם את מילת 'התעו' לקב"ה, וכפי שביאר האבן עזרא ששם 'אלוהים' הוא קודש, וכוונת 'התעו' אינה להתעיייה בלב אלא שהוא נסע ממקום למקום ולא ידע אנה ילך.

לפי רש"י, כוונת דברי אברהם היא שכשהוציאני הקב"ה מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום, ידעתי שאעבור במקום רשעים, וְאָמַר לָהּ זֶה חֶסְדְּךָ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי. לדבריו, 'התעו' מיוחס לקב"ה ואמור בלשון רבים, ואין לתמוה על כך, כי בהרבה מקומות לשון אלוהות ולשון מרות קרוי בלשון רבים, והביא דוגמאות לדבר. ובביאור 'התעו' כתב שכל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי 'תועה', והביא דוגמאות לדבר, והסכים לדבריו האברבנאל.¹⁹⁰ וכן דרש הרשב"ם 'התעו אותי' – הגלני ממקומי, שנאמר 'לך-לך מארצך' (יב, א), כלומר

הצלמים והרגתי אמרפל וחבריו'. ואנוהו – נראה מדבריו שמילת 'אלוהים' היא בכוונת שופטים, ככתוב 'וְיִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים' (שמות כב, ז) וביאר רש"י 'אל הדיינין'. וייתכן שעוד מתכוון בפירושו 'הִתְּעוּ אֹתִי אֱלֹהִים' שהייתי כתועה בגלל מעשה 'אלוהים', ששברתי את אלוהיהם. התייחד בהעמק דבר שכתב שנחלקו במסכת סופרים אם שם זה הוא חול או קודש, ולפי הפשט הוא משמש הן קודש והן חול. מאחר שאומות העולם עובדים אלוהי חול – צוהו אלוהי קודש להיות נודד ולהעמידם על האמת.

הירש שיש המפרשים את מילת 'אלוהים' זו כחול, ובכך מיישבים את תיבת 'התעו' בצורת הרבים – פולחן האלילים הנפוץ בכל מקום הוא אשר התעה אותי מבית אבי, שמאחר שפרשתי מדת ההמון – אנוס הייתי לגלות לנכר, ש'כתועה מדרכי האלילים' שוב לא סבלו אותו במולדת, עיין עוד בדבריו.

וכשיטתם שהוא חול ביאר החזקוני, אלא שביאר באופן שונה מדבריהם, וכן כתב: 'כאשר התעו אתי אלהים – כאשר גירשוני נמרוד וחבריו שופטי הארץ והוצרכתי להיות תועה כשה אובד אנה ואנה חוץ מבית אבי על ששברתי את

וְאָמַר לֵה זֶה חֲסִידִי.... אָמַרְי לִי אָחִי הוּא

לדרכם מבית אביו אמר לה כן. אך קשה הדבר משני טעמים; הראשון, שלא מצאנו שדיבר עמה על כך בצאתם לדרכם אלא בבואם למצרים, והשני, שלא מצאנו אמירה שכזו בין אברהם לשרה ביחס ל'כל מקום'. אמנם דיבר עמה בעניין זה בירידתם למצרים, אך שם לא אמר לה שתאמר כן 'בכל מקום' אלא משמע שדווקא במצרים תאמר כן, ובפועל טענו אברהם ושרה את טענות 'אח' אחות' רק כאן ובירידתם למצרים ולא בכל מקום.

הרמב"ן¹⁹² כתב שיתכן שאמר לה כן בבואם למצרים, ולמרות שאמר אברהם 'כִּאֲשֶׁר הִתְּעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי' התכוון לירידתם למצרים (ואנוהו – שהיה סמוך להליכתו מבית אביו, והפעם הראשונה שחש אברהם שבא לידי סכנת אשתו), או שאמר לה כן כשיצאו מבית אביו, וחזר וזירז אותה לדבר במצרים.¹⁹³ ובדומה לדבריו כתב הרד"ק שבפועל אברהם לא אמר כן ב'כל המקום' אליו באו, ולא מצאנו שאמר כן אלא כאן ובמצרים, אלא אמר לה שבכל מקום שנצטרך לומר דבר זה, שנשמע שיהיו אנשי

כתב הרד"ק שמאחר שבאנו בארץ נכריה אשר לא ידענו תמול שלשום, הזהרתי אותה בעניין זה מפני פחדי מאנשי הארץ.

האברבנאל ביאר שהוסיף אברהם שלא החל רק עתה לומר שהיא אחותו בטענה שדווקא ארץ זו נחשדה בעיניו, וגם לא היה אומר שהיא אחותו כדי להיפרד ממנה, אלא שמעת יציאתם מבית אביו נהגו לומר כן.¹⁹¹ וכן ביאר באור החיים, וכן כתב המלבי"ם שלא נהגתי כך רק כאן בחושבי שבמקום זה האנשים הינם רשעים, אלא שה' ציוונו לצאת מבית אבי, ואני מוכן תמיד לשנות את מקומי על פי פקודת ה'. מאחר שיש מקומות שאנשיהם רעים וחטאים, אמרתי לשרה שלכל מקום חדש שאלי נבוא, בטרם נכיר את תכונת אנשי המקום ומידותיהם, תאמרי עלי שאני אחיך. נמצא שאין ארצך גרועה בעיניי ממקומות אחרים, אלא שכן נוהג אני תמיד. וכן כתב בהעמק דבר.

בפסוק מפורש שאמר אברהם לשרה 'וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִתְּעוּ אֹתִי... אֶל כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָבֹא שְׁמָה אָמַרְי לִי אָחִי הוּא', ומשמע שכאשר יצאו

193. ועיין עוד בדבריו יב, יג.

191. אברבנאל שם.

192. רמב"ן בפסוק יב.

עושים כן בפועל, אלא שלא לקחו את אשתו, משום שהיו שואלים אותו אם מלבד אחותו היא גם אשתו, והיה אומר 'כן', וכן היה ראוי שישראלוהו כן גם בגרר.¹⁹⁴

גם האברבנאל כתב שרמז בזה לאשר אירע להם במצרים, אלא שהוסיף שגם בארץ כנען היו

אמור לחכמה אחותי את

וַיְהִי כִּפְאֶשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי – פַּעֲמִים שְׁלֹקָח ה' יִתְּבַרְךְ אֶת הָאָדָם לִמְחֻזּוֹת רַחוּקִים וְקָשִׁים, הַמֵּהוּוִים מֵרַחֵק רֶב, גִּשְׁמִי וְרוּחִנִּי, מִבֵּית אֲבִיו, מִמוֹסֵר אֲבִיו, מֵהַמָּקוֹם בּוֹ רָגִיל הָאָדָם לֵהוּיּוֹת, עַד שֶׁנוֹפֵל בַּמִּדְרָגָתוֹ, וְנֹעֶשֶׂה בַּגִּדֵּר 'תְּעִיתִי כִּשְׂפָה אֲבָד' (תהלים קיט, קעו).

בשעה שקרוב האדם לחטוא חטא קשה, וחושב חלילה שמרוב פשעיו עד כה כבר אין לו תקנה, במה יאחוז להצילו מן החטא? ידע שלעולם יתקיים הקשר בינו לבין אלוהיו כקשר של אח ואחות, והיא אשר תצילנו מחטוא, ככתוב במשלי (ז, ה-ד): 'אָמַר לַחֲכָמָה אֲחֹתִי אֶת־וּמַדֵּעַ לְבִינָה תִקְרָא: לְשִׁמְרָךְ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנְכָרֶיהָ אֲמַרְיָה הַחֲלִיקָה'.

וזיכרון לעניין זה ניתן למצוא בברכה השנייה של קריאת שמע של ערבית, בה קיימים שני נוסחים המשלימים זה את זה. מנהג אשכנז לומר 'ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים', ואילו מנהג עדות המזרח לומר 'ואהבתך לא תסור ממנו לעולמים'. מצד הקשר של איש ואישה, מבקשים אנו 'אל תסיר', ומצד הקשר של אח ואחות מצהירים אנו 'לא תסור'. ומתוך אמרו בשעת משבר 'אחותי את',

195. האבן עזרא כתב 'אמרי לי – בשבילי, וכן "ואמר פרעה לבני ישראל" (שמות יד, ג)'. על אף שניתן להבין

על אבימלך מרחפת מיתה בידי שמיים, כפי ששמע 'הנך מת על האשה אשר לקחת' (פסוק ג), וכן נאמר לו 'השב אשת האיש... ואם אינך משיב דע כי מות תמות' (פסוק ז). בכדי לקרוע את גזר דין המוות שהושת אליו, עושה אבימלך שלוש פעולות: משיב את שרה, נותן לאברהם כסף וזהב, ומבקש שיעתיר אברהם בעדו, כדבר ה' אליו 'ויתפלל בעדך וחי' (שם). רש"י ביאר שנפקדה שרה בטרם התרפאו נשות בית אבימלך (עיין בשיחתנו לכתר זה), ומאחר שדרשה הגמרא שפקידתה הייתה בראש השנה, יוצא אם כן שכל פעולות אבימלך נעשו סביב ראש השנה.

כאבימלך בשעתו, בכל ראש השנה נתון כל אחד מאיתנו בגדר 'מי יחיה ומי ימות', ושלושת הדברים בהם נקט אבימלך הינם הדברים שצריכים אנו לתפוס כדי לבטל את רוע הגזירה, כאומרנו: 'ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה'.²⁰⁰ תשובה, בדומה לכתוב 'וישב את שרה אשתו', תפילה, ככתוב 'ויתפלל אברהם' (פסוק ז), וצדקה, בדומה לאבימלך שנתן ממון, אף אנו צריכים לתת מהממון שבידינו לאחרים (אם כי לצדקה לעניים).

שלוש אלו הינן אבני יסוד לביטול הגזירה: התשובה מסמלת את חובת האדם לעשות כל שביכולתו לזכך עצמו מפגמיו ולשוב אל מקורו, הן במישור בין אדם למקום והן במישור בין אדם לחברו, התפילה מביעה תחנון שיערה ה' את רחמי משמיים, אף אם איננו זכאים לכך מצד עצמנו, ונתינת הממון מרבה את מילוי חובתנו בעולמנו בגדר דאגה לזולת.

מתוך התשובה, התפילה והצדקה, שלושת אבני היסוד לימים אלו, באלו מהן מרבים אנו במיוחד בימים הנוראים, ולעומתן, איזה מהן מקבלת את מיעוט היחס? שעות ארוכות ביותר ניתנות לתשובה ולתפילה, ואילו הצדקה תקבל בדרך כלל ביטוי מצומצם ביותר. ואכן מבין השלוש, מוזכרת הצדקה אחרונה, באמרנו 'ותשובה, ותפילה וצדקה'.

לאור האמור, נציע כי התורה מקדימה את גדר 'הצדקה', את נתינת הממון של



בצדקה פרק" (דניאל ד, כד); וזה שאמר: "זאת התורה", כלומר, "צום קול ממון" שמספרם "זאת", שבהם יהיה קיום התורה כולה; הנה הם יועילו וישלימו "לעולה למנחה ולחטאת וכו'", שיספיקו במקום הקרבנות כולם, ואין צריך לאדם לא עולה ולא מנחה וכו'; וכמו שדרש רבא בגמרא (מנחות שם) על למדיין של "לעולה למנחה", שהם במקום תיבת "לא". ובאמת מה שיועילו שלושה אלו במקום כל הקרבנות, הוא מכוח חסדו יתברך, לכן מספר "צום קול ממון" עולה מספר "הודו לה" כי טוב, כי לעולם חסדו" (תהלים קז, א), כי על תועלת שלוש אלה – הודו לה' כי טוב וכו'; ואמרו רבותינו ז"ל: בזכות שלושה אלה שיהיו בשלמות, תהיה הגאולה; לכן שלושה אלה הם מספר "משיחים", שבזכותם יבואו משיחים שהם משיח בן דוד ומשיח בן יוסף.

200. במחזורים רבים, מעל המילים 'ותשובה ותפילה וצדקה' מופיעות המילים 'צום קול ממון'. וראיתי לנכון להביא את דברי הבן איש חי (הלכות ב, צו, פתיחה) שעל הפסוק 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים' (ויקרא ז, לז) כתב: 'נראה לי, בסייעתא דשמיא: כללות העבודה היא "צום קול ממון", שמספרם עולה "זאת", ושלושתם יועילו במקום הקרבנות, כי בתענית – האדם מקריב חלבו ודמו, ובקול שהוא קורא בפרשת עולה, נדחשב לו כאילו הקריב עולה (מנחות קי, א), וכן בשאר קרבנות, וכמו שכתוב: "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג); וכן בצדקה אמרו רבותינו ז"ל (סוכה מט, ב): אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות שנאמר "עשה צדקה ומשפט, נבחר לה" מזבח" (משלי כא, ג); וכן אמר דניאל עליו השלום לנבוכדנצר "וחטאך

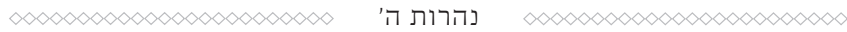
אבימלך, לרומם את חשיבותה בעיני המקום, לא פחות מהתשובה ומהתפילה, ואדרבה, במידה מסוימת, היא טומנת את המפתח לקבל תשובתנו ותפילתנו. הנביא ישעיהו מתאר שישראל התענו, ולמרות זאת התלונו שכיכול אין ה' רואה ויודע את תשובתם, שכן ניבא את דבר ה': 'קְרָא בְּרוּן אֶל תַּחֲשֹׁךְ פְּשׁוֹפָר הָרִם קוֹלְךָ וְהִגַּד לְעַמִּי פֶשַׁעַם וּלְבִיתִי יַעֲקֹב חֲטָאתָם... לָמָּה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֲוִינוּ נִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדְעַ' (ישעיה נח, א-ג). מטיח בהם ישעיהו שאם מצטדקים בענייני תשובה של בין אדם למקום, אך חוטאים בבין אדם לחברו, אין תשובתם מקובלת: 'הֵן לְרִיב וּמִצָּה תִצְמוּ וּלְהַכּוֹת בְּאַגְרָף רָשָׁע לֹא תִצְמוּ כִּיֹּם הִלְשָׁמִיעַ בְּמִרוֹם קוֹלָכֶם' (שם, ד).

ומעבר לאמור, משלוש אלו, מה יחסר לאדם לאחר יום הדין? תשובה ותפילה הינן עבודות שעיקרן בלב, ובאות לידי ביטוי ממשי בדיבור האדם, בווידי ובתפילות פיו. עבודות גדולות הן, אך על פי רוב, אינן דורשות מן האדם הקרבה שתורגש לאחר ימי הדין. אדרבה, התשובה והתפילה אמורות לעורר את האדם להרגשה מרוממת וקרובה לה' יתברך, באופן שיוצא האדם עם הרגשה נשכרת מתוך התשובה והתפילה. לעומתן, אם הרבה אדם בנתינת צדקה כראוי לו בימים הנוראים, מתן הצדקה ישאיר רושם ניכר בממונו שהחסיר, וזו מעלה גדולה שיש בצדקה לעומת התשובה והתפילה, ומתוך הוויתור הממשי, עולה גדולתה בעיני המקום.

הנה ארצי לפניך. אבל פרעה אמר לו הנה אשתך קח וְלֹא (יב, יט), לפי שנתיירא שהמזריים שטופי זמה:

אולם אבימלך רצה שייודע לרבים שלא נגע בשורה. אילו היה שוכב עמה, היה מצווה את אברהם לצאת מארצו כדי שאחר לא יגע בה לאחר שנגע בה המלך. בכך שאמר אבימלך לאברהם שישב בארצו, ונתן מתנות לאברהם

201. ועיין במדרש שוחר טוב שדרש: "ובמושב לצים לא ישב" (תהלים א, א) – זהו אבימלך, שאמר לאברהם "הנה ארצי לפניך" ולא קבל עליו.
202. אברנאל בשאלתו העשירית.
203. אברנאל בתשובתו לשאלה העשירית.
204. מכות ט, א-ב.

נהרות ה' 

כל הדר בחוצה לארץ

אבימלך מכיר בגדולת אברהם, ומזמינו להתגורר בארצו: 'הֲנֵה אֶרֶץ לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֶׁב'. עניין זה, בו נכרי רם־מעלה מכיר בגדולת נביא בישראל ומציע לו להתגורר בסמוך לו נמצא במקום נוסף. אלא שלאברהם הוצע כן בארץ הקודש, ואילו לירמיהו הוצע כן בבבל, על פני מגוריו בארץ הקודש.

נבוזראדן, שליחו של נבוכדנצר להחריב את ירושלים והמקדש, מציע כן לירמיהו אחרי חורבן הבית: 'וַיִּקַּח רַב טַבָּחִים לִירְמְיָהוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו ה' אֱלֹהֶיךָ דָּבַר אֶת הָרֶעָה הַזֹּאת אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וַיָּבֹא וַיַּעַשׂ ה' כְּפֶאֱשֶׁר דָּבַר כִּי חֲטִאתֶם לַה' וְלֹא שָׁמַעְתֶּם בְּקוֹלוֹ וְהִנֵּה לָכֶם דְּבַר הַזֶּה: וְעַתָּה הִנֵּה פִתְחֹתֶיךָ הַיּוֹם מִן הָאֲזָקִים אֲשֶׁר עַל יָדְךָ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ לָבוֹא אֵתִי בְּכָל בֹּא וְאֲשִׁים אֶת עֵינִי עָלֶיךָ וְאִם רַע בְּעֵינֶיךָ לָבוֹא אֵתִי בְּכָל חֵדֶל רָאֵה כָּל הָאֶרֶץ לְפָנֶיךָ אֶל טוֹב וְאֶל הַיָּשָׁר בְּעֵינֶיךָ לָלֶכֶת שָׁמָּה לָךְ' (ירמיה מ, ב-ד).

שתי אפשרויות ניתנות לירמיהו. לבוא אל בבל, שם יתייחסו אליו בכבוד רב, לא יאוונה לו כל רע ויקבל את כל אשר צריך עד מאה ועשרים. ולעומתו, יכול הוא להישאר בארץ שמיטב בניה נלקחו בשבי, בקרב העם שרצה לפגוע בו, ובמקום שסכנת רעב ואויבים קרובה. מבין השתיים, לא כתוב שמתלבט ירמיהו, שעל אף כל הקשיים שבדבר, בוחר להישאר בארץ הקודש: 'וַיָּבֹא יְרְמְיָהוּ אֶל גְּדַלְיָה בֶן אֲחִיקָם הַמְצַפְתָּה וַיֵּשֶׁב אִתּוֹ בְּתוֹךְ הָעָם הַנִּשְׁאָרִים בְּאֶרֶץ' (שם, ו). העדיף ירמיהו לקיים 'רָאֵה כָּל הָאֶרֶץ לְפָנֶיךָ', בדומה למה שהוצע לאברהם 'הֲנֵה אֶרֶץ לְפָנֶיךָ'.

בחירת ירמיהו לגור בארץ הקודש בתנאים קשים על פני מגורים נוחים בחוצה לארץ מזכירה את דברי הגמרא שדרשה 'ת"ר: לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל – דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ – דומה כמי שאין לו אלוה, שנא': לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים. וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל – כאילו עובד עבודת כוכבים; וכן בדוד הוא אומר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל – כאילו עובד עבודת כוכבים'.²⁰⁵

על אף שיכול אדם ללמוד תורה ולקיים מצוות רבות בחו"ל, מכל מקום הבוחר בטובת עצמו על פני קיום דבר ה' שנגזר בארצו, הרי הוא אוטם אזנו מקיום רצון ה', כדברי הפסוק שהביאה הגמרא 'לִתֵּת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים' (ויקרא כה, לח). כל יהודי צריך לשמוע את דבר ה', את אבינו מלכנו, הקורא לנו לגור בארצו, כאומר לנו 'הֲנֵה אֶרֶץ לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֶׁב'.



טז וְלִשְׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַיךְ כָּסֶף לְאַחִיךָ הִנֵּה הוּא-לְךָ
כֶּסֶת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אֵתָּךְ וְאֵת כָּל וְנִכְחָת:

ולשורה אמר. אחימלך, לכבודה כדי לפיסה הנה עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחיך שאמרת עליו אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים: לבל אשר אתך. יכסו עיניהם שלא יקלון, שאלו השיבותיך ריקנית יש להם לומר לאחר שנחלל זה החזירה, עכשיו שהנכרתי לבזוז ממון ולפייסך, יודעים יהיו שעל כרחי השיבותיך ועל ידי נס: ואת כל. ועם כל צאי העולם:

בפסוק יד כתוב שנתן אבימלך לאברהם 'צֶאֱן וּבָקָר וְעֶבְדִּים וְשִׁפּוֹת', ובפסוק דיין כתוב שאמר לשרה שנתן לאחיה אלף כסף, ונחלקו המפרשים האם מדובר באותה המתנה.

הרשב"ם ביאר שאמר לשרה דברי פיוסים ותנחומים. כאשר לקחתי אותך בהתחלה, לא לקחתך באונס או בכוח, אלא כמנהג נישואין, שהרי נתתי לאחיי מוהר ומתן אלף כסף מאחר שחשבתי שהוא אחיי, כפי שאמרת לי. ואלף הכסף אין הכוונה לצאן ולבקר שנתן בפסוק יד, שהרי אותם נתן לבסוף, ואת הכסף נתן קודם שלקחה והביאה אל ביתו, שאפילו פרעה שנענש יותר כתוב בו 'וּלְאַבְרָם הָיִטִּיב בְּעִבְרָה' (יב, טז) קודם הנישואין (ואנוהו – שהרי כתוב 'היטיב' בלשון עבר, ולא 'יטיב' בלשון הווה מתמשך), כל שכן שכך עשה אבימלך. וכן היה מקובל לתת מוהר לפני הנישואין לאחי הכלה, כפי שעשה עבד אברהם ככתוב 'וּמִגְדַּלְתָּ נָתַן לְאַחֶיהָ וּלְאִמָּהּ' (כד, נג), וכן אמר שכם לאחי דינה 'הֲרַבּוּ עָלַי מָאד מִהָר וּמִתָּן' (לד, יב). וכדבריו האחרונים כתב גם החזקוני.

גם הוד"ק ביאר שאין אלף הכסף מתייחס
לצאן ולבקר וכו', אך ביאר את טעם נתינת אלף

לפייסו ולרצותו על הבזיון והצער שגרם לו, יעו"ש, וקרוב לומר שהיה אצלם מנהג לרצות בסכום כזה לפיוס תמורת בזיון, ולכן רצתה אשת פוטיפר לתת לו סכום כזה לפייס דעתו על הבזיון והצער שיסתבב לו מזה'.

ולא רצה לשמוע אליה'.²⁰⁶ וביאר שם התורה תמימה: 'ומ"ש נתנה לו אלף ככרי כסף אינו מבואר איפה מרומז זה, ואפשר לומר ע"פ מש"כ בפי' וירא שאמר אבימלך לשרה הנה נתתי אלף כסף לאחייך הנה הוא לך כסות עינים, כלומר,

הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך

עיני האחרים הרוצים להביט בשרה ולזכות בה. הכוונה שיותר לא ישא איש את עיניו אל שרה בתקווה לזכות בה, כי על ידי הממון הרב שנתן עבור שרה ייראו ממנה ויכסו עיניהם מראות בה, באמרם שהמלך פדה נפשו על ששלח ידו באשת הנביא. כוונת 'הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך' היא שאפילו בנערויותייך ובשפתותייך לא יביטו, כי יכירו שהוחזרה על ידי אבימלך בממון רב משום שלקחה שלא כדין.

וכן כתב החזקוני (בביאורו השני): "הנה נתת" – אם נתתי אלף כסף ולא דבר אחר לאותו שאת אומרת אחי הוא, הנה הוא לך דבר זה כסות עינים דבר הסמוי ונכסה מן העין שיכולת להסתירו ואת תתביישי בדבר שיאמרו נתן ממון לבעלה בצינעא כדי לפייסו אחר שעשה כל רצונו ממנה. אבל עכשיו שנתתי לו צאן ובקר דבר הידוע והנגלות לעינים, "ואת כל ונכחת" – תתווכחי עמם לומר ידים מוכיחות שלא קרבתי אליך מאחר שנתתי לו כזאת, והשיבותיך לו בעל כרחי'.

וכן כתב רבנו בחיי: 'הכסף הזה "הוא לך כסות עינים", שיכסו עיני המביטים בך כשנתתי אותו לאחייך ולא לך, שאלו נתתי לך היו הכל מרננין ואומרים: ראו מה נתן לה באתננה, אבל עכשיו שנתתי לאחייך יאמרו: המלך הוצרך לפדות עצמו ונתן ממון על כרחו, והלא הוא שונא לאברהם וחפץ בו שימות, והענין הזה יהיה לך פתחון פה לכל האנשים אשר אתך, ועם כל באי עולם תוכלי

נחלקו המפרשים למי או למה התכוון אבימלך באומרו 'הנה הוא לך כסות עינים'.

ביאור ראשון – הממון הוא כסות עיניים

רבים מהמפרשים ביארו שהממון שנתן אבימלך לשרה הוא כסות העיניים המדובר, ובתוך הבנה זו ביארו באופנים שונים.

לפי רש"י, לא מדובר ב'כסות עיניים' ממשי, כלומר דבר מוחשי, אלא כמליצה, שידעו הכל שהיא אשת אברהם (ושלא נגע בה אבימלך), ולא יתנו את עיניהם בה. אמר אבימלך לשרה כדי לפייסה: עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחייך שאמרת עליו 'אחי הוא', והממון והכבוד הזה 'הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך', שיכסו עיניהם שלא יקילו בך, שאילו השיבותי אותך ריקנית, יש להם לומר שלאחר שהתעלל בה החזירה. עכשיו שהוצרכתי לבזבז ממון ולפייסך – ידעו שעל כורחי השבתי אותך, ועל ידי נס.

ובדומה לכך ביאר הרשב"ם שאלף הכסף שנתתי לאחייך תחילה, כבוד גדול הוא לך, וכסות עיניים של כל בני ביתך אשר אתך וגם לכל העולם, שלא יסתכלו בך לגנאי לומר שנהג אבימלך באישה זו מנהג הפקר, אלא הכל ידעו שבדרך כבוד לקח אותך ובעל כורחו החזירה. כוונת 'כסות עיניים' היא שלא יראו אותך לגנאי (והביא דוגמאות לדבר).

ובקו זה המשיך הרמב"ן שאבימלך אמר לשרה שנתן ממון רב לאחיה, וממון זה 'הוא לך כסות עינים', כלומר עניין זה יכסה את



הינה 'כסות עיניים', כלומר ראייה מוכרחת שאת נקיה מכל ערווה. וזאת ראייה 'לכל אֲשֶׁר אֶתָּךְ', כלומר לכל אנשי ביתך, 'ואת כל' כלומר גם לשאר האנשים, 'ונוכחת', כלומר שבכך יווכח הדבר (ואת תהיי בכך נוכחת). וגם בשמעם שנתתי מתנות לאברהם, ושהוא יושב בארצי, יכירו וידעו באמת שלא התעללתי בך.

והשני, 'הנה הוא לך כסות עיניים', שאותו אלף הכסף שנתן לאברהם ישמש לקנות מהם כסות עיניים לך ולכל אשר אתך בבית הנשים, וכסות העיניים הוא המסווה שהנשים הצנועות נוהגות להשים על פניהן. ואמר זאת דרך מוסר, כאומר לשרה שהכסף שנתן לאברהם הוא לקנות לך ולנשייך מסווה, אבל איעצך עצה, שמכאן והלאה 'וְאֵת כָּל וְנִכְחַת', כלומר עם שאר בני הבית תהיי נוכחת, שלא תאמרי עוד 'אחי הוא' כפי שאמרת בארצי, פן יקראך אסון, שלא כל שעתא מתרחש ניסא.²⁰⁸

והמלבי"ם ביאר שאבימלך אמר לשרה שפייס את אברהם בהון רב ועצום, ו'הנה הוא לך כסות עיניים... וְנִכְחַת', כלומר שיוציא מפני חשד ולזות שפתיים שנפלה שרה קרבן לזנות. ישנם שני סוגי אנשים שצריך להוציא מהם את החשד, ועבור שניהם תועיל נתינת ההון העצום.

יש את ההמון הבלתי משכילים, ומהם יסור החשד על ידי שיראו בעיניהם דברים שהם הפך החשד, ועבור כך הכסף הינו 'כסות עיניים'. ועבור המשכילים, צריך הוכחה על פי השכל כדי להסיר את הדבר מליבם. המתנות הגדולות שנתתי לאחיק, יהיו הן 'כסות עיניים' לפני ההמון הרואים לעיניים, והן 'ונוכחת', כלומר הוכחה כדבר ברור לפני המשכילים, שמתוך ההון העצום שנתתי לאברהם עד שמחל לי, נודע כי אלוהים רב ריבו ולא נתן לי לנגוע בך, ושהוא 'איש אלוהים'. ועתה יודע דבר זה הן 'לכל אשר אתך' והן 'ואת כל', כלומר שיועיל

להתוכח ולהצדיק את עצמך. ועיין עוד בדבריו שהביא מספר ביאורים נוספים.

ולעומתם, יש שביארו ש'כסות עיניים' היא לבוש שיכסה את שרה. וכן נדרש במדרש רבה: 'א"ר יוחנן: עשה לה כסות שיהיו הכל מביטין בה ולא בנויה, כסות עינים – כסות שהיא עשויה עינים עינים'.²⁰⁷

וכן ביאר הרד"ק וכתב: 'מלבד הצאן והבקר ועבדים ושפחות שנתתי לו, נתתי לו אלף כסף שילבישך בהם בגדים נאים, וכן "לכל אֲשֶׁר אֶתָּךְ" ילביש בהם, כלומר השפחות ובני בית העומדים לשמשך, כי לכבודך נתתם לו' (וכוונת 'לאחיק' היא למי שנקרא אחיק עד הנה). בכסף שהבאתי לו עבורך יקנה לך כסות נאה שיהיה בעל גוונים רבים, שהגוון יקרא 'עין', ככתוב 'וְעֵינֵי קַעֲיִן הַבְּדֹלָח' (במדבר יא, ז), 'קַעֲיִן תִּרְשִׁישׁ' (יחזקאל א, טז), ואפשר שתהיה הרקמה של הכסות (ואנוהו – שיקנה אברהם לשרה) עשויה עיניים עיניים – גוונים גוונים (ואנוהו – דוגמת כתובת הפסים שעשה יעקב ליוסף).

וכן ביאר הספורנו ש'כסות עיניים' היא מלבוש של כמה גוונים שהיו לובשות הנשים לכבוד. 'כי אמנם המוהר שנתתי מורה על כבודך שלא לקחתך לזונה ולא לפלגש, אבל לקחתך לאשה, ולא עזבתך כל כך מהרה לולי ה' שהיה לך והוצרכתי להחזירך'. 'לכל אֲשֶׁר אֶתָּךְ' – יהיה הוא מלבוש לעיני כל אשר איתך ובני ביתך, 'וְאֵת כָּל וְנִכְחַת' – ובעיני כל שומע ובעיני כל נוכחת שתבקש אולי לגנותך, כדרך הנשים המוכיחות ומגנות זו את זו במילי דערווה.

האברבנאל הציע שני ביאורים לפסוק. הראשון, הצאן והבקר, העבדים והשפחות שנתן לאברהם – שוויים היה אלף כסף, והמתנה הייתה לשרה 'כסות עיניים', שבכך יאמינו כולם שלא נגע בה. שהרי אם היה נוגע בשרה, לא היה נותן מתנות לאחיה אלא היה הורגו. המתנה

208. אברבנאל בתשובתו לשאלה האחת העשרה.

207. בראשית רבה נב, יב.

עינים אלא כסיות עינים, ואינו מבואר יפה, אבל בש"ס כת"י (המובא בס' ד"ס) הגירסא אל תקרא כסות עינים אלא כהות עינים, מלשון כהה, והיא גירסא מאירת עינים, כי לפיה תכונן הראיה מן ותכהין עיניו.

עוד ציין בתורה תמימה שלפי דברי חז"ל, לשון 'הנה הוא לך כסות עינים' מוסב על אברהם. אבל רש"י ביאר שמוסב על אלף הכסף, ונראה עיקר כדברי חז"ל, שלפי דברי רש"י היה צריך לכתוב 'הנה המה לך' ולא 'הנה הוא לך'.

עוד תרגם אונקלוס 'כסות עינים לכל אֲשֶׁר אֲתָךְ – כסות דיקר חלף דשליחית דבִּרְתִּיךָ וְחִזִּית יִתִּיךָ וְיֵת כָּל דְּעַמִּיךָ'. ביאר רש"י את דבריו 'הנה הוא לך כסות של כבוד על העיניים שלי ששלטו בך ובכל אשר אתך'. ובפרשגן ציין שכוונת אונקלוס אינה ברורה, והציע שהעיניים הם עיניו של אבימלך שהסתכל בה, 'וחזית יתִיךָ', אבל הכסות היא של שרה כמתנה מאבימלך לפייסה על שנתן בה עיניו, 'ולפי תרגומו "כסות" היא מליצה בהוראת ממון', עיין עוד בדבריו. ובהוספת דברי אונקלוס 'חלף דשליחית דבִּרְתִּיךָ' (על ששלחתי לקחתך [מאברהם]) פירש את נתינת אלף הכסף: שהכסף של אחיך על שלקחתך ממנו והעלמתך מעיניו.

ביאורים נוספים להבנת כסות עיניים
מלבד האמור, ביאורים נוספים הובאו למילים 'הנה הוא לך כסות עינים'.

האבן עזרא כתב המילים 'כסות עיניים' שייכות לשני חלקים בפסוק: הן לכתוב קודם לכן 'נָתַתִּי אֵלַי כֶּסֶף לְאַחִיךָ הֲנֵה הוּא לְךָ כְּסוּת עֵינַיִם', והן לכתוב אחר כך שהוא 'כסות עינים לכל אֲשֶׁר אֲתָךְ'. עבור אברהם, הכוונה שהוא כמכסה עיניים, שידעו כולם שהוא בעלך, כדי שלא ישא איש את עיניו אליך, וגם הוא כסות עיניים לכל אשר אתך, כלומר לשפחות שהן

בין נגד האנשים אשר איתך שהם בני ביתך, ובין 'ואת כל', כלומר נגד כל באי עולם.

ביאור שני – אברהם הוא כסות עיניים

אונקלוס תרגם 'הנה הוא לך כסות עינים' – הָא הוּא לִיךָ כְּסוּת דִּיקְר', וביאר בפרשגן שהכוונה לאברהם, 'שהבעל לאשה הוא כסות עיניים שמכסה אותה מעיני אחרים'. זאת בשונה מהמיוחס ליונתן שתרגם 'הא אינון לך', שמוסב לאלף הכסף.

וכן כתב בהעמק דבר ש'הנה הוא לך' מתייחס לאברהם, אלא שביאר באופן שונה. אבימלך אומר לשרה שקיבל פיוס מאברהם, שהשיב לו תשובה ניצחת לומר שהיא אחותו, שירא פן יהרגוהו. אך לשרה לא מצא אבימלך יישוב למעשיה, שחטאה בשני עניינים – הן שקרובה הייתה לזנות והן שכמעט החטיאה את אבימלך. אלא שבזכות אברהם לא תבוא שום רעה לשרה, לפי שאחיק 'הוא לך כסות עינים לכל אֲשֶׁר אֲתָךְ', שמכסה עיני בני אדם שלא יסתכלו בך. ועיין בדברי החזקוני בביאורו השלישי המובא בסוף הפסוק.

והגמרא דרשה על פסוק זה: 'ואמר רבי יצחק: לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בזרעה, שנאמר: הנה הוא לך כסות עינים, אמר לה: הואיל וכסית ממני ולא גילית שהוא אישך וגרמת אלי הצער הזה, יהי רצון שיהו לך בני כסויי עינים; ונתקיים בזרעה, דכתיב: "וַיְהִי כִּי יִזְקֶנָה וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מִרְאֵת" (כז, א)²⁰⁹ (והזכירו האבן עזרא, וציין שהוא דרך דרש). ביאר בתורה תמימה שנראה שנובעת הדרשה מהמילה 'ונוכחת', ודרשו שהיא מלשון תוכחה, כלומר קללה. ועוד כתב: 'וענין הקללה דריש מלשון כסות עינים, ונראה שחסר כאן בענין וצ"ל כהגירסא במגילה כ"ח א' אל תקרא כסות

נתתי לו. 'ואת כל' – ועם כל בני האדם הוא לך כסות עיניים'.

החזקוני (בביאורו הראשון) כתב שאבימלך אמר לשרה שדבריה 'אחי הוא' הם לה 'כסות עיניים', כלומר מעשה צניעות וענווה, אך ראוי לומר כן רק 'לכל אֲשֶׁר אֶתָּךְ', לכל מי שידוע שהוא אישך ולא ייכשלו בך. אך לשאר העולם תהיי מוכרחת שלא לומר כן, כדי שלא ייכשלו בך, וזו הכוונה בדבריו 'וְאֵת כָּל וְנִכְחַת', שאמר לה כן בלשון תוכחה (והוסיף שהאות ו' במילת 'ונכחת' יתרה היא) (וכדבריו האחרונים הביא גם רבנו בחיי). עוד הביא את התרגום הירושלמי שביאר שהביא אלף כסף על שנכסתה שרה מאברהם לילה אחד, עיין עוד בדברי התרגום. **והרש"ר הירש** ביאר את דברי אבימלך, שכמלך רק ביקשתי את קרבתך, ובא לי עונשי על כך, אף הוכרחתי לכפר את פניך ולרצות את עוונתי. 'הנה כל זה לך כסות עיניים; שום איש לא יעז עוד לשאת את פניו אליך, ופטורה את מעתה מלהעלים את זהותך: כאשר אברהם תבואי בין הבריות, לעין כל ובגלוי'.

ובמדרש רבה נדרש: 'ריש לקיש אמר: בקש להקנותה (ואנוהו – להכניס קנאה) בפני בעלה, לומר כל השנים הללו היא עמו ולא עשה לה דבר, וזה לילה אחת עשה לה את כל הכבוד הזה'.²¹⁰

נשי עבדיו (ואנוהו – שגם אליהן לא ישא איש את עיניו, אלא ידעו שהן נשות עבדי אברהם). **ואנוהו** – ניתן לבאר דבריו שהורה לה אבימלך שתקנה בגדים מיוחדים, לה ולשפחותיה, בגדים שעל ידם ידעו כולם שנשים אלו הן מבית אברהם, ויותר לא יכשלו בה ובנשותיה כלל, שידעו כולם על פי מלבושן שהן מבית אברהם. ולפי דברי האבן עזרא לקמן, שכתב ששרה התווכחה עמו לומר שאין צורך בכך, ולבסוף העיד משה רבנו שמעתה לא הייתה צריכה לומר יותר שהיא אחות אברהם, ניתן לומר שהיה כן משום שעשתה כדברי אבימלך, או שעל אף שלא עשתה כדבריו, מכל מקום צדקה בדבריה שגם ללא עשייתה כן – לא הוזקו יותר לומר כן. עוד כתב האבן עזרא שיש אומרים שהמילים 'הוא לך' מתייחסות לאלף כסף שהוזכר בתחילת הפסוק, כאילו אמר 'הנה נתתי לך אלף כסף לְאֶחֱיךָ' לקנות לך בו מכסה כמו כסות שיהיה תאוה לעיניים, ונתתי מתנות 'לכל אשר אתך' (ואנוהו – לכל שפחותייך), והמתנות הן 'ואת כל', כלומר מה שנתתי לאברהם, צאן ובקר ועבדים ושפחות. אך ציין האבן עזרא שנכון יותר לפרש כדבריו הראשונים, שלאברהם הוא כסות עיניים לך ולעבדים אשר אתך שהיו לך, וגם לעבדים שאני

וְאֵת כָּל וְנִכְחַת

בך. 'זהו עיקר לפי פשוטו, כי לכבודה של שרה אמר אבימלך כל זה ולא לקנתה ולהוכיחה'. ובשיטה זו תרגם **אונקלוס** 'וְאֵת כָּל וְנִכְחַת – וְעַל כָּל מֵא דְאֶמְרַת אֶתְוֹכַחַת', בהוראת 'וכל מה שאמרת לי הם דברים נכוחים'. ביאר **בפרשגן** שכוונתו למה שאמרה על אברהם 'אחי הוא', ולהתנצלות אברהם 'כִּי אֶמְרַתִּי רַק אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים' (פסוק יא). וכן ביאר **בהעמק דבר** את המילים 'ואת כל',

שיטות מספר הובאו בביאור המילים 'וְאֵת כָּל וְנִכְחַת'. יש שביארו שאלו המשך הדברים שאמר אבימלך לשרה. כן ביאר **רש"י** (כהמשך לדבריו הנ"ל, שידעו כולם שהשיבה בעל כורחה ונצרך לפייסה) 'ואת כל' – ועם כל באי עולם, 'ונכחת' – יהיה לך פתחון פה להתווכח ולהראות דברים ניכרים אלו. ולשון 'הוכחה' בכל מקום הוא בירור דברים. וכן ביאר **הרשב"ם** 'ונכחת' – שמפורסם הדבר ומוכח יפה שדרך כבוד נהגתי



זאת בשונה מאברהם שהתפייס והתפלל עליו. ובביאור דבריו כתב רבנו בחיי: 'ועם כל זה הייתה שרה מתוכחת עמו ולא רצתה למחול לו עלבון התפיסה, וכל זה מתוך הענוה הגדולה אשר לה'. וכן ביאר בהעמק דבר 'ונוכחת' – כשראתה שאבימלך נושא עליה אשמה, התווכחה עמו להראות שצדקה ממנו.

וכן ביאר האבן עזרא שכוונת 'זאת כל' היא שעם כל זה – התווכחה עמו שרה, ומילת 'ונוכחת' נכתבה על ידי משה רבנו, שמעתה ואילך לא הוצרכה עוד לומר על אברהם שהוא אחיה. ובדומה לו כתב הרד"ק שהמילים 'זאת כל ונוכחת' אינם דברי אבימלך לשרה,²¹¹ אלא דברי הכתוב הם, שלקחת שרה שקרתה אצל פרעה ואבימלך לא קרתה יותר, ולא הוצרכה מכאן ואילך לומר עוד אחי הוא, אלא נשארה 'נוכחת' אצל אברהם. עוד הביא האבן עזרא בשם רס"ג שמילת 'ונוכחת' היא מן 'נוכח', אך כתב שאין דבריו נכונים.

שלא תיענשי על הדברים שיש להאשים אותך, מאחר שאת אשת אברהם והוא גדול בעינינו, על כן הנני מעלים עין מלעונשך. עבור כך הקדים 'נתתי אֶלֶף כֶּסֶף לְאַחִיךָ', כלומר לפייסו, כסימן שהוא גדול מאוד בעיניי, ולגדלו וחשיבותו הוא לך כסות עיניים מכל אשר יש להאשימך.

וכן כתב החזקוני (בביאורו השלישי): 'דבר אחר, הנה אברהם אחיך "הוא לך כסות עינים", מעלים ומכסה מעיני כל חי שאת אשתו, "לכל אֶשֶׁר אֶתָּךְ" הוא מצוה לעשות כך, "וְאֵת כָּל וְנֹכַחַת" – וגם לכל העולם היית מתווכחת לומר אחי הוא וא"כ לא פשעתי כל כך'.

אולם אחרים חלקו על הבנתם שמילת 'ונוכחת' נאמרה בגוף שני וסוברים שהכוונה לנסתרת. כן ביאר הרמב"ן שאין אלו דברי אבימלך, אלא שעל אף שאבימלך ניסה לפייס את שרה, מודיע הכתוב 'וְאֵת כָּל וְנֹכַחַת', שלמרות כל מעשיו – הייתה מתווכחת עמו בטענות שלא תמחול לו, ובשבחה דיבר הכתוב'.

נהרות ה' אלף כסף

ארבעה אזכורים ישנם בתנ"ך לצמד המילים 'אלף כסף'. על הפסוק 'אִישׁ יָבֵא בְּפָרְיוֹ אֶלֶף כֶּסֶף' (שיר השירים ח, יא) כתב הנצי"ב 'אלף כסף, הוא מספר היותר גדול לפניו',²¹² כלומר המספר אלף בתנ"ך אינו מציין דווקא אלף, אלא סכום עתק, שכן בזמן התנ"ך המספר אלף היה מספר גדול ביותר.²¹³

מארבעה אזכורים אלו ניתן ללמוד לקחים בעבודת ה' בענייני כספים. שניים מתוכם מורים את ההפסד שנגרם לאדם כשעובר על רצונו יתברך, ושניים מורים שיש דברים העולים בערכם על הכנסות כלכליות, וכל שכן שנכון הדבר בעבודת ה' יתברך.

הראשון הוא בפסוק דידן. אבימלך פעל נגד רצונו יתברך, במקרה זה בלקיחת אישה

הגדולים מאלף, אזכוריהם מעטים ביותר (פחות משלושים בכל התנ"ך), ולעומתן, המספר אלף הוא המספר הגדול הנפוץ. זאת ועוד, תיאורי ריבוא ורובה באים תמיד ביחס למספר אנשים, ולא ליחס של סכום כסף (למעט מקרה אחד בנחמיה ז, ע–עא), לעומת סכומי כסף גדולים המוזכרים דווקא באלפים, כמובא בדברינו.

211. ובטעם הדבר כתב הרד"ק: 'ואלו היתה מלת ונוכחת דברי אבימלך לשרה היתה התי"ו דגושה והנה היא רפה, והיא במקום ה"א הנקבה הנסתרת כמו "ונשכחת צור" (ישעיה כג, טו)'.

212. הנצי"ב בביאורו 'רנה של תורה', וכן הבאנו בשם הרמב"ן בתחילת הפסוק.

213. ואנוהו – על אף שמוזכרים בתנ"ך ריבוא ורובה

נגד רצונה, כל שכן אשת נביא, ומתוך כך בא לידי הפסק ממוני, שלולי חטאו לא היה נצרך לתת לאברהם אלף כסף. אבימלך קיווה להשיג הנאה על חשבון אדם אחר, ולבסוף לקה בממונו ונאלץ לפצות ממיטב כספו.

השני, נבואת ישעיה על זמן שהארץ תהיה שוממה מבניה, וכרם יקר לא יהיה שמור לבעליו, אלא יגדלו בו מיני קוצים וישלטו בו מיני מזיקים, כאומרו 'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יְהוָה כָּל מְקוֹם אֲשֶׁר יְהוָה שָׁם אֵלָּף גֶּפֶן בְּאֵלָּף כֶּסֶף לְשִׁמִּיר וְלִשְׂמִית יְהוָה' (ישעיה ז, כג), וכביאור רש"י 'אלף גפן – שוות אלף כסף יהיו לשמיר ולשית כי יניחום בעליהם ובורחין, והם מעלות קימשונים ותולעים ועקרבים'. בשעה שעוברים על רצונו יתברך, גם מקום המניב עושר רב לא יהיה שמור לבעליו, אלא יישחת כולו. השלישי, האמור 'כָּרֶם הָיָה לְשִׁלְמָה בְּבַעַל הַמֶּזֶן נָתַן אֶת הַכֶּרֶם לְנֹטְרִים אִישׁ יָבֵא בְּפָרִיו אֵלָּף כֶּסֶף: כְּרָמִי שָׁלִי לִפְנֵי הָאֵלָּף לֶךְ שְׁלֹמָה וּמֵאֲתָיִם לְנֹטְרִים אֶת פְּרִי' (שיר השירים ח, יא-יב). המגילה מתארת ששלמה נתן את כרמו לנוטרים, וכל אחד מהם היה מביא למלך אלף כסף מתוך רווחי הכרם. אולם משיבה הרעיה 'כרמי שלי לפני', אני מעדיפה את הכרם שלי, אף אם אפסיד מכך כסף, שאצטרך לתת לא רק אלף לשלמה, אלא עוד מאתיים לנוטרים. מדוע שתעדיף להפסיד כסף מאשר לעבוד בכרם שלמה?

משום שהוא הכרם שלה, הוא נחלת אבותיה. בתחילת המגילה מביעה הרעיה צער על כך שמשועבדת לעבוד בכרמים אחרים במקום להשקיע בכרם שלה, כאומרה 'שְׁמִנִי נֹטְרָה אֶת הַכְּרָמִים כְּרָמִי שָׁלִי לֹא נֹטְרִיתִי' (שם, א, ו). בסוף המגילה מזהירה הרעיה שיש דברים השווים יותר מכסף, משום שיש להם שייכות עצמית לבעליה העולה היא על רווח כלכלי. הרי זה דומה לדברי הגמרא שדרשה: 'אמר רב כהנא: אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו',²¹⁴ וכביאור רש"י 'קב שלו חביבה עליו על ידי שעמל בהן, וקב שישאר לו מהם הוא רוצה מתשעה קבין של אחרים, שיקח בדמיהן אם ימכרם', בגדר 'יגיע כפיו כי תאכל אֲשֶׁר יִדְּךָ וְטוֹב לָךְ' (תהלים קכח, ב). ואם כן הוא בדברים גשמיים, על אחת כמה וכמה שכן הוא בשמירת מצוות ה' יתברך, שיש לאדם להעדיף את מצוות ה' יתברך על פני רווחים כלכליים והטבות. הכרם המוזכר בשיר השירים, עליו כתב רש"י 'וכרמי שהיה שלי מאבותי לא נטרתי', מזכיר את שאמר נבות לאחאב ביחס לכרמו: 'חֲלִילָה לִי מִה' מִתְּתִי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתֵי לָךְ' (מלכים א כא, ג), וכביאור המצודת דוד 'חולין הוא לי בעבור מצות ה', שאמרה התורה 'וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצִמְתָּת' (ויקרא כה, כג). נבות מזהיר שמצוות התורה אינן ניתנות להימכר בכסף.

ומהות זו מובילה לאזכור הרביעי, הממחיש באופן מעשי שלא עוברים על רצון המלך אף עבור הון רב, ומובא בדברי אחד מחיילי דוד ליואב. בשעה שיצאו למלחמה נגד אבשלום ואנשיו, הורה להם דוד שלא יהרגו את אבשלום. והנה, אחד מחיילי דוד, ששמו לא נודע לנו, ראה את אבשלום תלוי בשערו, וכן כתוב: 'וַיֵּרָא אִישׁ אֶחָד וַיֵּגֵד לְיוֹאָב וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי אֶת אֲבִשְׁלֹם תָּלוּי בְּאֵלֶּה: וַיֹּאמֶר יוֹאָב

האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגומר"²¹⁷.
הקשה בתורה תמימה מנין הראיה מאברהם
אבינו, שמא עשה כן לפני משורת הדין, כפי
שנהג בכל מעשיו? אלא שמכך שהתורה כתבה
שהתפלל ולא כתבה שמחל, נלמד שהמחילה
היא מעיקר הדין, ולכן אין צורך שתכתוב כן
התורה, ורק התפילה שהייתה לפני משורת
הדין נכתבה. עוד הביא בתורה תמימה את דברי
הרמ"א שכתב 'והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול
אם לא שמכוון לטובת המבקש מחילה',²¹⁸
והאריך לבאר שיש מקורות המייחסים זה
לטובת המוחל ויש מקורות המייחסים זה
לטובת הנמחל.

נדרש במדרש רבה: 'ויתפלל אברהם אל
האלהים – אמר רבי חמא בר רבי חנינא: מתחילת
הספר ועד כאן לא נאמר בלשון הזה, כיון
שהתפלל אבינו אברהם הותר הקשר הזה'.²¹⁹
ביאר המהרז"ו שלשון תפילה לא נאמרה עד
פרשה זו, בה כתוב 'ויתפלל בעדך' (פסוק ז) וכן
עתה 'ויתפלל אברהם'. וכוונת 'הותר הקשר הזה'

היא שדעת המדרש שלשון תפילה הוא מלשון
'נפתולי אלהים נפתלת' (ל, ח), שביאר שם רש"י
שהוא מלשון עיקש ופתלתול, ואונקלוס תרגם
שם מלשון תפילה 'קביל בעותי ה' באתחננותי'.
ושניהם אמת, שהאלוהים עשה את העולם
ואת האדם ישר, אך בחטא האדם נעקש היושר
ונעשה פתלתול בעולם, והתפילה באה ליישר
העיקש ולהסיר הפתלתול, וזו כוונת 'נפתולי
אלהים נפתלת', שתחילה נעקשתי ונתפתלתי
בהשגחה, ואחר כך על ידי התפילה הותר
הפתלתל. ועיין בדברי רבנו בחיי במה שכתב
על דרך הקבלה.

ועוד נדרש בעניין תפילת אברהם בפסיקתא
רבתי: 'מיד אבימלך משכים ומחזירה ומכבד את
אברהם ומבקש הימנו שיתפלל עליו שיוותרו,
והיה אברהם מתפלל וכולם מתרפאים מן
עצירתם, ולא עוד אלא עיברו כל בני ביתו של
אבימלך וילדו זכרים שנאמר ויתפלל אברהם
אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת
אמהותיו וילדו'.²²⁰

וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו

בביאור מילת 'וילדו', יש המבארים שהכוונה
ללידה ממשי, ולשיטתם מתייחס הכתוב רק
לאשתו של אבימלך ולאמהותיו, אך אינו
מפרש במה לקה אבימלך וממה התרפא. יש
המבארים שהכתוב מתייחס הן לאבימלך והן
לאמהותיו, והכוונה ליכולת עיבור והולדה,
ויש המבארים שמדובר ביכולת הוצאת
דברים מהגוף חוצה, לאו דווקא בהקשר
של לידה.

בביאור לידה כפשוטו כתב האבן עזרא,
שהמילה 'וילדו' מתייחסת לאשת אבימלך
ולאמהותיו, לא אל אבימלך. כן כתב החזקוני,
וכן כתב גם הרד"ק (בביאורו הראשון), שמילת

219. בראשית רבה נב, יג.

220. פסיקתא רבתי מב.

217. בבא קמא ח, ז.

218. שולחן ערוך או"ח תרו, א.



עצר עצר ה' – אמר ר' אלעזר: שתי עצירות הללו למה? אחת באיש – שכבת זרע, שתיים באשה – שכבת זרע ולידה.²²¹

בשיטה זו נקט גם הרמב"ן בסוף דבריו שכתב: 'והנכון בעיני כי מיום אשר נלקחה שרה לקה אבימלך באברי התשמיש ולא יוכל לשמש, וזהו "לא נתתיך לנגע אֵלֶיהָ" (פסוק ו), כי הנגיעה והקריבה בנשים הוא על התשמיש, כענין "אל תגשו אל אִשָּׁה" (שמות יט, טו), וְאֶקְרַב אֶל הַנְּבִיאָה" (ישעיה ח, ג), ואשתו ואמהותיו שהן מעוברות עצר בעד רחמן ולא יכלו להמליט. כי "עצירת רחם" הוא שלא תהר, כדרך "וה' סָגַר רַחְמָה" (שמואל א א, ה), אבל "עצירה בעד הרחם" הוא שלא תלד, כלשון "גָּדַר בְּעֵדִי וְלֹא אֶצְא" (איכה ג, ז). ועמדה שרה בביתו ימים²²² ולא שב אבימלך מדרכו הרעה כי לא הבין, עד שבא אליו האלהים בחלום והודיעו. ולא פירש הכתוב חולי אבימלך והזכירו ברמז דרך מוסר וכבוד לשרה. ואחרי תפלת אברהם נרפא אבימלך ואשתו ואמהותיו וילדו הנשים'.

וכן ביאר האברבנאל שכוונת 'וילדו' היא כפולה. כלפי אבימלך, הכוונה שחזר לו כוחו להוליד, שכבר נמנע ממנו כוח המשגל. ואילו לאשתו ולאמהותיו ריפא שעתה הייתה להן יכולת ללדת, שבלקחת שרה נשתנה טבען ולא יכלו להוליד יותר. והוסיף שהיה בכך מידה כנגד מידה, שבלקחת שרה נמנעו אברהם ושרה מלהוליד את יצחק, כפי שיעדם האלוהים, ועל כן לקו שלא יוליד אבימלך, וכן אשתו ואמהותיו. ואולי רמז לכך באומרו "ויתפלל בעדך וחיה", שההולדה והתולדה הם החיים והנצחיות, בהיפך מן המיתה.²²³

בביאור שאר הוצאות מהגוף כתב רש"י שנפתחו נקביהם והוציאו מה שצריך לצאת

ואמהותיו, יש לתמוה, שנראה שכבר בלילה הראשון שנלקחה שרה ולא קרב אליה בא אליו האלוהים בחלום, ובבוקר השכים וקרא לעבדיו ואחר כך לאברהם, ומתי אם כן נעצר רחמם? ותיירץ 'אולי היו על פרקן ואחוזם חבלי יולדה ולא יכלו להמליט' (ואנוהו – נראה לפרש דבריו שהיו בחבלי לידה ולא הצליחו להוליד, כדברי הרד"ק. ויש שביארו בדבריו שנשים שהיו הרות ולא היו אמורות להוליד ביום זה, הגיעו אליהן פתאום חבלי לידה ולא יכלו להוליד). עוד הוסיף שאולי אברהם איחר את תפילתו ימים רבים, ובימים אלו לא יכלו להוליד.

הוסיף האבן עזרא שעל אף שכתוב וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶמְהָתָיו וַיֵּלְדוּ, כלומר מוזכר אבימלך בפסוק, מילת 'וילדו' מתייחסת אליהן ולא אליו, והביא דוגמאות רבות לכך שמילה מאוחרת בפסוק מתייחסת רק לסמוכות לה ולא למילים שהוזכרו קודם לכן. ועוד, שבפסוק הבא כתוב כִּי עָצַר עֲצָר ה' בְּעַד כָּל רַחֵם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ, ולא הזכיר את אבימלך (וציין שהאריך בכך כנגד ההבנה שהכוונה לעצירת כל הנקבים, כלומר לדברי רש"י). עוד עיין בדבריו לענין הכתוב 'וילדו' (ולא 'ותלדנה'). להבנה זו, לא מפורש במה לקה אבימלך ומה הועילה תפילת אברהם עליו, וכפי שכתב על כך הרמב"ן 'ולא פירש הכתוב חולי אבימלך'. הרד"ק ביאר שתפילת אברהם עבור אבימלך הועילה לו שחזרה לו התאוה כבראשונה (עיין בדבריו בתחילת פסוק ד). ועוד עיין בפסוק הבא, בענין ביאורים נוספים בהם לקה אבימלך.

בביאור הולדה ועיבור כתב הרד"ק (בביאורו השני) שמילת 'וילדו' מתייחסת לאבימלך עצמו בהבנת הוצאת הזרע, ולנשים ביכולת הולדה. וכן נדרש בגמרא (המובאת בתחילת הפסוק הבא): 'כי

221. בבא קמא צב, א.

222. עיין בדבריו בתחילת פסוק ג, שם הבאנו

שהאברבנאל חלק על דבריו, וגם מהפסיקתא זוטא משמע

שלא כדברי הרמב"ן.

223. אברבנאל בתשובתו לשאלה השתים עשרה.

פי עֶצֶר עֶצֶר ה' בְּעַד כָּל רַחֵם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ.

בביאור 'עֶצֶר עֶצֶר' נדרש בגמרא: 'כי עצר עצר ה' – אמר ר' אלעזר: שתי עצירות הללו למה? אחת באיש – שכבת זרע, שתיים באשה – שכבת זרע ולידה... רבינא אמר: שלש באיש – שכבת זרע וקטנים ופי טבעת, ארבעה באשה – שכבת זרע ולידה, וקטנים ופי טבעת'.²²⁷ וכדברי רבינא

(פסוק יא) נדרש בפסיקתא זוטרתא: 'מה ראה, ראה שהיו נפנים זה לפני זה, האיש לפני האשה והאשה לפני האיש, ולא היו מצניענינון זה מזה', על כן נענשו בקטנים ובפי הטבעת, למען ידעו על מה לשוב.

עוד הרחיבה הגמרא ודרשה: 'בעד כל רחם – אמרי דבי ר' ינאי: אפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה'.²³⁰ וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'ואבימלך היו כל נקבות ביתו עקרות אפלו עד ביצי כנים'.²³¹ וכן כתב הרד"ק שעצר כל רחם בנשים, או גם בבהמות כפי שאמרו חז"ל, וכן אמרו שאפילו תרנגולת לא הטילה ביצתה, וכן ביאר רבנו בחיי שכלל את כל הנקבות באדם, בבהמות ובכל החי, שאפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה. ציין בתורה תמימה שדרשת 'אפילו תרנגולת' נלמדת מהמילה 'בְּעַד כָּל רָחֵם' הבאה לרבות.

עוד נדרש במדרש רבה: 'רבי אלעזר תני לה משום רבי אליעזר: שמענו בפרעה שלקה בצרעת ואבימלך שלקה בעיצור, מנין שהכל לקו בזה ובזה? תלמוד לומר "עַל דָּבַר שָׁרִי אֵשֶׁת אֲבָרָם" (יב, יז) גזירה שוה'.²³² (ואנוהו – שבפסוק דידן כתוב 'עַל דָּבַר שָׁרִי אֵשֶׁת אֲבָרָם'). ועיין בדברינו בסוף פסוק ג.

בטעם עצירת ההולדה כתב האור החיים 'כי עצר וגו' על דבר וגו' – פירוש שלא יאמרו מאבימלך נתעברה שרה, הרי שעקר היה בימים ההם, וגם לגלות כי תועיל תפלת אברהם לפקוד עקרות והועילה גם על עצמו ונפקד. גם להודיע כל המתפלל על חבירו והוא צריך וכו' הוא נענה וכו', ולזה סמך לפסוק זה פסוק ו' פקד את שרה', עיין עוד בדברינו. הוסיף הספורנו 'כי עצר עצר ה' בעד כל רחם' – להמית את התולדות אם לא היה אבימלך חוזר בתשובה, כפי שהתרה בו

ביאר רש"י 'בעד כל רחם' – כנגד כל פתח (על פי דבריו בפסוק ט ובפסוק הקודם, שכל נקביהם נסגרו). ציין בתורה תמימה שנלמדו דרשות אלו מכפל המילים 'עָצַר עָצַר', המורה על תוקף וחזקת הפעולה.

המדרשים הרחיבו שנקבים נוספים שלהם נסתמו. וכן נדרש במדרש רבה: 'כי עצור עצר – נאמר עצירה בפה, עצירה בגרון, עצירה באוזן, עצירה מלמעלה, עצירה מלמטה'.²²⁸

ובפסיקתא רבתי הרחיב עניין זה ודרש: 'מה עשה לו הקדוש ברוך הוא? יבש כל המעיינות שלו ושל ביתו ושל כל המקומות "כִּי עָצַר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רָחֵם". שנה רבי אלעזר: אחד הגדולים ואחד הקטנים, אחד האנשים ואחד הנשים ואחד העבדים, סתם הקדוש ברוך הוא את המעיינות שלהם, אחד לא מהם הטיל מים ולא נפנה ולא הוציא ליחה מאפיו ולא דמעה מעיניו, כולם עצורים וחתומים ומכוסים.

וכל כך למה? "עַל דָּבַר שָׁרִי אֵשֶׁת אֲבָרָם". כדי לנקות את שרה, היאך, אלא אחד מהם עומד עם חבירו בבוקר ואומר לו: אין אתה יודע מה היה לי הלילה הזה, כך וכך הגיעני, ואותו אומר לו: אף אני כך, והם מסיחין אילו לאילו ואומר השמים עוד לילה אחד ואנו מתים, היאך הייתה שרה מתנקת, שהיו חוזרים ואומרים ומה שהיתה חוץ ממנו כך הגיענו, אותו שהיתה ישנה אצלו צריך אתה לישאל מה משפטים נעשו בו, הוי כי עצור עצר ה' [וגו'] על דבר שר'.²²⁹

שאל באזניים לתורה, בשלמא שכבת זרע ולידה נגעו בהם כדי שלא יגעו בשרה, וגם עבדיו לקו בזה, כדי שידעו כולם שלא נתעברה שרה מאבימלך. אך מדוע נעצרו גם בקטנים ובפי הטבעת? ונראה שהיה זה מידה כנגד מידה כנגד מה שנהגו, שעל הכתוב 'וַיֹּאמֶר אֲבָרָם כִּי אֲמַרְתִּי רַק אֵין יִרְאֶת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה'

231. פרקי דרבי אליעזר פרק כו.

232. בראשית רבה נב, יג.

228. בראשית רבה נב, יג.

229. פסיקתא רבתי מב.

230. בבא קמא צב, א.

ובטעם הדבר שלא לקה אבימלך לבדו אלא גם ביתו, כתב הרד"ק 'ומה שלקו נשי ביתו, כדי שידעו הכל כי אצבע אלהים הוא ולא היה דרך מקרה מניעת התאוה באבימלך'.²³³ ועיין עוד בדברינו בסוף פסוק ז.

ובהעמק דבר ביאר שהוספת המילים 'אשת אברהם' באה להורות שייסוריהם באו עבור הצער שגרמו לאברהם, שבא בכוח התורה, כפי שהאריך בביאורו לעיל יב, יז.

ועיין עוד בשיחתנו לכתר זה 'החידוש שבלקחת שרה', שם ביארנו את כוונת הפסוק 'עַל דְּבַר שְׂרָה אִשְׁתֹּ אֲבִרָהֶם' בביאור 'עבור שרה אשת אברהם', כלומר עצר ה' בעד כל רחם עבור המטרה הנכספת – הורתה של שרה אשת אברהם.

233. רד"ק בפסוק ו.

234. בראשית רבה נב, יג..

235. בראשית רבה שם.

236. לולי דמסמטינא הוה אמינא שדרשה זו שייכת
דווקא לזמן היותה אצל פרעה (כפי שהובא המדרש שם).

קשר לדברי שרה. ועוד מובא במדרש 'שהייתה אומרת אשת איש אני ולא היה פורש', השונה מדברי אבימלך שאמר לקב"ה 'והיא גם היא אמרה אחי הוא' (פסוק ה). ועוד, להדיא כתוב במדרש 'על דבר שרי אשת אברם', כפי שהיו שמותיהם במצרים לפני שהשתנו ל'שרה

פרשת וירא

כתר חמישי

פרק כא

התוכן

שיחיה: קול הדממה הדקה

- ששומע ה' בראש השנה..... 471
קולה של הגר לעומת קולו של ישמעאל..... 472
מדוע נשמע קולו של ישמעאל?..... 473
סיבת גירושו של ישמעאל..... 474
תשובת ישמעאל..... 475
השינוי בישמעאל בפירוש רש"י..... 476
תשובת ישמעאל המשתלבת בדברי הרמב"ם..... 477
עיקר הקול בראש השנה..... 478

פרק כא

א ויהיה פקד את שרה כאשר אמר ויעש ויהיה לשרה כאשר דבר:

- וה' פקד את שרה כאשר אמר..... 481
ויעש ה' לשרה כאשר דבר..... 482
מתי אמר ומתי דיבר?..... 482
כל המבקש על חברו – נענה תחילה..... 483
שיטת העמק דבר – תיאור הפסוקים בלידת שרה..... 484
כעונש על שצחקה..... 486
הנשים שנפקדו בראש השנה..... 486
מדרשים – 'וה' פקד'..... 486
נהרות ה': ראש השנה – מי לא נפקד כהיום..... 487
הזה?..... 487

ב ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקניו למועד אשר דבר אתו אלהים:

- ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקניו..... 489
למועד אשר דבר אתו אלהים..... 490
נהרות ה': ברכת שהחיינו בראש השנה..... 491

ג ויקרא אברהם את שם בנו הנולד-

- לו אשר-ילדה-לו שרה וצחק:..... 493
נהרות ה': המפתח ללב של כל ילד וילד..... 493

ד וימל אברהם את יצחק בנו בן-שמינת ימים כאשר צוה אתו אלהים:

- נהרות ה': ברית עולם..... 494
וה' וימל אברהם את יצחק בנו בן-שמינת ימים כאשר צוה אתו אלהים:..... 496
נהרות ה': נתינת פרי לאחר מאות שנים..... 496

ה ואברהם בן-מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו:

- נהרות ה': תחת כובעים רבים..... 496

ו ותאמר שרה צחק עשה לי אלהים כל-השמע יצחק-לי:

- ותאמר שרה צחק עשה לי אלהים..... 497
כל השמע יצחק לי..... 497
נהרות ה': רגשות המשמשים בעירבוביא..... 498

ז ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי-ילדתי בן לזקניו:

- ותאמר מי מלל לאברהם..... 500
היניקה בנים שרה כי ילדתי בן לזקניו..... 502
היניקה בנים הרבה..... 502
נהרות ה': היונק חלב והיונק תורה..... 503

ח ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את-יצחק:

- ויגדל הילד ויגמל..... 504
ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק..... 505
נהרות ה': סעודת מצווה בסיום מסכת..... 506

ט ותרא שרה את-בן-הגר המצריט אשר-ילדה לאברהם מצחק:

- מצחק – לשון עבירות חמורות..... 510
נהרות ה':..... 510
ברכת הבנים – שייתן בליבך אהבתו ויראתו..... 512

י ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת-בנה כי לא יירש בן-האמה הזאת עם-בני עם-יצחק:

- ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה..... 514
כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק..... 516
נהרות ה': קמו בניה ויאשרוה..... 516

יא וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו:

- נהרות ה': עיני אברהם אבינו..... 519

יב ויאמר אלהים אל-אברהם אל-ירע בעיניך על-הנער ועל-אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע:

- ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך..... 520
כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה..... 521
כי ביצחק יקרא לך זרע..... 522
נהרות ה':..... 522

- קטן בעיני הבריות וגדול בעיני המקום..... 523

יג וגם את-בן-האמה לגוי אשימני כי זרעך הוא:

- נהרות ה': תחת כובעים רבים..... 524

- י' וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח לֶחֶם וְחֵמֶת
מִיָּם וַיִּתֵּן אֶל־הֶגֶר שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד
וַיִּשְׁלַחַּהּ וְתִלְדָּה וְתִתֵּן עַמְּדָה בְּאֶרֶץ שָׁבַע:
- וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר 525
וַיִּקַּח לֶחֶם וְחֵמֶת מִיָּם 526
וַיִּתֵּן אֶל הֶגֶר שָׂם עַל שִׁכְמָה 527
וְאֶת הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחַּהּ 527
בן כמה היה ישמעאל, ומדוע נקרא ילד? 528
וְתִלְדָּה וְתִתֵּן עַמְּדָה בְּאֶרֶץ שָׁבַע 529
צדקת אברהם בפסוק זה – דברי המלבי"ם 530
נהרות ה': דחייה ממקום הקדושה 530
- טו וַיְכַלּוּ הַיָּמִים מִן־הַחֲמֵת וְתִשְׁלַח
אֶת־הַיֶּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים:
- נהרות ה': אין בעל הנס מכיר בניסו 532
- טז וְתִלְדָּה וְתִשְׁבַּע לָהּ מִגֵּד הַרְחֵק כְּמִטְחוּי
קֶשֶׁת כִּי אִמְרָה אֶל־אַרְאָה בְּמוֹת הַיֶּלֶד
וְתִשְׁבַּע מִגֵּד וְתִשָּׂא אֶת־קִלְהָ וְתִבְדֹּ:
- וְתִלְדָּה וְתִשְׁבַּע לָהּ מִגֵּד הַרְחֵק כְּמִטְחוּי קֶשֶׁת 533
כִּי אִמְרָה אֶל אַרְאָה בְּמוֹת הַיֶּלֶד וְתִשְׁבַּע מִגֵּד וְתִשָּׂא אֶת
קִלְהָ וְתִבְדֹּ 534
נהרות ה': היורה חצים בלב חברו שלא במודע 535
- י" וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־קוֹל הַנֶּעֱר וַיִּקְרָא
מִלֵּאךְ אֱלֹהִים אֶל־הֶגֶר מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר
לָהּ מִה־לֶּךָ הֶגֶר אֶל־תִּירָאִי כִּי־שָׁמַע
אֱלֹהִים אֶל־קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא־שָׁם:
- וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר 536
וַיִּקְרָא מִלֵּאךְ אֱלֹהִים אֶל הֶגֶר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מִה
לָךְ הֶגֶר 537
אל תיראי כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא
שָׁם 538
נהרות ה': הבן שבחזקת צדיק 539
- י"י קוֹמִי שָׂא אֶת־הַנֶּעֱר וְהַחֲזִיקִי אֶת־
יָדְךָ בּוֹ כִּי־לִגְוִי גְדוֹל אֲשִׁימְנִי:
- נהרות ה':
המתאבל על ירושלים – זוכה ורואה בשמחתה... 541
- י" וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת־עֵינֶיהָ וְתָרָא בְּאֶרֶץ מִיָּם
וְתִלְדָּה וְתִמְלֵא אֶת־הַחֲמֵת מִיָּם וְתִשָּׂק אֶת־הַנֶּעֱר:
- וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ וְתָרָא בְּאֶרֶץ מִיָּם 542
וְתִלְדָּה וְתִמְלֵא אֶת הַחֲמֵת מִיָּם וְתִשָּׂק אֶת הַנֶּעֱר 543
נהרות ה': גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך 543
- כ' וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת־הַנֶּעֱר וַיִּגְדֹּל
וַיִּשָּׁב בְּמִדְבָּר וַיְהִי רֶבֶה קֶשֶׁת:
- וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת הַנֶּעֱר וַיִּגְדֹּל וַיִּשָּׁב בְּמִדְבָּר 544
וַיְהִי רֶבֶה קֶשֶׁת 544
נהרות ה': התאוה הקשה בימי הנעורים 545
- כ" וַיִּשָּׁב בְּמִדְבָּר פֶּאֶרָן וְתִקַּח־לוֹ
אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:
- נהרות ה': מצא אישה מצא טוב 548
- כ" וַיְהִי בָּעֵת הַהוּא וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ
וּפִיכָל שׁוֹר־צָבָא אֶל־אַבְרָהָם לֵאמֹר
אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר־אַתָּה עֹשֶׂה:
- וַיְהִי בָּעֵת הַהוּא 549
וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ וּפִיכָל שׁוֹר צָבָא אֶל אַבְרָהָם לֵאמֹר 550
אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה 551
נהרות ה': מתי ה' יתברך עם האדם? 552
- כ" וַעֲתָה הַשְׁבָּעָה לִּי בְּאֱלֹהִים הִנֵּה אִם־תִּשְׁקֹר
לִי וּלְגִנִּי וּלְנִכְדִּי כְּחֹסֵד אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי עִמָּךְ
תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעַם־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־גָּרְתָה בָּהּ:
- וַעֲתָה הַשְׁבָּעָה לִּי בְּאֱלֹהִים הִנֵּה 553
אִם תִּשְׁקֹר 554
לִי וּלְגִנִּי וּלְנִכְדִּי 555
כְּחֹסֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעַם הָאָרֶץ אֲשֶׁר
גָּרְתָה בָּהּ 555
נהרות ה': הכרת הטוב לאדם שפגע בנו 556
- כ" וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֲנֹכִי אֲשָׁבָע:
- נהרות ה': תשבע כל לשון 558
- כ" וְהוֹכַח אַבְרָהָם אֶת־אַבְיִמֶלֶךְ עַל־אֲדוּת
בְּאֶרֶץ הַמִּיָּם אֲשֶׁר גָּזְלוּ עֲבָדֵי אַבְיִמֶלֶךְ:
- נהרות ה': הוכח לחכם ויאהבך 560
- ט וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מִי עָשָׂה
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְגַם־אַתָּה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי
וְגַם אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְּלִלְתִּי הַיּוֹם:
- נהרות ה': מתפקדי הרב – להביא לתודעת
התלמיד שטמונה בו גדלות 563
- כ' וַיִּקַּח אַבְרָהָם צֹאן וּבָקָר וַיִּתֵּן
לְאַבְיִמֶלֶךְ וַיְכַרְתּוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית:
- נהרות ה': קירוב נפשות לקדושה 565

כ" וַיַּצַּב אֲבְרָהָם אֶת־שִׁבְעַת כְּבָשֶׁת הַצֹּאן לְבָרָהּ:

נהרות ה': היחיד והיחיד..... 566

כט וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־אֲבְרָהָם מַה הִנֵּה

שִׁבְעַת כְּבָשֶׁת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר הֻצְבְּתָּ לְבָרָהּ:

נהרות ה': לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד..... 568

ל וַיֹּאמֶר כִּי אֶת־שִׁבְעַת כְּבָשֶׁת תִּקַּח מִיְּדֵי בַּעֲבֹר

תְּהִיָּה־לִּי לְעֵדָה כִּי חִפְרָתִי אֶת־הַבָּאֵר הַזֹּאת:

נהרות ה': האדם כאדי המים –

עולים באופן הסמוי מן העין..... 569

לא עַל־כֵּן קָרָא לְמִקּוֹם הַזֶּה בָּאֵר

שִׁבְעַת כִּי שֵׁם נִשְׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם:

שבועה מלשון שבע..... 571

נהרות ה':

המספר שבע – המבדיל בין ישראל לעמים..... 572

לב וַיִּכְרְתוּ בְרִית בֵּנָאֵר שִׁבְעַת וַיִּקַּם אֲבִימֶלֶךְ

וּפִיכַל שַׁר־צָבָאוּ וַיֵּשְׁבוּ אֶל־אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים:

נהרות ה':

כל הגדול מחברו – יצר הכבוד גדול הימנו..... 574

לג וַיִּטַּע אֶשֶׁל בֵּנָאֵר שִׁבְעַת וַיִּקְרָא־

שֵׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם:

וַיִּטַּע אֶשֶׁל בֵּנָאֵר שִׁבְעַת..... 576

וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם..... 577

נהרות ה': יסוד הצמיחה באילן ובאדם..... 579

לד וַיֵּגֶר אֲבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים:

נהרות ה': בא להיטהר מסייעין אותו... אך אומר לו

'המתן לי'..... 581

קול הדממה הדקה ששומע ה' בראש השנה

רעדה ופחד אוחזים בנו בשעה שקוראים אנו את המילים 'וְה' פָּקַד אֶת שָׁרָה' (פסוק א) הפותחות פרשייה זו. טעמי המקרא של הימים הנוראים מצלצלים באוזנינו, שכן ביום הזיכרון, ביום הראשון של ראש השנה, קוראים אנו בתורה סיפור זה, של גירוש ישמעאל.

ועל כך יש לשאול, מה ייחודי כל כך בפרשייה זו, שנבחרה להיקרא ביום הדין? מובן הדבר שעקידת יצחק נקראת בראש השנה (ביום השני), שלפי חז"ל עקד אברהם את יצחק בנו בראש השנה,¹ ומזכירים אנו שוב ושוב את זכות העקידה ביום הזיכרון, באומרנו 'ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח', וכן 'ועקדת יצחק לזרעו (של יעקב) היום ברחמים תזכור', ודומיהם, וכן כתב רש"י 'ועקידת יצחק מזכירין כדי שתזכר לנו היום במשפט'.²

ולעומת העקידה, מה ייחודי כל כך בקריאת הפרשייה של גירוש ישמעאל, שנבחרה מכל פרשיות התורה להיקרא בעומדנו מול מלך המשפט? האם אין פרשייה אחרת הראויה יותר לקריאה ביום הדין, מאשר גירוש ישמעאל?

הר"ן³ ביאר שהתשובה טמונה בפסוק הפותח את הפרשייה, הכותב 'וְה' פָּקַד אֶת שָׁרָה כְּאִשָּׁר אָמַר', שכן על פסוק זה דרשה הגמרא 'בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנוה',⁴ וכן מטעם זה מפטירים את לידת חנה את שמואל. אמנם עניין זה מסתכם בפסוק הראשון בלבד, בעוד לב הקריאה עוסק בישמעאל ובגירושו. עוד ניתן להציע שמעלים אנו זכות אבות, את אברהם אבינו עומד בגבורה בניסיון של גירוש בנו מביתו, אך גם תירוץ זה אינו מיישב את הלב, שכן אין אנו מעלים



1. פסיקתא רבתי, (פיסקא מ – בחודש השביעי): "ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (כב, יד) – א"ר ירמיה: אמר לו: רבונו של עולם, גלוי היה לפניך שהיה לי מה להשיבך כשאמרת לי לקרב את יצחק, אילו השבתי אותך לא היה לך מה להשיבני, שהייתי אומר לך: אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע" (פסוק יב), ועכשיו אתה אומר לי לשחטו? ולא השבתי אותך אלא עשיתי עצמי כאלם וכחרש. כשהיו בניו של יצחק נידונים לפניך ביום זה, ואפילו יש להם כמה קטיגורים
- מקטרגים אותם, כשם שדממתי ולא השיבותיך כך אתה לא תשים להם. "ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום" – מהו היום? כהיום, מפני שראש השנה היה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: וכך אני עושה, אמר לו אברהם: השבע לי, מיד "בי נשבעתי נאם ה'" (כב, טז).
2. רש"י מגילה לא, א.
3. ר"ן (מגילה י, ב בדפי הרי"ף), וכן כתב המשנ"ב תקפד, ו. ועיין בדברי הכלי יקר שהבאנו בפסוק א' הנשים שנפקדו בראש השנה.
4. ראש השנה י, ב.

על נס את הניסיון הזה בתפילות ואיננו מפארים אותו לעומת ניסיונות אחרים. מדוע אם כן נבחרה דווקא פרשייה זו להיקרא ביום הדין? מתוך עיון מדוקדק ניווכח לראות שפסוקים אלו טומנים רעיון נשגב ומהותי עד מאוד, שמכל ימי השנה מתאים דווקא ליום הדין, עניין שנלמד דווקא ממי שגורש מבית אברהם.

קולה של הגר לעומת קולו של ישמעאל

נפתח את עיונינו בניסיון לצייר את אשר אנו קוראים. הגר וישמעאל הולכים לבדם במדבר, סביבם גבעות רבות של חול. המים שבחמת אזלו, ואין שום נראות מים ברקע הקרוב או הרחוק. ישמעאל, שלדעת רוב המפרשים היה כבן שש עשרה,⁵ אינו יכול להמשיך בהליכתו. הגר משליכה אותו תחת אחד השיחים ומתרחקת ממנו בטענת 'אל אַרְאָה בְּמוֹת הַיָּלָד' (פסוק טז), שכן נראה שמדובר ברגעים האחרונים לחייו.

לאחר שמתרחקת, עושה את הדבר האחרון שנותר לה לעשות מתוך המציאות הקשה – 'וַתִּשָּׂא אֶת קֶלְהָ וַתִּבְרָךְ' (שם). ועל כך יש לשאול – מדוע בוכה? לכאורה ברור הדבר, שכן בנה יחידה עומד למות במדבר, אז היא בוכה מתוך ייאוש. אמנם אנו נציע ביאור אחר. הגר בוכה מאותה סיבה שכל אדם המאמין הנמצא בסכנה גדולה בוכה – כתפילה לבורא העולם, שכן הוא היחיד שמסוגל להושיע אותה מתוך צרתה. אין היא בוכה מתוך חוסר תקווה, אלא דווקא מתוך תקווה לישועה. אל לנו לשכוח שהתפילה אינה עניין זר להגר, והרעיון שתיוושע מפי עליון קרוב לליבה. הגר חיה עשרות שנים בביתו של אברהם אבינו, מייסד תפילת שחרית. יום יום הייתה הגר רואה את אברהם אבינו שופך שיח לפני בוראו, כך שתפילה אינה עניין משונה עבורה. זאת ועוד, אין זו הפעם הראשונה שנמצאת הגר לבדה במדבר. פעם נוספת יצאה היא מבית אברהם ושרה והייתה לבדה במדבר, ונגלה אליה מלאך ה', ולפי רש"י נגלו אליה ארבעה מלאכים. אוזניה שמעו מפורשות את דברי המלאך 'כִּי שָׁמַע ה' אֶל עֲנִיָּה' (יז, יא), ובעצמה קראה את שם ה' הדובר אליה 'אֶתְהָ אֶל רִאִי' (שם יג). יודעת היא היטב מתוך הניסיון האישי שלה שה' יתברך שומע ורואה אותה מתוך עוניה, ואם שלח אליה מלאך פעם אחת, ודאי שיכול הוא לעשות כן פעם שנייה. בודדים הם אשר זכו להתגלות מלאכים בהיותם לבדם במדבר כשם שזכתה הגר. עתה, פעם שנייה חווה הגר בדידות במדבר, וזקוקה לרחמי שמיים. מתוך הפעם האחרונה – מכירה היא היטב את האפשרות שיענו לצרתה בהיותה לבדה במדבר, ומתוך כך 'וַתִּשָּׂא אֶת קֶלְהָ וַתִּבְרָךְ'.

הפסוק הבא מתאר את קבלת התפילה: 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים'. לכאורה לא יכלה הגר לבקש דבר גדול יותר, שמיד מתוך תפילתה מצהירה התורה 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים'.



5. עיין בדברינו בפסוק יד 'בן כמה היה 6. רש"י טז, יג. ישמעאל'.

אולם המילים העוקבות מעוררות תמיהה רבתי – 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר', כלומר את קולו של ישמעאל. 'אֲשֶׁתוֹמָם כְּשִׁעָה חֲדָה' (דניאל ד, טז). הבה נבחין באשר קורה. הגר נושאת את קולה ובוכה – קולה עולה השמימה, דמעותיה זולגות ארצה, אך אין תפילתה נשמעת כלפי יושב מרום. ולעומתה, ישמעאל שוכב תחת השיח ואינו פוצה פה כלל וכלל, ודווקא תפילתו נשמעת, בעוד תפילתה שבה ריקם. וכל כך גדולה תפילת ישמעאל שהתקבלה, עד כדי שדורשת הגמרא 'הרואה ישמעאל בחלום – תפלתו נשמעת'.⁷

כיצד יתכן הדבר, שהגר בוכה ומתחננת, אך אין קולה נשמע במרום, ואילו הנער שאינו פועל כלל ואינו פותח את פיו – מתקבלת תפילתו?

מדוע נשמע קולו של ישמעאל?

בטרם נעמוד על אופן תפילת ישמעאל ומהותה, נשאל מדוע התקבלה תפילתו לעומת תפילת אימו? הפסוק כותב 'כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם', ועל כך נדרש במדרש רבה: 'באשר הוא שם – בזכות עצמו, יפה תפלת החולה לעצמו יותר מכל',⁸ וכן ביאר רש"י⁹ שמכאן נלמד שיפה תפילת החולה מתפילת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל. אך אף לדברים אלו חסר העיקר מן הספר – מדוע מדגיש הכתוב את התיאור של נשיאת הקול והבכי של הגר, ואילו כלפי ישמעאל מחריש הכתוב בעניין תפילתו?

באופן אחר ביאר האברבנאל, שלדעתו לא פתח הנער את פיו, וכתב 'שבהיות הגר מצרית – לא שמע אלוהים בקולה, כלומר לא התעורר לרחם עליה, כי אם על הנער. ועל אף שהנער לא קרא ולא צעק, כתוב "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר", על דרך הכתוב "קוֹל דְּמֵי אֲחִיקָי צִעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה" (ד, י), שמיתתו של הבל הייתה הצועקת, כן הדוחק והצער שהיה לישמעאל – בו היה הקול ששמע אלוהים'.¹⁰ אולם מתוך הידבקות לפשט הכתוב 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר...' כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר' משמע שלא מדובר בצער ובדוחק שלו, כלומר לא המציאות אליה נקלע היא אשר נשמעה, אלא קולו הבוקע ממנו הוא אשר נשמע.¹¹ אם כן השאלה במקומה עומדת, כיצד יתכן הדבר שלא פצה ישמעאל פה, ולמרות זאת מפורש שתפילתו התקבלה?

לעמוד על סוד הדברים, מדוע זכה ישמעאל שהתקבלה תפילתו, דרשה הגמרא: 'ואמר רבי יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר כי



7. ברכות נו, ב. – לא זכתה שהתקבלו תפילותיה: 'זעקתו של אדם, היוצאת מתוך אנוכיות ובאפס מעשה, אינה מגיעה עד לכסא הכבוד'.
8. בראשית רבה נג, יד.
9. רש"י בפסוק יז.
10. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית. ועוד עיין בדברי הרש"ר הירש שהבאנו בסוף פסוק טז, שמתוך נטישת בנה מדאגה לעצמה
11. עוד בעניין זה, האם התפלל ישמעאל, האם צעק מתוך ייסוריו, או שלא התפלל ולא צעק, עיין בדברינו בתחילת פסוק יז.

שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם.¹² וביאור הדבר נדרש במדרש רבה: 'באשר הוא שם – אמר רבי סימון: קפצו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו: רבון העולמים, אדם שהוא עתיד להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר? אמר להם: עכשיו מה הוא, צדיק או רשע? אמרו לו: צדיק. אמר להם: איני דן את האדם אלא בשעתו',¹³ וכן הביא רש"י.¹⁴ מדוע זכה ישמעאל שתפילתו התקבלה בשונה מתפילת הגר? משום שאין מוזכר שהייתה הגר צדיקה, אדרבה, הביא רש"י¹⁵ שחזרה לגילולי בית אביה, ובכך מוכן שישמעאל הצדיק נענה, בשונה מהגר.

סיבת גירושו של ישמעאל

אולם מתוך הבנה זו, שישמעאל היה צדיק, עולה תמיהה גדולה מאוד. אם ישמעאל צדיק, כפי שמצהירים עליו מלאכי השרת וה' יתברך בעצמו – מדוע עומד הוא למות לבדו במדבר בהיותו נער? ומדוע נאמר לאברהם אבינו לגרש אותו מביתו? בטעם הדבר כותבת התורה 'וְתָרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יֵלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק' (פסוק ט). בביאור 'מִצְחָק' נדרש בתוספתא: 'דרש רבי עקיבא: "וְתָרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יֵלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק", אין צחוק האמור כאן אלא עבודה זרה שנאמר "וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק" (שמות לב, ו), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל שהיה בונה במסין וצד חגבים ומעלה ומקטיר לעבודה זרה. רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אין שחוק האמור כאן אלא גלוי עריות, שנאמר "בָּא אֵלֵי הָעֶבֶד הָעֶבְרִי... לְצַחֵק בִּי" (לט, יז), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל מכבש את הגנות ומענה את הנשים. רבי ישמעאל אומר: אין לשון צחוק אלא שפיכות דמים שנאמר "וַיֹּאמֶר אַבְנֵר אֶל יוֹאָב יִקְוּמוּ נָא הַנְּעָרִים וַיִּשְׁחָקוּ לְפָנֵינוּ... וַיִּקְמוּ וַיַּעֲבְרוּ בְּמִסְפָּר... וַיִּחָזְקוּ אִישׁ בְּרָאשׁ רַעְיָהוּ וַחֲרָבּוֹ בְּצֶד רַעְיָהוּ וַיִּפְּלוּ יַחְדָּו" (שמואל ב, יד–טז), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל נוטל קשת וחצים ומזרק כלפי יצחק',¹⁶ וכן הביא רש"י.¹⁷ המדרש מטיח ביקורת קשה ביותר בישמעאל, שעסק בעבירות החמורות ביותר, בשלוש העבירות עליהן מצווים אנו להרג ולא לעבור. ולא זו בלבד שעשה כן, אלא שנהג כן בתוך ביתו של אברהם אבינו. אם היה נוהג כן אדם שגדל בבית שאביו רוצח ואמו עוסקת בעריות, לא היינו מצפים ליותר מדי מהבן שלהם. אולם ישמעאל גדל בביתו של צדיק הצדיקים. בעוד אביו נלחם בכל כוחו נגד



12. ראש השנה טז, ב.

מכל אדם' (אבות ד, א).

13. בראשית רבה נג, יד. על אף שאין ישמעאל מובא בחז"ל כדמות חיובית, וצדקו המלאכים בטענתם שלעתיד לבוא זרעו יפגע קשות בעם ישראל, ולדאבונו נכון הדבר עד ימינו אנו, הרי שבשיחה זו אנו מתמקדים בישמעאל 'באשר הוא שם', ונלמד ממנו בגדר 'איזהו חכם – הלומד

14. רש"י בפסוק יז.

15. רש"י בפסוק יד.

16. תוספתא סוטה ו, ו. וכן נדרש במדרש רבה, עיין בדברינו בפסוק ט 'מצחק – לשון עבירות חמורות'.

17. רש"י בפסוק ט.

עבודה זרה, והיה מוכן למסור את נפשו ולהיזרק לכבשן האש ובלבד שלא יכרע
ברך לפסל – על בנו נדרש שהיה עובד עבודה זרה?

אברהם אבינו נהג במידת צניעות כל כך גדולה עד שנדרש עליו שלא הביט
באשתו,¹⁸ ואילו על בנו נדרש במדרש רבה שהיה 'צד נשי אנשים ומענה אותן'.¹⁹
אברהם נהג בכל כוחו להציל אנשים, עד כדי ששם נפשו בכפו ונלחם עם צבא
קטן כנגד ארבעה מלכים אדירים, ועוד שפך שיח להציל את אנשי סדום הרשעים
ממיתה, ועל בנו נדרש שהיה שופך דמים?

מהנער שתלה בו אביו ציפיות גבוהות ביותר, והתפלל עליו 'לו יִשְׁמַעְאֵל יִחְיָה
לְפָנֶיךָ' (יז, יח) וביאר רש"י 'יחיה ביראתך', יצא חומץ בן יין – רשע גמור, שעובר על
שלוש העבירות החמורות ביותר בתורה. רעות ישמעאל היו כה חמורות ורעות
בעיני אברהם, עד שהיה אברהם שונאו, ומתוך רוע מעלליו החליט אברהם לשלחו
עם צרכיו הבסיסיים בלבד, וכפי שכתב רש"י: 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם
על אודות בנו – ששמע שיצא לתרבות רעה... וישכם אברהם בבקר ויקח לחם
וחמת מים – ולא כסף וזהב, לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה'.²⁰ אם שנא
אברהם את בנו, הרי שהגיע ישמעאל לשאול תחתית, שנעשה ממש לרשע גמור.

תשובת ישמעאל

ועתה שואל הבן, אם ישמעאל היה רשע גמור, עד שאמר ה' יתברך לאברהם
שעליו לגרש את בנו מביתו, כיצד יתכן הדבר שמעידים עליו המלאכים ומודה
להם הקב"ה שישמעאל צדיק וראוי שיעשה לו נס ויעלה לו באר?

השאלה כה גדולה, עד שכתב התורה תמימה: 'ולפי זה אי סלקא דעתך כפירוש
החכמים דצחוק שבכאן הוא דבר עבירה, עבודה זרה או גילוי עריות או שפיכות
דמים, וענין מציאת הבאר היה תיכף אחר מעשה צחוק זה כמבואר בפרשה, א"כ
הלא גם באותה שעה רשע היה, ואיך אמרו המלאכים עכשיו הוא צדיק?! וכל כך
נאמנה וחזקה ראיה זו לדעתנו עד שצריך עיון רב ליישב דעת החכמים מהערה זו,
וצ"ל בהכרח או דלא ס"ל כלל כדעת זה הדורש (ר' יצחק) דאין הקדוש ברוך הוא
דן את האדם אלא לפי אותה שעה (אף כי זה דוחק מכמה טעמים), או דיפרשו
באשר הוא שם בענין אחר'.²¹ וכן כתב הרא"ם 'היה להם לקטרג מהעבירות שבידו!
ושמא יש לומר, שהאגדה הזאת אתיא אליבא דרבי שמעון דפליג עליהו דרבי
עקיבא ושאר הדורשין שדרשו קרא ד"מצחק" לגנאי'.²²
אך אנו נלך בשיטתו של רש"י, שאימץ הן את המדרש ש'מצחק' הוא לשון



18. כמובא בגמרא (בבא בתרא טז, א): 'אברהם אפילו בדידיה (ואנוהו – באשתו) לא איסתכל'.
לשון עבירות חמורות'.
19. תורה תמימה אות ט.
20. רא"ם בפסוק יז. במחלוקת רבי שמעון ורבי עקיבא עיין בדברינו בפסוק ט' מצחק – לשון עבירות חמורות'.
21. כמובא בתרא טז, א): 'אברהם אפילו בדידיה (ואנוהו – באשתו) לא איסתכל'.
ועיין בדברינו בפרשת לך-לך יב, יא 'לא הסתכל בה אברהם'.
22. בראשית רבה נג, יא.
20. רש"י בפסוקים יא-יד, על פי הנדרש

עבירות חמורות, והן את המדרש שהיה ישמעאל צדיק גמור בהיותו במדבר. כיצד ייתכן הדבר שבאותו בוקר בעודו בבית אברהם היה בחזקת רשע גמור, ועתה בהיותו במדבר נאמן הוא כצדיק גמור?

תשובה לשאלה זו טמונה ביסוד הגדול שבסיבתו קוראים את גירוש ישמעאל ביום הדין, הראשון מבין ימי התשובה. בבוקר היה ישמעאל רשע גמור, ועתה מעיד עליו יודע צפונות שהוא צדיק גמור, והדבר מעיד כמאה עדים על גודל מעלת התשובה שעשה. וכפי שדרש רבי שמעון בר יוחאי: 'ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירים לו שוב רשעו, שנאמר: ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו'.²³

השינוי בישמעאל בפירוש רש"י

לאחר התלולה במדבר, בהיותו כפסע מן המיתה, חל שינוי בדמותו של ישמעאל. אמנם בסוף העניין מובא שהיה עדיין תחת השפעת אמו, ככתוב 'ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים' (פסוק כא), ועל הכתוב 'ויהי רבה קשת' (פסוק כ) מבאר רש"י 'היה יושב במדבר ומלסטם את העוברים', אך עם הזמן חל מפנה אצל ישמעאל.²⁴ התשובה שעשה מתוך יראת-מוות מחלחלת פנימה, ומאז תחילת פרשיית העקידה, ניכר מפנה מן הקצה אל הקצה ביחסו של רש"י אל ישמעאל. אם תחילה דרש אותו כרשע גמור העובר על העבירות החמורות, ומי שהיה שנוי על אברהם, הרי שמתחילת פרשת העקידה ואילך רש"י משבח את ישמעאל שוב ושוב כצדיק. ישמעאל גורש מתוך רשעותו, אך מאחר שעשה תשובה ותיקן את דרכיו, אין מניעה שישב לביתו של אברהם, ואכן בתחילת פרשת העקידה הוא נמצא שוב בבית אברהם, שעל הכתוב 'וישכם אברהם בבקר... ויקח את שני נערי אתו' (כב, ג) דרש רש"י 'ישמעאל ואליעזר'.²⁵

וכנגד שנאתו של אברהם כלפי ישמעאל, מאז תשובתו מעיד עליו אברהם שאוהבו, שעל הפסוק 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת' (כב, ב) ביאר רש"י 'אמר לו: שני בנים יש לי, אמר לו: את יחידך, אמר לו: זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, אמר לו: אשר אהבת, אמר לו: שניהם אני אוהב'.

וכנגד מה שלא נתן לו כסף וזהב מכוח רשעתו, הרי שבירך אותו בכל טוב מאז שעשה תשובה. וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'שלח ישמעאל ולקח לו אשה



23. קידושין מ, ב.

24. על פי הפרקי דרבי אליעזר לקמן יש לומר שמהרגע שאברהם בא לבקרו יצא מתחת השפעת אימו וחזר לדרך אביו הצדיק, על כן בסוף פרשייה זו (טרם בא אברהם) הוא עדיין מלסטם את הבריות, ואילו בתחילת העקידה הוא אוהב לאביו. ומששב הוא לדרך אברהם, אף הגר הלכה בעקבותיו, על כן החזירה אברהם

לאחר מיתת שרה.

25. ואף בהגר חל שינוי, שעל הכתוב 'ותלך ותתע במדבר באר שבע' (פסוק יד) כתב רש"י 'חזרה לגלולי בית אביה'. אולם על הכתוב 'ויסוף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה' (כה, א) ביאר 'זו הגר, ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטורת ושקשרה פתחה שלא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם'.

מערבות מואב ועיפה שמה. לאחר שלש שנים הלך אברהם לראות את ישמעאל בנו, ונשבע לשרה שלא ירד מעל הגמל במקום שישמעאל שרוי שם. והגיע לשם בחצי היום, ומצא שם את אשתו של ישמעאל, אמר לה: היכן הוא ישמעאל? אמרה לו: הלך הוא ואמו להביא פרות תמרים מן המדבר. אמר לה: תני לי מעט לחם ומעט מים כי עיפה נפשי מדרך המדבר, אמרה לו: אין לחם ואין מים. אמר לה: כשיבא ישמעאל תגידי לו את הדברים האלה, ואמרי לו שבא זקן אחד מארץ כנען לראותך, ואמר שסף הבית אינה טובה. וכשבא ישמעאל הגידה לו אשתו את הדבר הזה, שלחה.

ושלחה אמו ולקחה לו אשה מבית אביה ושמה פטומה. עוד לאחר שלש שנים הלך אברהם לראות את ישמעאל בנו, ונשבע לשרה כפעם ראשונה שאינו יורד מן הגמל במקום שישמעאל שרוי שם, והגיע לשם בחצי היום, ומצא שם אשתו של ישמעאל. אמר לה: היכן הוא ישמעאל? אמרה לו: הלך הוא ואמו לרעות את הגמלים במדבר. אמר לה: תני לי מעט לחם ומעט מים כי עיפה נפשי מדרך המדבר, הוציאה ונתנה לו. עמד אברהם והיה מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא על בנו, ונתמלא ביתו של ישמעאל מכל טוב ממין הברכות. וכשבא ישמעאל הגידה לו אשתו את הדבר הזה, וידע ישמעאל שעד עכשיו רחמי אביו עליו, שנאמר "כָּרַחֵם אֶבְרָהָם עַל בָּנָיו" (תהלים קג, יג).²⁶

וכן בשעה שמת אברהם כתוב 'וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמָעֵאל בְּנָיו' (כה, ט) וביאר רש"י 'מכאן שעשה ישמעאל תשובה והולך את יצחק לפניו, והיא שיבה טובה שנאמר באברהם'. ועל הכתוב 'וְאַלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל... וַיִּגְוַע וַיָּמָת' (שם, יז) ביאר רש"י 'לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים'. מי שהחל סיפור זה כרשע ושנוא שגורש מבית הצדיק, ממשיך ומסיים כצדיק ואהוב לאביו ומקובל בביתו.

תשובת ישמעאל המשתלבת בדברי הרמב"ם

מתוך הבנת התשובה של ישמעאל, פרשייה זו מזהירה ביופייה בהדרכת האדם לתשובה, ומאירים הדברים עוד יותר מתוך שילובם הנפלא בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה.

נלמד מפרשייה זו שאפילו רשע גמור יכול לשוב בתשובה שלמה כל עוד תשובתו אמיתית, וכפי שכתב הרמב"ם: 'ומה היא התשובה – הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם',²⁷ וכפי שהעידו עליו המלאכים ששב בתשובה שלימה, והסכים להם יודע תעלומות.

ומתוך פרשייה זו עולה יסוד יקר נוסף לימי התשובה. כיצד מכונה ישמעאל בפסוקים אלו? לא חסכה התורה וכינתה אותו בחמישה תיאורים שונים: 'בן הגר' (פסוק ט), 'בן האמה' (פסוקים י, יג), 'בנו' של אברהם ('על אודות בנו') (פסוק יא), 'נער'



27. הלכות תשובה ב, ב.

26. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

(פסוקים יב, יז-כ), ו'ילד' (פסוקים יד-טז). עם זאת, כמה פעמים מוזכר ישמעאל בשמו בפרשה זו? אף לא פעם אחת. מדוע?

כי חלק מתהליך התשובה הוא שינוי השם, וכפי שכתב הרמב"ם: 'מדרכי התשובה... ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה'.²⁸ ה'ישמעאל' שמוזכר בתחילת הפסוקים הוא לא אותו ישמעאל שמוזכר משעשה תשובה, הוא השתנה מן הקצה אל הקצה, בגדר 'אני אחר ואינו אותו האיש שעשה אותן המעשים'. חוסר הזכרת שמו מהווה נדבך נוסף בהוראת גודל התשובה, שהרגיש שאינו אותו אדם בתחילת הסיפור ובסופו.

ומתוך דברים אלו, מאירים ביותר דברי הרמב"ם שמשתלבים היטב בפסוקים הנקראים ביום הדין: 'ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם... אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו... גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה... אמר היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד...'

כמה מעולה מעלת התשובה, אמר היה זה מובדל מה' אלהי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם, צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו' ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכם ויסגר דלתים וגו', והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם, צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה'.²⁹ דברי הרמב"ם 'אמר היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד' מתארים בדיוק את התשובה שעשה ישמעאל. והפסוק שהביא 'והיה טרם יקראו ואני אענה' מתאר היטב את קולו של ישמעאל, שנענה בטרם פצה פה בזכות תשובתו השלמה.

עיקר הקול בראש השנה

מתוך יסודות אלו, נראה שאין ראוייה יותר כפרשייה המעוררת לתשובה מאשר קריאת תשובתו של ישמעאל. דווקא שמו של ישמעאל, השם החסר מן הספר מהטעם שביארנו, מורה על היסוד הזה. כשהקול נובע מהלב – 'שמע אל' את קול התשובה. מהי התשובה המתקבלת לפני יושב מרום? הגר זעקה השמיימה והזילה דמעות ארצה, אך לא היה די בכך שקולה ישמע. לעומתה, ישמעאל לא פצה פה, אך בתוך לבו שב הוא בתשובה שלמה לפני בורא עולם, ותשובתו היא זו שהתקבלה: 'כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר' – אל קול תשובת הנער. קול דממה דקה שבוקע מתוך לב שבור, הוא הקול שנשמע היטב במרום ופורץ את



29. שם ז, ד-ז.

28. שם, ד.

שערי התפילה. וכפי שהיה אצל ישמעאל, פעמים שדי בהרהור בלבד, ללא קול הלשון והשפתיים, להפוך אדם מרשע לצדיק, וכפי שדרשה הגמרא שהמקדש אישה ואומר 'על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו'.³⁰

ועניין זה מהותי דווקא בראש השנה, שעל מצוות היום מברכים אנו 'לשמוע קול שופר'. המקיים את המצווה בשמיעת קול השופר באוזניו בלבד – מפספס את עיקר הקול שאמור להישמע בזכות השופר – קול הדממה הדקה, קול התשובה האמיתי, העולה מתוך הלב בזמן שמיעת קול השופר. וכפי שכתב ספר החינוך: 'שנצטוו לשמוע קול שופר ביום ראשון של תשרי... משרשי המצוה, לפי שהאדם בעל חומר לא יתעורר לדברים כי אם על יד מעורר... וקול השופר מעורר הרבה לב כל שומעיו, וכל שכן קול התרועה, כלומר הקול הנשבר'.³¹

ונפלאו דברי הפלא יועץ שכתב: 'כי כל עיקר תיקון השופר למעלה תלוי בתשובה, והכרח גדול הוא התעוררות הלב בתשובה כהיום הזה, כי אין קול השופר פועל למעלה, אם לא שעולה הקול בהתעוררות הלב בתשובה, ואם לאו הוא כנגן המנגן'.³² עוד יש לציין שפעמיים הזכירה התורה את התרועה בהקשר של ראש השנה. תחילה כתבה 'זָכְרוֹן תְּרוּעָה' (ויקרא כג, כד) ורק בהמשך כתבה 'יום תְּרוּעָה' (במדבר כט, א), שעיקר התקיעה הוא הזיכרון, לא עצם הפעולה. לא ניתן לקיים את הזיכרון ללא עצם התרועה, אך התרועה אינה עומדת בפני עצמה, אלא ככלי לעורר את זכרון התרועה.

יזכנו ה' יתברך להשכיל ולידע, שלא משנה כמה הרחיק נדוד אדם מקונו, אפילו אם הכעיס ונעשה שנא מתוך המעשים הנוראיים ביותר, יכול להיזכר ולהיקרא צדיק מפי ה' יתברך והמלאכים, כל עוד קול התשובה בוקע באופן אמיתי וטהור מתוך לבו. מתוך קריאת פרשייה זו ביום הדין נלמד, שקול התשובה הבוקע מן הלב, ההופך את הרשע לצדיק – 'ישמע אל'.



30. קידושין מט, ב.
 31. ספר החינוך מצווה תה.
 32. פלא יועץ ערך ראש השנה. עוד הוסיף 'ואפילו אם יש בידו של אדם חטא מהחטאים המעכבים את התשובה, כגון שהיה סיבה להחטיא את חברו בהתעוררות תשובה, ביום הזה גורם לפתוח לו שערי תשובה, כי שערי תשובה פתוחים והתעוררות תשובה מעט היום הוא כנגד טורח גדול בזמן אחר'.

וַיִּדְבֹר יְת שָׂרָה פָּמָא דְאַמֵּר
וַעֲבַד יִי לְשָׂרָה פָּמָא דְמַלִּיל:

כא א וַיְהִי כִּדְבַר שָׂרָה כִּי אָמְרָהּ וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר:

דבר. נלידה. והיכן היא אמירה והיכן הוא דבור, אמירה
ואמר אלהים אזל שרה אשתך וגו' (יז, יט). דבור היה
דבר ה' אל אברהם (טו, א), צניעות בין הצנזרים, ושם
נאמר לא יירשך זה וגו' (שס, ד), והציא היורש משרה:
ויעש ה' לשרה כאשר דבר. לאברהם:

וה' פקד את שרה וגו'. סמך פרשה זו לכאן ללמדך
שכל המצקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר
הוא נענה תחלה, שנאמר ויתפלל וגו' (כ, יז) וסמך
ליה וה' פקד את שרה שפקד כבר קודם שרפא את
אבימלך: פקד את שרה כאשר אמר. צהריון: כאשר

וה' פקד את שרה כאשר אמר

כמו 'פקד' פקדתי אתכם ואת העשוי לכם'
(שמות ג, טז), שמתוך תפילת אברהם על עצירת
הרחם בבית המלך זכה שנענה הוא תחילה
ונפקדה שרה. פירוש הפסוק הוא שהתקיים
מה שאמר המלאך בשם האל 'שוב אשוב אליך
כעת חיה' (יח, י), ועניין השיבה הוא ההטבה
שיתן לאברהם בן משרה, שכאשר נעשית
פעולה – מורה הדבר שפעל כן הפועל. ה'
פקד את שרה בכך שהשגיח בעניינה ופעל
מה שייצד לה. ולפי שיש פקידה לטובה
ופקידה לרעה (כמו 'וביום פקדי ופקדתי' [שמות
לב, לד]), פירש שפקידת שרה הייתה כשעשה
לה ה' כאשר דיבר שנתן לה את הבן שיעדה.
והזכיר הכתוב את הפקידה דווקא בשרה ולא
באברהם משום שהקיבול וההריון הוא באישה,
ועוד קשה וזר יותר ששרה תלד בגילה ממה
שאברהם ילד בגילו. ועוד ביאר 'וה' פקד את
שרה כאשר אמר' בנתינת זרע, 'ויעש ה' לשרה
כאשר דבר' שילדה בן זכר ולא בת.³⁵
והרש"ר הירש כתב בביאור 'פקד': 'ביחס
להשגחת הבורא, כמו במקום זה, מציין "פקד"
פעולת התערבות מסוימת, שתכליתה – עיצוב
מתאים של נסיבות חיי אדם אחד או אומה אחת'.
ועוד עיין בשיחה לכתר הרביעי 'ביאור פקידת
שרה', שם הרחבנו בעניין.

בביאור 'פקד', כתב רש"י שפקד ה' את שרה
בהריון. הרחוב דבריו הרד"ק וביאר 'כאשר אמר'
שהרתה וילדה למועד ההוא. הוסיף להבנה זו
החזקוני שהמילים 'את שרה' באו לרבות את כל
העקרות (כמובא במדרש בסוף פסוק ו).
הרמב"ן הביא את דברי רש"י, ולעומתו כתב
'ואין "פקידה" אלא לשון זכירה והשגחה על
הנפקד, כגון "פקד יפקד אלהים אתכם" (נ, כה),
"פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם" (שמות
ג, טז), "ויפקד שמשון את אשתו בגדי עזים"
(שופטים טו, א). אף כאן וה' פקד את שרה – זכר
את שרה ועשה לה כאשר דבר. וכן הלשון בכל
העקרות היולדות, ברחל "ויזכר אלהים את רחל"
(ל, כב), ובחנה "ויזכרה ה'" (שמואל א א, יט), וכך
אמרו פקדונות הרי הן כזכרונות³³. לדבריו, אין
כוונת הכתוב 'וה' פקד' שהרתה, אלא שה' זכר
את שרה ועשה לה כאשר דיבר, ופירוש הכתוב
הוא שהחליטו במרומים שתיפקד בבן. וכדבריו
כתב בתורה תמימה: 'שבראש השנה נגזר עליה
הריון, אבל אין לפרש שבראש השנה הרתה',
וכן תרגם אונקלוס 'פקד – דכיר', בכוונת זכר.
האברבנאל דחה את דברי הרמב"ן, שמאחר
שהמלאך ייעד שתלד ואמר לה את המועד
שתלד, לא שייך מושג 'שכחה' כלפי שרה.³⁴
על כן ביאר שלשון פקידה הוא ביקור והשגחה,



35. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

33. ראש השנה לב, ב.

34. אברבנאל בשאלתו הראשונה.

וַיַּעַשׂ ה' לְשֵׁרָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר

הבדל בין 'זכר' ו'פקד', שהפקידה מציינת עשיית דבר. תחילה אמר ה' 'אֲבָל שֶׁרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֵּן' (יז, יט), וזה נקרא אמירה, ועניין זה התקיים בעת שפקדה ליתן לה הריון. אחר כך דיבר ופירש על ידי המלאך ונקט את הזמן 'לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ' (יח, יד) – שיהיה בפסח בשנה הבאה, ועל זה אמור 'וַיַּעַשׂ ה' לְשֵׁרָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר'.

מתי אמר ומתי דיבר?

כתבה התורה שה' פקד את שרה 'כאשר אמר' ועשה 'כאשר דיבר'. לאיזו אמירה ולאיזה דיבור מתייחס הכתוב? במכילתא נדרש: 'והיכן אמר? "אֲבָל שֶׁרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֵּן" (יז, יט)... ויעש ה' לשרה – והיכן דבר? "ביום ההוא כרת ה' אֶת אֲבָרָם בְּרִית לְאִמֹר לְזֶרַעְךָ נָתַתִּי וגו'" (טו יח).³⁶ בדומה למכילתא כתב רש"י 'כאשר אמר' – 'ויאמר אֱלֹהִים אֲבָל שֶׁרָה אֲשֶׁתְּךָ', ו'כאשר דבר' בכתוב 'הִנֵּה דָבָר ה' אֶל אֲבָרָם' (טו, א) בברית בין הבתרים, שם נאמר לו 'לֹא יִירָשְׁךָ זֶה' (טו, ד), והביא היורש מן שרה בכתוב 'וַיַּעַשׂ ה' לְשֵׁרָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר'. כוונת הפסוק לדבריו היא 'ויעש ה' לשרה כאשר דיבר לאברהם'.

גם הספורנו ייחס את הכתוב 'כאשר אמר' לאמרו 'וברכתי אותה' (יז, טז), וביאר שהייתה הברכה בכך שהסיר ממנה את קללת חוה בעיבור, בלידה ובגידול, כאמרו 'הִרְבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ וְהִרְבָּךְ' (יז, ג). אלא שלדבריו גם 'כאשר דבר' מתייחס לאמרו 'וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן' (יז, טז), שלא כמנהג המולידים בעת זקנה, שיולידו בדרך כלל נקבות.

ובדומה לו כתב הרש"י הירש שכנראה 'כאשר אמר' מיוחס לכתוב 'ויאמר אֱלֹהִים אֶל אֲבָרָהם... וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן' (יז, טז–יז), אלא שהוסיף

הכתוב כפל בפסוק זה שקיים ה' את אשר הבטיח לשרה, שהרי כתוב 'וה' פָּקַד אֶת שֶׁרָה כְּאִשֶּׁר אָמַר', ועוד כתוב 'וַיַּעַשׂ ה' לְשֵׁרָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר'. בביאור העניין כתב הרד"ק שמאחר שהוא דבר פלא, שנה ושילש העניין: 'וה' פָּקַד אֶת שֶׁרָה כְּאִשֶּׁר אָמַר וַיַּעַשׂ ה' לְשֵׁרָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר: וְהָיָה וְתִלְדַּת שֶׁרָה לְאֲבָרָהם בֵּן'. ומנהג הכתוב כאשר כופל את העניין לשנות את המילים: 'פָּקַד-וַיַּעַשׂ', 'אָמַר-דִּבֶּר'. לדבריו, כל מעשי ה' בפסוקים אלו מתייחסים לעניין אחד ולא לדברים חלוקים.

לעומתו, רש"י ביאר ששני חלקי הפסוק מתייחסים לדברים שונים. בביאור 'פָּקַד' כתב שפקד ה' את שרה בהריון, ו'כאשר דבר' ביאר כלידה. כן כתב רבנו בחיי והוסיף שזו כוונת הכתוב בפסוק הבא 'וְהָיָה וְתִלְדַּת'.

גם באזניים לתורה ביאר שמדובר בעניינים חלוקים. לדבריו, התורה שילשה 'וה' פָּקַד... וַיַּעַשׂ ה'... וְתִלְדַּת שֶׁרָה', משום שהיו שלושה שלבים. הראשון, 'וה' פָּקַד', שנגזר עליה בראש השנה שתלד בן, השני, 'ויעש ה'', שעשה לה בית ולד, שהרי מובא בגמרא: 'וְהָיָה שְׂרֵי עֵקְרָה אֵין לָהּ וְלָד, אִפְּלִי בֵּית וְלָד אֵין לָהּ',³⁶ והשלישי – וְהָיָה וְתִלְדַּת שרה לאברהם בן'.

והאור החיים ביאר בטעם הכפל 'כאשר אמר.. כאשר דבר' שהוא לפי הנדרש בתנחומא (המובא בסוף פסוק ב) ששרט לה המלאך שריטה בכותל ואמר שכשיגיע השמש למקום זה 'ולשרה בן' (יח, יד), והודיע עתה הכתוב שהתקיים דבר המלאך הדובר אליה בדקדוק הזמן.³⁷ לדבריו, 'כאשר אמר' מתייחס לעצם הלידה, ו'כאשר דבר' מתייחס לזמן המדויק אותו אמר המלאך. וכן ביאר המלבי"ם שיש הבדל בין אמירה לדיבור, שהדיבור מבאר יותר מאשר האמירה. כמו כן יש



³⁶ 'לזקוניו'.

³⁶ יבמות סד, ב.

³⁷ מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה יב.

³⁷ עוד עיין באור החיים 'כאשר דבר' – שילדה בן מסטרא דנוקבא, וכן עיין בעניין זה בדבריו בפסוק ב

שאמר לה על ידי מלאך, ויעש ה' לשרה כאשר דבר – מה שאמר לה הוא.⁴¹ ועוד נדרש במדרש רבה באופן אחר: 'רבי יהודה אמר: כאשר אמר – ליתן לה בן, כאשר דבר – לברכה בחלב. א"ל רבי נחמיה: והלא כבר נתבשרה בחלב, אלא מלמד שהחזירה הקדוש ברוך הוא לימי נערוּתה'.

כל המבקש על חברו – נענה תחילה

על סמיכות הכתוב 'וה' פקד את שרה' לסיפור הקודם המתאר את לקיחת שרה על ידי אבימלך דרשה הגמרא: 'א"ל רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא דאמור רבנן: כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה? א"ל, דכתיב: 'וה' שָׁב את שביט שְׁבוֹת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלֵּלוֹ בְּעַד רָעָהוּ' (איוב מב, י). אמר ליה: את אמרת מהתם, ואנא אמינא מהכא: 'וַיִּתְפַּלֵּל אֲבָרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶמְהָתֶיהָ' (כ, יז), וכתיב: 'וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'', כאשר אמר אברהם אל אבימלך.⁴² וכן כתב רש"י, וביאר שכבר נפקדה קודם שריפא את אבימלך, ועיין בשיחתנו לכתר הרביעי 'ביאור שיטת רש"י'.

ביאר בתורה תמימה שעל אף שלשון התורה מייחס את לשון 'אמר' לקב"ה, מכל מקום הדרשן הוציאו לומר שהוא מתייחס לאברהם משום כפל הלשון 'כאשר אמר... כאשר דבר', ולכן דרש על דרך אסמכתא שאחד הלשונות מוסב כלפי אברהם.⁴³

האור החיים והמלבי"ם הביאו כל אחד שני ביאורים על הפסוק, ולשניהם, הביאור הראשון אינו נצמד לדברי הגמרא ואילו השני מבאר כדברי הגמרא.

האור החיים ביאר 'כאשר אמר', כלומר לא

שעם 'האמירה' כבר נעשתה 'הפקידה', כלומר התברכה שרה בברכת הריון. עתה קיים ה' על ידי לידת יצחק 'כאשר דבר', דבר שהכריז עליו כמאורע שעתיד להתקיים (כהמשך לדבריו שהובאו בתחילת הפסוק).

לעומת כל האמור שהאמירה והדיבור מתייחסים לדברי ה' אל אברהם בפרשת לך-לך, התנחומא דרש באופן אחר: 'תדע לך שכשבאו המלאכים אצל שרה מה כתיב שם "וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ וגו'" (יח, י), זבדי בן לוי אמר: סרט לו סריטה על הכותל ואמר לו: לכשתגיע החמה לכאן תהי נפקדת, וכיון שהגיע החמה נפקדה שרה, שנא' וה' פקד את שרה כאשר אמר³⁹ (מדרש זה מובא שוב בפסוק ב, ושם נדרש הדבר מפורשות בעניין לידת יצחק). ובאופן דומה נדרש במדרש רבה: 'אמר רבי יודן: לא כדין דאמרין ולא עבדין, אלא "אני ה' דברתי ועשיתי" (יחזקאל יז, כד). אמר רבי ברכיה: אני ה' דברתי ועשיתי, והיכן דיבר? "למועד אשוב אליך פעת חיה ולשרה בן" (יח, יד) – ועשה⁴⁰. וכן נקט האברבנאל, והובאו דבריו בתחילת הפסוק.

גם החזקוני נקט כדברי המדרשים שכוונת 'כאשר אמר' היא לדברי המלאך "שוב אשוב אליך" (יח, י), אולם לעניין 'כאשר דיבר' ביאר כדברי המכילתא "ביום ההוא קרת ה' את אברהם בְּרִית" (טו יח). ועיין עוד באור החיים ובמלבי"ם שהובאו לעיל.

עוד נדרש במדרש רבה שנחלקו רבותינו איזה חלק מהפסוק מתייחס לדברי ה' יתברך ואיזה חלק מתייחס לדברי המלאך: 'וה' פקד את שרה כאשר אמר – מה שאמר לה הוא באמירה, ויעש ה' כאשר דבר – מה שדבר לה על ידי מלאך. רבי נחמיה אמר: וה' פקד את שרה כאשר אמר – מה

43. עוד הביא התורה תמימה שדרשה הגמרא (ברכות נה, ב) 'האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידיהו, ולימא הכי: רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני יודע

39. תנחומא יג.

40. בראשית רבה נג, א.

41. בראשית רבה נג, ה.

42. בבא קמא צב, א.

עוברה (ואנוהו – שאחרת לא היה לוקח אותה), ולדעת רבי יודן התעברה אחרי מעשה אבימלך, שמעשה אבימלך היה עשרה או אחד עשר חודשים קודם לידתה, ולטעמו נאמר 'וה' פקד' בלשון עבר להורות של ידי שהתפלל אברהם על אבימלך נפקדה שרה.

באופן דומה אבל שונה כתב רבנו בחיי 'ונסמכה פרשה זו לפרשת "כי עֶצֶר עֶצֶר ה'" (כ, יח), להודיע כי השי"ת הוא העוצר והוא הפוקד ואין זולתו'.

שיטת העמק דבר – תיאור הפסוקים בלידת שרה כעונש על שצחקה

בהעמק דבר ביאר שהפסוקים מתארים את לידת שרה באופן שניכר שהיה עונש כלפיה. המילים 'וה' פקד' מורות שדווקא אחרי שאירע לשרה עניין אבימלך – פקד ה' את שרה, לומר שנלקחה אליו שרה בהשגחה פרטית בגלל הצחוק שלה בעניין לידתה.⁴⁵

הקב"ה התרעם על שרה במה שצחקה בביאת המלאכים אליה. לדברי העמק דבר שם, שרה ראתה שינוי בגופה אך לא ראתה שינוי אצל אברהם, ועל כן צחקה, שמוכן הדבר שהיא יכולה ללדת, אך צחקה על האפשרות שיוליד אברהם, שבשונה ממנה, לא חל שינוי בגופו (כמבואר בדבריו לעיל יח, יב 'אחרי בלותי'). עבור כך נענשה במעשה אבימלך, שנעשה ספק אצל אנשים אם התעברה מאבימלך, שהרי אצל שרה כבר לא היה פלא שתוליד מאחר שכולם

בגלל שהתפלל אברהם עבור אבימלך מדין 'כל המתפלל על חברו', באופן שאם לא היה מתפלל לא היה נפקד, שהבנה זו ממעטת את ההבטחה שנאמרה לאברהם בתחילת הפרשה שתלד לו שרה בן, אלא ילדה 'כאשר אמר', מצד דבר ה' ולא מצד תפילתו.

אך ביאר באופן נוסף וכתב: 'לעולם כי תפלתו על אבימלך הוא דבר המעמיד לפקידת שרה, והבטחתו יתברך הייתה שיתן לו בן והזמין לו ה' מצוה שסגולתה שיפקד, ובזה נתקיימה הבטחתו. והוא אומרו "כאשר אמר" פירוש ולצד האמירה שאמר ה' הוא שנזדמן לו הדבר ונפקדה, כי כשירצה ה' להיטיב יזמין המצוה שסגולתה היא הטובה המבוקשת. ותמצא שקודם הבטחת הפקידה כבר נזדמן לאברהם מעשה פרעה שהוא בדומה למעשה אבימלך ולא עצרו ה' לפרעה כדי שיתפלל עליו אברהם וזה לך האות למה שפירשנו'.

המלבי"ם ציין שהמילים 'וה' פקד' מקדימות את השם אל הפועל (ואנוהו – שכתוב 'וה' פקד' ולא 'ויפקד ה'), דבר המורה שפסוק זה קרה קודם לפסוקים שקדמו לו. כוונת הכתוב היא שעוד קודם שנלקחה שרה לבית אבימלך – כבר התעברה מאברהם, וזה כדעת רבי חמא במדרש רבה: 'רבי יודן ור' חמא, רבי יודן אמר: לט' חדשים נולד שלא יהיו אומרים גרף מביתו של אבימלך, רבי חמא אמר: לשבעה שהם תשעה מקוטעים'.⁴⁴ לדעת רבי חמא, בעת שלקחה אבימלך הייתה מעוברת אלא שלא ניכר



אדם קרוב לעצמו וחיך קודמין, וראיה לזה מתפלת רבי נחוניא בן הקנה "יהי רצון שלא אכשל בדבר הלכה ולא יכשלו חברי בדבר הלכה" (ברכות כח, ב), הרי שביקש מקודם על עצמו'.

44. בראשית רבה נג, ו.

45. ואנוהו – נראה מדברי העמק דבר שעצם לקיחתה אל אבימלך לא היה עונש, אלא דבר שצריך היה להיעשות (מהטעמים שהבאנו בשיחה בכתר הרביעי). העונש היה שלקיחתה אל אבימלך היה דווקא בזמן שיתעורר ספק שמא ממנו התעברה.

מה הוא, בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חברי ובין שחלמתי על אחרים'. על כך כתב המגן אברהם (קל, ס"ב) שיש לומר 'בין חלומות שחלמתי על אחרים ובין חלומות כו', על פי דברי הגמרא שצריך לבקש על חברו תחלה. על דבריו אלו כתב התורה תמימה: 'ותימה בעיני שמהפך נוסחא קבועה בגמרא בשביל ראייה שאינה מכרחת כלל, כי לא אמרו בגמרא רק שאם מתפלל על חברו והוא צריך לאותו דבר והוא אינו מתפלל אז על עצמו הוא נענה תחלה, אבל בודאי כשמתפלל בנוסח תפלה כללית, בודאי צריך מקודם לבקש על עצמו, כי

(פסוק ז), שעל אף שוודאי שלא העז שום אדם לצחוק בפניה שמא ילדה מאבימלך, מכל מקום הבינה שכך הם חושבים, שדרך המברכים לברך את המולידים שילידו עוד בנים, אך לא שמעה שרה כן מאף אחד מבאי המשתה שיאמרו 'היניקה בנים' כלומר שתלד עוד, משום שאינם מאמינים שילדה שרה לאברהם, כאומרה 'כי ילדתי בן לזקני' ולא אמרה 'בן לזקוני', על כן הם מסתפקים וצוחקים בליבם על כך. וכדי להראות לכולם שיצחק הוא אכן בנו, עשה אברהם משתה גדול להראות שהוולד יקר בעיניו באשר הוא בנו (פסוק ח).

אך אחרי המשתה היה אחד שעדיין הטיל ספק בדבר, והוא הכתוב 'וַתֵּאָרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָהָר... מִצָּחָק' (פסוק ט), שטען שאין הוכחה לדבר שהוא בנו, אלא עשה את המשתה מתוך רצונו לשמח את אשתו האהובה (ואנוהו – ולא בגלל שבאמת הוא בנו). על כן נגעו הדברים לליבה של שרה, ודרשה 'גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ' (פסוק י), ובזה ידעו כולם שיצחק הוא בנו של אברהם, שהרי לא יגרש אדם גדול כאברהם את בנו יחידו עבור אהבת אשתו (ואנוהו – שבנה היחיד אינו בנו). עוד הוסיפה לומר לאברהם שלא יטעון שאינו מן הדין להרחיק את ישמעאל, בטענה שמדיני ירושה אסור לבכר את בן האהובה על הבן הבכור, שהרי 'לא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק' – שאינו ראוי לירושה אף ללא קשר ליצחק, שהוא בן האמה, על כן ראוי שבחיוו יפרסם אברהם שיצחק הוא בנו לכל דבר ואילו ישמעאל הוא בן האמה.

אולם 'וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנוֹ' (פסוק יא), כלומר על דברי שרה שאמרה 'גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ', משמע שרוצה שרה שינהג אברהם עם ישמעאל כעם בן שפחה, שוולדה כמותה ואינו הולך אחרי האב. ידע

ראוה כצעירה, ודווקא אצל אברהם שהיה ניכר בגופו שהוא בן מאה היה מעשה נס. וזו כוונת 'וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר', ש'דיבור' הוא לשון עז, המבטא שמשום שרגז ה' עליה – כן עשה לה. 'ויותר יש להסביר' שרצון ה' נקרא 'דבר ה'', והכוונה כאן שהתרעומת על הצחוק הוא דבר ה' להענישה, והפסוק הבא מבאר מהו העונש. כתוב 'וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזָקְנִי' (פסוק ב) אך לא כתוב 'לזקניה', שהרי היא נעשתה לילדה, אך אברהם לא השתנה מטבע גופו, ולמרות זאת ילדה ממנו בן (ואנוהו – כנגד מה שצחקה על האפשרות שיקרה כן). והכתוב 'לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲתוֹ אֱלֹהִים' (שם) הוא בכלל הדיבור שבא לעונש, שטוב היה לשרה שלא תלד עד שנה אחרי לקיחתה ואז לא יסתפק אדם ממי התעברה, אך מחמת העונש ילדה למועד אשר דיבר. ואנוהו – לולי צחקה, לא היה מתגלה לאברהם ולשרה זמן הלידה המדויק, ויכלה ההשגחה לשנות את זמן הלידה לזמן שיתאים למניעת הלעז. אולם דווקא אחרי הצחוק שלה נאמר 'לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה... לְמוֹעֵד אֲשֶׁר אָלַיְךָ' (יח, יג–יד), כלומר נקבע המועד אחרי הצחוק שלה, באופן שהמועד יגרום לספק אצל אנשים.

בפסוק ג כתוב 'וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת שְׁם בְּנוֹ הַנוֹלָד לוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ שָׂרָה יִצְחָק'. פסוק זה מאריך יותר מאשר בלידת ישמעאל הכותב רק 'שְׁם בְּנוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה הָהָר יִשְׁמַעֲאֵל' (טז, טז), משום שבא ללמדנו שאברהם פרסם בשעת קריאת שם יצחק שהוא בנו, כדי להוציא מלב בני אדם את הספק שהתעברה מאבימלך.⁴⁶

ועל כך אמרה 'צָחַק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים' (פסוק ו) – לומר שמידת הדין עשתה לי צחוק, ש'פֶל הַשְׂמֵעַ יִצְחָק לִי' כלומר ממני, כמסתפק אם נכון הדבר שילדתי מאברהם. עוד הוסיפה לבאר את דבריה 'מִי מֵלֵל לְאַבְרָהָם הֵינִיקָה בְּנִים שָׂרָה'



ביאר את הבדל הנס שבלידת יצחק בין אברהם לשרה.

46. ועיין בדבריו בהרחב דבר שביאר מדוע כתוב בתהלים "ושבעתו לישחק" ואילו בדברי הימים כתוב 'ליצחק', וכן

השנה נפקדה שרה רחל וחנה, מנלן? אמר רבי אלעזר: אתיא פקידה פקידה, אתיא זכירה זכירה: כתיב ברחל "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל" (ל, כב), וכתיב בחנה "וַיִּזְכֹּרָהּ ה'" (שמואל א א, יט), ואתיא זכירה זכירה מראש השנה, דכתיב "שָׁבוּ זִכְרוֹן וְתִרְוַעָה" (ויקרא כג, כד). פקידה פקידה – כתיב בחנה "כִּי פָקַד ה' אֶת חֲנָה" (שמואל א ב, כא), וכתיב בשרה "וְהָיָה פָקֶד אֶת שָׂרָה"⁴⁷. ביאר בתורה תמימה שפקידת הריון הווי בכלל הפקידות והדינים שנדון אדם בראש השנה, ובראש השנה נגזר על עקרות קדושות אלו שתלדנה. ומכל מקום אין הכוונה להריון עצמו, שהרי מבואר שבפסח ילדה (ואנוהו – ובעניין דבריו האחרונים, עיין בדברינו בתחילת הפסוק, ובשיחתנו לכתר הרביעי 'ביאור פקידת שרה').

הרחיב זאת התנחומא ודרש: 'וה' פקד את שרה – בראש השנה נפקדה שרה ונולד יצחק לז' חדשים בליל פסח, שנאמר "שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה" (יח, י). וארבעה עקרות נפקדו בראש השנה ואלו הן: שרה ורבקה ורחל ולאה'.⁴⁸ ובעניין זה כתב הכלי יקר: 'ומה שנאמר "וה'" בוי"ו, חז"ל אמרו "כל מקום שנאמר וה' – הוא ובית דינו" (כמובא לקמן). סמך מכאן לדברי חז"ל שפקידה זו הייתה בראש השנה, אשר בו הקדוש ברוך הוא יושב בדין עם כל בית דינו שלמעלה לכך קורין פרשה זו בראש השנה'. ועיין בנהרות ה'.

מדרשים – 'וה' פקד'

מספר מדרשים נדרשו על המילים 'וה' פקד'. פסוק זה פותח בצירוף ו"ו החיבור לשם ה', ועל עניין זה (לא רק ביחס לפסוק זה) נדרש במדרש רבה: 'אמר רבי אליעזר: כל מקום שנאמר "וה'" – הוא ובית דינו',⁴⁹ ומדרשים שונים קשרו עניין זה לנושא דידן. במדרש רבה נדרש: 'וה' פקד את

אברהם שאינו כן, שהרי שחררה שרה את הגר ולקח אותה לו לאישה, ככתוב 'וַיִּקְרָא אַבְרָם שֵׁם בְּנוֹ אֲשֶׁר יָלְדָהּ הַגֵּר יִשְׁמָעֵאל' (טז, טז), כלומר שמתייחס אחריו.

על כן אמר לו ה' יתברך 'אַל יָרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנָּעַר וְעַל אִמָּתְךָ' (פסוק יב), ולא אמר 'על האמה ועל בנה', שוודאי הוא בנו, ומכל מקום הדין עם שרה, ועל כן אמר 'כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקוֹלָהּ' ולא אמר 'שמע לקולה', שמשמעות 'שמיעה לקול' היא שיעשה כדבריה, ואילו 'שמיעה בקול' היא שידקדק ויתבונן בדבריה. וביאור הדקדוק – 'כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע', שלגבי יצחק וודאי שאין ישמעאל נחשב לאברהם לבן, שרק יצחק נקרא לו 'זרע', ואילו על ישמעאל אמר 'כִּי זֶרַעְךָ הוּא' (פסוק יג), שבפני עצמו ודאי שהוא זרעו של אברהם, אך לא ביחס ליצחק. ועל כן לגבי הירושא – נוגע הדבר ליצחק וצודקת שרה בדבריה, אך לגבי ישמעאל בפני עצמו במה שאינו נוגע ליצחק – הוא זרע אברהם ודאי (ובדבריו טז, ג כתב: 'לאברם אישה לו לאשה – תיבת לו מיותר... אלא כדברינו שכך היה התנאי, דלגבי אברם לבד תהא לאשה ולא לשפחה, אבל לגבי שרה תהא לשפחה כמו שהיה').

מטעם זה דקדקה שרה לומר 'כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק' (פסוק י), שאם כוונת דבריה לומר שישמעאל אינו נחשב כלל לבן אברהם אלא לבן שפחה, אזי אפילו אם לא היה נולד יצחק לא היה ישמעאל יורש. אלא ודאי שמודה שרה שישמעאל נחשב לאברהם לבן, אך ביחס לבנה ליצחק – אינו נחשב ישמעאל לבן, שכן היה התנאי במסירת הגר כאישה לאברהם.

הנשים שנפקדו בראש השנה

על מועד פקידת שרה דרשה הגמרא: 'בראש

49. בראשית רבה נא, ב.

47. ראש השנה יא, א.

48. תנחומא יז.

ובאופן נוסף דרש המדרש רבה: 'אמר רבי אדא: בעל פקדונות אני... שרה הפקידה אצלי מצוות ומעשים טובים, החזיר לה הקדוש ברוך הוא מצוות ומעשים טובים – וה' פקד את שרה'.⁵³ והרחיב עניין זה בפסיקתא שדרש: 'א"ר אחא בשם רבי שמעון בן לקיש: אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בעל פקדונות אני, שכל שאדם מפקיד אצלי אני נותן לו. למה הדבר דומה? לאחד שהיה בעל הפקדונות והיו הבריות מפקידות אצלו, בא אחד והפקיד אצלו זהובים, בא אחד והפקיד קוצים, באו ליטול אותם הימנו, מי שהפקיד אצלו כסף נתן לו כסף, מי שהפקיד אצלו קוצים החזיר לו קוצים. כך אמר הקדוש ברוך הוא: בעל פקדונות אני, כל מה שאדם פוקד אצלי אני נותן לו, כך אתה מוצא אברהם הפקיד אצל הקדוש ברוך הוא נפשות דכתיב "וַיִּקַּח אֲבָרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אֲחִיו... וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשָׂו בְּחֶרֶן" (יב, ה), וכי אברהם עשה נפשות? א"ר אלעזר בן פדת בשם רבי יוסי בן זימרא: אם יכנסו כל באי עולם לבראות אפילו יתוש אחד אינם יכולים, ואתה אומר ואת הנפש אשר עשו בחרן, וכי אברהם ושרה ברא נפשות? מהו שכתב ואת הנפש, אלא שהיה אברהם מגייר אנשים ושרה מגיירת הנשים'.⁵⁴ ואנוהו – בזכות ששרה הכניסה נפשות תחת כנפי השכינה בגדר 'עשיית נפשות' – כך זיכה אותה הקב"ה ב'עשיית נפשות' וילדה את יצחק.

שרה – אמר רבי יצחק: כתיב "וְאֵם לֹא נִטְמָא הָאִשָּׁה וְטָהָרָה הוּא וְנִקְתָּה וְנִזְרָעָה זָרַע" (במדבר ה, כח), זו שנכנסה לביתו של פרעה ולביתו של אבימלך ויצאת טהורה – אינו דין שתפקד?⁵⁰ והזכיר החזקוני מדרש זה.⁵¹

גם בפסיקתא רבתי נדרש שהיה זה מתוך בית דין של מעלה, אלא שדרשו את הדין על עניין אחר: 'כשנתפלל אברהם על אבימלך ועל אשתו ועיברו וילדו, עמדו המלאכים מצווחים ואומרים: רבש"ע, שרה הייתה עקרה כל השנים הללו ואשתו של אבימלך הייתה עקרה, ומניין שהייתה עקרה שנאמר "וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ" ואין אדם מרפא אלא דבר שהוא לקוי, ועכשיו נתפלל אברהם ונפקדה אשתו של אבימלך ואמהותיו, ואלו נפקדו ושרה הוי עקרה? בדין הוא שתתפקד אף היא! הוי יפה דרש רבי אליעזר: כל מקום שנאמר "וה" – הוא ובית דינו, "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו", מיד "וה' פקד את שרה".⁵²

עוד הוסיף בעל הטורים: 'וה' פקד – כל מקום שנאמר 'וה' – הוא ובית דינו, שלמדו עליה סניגוריא ואמרו אם לא תתן לה עתה בן, אם כן תאחר את הקץ, שגזרת "וְעֵנּוּ אֹתָם אֲרָבַע מֵאוֹת שָׁנָה" (טו, יג) משיהיה לו זרע, והוא בן מאה עתה וצריך שיתחיל מעתה. ד"א שאמרו, בנות לוט נתעברו בביתא איסור מאביהן, ושרה לא תתעבר מאברהם?

נהרות ה'  

ראש השנה – מי לא נפקד כהיום הזה?

'וה' פקד את שרה'. דרשו חז"ל שהיה זה בראש השנה, ולמעשה, פקידת שרה היא הדבר הראשון מבין כמה וכמה דברים שציינו חז"ל שאירעו בראש השנה. וכן דרשה הגמרא: 'בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף

◆◆◆

- | | | |
|-----|---|---|
| 50. | בראשית רבה נג, ו. | ה' אלוהים ארץ ושמים" (ב, ד). |
| 51. | עוד כתב החזקוני: 'ואין להקשות מן 'וה' שמים עשה" (תהלים צו, ה) שהרי כן פירשו – הוא הבעל רחמים עם מדת דינו שמים עשה. כמו שפירשתי גבי "ביום עשות | 52. פסיקתא רבתי פסקא מב. |
| | | 53. בראשית רבה נג, ה. |
| | | 54. פסיקתא רבתי פסקא מג – כי פקד ה' את חנה. |

ראש השנה הוא יום פתיחת ספרי העבר ככתוב 'ותפתח את ספר הזיכרונות ומאלוי ייקרא וחותרם יד כל אדם בו', ויד האדם היא אשר קבעה את ספר העבר. אך הוא גם יום כתיבת ספרי העתיד, כאומרנו 'בראש השנה יכתובו', ומברכים אנו 'לשנה טובה תיכתב ותחתם', והתעורבות ה' היא אשר תכתוב את האדם לשנה הבאה. בכל השנה כולה אין יום מסוגל כראש השנה, לקוות ולהשתדל שיתערב ה' יתברך בעולם הטבע, ובעצמו יושיע את האדם המשווע להארה ממרום, כפי שפקד ה' את שרה בראש השנה – 'מי לא נפקד כהיום הזה'.

58. סוכה ה, ג-ד.

ב וַתֵּהָר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזָקְנוֹ לְמוֹעֵד אֲשֶׁר-
דָּבַר אֱלֹהִים:
וַעֲדִיאת וילידת שָׂרָה לְאַבְרָהָם
בְּרָ לְסִיבְתוֹהִי לְזָמְנָא דְמַלְלִיל
יְתִיָּה יי:

למועד אשר דבר אתו. דמליל יתיה. את המועד אשר
דבר וקבע כשאמר לו למועד אשוב אליך (יח, יד), שרט
לשמיטה זכותל ואמר לו, כשתגיע חמה לשמיטה זו
בשנה אחרת תלד:

וַתֵּהָר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזָקְנוֹ

ישמעאל אינו נקרא בן לאברהם. ואולי בגלל זה
דרשה הגמרא 'תני בר קפרא: כל הקורא לאברהם
אברם עובר בעשה',⁶⁰ שמקפיד ה' יתברך בכך
משום שהקורא אברם מייחד אליו את ישמעאל
לבן, והרי ה' אמר 'כי בִּיצְחָק יִקְרָא לָךְ זָרַע' (זאת
בשונה מיעקב וישראל).

על הכתוב 'לְזָקְנוֹ' נדרש במדרש רבה 'מלמד
שהיה זיו איקונין שלו דומה לו'.⁶¹ הרד"ק ביאר
שכתבה כן התורה מאחר שצחקה שרה ואמרה
'אֲדֹנִי זָקֵן' (יח, יב), ועוד, משום ששבה שרה
לעידון הבשר ולדרך הנשים, בשונה מאברהם
שעמד בזקוניו והוליד. וכן ביאר האברבנאל
שילדה לו על אף זקנותו, ועוד לומר שיהיה
לו יצחק בן זקונים, כלומר הבן המועיל לאביו
ומסייע לו בזקנתו.⁶² והאור החיים ביאר ש'לְזָקְנוֹ'
ירמוז לזקנתו של אברהם וגם לזקנתה של שרה,
ועיין עוד בדבריו לעניין לידה מעלמא דנוקבא.
ואלו דברי הרש"ר הירש: 'בן לזקניו – במלים
אלה מבטאה שרה את כל הרגשתה הנעלה של
אם מאושרה, והיא חוזרת ומבטאה את כל עומק
משמעותו של אושר זה (בפסוק ז): "כִּי יֵלְדֹתִי בֶן
לְזָקְנוֹ". ביטוי זה אין לפרשו רק כפשוטו: שנולד
לו בן בגיל מופלג. ביטוי דומה נמצא להלן (לז, ג)
לגבי יוסף: "וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן
זָקִינִים הוּא לוֹ", וגם שם אין לפרשו רק כפשוטו.
יוסף היה צעיר מראובן בשבע שנים לכל היותר,
והיה צעיר מן הבנים שנולדו לפניו בלא יותר

כהמשך לכתוב בפסוק הקודם 'וְהָיָה פֶקֶד...
וַיַּעַשׂ ה'", עתה כתוב 'וַתֵּהָר וַתֵּלֶד'. ביאר הרד"ק
שמאחר שלא הוזכר מפורשות הריון בפסוק
הקודם, הזכיר עכשיו יחדיו שהרתה וילדה.
הוסיף המלבי"ם שפסוק זה מפרש את הפסוק
הקודם: מילת 'וַתֵּהָר' מבארת את 'וְהָיָה פֶקֶד אֶת
שָׂרָה כְּאִשָּׁר אָמַר', והמילים 'וַתֵּלֶד שָׂרָה' מבארות
את הכתוב 'וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כְּאִשָּׁר דָּבַר', שהיה זה
'לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים' (כדבריו בפסוק
הקודם 'וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה'). והאור החיים ביאר
שכתוב 'וַתֵּהָר' לומר שהיה נס בעצם ההריון,
כדרשת המדרש רבה 'ר' יהודה בשם ריש לקיש:
עיקר מטריין (ואנוהו – בית רחם) לא היה לה,
וגלף לה הקדוש ברוך הוא עיקר מטריין⁵⁹ (ובאופן
דומה עיין באזניים לתורה שהבאנו בפסוק א
'וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה').

על הצורך לכתוב שילדה 'לאברהם' ביאר
הרד"ק שהוא כמו הכתוב 'אֲשֶׁר תֵּלֵד לָךְ שָׂרָה'
(יז, כא), וכן דרך הכתוב כמו 'וַתֵּלֶד הָגָר לְאַבְרָם
בֶּן' (יז, יז) ועוד, 'כי האשה כמו האדמה שנותנת
פרי לבעליה אחר שזרעה, והילוד נקרא על שם
אביו'. והאור החיים ביאר שכתוב 'לאברהם בן',
ורמז הכתוב שדווקא יצחק הוא בן לאברהם
ולא ישמעאל, ככתוב 'כִּי בִיצְחָק יִקְרָא לָךְ זָרַע'
(פסוק יב). ועל אף שכתוב בלידת ישמעאל 'וַתֵּלֶד
הָגָר לְאַבְרָם בֶּן', הרי ששם שמו היה אברם,
ומאחר שנעקר ממנו שם אברם ונעשה אברהם,



59. בראשית רבה נג, ה.
60. בראשית רבה נג, ו.
61. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.
62. ברכות יג, א.

הרוח של חייו, אשר ימלא את מקומו ואשר בו תקום ותחיה רוחו לאחר מותו. "בן לזקניו" הוא אותו בן המסוגל להיות ממלא מקום רוחני לאביו הישיש שקרבו ימיו למות, ואשר אביו מיעדו על מנת שיחנך עצמו לתכלית זו. הן יצחק נועד להיות בן כזה, ושאמנם מסוגל היה לכך – זאת העיד, לדברי חז"ל, "זיו איקונין" של הרך הנולד, ובו ראתה האם המאושרה אספקלריא רוחנית של אברהם בזעיר אנפין.

משנה-שנתיים. בשני המקומות בא פירושו של ביטוי זה במדרש באותה הלשון: "מלמד שהיה זיו איקונין שלו דומה לו".⁶³ לגבי יוסף מובא עוד פירוש אחר: "שכל הלכות שמסרו שם ועבר מסרן לו".

בשנות ה"זקונים" עולות בדעתו של אדם מחשבות על פרידתו הקרובה מחיי העולם הזה. בשנים אלה נתונים הגיונותיו וגעגועיו לאותו נטע-אדם צעיר, אשר לו יוכל להוריש את הישגי

למועד אשר דבר אתו אלהים

שלסוברים שבאו המלאכים לבשר את אברהם בניסן,⁶⁴ לכאורה יכלה ללדת כעבור תשעה חודשים (ואפילו שבעה מקוטעים), אלא שילדה אחרי שנה מפני שהעקרות נפקדות ביום הזיכרון (ואנוהו – כלומר נגזר עליהם במרומים בראש השנה שיוכלו להוליד בזו השנה, עיין בדברינו בתחילת פסוק א ובדבריו שם 'ויעש ה' לשרה'), ורק מיום הזיכרון ואילך יכלה להרות.

ובתנחומא נדרש: 'וה' פקד את שרה וגו' – באותו הזמן, "למועד אשוב אליך כעת חיה וגו'" (יח, יד), זבדי בר לוי אמר: שרט לה הקדוש ברוך הוא שריטה על הכותל, אמר לה לכשיבא השמש לכאן תלד, שנאמר "ולשרה בן", לפיכך ויעש ה' לשרה כאשר דבר,⁶⁵ והביא כן רש"י. העיר החזקוני שעל אף שנאמר לאברהם בתשרי⁶⁶ 'למועד אשוב אליך' ונולד יצחק בפסח, מכל מקום בניסן ובתשרי הלילות והימים שווים, 'והחמה זורחת בהן בחלון אחד'.

ועוד דרש התנחומא: 'רבי שמואל בר נחמן אמר: בשלשה חדשים נגמרה מלאכת המשכן – תשרי מרחשון כסליו, והיה מונח ומפורק טבת ושבט ואדר, והעמידוהו באחד בניסן שנאמר

בביאור 'אתו', ביאר בפרשגן שמתרגום אונקלוס 'יתיה' (ולא 'עמיה') מבואר שמילת 'אותו' מתייחסת למועד עליו דיבר, כפי שהביא רש"י את דברי התרגום לשיטתו שמדבר על המועד, ולא לאברהם. לעומתם, הרד"ק ביאר 'אשר דבר אתו' – כמו עמו, בכוונת אברהם.

אל מי הכוונה 'דבר'? האבן עזרא ביאר שהכוונה למועד אשר דיבר אותו המלאך, כששאל 'איה שרה אשתך' (יח, ט) וגם שב אליו, כי כן אמר לו 'שוב אשוב אליך כעת חיה' (שם, י).⁶⁴ ולעומתו, רבנו בחיי ביאר 'למועד אשר דבר' – זה הקב"ה, בכתוב 'אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת' (יז, כא).

מדרשים שונים נדרשו בביאור 'למועד' המדובר בפסוק. במדרש רבה נדרש: 'למועד אשר דבר אתו אלהים – רבי יודן ור' חמא, רבי יודן אמר: לט' חדשים נולד, שלא יהיו אומרי גרוף מביתו של אבימלך. רבי חמא אמר: לשבעה שהם תשעה מקוטעים, רבי הונא בשם רבי חזקיה: בחצות היום נולד, נאמר כאן "מועד" ונאמר להלן "כבוא השמש מועד צאתך ממצרים" (דברים טז, ו).⁶⁵ העיר באזניים לתורה

⁶³ באיזה תאריך.

⁶⁴ תנחומא (בובר) לו.

⁶⁵ עיין בדברינו יח, א 'באיזה תאריך' בשיטת החזקוני.

⁶⁶ בראשית רבה נג, י; פד, ח.

⁶⁴ עיין בדברינו יח, י 'ויאמר שוב אשוב'.

⁶⁵ בראשית רבה נג, ו.

⁶⁶ בעניין זמן ביאת המלאכים, עיין בדברינו יח, א

וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם אֶת־שֵׁם־בְּנוֹ הַנּוֹלָד־לוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָה־לוֹ
 וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם יְת שׁוֹם בְּרִיָּה
 דְּאֶתְיָלִיד לִיָּה דִּילִידַת לִיָּה
 שְׁרָה יִצְחָק:

רמז למא שהיו מתפללין תמיד, אברהם היה אומר כל הזרע שלי יהיה מצדקת זו ושרה גם היא וכו', כנגד תפלתה אמר "ילדה לו", וכנגד תפלתו אמר "שרה". עוד הוסיף שבא הכתוב לתת טעם לקריאת שמו יצחק, שילדה אותו זקנה לזקן, כאומרו 'צחק עשה לי אלהים' (פסוק ו). האברבנאל הביא את קושיית הר"ן, מדוע מיהר אברהם לקרוא יצחק ביום לידתו ולא המתין למילתו כפי שנהוג בישראל?⁷⁴ ותיירץ שעשה כך משום שנצטוו לעשות כן, ומיד בלידה חל צו ה' לקוראו בשמו 'יצחק'. וכן כתב המלבי"ם שה' ציווה את אברהם 'שְׁרָה אֶשְׁתְּךָ יִלְדֶת לָךְ בֶּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק' (יז, יט), וזה היה לו לקיים תיכף ביום שנולד, ואילו את המילה נצטוו לקיים ביום השמיני ללידת בנו, ולכן הקדימה התורה את קריאת השם למילתו, ושניהם היו 'כְּאֶשֶׁר צָוָה אֱתוֹ אֱלֹהִים' (פסוק ד). אולם האברבנאל ביאר שהכתוב בפסוק הבא 'בֶּן שְׁמֹנֶת יָמִים כְּאֶשֶׁר צָוָה אֱתוֹ אֱלֹהִים' מתייחס הן למילה (המוזכרת בפסוק הבא) והן לקריאת השם (המוזכרת בפסוק הזה), ומבואר שקרא לו בשמו ביום המילה.⁷⁵

על הכתוב 'וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם אֶת שֵׁם בְּנוֹ...' יצחק נדרש במדרש רבה בשם רבי יצחק: "יו"ד – עשרה כנגד עשרת הדברות, צד"י – תשעים, "וְאֵם שְׁרָה הִבֵּת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד" (יז, יז), קו"ף מאה "הֵלְכָן מֵאָה שָׁנָה" (שם), ח"ת כנגד המילה שניתנה לשמונה.⁷⁶ באופן דומה כתב רש"י,⁷⁷ אלא שכתב יו"ד על שם עשרה ניסיונות.

כתב הרד"ק שקרא כן כפי שאמר לו האל 'וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק' (יז, יט). ציין האבן עזרא⁷² שלא הוסיף ה' יתברך על השם יצחק ולא החליפו, כי הקב"ה בעצמו ציווה לקראו כן, ככתוב 'וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק'.

הפסוק ריבה וכתב 'שֵׁם בְּנוֹ הַנּוֹלָד לוֹ אֶשֶׁר יִלְדָה לוֹ שְׁרָה יִצְחָק'. בטעם שכתב פעמיים 'לו' ביאר האברבנאל שבא להודיע שמשתי בחינות נקרא יצחק: הן מבחינת זקנת אברהם שישחק וישמח בו, ועל זה כתוב 'הַנּוֹלָד לוֹ', והן בבחינת זקנת שרה, ועל זה כתוב 'אֶשֶׁר יִלְדָה לוֹ שְׁרָה'.⁷³ ובדומה לדבריו כתב הרש"ר הירש שלידת יצחק עוררה 'צחוק' בנסיבות הטבעיות, הן מצד לידתו לאברהם בגיל מאה והן מצד לידתו לשרה בגיל תשעים, ושתי אלו היו לנגד עיני אברהם בשעה שקרא שם בנו יצחק (ועוד במשמעות השם 'יצחק' עיין בדבריו יז, יז ולקמן בפסוק ו). ועיין באזניים לתורה בטעם אריכות הלשון בפסוק, ועיין בנהרות ה'.

המלבי"ם ביאר שכתוב 'הַנּוֹלָד לוֹ אֶשֶׁר יִלְדָה לוֹ שְׁרָה' לומר שנולד יצחק לאברהם דווקא משרה, כדברי ה' 'שְׁרָה אֶשְׁתְּךָ יִלְדֶת לָךְ בֶּן' (יז, יט), כלומר הבן שיהיה לב וסגולה שיתייחס אחרי אברהם לא יהיה אלא משרה הצדקת. ואלו דברי האור החיים: 'בנו הנולד לו אשר וגו' – פירוש להיות שיש לו בן אחר שהוא ישמעאל, לזה אמר "הנולד לו" – לדבר הנאות לו להקראות עליו לתכלית תאוותו, מה שלא אמר הכתוב כן בלידת ישמעאל. ואומר "אֶשֶׁר יִלְדָה לוֹ שְׁרָה"



75. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית.

76. בראשית רבה נג, ז.

77. רש"י יז, יט.

72. אבן עזרא בפסוק ב.

73. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית.

74. אברבנאל בשאלתו השלישית.

וַיִּמַּל אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ בֶן־שְׁמֹנֶת יָמִים כְּאֲשֶׁר
צִוָּה אֱלֹהִים:

בסכנת מילה, לא חשב כן אברהם כלל משום מצוות האל.⁸¹ על פסוק זה דרשה הגמרא: 'דת"ר: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; וי"א: אף להשיטו במים... למולו מנלן? דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו... אשכחן מיד, לדורות מנלן (תורה תמימה) – כלומר מנין שמצווה לדורות דווקא על האב למול את בנו)? תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר צו (ואנהו – ככתוב בפסוק 'צוה') – אינו אלא זירוז מיד ולדורות'.⁸² ועיין בתורה תמימה לענין 'צו' לדורות, והעלה שאולי יש לומר שמצוות זירוזין מקדימין למצוות במצוות מילה אינו הידור אלא מצווה דאורייתא, ונשאר בצ"ע. ועוד דרשה הגמרא 'איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: כאשר צוה אותו אלהים, אותו – ולא אותה'.⁸³

בביאור הכתוב 'כְּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים' נדרש במדרש רבה: 'וימל אברהם את יצחק וגו' – הדא הוא דכתיב "וּבֶן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם" (יז, יב),⁷⁹ וכן כתב הרד"ק. ובתורה תמימה ביאר שדברי הפסוק 'כְּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים' מתייחסים לכתוב 'זאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבִין זֶרְעַךְ אַחֲרֶיךָ הַמֹּל לָכֶם כָּל זָכָר' (שם, י).
בהעמק דבר ביאר 'כאשר צוה' – כאשר ציווה אותו בעל פה הלכות מילה, כמובא בגמרא 'והמצוה – זו משנה',⁸⁰ כן ציווה ה' לאברהם כמה הלכות, לדוגמה שיהיה דווקא ביום ולא בתחילת ליל שמיני. והאברבנאל כתב שאין האות כ"ף במילה 'כאשר' באה במשמעות 'כפי' אלא במשמעות 'כי', שעל אף שהיה יצחק חביב לפניו מאוד, והיה ראוי שיפחד מלמוסרו

נהרות ה' ברית עולם

הכתוב בפסוק זה 'וַיִּמַּל אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ' מוזכר בכל ברית מילה. לאחר נתינת שם לתינוק מוזכרים מספר פסוקים בתפילת הברית, ובהם פסוק זה. מלבד הזכרת זכות אבות בברית, יש בפסוק זה עניין ייחודי העולה בכל ברית מחדש. כשציווה ה' יתברך את אברהם על המילה הזכרה ברית בין ה' יתברך לאברהם, ונאמר שתהיה זו 'ברית עולם', שכן כתוב 'וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לָךְ לְאֱלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ' (יז, ז), וכן 'וְהִיְתָה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ לְבְרִית עוֹלָם' (שם, יג). ברית זו שנכרתה לפני אלפי שנים – שרירה וקיימת באופן מלא עד ימינו, ועניין נשגב זה מוזכר בתפילת הברית. וכן אומר קורא שם התינוק: 'או"א קיים את הילד הזה... ונאמר זכר לעולם בריתו דבר ציווה לאלף דור, אשר כרת את אברהם ושבועתו לישחק ויעמידה ליעקב לחוק לישראל ברית עולם'. מעידים אנו שה' יתברך קיים את חלקו בברית, וכנגד

79. בראשית רבה נג, ז.
80. ברכות ה, א.
81. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית.
82. קידושין כט, א.
83. והקשו התוספות למה לי קרא, והרי הוי מצוות עשה שהזמן גרמא, עיין בדבריהם ובתורה תמימה.

נהרות ה'

בְּכֵן מֵאֵת שָׁנָה. לְכַאוּרָה יָדוּעַ הַדְּבַר, וְכֵן הִקְשָׁה הַרְד"ק: 'וְלִמָּה נֹאמַר זֶה הַפֶּסֶק, וְהִירִי יִדְעֵנוּ כִּי בֵּן מֵאָה שָׁנָה הִיָּה, שֶׁהִירִי הָיָה בֶּן צ"ט כְּשֶׁנִּצְטוּוּהָ עַל הַמִּילָה וְאִמֵּר לוֹ "אֲשֶׁר תִּלְדַּל לָךְ שָׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֶרֶת" (יז, כא)?'

מבין שלושת האבות, יצחק הוא היחיד שחי את כל חייו בארץ ישראל, אך זכות זו המיוחדת לו – לא האריכה ימים לאחר פטירתו. כעשור לאחר מיתתו, בירידת יעקב ומשפחתו למצרים, נקטע רצף הישוארות ישראל בארצם, ובמשך מאות בשנים לא היה מי שימשיך את מיוחדות יצחק, שלא לצאת מהארץ. רק משנכנסו ישראל לארץ הקודש, המשיכה מהותו המיוחדת של יצחק, ומאז ועד היום תמיד היו יהודים, גם אם בודדים, שנותרו בארץ הקודש.

שנים רבות ייחלה ארץ ישראל לשִׁיבַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, שִׁיטָּע עִם יִשְׂרָאֵל שׁוֹרְשֵׁי עוֹלָמִיִּים בָּאֶרֶץ. כַּעֲבוּר 'מֵאֵת שָׁנָה' – הִתְיַחֲדוּ עִם יִשְׂרָאֵל וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְזָכוּתוֹ הַמְּיוֹחֶדֶת שֶׁל יִצְחָק בָּתֵּן אֹרֶךְ יָמָיו.

וַתֹּאמֶר שְׂרָה צַחֵק עֲשֵׂה לִי אֱלֹהִים כָּל־הַשְּׁמֵעַ יִצְחָק־
לִי:
וַאֲמַרְתָּ שְׂרָה חֲדָא עֲבַד לִי יי
כָּל דְּשָׁמַע יְחִידִי לִי:

יצחק לי. ישמח עלי. ומדרש אגדה הרצה עקרות
נפקדו עמה, הרצה חולים נתרפאו זו ציוס, הרצה

וַתֹּאמֶר שְׂרָה צַחֵק עֲשֵׂה לִי אֱלֹהִים

הרשב"ם ביאר 'צחק' – שמחה של תמהון. ואנוהו
– כלומר שמחה מתוך תמיהה שכביכול הדבר
בלתי אפשרי. ובדומה לו ביאר הרד"ק שאמרה
שרה שאמת יש בדבר ה' לקרוא לו יצחק, שדבר
צחוק הוא לשרה שילדה בזקנתה, וכל השומע
שילדה יצחק בעבורה, כשם שצחוק אדם על
הדברים התמוהים.

האברבנאל ציין ששרה הזכירה רק את עצמה
בפסוק משום שאת הזרות בלידה המאוחרת
ייחסה רק לעצמה, ולא ייחסה את הזרות שבדבר
לאברהם.⁸⁷ והספורנו ביאר 'צחק עשה לי אלהים',
שאף על פי שיש צער מילה לתינוק – האל
יתברך נתן שמחה בלבי, לכן 'כָּל הַשְּׁמֵעַ יִצְחָק
לִי', וישמח בעדי, ולא ידאג בשביל צער המילה.
ועיין בנהרות ה'.

באזניים לתורה כתב שכאשר קרא אברהם
אבינו את שם בנו יצחק, אפשר היה לומר
שקרא כן בכדי לאשר שאכן צחקה שרה

כָּל הַשְּׁמֵעַ יִצְחָק לִי

רש"י ביאר 'יצחק לי' – ישמח עלי. אונקלוס
תרגם 'יצחק – יחדי', מהטעם שהבאנו לעיל.
האברבנאל ביאר שכפלה ואמרה 'צחק עשה
לי אלהים, כָּל הַשְּׁמֵעַ יִצְחָק לִי' לומר שילעגו
ממנה ממה שצחקה על בשורת המלאך.⁸⁸ ואנוהו
– לדבריו, שני חלקי הפסוק מדברים על שני
דברים שונים. 'צחק עשה לי אלהים', שהזרות
בלידה המאוחרת מיוחסת כלפיי ולא כלפי

אברהם (כנ"ל), ו'כָּל הַשְּׁמֵעַ יִצְחָק לִי', שילעגו
עלי על שצחקתי על דברי המלאך.
על המילה 'יצחק' כתב הרש"ר הירש: 'יצחק
נראה כמו תרכובת של בנין קל ופיעל. "צחק"
בבנין קל הוא הצחוק הטבעי העולה מאליו,
שלמראה דבר מצחיק קשה להתאפק ממנו.
"צחק" בבנין פיעל הוא הצחוק העולה במכוון,
הלועג לפער שבין המחשבה והמעשה, בין

◇ ◇ ◇

87. אברבנאל בתשובתו לשאלות הרביעית והחמישית. 88. אברבנאל שם.

ובמדרש תנחומא נדרש: 'זה שאמר הכתוב "גִּיל יִגִּיל אָבִי צָדִיק וְיוֹלֵד חָכָם יִשְׁמַח בּוֹ" (משלי כג, כד), כנגד מי אמרו שלמה – לא אמרו אלא כנגד יצחק, שבשעה שנוולד יצחק היו הכל שמחים, שמים וארץ חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ומפני מה היו שמחים, שאלמלא לא נברא יצחק לא היה העולם מתקיים שנאמר "אם לא בְּרִיתִי יוֹמָם וּלְיָלָה חֻקֹּת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שִׁמְתִּי" (ירמיה לג, כה) ואין בריתי אלא יצחק שנאמר "וְאֶת בְּרִיתִי אֲקִים אֶת יִצְחָק" (יז, כא).'⁹¹

והרות ה'

89. **בראשית רבה** נג, ח. וביאר זאת כהבדל בין אופן פקידת שרה לבין אופן שאר הנשים שנפקדו עמה.

90. **בעל הטורים** בפסוק א. ועיין **בכלי יקר** (בפסוק א) שציין הבדל בין המילים 'פקד' ל'ויעש' ובין 'אמר' ו'דיבר',

91. **נחומא** תולדות ב.

בנם, כדרשת הגמרא: 'איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: כאשר צוה אותו אלהים, אותו – ולא אותה'.⁹²

את רגשותיה של שרה בזמן מילת בנה מיטיב לתאר הספורנו שכתב: "צחק עשה לי אלהים" – אף על פי שיש צער מילה לתינוק, האל יתברך נתן שמחה בלבי, לפיכך "כל השמח יצחק לי" וישמח בעדי, ולא ידאג בשביל צער המילה'.

בשונה מהאב העסוק בזמן מילת הבן בעשייה, באמירת הברכות וענייני המילה, האם אינה פועלת דבר, על כן חווה באופן רגשי את עצם המעמד. זמן ייחודי הוא עבורה, שמצד אחד שומעת את בכי התינוק ומרגישה את כאבו, ומאידך שמחה כל כך במעמד המיוחד בו נכנס בנה לברית המילה. היא לא כופה את הכאב על השמחה, ומאידך אינה נותנת לשמחה למחוק את הרגשת הכאב. היא עומדת מתוך רגשות שונים השלובים זה בזה ומשמשים בעירבוביא. בשעה שהתינוק נימול, רגשות האם מהולים.

ומתוך רגשות האם בזמן המילה עולה יסוד גדול בעבודת ה'. פעמים שנדרש אדם לשלב בתוך תוכו רגשות שונים יחדיו, ונתייחס עתה לרגש השמחה. שמחה אמורה ללוות את האדם בכל דרכו בקודש ובחול, ועם זאת, לא ימנע הוא מלהשתתף באופן מעשי ורגשי בצער היחיד והציבור.

ודוגמה מעשית לזה נמצאת בסיפור מעורר השראה על החוזה מלובלין. וכך מסר רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים בעל ה'יטב לב' בספר 'יטב פנים' ששמע מפי קדוש של זקנו בעל ה'ישמח משה': 'סיפר לי, כי בעת עמד על המחקר להבין דרכי החסידים והוטב בעיניו, עלה בלבו קושיא אחת, אשר מדרכן (של החסידים) לשמוח תמיד, והלא מבואר בשולחן ערוך: 'ראוי לכל ירא שמים להיות מיצר ודואג על חורבן בית המקדש'.⁹³

ויהי בנסעו לקבל פני רבו הקדוש מו"ה יצחק יעקב (ה'חוזה') מלובלין, עלה בלבו להתחנן אל ד' הבוחן לבות: 'אנא ד' אתה יודע מחשבותיי ועומק לבבי, כי רצוני לבל יקשה בעיני דבר, היה נא עמדי וקומה בעזרתי אשר בבואי אל הצדיק הקדוש ההוא, יתרץ לי קושיא הנזכרת, כי כבר אמרו חכמים 'הבא ליטהר מסייעין אותו',⁹⁴ לא אמרו מסייע לשון יחיד דהיה משמע שהקב"ה לבדו מסייע, כי אם מסייעין לשון רבים, על כן גם אותו צדיק יסייע לי להעמידני על האמת'. היה עומד בתפילה וחישוב עם קונו...

והיה כבואו אל הצדיק הק' (ה'חוזה' מלובלין) זלה"ה, תיכף שאל אותו:⁹⁵ 'מדוע פניכם כחושים היום? הן אמת שכתוב בשולחן ערוך שראוי להיות מיצר על החורבן, אבל כבר אמר החכם "צהלה בפני ואבלתי בליבי",⁹⁶ הן תאמינו לי כי אנחנו אומרים תיקון חצות בבכיה והספד, ועם כל זה הכל בשמחה. וכן לימדנו



92. את מחשבותיו של ה'ישמח משה', שלא שיתף אחרים בדבריו אלא חשב כן בליבו.
93. חובות הלבבות שער הפרישות פרק ד.

94. קידושין כט, א.
95. שולחן ערוך או"ח א, ג.
96. יומא לח, ב.
97. ואנוהו – למען הסר ספק מלב הלומד, 'החוזה' חזה

רבינו הקדוש רבי ר' שמעלקא זלה"ה מניקשלוברג, על פי משל למלך שנשבה למרחקים, ועמד לפוש אצל אחד מאוהביו. וכראותו את המלך בשביה הלך ובכה מאין הפוגות, ועם כל זה שמח כי המלך מתאכסן אצלו. והנמשל מובן כי השכינה עמנו, ואם כי לא היה מהראוי לגלות הדבר הזה, כדכתיב הצנע לכת... אבל כבר אמרו חז"ל הבא ליטהר וכו', לא אמר מסייע אלא מסייעין וצריכים גם אנחנו לסייע, עד כאן דברי קדשו של רבינו הקדוש מלובלין אל מורי זקניי.⁹⁷



וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הַיְנִיקָה בָּנִים שְׂרָה כִּי־יֻלְדָּתִי בֶן לִזְקֹנִי:
וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הַיְנִיקָה בָּנִים שְׂרָה כִּי־יֻלְדָּתִי בֶן לִזְקֹנִי:
וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הַיְנִיקָה בָּנִים שְׂרָה כִּי־יֻלְדָּתִי בֶן לִזְקֹנִי:
וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הַיְנִיקָה בָּנִים שְׂרָה כִּי־יֻלְדָּתִי בֶן לִזְקֹנִי:

מי מלל לאברהם. לשון שצח ומשיבות, ראו מי הוא ומה הוא, שומר הצטח, הקדוש צרוך הוא מצטח ועושה: מלל. שנה הכתוב ולא אמר דבר, גימטריה שלו מאה, כלומר לסוף מאה לאברהם: היניקה בנים

וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם
הרד"ק ציין שפסוק זה פותח במילת 'וַתֹּאמֶר' (ואנוהו – על אף שגם הפסוק הקודם נאמר על ידי שרה), וביאר שאמרה עוד מתוך התמיהה הגדולה 'מי מלל לאברהם', מי היה אומר דבר מחודש כזה לאברהם שהיניקה בנים שרה, לולי האל עשה עמה פלא שילדה בן לזקוניו? ובדומה לדבריו כתב החזקוני מי הוא שעלה על לבו לומר שעוד יבוא יום שיאמרו שהיניקה בנים שרה? אף אחד לא היה מאמין שדבר כזה יקרה.
אונקלוס תרגם 'מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה' – מהימן דאמר לאברהם וקיים דתוניק בנין שרה', כלומר נאמן שאמר לאברהם וקיים

וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם
שתיניק בנים שרה. ביאר בפרשגן שאונקלוס הפך את השאלה הרטורית למשפט חיווי.⁹⁸ גם רש"י הוציא את השאלה מדברי שרה, וביאר 'מי מלל' – לשון שבח וחשיבות, ראו מי הוא וכמה הוא שומר הבטחתו, שהקב"ה מבטיח ועושה. ובדומה לדבריו ביאר הרשב"ם 'מי מלל' – ידעו ויבינו כל השומעים מי הוא האלוהים שמלל לאברהם להיות לו בן משרה, שהיניקה בנים שרה אחרי זקנתה ולזקוניו של אברהם, כי אין גדול כאלוהים.
הרמב"ן הביא את דברי רש"י, אך כתב על דבריו: 'ולא מצינו מלת "מי" בערך כזה למעלה

97. מאמר יפה עיניים, אות יח.
98. אולם הרמב"ן הביא בלשון אחר את תרגום אונקלוס: 'מאן מהימן דאמר לאברהם וקיים דתוניק בנין שרה', והשאיר את התמיהה מתורגמת כצורתה. ציין בפרשגן שרוב מפרשי אונקלוס דחו את גרסת הרמב"ן, שדרכו של אונקלוס לסלק שאלות רטוריות מהבורא. אולם

וכבוד, רק לבזיון, "מי אֲבִימֶלֶךְ וּמִי שָׁכֶם" (שופטים ט, כח), "מי דָּוִד וּמִי בֶן יִשָּׁי" (שמואל א כה, י). והנכון בעיני כי אמרה "צָחַק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשְׁמֵעַ יִצְחָק לִי", למלאת פיו ברנה ושחוק בפלא הנעשה לי, כי מי בכל השומעים שאמר לאברהם מתחלה תניק בנים שרה, אין בעולם שיאמר אליו כן אפילו לנחמו, כי לא עלה זה על לב איש מעולם.⁹⁹

על דברי הרמב"ן הקשה האברבנאל וכתב: 'ותמהתי מדבריו שנראה ששכח "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרָאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִי" (ישעיה מ, כו), "מִי יֵלֵד לִי אֶת אֱלֹהִים... וְאֵלֶּה מִי גִדֵּל" (שם מט, כא), "מִי זֶה בָּא מֵאֲדוֹם" (שם סג, א), "מִי זֹאת הַנְּשָׁקֶפָה כְּמוֹ שָׁחַר" (שיר השירים ו, י) ורבים כאלה'.¹⁰⁰

בביאור דברי שרה כתב האברבנאל שבפסוק הקודם נתנה שרה שבח על לידתה בזקנותה, ועתה נותנת שבח על יכולת הנקתה, שנדיר הדבר שנשים היולדות בשלב מאוחר יוכלו להניק. כשראתה שיכלה להניק את בנה, אמרה 'מִי מֵלֵל לְאִבְרָהִם הַיִּנִּיקָה בָּנִים שָׂרָה', שהלידה אמנם ייעד הקב"ה לאברהם, אבל לא הודיעו כלל על ההנקה, וזו כוונת 'מי מלל לאברהם', שלא נאמר לאברהם שתניק את בן זקוניו, לא מאת ה' יתברך ולא מאת המלאך. 'ואין ספק שהחסד הזה עשה הש"י לכבוד יצחק לשלא יניק משדי נשים נכריות בנות כנען'.¹⁰¹

ובדומה לדבריו כתב המלבי"ם ששרה מפרשת בפסוק זה את אשר אמרה בפסוק הקודם 'כָּל הַשְׁמֵעַ יִצְחָק לִי'. על אף שחזרה לימי נעוריה וילדה בדרך הטבע, מכל מקום 'מִי מֵלֵל לְאִבְרָהִם הַיִּנִּיקָה בָּנִים שָׂרָה'. מה שהובטח אברהם שבזקנותו יזכה שתוליד לו שרה – אין זה פלא שהתקיים, אך מה ששרה מניקה בנים – על

כך לא הובטח אברהם כלל, 'מִי מֵלֵל' וייעד נס זה, הלא דבר זה לא התבשר – לא מאת ה' יתברך ולא מאת המלאך. ולמה נעשה נס זה, שמאחר שהתקיים דבר ה' שתלד שרה, מדוע תזכה עוד להניק, הרי יכלה לתת אותו למינקת? אם כן עשה ה' נס זה רק לצחוק ולשמחה, שכל העולם יצחקו וישמחו על נס זה. ואנוהו – המלבי"ם לשיטתו, שהן הצחוק של אברהם והן הצחוק של שרה היו של שמחה ולא של לעג, כמובא בדברינו יח, יב 'שיטת המלבי"ם'. ובדומה לדבריהם עיין באזניים לתורה.

ובמדרש רבה נדרש: 'ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה – ר' פנחס משום רבי חלקיה: מי אמר מי דבר אין כתיב כאן, אלא מי מלל, רמזו שהוא מוליד למאה שנה מנין מל"ל,¹⁰² והביאו רש"י.

בביאור המילה 'מֵלֵל' כתב הרש"י הירש 'שורש זה נדיר במקרא. הוראתו היסודית: לקטוף בחטיפה – "וקטפת מלילת" (דברים כג, כו). בעוד ש"דבר" מביע מושג שלם... הרי "מלה" היא עלה בודד שנקטף מעץ המחשבות, מלה אחת, שאינה צריכה להביע אפילו מושג שלם אחד. כך "מלל" פירושו רק: לבטא חלקי מחשבה, להביע דבר רק בקירוב. מכאן ש"מלים" בספר איוב באות בעיקר במשמעות של לעג, מלים שאינן מביעות דבר בשלמות, או אף אינן מביעות שום דבר. מכאן גם: "מִי יֵמֵלֵל גְּבוּרֹת ה'" (תהלים קו, ב) – מי יכול לבטא דבר מגבורות ה' אף רק בקירוב. וכן גם כאן: רבים צחקו; אולם מי מבין כל בעלי הצחוק "מלל" לאברהם אף רק בקירוב דבר אחד ממכלול המשמעות של תינוק זה שאני חובקת בין זרועותי! בו אני מיניקה את כל עתידה של אומה, אמא אני בו לכל זרעו אחירי; כי הוא יקבל וימסור לדורות את קנינו הרוחני של אברהם. לא

בהערה הקודמת.

100. אברבנאל בשאלתו השישית.

101. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית והשביעית.

102. בראשית רבה נג, ט.

99. עוד הוסיף שלשונו של אונקלוס קרובה להבנתו: "מאן מהימן דאמר לאברהם וקיים דתוניק בנין שרה", כלומר כל השומע יצחק לי כי אין אדם שיהיה נאמן גם בעיני אברהם אם הגיד לו זה הפלא. ועיין בדברינו

בן אחד מיניקה אמא־שרה; בטפחה ובחנכה את הבן האחד – הרי היניקה בנים שרה – בנים, שכן "ילדתי בן לזקניו!" ובפרשגן כתב שבעברית המקראית נתייחד

פועל מל"ל לדברים ברורים, כמו 'ידעת שפתי ברור מללו' (איוב לג, ג), וכן "מי ימלל גבורות ה'", וכוונת הפסוק היא מיהו שיכול היה לומר בבירור כי שרה תיניק בנים?

היניקה בנים שרה פי ילדתי בן לזקניו

ציין הרד"ק שכתוב 'בנים' בלשון רבים, ובביאור הדבר כתב שאם מניקה אחד – כן יכולה להניק בנים אחרים אם תרצה. ובמדרש רבה נדרש: "מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמה" (תהלים קיג, ט) – מושיבי עקרת הבית – זו שרה, "ותהי שרי עקרה" (יא, ל), אם הבנים שמחה שנאמר "היניקה בנים שרה"¹⁰³. ועיין ברש"ר הירש שהבאנו לעיל.

היניקה בנים הרבה

על לשון הרבים במילה 'בנים' דרשה הגמרא: 'ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים שרה – כמה בנים הניקה שרה? אמר רבי לוי: אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו עשה סעודה גדולה, היו כל אומות העולם מרננים ואומרים: ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים: בנינו הוא, ולא עוד אלא שעושין משתה גדול להעמיד דבריהם! מה עשה אברהם אבינו – הלך וזימן כל גדולי הדור, ושרה אמנו זימנה את נשותיהם, וכל אחת ואחת הביאה בנה עמה ומניקתה לא הביאה, ונעשה נס בשרה אמנו ונפתחו דדיה כשני מעיינות, והניקה את כולן'¹⁰⁴, והביא כן רש"י.

וכתב על כך בתורה תמימה: 'ודע דמה שהיתה צריכה שרה כדי לברר אמתת הענין להניק בני אחרים ולא הניקה את יצחק עצמו, י"ל ע"פ מש"כ המפרשים בפ' הלשון "ויגמל" שהיה

יצחק נגמל מעצמו שהיה יונק כ"ד חדשים ואח"כ הי' מואס בהנקה (ע' במפרשי רש"י כאן בשם מהרש"ל), וא"כ לא היתה יכולה להניק את יצחק שלא היה רוצה עוד בזה, והוכרחה להניק בני זולתה'.

אולם באזניים לתורה כתב שהגמרא אינה מתייחסת לדעה שנגמל יצחק בגיל שלוש עשרה,¹⁰⁵ ואף אינו שייך לסעודה שעשה אברהם בהיות בנו בן כ"ד חודש, שאין הדעת סובלת שרק כעבור שנתיים הראתה שרה את כוח הנקתה להניק בנים רבים, ובמשך שנתיים אלו דברו בה השרות שהביאה אסופי מן השוק. אלא שעשה אברהם משתה גם ביום המילה, ואז היניקה שרה בנים הרבה, וכן עשה משתה גדול גם ביום הגמילה. מכאן שיש בתורה הקדושה סמך לעשות משתה ביום המילה וגם ביום שנעשה הבן בר מצווה.

ודומה לגמרא נדרש במדרש רבה: 'היניקה בנים שרה – היניקה בן אין כתיב כאן. אמנו שרה הייתה צנועה יותר מדאי, אמר לה אבינו אברהם: אין זו שעת הצניעות אלא גלי את דדיך, כדי שידעו הכל שהתחיל הקדוש ברוך הוא לעשות נסים. גלתה את דדיה והיו נובעות חלב כשני מעינות והיו מטרוניות באות ומניקות את בניהם ממנה, והיו אומרות אין אנו כדי להניק את בנינו מחלבה של צדקת'¹⁰⁶.



ולא הבאתי מניקתי, באותה שעה היה שופע ויורד חלב מדדיה של שרה ונטלה כל בניהן והניקה אותן'.
105. עיין בדברינו בתחילת פסוק ח.
106. בראשית רבה נג, ט. ובאופן דומה נדרש בפסיקתא רבתי (פיסקא מג – כי פקד ה' את חנה): 'בשעה שילדה

103. בראשית רבה נג, ה.

104. בבא מציעא פז, א. ובתנחומא (תולדות ג) נדרש: 'מה עשו אותן הנשים, עכשיו ייודע הדבר אם הוא בנה ואם לאו, כל אחת ואחת הביאה בנה עמה ולא הביאה מניקתה, מיד היו הבנים בוכין וכל אחת אומרת שכחתי

יתאמץ כל הורה ומורה, שיקבלו ילדיהם את התורה שמלמדים בגדר יין, מים וחלב: שיקבלו את התורה בקדושה ובענווה, ושיגיגשו שאת תוכו של האב והרב הם סופגים בדבריהם. וכן ישתדלו מאוד שימתקו הדברים בפי הילדים, בגדר 'דב'ש' וחלב תחת לשונך' (שיר השירים ד, יא).

ויגמל. לִסְוֹף עֲשָׂרִים וָאַרְבָּעָה חֲדָשׁ: מִשְׁתָּה גָדוֹל. שֶׁהָיוּ שֵׁם גְּדוֹלֵי הַדּוֹר, שֶׁם וְעֶזֶר וְחִצְיָמֶל:

רש"י ביאר שהוא לסוף כ"ד חודש, ודבריו כשיטה השנייה במדרש. וכן כתב הרשב"ם שנבדל מן הדדים, וכן ביאר הרד"ק שנשלמה יניקתו לסוף כ"ד חודש משנולד, שכן דרך

שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק: טול וברך! אומר להן: איני מברך, שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב: טול וברך! אומר להם: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה: טול וברך, אומר להם: איני מברך, שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. אומר לו ליהושע, טול וברך! אומר להן: איני מברך, שלא זכיתי לבן, דכתיב: יהושע בן נון, נון בנו יהושע בנו. אומר לו לדוד: טול וברך: אומר להן: אני אברך, ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.¹¹³

עשה אברהם משתה גדול ביום ח' למילת יצחק, ומנהג כשר הוא, ועליו אמר דוד: "אֶסְפּוּ לִי חֲסִידֵי כְרִיתִי בְרִיתִי עָלַי זָבַח" (תהלים נ, ה). ועיין בתורה תמימה שכנגד דברי המגן אברהם שכתב שיש מקומות שנוהגים לעשות סעודת מילה בלילה, לפי התורה תמימה יש לאסור דבר זה, שכתוב 'בְּיוֹם הַגְּמֹל אֶת יִצְחָק', עיין עוד בדבריו שהאריך בדבר, ועיין בדבריו לקמן.

ועל פסוק זה דרשה הגמרא: 'דרש רב עזירא, זימנין אמר ליה משמיה דרב, וזימנין אמר ליה משמיה דרב אסי: מאי דכתיב ויגדל הילד ויגמל – עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. לאחר

ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק

והביא דוגמאות רבות (לדבר), ודווקא כאן לא פורש למי עשה את המשתה, על כן דרשו שהיו שם גדולי הדור, וסמכו זאת על הכתוב 'גדול'. ובעניין זה כתב רבנו בחיי: 'אין ספק שהיו גדולי הארץ באותו משתה כי היה הפלא גדול ביצחק, גם העושר בבית אברהם רב, ואפשר שהיו שם מלכים ויועצי ארץ, שכבר מצינו שהיו מלכי הארץ דורשים שלומו ורוצים לכרות ברית עמו, אבל מפני שהיה ענין משתה ושמחה לא נתפרשו שמותם. והנה מצינו בבית האבל שהכתוב מפרש שמות הבאים שם, אלו חבריו של איוב שכתוב בהם: "וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ אֱלִיפַז הַתִּימְנִי וּבְלָדָד הַשּׁוּחִי וְצוֹפָר הַנַּעֲמָתִי" (איוב ב, יא). ומזה אמר שלמה ע"ה: "טוֹב לָלֶכֶת אֶל בֵּית אָבִל מִלָּכֶת אֶל בֵּית מִשְׁתָּה" (קהלת ז, ב), באר לנו הכתוב כי כל שמחת העוה"ז הבל וריק'. שאל האברבנאל, מדוע עשה אברהם משתה גדול ביום היגמל את יצחק, ולא ביום לידתו או בריתו, כמנהגינו היום? והביא את דברי הר"ן שבגמילתו נדמה לו שהנער היה בריא וחזק

כתב הרשב"ם שעשה אברהם משתה כפי שמצאנו בשמואל שכאשר גמלה אותו חנה הביאה אותו לשילה עם קורבנות, ככתוב 'וַתַּעֲלֶהוּ עִמָּה כֹאֲשֶׁר גָּמְלָתוּ בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאִיפָה אַחַת קָמַח וְנָבֵל יֵין וַתִּבְאֶהוּ בֵּית ה' שְׁלוֹ' (שמואל א, כד). הוסיף הרד"ק: 'משתה גדול – אפשר כי כן היה מנהגם, או עשה אברהם אבינו זה ליצחק משמחתו בו, ומשנשלמה יניקת הולד מתחיל לדבר וראוי לחנכו באותיות, וארז"ל בן שלש שנים לאותיות'.

על הכתוב 'מִשְׁתָּה גְדוֹל' נדרש במדרש רבה: 'ויעש אברהם משתה גדול – רבי יודא ב"ר סימון אמר: גדול עולמים היה שם',¹¹⁴ וביאר בעץ יוסף שהכוונה לשכינה.

והתנחומא דרש: 'מהו גדול? מלמד שהיו שם שם ועבר ואבימלך',¹¹⁵ והביאו רש"י. שאל בתורה תמימה מנין לדרוש כן, ומה קשה לדרוש שהיה משתה רחב ביד רחבה? אלא משום שבכל מקום שכתוב שעשה אדם משתה – כתוב למי עשה (כגון 'עָשָׂה מִשְׁתָּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו' [אסתר א, ג],

115. תנחומא (בובר) כג.

113. פסחים קיט, ב.

114. בראשית רבה נג, י.

ויצא מכלל סכנת התינוקות, אך כתב שאין דבריו נכונים, שהרי אברהם ידע שיצחק יהיה בריא ויחזק, והאמין בה' שביצחק יקרא לו זרע.¹¹⁶

תירץ האברבנאל שעל אף שהחלב של שרה היה דק ומעט מחמת זקנתה, גדל הנער ונגמל, שלא נפסק החלב ממנה עד שגמלה אותו. ובעבור נס זה העצום עשה אברהם משתה גדול ביום היגמל את יצחק, לתת הודאה לאלוהיו על נס זה. ולא עשה משתה על לידתו ומילתו, לפי שאותם ייעד לו ה', אבל על ההנקה והגמילה לא ייעדו.¹¹⁷ והמלבי"ם תירץ: 'בעת המילה לא עשה משתה, כי המילה הייתה מצווה מיוחדת לו ולבני ביתו הנמולים ועשה לפניהם משתה קטן, אבל בעת הגמל עשה משתה גדול לגדולי הדור כמ"ש חז"ל'.

ואלו דברי רבנו בחיי: 'מנהג העולם שיעשה אדם סעודה ביום שנולד לו בן או ביום המילה לכבוד המצווה. ומה שאחר אברהם לעשות משתה יצחק עד יום הגמל אותו, יתכן לפרש שמיום גמלו הניחו לת"ת, ואין לתמוה, שהרי בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, ע"כ לא רצה לעשות הסעודה לא ביום הלידה ולא ביום המילה והניח הדבר עד יום הגמל אותו כדי שישמח בבנו בשמחת התורה, שכתוב בה: "פְּקוּדֵי ה' יִשְׂרָאֵל מִשְׁמַחֵי לֵב" (תהלים יט, ט), וכענין שכתוב: "אֶת מִי יוֹרָה דָּעָה וְאֶת מִי יִבִּין שְׁמוּעָה גְמוּלֵי מַחֲלָב" (ישעיה כח, ט), כי תכף שנגמל נתקדש להיות פרוש ונבדל לעבודת ה' ומזומן להיות

סעודת מצווה בסיום מסכת

— ◆ ◆ ◆

117. אברבנאל בתשובתו לשאלות השישית והשביעית.

בהיכנסו למצוות.¹¹⁹ אם אכן מדובר בסעודת מצווה, זוהי סעודת המצווה הראשונה שהתקיימה בעמנו.

למעשה, הורו לנו רבותינו לנהוג בסעודות מצווה לכבוד גמרה של תורה, וכפי שכתב הטור על שמחת תורה: 'ועושין משתה ושמחה וי"ט לסיומה של תורה ולהתחלתה';¹²⁰ וכן פסק הרמ"א 'וקורין יום טוב האחרון שמחת תורה, לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה; ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה'. וכן נדרש במדרש שיר השירים: 'ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו – א"ר אלעזר: מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה'.¹²¹

אלא שלא רק לגמרה של כל התורה יש לעשות סעודת מצווה, אלא עבור כל סיום מסכת, וכפי שמובא בגמרא: 'ואמר אביי: תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן'.¹²² שבח ותהילות לבורא עולם, בימינו רבו עד לראש סעודות המצווה הנעשות בתכיפות רבה לכבוד סיומה של מסכת, ונעמוד על גודל מעמדה של סעודת סיום מסכת.

המהר"ם מיניץ כתב: 'רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חביריו ותלמידיו וכשבאו לסוף המסכתא, ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידיהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא. וסמך יש במסכת אבות "ההולך ואינו עושה שכר הליכה בידו וגו'"¹²³ ... עוד טעם אחר שהוא כבוד התורה כשיש שם אסיפת עם... וגם כן יתקן סעודה נאה לכבוד התורה וסיום המסכתא, והיא סעודה מצוה'.¹²⁴

ובים של שלמה פאר את סעודת סיום מסכת וכתב: 'וסיום הספר נמי נראה בעיני שהוא סעודת מצווה... דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה, דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה'.¹²⁵ וכה גדולה היא סעודת מצווה, עד שדוחה היא איסורי אכילה, כפי שכתב המהר"ם מיניץ: 'יתקן סעודה נאה לכבוד התורה וסיום המסכתא, והיא סעודה מצוה דאפילו אבל תוך י"ב חדש על אביו ואמו יכול לסעוד שמה'. ועל התקופה הקודמת



119. ועל עניין זה כתב בים של שלמה (בבא קמא ז, לז):
120. 'וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים, לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה. ועושים שמחה, ונותנים למקום שבח והודיה שזכה הנער להיות בר מצוה, וגדול המצווה ועושה, והאב זכה שגדלו עד עתה, להכניסו בברית התורה בכללה. וראיה להדיא ספ"ק דקדושין (לא, א) שאמר רב יוסף לבסוף, השתא דאמר ר' חנינא גדול המצווה ועושה כו', מאן דאמר לי שאין הלכה כר' יהודה, דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן. אף על פי שהיה כבר חייב, אלא אבשורה שלא היה נודע לו עד עתה רצה לעשות י"ט, כ"ש על הגעת העת והזמן שראוי לעשות י"ט'.
121. טור או"ח תרסט.
122. שיר השירים רבה א, ט.
123. שבת קיח, ב – קיט, א.
124. אבות ה, יד.
125. שו"ת מהר"ם מיניץ סימן קיט.
126. ים של שלמה (שם). עוד הוסיף: 'ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת, דאין לך שמחה יותר לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה... וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה, ונתבלבל השמחה במהומות גדולות על ידי סיבות קשות. ותליתי הסרחון בי שעברתי על דברי רבותיי שלא שמעו מעולם דבר זה, על כן לא כתבו אלא בחתונה ובפדיון הבן. ובמילה

126. שולחן ערוך או"ח תקנא, י, עיין בדבריו ובנו"כ

בקותו, בעבור הספק שהוא ביצחק בינקותו בחלב נקפא.

אבל אחרי שגדל יצחק בשניו וקומתו והיה כשאר כל אדם, היה ראוי שיחזיק בו אברהם כבן יורש, ויעזוב את הקליפה וידבק בפרי. ומפני זה כשראתה שרה את "בן הגר", כלומר בן השפחה, כי לכך לא קראו בן אברהם כי אם בן הגר לגנותו, שהיה משתעשע בבית כבן יחיד בבית ירושתו, כאשר היה קודם לידת יצחק, ושהיה אהוב מאד בעיני אביו, ושכל בני הבית היו משרתים ומשמחים אותו, כאשר הייתה באמנה אתו, חששה על זה וחשבה שהיה ראוי שיהיה יצחק המצחק ושישמעאל יעבוד אותו.

ולפי שישמעאל היה כבר מוחזק בבית משנים רבות, והיא לא תוכל להוציאו מחזקתו, לא ישר בעיניה שישב עוד בבית. והנה הקפידה על זה למה שילדה אותו הגר לאברהם, והיה אפשר שיאמר ישמעאל באחרית הימים שגם הוא היה בן אברהם ושהיה ראוי שיהיו שניהם שווים בירושה, כי הנכסים של אברהם היו ובבחינתו שניהם היו בנים ושווים. וזה טעם אמרו "אֲשֶׁר יִלְדָה לְאַבְרָהָם מִצֶּחֶק", כי מאותה בחינה שילדה אותו הגר לאברהם היה הספק בירושה.¹²⁹

והרש"ר הירש כתב: 'כאן בא תיאור אופיו של ישמעאל, שבו שלובות שתי תכונות: הוא היה בנה של אם ממשפחת חם, ונועד להיוולד לאברהם. שרה, הן היא יזמה את דבר לידתו – קיוותה שיעלה בידה, בדרך ההשפעה המחנכת, להכניע את תכונת חם כליל תחת רוחו של בית אברהם. תקוותה הייתה שכבעלת הבית תצליח להחניק כליל את השפעתה של הגר. כבר סופר לנו למעלה, כיצד נכזבה תקוותה. ניסינו שם לרמוז,¹³⁰ כיצד נשתמרו שתי התכונות גם יחד בזרעו של ישמעאל. שרה ראתה את הניגוד הזה כשהוא עולה כבר באפיו של ישמעאל.

שנולד מהזקנים'. וכן כתב הרמב"ן: 'והנכון בעיניי שהיה זה ביום הגמל את יצחק וראתה אותו מלעיג על יצחק או על המשתה הגדול, ולכך אמר הכתוב "אֵת בֶּן הַגֵּר הַמִּצְרִית" ולא אמר "את ישמעאל" מצחק, וכן אמרה "גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ" (פסוק י), כי אמרה העבד המלעיג על אדוניו חייב הוא למות או להלקותו, ואיני רוצה רק שתגרש אותו מאתי ולא יירש בנכסיך כלל עם בני שהוא בן גבירה'.

הוסיף על דבריהם הספורנו בכותבו: 'מצחק – מלעיג על המשתה שנעשה בבית אברהם, באומרו שנתעברה מאבימלך. והטעם שלא קרה זה בעת לידת יצחק, כי ישמעאל שמע כזאת אחר כך מליצני הדור. ואם באולי בעת הלידה היה מצחק לא הרגישה בו שרה שהיתה אז טרודה'. ועוד הוסיף בטעם כתיבת 'את בן הגר' – חשבה שרה שהתעורר ישמעאל ללעג זה מפני ששמע כך מאמו, כנדרש בגמרא 'שותא דינוקא בשוקא – או דאבוה או דאימיה',¹²⁸ ופירש רש"י 'משל הדיוט הוא: מה שהתינוק מדבר בשוק, מאביו או מאמו שמע'.

ובשיטתו ביאר המלבי"ם וכתב: 'ואז בעת המשתה ראתה שרה שישמעאל מצחק ומתלוצץ על המשתה הזה, ולא פירש מה היה הצחוק רק ברמז מ"ש "אֲשֶׁר יִלְדָה לְאַבְרָהָם", שאמר כמו ליצני הדור שמאבימלך נתעברה שרה, ורק הוא נולד מאברהם, ושרה הכירה שלצחוק זה הסיתו אמו, שהורע בעיניה מה שמבכר בן שרה על בנה, וע"ז קראו בן הגר המצרית ולא קראו בשם ישמעאל, כי ראתה שאמו הסיתה אותו לזה'.

ואלו דברי האברבנאל: 'הנכון בעיניי הוא שבהיות יצחק יונק שדי אמו בגבול סכנת התינוקות, לא בקשה שרה שיגרש את האמה ואת בנה, לפי שאין ספק שיקשה על אברהם לעזוב את בנו הוודאי ישמעאל, איש גדול ושלם

130. עיין בדבריו טז, יד.

128. סוכה נו, ב.

129. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

דמים שנאמר "וַיֹּאמֶר אַבְנֵר אֶל יוֹאָב וַיִּקְוּמוּ נָא הַנְּעָרִים וַיִּשְׁחָקוּ לִפְנֵינוּ... וַיִּקְמוּ וַיַּעֲבְרוּ בְּמִסְפָּר... וַיִּחְזְקוּ אִישׁ בְּרֹאשׁ רֵעֵהוּ וַחֲרָבוֹ בְּצַד רֵעֵהוּ וַיִּפְּלוּ יָחִידוֹ" (שמואל ב, יד-טז), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל נוטל קשת וחצים ומזרק כלפי יצחק¹³¹ שנאמר "כַּמְתַּלְהֵלָה הִיָּרָה זְקִים וְגו' כֵּן אִישׁ רָמָה וְגו'" (משלי כו, יח-יט).

ואני אומר: חס ושלוש שיהיה בביתו של אותו צדיק ההוא כך, אפשר למי שנאמר עליו "כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא" וגומר (יח, יט) יהא בביתו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים? אלא אין צחוק האמור כאן אלא לענין ירושה, שכשנולד אבינו יצחק לאברהם אבינו היו הכל שמחין ואומרים נולד בן לאברהם נולד בן לאברהם, נוחל את העולם ונוטל שני חלקים. והיה ישמעאל מצחק בדעתו ואומר אל תהו שוטים אל תהו שוטים, אני בכור ואני נוטל שני חלקין, שמתשובת הדבר אתה למד "כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאֵמָה" וגומר, ורואה אני את דברי מדברי רבי עקיבא¹³² ועיין בדברי התורה תמימה לקמן לענין התוספתא.

רש"י הזכיר שהוא לשון עבודה זרה, גילוי עריות ורציחה, והוסיף שהיה מריב עם יצחק על הירושה, וטוען שהוא הבכור ונוטל פי שניים. וכן כתב שיוצאים לשדה ונוטל קשתו ויורה בו חצים, וטוען שהוא משחק. הרמב"ן העיר שרש"י

מרעיונותיו הנשגבים של אברהם הוא קלט רק מדה זעומה, שהספיקה לו כדי לבזותם ולשים אותם ללעג. דבר שהעולם קידם אותו ב"צחוק", שבו עלה רק רמז דק של לעג – עליו היה ישמעאל מצחק במלוא פיו. לפיכך לא היה מסוגל כלל ועיקר לקבל את ירושתו של אברהם בשיתוף עם יצחק.

מצחק – לשון עבירות חמורות

בשונה מהבנת הפשט שהזכירו המפרשים הנ"ל, עולם הדרש מטיח ביקורת קשה ביותר בן הגר, בביאור המונח 'מצחק'.

וכן נדרש בתוספתא: 'אמר רבי שמעון בן יוחאי: ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש ודברי נראין מדבריו. דרש רבי עקיבא: "וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק", אין צחוק האמור כאן אלא עבודה זרה שנאמר "וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק" (שמות לב, ו), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל שהיה בונה במסין וצד חגבים ומעלה ומקטיר לעבודה זרה. רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אין שחוק האמור כאן אלא גילוי עריות, שנאמר "בָּא אֵלַי הָעֶבֶד הָעֵבְרִי... לְצַחֵק בִּי" (לט, יז), מלמד שהייתה אמנו שרה רואה את ישמעאל מכבש את הגגות ומענה את הנשים. רבי ישמעאל אומר: אין לשון צחוק אלא שפיכות



וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק, מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל בונה בימוסיות וצד חגבים ומקריב עליהם. רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אין הלשון הזה צחוק אלא לשון שפיכות דמים, היך מה דאת אמר יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו. רבי עזריה משום רבי לוי אמר: אמר ליה ישמעאל ליצחק: נלך ונראה חלקינו בשדה, והיה ישמעאל נוטל קשת וחצים ומורה כלפי יצחק, ועושה עצמו כאילו מצחק, הדא הוא דכתיב "כַּמְתַּלְהֵלָה הִיָּרָה זְקִים וְגו'", וכו' אש רמה את רעהו", ואומר הלא מצחק אני. ואומר אני בו דבר לשבח, אין לשון הזה של צחוק אלא לשון ירושה, שבשעה שנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים, אמר להם ישמעאל: שוטים אתם, אני בכור ואני נוטל פי שנים, שמתשובת אמנו שרה לאברהם

131. ועיין בבעל הטורים שכתב: 'מצחק – בגימטריא להרג. זהו שארז"ל שהיה יורה בו חץ כדי להורגו'.

132. תוספתא סוטה ו, ו. בבראשית רבה (נג, יא) נדרש הדבר בשינויי לשון: 'אמר רבי שמעון בן יוחאי: רבי עקיבא היה אומר בו דבר לגנאי, ואני אומר בו דבר לשבח (ואנוהו) – לפי רבי עקיבא הדבר נדרש לגנותו של אברהם, שגדל בביתו נער שנהג בעבירות החמורות, ואני דורש את אברהם לשבח, שלא גדל בן שכזה בביתו). דרש רבי עקיבא: ותרא שרה וגו', אין מצחק אלא גילוי עריות, היך מד"א בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי, מלמד שהיתה אמנו שרה רואה אותו לישמעאל מכביש גנות וצד נשי אנשים ומענה אותן. תני רבי ישמעאל אומר: אין הלשון הזה של צחוק אלא עבודת כוכבים שנאמר

וְחַמַּת מַיִם, ללמדך שהיה שונא לישמעאל על שיצא לתרבות רעה, ושלחו הוא ואמו הגר ריקם וטרדו מביתו על כך. וכי תעלה על דעתך שאברהם שכתוב בו "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה וְגו'" (יג, ב), היה משלח אשתו ובנו מביתו ריקם בלא כסות ובלא מחיה? אלא ללמדך כיון שיצא לתרבות רעה לא נפנה עליו. מה היה סופו כשגרשו? ישב בפרשת דרכים והיה מלסטם את הבריות, שנא' "וְהָיָה פָּרָא אֶדָם" (טז, יב).¹³⁴ רש"י הביא את דברי המדרש בפירושו על הפסוקים הבאים.

ובפרקי דרבי אליעזר דרש גם הוא שירה חצים לעבר יצחק: 'נסיון התשיעי, ישמעאל נולד בקשת ונתרבה בקשת, שנאמר "וְיָהִי רֶכֶב קֶשֶׁת" (פסוק כ). והיה נוטל קשת וחצים והיה יורה אחר העופות. ופעם אחת ראה את יצחק יושב לבדו וירה עליו חץ להרגו, ראתה שרה והגידה לאברהם כזה וכזה עשה ישמעאל ליצחק, אלא עמוד וכתוב ליצחק כל מה שנשבע הקדוש ברוך הוא לתן לך ולזרעך'.¹³⁵

התורה תמימה העיר מספר הערות על התוספתא. מה שכתוב 'ורואה אני את דברי מדברי רבי עקיבא' הכוונה מכל הרבנים שהובאו במדרש, אלא שרבי עקיבא היה דורש בשם כולם. ועוד הביא שבמדרש רבה נוקט שמו של רבי עקיבא ולא רבי אליעזר, והוכיח שלשון המדרש נכון יותר (ואנוהו – ועוד ניתן לתרץ שהוא רצף דברי התוספתא, שארבע דרשות דרש רשב"י וחלק על רבי עקיבא, לכן נקט את שמו).

עוד העיר שלדעות שמדובר בגילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה, מה שייכים דברי שרה 'כי לא יירש בן האמה הזאת?' ויישב על פי פרשת 'כי יסיתך', שבא להסיתו כדי לירש את חלקו.¹³⁶ ואנוהו – בפשטות יש לומר שדברי

הכניס בדבריו את שני הצדדים של המחלוקת, שנקט הן את דברי רבי עקיבא (ואנוהו – וחבריו) והן את דברי רבי שמעון שחלק עליו. עוד הקשה הרמב"ן על דברי רש"י שנקט שהיה מריב עם יצחק על ענייני ירושה, ומשמע שהיה יצחק בגיל שיכול לריב חזרה, ואם כן ישמעאל יהיה גדול מאוד ולא אפשרי שתישא אותו אמו על שכמה. וכן אמרו חז"ל¹³⁷ שהיה ישמעאל בן שבע עשרה, וצריך לומר שהיה זה כשנגמל יצחק.

בפרשגן ציין שתרגום **אונקלוס** 'מַצַּחַק – מְחַיֵּי', במשמעות שלילית, מורה שנקט כשיטת רבי עקיבא, שתרגום חו"ך הוא תרגום גנאי בדברי אונקלוס.

גם **במדרש רבה** נדרש שנהג ישמעאל בעבודה זרה, ומתוך הבנה זו דרש את המשך הפסוקים ביחס אברהם כלפיו: "'חוֹשֶׁךְ שְׁבִטוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ וְאַהֲבֹ שְׁחָרוּ מוֹסֵר" (משלי יג, כד), בנוהג שבעולם אדם שאומר לו חבריו פלוני הכה לבנך יורד עמו עד לחייו, ומה ת"ל חושך שבטו שונא בנו? ללמדך שכל המונע בנו מן המרדות סוף בא לתרבות רעה ושונאהו.

שכן מצינו בישמעאל שהיו לו געגועים על אברהם אביו ולא רידהו ויצא לתרבות רעה ושנאהו והוציאו מביתו ריקם. מה עשה ישמעאל? כשהיה בן ט"ו שנה התחיל להביא צלם מן השוק והיה מצחק בו ועובדו כמו שראה מאחרים, מיד "וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יִלְדָה לְאַבְרָהָם מַצַּחַק וְגו'", ואין מצחק אלא עבודת כוכבים כד"א ויקומו לצחק.

מיד "וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ", שמא ילמד בני אורחותיו, מיד "וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם וְגו'" על שיצא לתרבות רעה. "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אֵל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ וְגו'", מכאן אתה למד שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות. מיד "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח לָחֶם

כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני אתה למד'.

133. מובא לקמן בילקוט שמעוני בפסוק יד' בן כמה היה ישמעאל'.

134. שמות רבה א, א.

135. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

136. עיין קידושין סח, ב – פ, ב.

וכל כך נאמנה וחזקה ראייה זו לדעתנו עד שצריך עיון רב ליישב דעת החכמים מהערה זו, וצ"ל בהכרח או דלא ס"ל כלל כדעת זה הדורש [ר' יצחק] דאין הקדוש ברוך הוא דן את האדם אלא לפי אותה שעה [אף כי זה דוחק מכמה טעמים], או דיפרשו באשר הוא שם בענין אחר כמש"כ רמב"ן בפסוק י"ז דע"ד הפשט הוי הפי' סמוך לו, ר"ל לא מרחוק, ואינו בא כלל לדרשא הנ"ל או כמו שנבאר הפירוש (בדבריו שהבאנו בסוף פסוק יז) ואין משיבין מן הדרש, ואין להאריך עוד'. ועיין בשיחה לכתר זה ביישוב קושייתו.

ועל דברי רשב"י כתב בתורה תמימה: 'ויש להעיר מ"ש רשב"י שאין נראים לו דברי חבריו שצחוק האמור כאן הוא דבר עבירה משום דחלילה שיהיה בביתו של אותו צדיק שיעשה כן, שזה באמת רק סברא חיצונית וגם אינה מוכרחת, שהרי מצינו את עשו בביתו של יצחק ועשה מה שעשה, כמ"ש בב"ב ט"ז ב' שביים אחד בא על נערה המאורסה והרג את הנפש וכפר בתחיית המתים וכפר בעיקר וכו'.

בעוד שהיה לו באפשר להביא רא"י מכרחת שע"כ אי אפשר לומר כפירוש חבריו דצחוק זה הוא דבר עבירה, שהרי אמרו בר"ה ט"ז ב' אין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר **כִּי שִׁמְעַתְּ אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱרַב בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם** (פסוק יז), ומבואר במ"ר פ' שמות פ"ג והובא בפירש"י בסמוך שהיו המלאכים מקטרגים שלא ימציא לו הקדוש ברוך הוא

 נהרות ה'

אֶת בֶּן הָגֵר... מִצָּחֶק'. כואב הלב, בלמדנו שבנו של אברהם אבינו ירד לשפל המדרגה. מעיד עליו המדרש רבה: 'מלמד שהיתה אמנו שרה רואה אותו לישמעאל מכביש גנות וצד נשי אנשים ומענה אותו.. מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל בונה בימוסיות וצד חגבים ומקריב עליהם... והיה ישמעאל נוטל קשת וזחצים ומורה כלפי יצחק, ועושה עצמו כאילו מצחק'.¹³⁷

לדאבוננו, אין זה אירוע חד פעמי, עליו נאמר 'ולא הלכו בְּנֵי דְבָרְקִי' (שמואל א ח, ג). אף מהגדולים והחסידיים שידע עמנו, יצאו בנים שלא הלכו בדרך אביהם הקדוש. בביתו של יצחק אבינו גדל לא אחר מעשו, שלא רק שרצה להרוג את אחיו, אלא עוד דרשה עליו הגמרא: 'אמר רבי יוחנן, חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום: בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה'.

עלי שפט את ישראל את ישראל ארבעים שנה, והיה כהן גדול שנכנס לפני ולפנים, ולמרות זאת כתוב: 'ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה'... גם בטרם יקטרון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזבח תנה בשר לצלות לפנהו ולא יקח ממך בשר מבשר כי אם חי... ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה' כי נאצו האנשים את מנחת ה'... ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשו בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד' (שמואל א ב, יב-כב).

שמואל הנביא היה אחד מגדולי הנביאים שידע עמנו, ככתוב עליו 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו' (תהלים צט, ו). ומלבד גדולתו האישית – רבים השיב מעוון, ככתוב 'ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עושים שנה וינהו כל בית ישראל אחרי ה' (שמואל א ז, ב), וביאר רש"י 'על ידי שמואל שהיה מחזר מעיר לעיר ושופטם ומוכיחם'. ובכל זאת בא לכדי 'ולא הלכו בניו בדרךיו ויטו אחרי הצע ויקחו שחד ויטו משפט' (שמואל א ח, ג).

ואף דוד מלך ישראל – לא כל בניו היוו לו מקור נחת. אחד מבניו אנס את אחותו, ואח אחר הרג את הראשון, ואף מרד במלכות דוד אביו.

על המלך חזקיהו, האיש שהיה ראוי להיות משיח, שדרש לימוד תורה מכל עמו, כמובא בגמרא: 'נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה'.¹³⁹ ואף על פי השתדלותו שכל העם יעסקו בתשובה, יצא ממנו מנשה שהרע מאוד בעיני ה', עד כדי שימת פסל אשרה בבית המקדש.

ואף המלך יאשיהו, שהשיב את העם כולו בתשובה וזכה שנכתב עליו 'וְכָמֹהוּ לֹא הָיָה לְפָנָיו מֶלֶךְ אֲשֶׁר שָׁב אֶל ה' בְּכָל לְבָבוֹ וּבְכָל נַפְשׁוֹ וּבְכָל מְאֹדוֹ כְּכָל תּוֹרַת מֹשֶׁה וְאַחֲרָיו לֹא קָם כָּמֹהוּ' (מלכים ב כג, כה), יצאו ממנו שלושה בנים מלכים, ועל כל אחד מהם נאמר שעשה את הרע בעיני ה'.¹⁴⁰

מי הוא אשר יפצה פה, לומר שכל גדולי ישראל אלו לא עמלו מספיק בגידול ילדיהם לירא את אבינו שבשמיים? ואף על פי כן, לא זכו שהלכו בניהם בדרכם, על אף שהיו אבותינו הקדושים, נביאים, כהנים גדולים ומלכים. ואם נפלה שלהבת בארזים – מה יגידו אזובי הקיר? אין אף אדם שמובטח לו שילכו בניו בדרך העולה בית אל.

ולו זו בלבד שאין תלמידי חכמים מובטחים שיצאו מהם בנים תלמידי חכמים, אדרבה, הגמרא דרשה את ההיפך: 'ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן? אמר רב יוסף: שלא יאמרו תורה ירושה היא להם',¹⁴¹ וכפי שביאר הר"ן 'לצאת מבניהם ת"ח – שעל הרוב אינם בני תורה, שלא יאמרו ירושה היא להם – לא



139. סנהדרין צד, ב. מנשה – מפני כבודו של משה כתוב נו"ן לשנות את השם

140. ואפילו על אדון הנביאים, האיש שהיה קרוב ביותר ונכתב תלויה לומר שלא היה מנשה אלא משה'.

141. נדרים פא, א. ועוד עיין בפרשת לך-לך בנהרות

ה' טו, ג. וביאר רש"י 'בן

143. משנה ברורה מז ס"ק י'.

ובעניין גירוש הגר וישמעאל נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'ראתה שרה והגידה לאברהם כזה וכזה עשה ישמעאל ליצחק, אלא עמוד וכתוב ליצחק כל מה שנשבע הקדוש ברוך הוא לתן לך ולזרעך. חייך שאין בן האמה הזה יורש עם בני עם יצחק, שנאמר "וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרְשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנֶיהָ וְגו'". אמרה שרה לאברהם: כתוב גט גרושין ושלח את האמה הזאת ובנה מעלי ומעל בני, מן העולם הזה ומן העולם הבא'.¹⁴⁷

והרש"ר הירש כתב: 'גרש' – לא רק הרחקה מן המקום, אלא פיטורין וניתוק מכל קשר עם הבית... הדבר נשמע כמעשה קשה ואכזרי, אך הנסיבות מצדיקות אותו צידוק גמור. יש להסיר מביתם של אברהם ושרה כל פחד, שמא לאחר פטירת שניהם תשלוט בו השפעתם של הגר וישמעאל, הבן הבכור. לפיכך יש להרחיק את שניהם בדרך כזאת, שייראו ביחס לבית הזה במעמדם האמתי והחוקי, היינו, כאמה וכבן-אמה, ובן-אמה הרי הוא עצמו עבד. לאחר מכן יכול היה אברהם להיטיב את גורלם בעין יפה, כמידת עושרו וטוב-לבו, וכן עשה (עיין בדברינו בשיחה לכתר זה 'השינוי בישמעאל בפירוש רש"י').

לא בכדי חוזרת שרה ואומרת: "האמה הזאת". ולא עלה בדעתה כי לעולם לא יירש בן אמה כלשהי עם בנה ויורש ביתה. הן היא עצמה העלתה במחשבתה מצב זה בפירוש, והיא לבדה גרמה אותו מתוך יזמתה שלה. אולם האמה הזאת הוכיחה כי אינה מתאימה למצב יחסים כזה כלל ועיקר. משום כך – "גֵּרְשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת", "לא יִרְשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת" וגו'. "תקוותי הייתה כי "אֲבִנָּה מִמֶּנָּה" (טז, ב), כי בן הגר יהיה לי לבן, ואני אוכל לחנכו למענך. אולם אופיה של הגר הפר תקווה זו".

כי בגללה גדל ישמעאל לעשות את אשר עשה. כן כתב הספורנו 'גרש את האמה הזאת ואת בנה – כי בעצתה עשה הבן שהוציא דבה למען יירש בנה את הכל, לפיכך גרש מפני שאינו דין שיירש אפילו בקצת', וכן נקט המלבי"ם שמאחר שראתה שרה שאימו של ישמעאל הסיתה אותו לצחק (כביאורו בפסוק הקודם), בקשה מאברהם שיגרש 'את האמה' שהסיתה אותו, ועמה יגרש גם 'את בנה'.

האברבנאל הביא את דברי הרמב"ן, חלק עליהם וביאר באופן אחר, שכיוונה שרה לגרש גם את הגר מהבית מטעם עצמה, שמאחר שהייתה פילגש אברהם לא היה ראוי שתשב בביתו עם אשתו הגבירה, אלא שתשב לבדה בבית אחר, 'וילך האיש אליה בהחבא'. וכן אם תמות הגר בעודה בבית אברהם או שימות אברהם בחייה, יירשו בניה בנכסיו. על כן אמרה שרה 'גֵּרְשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנֶיהָ כִּי לֹא יִירְשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק', כלומר, שאין ראוי שיירש בן השפחה הפילגש בשווה עם בן הגבירה. ואילו היה כדברי הרמב"ן, היה לה לומר 'גרש את בן האמה הזאת ואת אמו'.

עד עתה לא הקפידה שרה בזה, כי חשבה שלא תלד, והיה רצונה וחפצה שיירש ישמעאל את כל נכסי אברהם, ולכן רצתה שישבו הגר וישמעאל בבית. אך אחרי לידת יצחק¹⁴⁵ חששה לאשר יקרה אחרי מות אברהם בעניין הירושה. ובגירוש בנה לבדו אין ראיה, כי לפעמים גם בני הגבירות יוצאים מבית אביהם ללכת לארץ מרחקים. על כן אמרה 'כִּי לֹא יִירְשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת', הן מצד 'עם בני', שאני הגבירה והיא שפחתי, והן מצד 'עם יצחק' – מפני שלמותו ומעלתו בעצמו ויופיו – זאת בהיפך ישמעאל.¹⁴⁶



146. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.
147. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

145. ועל פי דבריו בפסוק הקודם הכוונה אחרי שנגמל יצחק.

בעניין טענת שרה 'כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עם בְּנֵי' כתב הרד"ק שישמעאל סבור להיות שווה עם יצחק בירושה מאחר שהוא בן, לפיכך מצחק ומלעיג על יצחק. והכלי יקר כתב: 'וכי בעבור שגרשו אי אפשר לו לחזור לירושתו אחרי מות אביו? ונראה שעל ירושת המעשים הוא מדבר, כי ראתה שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק בגילוי עריות מצד שהיה בן הגר המצרית הולידה בדומה לה, כי כל המצרים שטופי זימה שנאמר "וְיִזְרְמֹת סוּסִים זִרְמָתָם" (יחזקאל כג, כ) ותולדותיהן כיוצא בהם, על כן אמרה שרה לגרשו כדי שלא ילמוד יצחק ממעשיו. ואם תאמר אדרבא שמא יצחק יהפכו ויחזירו למוטב, על זה אמרה ידעתי בנבואה כי לא יירש עם בני ממעשה אביו אברהם הטובים ועל כן נשאר החשש שמא ילמוד יצחק ממנו'. הוסיף הספורנו וכתב 'בן האמה' – שאינו מיוחס

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרְשׁ הָאֵמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ. בַּפְּסוּק זֶה מֵתַגְלִית אִישִׁיּוּתָהּ הֵתִקִּיפָה שֶׁל שָׂרָה בִּמְלֹוא תִפְאַרְתָּהּ. הָאִישָׁה שֶׁסּוֹכָה בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ וּמִגִּיּוּרָתָהּ נִשְׁמָה, נִעְמַדָת כְּחוֹמָה בְּצוּרָה עֹבֵר טוֹבֵת בְּנָה, וּבַעֲבוּרָה דּוֹרֶשֶׁת שִׁיעֶשֶׂה אֲבִרָהּם פְּעוּלָה קִשָּׁה בְּיוֹתֵר.

אין זו הפעם היחידה שדווקא האם, היא זו שפקחה עיניה, דרשה ופעלה לטובת בנה. רבקה היא שדחקה ביעקב לקבל את ברכות אביו, ויוכד היא זו ששמה את התיבה ביאור ודאגה להצלת בנה, ותפילותיה של חנה הן אשר הובילו להולדת שמואל הנביא.

ואף חז"ל תיארו מקרים שהייתה האם ברת השפעה רוחנית גדולה מאוד על בניה. בשעה שרבן יוחנן בן זכאי מונה **במשנה** את שבחו של רבי יהושע הוא אומר שתי מילים בלבד – 'אשרי יולדתו'.¹⁵⁰ חלק מגדולתו של רבי יהושע תלה רבו הגדול באימו, כמסופר בירושלמי שרבי דוסא בן הרכינס 'ראה את רבי יהושע וקרא עליו "אֵת מִי יוֹרָה דְעָרָה" (ישעיה כח, ט) – זְכוּר אֲנִי שֶׁהִיִּיתָ אִימּוֹ מוֹלַכְתָּ עֲרִיסְתּוֹ לְבֵית הַכְּנֶסֶת בְּשִׁבְלִי שִׁתְּדַבְּקוּ אֲזִינוּ דְּבַרֵּי תוֹרָה'.¹⁵¹ ועוד שבח כלפי אמא חשובה

148. עיין קידושין סו, ב.
149. בראשית רבה נג, יא.
150. אבות ב, ח.
151. ירושלמי יבמות א, ו.

בקולה. ובדומה לדבריו ביאר המלבי"ם ששרה הקדימה לדבר על הגר ורק אחר כך על ישמעאל, כאומרה 'גרש האמה הזאת ואת בנה' (פסוק י), כי חשבה שעיקר אהבת אברהם הוא לפילגשו, ועמה יאהב גם את בנם. אך הכתוב מעיד שעיקר מה שהורע בעיניו היה 'על אודת בנו'.

לעומתם, האברבנאל ביאר שלא רק על ישמעאל היה רע בעיניו, אלא גם על גירוש הגר, שהרי יודע צפונות אמר לו 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך' (פסוק יב). אולם רק ישמעאל הוזכר בפסוק זה כי כתוב 'וירע הדבר מאד', וזה שייך דווקא בישמעאל ולא בהגר.¹⁵⁵

ואנוהו – במחלוקת זו של המפרשים (המובאת כאן ובתחילת הפסוק הבא), האם היה קשה בעיני אברהם לשלוח גם את הגר או רק את ישמעאל, ניתן לתלות במחלוקת הרמב"ם עם שאר מפרשי המשנה בכוונת 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולם להודיע כמה חבתו של אברהם אבינו עליו השלום'.¹⁵⁶ הרמב"ם ציין שגירוש ישמעאל וגירוש הגר הם שני ניסיונות שונים, ואילו רוב מפרשי המשנה ביארו זאת כניסיון אחד – לגרש את ישמעאל ואת אמו הגר, עיין בדברינו בפרשת לך-לך יב, א 'עשרה ניסיונות'. ניתן לבאר שלפי הרמב"ם היה קושי נפרד בשילוח כל אחד מהם, וכדברי הפסוק 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך' (פסוק יב), ואילו לשאר המפרשים עיקר הקושי היה בשילוח ישמעאל בנו, ככתוב 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו', ואילו גירוש הגר היה משני וטפל לגירוש ישמעאל.

ויש שיבארו שהיה רע בעיני אברהם שילוחו של בנו, מחשש את אשר ימצא אותו בעוזבו את בית אברהם הצדיק. כן ביאר האור החיים שהיה רע בעיניו שמא יצא לתרבות רעה וישתקע באמונות רעות בצאתו מבית אברהם, וסוף כל

סוף בנו הוא. ועוד כתב: 'על אודות בנו – אשר ייחסה אותו שרה להגר כאומרה "האמה הזאת ואת בנה וגו' בן האמה" (פסוק י), ובא הקדוש ברוך הוא והצדיק דברי שרה ואמר לו "כל אשר וגו' שמע בקלה" (פסוק יב), ואל תחשוב אותו בנך והוא אומרו "על הנער וגו'" (שם), עקר לו שם בנו ואמר לו "כי ביצחק יקרא לך וגו'", ובן זה על שם אמו יקרא, והוא אומרו "וגם את בן האמה וגומר" (פסוק יג). ותמצא שחזר אברהם והודה לדבריה דכתיב "וישכם אברהם וגו' ואת הילד וגו'" (פסוק יד) ולא אמר "ואת בנו" כי העיד הכתוב על אברהם'.

והמשיך קו זה הרש"ר הירש וכתב: 'וירע – כל המעשה הזה נראה בעיני אברהם אכזרי ביותר, "רע" (משורש "רעע"); נתערער כל מה שקיבל בלבו לעשות, כל ציורי נפשו לגבי עתידו; וזאת לא רק ביחס לישמעאל אלא גם ביחס לאמו, שהרי ה' אומר לו בהמשך הדברים: "על הנער ועל אמתך" (פסוק יב). שני הדברים היו רעים בעיניו, אך לא מתוך נטייה אישית אל הגר, כי אם על אודת בנו, מטעמים הקשורים בבנו בלבד, בגלל דברים שנגרמו על ידי בנו...

בוודאי לא נעלם מעיני אברהם דבר שהבחינה בו שרה. אולם מן הסתם חשב אברהם: אם כבר בביתו סטה ישמעאל מדרך של כובד ראש והיה ל"מצחק"; ואם כבר עתה כה גדולה השפעתה של הגר על ישמעאל, בשעה שידו של אברהם עדיין נטויה – כיצד יפלו הדברים, שעה ששניהם ייעדרו מן הבית וישמעאל יהיה נתון כולו להשפעת הגר!

לעומת כל האמור, במדרש רבה נדרש 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם וגו' – על שיצא לתרבות רעה.¹⁵⁷ (כמובא בפסוק ט 'מצחק – לשון עבירות חמורות'), וכן ביאר רש"י ששמע שיצא לתרבות רעה.



155. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית. 157. שמות רבה א, א.

156. אבות ה, ג.

ביותר של אברהם הייתה במה שנעשה בתוך ביתו, שהיה ישמעאל יורה חץ ביצחק והייתה שרה דורשת את גירושו, וכפי שדרשה הגמרא: 'ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג'.¹⁵⁹

ועוד נדרש במדרש רבה: 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם – הדא הוא דכתיב "ויעצם עיניו מראות בָּרַע" (ישעיה לג, טו)'.¹⁶⁰ ביאר בעץ יוסף שאברהם מרוב רחמיו ריחם על בנו אף על פי שהיה רשע.

ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'והיה נוטל קשת וחצים והיה יורה אחר העופות. ופעם אחת ראה את יצחק יושב לבדו וירה עליו חץ להרגו, ראתה שרה והגידה לאברהם כזה וכזה עשה ישמעאל ליצחק... ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה וגו'. אמרה שרה לאברהם כתב גט גרושין ושלח את האמה הזאת ובנה מעלי ומעל בני, מן העולם הזה ומן העולם הבא. ומכל הרעות שבאו על אברהם, היה קשה ורע בעיניו הדבר הזה מאד, שנאמר "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו".¹⁵⁸ ואנוהו – הרעה הגדולה

נהרות ה'

עיני אברהם אבינו

מבואר בכתוב שאברהם התנגד נחרצות לדברי שרה – 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם', ואם הדבר היה תלוי בו, לא היה משלחו מביתו. אולם בפסוק הבא נאמר לאברהם 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך', ומרגע ששומע את דבר ה' – מבטל כליל את רצונו בפני ה' יתברך. אין אברהם דוחה את קיום מצוות ה' אפילו שעה אחת, ואף אינו מתפלל לשנות את הנאמר, אלא מיד 'וישפם אברהם בבקר... וישלחה' (פסוק יד). מפורש בכתוב שאברהם נדרש להטות את הנכון בעיניו אל הראות הנכונה בעיני דעת עליון.

בכל מעשינו, נדרשים אנו להישיר את מבט עינינו לא אל מה שנכון בעינינו, אלא אל מה שנכון בעיני ה' יתברך. ומטעם זה לא כתבה התורה רק 'כי תעשה הטוב והישר' אלא 'כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך' (דברים יב, כח) וכן 'לעשות הישר בעיני ה' אלהיך' (שם יג, יט), שהרי לא תמיד מה שנכון בעיני בשר ודם נכון הוא בעיני ה' יתברך. ומעשה אברהם מהווה דוגמה מובהקת לאמור במשנה: 'עשה רצונו כרצונך... בטל רצונך מפני רצונו'.¹⁶¹

ומכאן הבנה חדשה לנדרש במשנה: 'כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע. עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע'.¹⁶² אברהם אבינו ידע להישיר את עיניו עם עיני ה' יתברך, ומכאן הייתה לו 'עין טובה', בשונה מבלעם שהעיד על עצמו 'ידע דעת עליון' (במדבר כד, טז), ואף על פי כן יעץ עצה שהייתה שנואה על הקב"ה, כנדרש בגמרא: 'אלהיהם של אלו שונא זימה הוא... עשה להן קלעים, והושיב בהן זונות'.¹⁶³ מתוך שהייתה לאברהם עין טובה הבין את מקומו מול ריבון

161. אבות ב, ד.

162. אבות ה, יט.

163. סנהדרין קו, א.

158. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

159. ברכות ז, ב.

160. בראשית רבה נג, יב.

שמע בקולה. למדנו שהיה אברהם טפל לשרה צנזראות:

כתב על כך הרד"ק 'כי ידע כי גם על האמה
רע בעיניו ששמשה אותו כמה שנים, וכל שכן
שהיה לו ממנה בן. ואף על פי שלא אמר אלא

165. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית. והוסיף בשם הרלב"ג שהייתה סיבה מאת ה' יתברך לגרש

אונקלוס תרגם 'על הנער – על עולימא', בניגוד לשאר התרגומים שלו בהמשך פרק זה למילה 'נער' שתרגם 'רביא'. ביאר בפרשגן שתרגום 'עולימא' בפסוק זה מורה על גילו שהיה בן נעורים, ואילו שאר התרגומים בפרק כ'רביא', שביאורו ילד, רומז על תשיותו, כדברי המדרש רבה ורש"י (מובאים בפסוק יד 'ואת הילד') שהכניסה בו שרה עין הרע והיה ישמעאל חולה ותשוש כילד שאינו מסוגל להלך ברגליו, עיין עוד בדבריו שהאריך בזה.

ואשת נעוריה. לא נקראת הגר אשתך, ולא נקראת שרה שפחתך, שנאמר "אֶבֶל שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדָת לָךְ בֶּן" (יז, יט), והגר לא נקראת אשתך אלא שפחתך. וכל שדברה שרה באמת דברה, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, שנאמר "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אֲבָרָהָם אֵל יִרְעָ בְּעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעֶר וְגו'".¹⁶⁶ הוסיף הספורנו שאל ירע בעיניך מה שתאמר שרה, לגרש את הנער והאמה עם סימני עבדות (כמובא בפסוק יד 'ויתן אל הגר'), ככתוב 'שם על שקמה' (פסוק יד).

כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה

בקולה בלא גבול וקצבה. ועל מעלת נבואתה נדרש במדרש רבה: 'ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך וגו' – מכאן אתה למד שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות',¹⁶⁸ וכן כתב רש"י. על הדין והדברים שהיו בין אברהם לשרה עם הכרעתה 'יתברך לטובת שרה נדרש בתוספתא: 'כך אמרה לו: גרש האמה הזאת ואת בנה, מלמד שהייתה אמינו שרה רואה את ישמעאל בונה במסין וצד חגבין ומעלה ומקטיר לע"ז, אמרה שמא ילמוד יצחק בני כך וילך ויעבוד כך, ונמצא שם שמים מתחלל בדבר. אמר לה: לאחר שזכין לו לאדם חבין לו? אחר שעשינוה מלכה ועשינוה גברה והכנסנוה לגדולה זו – נטרדנה מתוך בתינו? מה הבריות אומרות עלינו, לא נמצא שם שמים מתחלל בדבר? אמרה לו: הואיל ואתה אומר חילול שמים בדבר זה ואני אומרת חילול שמים בדבר זה – יכריע המקום בין דברי לדבריך. הכריע המקום בין דבריה לדבריו שנאמר "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה". שאין ת"ל כל, מה ת"ל כל? מלמד שהכריע לשנייה שהכריע לראשונה, מה שניה לעדות הגר אף הראשונה לעדות הגר'.¹⁶⁹ ואנוהו – נראה לבאר שסוף דברי המדרש מורים שהמילה 'כל' מעידה שכשם

כתב הספורנו 'שמע בקולה' – כי בדין אמרה לך לעשות כן. הוסיף המלבי"ם ששמיעה בקול הכוונה לעשות כדבריה, שאף אם חושב אתה שישמעאל הוא בנך היורש אותך כמו יצחק – טעות היא בידך, 'כי בִּיצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע'. והרש"ר הירש כתב: 'שמע בקלה – הציות האמתי והטהור בא בלשון "שמוע בקול", ולא "שמוע בדבר": לשמוע בקול הזולת, ולא רק בדבר; מפני שהוא אמר מה שאמר, ואחת היא מה שאמר. שמע בקול שרה, עשה כרצונה, גם אם תוכן דבריה אינו לפי טעמך. סמוך על שיפוטה; היא מעמיקה להרגיש טיב הדברים ממך, שהרי בדרך כלל נשים מעמיקות לחדור במבטן אל דרכי האופי'.

במעלת שרה אמנו, שאומר ה' לאברהם לשמוע בקולה, דרשה הגמרא שהייתה נביאה, ומקור הדבר דרשה מפסוק דידן: 'שבע נביאות... שרה דכתיב "אֲבִי מִלְכָּה וְאֲבִי יִסְכָּה" (יא, כט), ואמר רבי יצחק: יסכה זו שרה, ולמה נקרא שמה יסכה – שסכתה ברוח הקדש, שנאמר "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה".¹⁶⁷ וביאר בתורה תמימה שהראיה מפסוק זה נובעת מכך שאילולי הייתה נביאה, לא היה הקב"ה מרשה לאברהם לשמוע



168. שמות רבה א, א.
169. תוספתא סוטה ה, יב.

166. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.
167. מגילה יד, א.

יש לציין שהרד"ק הגביל את משמעות דבר ה' וכתב 'כל אשר תאמר – בדבר הזה, כי היא אומרת אמת, כי לא יירש עם יצחק', ומשמע שאינו צריך לשמוע אליה בכל הדברים, אלא דווקא בדבר הזה.

שצדקה שרה עתה באומרה 'גרש האמה הזאת ואת בנה' (פסוק י), כן צדקה בדבריה באומרה 'אלכי נתתי שפחתי בחיקך ותרא פי הרתה ואקל בעיניה ישפט ה' ביני וביניך' (טז, ה), ובצדק עינתה את הגר עד כדי בריחתה ממנה.

פי ביצחק יקרא לך זרע

על פי יסוד זה כתב המלבי"ם שדווקא יצחק יירש אותו, שהלב והסגולה יש רק ביצחק, כלומר ביעקב שנולד מיצחק ('ביצחק ולא כל יצחק'). הוסיף על דבריו הרש"ר הירש וכתב שלא אמר לו ה' יתברך 'כי יצחק' אלא 'כי ביצחק'. אומר ה' יתברך 'אל ירע בעיניך ויקשה עליך יתר על המידה להרחיק ממך בן אחד: גם זרע יצחק לא ידבק כולו במורשתך הרוחנית. הרי אף הטוב שבעצים אינו מבשיל כל פירותיו, ועד שיבורר זרע האמת לעם ה' בטהרה, יהיה צורך לעשות בירור אחר בירור' (ואנוהו – ניפוי אחר ניפוי). על יצחק אמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע', בשונה מישמעאל שעליו אמר 'זרעך הוא' (פסוק יג) – הוא יצא מחלציק, ולפיכך יתכן שיש בו משלך מידה רבה מבחינה גופנית ומידת מה מבחינה רוחנית, אולם אין הוא ראוי להיקרא בן, שלעולם לא יוכל להיות יורש רוח.

ובאופן נוסף נדרש המדרש רבה: 'א"ר יודן: יצחק אין כתיב כאן אלא ביצחק, ר' עזריה בשם בר חטיא: בי"ת תרין, במי שהוא מודה בשני עולמות'.¹⁷⁴ אונקלוס תרגם 'זרע – בנין', וביאר בפרשגן שהוא להטעמת הריבוי (בשונה מהתרגום בפסוק הבא 'זרעך – בנך').

ביאר הרשב"ם שהברית שהבטחתי לזרעך לתת להם את ארץ כנען, ככתוב 'כי גר יהיה זרעך וגו'' (טז, יג) – על יצחק הבטחתי, וכן כתב הרד"ק שהבטחת ה' לזרע אברהם נאמרה דווקא כלפי יצחק, שהוא הזרע המיוחד לך. הוסיף הרמב"ן¹⁷⁰ שדווקא ביצחק יקרא שמו, וישמעאל לא יקרא זרעו, וכן כתב הספורנו 'כי ביצחק' – ולא בישמעאל, אלא ישמעאל ובניו יהיו לו עבדים.

מתוך תוספת האות בי"ת במילה 'ביצחק' נדרש שלא כל זרע יצחק ייחשב זרעו של אברהם, אלא רק חלקו. במשנה מובא: 'קונם... שאיני נהנה לזרע אברהם – אסור בישראל ומותר באומות העולם',¹⁷¹ ודרשה על כך הגמרא: 'והאיכא ישמעאל! כי ביצחק יקרא לך זרע' כתיב. והאיכא עשו! ביצחק – ולא כל יצחק'.¹⁷² ציין בתורה תמימה שגרים הם בכלל זרע אברהם, ועיין עוד בדבריו.

ועוד דרשה הגמרא 'מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם' (יז, ט), אתה וזרעך – אין, איניש אחרינא – לא. אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו! כי ביצחק יקרא לך זרע". בני עשו לחייבו! ביצחק – ולא כל יצחק'.¹⁷³



173. סנהדרין נט, ב.
174. בראשית רבה נג, יב.

170. רמב"ן בפסוק יא.
171. נדרים ג, יא.
172. נדרים לא, א.

יג וְגַם אֶת-בֶּן-הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימֶנּוּ כִּי זֶרַעַךְ הוּא:

◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆

◆ ◆ ◆

ויקח לחם וחמת מים

ענין אחר, והוא שאברהם ראה במראה הנבואה שעתידים בניו להשתעבד תחת ידי ישמעאל, וכי ישנאו אותם שנאה גדולה שאין אומה בעולם שיהיו שונאים לישראל כבני ישמעאל, וע"כ התנהג אברהם עמו כמו שראוי להתנהג עם השונא ונתן לו לחם ומים, הוא שכתוב: "אם רָעַב שְׁנֵאָהָ הָאֲכִלְהוּ לֶחֶם וְאִם צָמָא הִשְׁקִיחוּ מִיָּם" (משלי כה, כא).

בשונה מכל האמור, כתב הרד"ק ויקח לחם וחמת מים – נתן להם מזון ליום או ליומיים, כי לא תוכל עוד שאת, וגם מים נתן לה, כי דרכה היה דרך מדבר לשוב אל מצרים או קרוב לה אל בני משפחתה כי מצרית הייתה, וגם כסף וזהב נתן לה אף על פי שלא ספר הכתוב, כי לא שלחה ואת הנער ריקם. וכן כתב הספורנו שלא רק לחם ומים נתן להם, אלא נתן להם די מחסורם, כדרשת המדרש רבה על הכתוב וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת הַנֶּעֱר' (פסוק כ) 'את הנער – הוא וחמריו וגמליו ובני ביתו'.¹⁸⁹ ולא חסרו דבר, חוץ מהמים בתעוהם במדבר, ומשמצאו את המים ישב במדבר כטבעו שהיה 'פרא אדם'.

והאבן עזרא כתב: 'ורבים יתמהו מאברהם, איך גרש בנו, גם שלח בן עם אמו ריקם, ואיה נדבת לבו. והתימה מאלה שיתמהו, כי אברהם עשה ככל אשר צוהו ה'. ואילו היה נותן ממון להגר שלא ברצון שרה, לא שמר מצות השם. והנה באחרונה אחרי מות שרה נתן מתנות לבני ישמעאל... ויתכן שנתן לה כסף וזהב ולא פירש הכתוב. ונתן לה לחם ומים שיספיק לה עד באר שבע, כי בגרר היה אברהם. עוד הוסיף שחמת מים הוא כלי, ויתכן שהיה מעור או עץ. הפרשגן הביא את דברי רש"י על הגמרא שביאר שהוא נוד של עור.¹⁹¹

מדגיש הכתוב שנתן אברהם להגר 'לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם' – ותו לא. ועל כך תמהו רבים, וכפי שכתב רבנו בחיי שלכאורה 'היה לו לתת לה כסף וזהב וגמלים נושאים אותם לפי שפע הממון שהיה בבית אברהם, כי בנו היה שהתפלל עליו: "לו יִשְׁמַעֲלָל יִחְיָה לְפָנֶיךָ" (יז, יח)'.¹⁸⁶

תירץ הרמב"ן 'והיה כל הענין הזה לאברהם מפני שצווה לעשות ככל אשר תאמר שרה, והיא ציוותה להוציאו מיד, ובמצותה לא נתן להם כסף וזהב ועבדים וגמלים נושאים אותם',¹⁸⁷ וכן כתב רבנו בחיי.

הוסיף האברבנאל שלא נתן להם כסף וזהב, שחשב שיהיה זה בחזקת ירושה, אלא לחם ומים כפי שהדרך לתת לעבדים.¹⁸⁷ וכן כתב החזקוני שמלבד כסף וזהב שלא נתן לו, גם לא הוריש לו שום נחלה, משום שאברהם וישמעאל היו גרים, כמובא בגמרא לעניין ירושה 'עובד כוכבים את הגר וגר את הגר – אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים'.¹⁸⁸ ומכל מקום דעתו הייתה ליתן לו מתנות אחרי מות שרה, ככתוב 'וְלִבְנֵי הַפִּילֶגְשִׁים אֲשֶׁר לְאִבְרָהָם נָתַן אֲבִרָהָם מִתְּנָתוֹ' (כה, ו).

ואילו במדרש רבה נדרש: 'וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים – ללמדך שהיה שונא לישמעאל על שיצא לתרבות רעה, ושלחו הוא ואמו הגר ריקם וטרדו מביתו על כך. וכי תעלה על דעתך שאברהם שכתוב בו "וְאִבְרָהָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵהוּ וּגְו'" (יג, ב), היה משלח אשתו ובנו מביתו ריקם בלא כסות ובלא מחיה? אלא ללמדך כיון שיצא לתרבות רעה לא נפנה עליו'.¹⁸⁹ וכן ביאר רש"י 'לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם' ולא כסף וזהב, לפי שהיה שונאו על שיצא לרבות רעה.

הוסיף רבנו בחיי ביאור נוסף וכתב: 'ויתכן לומר כי מה שגרש אותו בלחם ומים שיכלול



189. שמות רבה א, א.

190. בראשית רבה נג, טו.

191. רש"י (עבודה זרה לב, א): 'רוקבאות – תרגומה

186. רמב"ן בפסוק טו.

187. אברבנאל שם.

188. קידושין יז, ב.

ויתן אל הגר שם על שכמה

שייכות לכתוב 'ויתן אל הגר', ואילו 'שם על שכמה' הוא מאמר מוסגר, ולכן לא נאמר 'וישם על שכמה'. נתינת הדברים על שכמה מובלט בפירוש, שכן הוא מראה על אופן השילוח, שהיה על אברהם לשלוח כאמה, ולא כאשתו ואם בנו, שמטרת השילוח דרשה זאת ללא רחם (כדבריו שהבאנו בפסוק י' ותאמר לאברהם').

ואילו האברבנאל הביא: 'והר"ן כתב שלהיות ישמעאל פרא אדם לא ישמע לקול אביו, הוצרכו לאסרו בכבלים ולתתו על שכם הגר. וציווה לה שיוליכנו המדבר, כי הנה להיותו פרא למוד מדבר – שם ינוח לו ולא ישוב לביתו, ולכן נתן לו מים. ואם לא היה להוליכו המדבר, לא היה צריך אל מים, כי הם נמצאים בכל דרך סלולה'.¹⁹⁴

הכתוב מציין שלא רק נתן להגר את הלחם והחמת מים, אלא עוד שם אותם על שכמה. בטעם הדבר נדרש במדרש רבה: 'ויתן אל הגר שם על שכמה – שכן דרך עבדים שיהיו ממלאים כדים על שכמם',¹⁹² וכן דרש בפרקי אליעזר: 'ולקח את הדרדור וקשר במתניה, כדי שיהא סוחף אחריה לידע שהיא שפחה'.¹⁹³

כן ביאר הספורנו ששם על שכמה לאות שפחות, בדומה לכתוב 'והתעני תחת ידיה' (טז, ט), וכן כתב בהעמק דבר שלא כתוב שנתן או הניח על שכמה אלא 'שם על שכמה', שמשמעות 'שם' היא באופן מדויק ושומת לב. הכוונה שהניח עליה כמנהג השפחה הנושאת כדה על שכמה, כמובא במדרש שכן דרך העבדים. הוסיף הרש"ר הירש שהמילים 'ואת הילד'

ואת הילד וישלחה

את הלחם והמים על שכם הגר ועל שכם הילד, ששניהם נשאו לחם ומים.¹⁹⁵ לעומתם, במדרש רבה נדרש: 'על שכמה ואת הילד – בן כ"ז שנים, ואת אמרת שם על שכמה? אלא מלמד שהכניסה בו שרה עין רעה ונכנסה בו חמה ואכאבית. תדע לך שכן, דכתיב "ויקלו המים מן החמת" (פסוק טו), שכן דרך החולה להיות שותה הרבה ובכל שעה'.¹⁹⁶ וכן הביא רש"י שחלה מחמת עין הרעה שהכניסה בו שרה ולא יכל לילך ברגליו, ועל כן גם את הילד שם על שכמה. ואנוהו – וכן מהכתוב 'ותשלך את הילד' (פסוק טו) משמע שנשאה אותו ולא שהלך ברגליו. ובאופן דומה כתב בהעמק דבר¹⁹⁷ שתחילה נקרא נער ועתה נקרא ילד, שבשעה שהיה בריא נקרא נער, ומשחלה נקרא ילד.

כתבה התורה 'ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד'. לרוב המפרשים, המילים 'שם על שכמה' מתייחסות רק ללחם ולמים ולא לישמעאל. כן כתב האבן עזרא שנתן להגר לחם וחמת מים ושם על שכמה, ואמר לה שתיקח את בנה, ושלחה. וכן כתב הרד"ק שהלחם והחמת שם על שכמה, ואמר לה לקחת את הילד שילך לפניה, שבן חמש עשרה שנה היה, וכאשר יתעייף תישאנו על שכמה או בחיקה. וכן ביארו הרמב"ן, החזקוני והרש"ר הירש.

ובאופן דומה אבל שונה ביאר האברבנאל שאין הכוונה ששם את הילד על שכמה, כי היה בן שש עשרה או שבע עשרה, ואיך ישים אותו ואת הלחם והמים על שכמה? אלא ששם



- | | |
|---|-------------------------|
| של חמת וקבא והן של עור'.
192. בראשית רבה נג, יג. | והתשיעית. |
| 193. פרקי דרבי אליעזר פרק ל. | 195. אברבנאל שם. |
| 194. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית | 196. בראשית רבה נג, יג. |
| | 197. העמק דבר בפסוק טו. |

רבנו בחיי²⁰¹ כתב שישמעאל היה בן שש עשרה בסיפור זה, שהרי היה אברהם בן שמונים ושש כנולד ישמעאל, ונגמל יצחק כשהיה בן שנתיים (והיה אברהם בן מאה ושתיים). בילקוט שמעוני נדרש: 'בן י"ז שנה היה ישמעאל בצאתו מבית אביו',²⁰² וכן ביארו הרמב"ן²⁰³ והרש"ר הירש²⁰⁴ שהיה בן שבע עשרה, וכן כתב האברבנאל שהיה בן שש עשרה או שבע עשרה.²⁰⁵ הרד"ק כתב שהיה בן חמש עשרה.

עוד הוסיף רבנו בחיי שקשה על כך הכתוב שמכנה את ישמעאל 'ילד' באותו האופן שמכנה את יצחק ילד בהיותו בן שנתיים בכתוב 'וַיִּגְדַּל הַיֵּלֶד וַיִּגְמַל' (פסוק ח), ועוד שנקרא גם נער בפסוקים אלו. וסיים וכתב 'ואם אין הפרשיות כסדרן נצטרך לומר אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ואנוהו – לדבריו, יתכן שהיה גירוש ישמעאל מיד בלידת יצחק, אולם הבנה זו אינה מיישבת ממש את הקושי בעניין כינוי ישמעאל, שסך הכול המיר גיל של שש עשרה בארבע עשרה. אולם יתכן שכוונת דבריו שהיה ישמעאל בן ארבע עשרה בגירוש, ויצחק נגמל כשהיה בן שלוש עשרה (כדעה המובאת בתחילת פסוק ח), ובכך מיושב שלשניהם קראה התורה במונח 'ילד'.

האור החיים כתב שנקרא 'הילד' משום ששם אברהם גם אותו על שכמה, שלא רצה ישמעאל לצאת מבית אביו, על כן עקרו אביו כילד ושמו על שכמה וגרשה (ואנוהו – כלומר נהג עם בנו שהיה נער כפי שדרך אב לנהוג עם ילד, לשאת אותו בעל כורחו).

ובעניין הכינוי 'ילד' כתב הרש"ר הירש גם יוסף נקרא עוד 'ילד' בהיותו בן שבע עשרה שנה (ואנוהו – בדברי ראובן שאמר 'הילד איננו' [לז, ל]). אם נשווה את אורך החיים הממוצע של

וכדרך זו נקט אונקלוס, עיין בדבריו שהבאנו בפסוק יב 'ויאמר אלוהים אל אברהם'.

הקשה החזקוני על מדרש זה, ואם תאמר שלא היה חולי באותם הימים, כדרשת הגמרא 'עד יעקב לא הוה חולשא',¹⁹⁸ יש לומר שלא היו מתים מחמת המחלות, אך מחמת צימאון היו מתים, ומתוך כך יראה הגר שמא ימות בצמא. ואנוהו – ועוד יש לתרץ שעד יעקב לא היה חולי שהיו מתים ממנו, אך חולי כללי היה, וכן ביארו התוספות: 'ור"ת ור"י מפרשים דעד יעקב לא הוה דאיחלש היינו חולי של מיתה, מכאן ואילך הוה דאיחלש חולי של מיתה'.¹⁹⁹

ובאזניים לתורה כתב שהילד מוזכר אחרון משום שקשה הייתה עליו פרידתו.

על הכתוב 'וַיִּשְׁלַחְהוּ' ביאר הרד"ק ששילחה מביתו, או ליווה אותה עד חוץ לעיר כמו שראה. וכדבריו האחרונים כתב הספורנו שליווה אותה ברוב חסדו, כמו 'וְאַבְרָהָם הִלֵּךְ עִמָּם לְשַׁלְּחָם' (יח, יז) (ודבריהם שלא כדברי המלבי"ם המובאים בסוף הפסוק, ששילחה ללא כל ליווי במצוות ה'). ציין החזקוני ששילחה משום שלא היה לו למוכרה אחרי ששכב עמה, ככתוב 'וַיִּשְׁלַחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לָא תַמְכָּרָנָה בְּכֶסֶף' (דברים כא, יד). ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'השכים אברהם בבקר וכתב גט גרושין וכתב לה ונתן לה, וישלחה מעליו ומעל יצחק בנו, מעולם הזה ומעולם הבא'.²⁰⁰

בן כמה היה ישמעאל, ומדוע נקרא ילד?
לאחר שנקרא ישמעאל בתואר 'נער' בפסוק יב, עתה הוא מוזכר בתואר 'ילד'. התורה אינה מפרשת את גילו של ישמעאל בזמן גירוש, ומצאנו מספר שיטות בעניין.

203. רמב"ן בפסוק ט.
204. רש"ר הירש בפסוק כא.
205. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית והתשיעית. אך בשאלתו העשירית כתב 'שכבר היה בן שבע עשרה שנה או יותר'.

198. בבא מציעא פז, א.
199. תוספות בבא בתרא טז, ב.
200. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.
201. רבנו בחיי בפסוק יח.
202. ילקוט שמעוני וירא צה.

רגל בעתיד. הוא לא תלוי בהוריו באותו האופן שבו ילד תלוי, אלא החל לצעוד בכוחות עצמו. הרי זה דומה לנאמר בגמרא 'לא גדול – גדול ממש, ולא קטן – קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו – זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו – זהו גדול'.²⁰⁷

בשעה שנאמר לאברהם לגרש את ישמעאל אומר לו ה' 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך'. מספר פסוקים אחר כך כתוב 'וישכם אברהם בבקר... שם על שקמה ואת הילד וישלחה...'. ישמעאל מתחיל כנער, ואחר כך מתואר כילד. התורה ממשיכה לקרותו ילד – 'ותשלך את הילד תחת אחד השמים... כי אמרה אל ארצה במות הילד...'. – אולם אחר כך ממשיכה 'וישמע אלהים את קול הנער... כי שמע אלהים אל קול הנער... קומי שאי את הנער... ותשק את הנער'. נשימה לב: בשעה שרגשות ההורים עולים וצפים מול ישמעאל, בשעה שחושבים באופן רגשי על הילד ועל הקשיים שהולך לעבור ועד כמה שהוא תלוי בהוריו – הוא מתואר כילד, כאחד שתקוותו העצמאית ממנו והלאה. אולם בעיני התורה הוא כבר אוזח בעתיד 'אל ירע בעיניך על הנער... וגם את בן האמה לגוי אשימנו'. וכן בשעה שמבינה הגר שאינו הולך למות, ונאמר לה 'כי לגוי גדול אשימנו' – הרי הוא שב בעיניה להיות נער. הגיל לא השתנה, אך ההסתכלות עליו השתנתה. עיין עוד בדברינו שם שהרחבנו עוד בדבר.

אבותינו עם הממוצע של היום, הרי שביחס לגיל מאה ועשרים, צעיר בן שבע עשרה באותם הימים מקביל לנער בן עשר – אחת עשרה היום'. ובשונה מהאמור עד כה, בפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'ובן עשרים וארבע שנה היה ישמעאל כשיצא מבית אברהם, ויצחק בן עשר שנים היה',²⁰⁶ ובמדרש רבה נדרש: 'על שכמה ואת הילד – בן כ"ז שנים' (ואנוהו – דעה זו הולכת לפי השיטה שהיה יצחק בן י"ג שנה כשנגמל [עיין בדברינו בתחילת פסוק ח], והרי היה ישמעאל גדול ממנו בארבע עשרה שנה), והמשך המדרש מובא לקמן.

ואנוהו – בדברינו בפרשת שמות ב, ו 'ילד ונער' הרחבנו במספר מקרים בהם התיאורים השונים 'ילד ונער' ניתנים זה אחר זה באותו סיפור לאותו אדם, ונביא משם את הדברים שכתבתו הנוגעים לישמעאל: המושגים 'ילד' ו'נער' בתורה לא מבטאים גיל דווקא. אמת שבדרך כלל כשהכתוב כותב 'ילד' הכוונה לגיל מוקדם יותר ואילו 'נער' הוא גיל מאוחר יותר, אך משמעות התורה במושגים אלה עמוקה יותר. והראיה, שישנם מספר סיפורים שבהם גילו של הילד אינו משתנה, אולם פעם מתייחס אליו הכתוב כילד ופעם כנער, כפי שנראה לקמן. בתורה, המילה 'ילד' מבטאת ילד צעיר לשנים שתלוי לחלוטין בהוריו, כלומר מישהו שאינו יכול לעמוד ולחיות בכוחות עצמו. לעומת זאת, נער הוא אחד שכבר יש לו, במידה מסוימת,

ותלך ותתע במדבר באר שבע

– וטעת', מלשון טעות. בפרשגן ציין שרבי אליהו בחור²⁰⁸ חלק על הרד"ק וביאר שלשון טע"ה נופל על טעות הלב והשכל, ולשון טע"ה נופל רק על מי שתועה בדרך. אולם מודה הוא שתרגום אונקלוס הוא כרד"ק.

כתב האבן עזרא 'והנה היא הלכה ולא ידעה הדרך ותתע', וכן כתב הרד"ק 'ותתע' כי לא ידעה הדרך משנכנסה במדבר. עוד ביאר שכוונת 'ותתע' היא טעות, שעניין אחד לשורש טע"ה וטע"ה, וכראיה לדבריו הביא את תרגום אונקלוס 'ותתע

208. רבי אליהו בחור בהשגות לספר לשורשים טע"ה.

206. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

207. ברא מציעא יב, ב.

את צדקת אברהם. הראשון, מספר הכתוב שהשכים בבוקר לקיים את מצוות ה'. השני, לא נתן בידה כסף וזהב אלא לחם ומים בלבד, כי שרה אמרה 'גֶרְשׁ' ולא 'שלח', שבשילוח עבדים כתוב 'לֹא תִשְׁלַחֲנֻ רֵיקָם' (דברים טו, יג), כי השילוח הוא בטוב ואילו הגירוש הוא ביד חזקה ובכעס. השלישי, 'ויתן' בעצמו 'אל הגר' ולא על ידי שליח, שלא נכמרו רחמיו כלל. הרביעי, 'שם על שְׁכֻמָּה', שלא הניחה שתאכל בביתו ואחר כך תלך, אלא שם על שכמה. החמישי, 'ואת הילד' – שלח איתה את הילד, להראות לה שעיקר הגירוש שלהם הוא עבור מה שהסיתה את הילד לצחק, ועל ידה שולח גם את הילד, ועשה כן כדי שלא ימאס הילד בעינייה. והשישי, 'ותלך ותתע', שלא שלח עמה אחד מעבדיו להראות לה הדרך, אלא שלח אותה ללא לוויה, שלא כדרכו אף עם אורחים נוכריים שעמהם היה הולך לשלחם, כי שמר מצוות ה'.

ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'ובזכות אברהם לא חסרו המים מן החמת. וכיון שהגיעה במדבר התחילה תועה אחר עבודה זרה של בית פרעה אביה, ומיד חסרו המים מן החמת, לפיכך וַתִּשְׁלַף אֶת הַיָּלֶד... וַתִּתְּלָה וַתֵּתֶע - אין ותתע אלא עבודה זרה, דכתיב בה "הַבֵּל הָמָּה מַעֲשֵׂה תַעֲתָעִים" (ירמיה י, טו).²⁰⁹ וכן ביאר רש"י 'ותתע' - חזרה לגלולי בית אביה. ועיין בנהרות ה' בפסוק טו.

**צדקת אברהם בפסוק זה – דברי המלבי"ם
המלבי"ם עמד על שישה דברים בפסוק המראים**

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

צא וראה היכן היה מקומו של ישמעאל בתחילת פסוק זה, והיכן היה בסופו. בתחילת הפסוק היה ישמעאל יושב לבטח בביתו הקדוש של גדול הגדולים ואביר האבירים – אברהם אבינו. ובסוף הפסוק – אובד הוא במדבר, עם אימו שחזרה לגילולי אביה. היש לך דחייה גדולה שכזו, שבתוך זמן קצר התרחק כל כך ממקום הקדושה והטהרה למקום שיממון ועיזבון, גשמי ורוחני?

יסוד זה אינו נכון רק לגבי ישמעאל, אלא נמצא כחשש ממשי עבור הגדולים ביותר שבכל דור ודור, שכן הלל לימד: 'ואל תאמן בעצמך עד יום מותך',²¹⁰ ועל כך נדרש בגמרא: 'שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי'.²¹¹

בישמעאל נוצר הדבר מהטעמים שהזכרנו בפסוק ט, מהם עבירות חמורות ביותר, ולהבדיל בין הטמא לטהור, בגדולי ישראל המקפידים בכל גופם ונפשם להישמר מכל חטא אפילו קל שבקלים, יכול להיווצר חלילה מתוך מידת הגאווה, אפילו של רגע אחד.

בספר נתיב מצוותיר מבאר שעל האדם לעשות עצמו כ'אין', אלא שעל ידי

211. ברכות כט. א.

210. אבות ב, ד.

ובמדור רבה נדרש: 'ותשלך את הילד
תחת אחד השיחים – אמר ר' מאיר: שכן דרך
 הרתמים להיות גדלים במדבר (ואנוהו – ביאר
 כן בדרך הטבע), א"ר אמי: תחת אחד השיחים
 – ששם השיחו עמה מלאכי השרת (ואנוהו –
 על שם מה שיקרה זה עתה עם המלאכים)²¹⁹

 נהרות ה'

רק בכלות הנס מכיר האדם בגודל הנס שחווה, וכן דרשה הגמרא: 'דרש רב יוסף: מאי דכתיב אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני – במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן – התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו של חבריו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני. והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב עושה נפלאות גדולות לבדו וברוך שם כבודו לעולם – אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו'.²²¹

יסוד זה, 'אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו' שייך לכל אחד מאיתנו מדי יום ביומו.

218. אברבנאל שם.

כדי לא לראות את ייסוריו, אך מבלי שייעלם מעינה. דבר זה התאים יפה להרגשות הסותרות, שהיא התלבטה בהן. לדבקותה בבנה היא נתנה עוד רק אותו מקום, שנשאר בלבה לאחר שנתנה סיפוק להרגשת הצער של עצמה, היא אותה הרגשת כזב בלתי מעודנת.²²³

לעומתם כתב רש"י 'כמטחוי קשת – כשתי טיחות', כלומר לשון יריית שני חצים (עיין עוד בדבריו). ביאר באזניים לתורה שהרחיקה כמרחק שתי טיחות, שאילו התרחקה רק כטיחה אחת, הייתה רואה אותו (שהרי כל היורה בקשת רואה את המטרה), והלא היא אמרה 'אל אֶרְאֶה בְּמוֹת הַיָּלֵד'.

ובמדרש רבה נדרש שישבה רחוקה ממנו אלפיים אמה.²²³ ועוד דרש באופן אחר, שלא מדובר במרחק אלא בביאור 'מטחת': 'א"ר ברכיה: כמטחת דברים כלפי מעלה, אמרה אתמול אמרת לי "הֲרֵבָה אֶרְבֶּה אֶת זֶרְעִי וְגו'" (טז, י), עכשיו הוא מת בצמא'.

וכן ביאר הרש"ר הירש, וכתב שמפרשים בדרך כלל 'הֲרֵבָה כְּמִטְחֵי קֶשֶׁת' כשיעור טווח יריית חץ מקשת. אולם ציין שאין לו אח במקרא, ועל כן ניתן לשער משמעותו רק מתוך הקשר הדברים בפסוק זה, וכנראה שפורש כן מאחר שלקמן כתוב שישמעאל היה 'רֵבָה קֶשֶׁת' (פסוק כ).

אולם על כך כתב: 'אם נתבונן בדקדוק צורת "מטחוי", הרי שהיא מנוגדת בתכלית להוראת "ירייה", והיא אינה אלא צורת בינוני פועל של בנין פיעל; היא מורה, אפוא, על אדם פועל, ונראה הדבר שאינה מציינת את הירייה, אלא את האיש היורה...'

משום כך יורשה לנו לפרש "הֲרֵבָה כְּמִטְחֵי קֶשֶׁת" – "היא התרחקה כדרך שעושים יורי הקשת". דרכו של היורה בקשת ללכת אחורנית ממטרתו עד לנקודה הרחוקה ביותר, שממנה הוא יכול עוד לראותה. כך התרחקה הגר מישמעאל בלכתה אחורנית עד כמה שאפשר,

פִּי אִמְרָה אֶל אֶרְאֶה בְּמוֹת הַיָּלֵד וְתִשָּׁב מִנֶּגֶד וְתִשָּׂא אֶת קִלְה וְתִכְבֵּד

מהכתוב בתחילת הפסוק 'ותלך לה' משום ששיבתה זה בריחוק ממנו לא הייתה בשבילה אלא בשביל הילד.

על מעשיה של הגר כתב הרש"ר הירש: 'כל התנהגותה של הגר אופיינית ביותר ומציינת את הטבע של בת־חם שלא נתעדה. אם ישראלית לא תטוש את ילדה, ולו רק כדי לדבר על לבו, ולו רק כדי להקל עליו כדי חלק אחד במיליון של שניה. הנוטש ילד באפס מעשה, מפני "שאין בכוחו לראות בייסוריו", אינו פועל מתוך רחמים; זוהי אנוכיות אכזרית של נפש אדם שנעצרה בטבעה הגס. אדם בעל שיעור קומה אנושי יודע להשליט

הכתוב לכאורה חוזר על עצמו פעמיים בפסוק: 'ותלך ותִּשָּׁב לָהּ מִנֶּגֶד... ותִּשָּׁב מִנֶּגֶד', וביאר רש"י שכיוון שקרב למות הוסיפה להתרחק. בטעם ההתרחקות הנוספת ביאר המלבי"ם שאחרי שהתרחקה בפעם הראשונה, עדיין שמעה את קול הילד צועק, על כן התרחקה עוד יותר. ובהעמק דבר כתב שהתרחקה עוד יותר ממטחוי קשת, משום שבקשה לבכות בקול ולא רצתה שישמע ישמעאל את בכייתה, שזה קשה לחולה בין עומד להבריא בין עומד למות, על כן הרחיקה עוד ונשאה את קולה ובכתה. על כן לא כתוב 'ותשב לה' אלא 'ותשב' (ואנוהו – בשונה

יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה" (יהושע ג, ד) הא למדנו נגד מנגד, ורחוק מרחוק. א"ר יצחק: "כמטחוי קשת" – שני טווחים בקשת מיל'.

223. וכן נדרש בבראשית רבה (נג, יג): 'ותלך ותשב לה מנגד – נאמר כאן "ותשב לה מנגד", ולהלן הוא אומר "מנגד סביב לאהל מועד" (במדבר ב, ב), הרחק – הכא את אומר "הרחק כמטחוי קשת" ולהלן את אומר "אך רחוק

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל הַנֶּעֱר וַיִּקְרָא מֶלֶאךָ אֱלֹהִים |
אֶל-הָגֵר מִן-הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה-לָּךְ הָגֵר אֶל-תִּירְאִי
כִּי-שָׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא-שָׁם:

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל הַנֶּעֱר וַיִּקְרָא מֶלֶאךָ אֱלֹהִים |
אֶל-הָגֵר מִן-הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה-לָּךְ הָגֵר אֶל-תִּירְאִי
כִּי-שָׁמַע אֱלֹהִים אֶת-קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא-שָׁם:

משא צער וגו' לקראת נמא התיו מים וגו' (ישעיה כה, יג-יד) כשהיו מוליכין אותם אלל ערביים היו ישראל אומרים לשוניהם צקשה מכס, הולחנו אלל בני דודנו ישמעאל וירחנו עלינו, שנאמר ארחת דניס (סס) [אל תקרי דניס אלל דודים] ואלו יואלים לקראתם ומציאין להם צר ודג מלות ונודות נפוחים, כסצורים ישראל שמללים מים, וכשמכניסו לתוך פיו ופותחו, הרוח נכנס בגופו ומת:

את קול הנער. מכאן שיפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל: באשר הוא שם. לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים רצונו של עולם, מי שעמיד זרעו להמית בניך צנמא אתה מעלה לו צאר. והוא משיצס עכשיו מה הוא, נדיק או רשע, אמרו לו נדיק, אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו וזהו צאשר הוא שם. והיכן המית את ישראל צנמא, כשהגלם נצודכננר, שנאמר

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר

מכל',²²⁶ וכן ביאר רש"י שמכאן נלמד שיפה תפילת החולה מתפילת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל. כתב על כך החזקוני: 'והא דאמרינן בברכות "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין",²²⁷ י"ל היינו טעמא משום דסתם חולה לא מצי מיכווין, אבל זה שכיוון נשמעה תפלתו לפני הקדוש ברוך הוא'. וכן ביאר המלבי"ם על הכתוב בסוף הפסוק 'כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר' – כלומר קיבל את תפלתו, שזו ההבנה בצירוף המילים 'שמיעה-אל' (ועוד הוסיף 'וישמע אלוהים' – על דרך 'כִּי אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי וְה' יִאֲסָפֵנִי' [תהלים כז, י]).

לעומת שיטת המדרש, אונקלוס תרגם 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים – וַיִּשְׁמַע קָדָם ה'". ביאר בפרשגן שעבור הרחקת ההגשמה, אונקלוס מתרגם שמיעה כלפי הקב"ה באחד משני אופנים: 'וישמע קדם ה'', כלומר הדבר היה שמוע לפניו, או באמצעות 'קביל צלותא', כמו דברי ה' אל אברהם 'וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיהָ – וְעַל יִשְׁמָעֵאל קְבִילִית צְלוֹתָךְ' (יז, כ). הרמב"ם במורה נבוכים²²⁸

המילים 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר' מעוררות תמיהה, שכן מוזכר מפורשות בכתוב שהגר השמיעה את קולה, בכתוב בסוף הפסוק הקודם 'וַתִּשָּׂא אֶת קוֹלָהּ וַתִּבְרַךְ', ואילו כלפי ישמעאל אין שום אזכור של פציית פה, ולמרות זאת, מפורש בכתוב ששמע אלוהים את קולו של ישמעאל. יש שביארו שאכן התפלל ישמעאל, יש שביארו שישמעאל צעק מתוך ייסוריו, ויש שביארו שלא השמיע קול כלל וכלל.

בפרקי דרבי אליעזר נדרש שהתפלל ישמעאל: 'ועיפה נפשו של ישמעאל בצמא, הלך והשליך את עצמו תחת חרולי המדבר, ואמר: רבון העולמים, אם יש לפניך רצון להשקות אותי מים, השקני ולא תצא נפשי בצמא, כי משונה היא מיתת הצמא וקשה מכל המיתות. ושמע הקדוש ברוך הוא תפלתו, שנאמר "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר", וכתוב "כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם".²²⁵ וכן נדרש במדרש רבה: 'באשר הוא שם – בזכות עצמו, יפה תפלת החולה לעצמו יותר



227. ברכות ה, ב.

228. מורה נבוכים חלק ראשון, מח.

225. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.

226. בראשית רבה נג, יד.

– כי גם הוא נשא את קולו ובכה. ואנוהו – מתוך שלא הזכיר תפילה בביאורו, נראה שנקט כתרגום אונקלוס שאין מדובר בתפילה אלא כצעקה ובכי.

ובאופן אחר ביאר האברבנאל, שבהיות הגר מצרית – לא שמע אלוהים בקולה, כלומר לא התעורר לרחם עליה, כי אם על הנער. ועל אף שהנער לא קרא ולא צעק, כתוב 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֶר', על דרך הכתוב 'קוֹל דְּמִי אַחִיק צַעֲקִים אֵלֵי מִן הָאֲדָמָה' (ד, י), שמיתתו של הבל הייתה הצועקת, כן הדוחק והצער שהיה לישמעאל – בו היה הקול ששמע אלוהים.²²⁹

ועיין בשיחתנו לכתר זה, שם ביארנו מדוע שמע ה' דווקא אל קול הנער, והאם בפועל התפלל.

עמד על העניין וביאר שכאשר מדובר בתפילה או צעקה לה' מתרגם בגדר 'קבלת צלותא', ואילו בשמיעה המבטאת ידיעת ה' במתרחש בעולם מתרגם 'שמיע קדם'.

כאן תרגם 'וַיִּשְׁמַע קָדָם ה'', ומתוך כך ביאר בפרשגן שאונקלוס נוטה מדברי חז"ל שביארו שישמעאל התפלל, אלא שמע ה' שצעק מתוך ייסוריו. ובטעם תרגומו אחרת מהמדרש ביאר שייתכנו לכך שני טעמים. הראשון, בתרגום אונקלוס התפילה נתפסת כמעלת המיוחדת של ישראל דווקא, ורצה להפקיע את מעלת התפילה מישמעאל, והשני, מאחר שלא נאמר בפירוש שישמעאל פנה אל ה' – לא תרגמו אונקלוס כתפילה.

הרד"ק כתב 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֶר'

וַיִּקְרָא מֶלֶאךָ אֱלֹהִים אֶל הָגֵר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגֵר

עזבו אביו – מדוע שהיא תחוס עליו יותר ממנו. ועל כן בכתה וצעקה על רוע מזלה, וכמתרעמת על אברהם. חשש ה' יתברך שמא תעזוב את ישמעאל, ועוד תינשא לאדם אחר ויעזוב ישמעאל לבית אביו, או יצטרך אברהם לשים לבבו עליו, שהרי לא יניחנו משולח ונעזב במדבר. על כן בא המלאך לחבב את ישמעאל בעיני הגר ולצוותה עליו, ואמר לה 'קומי שְׂאִי אֶת הַנֶּעֶר... כִּי לְגוֹי גָדוֹל אֲשִׁימְנוּ', כדי לקיים את הנאמר לאברהם שישגיח עליו ה'.²³¹

ובמדרש רבה נדרש: 'ויקרא מלאך אלהים אל הגר – בזכותו של אברהם, באשר הוא שם – בזכות עצמו',²³² וביאר בעץ יוסף 'בזכות עצמו' – שנמול בהיותו בן י"ג ולא עיכב.

על הכתוב 'וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגֵר' כתב האברבנאל מה את צועקת, האם חשבת שימות הנער בצמא? אין הדבר כן, שעל אף שלא ישמע אלוהים בקולך לרחם עליך בזכותך, מכל מקום

כתב הרד"ק ששמעה את קול המלאך מן השמיים ולא ראתה אותו, בשונה מבאר לחי ראי שם ראתה את המלאך, לכן נאמר 'מִן הַשָּׁמַיִם'.

שאל האברבנאל: 'למה זה קרא מלאך אלהים אל הגר ודבר עמה, והיא לא הייתה ראויה לנבואה? והנה הפעם הראשונה שדבר לה המלאך (ז, יז) היה לצורך אברהם, להשיבה אל ביתו שברחה משם, אבל כאן היה די שיפקח אלהים את עיניה כמו שעשה, ותרא הבאר ותשק ממנו את הנער. ואם הדבור על אודות הנער שהיה בן אברהם, למה לא דבר המלאך לנער עצמו שכבר היה בן שבע עשרה שנה או יותר ודבר להגר המצרית?²³⁰

והשיב שבאה הנבואה להגר בעבור אברהם, שלא תתייאש מן הנער ותעזבהו, שבראות הגר שגורש בנה מבית אברהם בבוז ובקלון, כמעט שנתאכזרה עליו והתייאשה. ואולי השליכתו תחת השיחין בחימה שפוכה, באומרה שאם

231. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

232. בראשית רבה נג, יד.

229. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

230. אברבנאל בשאלתו העשירית.

עוד כתב²³⁴ שקשה להבין, מדוע האריך המלאך לדבר עמה דברי נוחמים בשעה שבנה מתקרב למוות בצמא? ראשית כל היה עליו להראות לה את הבאר, כדי שתמהר להשקות את בנה הגוע? ניתן לומר שכבר התרפא ישמעאל (ואנוהו – כדברי העמק דבר בסוף הפסוק), והשקתה אותו מים מפני הצמא, לא מפני חוליו. או שדיבר עמה עד שהגיע זמן ייסורי ישמעאל לצאת, ובשעה שסיים לדבר עמה באה השעה לגמר ייסוריו, כדברי הגמרא: 'דא"ר יוחנן, מאי דכתיב: וחלים רעים ונאמנים? רעים – בשליחותן, ונאמנים – בשבועתן',²³⁵ שמשביעין את הייסורין שיצאו ביום פלוני ובשעה פלונית.

שמע אלוהים את קול הנער באשר הוא שם מהצער והדוחק.²³³ ובאזניים לתורה הקשה, בעלה גרשה מביתו, היא תועה במדבר, בנה היחיד כמעט ומת במצא, והמלאך שואל אותה 'מה לך הגר? אתמהא! אלא שמכאן סמך לדרשת חז"ל שתעתה, מרוב כעסה, אחרי גילולי בית אביה, ושאל אותה המלאך 'מה לך הגר' – שסרת מהר כל כך מן הדרך? אם מיואשת את ממצבך – אל תיראי כי שמע אלוהים, אותו אלוה שלפני רגע כיחשת בו, אל קול הנער, לא אל קולך, באשר הוא שם. אמנם גם הוא אינו ראוי והגון שישמע ה' בקולו, אבל 'בְּאֶשֶׁר הוּא שֵׁם', במצב כזה – שמע לקולו, עיין עוד בדבריו.

אל תיראי כי שִׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא שֵׁם

ביאורים שונים ניתנו לביאור הכתוב 'בְּאֶשֶׁר הוּא שֵׁם'. אונקלוס תרגם 'בְּאֶשֶׁר הוּא שֵׁם' – בְּאֶתֶר דְּהוּא תַּמָּן, כלומר בביאור מקום. וכן ביאר הרשב"ם לפי שלא הייתה רואה אותו, שהתרחקה ממקום ישמעאל, הוצרך לומר שבמקום אשר הוא שם נתן לו את המים. וכן ביאר הרד"ק באותו המקום שהשלכת אותו, בשונה ממה שחשבת שהוא ימות שם, שם שמע אלוהים את קולו. וכן כתב הרמב"ן 'והנכון בעיני בדרך הפשט שיאמר "כי שמע אלוהים אל קול הנער במקום אשר הוא שם", הודיע אותה שלא תצטרך ללכת משם אל מעין ובור, כי במקום ההוא ירוה צמאו מיד'. וכן ביאר רבנו בחיי באותו המקום שהוא שם, אתן לו מים וישתה טרם שייפרד מן המקום, וכן כתב המלבי"ם שבמקום שהנער שם – שם נמצא באר המים. הוסיף החזקוני 'אשר הוא שם' – אפילו במדבר שאין שם מים.

ואמנם ביאור אחר נמצא בדרך הדרש, וכן דרשה הגמרא: 'ואמר רבי יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר כי שמע אלוהים אל קול הנער באשר הוא שם'.²³⁶ וביאור הדבר נדרש במדרש רבה: 'באשר הוא שם – אמר רבי סימון: קפצו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו: רבון העולמים, אדם שהוא עתיד להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר? אמר להם: עכשיו מה הוא, צדיק או רשע? אמרו לו: צדיק. אמר להם: איני דן את האדם אלא בשעתו'.²³⁷ והביא כן רש"י, אלא שכתב 'מי שעתיד זרעו להמית את בניך בצמא', והוסיף שהכוונה לזמן שהגלם נבוכדנצר, עיין בדבריו. ועיין בשיחתנו לכתר זה, כיצד היה צדיק אם חטא בעבירות החמורות, ועיין בנהרות ה'.

על כך העיר החזקוני 'והא אמרינן בן סורר על שם סופו הוא נהרג',²³⁸ אלא י"ל בן סורר ומורה מתחלתו הוא רשע ממה שעתיד להיות בסופו,

234. ראש השנה טז, ב.
237. בראשית רבה נג, יד.
238. כנדרש במשנה (סנהדרין ח, ה): 'בן סורר ומורה

233. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.
234. אזניים לתורה בפסוק יט.
235. עבודה זרה נה, א.

◆ ◆ ◆

244. ובהקשר זה נביא את דברי האזניים לתורה שכתב בעניין עשו הרשע (כה, כז): 'נאמנים עלינו דברי חז"ל שעשו עשה את כל התועבות אשר שנא ה', אבל נפלא הדבר שלא נאמר מזה מפורש בתורה, רק מה שמכר את הבכורה ורצה להרוג את יעקב כשלקח את ברכתו, אבל רק רצה. ומדוע כיסתה התורה על מעשיו המכוערים? ונראה שבזה למדה תורה זכות על יצחק, שאהב את בנו הרשע ורצה למסור לו את הברכות, והיינו – מפני שלא ידע ממעשיו הרעים של עשו יותר ממה שנאמר

וַיִּפְקֹחַ אֱלֹהִים אֶת־עֵינֶיהָ וַתֵּרָא בָּאָר מִיָּם וַתֵּלֶךְ וַתִּמְלֹא
אֶת־הַחֲמַת מִיָּם וַתִּשָּׂק אֶת־הַנָּעַר:

רוב המפרשים נקטו כדרך הראשונה. אונקלוס תרגם 'וַיִּפְקָח – וְגָלַא'. בטעם הדבר ביאר בפרשגן שהגה הייתה פיקחת, ורק מקום הבאר היה מכוסה ממנה. זאת בשונה מהכתוב על אדם וחוה 'וַיִּתְּפַקְחֶנָּה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם' (ג, ז) שם תרגם 'וַאֲתַפְתְּחָא עֵינֵי תְרֵוּהוֹן', לפי שהיו שקועים בעיוורון שכלי. וכן נדרש במדרש רבה: 'ויפקח את עיניה – אמר רבי בנימין: הכל בחזקת סומין עד שהקב"ה מאיר את עיניהם'.²⁴⁹ ועיין בנהרות ה'.

248. מכות כד, ב.

השמשות, ²⁵¹ והלכו ושתו ומלאו את החמת
מים, שנאמר "וַיִּפְקֹחַ אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ". ושם
הניחו את הבאר, ומשם נשאו רגליהם והלכו כל
המדבר כלו, עד שהגיעו למדבר פארן ומצאו שם
מוצאי מים וישבו שם, שנאמר "וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר
פָּאֲרָן" (פסוק כא). ²⁵²

וכן משמע מלשון המדרש רבה: 'באשר הוא שם
– אמר רבי סימון: קפצו מלאכי השרת לקטרגו,

כתב הרד"ק שניתן לבאר שתחילה שאבה מן הבאר בחמת ואז השקתה את הנער, או שהאות ו"ו במילה 'וְתִשָּׁק' מורה שכבר עשתה כן (והביא דוגמאות לדבר), כלומר תחילה השקתה אותו כשהיא שתתה, ואחר כן מילאה את החמת מים להוליכה עמה. ובהעמק דבר ביאר שלמרות שכבר הבריא הילד מחולי הצימאון (כדבריו בסוף פסוק יז), מכל מקום הרי צריך לשתות תמיד.

עצמו, והן הן "השמים החדשים והארץ החדשה" (ישעיה סו, כב) שאמר הכתוב:²⁵⁶

251. למדרש זה, הבנה חדשה למשנה (אבות ה, ו):
 252. פרקי דרבי אליעזר פרק ל.
 253. בראשית רבה נג, יד.
 254. רשב"ם בפסוק יז.
 255. בראשית רבה שם.
 256. נפש החיים שער ד אות יב.

והשני, ילמד תורה לשמה, שלא על מנת לקבל פרס אלא לשם שמיים בלבד, כנדרש בפרק קנין תורה: 'רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ומגלין לו רזי תורה'.²⁵⁹

וְהָיָה מִימָרָא דִּי בְּסַעֲדִיָּה דְרַבְּכֵי
וּרְכָא וִיתִיב בְּמַדְבָּרָא וְהָיָה רַבִּי
קִשְׁתָּא :

רבה קשת. יורה חלים בקשת: קשת. על שם האמנות
במו חמר, גמל, ניד לפיכך השי"ן מדגשת. היה יושב

אונקלוס תרגם 'ויהי אֱלֹהִים אֶת הַנֶּעַר – וְהָיָה מִימָרָא דִּי בְּסַעְדִּיהָ דְּרַבִּינָא' (ויהי מאמר ה' בעזר הילד), וביאר בפרשגן שלכבוד שמיים ולהבעת המרחק שבין הבורא לאדם תרגם כן. ועל הכתוב וַיֵּשֶׁב בַּמִּדְבָּר בִּיָּאֵר הַמַּלְבִּי"ם שהתקיים בו מה שכתוב וְהָיָה יְהוָה פָּרָא אָדָם' (טז, יב), שיהיה מדברי.

ביאר הרד"ק ״וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת הַנֶּעַר״ – שהצליחו במעשיו, ״וַיִּגְדַּל״ – בעושר ובנכסים, כמו ״ויגדל האיש״ (כו, יג) האמור ביצחק, ואחר כך ישב במדבר פארן. הוסיף המלבי"ם שהייתה בו השגחת ה' שיגדל, והצילו מסכנת המדבר וחיות רעות. והאברבנאל כתב שסיפר זאת הכתוב לקיים מה שהבטיח לאברהם.²⁶⁰

פושטים ידיהם בכל. וכן ראינו בני קדר שהיו מבניו שהיו גבורים יודעים בקשות כמו שאמר "וְיִשְׂרָאֵל מִסְפָּר קֶשֶׁת גְּבוּרֵי בְנֵי קֶדָר יִמְעָטוּ" (ישעיה כא. ז). וראוי לאדם ללמוד מלאכת אביו. כמו

בטעם כתיבת התורה שהיה 'רָבָה קֶשֶׁת' כתב הרד"ק 'ונכתב הספור הזה כי בניו שהיו קשתיים למדו ממנו, לפיכך נאמר "יָדוּ בְּכָל" (טז, יב), כי מרוב גבורתם וידעתם במלחמת הקשת הם

259. אבות ו, א.

260. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשירית.

והרי חינוך אברהם את ישמעאל במצוות הכנסת אורחים, כדרשת חז"ל 'וַיִּתֵּן אֶל הַנֶּעֶר' (יח, ז) – זה ישמעאל, לחנכו במצוות! אלא שפרא האדם לא קיבל חינוך ומרות מאביו הגדול, ולפיכך הסכים ה' יתברך לגרשו מבית אביו, שלא ישפיע לרעה על יצחק. ואנוהו – פסוק זה בא להוכיח עד כמה צדקה שרה בדבריה, שראוי היה עתה לגרשו. האבן עזרא כתב ש'קֶשֶׁת' הוא שם התואר (כמו 'גנב', כלומר הוא תואר לאיש שאומנותו בכך). הרשב"ם ביאר 'רֶכָה קֶשֶׁת' – מושך בקשת, והרד"ק כתב שהוא עושה הקשתות או יורה בהם. ובאופן אחר הביא החזקוני שיש מפרשים מלשון 'רֶכָה', כלומר נער, שהיה נער קשת. הרמב"ן כתב שמאחר שמילת 'קֶשֶׁת' היא תואר, יש שביארו ש'רֶכָה' הוא פועל של יריית חיצים, ו'קֶשֶׁת' מבואר כעושה קשתות. אך נכון יותר²⁶⁵ לבאר ש'רֶכָה' הוא תואר יורה, ואילו קשת מתאר במה היה יורה – בקשת.

הרש"ר הירש ביאר 'רֶכָה קֶשֶׁת' – אדם המלמד אחרים לירות בקשת, ושזהו עיסוקו העיקרי, שאינו עוסק תדיר אלא בכך. ובאופן דומה כתב בהעמק דבר שהכוונה לשם אומנות, שהיה ישמעאל אומן בזה כרגיל ומלומד, שלמרות שלא היה מי שילמד אותו – היה אומן בסייעתא דשמיא.

שאמרו בחירם 'וַאֲבִיו אִישׁ צָרִי' (מלכים א ז, יד). וארז²⁶¹ מכאן שחייב אדם ללמוד מלאכת אביו, ואמרו בני יעקב 'רַעְיָה צֶאֱן עֶבְדֶּיךָ גַּם אֲנִיחֵנוּ גַּם אֲבוֹתֵינוּ' (מז, ג').

והאברבנאל כתב שמהצידה היה מתפרנס אחרי שיצא מבית אביו ללא כלום, ולכן עד היום בניו, בני קדר, הם יושבי מדברות.²⁶² הוסיף המלבי"ם שהתקיים בו מה שכתוב 'יָדוּ בְּכָל'. בביאור 'רֶכָה קֶשֶׁת', במדרש רבה נדרשו שלוש דרשות: רבה וקשיותו עמו (שהיה גדל והולך ברעתו [עץ יוסף]), (נ"א רבה וקשיותו אמו, וביאר בעץ יוסף שאמו עזרה לו לרעה), רבה מתלמד בקשת (מרגיל עצמו להיות קשת [עץ יוסף]), רבה על כל המורים בקשת (מתגדל מעל כל הקשתים).²⁶³ **אונקלוס** תרגם 'וַיְהִי רֶכָה קֶשֶׁת' – וַהֲוָה רִבִּי קֶשֶׁתָא, וביאר בפרשגן שמילת 'רֶכָה' היא בהבנת 'גָּדַל', כלומר מתלמד בקשת, כהבנה השנייה במדרש רבה.

רש"י ביאר 'רֶכָה קֶשֶׁת' – יורה חצים בקשת, שהיה יושב במדבר ומלסטם את הבריות, שנאמר 'יָדוּ בְּכָל' (טז, יב).²⁶⁴ כתב על כך באזניים לתורה מה רב הוא ההבדל בין האב לבן, בין אברהם לישמעאל. אבינו אברהם נטע אשל לאורחים ומסר את נפשו על מידת החסד, ואילו בנו יושב במדבר ומלסטם את העוברים!

נהרות ה' 

התאווה הקשה בימי הנעורים

'רֶכָה קֶשֶׁת'. ישמעאל, המתואר בפסוק זה כ'נער', הוא רובה קשת, וביאר רש"י 'יורה חצים בקשת'. חיבור זה בין 'נער' ליריית חצים מוצאים אנו בספר תהלים (קכז, ד), שם כתוב 'כָּחָצִים בְּיַד גִּבּוֹר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים'. הפסוק 'כָּחָצִים בְּיַד גִּבּוֹר' נסמך לפסוק 'הִנֵּה נִחֲלַת ה' בְּנִים שְׂכָר פְּרִי הַבֶּטֶן'.

◆◆◆

264. על פי הנדרש בשמות רבה (א, א): 'כשגרשו ישב בפרשת דרכים והיה מלסטם את הבריות, שנאמר "והוא יהיה פרא אדם" (טז, יב)'.
265. להבנה הראשונה יש לכאורה קושי בפסוק בשני תארים תוכפים בלא ו'ו' החיבור, כמו לומר 'יורה זורק' שאינו משפט תקין.

261. כמובא בגמרא (ערכין טז, ב): 'אמר ר' יוחנן: מנין שלא ישנה אדם מאומנותו ומאומנות אבותיו? שנאמר: וישלח המלך שלמה ויקח את חירם מצר בן אשה אלמנה הוא ממטה נפתלי ואביו איש צרי חרש נחושת'.
262. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשירית.
263. בראשית רבה נג, טו.

(שם, ג), עליו דרשה הגמרא: 'מאי שכר פרי הבטן? א"ר חמא ברבי חנינא: בשכר שמשוהין עצמן בבטן כדי שתזריע אשתו תחילה – נותן לו הקדוש ברוך הוא שכר פרי הבטן'.²⁶⁶ הגמרא דורשת מהפסוק שצריך אדם להשהות את עצמו בזמן התאוה, ומתוך סמיכות פסוקים אלו, כן נדרוש את הכתוב 'כְּחֻצִים בְּיַד גְּבוּר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים', שחץ משל הוא לעניין זה, כנדרש בגמרא 'כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת'.²⁶⁷

'כְּחֻצִים בְּיַד גְּבוּר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים'. נכון לדרוש על פסוק זה 'איזהו גבור – הכובש את יצרו',²⁶⁸ וגבורה שבגבורות נדרשת עבור ניסיון קשה זה דווקא מבני הנעורים. דרשת חז"ל מהאדם להשהות עצמו בבטן קשה היא, על אף שתוך זמן קצר יקדש אדם את עצמו במותר לו. ואף אם אשתו נדה, הרי זה עניין של זמן עד ששוב יהיו מותרים זה לזה, והדחייה, על אף שיכולה להיות קשה מאוד, הינה לפרק זמן שאמור להיות קצוב.

אך אין כן בבני הנעורים. נער התאב לדבר – יודע הוא שלא ישיג את מבוקשו בשנים הקרובות, אולי אפילו בעשור הקרוב. דחייה ארוכה כל כך לזמן לא ידוע קשה היא מנשוא, ועילה חזקה ביד היצר להפיל גיבורים ברשתו, כלשון הגמרא 'ואם אי אפשר לו בלא אשה'.²⁶⁹ הקושי מול היצר הרע נמצא בדרשת הגמרא: 'ואמר ר"ש בן לוי: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, שנאמר: אלהים לא יעזבנו בידו'.²⁷⁰ אם על אדם נשוי נכונים דברי הגמרא שיצרו שלא אדם מתגבר עליו, על אחת כמה וכמה שכן הוא בבני הנעורים.

יסוד זה, 'אלמלי הקב"ה עוזרו', הוא אבן היסוד של מזמור התהלים הכותב 'כְּחֻצִים בְּיַד גְּבוּר', שפותח בכתוב 'אם ה' לא יִבְנֶה בֵּית שְׁוֹא עֲמֻלוֹ בּוֹנִיו בּוֹ אִם ה' לא יִשְׁמֵר עִיר שְׁוֹא שְׁקֵד שׁוֹמֵר'. ללא סייעתא דשמיא – כל השקעה והשתדלות לא תניב פרי. ויסוד זה טמון גם בפסוק דידן, הכותב 'יְיָהִי אֱלֹהִים אֶת הַנֶּעַר וַיִּגְדֵּל'.

ומי לנו גדול מיוסף הצדיק, שהיה אף הוא נער בן שבע עשרה שנה בשעה שירד למצרים, ועם כל צדקותו דרשה עליו בגמרא: 'ותשב באיתן קשתו – א"ר יוחנן משום ר' מאיר: ששבה קשתו לאיתנו (קשתו – שכבת זרעו על שם שיורה כחץ' [רש"י]), ויפוזו זרועי ידיו – נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו'.²⁷¹ ואף הוא ניצל מן העבירה רק בזכות סייעתא דשמיא, כנדרש 'באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון'. ומכאן הבנה חדשה לכתוב טרם הניסיון 'יְיָהִי ה' אֶת יוֹסֵף' (לט, ב) ואחר החטא 'יְיָהִי ה' אֶת יוֹסֵף' (שם, כא), ש'אלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו – אין יכול לו', כדברי יעקב אליו 'וּתְשֹׁב בְּאֵיתָן קֶשֶׁתוֹ וַיִּפְּזוּ זְרָעֵי יָדָיו... מֵאֵל אֲבִיךָ וַיַּעֲזְרֶךָ' (מט, כד-כה).

מה יעשה אדם וימנע את בנו 'הנער' מאיסור חמור? נציע חמישה דברים.

269. קידושין כט, ב.

270. קידושין ל, ב.

271. סוטה לו, ב.

266. נדה עא, א.

267. חגיגה טו, א.

268. אבות ד, א.

כא וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים: ויחב במדברא דפארן ונסכיב ליה אמה אתתא מארעא דמצרים: **מארץ מצרים.** ממקום גדוליה, שנאמר ולה שפחה מזרית וגו' (טז, ה). היינו דאמרי אנשי זרוק חוטרלא לאורלא, אעיקריה קאי:

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'כבר אמרנו למעלה בסוף פרק טז: חלקם של עמי ערב בני ישמעאל ברוחו של אברהם, אם כי חלק חד-צדדי – בולט ונראה לעין בעליל. נשים נא לבנו, כיצד התרחק ישמעאל מהשפעת אברהם בעודו בן שבע עשרה, וכיצד נתחזקה מעתה השפעת האם, האשה מבנות חם, על ידי אשתו של ישמעאל, שגם היא מבנות חם, והרי אשה זו היא האם הראשונה לאומה הערבית. ואם אחרי כל זאת עדיין בולטים עקבות רוחו של אברהם בתרבות הערבית, מה רב הפלא על ההתמדה והעמידה הטמון ביסוד חינוך האמת של רוח אברהם'.
החזקוני הביא בקיצור את הנדרש בפרקי דרבי אליעזר שלקח שתי נשים, והובא בשיחתנו לכתר זה, 'השינוי בישמעאל בפירוש רש"י'.

כתב הרשב"ם שישב במדבר פארן, ככתוב 'והוא יהיה פרא אדם' (טז, יב), ובאופן דומה ביאר המלבי"ם שהכתוב 'וישב במדבר פארן' מורה שהתקיים בו 'ועל פני כל אחיו ישפך' (שם), 'שנד ממדבר למדבר וטבע השורש נשתל אח"כ בבניו'. על לקיחת אשה מארץ מצרים נדרש במדרש רבה: 'אמר רבי יצחק... לפי שכתוב "ולא שפחה מצרית ושפחה הגר" (טז, א), לפיכך "ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים"',²⁷⁸ וכן כתב רש"י שלקחה לו אישה ממקום גדוליה. הוסיף הרד"ק לקחה לו אישה ממשפחתה, כי ראתה כי נפרד ממשפחת אביו, וכן ראוי לאדם להדבק במשפחתו ותהיה אהבתו לאשתו יותר חזקה ויצא הזרע מהם יותר נכון'. והאברבנאל כתב שלקחה לו אישה ממצרים, שנטה לטבע המצרים ולא לטבע אביו הנכבד.²⁷⁹

נהרות ה'

מצא אישה מצא טוב

לבנו של אברהם אבינו נלקחה אישה מארץ מצרים, הידועים כשטופי זימה. ובטעם הדבר נדרש במדרש רבה: 'אמר רבי יצחק... לפי שכתוב "ולא שפחה מצרית ושפחה הגר" (טז, א), לפיכך "ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים"',²⁸⁰ וכן כתב רש"י שלקחה לו אישה ממקום גדוליה.

ומכאן עדות נאמנה לדברי הגמרא: 'תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, שאם מת או גולה – מובטח לו שבניו תלמידי חכמים. ואל ישא בת עם הארץ – שאם מת או גולה – בניו עמי הארץ'.²⁸¹

על הלכה זו, שאל ישא בת עם הארץ, כתב רש"י 'שאין להן לב להבין שהיא חייך ואורך ימין'.²⁸² על פי דברים אלו כתב הט"ז: 'נראה פירוש לדבריו דטבע הנשים



282. רש"י שם, ב. יש חילופי גירסאות בדברי רש"י אלו, האם המילים 'שהיא חייך ואורך ימין' שייכות לדיבור מתחיל זה או לאחר, והבאנו את הדברים כפי שמובאים בבית יוסף ובט"ז.

278. בראשית רבה נג, טו.
279. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשירית.
280. בראשית רבה שם.
281. פסחים מט, א.

בקיום ההבטחה. כבר ניגש שר המדינה אל עריסתו של יצחק על מנת לכרות ברית לעתיד לבא, ובציפייה לקראת גדולתו של העם העתיד לקום' (ועיין עוד בדבריו בהקשר סיפור זה עם הפרשייה הבאה – העקידה).

עוד כתב שמבקשת אבימלך ניכר שאין הוא רואה את אברהם כ'עוד איש' הדר בממלכתו, וכן כתב: 'כל המעמד הזה לא יתואר אלא מתוך הנחה שלאזני אבימלך הגיעה ידיעה על אודות ההבטחות שנאמרו לאברהם, והתקוות שמילאו את לבו; ועתה בא אבימלך להבטיח לעצמו ולארצו, לעתיד לבא, את חינו של עם זה שעתידי לקום, וזאת על יסוד התחייבותו של אביהם הראשון כלפיו'.

ובשיטה זו הלך בהעמק דבר וביאר שכוונת 'בעת ההיא' היא לעת ששלח אברהם את ישמעאל, ונותר לו רק יצחק. עוד חידש כשביקש אבימלך שישבע לו אברהם, לכאורה היה לו לבקש שישבע בחיי יצחק בנו, שהוא הדבר היקר לו מכל, אך למרות זאת, ביקש 'הַשְׁבְּעָה לִי בְּאַלְהֵיִם' (פסוק כג), 'באשר הוא יודע שאלקים עמך וכבוד אלקים בעיני יקר מכל חמודות שבעולם' (כמובא עוד בדבריו שהבאנו בסוף הפסוק). ועיין באזניים לתורה שחידש את סדר הקורות בסיפור וביאר ביאור חדש.

על הדבר, ומאחר שארע לאבימלך עניין שרה וראו את אברהם מצליח בכל מעשיו – רצה אבימלך שיהיה אברהם בן בריתו.

הרחיב זאת החזקוני שכשילדה שרה, אמרו מלכי הארץ שוודאי שיקיים הקב"ה את שבועתו לאברהם, שאמר לו 'לְזָרְעָךָ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהָר מִצְרַיִם... (טו, יח). לכן ביקש אבימלך 'אִם תִּשְׁקָר לִי וּלְנִינִי וּלְנִכְדִי' (פסוק כג), אבל יותר לא היה אבימלך רשאי לבקש, שהרי אמר הקב"ה לאברהם 'וְדֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה' (טו, טז), כלומר לאחר דור רביעי של אמוריים ישובו בני אברהם ויכבשו את הארץ הזאת. לפיכך כשבא אבימלך השני בימי יצחק אמר 'תְּהִי נָא אֵלָה בְּיַנּוּתֵינוּ בְּיַנּוּנוֹ וּבְיַנְךָ וְנִכְרְתָה בְרִית עִמָּךְ' (כו, כח), ולא שאל לו עבור נינו ונכדו, מאחר שנאמר 'וְדֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה'. ואנוהו – דבריו שייכים אם נאמר שידע אבימלך מפרטי ברית בין הבתרים בין ה' יתברך לאברהם, וצ"ע מנין לו לדעת כן.

ולעומתם, באחרונים קישרו את המילים 'וְיִהְיֶה בְּעֵת הַהוּא' לגירוש ישמעאל. כן ביאר הרש"ר הירש, בעת ששלח אברהם מעליו את בנו בכורו, וכל עתיד ביתו הושתת על יצחק הקטן. 'ישמעאל איננו, ואברהם – ישיש בקץ חייו. העתיד כולו מושתת על ילד שזה עתה נגמל משדי אמו. עדיין מתנדנד הוא בעריסתו, ואיתו – העם העתיד לקום, ואברהם כבר רואה

וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכֹל שֶׁר צָבָאוֹ אֶל אֲבִרְהָם לֵאמֹר

הצלחת אברהם וכבודו. אבימלך היה שר העיר, ואולי נקרא 'אבימלך' לפי שלצדקתו ויושרו היה אבי עמו, וכפי ממשלתו היה מלך עליהם'.²⁸⁵ בעניין פיכול שר צבאו נדרש במדרש רבה: 'רבי יהודה אמר: פיכול שמו, רבי נחמיה אמר: פה שכל צבאותיו נושקים לו על פיו'.²⁸⁶ ביאר המהרז"ו שלפי רבי יהודה, אבימלך שהיה בימי

הרד"ק סבר שעוד היה אברהם בארץ פלשתים בגרר, על כן כתוב 'ויאמר אבימלך' ולא 'וילך אבימלך אל אברהם ויאמר לו' (ואנוהו – כפי שכתוב בעניין יצחק 'וַאֲבִימֶלֶךְ הָלַךְ אֵלָיו מִגֶּרָר' [כו, כו]). והאברבנאל כתב שאברהם ומקנהו היו מחוץ לעיר, ובאו אליו לדבר עמו בעניין ההבטחות שביקש, והוסיף שסיפור זה מספר את



285. מכאן ועד סוף הפרק אין האברבנאל כותב כהרגלו בשאלות ובתשובות אלא כותב על הסדר, על כן לא הכנסנו מראה מקום לדבריו.
286. בראשית רבה נד, ב.

כתב האברבנאל ש'פיכול שר צבאו' אינו שם אדם אלא פירושו 'כל שרי צבאותיו ומורשיהם', שהלכו עמו כולם אל אברהם. הוסיף הרד"ק שפיכול מוזכר משום שבעצתו אמר לאברהם מה שאמר.

יצחק היה בנו של אבימלך שהיה בימי אברהם, אלא ששר הצבא היה אותו האיש, והיה זה שמו. אולם לפי רבי נחמיה היה זה אחר, ורחוק לומר ששני שרי הצבא היו עם אותו השם, אלא שהשם 'פיכול' היה שם תואר שניתן לשר הצבא של אבימלך עבור תפקידו. ובאופן אחר

אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה

על כן שאלו ממנו שלא ייקח את ארצו מידו ולא מיד בנו ובן בנו.

לעומת האמור, יש שביארו שהלך אליו אבימלך משום שפחד ממנו. כן ביאר הרמב"ן וכתב: 'ויתכן שהיה אברהם גדול מאד ורב כח, שהיו בביתו שלש מאות איש שולף חרב ולו בעלי ברית רבים, והוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה ורדף ארבעה מלכים גבורים מאד ונצחם. וכאשר ראו הצלחתו כי היא מאת האלהים – פחד ממנו מלך פלשתים פן יכבוש ממנו מלכותו, ונקל זאת ממלחמת ארבעת המלכים. אולי שמע עוד דבר השם שנתן לו הארץ, ולכן בא עמו בברית והשביעו אם תשקור לי ולנכדי, כי היה שקר אם ימרוד על המלך, וחשב כי אפשר שיחיה אברהם עד מלוך נכדו'.²⁸⁸ וכן נקט הספורנו שמדובר ביראה שהייתה לו מאברהם, שביאר 'אֱלֹהִים עִמָּךְ' ועל כן אני ירא ממך, לא מגבורתך ועושרך, לכן אני מבקש שתישבע לי.

גם המלבי"ם ביאר שהיראה של אבימלך היא אשר הביאה אותו אל אברהם, שכתב: 'באשר כמו זר נחשב דבר זה, איך מלך הארץ ושריו יבקשו מאיש גר מתגורר בארצם שישבע להם בל ירע להם, ושיבואו עוד לביתו לבקש מאתו כזאת, ע"ז הקדימו, שלכן יראים מפניו באשר אלהים אתו, כמו שראו במלחמת המלכים ולקיחת שרה ולידת בן לזקוניו, אך שהלא אחר שכל מעשיו יעשה רק עפ"י אלהים ובפקודתו, מה תועיל השבועה, אם ה' יצוהו

נחלקו רבותינו, מה הוביל את אבימלך לומר לאברהם 'אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה'.

יש שביארו שנבע הדבר מכך שנפעם אבימלך ממעשי אברהם, וכן נדרש במדרש רבה: 'לפי שהיו אומות העולם אומרים אילו היה צדיק לא היה מוליד? אתמהא. כיון שהוליד אמרו לו "אֱלֹהִים עִמָּךְ". ואילו היה צדיק לא היה שומע לקול אשתו, וכיון שנאמר לו "כל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלַיךְ שְׁרָה שְׁמַע בְּקֻלָּהּ" (פסוק יב), אמרו לו "אֱלֹהִים עִמָּךְ". ואילו היה צדיק לא היה דוחה את בנו בכורו, כיון שראו את מעשיו אמרו לו "אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה". דבר אחר, לפי שחרבו מקומות של סדום ופסקו העוברים והשבים ולא חסר קלרין (אוצר [עץ יוסף]) שלו כלום, לפיכך "אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה".²⁸⁷

באופן דומה ביאר רש"י, לפי שראו שיצא משכנות סדום לשלום, ונלחם עם המלכים ונפלו בידו, ונפקדה אשתו לזקוניו, ועיין בנהרות ה'. וכן כתב האברבנאל ש'בְּכָל' רומז לשלושה עניינים. הראשון, ניצחון המלכים, השני, הצלת אשתו מפני מלכים (ואנוהו – פרעה ואבימלך), לכבוד ולתפארת, והשלישי – שנתן לו זרע קודש בעת זקנתם, להמשיך שמם וזרעם. ומאחר שניכר שה' עמו, בא המלך המושל בכל הארץ אל בית אדם גר בארצו לשאול ממנו שיכרות לו ברית. עוד הוסיף שמאחר ש'אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכָל אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה', חשבו שיירש אברהם את הארץ,



288. רמב"ן כו, כט.

287. בראשית רבה נד, ב.

יכלה את זרעו, כפי שבעת העמים שנגזר עליהם כליה. על כן ביקש מאברהם אבינו שישבע לו שלא יהיה כן עם פלשתים.

אמנם אין זה מובן לפי הקדמת דבריו 'אלהים עמך בכל אשר אתה עשה', שהיות אלוהים עם אברהם אינו נוגע ליראתו לאשר יקרה בדורות המאוחרים. אלא שהכוונה שרואה שאלוהים עם אברהם בכל אשר עושה, על כן מבקש שישבע דווקא באלוהים, ולא כדרך שאר בני אדם שנשבעים בדבר היקר ביותר שיש להם, כפי שנשבע יוסף 'חיי פרעה' (מב, טז), ואם כן היה לו להישבע בחיי יצחק בנו שחביב עליו ביותר. ולמרות זאת, רצה שישבע דווקא באלוהים, 'באשר הוא יודע שאלקים עמך וכבוד אלקים בעיניו יקר מכל חמודות שבעולם. ולמדנו מזה שהיה בלב אבימלך כי שבועה באלקים בטוח יותר מהכל, באשר שאברהם חושש לכבוד אלקים ביותר'. ועוד יש לומר שהסביר לו שמאחר שאלוהים עמו, אין זה העדר כבודו להישבע בשמו.

אונקלוס תרגם 'אלהים עמך' – מִיִּמְרָא דֵּה' בְּסַעְדָּךְ', כלומר מאמר ה' בעזרך, וביאר בפרשן שהוא לכבוד שמיים ולהבעת המרחק שבין הבורא לאדם.

הפך הברית מה יעשה, על זה אמר "אלהים עמך בכל אשר אתה עשה", ר"ל שאין מעשיך נמשכים אל גזרת האלהים, רק רצון האלהים נמשך אחר מעשיך, וכשתכרות עמנו ברית יסכים אלהים על זה.

זאת שנית בל יהיה נראה כחושדין אותו שימרוד במלך וישקור בנמוסי ארץ שהוא דבר רע ועול, על זה הקדימו, שאלהים עמו בכל מעשהו וכל מעשיו מתכוונים למצות ה', ורצו לכלול בשבועה זאת, שגם אם יהיה זה לכבוד ה' שילחם אתם בעבור כבוד השם, תמנעוהו שבועה ה' מזאת, שמטעם זה שמרו בני ישראל השבועה הזאת ולא הורישו את היבوسی יושב ירושלים, הגם שהיו ממלאים בזה מצות ה'.

גם בהעמק דבר ביאר שמדובר ביראה, אך נקט באופן אחר. לדבריו, אם נאמר כדברי הספורנו, אינו מובן מה שייכת יראה כאן, שהרי אברהם לא עשה עצמו אלא כגר, וכל שכן שלא היה לאבימלך ולזרעו לירא שיעשה אברהם מלחמה עמו, כפי שכתב הרמב"ן, אלא צריך לומר שהיה ירא אבימלך מזרעו של אברהם. ודאי ידע אבימלך מהשבועה שנשבע הקב"ה לאברהם, שארץ הכנעני, ובכללה ארץ פלשתים, תיכבש תחת יד זרע אברהם, והיה ירא שזרע אברהם

נהרות ה'  

מתי ה' יתברך עם האדם?

מלך המדינה, אבימלך, מצהיר בפני אברהם 'אלהים עמך בכל אשר אתה עשה'. מה הביא את אבימלך לתודעה שה' יתברך נמצא עם אברהם? כל הצלחותיו, וכפי שביאר רש"י שראו שיצא משכנות סדום לשלום, ונלחם עם המלכים ונפלו בידו, ונפקדו אשתו ולזקוניו.

עבור אבימלך, ורבים ההולכים בשיטתו, ניכר שה' נמצא עם האדם בשעה שהחיים משחקים לו ומוצלחים עבורו, כפי שהיה עתה באברהם, וכפי שנאמר ליצחק 'ראו ראינו כי ה'ה' עמך' (כו, כח), שכן נעשה יצחק עשיר מאוד בארץ פלשתים. ולעומת זאת, מתי ניכרת ההבנה בעובד ה' שהקב"ה אתו? לא רק בשעת ההצלחה, אדרבה, יודע הוא שה' יתברך נמצא אתו גם בזמנים הקשים ביותר, גם בתקופות שלעין הפשוטה כביכול אין ה' יתברך נמצא עמו, ככתוב מפורשות 'עמו אנכי

שרשאי אברהם לכרות עמו ברית 'הנה', עד שיגיע הזמן לזרעך לשוב 'הנה', כלומר 'לי ולניני ולנכדי'.

הרש"ר הירש ציין שכאשר כתוב 'עד הנה' הכוונה לתיאור זמן, בביאור 'עד עכשיו'. וכשאין את המילה 'עד' הכוונה לתואר מקום, בביאור 'המקום הזה'. בעקבות כך כתב 'לפיכך פירוש "הנה" כאן: "השבעה לי למקום הזה". משמעות הדבר סתומה... ושמה כך פירוש הדברים: ביטויים אלה נועדו להצמיד לשבועה רמז כלשהו, המצביע על חפץ ממשי הנראה לעין, או על זמן הווה ונוכח. שהרי אין שבועה אלא פנייה אל יחידו של עולם, שעין לא ראתה אותו, ואשר יפעיל את משפט דינו בזמן שאינו עדיין הווה ונוכח; אמור מעתה: שבועה אינה אלא מסירת העתיד לידי הכוח הנעלם. בביטויים אלה הרי הנשבע הוא כמי שאומר: מציאותו של כוח זה הנעלם – אמת ויציב כמו שאמת ויציב החפץ הזה הממשי, ועתיד זה בחזקת ודאי כמו הרגע הזה הנוכחי. ושמה ביסודם של ביטויים אלה – השקפה דומה לזו שעליה מושתתת "נקיטת חפץ" שבשבועה דאורייתא שלאחר מכן; ואולם "נקיטת חפץ" זו באה גם להזכיר לנשבע שיחידו של עולם בהעלמו גילה לנו את תורתו במעמד הר סיני²⁹⁰.

בבית היית אומר שהייתה זו שבועת אונס, שיראת מפני היותך בביתי, אך לא כן הדבר כאן בביתך.

בהעמק דבר כתב שלא צריך לפרש באיזה אלוהים הוא נשבע, כפי שאמר אברהם לאליעזר 'ואשבעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ' (כד, ג), אלא סתם 'באלהים', ומכל מקום הוא יודע שבביתו של אברהם אין הכוונה באלוהים אחר. בביאור המילה 'הנה', **אונקלוס** תרגם 'הכא', כלומר כאן, וביאר בפרשגן שהכוונה לבאר שבע, מקום הברית. כן כתב **האברבנאל** וביאר שבאומרו 'הנה' רמז אל המקום בו היה אברהם, ואמר כן כדי לכבדו. עבור כריתת ברית ראוי שילך הקטן אצל הגדול, אך אבימלך, מרצונו לכבד את אברהם רצה שיהיה בהיפך, שיבוא מארצו אל המקום בו היה אברהם עם מקנהו כדי לכרות עמו ברית. ובקו זה המשיך באזניים לתורה שלמרות שדרך לכרות ברית בטקס חגיגי בארמון המלך כדי שישמרו אותה, מכל מקום, מרוב חשקו של אבימלך לכרות את הברית, הציע לכרותה תיכף 'הנה', והאמין שישמור אברהם את השבועה שישבע באלוהים אפילו בלא טקס מיוחד. עוד ביאר ביאור נוסף, שאמר ה' לאברהם 'ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה' (טו, טז), על כן טען אבימלך

אם תשקר

שבהיותם אוהבים, במידה שישלם רעה תחת טובה, יהיה משקר ומורד באהבתו. **הרמב"ן** ביאר שמילת 'אם' בכל מקום כוונתה ספק. מאחר שהדברים נאמרו בשבועה, כאילו אמר 'כה יעשה לי אלוהים וכה יוסיף אם תשקור לי'.²⁹¹ כוונת אבימלך באמרו 'אם תשקור' היא

אונקלוס תרגם 'אם תשקר לי – דלא תשקר בי', כלומר לא כמילת תנאי אלא לשלילה. **הרד"ק** ביאר שהכוונה 'אולי תשקור', שטען אבימלך שאולי אהבת אברהם אל אבימלך 'תשקור' (ואנוהו – כלומר תשקר בו) היום או מחר, מצד אברהם או מצד בניו ובני בניו. **והאברבנאל** כתב

290. עיין שבועות לח, ב.
291. וציין שמילת 'אם' באה תדיר בהקשר של שבועה, דוגמת 'וישבע לאמר אם יראה איש באנשים האלה'

290. עיין שבועות לח, ב.

291. וציין שמילת 'אם' באה תדיר בהקשר של שבועה, דוגמת 'וישבע לאמר אם יראה איש באנשים האלה'

בבנין קל: שלא תעשה שקר בנפשך... יש שני סוגים של שקר: יש שקר מצד ההגיון, ויש שקר מצד המוסר. בסוג הראשון אין המלה עולה בקנה אחד עם המציאות. בסוג השני אין ההתנהגות הולמת את המציאות. אדם המתנהג בצורה ההולמת את הנסיבות – הוא "איש אמת". והרי כאן: הישבע לי שתנהג בי ובזרעי בצורה הולמת, כדרך ובמידה שאנחנו נהגנו בכ'. ועיין בדבריו שהבאנו בפסוק לא 'שבועה מלשון שבע'.

שמאחר שהוא מלך ואברהם גר בארצו, יהיה הדבר כשקר מצדו של אברהם אם לא ינהג עמו ועם זרעו בחסד, כי הוא לו אוהב נאמן ועליו לכבדו ולעשות רצונו. הלא תראה שלא מצא אברהם באבימלך שום עניין למעט באר המים אשר גזלו עבדיו, על כן עליו לנהוג עם אבימלך בחסד כפי שהלה נהג באברהם.

ובעניין המילה 'תשקור' ציין הרש"ר הירש ש'הפועל "שקר" בא תמיד בבנין פיעל, ורק כאן

לי ולניני ולנכדי

על תולדות הברית זו לדורות נדרש במדרש רבה: 'למה לא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים (שמות יג, יז) – שעדיין נכדו קיים'. ועוד דרשה הגמרא על הפסוק האמור בשמשון 'והוא יחל להושיע את ישראל' (שופטים יג, ה): 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: הוחל שבועתו של אבימלך (בטלה, לשון לא יחל דברו, לפי שהם עברו על השבועה תחילה [רש"י]), דכתיב: אם תשקור לי ולניני ולנכדי.²⁹⁴ ביאר בתורה תמימה שבטלה השבועה שהשביע אבימלך את אברהם מפני שבניו של אבימלך (הפלשתים) פרצו גדר תחילה והתגרו בישראל. עיין עוד בדבריו שמכאן מוכח ששניים שנשבעו זה לזה ועבר אחד מהם על השבועה – פטור גם השני משבועתו (ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בפסוק הבא). ועוד כתב שמשמע שנכדו של אבימלך היה חי בימי שמשון, ועיין עוד בדברים נוספים שהעלה בעניין זה.

אונקלוס תרגם 'ולניני' – ובכרי', כלומר לבני. ביאר בפרשגן שבלשון ימינו 'נין' הוא דור רביעי, כלומר בן הנכד, אך במקרא משמעו בן.

מדוע אם כן כתוב 'לניני' ולא 'לבני'? ביאר בהעמק דבר ש'נין' משמעו 'בן מנהיג מלכותו אחריו', והוא מלשון גדולה כמו 'לפני שמשון' (תהלים עב, יז), וכן מובא בגמרא 'נין – זה מלכות'.²⁹² ומאחר שלא היה עיקר השבועה עבור עצמו ובנו לבדם, אלא עבור כלל האומה והמלכות, ביקש עבור בנו יורש העצר, וכן כוונת 'נכדי' הוא יורש העצר. ועוד בהבדל בין 'בן' ל'נין' – עיין בדברינו בפרשת שמות ב, ב 'מהות בן בתורה'.

בעניין 'ולנכדי' נדרש במדרש רבה: 'לי ולניני ולנכדי, עד כאן רחמי האב על הבן',²⁹³ והביאו רש"י. הוסיף בעל הטורים 'לנכדי' בגימטריא 'בן בני'.

כחַסֵּד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעַם הָאָרֶץ אֲשֶׁר גִּרְתָּהּ בָּהּ

וביאתי החסד שעשה עמו נדרש במדרש רבה: 'מה חסד עשה לו? אלא שאמר לו "הנה ארצי לפניך" (כ, טו)',²⁹⁵ והביאו רש"י. וכן כתב הרד"ק שנתתי ארצי לפניך לשבת כאשר תרצה,

וכיבדתך, והוסיף 'וְעַם הָאָרֶץ' – כלומר גם עם יושביה בתקופה שאחריי תעשה חסד וטובה, אתה ובניך אחריו, כי מצאת בה ובאנשיה את רצונך.



295. בראשית רבה שם. עוד נדרש במדרש: 'ואעפ"כ לא קבל עליו' (ביאר בעץ יוסף שלא גר אברהם בגרר עיר המלוכה אלא בנחל גרר).

292. מגילה י, ב.
293. בראשית רבה נד, ב.
294. סוטה ט, ב – י, א.

ממנו גמול בעתיד, די אם שלם לו טובה תחת טובה, אבל מי עשה לחברו חסד שהוא שלא בעבור טובה קדומה או עתידה רק מצד החסד, צריך גם הוא לשמור חסדו, והחסד הוא דבר שאינו נפסק לעולם, ועל זה אמר שאני מבקש, כי כחסד שעשיתי עמך תעשה עמדי, ובזה כלל ג"כ שאם אתה תהיה מלך הארץ ואנו נהיה גרים, תתנהג עמנו כמו שנהגנו עמך, שאמרתי לך הִנֵּה אֲרָצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֶׁב'.

האברבנאל כתב שכאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב – כן תעשה עמנו אתה רק טוב, **והספורנו** ביאר שהחסד שתעשה עמי הוא שתישבע עבור בניך. ובאופן אחר ביאר **רבו בחיי** וכתב: 'ביקש אבימלך שתי בריתות: האחד שלא יגרש אברהם את בניו מארצם, והשנית שלא ישחיתו להם פירות הארץ, זהו שאמר: "וְעַם הָאָרֶץ אֲשֶׁר גָּרְתָּ בָּהּ"'. ועיין בנהרות ה'.

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

נהרות ה'

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

אבימלך מבקש מאברהם 'וְעַתָּה הִשָּׁבֶעָה לִּי' ומשיב לו אברהם 'אֲנֹכִי אִשְׁבָּע'.
מדוע נענה אברהם לבקשתו? אבימלך מעלה טענה שעבורה ראוי, לדעתו, שיענה
אברהם לדבריו: 'כַּחֲסֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי'.

וכאן שואל ה'בן, 'כִּפְחָד אֶשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ?' האם מידת החסד היא אשר ליוותה והובילה את אבימלך בכל דרכו עם אברהם? הן אמת שנתן לו צאן ובקר, עבדים, שפחות ואלף כסף, וכן הרשה לו לשבת בארצו, אך האם נבע כל זה מ טוב לב, או כפי שמגדיר זאת אבימלך – 'חסד'?

אל לנו לשכוח, מה הוביל את אבימלך לנהוג במידת 'החסד' אותה תולה בליבו הנדיב? אבימלך לקח את שרה מאת אברהם ללא הסכמתה או הסכמתו. הייתה זו התגלות אלוהית שקינאה לכבוד אברהם שמנעה את מזימת אבימלך, ותפילת אברהם עליו היא אשר השיבה את החיים התקינים לבית אבימלך ומשפחתו. האם חייב אברהם לאבימלך דבר עבור 'חסדו'?

יסוד גדול בדבר. אמת שנהג אבימלך באופן שעליו נאמר לו מפי הגבורה 'וְאַתָּה אֵינְךָ מְשִׁיב דָּעַ כִּי מוֹת תָּמוּת' (כ, ז), אך אין זה גורע מהעובדה שאברהם קיבל ממנו הנאות וטובות. בעיני אברהם, גם אדם שנהג באופן אנוכי ודורסני, אזי במידה שיש לו גם זכות של חסד, עבודה מגיעה לו הכרת הטוב.

ואין עניין זה נכון רק עבור עמוד החסד בעולם, אבינו אברהם, אלא הוראה מפורשת מפי אל עליון עבור כל אחד מאיתנו. וכן ציוונו הבורא 'לא תתעב מצרי

והאור החיים הציע מספר ביאורים בכוונת אברהם. הראשון, יש לי מה להשיבך על טענתך 'פְּחָסֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ' (פסוק כג), אלא שאני חפץ בדבר – על כן אשבע. השני, יש לומר שמאחר שרצה אברהם להוכיח את אבימלך בעניין באר המים שגזלו עבדיו, חשש שיחשוב שמשיבו כדי לסתור את חסדו וכדי שלא יישבע, על כן הקדים לומר 'אֲנֹכִי אֲשָׁבֵעַ', ואחר כך הוכיחו. השלישי, ניתן לבאר שכוונתו לומר 'אֲנֹכִי אֲשָׁבֵעַ' על עצמי, אך שלל בכך את בנו (כאברבנאל הנ"ל), והרביעי, באופן הפוך, שהוא יישבע וישביע בניו לשלוש דורות אלו. 'והניקוד יוכיח'. ואנוהו – נראה שכוונתו שמכך שאמר 'אֲשָׁבֵעַ' ולא 'אֲשָׁבֵעַ' משמע שכוונתו לא רק להשביע את עצמו אלא גם את בניו, וצ"ע.

החזקוני חיבר בין פסוק זה לפסוק הבא, שאנכי אשבע מאחר שביקשת את פניי, אבל אתה לא עשית עמי חסד עולם, שהרי עבדיך גזלו ממני את הבארות אשר חפרתי, לכן סמך לכאן את הוכחת אברהם את אבימלך. וכן כתב הספורנו שאני אעשה החסד להישבע, אבל אתה לא עשית עמדי חסד כדברייך, שעבדיך גזלוני. ועיין בהעמק דבר שלא היה צורך שיישבע אברהם בשם ה', ומכל מקום תחול שבועתו סתם כשבועה בשם.

נהרות ה'

תשבע כל לשון

‘אֲנֹכִי אֶשָׁבַע’. מעניין הוא שאמירה זו של אברהם היא המקום היחיד בכל התנ"ך כולו שאדם מצהיר שהולך להישבע, ומעניינת שבעתיים היא צורת אמירתה על ידי אברהם, הנלמדת מן הניקוד של המילה.

לו היה כתוב ‘אֲנֹכִי אֶשָׁבַע’, היה הדבר מובן כפעולה שעושה האדם כדבר חיצוני לו, דוגמת ‘אשבור’, ‘אשנה’ ודומיהם. אמירת ‘אֶשָׁבַע’ מורה שכביכול מכניס אברהם את עצמו לתוך השבועה, באופן שהאדם והשבועה ‘חד הם’, שכרוכים זה בזה, בהבנת הנשבע שאינו יכול להפר את דברו כלל וכלל, שכאמור אין השבועה

297. ואנהו – כמובא בגמרא (סנהדרין סג, ב) 'דאמר אבוב דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיר'.

סמוך לארץ פלשתים וחפר שם אברהם באר כי אמר כי הוא מגבול באר שבע, ועבדי אבימלך גזלוהו ממנו כי אמרו מגבול ארץ פלשתים היא. ועל הטענה שטען אברהם לאבימלך בזה, הלכו אברהם ואבימלך מגרר שם לראות אם הבאר ההיא מגבול באר שבע או מגבול ארץ פלשתים, ושם היה רועה מקנה אברהם, ולפיכך חפר שם הבאר להשקות ממנו מקנהו. ואף על פי שאין כתוב זה כן נראה, כי הלכו שם מפני הטענה שטען עליו אברהם'.

הרד"ק ביאר באופן מחודש את הנעשה בפסוקים וכתב: 'זכיון שבאו שניהם בברית ובשבועה, טען עליו על אשר עשו לו עבדיו שגזלו ממנו הבאר שחפר בבאר שבע, ובאר שבע

הוכח לחכם ויאהבך

מהו רצון התורה בתוכחה? שיתעלה האדם בעבודת ה' מתוך דברי חברו. אם נהג אדם שלא כשורה, ייתכן שלא שם לב ששגה או שאינו מודע לחומרת המעשה, ועל כן חברו יאיר את עיניו כדי למנעו מעשיית חטא זה בעתיד. וכן בבין אדם לחברו, מוכיח אחד את חברו לצורך הבאת שלום בין אנשים שפגעו זה בזה. רצון התורה הוא שיתרבה כבוד שמייים ותהיינה עלייה בתורה, במצוות ובשלום בין איש לרעהו.

וכן נדרש בספרי: 'התוכחה מביאה לידי שלום, וכן אתה מוצא באברהם שנאמר "וְהוֹכַח אֲבְרָהָם אֶת אֱבִימֶלֶךְ", מהו אומר – "וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית" (פסוק כז)'.³⁰⁰ וכפי שנדרש במדרש רבה: 'א"ר יוסי בר חנינא: התוכחת מביאה לידי אהבה, שנאמר "הוֹכַח לְחָכֵם וַיֵּאָהֱבָה", היא דעתיה דרבי יוסי בר חנינא דאמר כל אהבה שאין עמה תוכחה אינה אהבה'.³⁰¹

מה יעשה אדם כדי שמצוות התוכחה תוביל למקום הנכון? יש לבחון את הדברים מצד נותן התוכחה ומצד המקבל.

מצד המוכיח, לפני שיוכיח יזכור שמעמיד את חברו במצב שאינו קל ונעים. ימתין לשעת כושר, וידקדק לבחור את המילים הנכונות שיתקבלו בלב חברו. ייתן אל

שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל, וכל שכן שהוספתי בו אהבה, לקיים מה שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך" (משלי ט, ח').

301. בראשית רבה נד, ג. ועיין בתורה תמימה בעניין האמור בגמרא (ערכין טז, ב) 'ואמר רבי יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי,

סוף דבר הכל נשמע, תוכחה אמורה להיטיב, ואופן קבלת התוכחה יכולה להוכיח על מעלת המוכיח והמוכח, כדברי המלך שלמה שאמר: 'אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לַחֲכָם ויֵאָהֲבָךָ' (משלי ט, ח), וכפי שביאר במצודת דוד: 'אל תוכח לץ פן ישנאך – כי הוא חכם בעיניו ודרכו ישרה לפניו: הוכח לחכם ויאהבך – כי הוא חפץ בתקון מדותיו ולומד מכל אדם'.

302. אורחות צדיקים שער החמישי – שער האהבה.
303. תומר דבורה פר. ב. ועיין בנתיב מצוותיך (קאמרנא,
נתיב האמונה שביל הראשון אות ד) שכתב: 'לאהוב את
חברו אף שעושה לו רעות ומבזה אותו, כי אין שום מקרה

וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מֶאֵן
עֶבֶד יֵת פִּתְגָמָא הָדִין וְאֵף אֶת
לֹא חֲנִית לִי וְאֵף אֲנִי לֹא שָׁמַעְתִּי
אֱלֹהִין יוֹמָא דִּין:

ט וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ לֹא יָדַעְתִּי מִי עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה
וְגַם־אֶתָּה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי וְגַם אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי בְלָתִי
הַיּוֹם:

המון מפרסם איזה גזל שנעשה, והנה "אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי" קול המון בזה. שאל האור החיים מדוע לא הסתפק באמירת 'לא ידעתי', אלא הוסיף 'וגם אתה לא הגדת לי' ומדוע חזר לומר 'וגם אנכי', אם ברור הדבר שמדבר על עצמו? ותירץ: 'אכן הכונה היא שהוא ידע שגזלו מאברהם באר המים, אבל לא ידע מי ומי הגוזלים, ומעתה יאמר אברהם שעליו היה לבקש מי ומי עושי רשעה. לזה השיב שגם אברהם עשה שלא כהוגן שלא הודיע הדבר למלך, והיה יושב ומצפה קבלת אברהם ואז היה עושה לו דין, ולצד שאברהם לא החשיבו גם הוא לא ידע, והוא אומר "וגם אנכי לא שמעתי וגו'" פירוש לא בקשתי לדעת ונשאר מושלל הידיעה עד היום שהודעתני אתה'.

בהעמק דבר ביאר שמאחר שעיקר תוכחת אברהם הייתה שנעשתה הגזילה על ידי עבדי אבימלך, השיב 'לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה', אולי בא אדם קטן בשם עבדי אבימלך ושיקר, 'וגם אתה לא הגדת לי', שהרי אז הייתי חוקר ודורש ממני יצא העוול, 'וגם אנכי לא שמעתי' על עיקר עניין הגזלה, ולא יכולתי לחקור על זה כלל. ועוד כתב: 'ושמעתי לפרש כי "וגם אתה לא הגדת לי" הוא דבר המלך לפיכך, כתמה עליו מדוע לא הגדת לי, והשיב פיכך "וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום"'. הביא דבריו הפרשגן וכתב עליהם 'ואולם מלבד שאין בכל המקרא תלת־שיח גם אין לפרשנות זו אחיזה בתרגומים'. ועיין באזניים לתורה.

בכוונת דברי אבימלך כתב הרד"ק לא שמעתי על העניין מאף אחד, אלא אתה הגדת לי עתה, אם כן אין עלי אשם. ובדומה לכך נדרש במדרש רבה: 'ויאמר אבימלך לא ידעתי, וגם אתה לא הגדת לי על ידי מלאך, וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום'.³⁰⁴

האברבנאל ביאר 'לא ידעתי' – כלומר לא ציוויתי לעשות כן, 'וגם אתה לא הגדת לי' – כאשר זה קרה, שאייסר את החוטא, 'וגם אנכי לא שמעתי' – מפי אחרים, לכן אין עלי אשם בדבר הזה. וכן כתב המלבי"ם והרחיב בדבר, שהשיב לו אבימלך שלא יכול אברהם לטעון שהגיע לו עוול מצד אבימלך אלא באחד בשלוש פנים: הראשונה, אם היה הדבר נעשה בפקודתו, אבל 'לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה', כלומר לא אני שלחתי. השנייה, אם ביקשת דין ומשפט על זה ולא שפטתי משפטך להשיב את הגזילה, אבל 'וגם אתה לא הגדת לי'. והשלישית, אם הייתי שומע מפי אחרים ולא הייתי עושה משפט בעצמי כראוי למלך הארץ, אבל 'וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום'.

והספורנו כתב: 'גם עכשיו שהודעתני כי נעשה הגזל על ידי עבדיי, "לא ידעתי" לשער מי מהם עשה זאת, כי אין שום אחד מהם חשוד אצלי, שאם היה חשוד לא היה יושב בביתי. "וגם אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי" – על מה שהוכחתי שבהיותי מלך עלי היה לאשר חמוץ, הנה המלך לא יעשה זה כי אם על אחד משני פנים: אם לקול צעקת הגזול ואם לקול



נהרות ה'

צמד המילים 'לא יִדְעָתִי' המופיע בפסוק זה נאמר גם על ידי נביא. בשעה שמתמנה ירמיהו לנביא אומר 'הֲנֵה לֹא יִדְעָתִי דְבַר כִּי נַעַר אָנֹכִי' (ירמיה א, 1), ומשיב לו ה' יתברך ' אֵל תֹּאמַר נַעַר אָנֹכִי' (שם, 2) – ונעשה נביא לעם הקודש. הרי לנו דוגמה שחשב אדם שאינו ראוי לגדולות, אך ה' יתברך האיר את עיניו לגדלות הטמונה בו בטרם נולד – וּבְכִטְרָם תֵּצֵא מֵרַחֵם הַקֹּדֶשְׁתִּיךְ' (שם, ה).

על רב לזהות כוחות מיוחדים בעומדים לפניו ולמושכם לגדלות אמיתית בתורה, דוגמת דברי רבי יוחנן לריש לקיש 'חילך לאורייתא',³⁰⁷ ונעשה מגדולי הדור. וכדוגמת רבי יהושע בן חנניה עליו מסופר 'שהלך לכרך גדול שברומי... הלך ועמד על פתח בית האסורים... אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו: לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל. ומנו? רבי ישמעאל בן אלישע'.³⁰⁸

◆ ◆ ◆

306. פרשת בא יג, ח 'משמעות הגדה בתורה'.

כז וַיִּקַּח אֲבִרְהָם צֹאן וּבָקָר וַיֵּתֶן לְאַבְרָמֶלֶךְ וַיְכַרְתּוּ שְׁנֵיהֶם

לעומתם ביאר האברנאל שאברהם רצה לתת לאבימלך חליפין בעד הבאר ההיא, כדי שלא תישאר לו שום זכות על הבאר, ורצה לעשות כן בשבע הכבשות. אך ידע אברהם שיהיה ביזיון וקצף לאבימלך שייקח מאברהם דבר מועט כזה, לכן לקח אברהם 'צאן ובקר' ונתן לאבימלך, כדי שיכרתו שניהם ברית אחים. עוד הביא את דברי

כח ויצב אברהם את-שבע כבשת הצאן לבריהו:

ואקים אברהם ית שבע חרפן
דען בלחודיהו:

(כמובא בפסוק לא 'שבועה מלשון שבע'). כאן
אנו רואים בהתמזג המלה עם השם. מדובר
בבאר, התנאי היסודי להחזקת עדרים. "כבשות",
לא "כבשים", הן הן אמהות הצאן, שבהן תלוי
כל עתידו של העדר, ועל כן ראויות הן ביותר
לייצג את כל העדר בכללו. "השבע" אינו אלא
העמדת האדם, עם כל ה"שש" שלו, היינו עם
כל רכושו החומרי, תחת ה"שבע", היינו תחת
הכוח הנסתר השולט בכל הנראה לעין, כביכול
– להטביע אות "שבע", שאין הרמאי סובלה,
על רכושו. אם כן "הצבת שבע כבשות הצאן"
אינה מביעה אלא זאת: הוא מעמיד את כל
עדרו תחת יד ה', הנוקמת מכל עושי עוול, אם
הבאר, שממנה שותה עדרו, אינה רכושו החוקי...
אבימלך, בנוטלו מידי אברהם את שבע הכבשות,
מכיר בזכות בעלותו החוקית על הבאר שממנה
הוא משקה את עדריו. קבלת הכבשות האלה
נעשית לעדה, לתעודה ולזכרון על חוקיותה
של בעלות זו.

כתב הרד"ק שמהצאן והבקר שנתן לו, לקח שבע
כבשות והציב אותן לבדן. לקח דווקא שבע,
שלשון 'שבע' ולשון 'שבועה' אחד (כמובא
בפסוק לא 'שבועה מלשון שבע'), ולפי שתהיה
עדות על שבע כבשות ועל השבועה כאחד
לדורות הבאים, שהרי בשבע כבשות ובשבועה
כרתו ברית, לפיכך קרא המקום באר שבע. וכן
כתב בהעמק דבר, מדוע כתוב 'כבשות הצאן'
ולא 'כבשות צאן'? אלא שהיה זה מן הצאן שנתן
אברהם לאבימלך ומהם הפריש שבע, ולא שבע
אחרות, על כן נתקשה אבימלך מדוע הפריש מן
הצאן שבעה לבדנה? לעומתם, המלבי"ם³¹⁴ ביאר
ששבע הכבשות היו חוץ משאר הצאן והבקר
שנתן אברהם.

והרש"ר הירש כתב: 'אברהם מפריש שבע
כבשות מתוך העדר, המשמש אות לברית ולחווה,
לאישור מיוחד של זכותו החוקית על הבאר.
דומה שלא בכדי בחר "שבע כבשות הצאן". על
משמעותו של מספר שבע לגבי השבועה רמזנו

נהרות ה' היחיד והיחד

'לְבָדְהָן'. בעבודת ה', שילוב ייחודי נדרש מן האדם, מתי לעמוד לבדו ומתי לערב
את עצמו עם הציבור. מצד אחד מעודדת התורה חיי קהילה ודיבוק חברים, בגדר
'לא טוב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ' (ב, יח), ומאידך, גדולה היא ההתבודדות בעבודת ה'.
וכן כתב המסילת ישרים: 'הפרישות במנהגים הוא התבודדות וההבדל מן החברה
המדינית לפנות לבו אל העבודה וההתבוננות בה כראוי, ובתנאי שלא יטה גם
בזה אל הקצה האחר, שכבר אמרו ז"ל לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם
הבריות,³¹⁵ וכן אמרו "חרב אל הבדים ונואלו", חרב על שונאיהם של תלמידי
חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה.³¹⁶ אלא יתחבר האדם עם הטובים זמן
מה שמצטרך לו ללמודו או לפרנסתו, ויתבודד אחר כך להדבק באלהיו ולהשיג

316. מכות י, א.

314. מלבי"ם בפסוק לא.

315. כתובות יז, א.

וְאַף עֲבָדוֹ שׁוֹאֵל אוֹתוֹ 'הֶהָשִׁב אֶשְׁיִיב אֶת בְּנִךְ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵצְאתָ מִשָּׁם' (כד, ה).

בהרבה ממקרים אלו, יכל אברהם לומר דבר שהיה מונע את השאלה, אך בחר שלא לעשות כן. מדוע? משום שידע אברהם שבשעה ששואל אדם שאלות, לבו פתוח לקבל תשובות, מאותו היסוד שאנו מעודדים את בנינו לשאול שאלות בליל הסדר. בשעה שאומרים לאדם דברים,

לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד

תלמידים רבים וגדולים היו לו להלל הזקן, כדברי הגמרא: 'שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהם ראויים שתשרה עליהם שכירה כמשה רבינו, ושלשים מהן ראויים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, עשרים בינונים. גדול שבכולן – יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן – רבן יוחנן בן זכאי'.³²⁰ הלל שהעמיד תלמידים הרבה, בכמות ובאיכות, חינך אותנו ביסוד חינוכי עקרוני ביותר: 'ולא הביישן למד ולא הקפדן מלמד'.³²¹ אשרי הרב ההולך בדרכו של אברהם אבינו, הפותח את פתחי השאלה בפני תלמידיו, ומעודד כל אחד מהם לשאול את אשר על לבו, בידיעה שרבו יענה לו בכבוד על דבריו.

◆ ◆ ◆

323. תענית ז, א. ועיין עוד בנהרות ה' בפרשת וארא 324. הלכות תשובה י, ד. ז, כח.

נקרא כל קיום שבועה לזכר אותם שבעה שכרתו ברית עמהם'.

המשיך קו זה המלבי"ם וכתב: 'הציב אברהם שבע כבשות הצאן לבדנה, כי מספר השביעי היה קדוש בעיני הקדמונים שהיו מאמינים ששבעה כוכבי לכת הם פועלים בעולם השפל, ומזה נגזר שם שבועה, כי בשבועתם היו מצרפים מספר השבעה שהיה קדוש אצלם. וע"כ הציב אברהם שבע כבשות, כי הגם שאברהם יצא מן האצטגנינות וידע שהוא למעלה מהוראת הכוכבים, אצלו היה מספר השבעה קדוש מטעם גבוה ונעלה מזה, משבעה מקורות העליונים המזילים מי החסד מדלים לבאר שבע שרמז במ"ש כי חפרתי את הבאר הזאת, כמ"ש בזאת אני בוטח, בזאת יבוא אהרן אל הקודש, וכאשר שאל אבימלך על מה רומזים שבע כבשות האלה, השיב שיקח מידו שבעה כבשות לעדה כי חפר את הבאר הזאת, ושגם זה נכלל בשבועתם'. ועיין בנהרות ה'.

ובאופן אחר ביאר בהעמק דבר: 'ואם היה נותן סך כבשים במספר אחר וקורא הבאר על שם אותו מספר, היה מקום לחוש שיגזלו את הבאר ויקראוהו בשם אחר, אבל מספר שבע ידע אשר יהי נשמר היטב באשר שם נשבעו שניהם, וזה יהיה לזכר גם על מספר שבע כבשות שקבל אבימלך מאברהם אבינו'.

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'השבעה אם – התופעה האופיינית בשפתנו, שמשפט המושא, הבא אחרי "השבע", שולל כשהוא פותח ב"אם", ומחייב כשהוא פותח ב"אם לא" – מתפרשת מתוך משמעות היסוד של "השבע". שכן נראה הדבר שמלה זו נגזרה מן המספר "שבע", ובצורת נפעל פירושה המילולי: "להתמסר למספר שבע". בששה ימים נגמרה בריאת העולם הנראה, והיום השביעי הוקם אותו וזכרון ליחידו של עולם, שעין לא ראתה אותו, ושהוא בורא ואדון לעולם

שחפר שם אברהם. וזה היה אות גדול לירש את הארץ שהיה מקובל כל מה שהיה אומר וקורא שם למקום, והיה כן'.³²⁵

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'שניהם – השליט שלעתידי והשליט הנוכחי הושיטו ידיהם זה אל זה. כל המאורע הזה – המעמד הראשון של הכרה והודאה בעם אברהם שלעתידי – חשוב עד כדי כך שראוי היה לקבעו לזכרון הדורות הבאים על ידי שם המקום. והרי בכך נחרתה בזכרונם גם שבועתו של האב הראשון, אשר הטילה התחייבות גם עליהם'.

החזקוני ציין שענתה המקום נקרא באר שבע (ואנוהו – ככתוב 'קָרָא לְמָקוֹם הַהוּא בְּאֵר שָׁבַע'), אבל העיר לא נקראה באר שבע עד ימיו של יצחק (ואנוהו – שאצל יצחק כתוב 'עַל כֵּן שֵׁם הָעִיר בְּאֵר שָׁבַע' [כו, לג]). עוד הקשה החזקוני כיצד עשה אברהם שותפות עם אבימלך, הרי אמרו חז"ל שאין לעשות כן משום שעובר על 'וּלְפָנַי עוֹר לֹא תִתֵּן מִכְשָׁל' (ויקרא יט, יד), ובעניין זה עיין באזניים לתורה שהבאנו בפסוק כד.

שבועה מלשון שבע

האבן עזרא³²⁶ ציין שמילת 'שבועה' עיקרה 'שבעה' – סתם ולא פירש. הביא את דבריו האברבנאל וכתב: 'ואולי שהיה זה מפני שהאומות ההן בזמן ההוא הייתה אמונתם בשבעה כוכבי לכת והשפעותיהם עליהם, ולכן היו נשבעים עליהם, ונקראה מפני זה שבועה מלשון שבעה. ואברהם מפני זה, לדבר אל אבימלך אל לבו וכפי דרך אמונתו, הציב שבע הכבשות לבדנה, ונשבעו שניהם בשבועת האלה, רוצה לומר שכל מי שיעבור עליה ישפיעו עליו הכוכבים ממסילות רעות. ואינו רחוק שנקראה השבועה והקיום ביניהם בלשון הזה שבועה, מפני שבע כבשות שהציב אברהם לבדנה, ושמם ואילך

326. אבן עזרא בפסוק ל.

325. עיין עוד בדבריו כו, כג.

הנגלה. מאז ועד עולם נשאר המספר שבע בכל מקום אות וסימן, הרומוז על אדונו של עולם בהעלמו. מכאן משמעותה של שבועה: להעמיד את עצמו וכל עולם החושים שלו תחת יחידו של עולם בהעלמו, היינו תחת משפט דינו, אם – וכו', בכך נשבע האדם שבועה שלא וכו'; או: אם לא – וכו', ובכך נשבע האדם שבועה שכן

נהרות ה'

כמו כן, התערבות ה' בעולם קודם מתן תורה באה לידי ביטוי באופן מובהק במספר שבע. כשחטא קין בהריגת הבל אומר לו ה' יתברך 'לִכֵּן כָּל הָרֶג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יָקָם' (ד, טו), ובשעה שמביא מבול לעולם אומר לנח לקחת מכל הבהמה הטהורה 'שִׁבְעָה שִׁבְעָה' (ז, ב), ואומר לו 'כִּי לַיָּמִים עוֹד שִׁבְעָה' (שם, ד). ה' מדבר עם פרעה בדרך חלומות הנושאים את המספר שבע באופן בולט. בסוף המכה הראשונה שמוכים המצרים כתוב 'וַיִּמָּלֵא שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרֵי הַכּוֹת ה' אֶת הַיָּאֹר' (ז, כה), ולפני

327. **רש"י** הירש בפסוק כג. ואלו דברי רבנו בחיי (בפסוק כג): 'והבן היטב כי זאת השבועה היא הראשונה הנזכרת בתורה, ומפני שלשון שבועה נגזר מן "שבעה", כידוע בקבלה, לכך הציב אברהם שבע כבשות הצאן, וקרא המקום על שם השבועה "באר שבע", וכן ביצחק מצינו שקרא הבאר על שם השבועה, והענין כי הנשבע נכלל בשבעת הנקראים "צרור החיים", ומאמין בתורה ובחיי העוה"ב, והעובר על השבועה הוא כופר בעיקר ומוציא עצמו מכלל השבועה, ואין לו חלק לעוה"ב. וכבר ידעת כי ששה קצוות עליונים הם שמו. וששה קצוות התחתונים

329. ספר החינוך מצווה פד.

וַיִּגְזְרוּ קָיָם בְּבֶאֱר שָׁבַע וְקָם
אֲבִימֶלֶךְ וּפִכֵּל רַב חֵילִיָּה וְתָבוּ
לְאָרֶע פִּלְשֶׁתַּי :

האם הייתה באר שבע חלק מארץ פלשתים?
הרמב"ן ביאר שכן. הם שבו מארץ פלשתים
אל עירם גרר, שהיא מדינת המלך בארץ
פלשתים. ואילו אברהם ישב בבאר שבע שהיא

— ◆ ◆ ◆

331. והוסיף: 'כמו שעשו דוד ויהונתן, דאע"ג שכרתו ברית תחלה בדכתיב ש"א י"ח ג' מכ"מ חזרו וכרתו ברית לפני ה' כמבואר שם כ"ג י"ח'.

לג וַיִּטַּע אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל
עוֹלָם:³³⁸
וַיִּצְבּ נִצְבָּא בְּבֵאֵר שְׁבַע וַיִּצְלִי תַמָּן
בְּשֵׁמָא דִּי אֱלֹהַ עֲלָמָא:

אותו אשל נקרא שמו של הקדוש צרוך הוא אלוה לכל העולם. לאחר שאוכלים ושותים אומר להם צרכו למי שאכלתם משלו, סצורים אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה העולם אכלתם:

אשל. רצ ושמואל, חד אמר פרדס להציא ממנו פרות לאורחים נסעודה, וחד אמר פנדק לאכסניא וצו כל מיני פרות. ומצינו לשון נטיעה בזהלים, שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא, מה): ויקרא שם וגו'. על ידי

וַיִּטַּע אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע

שתהיה לו לעדות שנשארה לו הבאר ללא מחלוקת, והוסיף שאשל הוא שם נטיעה, ועוד הביא שבלשון חז"ל 'דתליא באשלי רברבי' הכוונה באילנות גדולים. ולדעת חז"ל (לקמן) שהוא נוטריקון אכילה, שתיה לוייה, הכוונה שהנהיג את אנשי באר שבע להכניס אורחים, 'וחייב אדם לעשות לאורח הבא אליו שלשה דברים – אכילה שתייה לוייה'.

אונקלוס תרגם 'וַיִּטַּע אֶשֶׁל' – וַיִּצְבּ נִצְבָּא' כלומר 'וַיִּטַּע נטע'. ביאר בפרשגן שנרמז שאברהם נטע את אמונת יחוד הבורא בעולם, על כן כותב הפסוק 'וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם'.³³⁸ הגמרא הביאה מספר דעות בעניין האשל: 'וַיִּטַּע אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע' – אמר ריש לקיש: מלמד שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים. רבי יהודה ורבי נחמיה, חד אמר: פרדס, וחד אמר: פונדק (אכסניא לאורחים [תורה תמימה]). בשלמא למ"ד פרדס, היינו דכתיב ויטע; אלא למ"ד פונדק, מאי ויטע? כדכתיב: "וַיִּטַּע אֶהְלִי אֶפְדָּנוּ וגו'" (דניאל יא, מה).³³⁹ ביאר בתורה תמימה: 'ונראה דכלל דרשא זו נסמכת על מ"ש במדרש רבה³⁴⁰ שלרבי יהודה, מאי אשל – שאל (בהיפך אותיות, כמו כבש כשב, שמלה שלמה),³⁴¹ כל מה שהיה אדם שואל בו היה מטעים, תאנים

בביאור האשל שנטע אברהם, יש המבארים שהכוונה לאילן. כן כתב האבן עזרא, וכן ביאר האברבנאל שכפי שכתב הרלב"ג, האשל היה אילן גדול אצל הבאר, להיות ממנו צל על הבאר, כפי שהיה לו באלוני ממרא, ככתוב 'והוא עמד עליהם תחת העץ ויאכלו' (יח, ח), כדי שבימות הקיץ יאכלו תחת העץ להיות בצלו ויהיו המים שתחתיהם קרים. ובעניין נטיעת עץ דווקא, עיין בדברינו בסוף יח, ד 'והישענו תחת העץ'.

יש שביארו שאין הכוונה רק לאילן בודד, אלא לנטיעת אילנות. כן ביאר הרשב"ם שאשל הוא פרדס (כמובא בגמרא לקמן), והוסיף שהוא כדי להתפלל שם. וכן כתב רבנו בחיי שאשל הוא שם אילן, וביאר שמאחר שהיה לו שם באר, רצה לטעת שם אילנות ופרדסים להשקות ממי הבאר שחפר שם, כדי שיהנה מן הפירות, הוא והאורחים הבאים אל ביתו. והוסיף: 'ומפני שהשתדלות הצדיק בנטיעות אינו אלא הכנה לפעולות שכליות, לכך סמך מיד: ויקרא שם בשם ה'. וכן ביאר המלבי"ם שאחרי שנעשה המקום קניין אברהם, נטע שם מיני אילנות וגנות ופרדסים, והתאספו לשם הצמאים ללמוד דרכי ה'.

הרד"ק כתב שנטע נטיעה סמוך לבאר, כדי



341. וכן כתב רבנו בחיי ש'אשל' אותיות 'שאל', שאברהם היה אומר לכל עובר ושב 'שאל מה אתן לך', ונותן לו כל מה ששואל (ובעניין דבריו במצוות לווייה, עיין בנהרות ה' יח, טז).

338. ויש הגורסים באונקלוס 'ונצב אילנא', כלומר 'וַיִּטַּע אילן', עיין עוד בפרשגן.

339. סוטה י, א.

340. בראשית רבה נד, ו.

הכוונה שלא מדובר (רק) במאכל ובמשתה גופני, אלא גם כן בלימוד החכמה והעבודה האלילית, שהיו באים ללמוד שם מאברהם, ושהתמידה הישיבה בארץ פלשתים ימים רבים שלא הייתה שם עבודה אלילית, ועד עקידת יצחק היו לפחות שלושים ושמונה שנים.³⁴⁵

ובהעמק דבר כתב: 'באגדה איתא שבשם גדל צרכי המשכן הקרשים והבריח, ומשם הובא למצרים ומשם למדבר, והיינו שביארנו³⁴⁶ דאברהם אבינו היה יסוד להליכות ישראל במדבר'. ורבנו בחיי הוסיף: 'ובמסורת: תרי ויטע בספרא ריש פסוק, האחד: "וַיֵּטַע... גֵּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם" (ב, ח), השני: באברהם, וזה ללמד: שכל המחזיק במצות אכסניא יורש גן עדן'.

עוד הביא בתורה תמימה את דרשת הגמרא: 'אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו (שנאמר): "כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוָה אֶת בְּנֵי וְגו'" (יח, יט)',³⁴⁷ וציין שרש"י ביאר (באופן שונה מהפסוק שהובא בגמרא בסוגריים) 'בבריתו של אברהם – שגמל חסדים דכתיב "ויטע אשל" ראשי תיבות אכילה שתיה לוי'.

ענבים ורמונים. רבי נחמיה אמר פונדקי, שאל מה תרצה, בשר עופות דגים יין'. וכן כתב רש"י שנחלקו רב ושמואל,³⁴² חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה, וחד אומר פונדק לאכסניא ובו כל מיני פירות.

עוד נדרש במדרש רבה: 'רבי עזריה בשם ר' יהודה בר סימון: אשל – סנהדרין'. ביאר בעץ יוסף: 'דהסנהדרין נקראים "אשלי רברבי". והכוונה פה שאברהם עשה בית ועד לחכמים כמו אסיפת סנהדרין ללמוד עמם תורה וחכמה כדי לפרסם על ידו כבוד שמו יתברך'. ואנוהו – וכן דרשה הגמרא 'אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה'.³⁴³

ביאר האברבנאל שלדעה הנוקטת פרדס, מאחר שכרת ברית עם אבימלך שהבאר שלו, עשה אשל קרוב לבאר ההוא, כלומר ארמון עם גינת ביתן כבית מקדש מלך עם פרדס רימונים וכל מיני מגדים, לעדן את העוברים ושבים והאורחים שבביתו. לדעה הנוקטת שהוא אכסניא, משתלב הדבר עם דברי חז"ל³⁴⁴ שכל העיניים היו צופות לפתחו של אברהם אבינו, כלומר באים אצלו. ולדעה שהיה זה סנהדרין,

ויקרא שם בשם ה' אל עולם

אשל, אבל לפי הדרשא ויקרא שייך שפיר, דריש לקיש לשיטתיה בדרשא הקודמת שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים כדי שיתאספו אליו המון רב, ויהיה לו מקום וסבה לקרוא בשם ה' ולהודיע אלהותו בעולם, אשר כנודע אך זה הייתה מטרתו וחפצו של אברהם אבינו כל ימיו'.

על הכתוב בפרשת לך לך 'ויקרא בשם ה' (יב, ח) ביאר הרד"ק שקרא לרבים לבוא אליו, והראה להם דברים של טעם כדי למשוך לבם

בביאור קריאת אברהם 'בשם ה' אל עולם' דרשה הגמרא: 'אמר ריש לקיש: אל תיקרי ויקרא אלא ויקרא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקדוש ברוך הוא בפה כל עובר ושב. כיצד? לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר להם: וכי משלי אכלתם? משל אלהי עולם אכלתם, הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם',³⁴⁸ והביא כן רש"י. ביאר בתורה תמימה: 'נראה דדריש כן משום דקשה ליה מה שייכות קריאת ה' לנטיעת

342. צ"ע במקור דבריו לתלות את המחלוקת ברב ושמואל.
343. יומא כח, ב.
344. סוטה י, א.
345. צ"ע מניין שלושים ושמונה.
346. שמות מ, כ.
347. כתובות ח, ב.
348. סוטה י, א.

לעולם'. והוסיף שלדברי אונקלוס שהוא בכוונת תפילה, הוא ככתוב 'אֱלִיךָ ה' אֶקְרָא' (תהלים ל, ט). וגם האברבנאל ביאר 'שהיה הסיבה הראשונה נמצאת, הוא אשר ברא את העולם וחדשו אחר שלא היה'. וכן כתב והספורנו: 'וקרא והודיע לרבים שהאל יתעלה הוא אלוה הזמן וממציאו, נגד דעת חכמי הגויים (וי"ג 'אפיקורסים') חדשים גם ישנים'.

שאל הרש"ר הירש, מדוע דווקא עתה משתמש אברהם במילים 'אל עולם', בשונה מדרכיו בעבר בהן אמר 'ה' אֵל עֲלִיּוֹן קִנָּה שְׁמַיִם וְאָרֶץ' (יד, כב)? ומדוע עשה זאת דווקא בנטיעת אשל, ודווקא בבאר שבע? הרחיב מאוד בדבר, ותורף דבריו הארוכים הוא שעד עתה פרסם אברהם את ה' כמי שמעורב בבריאה, כמי שפעל את הבריאה המוכרת לנו ועדיין מוביל אותה עד היום הזה. ועתה, מפרסם אברהם את הקב"ה ב'אל עולם' בהבנת 'נעלם' מעין האדם.

דווקא עתה, המלך בכבודו ובעצמו בא לאדם שהינו גר בן מאה ולו ילד בן שנתיים, ועמו כורת ברית, משום שהוא מכיר בעתיד הזוהר של המשפחה. לראשונה, האנושות מפנימה את העתיד שעד כה היה נעלם, והופך אותו להיות מוכר במציאות. לראשונה מראה אדם שיש לו הכרה בדבר שהוא לכאורה נעלם, אך מאמין שהוא חי וקיים, ופועל בהתאם. ברגע זה, נוטע אברהם עץ אחד, המבטא שיינבט בעתיד, ועושה זאת במקום בו נשלו 'הבאר' המסמלת את הקיום האנושי ו'השבע' המוכיח את מקומו של ה' בעולם (כדבריו שהבאנו בפסוק לא 'שבועה מלשון שבע'), עיין עוד שהאריך בעניינים אלו.

והמלבי"ם ביאר שאחרי המילה השיג יותר שאין עוד מלבדו ושאינו שום כוח מושל בעולם אלא ה' לבדו, ועניין זה קרא ופרסם לרבים.

אל ה'. וכאן כתב שהוא דומה לכתוב שם, ולפי שקרה לו מה שקרה עם אבימלך ושרה ועניין הבאר, אסף את העם וקרא להם בשם ה': 'שיחזיקו באמונתו ולא יאמינו באלוהים אחרים, ואמר להם ראו מה עשה עמי (ואנוהו – הקב"ה), לפי שאני מחזיק באמונתו ולא אעבוד לזולתו, נלחם מלחמותיי עד שאבימלך שהוא מלך בקש אהבתי ובריתי והחזיר לי את הבאר אשר גזלו ממני עבדיו, תוכלו להכיר כי הוא "אל עולם" ואין זולתו, ועושה ביצורים כרצונו כמו שעשה בפרעה ובאבימלך בעבורי, מכל זה תכירו כי הוא אל עולם ויכול על הכל'.

בהעמק דבר ציין שכאן קוים דבר ה' 'וְהָיִיתָ לְאֵב הָעָמוֹן גּוֹיִם' (יד, ד), על כן נטע אשל להקריא גם לפני עוברים ושבים שלא יכל לגיירם וללמדם תורה, מכל מקום ידעו על כל פנים כי ה' אֵל עוֹלָם, ועבור תכלית זו יצא מחברון למקום מרובה באוכלוסין.

בביאור 'אל עולם' ביאר הרמב"ן שהכוונה למנהיג בכוחו את הזמן, או שהכוונה לאל השמיים והארץ. 'והודיע בזה שקרא אברהם והודיע לבריות סוד הנהגת העולם בכללו, שהוא בשם ה' החסין בכח שיש לו אילות בכולם' (ואנוהו – כלומר יש לו בחינת 'אל', כלומר כוח, בכל העניינים). עוד הביא את דברי הרמב"ם³⁴⁹ שהכוונה לקדמות האל, וכוונת 'וְיִקְרָא שֵׁם' היא שהודיע אברהם שה' קדם לזמן, אבל אונקלוס תרגם 'וְיִקְרָא שֵׁם – וְצִלִי תִמְן', כלומר התפלל שם.

וכדבריו בשם הרמב"ם כתב רבנו בחיי: 'וכוונת הכתוב: כי אברהם מכריז ומודיע לבריות שהעולם מחודש, ויש לו מנהיג יחיד וקדמון, ועל כן יאמר כי ההכרזה הזאת היתה "בשם ה'" היחיד "אל עולם" הקדמון אשר הויתו ואלהותו קודם העולם, והוא שאמר "אל עולם", כלומר שקדם

כמה נאה לדרוש על אבינו אברהם את הגמרא: 'אילן אילן, במה אברכך? אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין – הרי פירותיך מתוקין, שיהא צילך נאה – הרי צילך נאה, שתהא אמת המים עוברת תחתך – הרי אמת המים עוברת תחתך. אלא: יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמותך'.³⁵⁵ וכן דרשה המשנה: 'כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו... עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה – מתלמידיו של אברהם'.³⁵⁶

וְאֵתוֹת אֲבָרָהִם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּי
יוֹמִין סְגִיאיִן :

ימים רבים. מרובים על של חצרון, חצרון עשה עשרים וחמש שנה וכלן עשרים ושש. שהרי בן שבעים וחמש שנה היה בנאחמו מחרן, אותה שנה ויבא וישב באלוני ממרא (י"ג, י"ח), שלא מזנין קודם לכן שנתיבב אלא שם, שבכל מקומותיו היה כאורח חונה ונוסע והולך, שנאמר ויעבור אברהם (י"ב, ו'), ויעתק משם (שם, ח'), והי' רעב בצרך (שם י'), וירד אברהם מצרימה, וצמרים לא עשה אלא שלשה חדשים שהרי שלחו פרעה, מיד וילך למסעיו (י"ג, א'), עד ויבא וישב באלוני ממרא אשר חצרון (י"ג, י"ח), שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד ויסע משם

דרש המדרש רבה: 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים – רבים מאותן שעשה בחברון, בחברון עשה עשרים וחמש שנה וכאן עשה עשרים ושש שנים'.³⁵⁷ ועיין ברש"י שהרחיב וביאר את הדבר. הרד"ק כתב שעמד שם אברהם ימים רבים, כי הייתה לו ברית עם אבימלך ולא היה מפחד מאדם. ורוב ארץ פלשתים היא ארץ של שובעה, כפי שמובא באישה השונמית שישבה שם שבע שנים מפני הרעב.³⁵⁸

השפלות המוחלטת.
355. תענית ה, ב.
356. אבות ה, יט.

פרשת וירא
כתר שישו
פרק כב

התוכן

ב וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת־בְּנֶךְ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אַהַבְתָּ	616
אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמִּזְרִית וְהַעֲלֵהוּ	617
שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִי:	618
וַיֹּאמֶר קַח נָא.....	619
אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אַהַבְתָּ אֶת יִצְחָק.....	620
וְלֶךְ לְךָ.....	621
אֶל אֶרֶץ הַמִּזְרִית.....	622
מִדּוּעַ נִקְרָאת 'אֶרֶץ הַמִּזְרִית'?	623
וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה.....	624
הִיא לְאַבְרָהָם מִה לְהַשִּׁיב.....	625
עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִי.....	626
נִהְרֹת ה': שְׁאֵלוֹת לַחֲדוּד וּמַעֲשִׂים לַחֲדוּד.....	627
ג וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרֹו וַיִּקַּח	628
אֶת־שְׁנֵי נְעָרָיו אֹתָו וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּבְקַע עֵצִי עֹלָה	629
וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לוֹ הָאֱלֹהִים:	630
וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר.....	631
וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרֹו.....	632
וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אֹתָו וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ.....	633
וַיִּבְקַע עֵצִי עֹלָה.....	634
וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים.....	635
טַעַם פְּעוּלוֹת אַבְרָהָם בַּפְּסוּק.....	636
נִהְרֹת ה': אַהֲבָה מִקְלָקֶלֶת אֶת הַשּׁוֹרָה.....	637
ד בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת־	638
עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרָחֵק:	639
בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי.....	640
וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֵק.....	641
נִהְרֹת ה': אֲנֹו רֹאִים וְהֵם רֹאִים.....	642
ה וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־נְעָרָיו שְׁבוּ־לָכֶם	643
פֹּה עִם־הַחֲמֹור וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר נִלְכָּה עַד־	644
כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם:	645
וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמֹור.....	646
וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר נִלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם.....	647
וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם.....	648
נִהְרֹת ה':.....	649
הַשִּׁיבָנוּ ה' אֵלֶיךָ וְנִשְׁוֹבָה - חֲדָשׁ יַמִּינוּ כַּקֶּדֶם.....	650

הַקִּדְמָה לַעֲקֵדָה.....	587
שִׁיחָה: מִדּוּעַ לֹא כְּתוּב שִׁיחָק הַתְּנִסָּה	591
בַּעֲקֵדָה?.....	592
שִׁטוֹת הַמִּפְרָשִׁים -	593
מִדּוּעַ לֹא מוֹזְכָּר יִצְחָק כְּמִתְנַסֵּה בְּנִיסוֹן?.....	594
שִׁטָּה רִאשׁוֹנָה - נִיסוֹן אַבְרָהָם הָיָה גְדוֹל מִנִּיסוֹן	595
יִצְחָק.....	596
שִׁטָּה שְׁנִיָּה - יִצְחָק לֹא הִתְנַסָּה בַּעֲקֵדָה.....	597
שִׁטָּה שְׁלִישִׁית - רַק עֲבוּר אַבְרָהָם בֹּא הַנִּיסוֹן עֲבוּר	598
עֶצֶם הַנִּיסוֹן.....	599
נִיסוֹן אַבְרָהָם לַעֲוֹמוֹת נִיסוֹן יִצְחָק.....	600
גְּדוּלוֹתָו שֶׁל יִצְחָק - בִּיטוּל עֲצָמֵי מוֹחֶלֶט.....	601
בִּיטוּל יִצְחָק - לוֹ וּלְדוֹרוֹת.....	602
מִידַתוֹ שֶׁל יִצְחָק - מִידַת הַגְּבוּרָה.....	603

פרק כב

א וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה	604
אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי:	605
וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה.....	606
הַבְּנָה רִאשׁוֹנָה - שִׁטוֹת הַדְּרָשׁ.....	607
הַבְּנָה שְׁנִיָּה - אַחֲרֵי מַעֲשֵׂה אַבִּימֶלֶךְ.....	608
הַבְּנָה שְׁלִישִׁית - לְאַחֲרֵי דְבָרִים רַבִּים שֶׁעָבַר אַבְרָהָם	609
בַּחַיּוֹ.....	610
הַבְּנָה רְבִיעִית - אַחֲרֵי כָּל הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ	611
מִבְּרָאשִׁית עַד עַתָּה.....	612
בְּאִיזָה חוֹדֶשׁ הֵייתָ עֹקֵדֶת יִצְחָק?.....	613
בֶּן כָּמָה הָיָה יִצְחָק בַּעֲקֵדָה?.....	614
וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם.....	615
נִיסוֹן כְּדִי שִׁלְמָדוֹ אַחֲרֵי מֵאֲבָרָהָם.....	616
נִיסוֹן עֲבוּר אַבְרָהָם.....	617
בִּיאוּר הָאֲבִרְבָּנָל - תַּכְלִית הָעֲקֵדָה.....	618
בִּיאוּר הַמַּלְבִּי"ם - תַּכְלִית הָעֲקֵדָה.....	619
הָאֵם שִׁיךְ נִיסוֹן כִּלְפֵי הַקַּב"ה?.....	620
מִדּוּעַ דּוּקָא בְּנִיסוֹן זֶה כְּתוּב 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת	621
אַבְרָהָם?.....	622
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי.....	623
נִהְרֹת ה': הֲנִנִּי.....	624

י וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֲצֵי הָעֵלָה וַיִּשֶׁם
עַל־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ
וְאֶת־הַמֶּאֱכָלֶת וַיִּלְכּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:
וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֵלָה וַיִּשֶׁם עַל יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח
בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמֶּאֱכָלֶת 640
וַיִּלְכּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו 641
שיטת המפרשים והאברבנאל – האם ידע יצחק
שהיה הוא העולה? 641
נהרות ה': הליכת רב ותלמיד יחדיו 643

י וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה־אֵיל
אַחֵר נֹאֲחַז בְּסֶבֶךְ בְּקֶרְנָיו וַיִּלֶּךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח
אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֵלָה תַּחַת בְּנוֹ:
וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל 666
האיל מבין השמשות 667
מדוע הוכן האיל בבין השמשות? 668
אַחֵר נֹאֲחַז בְּסֶבֶךְ בְּקֶרְנָיו 669
מדרשים על הכתוב 'אחר נאחז בסבך בקרניו' 670
וַיִּלֶּךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל 671
וַיַּעֲלֵהוּ לְעֵלָה תַּחַת בְּנוֹ 672
נהרות ה': נשיאת עיניים אל הקדושה הבאה 674

י וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה
וַיֵּרָא אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בָּהֶר יְהוָה וַיֵּרָא:
וַיִּקְרָא אַבְרָהָם 674
מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה 675
שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יֵרָא 676
מדרשים על הכתוב 'ה' יראה' 677
שם אלוהים ושם היה בעקידה 678
אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בָּהֶר ה' יֵרָא 678
נהרות ה': העקדה – בכל יום בדיבור ובחזיון 679

י וַיִּקְרָא מְלֹאךְ יְהוָה אֱלֹהֵי
אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן־הַשָּׁמַיִם:
נהרות ה': אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה 681

י וַיֹּאמַר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה בִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יַחֲזִיקְךָ:
וַיֹּאמַר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' 683
כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בִּנְךָ
אֶת יַחֲזִיקְךָ 684
נהרות ה': פתיחת שערי שמיים 684

י וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֲצֵי הָעֵלָה וַיִּשֶׁם
עַל־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ
וְאֶת־הַמֶּאֱכָלֶת וַיִּלְכּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:
וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֵלָה וַיִּשֶׁם עַל יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח
בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמֶּאֱכָלֶת 640
וַיִּלְכּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו 641
שיטת המפרשים והאברבנאל – האם ידע יצחק
שהיה הוא העולה? 641
נהרות ה': הליכת רב ותלמיד יחדיו 643

י וַיֹּאמַר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמַר
אָבִי וַיֹּאמַר הֲנִי בְנוֹ וַיֹּאמַר הִנֵּה הָאֵשׁ
וְהַעֲצִים וַאֲנִי הִשָּׂה לְעֵלָה:
ניסיון השטן לעכב את אברהם ויצחק 646
מתי הבין יצחק שהוא השה לעולה? 647
נהרות ה':
מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה 647

ח וַיֹּאמַר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יֵרָאֵה־לּוֹ הַשָּׂה
לְעֵלָה בְּנִי וַיִּלְכּוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:
נהרות ה': הפיכת מידת הדין למידת הרחמים 649

ט וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לוֹ
הָאֱלֹהִים וַיִּבְנוּ שָׁם אַבְרָהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ
וַיַּעֲרֹךְ אֶת־הַעֲצִים וַיַּעֲקֵד אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ
וַיִּשֶׁם אוֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֲצִים:
וַיָּבֹאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים 651
וַיִּבְנוּ שָׁם אַבְרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֲצִים 651
וַיַּעֲקֵד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׁם אוֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל
לְעֲצִים 652
נהרות ה':
האופן לשמור על נשמת הבן מכל מום 653

י וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת־
הַמֶּאֱכָלֶת לְשַׁחַט אֶת־בְּנוֹ:
פרחה נשמתו של יצחק 654
נהרות ה': עבודה מתוך הרגש 655

י וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי מְלֹאךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם
וַיֹּאמַר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמַר הֲנִי:
וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי מְלֹאךְ ה' מִן הַשָּׁמַיִם 657
וַיֹּאמַר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמַר הֲנִי 659
נהרות ה': הנני בטרם יודע והנני בשעת מעשה 660

י כי־בָרַךְ אֲבִרְכָךָ וְהִרְבָּה אֲרֻכָּה אֶת־זֶרְעֶךָ
כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוֹל אֲשֶׁר עַל־שֹׁפֶת
הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שְׁעַר אֲיִבָיו:

כי בָּרַךְ אֲבִרְכָךָ וְהִרְבָּה אֲרֻכָּה אֶת זֶרְעֶךָ 686
כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוֹל אֲשֶׁר עַל שֹׁפֶת הַיָּם 687
וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שְׁעַר אֲיִבָיו 689
נהרות ה': חול וכוכבים – הפכים משלימים 689

יז וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גִּזְיֵי הָאָרֶץ
עֶקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי:

נהרות ה': להשפיע על העולם כולו 691

יט וַיֵּשֶׁב אֲבִרְהָם אֶל־נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו
אֶל־בָּאָר שֶׁבַע וַיֵּשֶׁב אֲבִרְהָם בְּבָאָר שֶׁבַע:
וַיֵּשֶׁב אֲבִרְהָם אֶל נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בָּאָר

שֶׁבַע 692
וַיֵּשֶׁב אֲבִרְהָם בְּבָאָר שֶׁבַע 693
מדוע לא הוזכר יצחק בשיבה עם אברהם? 694
נהרות ה': הניסיון שאחרי הניסיון 695

כ וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר
הִנֵּה יֵלְדָה מִלְכָּה גַם־הוּא בָּנִים לְנַחֲוֹר אַחִיד:

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר 696
הִנֵּה יֵלְדָה מִלְכָּה גַם הוּא בָּנִים לְנַחֲוֹר אַחִיד 696
נהרות ה': הרגעים מיד אחרי יום הכיפורים 698

כא אֶת־עֹנֵץ בָּכְרוּ וְאֶת־בְּיוֹז אַחִיו
וְאֶת־קַמּוּאֵל אֲבִי אָרָם:

נהרות ה': ייחוס לאב, לאח ולבן 700

כב וְאֶת־כָּשֶׁד וְאֶת־חֲזוֹ וְאֶת־פְּלִדָּשׁ
וְאֶת־יִדְרָף וְאֶת בְּתוּאֵל:

נהרות ה': תלמידים בזקנותו 701

כג וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רִבְקָה שְׁמֵנָה אֱלֹהִים
וַיֵּלְדָה מִלְכָּה לְנַחֲוֹר אַחִיו אֲבִרְהָם:

נהרות ה': תכשיטי האישה 702

כד וּפְלִגְשׁוֹ וְשִׁמְהָ רְאוּמָה וְתִלְדָּ גַם־הוּא אֶת־
טֶבַח וְאֶת־גַּחֲסָם וְאֶת־תַּחֲשׁ וְאֶת־מַעֲכָה:

נהרות ה':

אם חשוב בעיני המקום – חשוב הוא בעיניי 704

הקדמה לעקדה

בחרדת קודש וביראה גדולה ניגשים אנו ללמוד את פרשת העקדה, המהווה את אחד משיאי פאר האדם בעבודת ה', ואולי הגדול שבכולם, ומגלה עד היכן יכול אדם להגיע מתוך יראה נכונה ואהבה צרופה. המעמד שהיה פעם בעולם, לא קדם לו לפניו במעלתו ולא היה שני לו, הוא הגדול שבכל זכויות האבות שיש לנו, וכפי שכתב רבנו בחיי: 'זו היא פרשת העקדה אשר ישראל בטוחים להיות זכות העקדה מגין עליהם בכל דור ודור'.¹ וכן כתב האברבנאל: 'הפרשה הזאת היא כל קרן ישראל וזכותם לפני אביהם שבשמיים, ולכן היא שגורה בפינו בתפילתנו כל היום. ומפני זה ראוי להפליג בה העיון והחקירה יותר מבשאר הפרשיות'.² ובגודל הניסיון כתב: 'לפי שכל המעשים אשר עשה אברהם במצוות השם ותכלית עבודתו ויראתו – לא היו נחשבים לכלום בערך פועל העקידה אשר עשה – להסכים בלבו לשחוט בידיו את בנו יחידו מבלי הרהור אל מצוות השם, ולא תפילה אליו להשיבו מדיבורו'.³

רבים הם המקורות המגדילים ומפארים את גודל הניסיון בו עמד עמודו של עולם, אבינו אברהם, ונביא מקצתם.

רש"י הירש כתב שהעקדה הייתה 'פיסגת הגבורה היהודית וגבורתו המוסרית של האדם בכלל',⁴ וכן 'העליון שבמעשי אדם עלי אדמות'.⁵ המלבי"ם כתב שלא ניתן לדמיין ניסיון גדול יותר מניסיון אברהם לעקוד את בנו: 'זה הניסיון האחרון שהוא למעלה מכל ציור בטבע האדם... שאחרי הדברים הקודמים שבהם עלה אברהם בניסיונותיו מדרגה אחר מדרגה, בא לנסותו בנסיון היותר גדול, שבו נתראה איך גדלה יראת ה' ואהבתו אצלו בתכלית מה שאפשר לצייר'.⁶

הרב קוק העלה שכל הבריאה הוא הכשר למאורע הזה, וכן כתב: 'המאורע הגדול, אשר נהיה ליסוד העליה הרוחנית של כל האנושיות כולה, שהוא נסיון העקדה, שפעל להוציא אל אור החיים את תעופת הרוח היותר קדושה, הדבקה באלהים חיים בכל לבבה, בכל נפשה, ובכל מאודה – כל מה שעבר על אותו צדיק, מיום הבראו, ובאפן יותר כללי כל מה שעבר על המצוי כולו, הוא הכשר לקראת המאורע הנורא הזה, הנותן צורה מפליאה ומאירה לכל היקום, עד שיש יחש לכל אלה אל הענין הנפלא הזה, לקשר אותם אליו, ולומר: אחר הדברים האלה'.⁷ ובמדרש תנחומא נדרש שגדולת ניסיון העקידה הוזכרה בטרם נברא העולם:



- | | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| 1. רבנו בחיי בפסוק א. | 4. רש"י הירש בפסוק יא. |
| 2. אברבנאל בהקדמתו לתשובותיו לפרק. | 5. רש"י הירש בפסוק יט. |
| 3. אברבנאל בתשובתו לשאלה השש עשרה | 6. מלבי"ם בפסוק א. |
| והשמונה עשרה. | 7. הרב קוק בעולת ראייה בפסוק א. |

'כשבקש הקדוש ברוך הוא יתברך לבראות את העולם אמרו לו מלאכי השרת "מה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ" (תהלים ח, ה). אמר להן הקדוש ברוך הוא יתברך: אתם אומרים מה אנוש כי תזכרנו מפני אשר ראיתם בדורו של אנוש, אלא הריני מראה לכם כבודו של אברהם כי תזכרנו שנאמר "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם" (יט, כט). אתם אומרים "וְכֵן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ" (תהלים, שם) שנאמר "וְהָיָה פֶקֶד אֶת שְׂרָה" (כא, א), אמר להם: עתידים אתם לראות את האב ששוחט את הבן והבן נשחט על קדוש שמי.⁸

ועוד הרחיב רבנו בחיי בעניין העקידה וכתב: 'ודע כי נסיון העקדה היה לפרסם בעמים גודל חיוב היראה והאהבה בש", כי האהבה על ג' חלקים: האחד, מי שאוהב את המלך ומתוך אהבתו יספר בשבחיו ויפרסם מעלותיו תמיד כל היום ויודיע לכל את גבורותיו, אבל לא היה חוסר מממונו כלום בשביל אהבתו. השני, מי שאוהב אותו יותר מן הראשון, יספר בשבחיו ויתן כל ממנו בשבילו, אבל לא ימסור עצמו למיתה בשבילו. השלישי, מי שאוהב אותו יותר משניהם יספר בשבחיו ויתן כל ממנו בשבילו וימסור עצמו למיתה.

והנה אברהם היה שלם בג' חלקים אלה: האחד, ספר בשבחיו של מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא ופרסם אלהותו ויחודו בעולם, כענין שכתוב: "וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֱלֹהִים" (כא, לג), לפי שאנשי דורו היו נותנים הנהגת העולם אל הכוכבים והמזלות, והוא היה מדריך בדרך האמת ומודיע המנהיג היחיד שהוא אל עולם... השני, פזר נתן לאביונים בשביל אהבת ה' יתברך הוא, שהיה בעל אכסניא ופתחו פתוח לכל עובר ושב, וכן אמרו במדרש: 'ד' פתחים היו לו לביתו של אברהם והיו לד' רוחות העולם, וכל מי שנכנס בפתח זה יוצא בפתח אחר כדי שלא יתבייש מפני עוברי דרכים. וכן נרמז בכתוב: "וַיִּטֶּע אֶש"ל בְּבְאֵר שֶׁבַע" (שם), ודרשו רז"ל: אכילה שכיבה לויה. ולא עוד אלא שהיה מחזר אחריהם ורץ לקראתם, שנאמר: "וַיֵּרֶץ לְקִרְיַתְהֶם" (יח, ב). ועליו אמר הכתוב: "יֵשׁ מִפֶּזֶר וְנוֹסֵף עוֹד" (משלי יא, כד), ואין ספק כי היה נותן את כל הון ביתו באהבת ה' יתברך.

השלישי, מסר עצמו למיתה בשביל אהבת ה' כשהושלך לכבשן האש על קדושת ה' יתברך, ולפי שהשיג מדרגת האהבה ועבר על ג' החלקים קראו הש"י "אַבְרָהָם אֱהִי" (ישעיה מא, ח).

אבל בענין זה של העקדה הראה אברהם תוקף אהבתו בשם יתברך שהייתה חזקה ועזה, אין להעריך אותה עם שלשה חלקים הנזכרים ואין לדמותה למי שמוסר עצמו למיתה בשביל אוהבו או בשביל אדונו, כי ראוי היה אברהם אילו היו לו מאה גופין למסור את כולם למיתה על יצחק, אבל פעולה זו לא הייתה כשאר הפעולות, והנסיון הזה לא היה כשאר הנסיונות, אין הטבע יכול לסובלו, ואין הכח המדמה יכול לחשבו:

שיהיה אדם עקר וזקן בן מאה שנה, ולו עושר ונכסים וכבוד, והיה מתאוה לבן בתכלית התאוה, והיה לו בן אחר היאוש, היה ראוי לחשב תוקף האהבה החזקה



9. עיין במדרש תהלים קי, ב.

8. תנחומא יח.

לבן ההוא. ותכפל האהבה יותר ויותר לסוף שנה ממה שהיה בן שמונה ימים, ותכפל לחמש ועשר שנים יותר ממה שהיה בהיותו בן שנה שכבר הוא מגודל ומבחין בין טוב לרע, ותכפל האהבה בהיותו קרוב לארבעים שנה, הוא הוא הזמן ששכלו של אדם עומד על השלמות, וזהו יצחק שהיה בן ל"ז שנה בזמן העקדה, ותכפל יותר ויותר כשיצוה לשחוט הבן הזה הוא בעצמו בידיו, והאהבה הזאת אין דבר בעולם ראוי לעברה.

ואברהם מתוך שהיה שלם באמונה עם היות הפלגת אהבתו אל יצחק, הכיר כי ראוי שתגבר אהבת ה' יתברך על אהבת יצחק, ולחזק כח הפלגת האהבה החזקה הזאת שהייתה לו לאברהם בשם יתברך הייתה נקלה בעיניו אהבת יצחק ובקש לשחטו אחר שלשה ימים שנאמר לו הדבר. כי אילו יעשה כן בפתע פתאום במקומו הייתה פעולתו במהירות ובהלה, אבל כשהיה אחר מהלך שלשה ימים כבר נעשה בישוב דעת ועצה... ואהבה לא לתוחלת גמול, כלומר על מנת לקבל פרס כי זאת לא תהיה אהבה גמורה, שהרי יש שותה המשקה המר מדעתו שיועיל לו באחרית, וזהו שאמר: "עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה" (פסוק יב).¹⁰

ומתוך גדלות ניסיון העקדה, תקנו לומר אותה מדי יום ביומו, וכפי שפסק השולחן ערוך: 'טוב לומר פרשת העקדה',¹¹ ובטעם הדבר ביאר בבית יוסף: 'כדי לזכור זכות האבות לפני הקדוש ברוך הוא וגם להכניע יצרו לעבודת השם יתברך כמו שמסר יצחק נפשו', וכן הביא המשנה ברורה והוסיף 'ואין די באמירה אלא שיתבונן מה שהוא אומר ויכיר נפלאות ד'".¹²

יזכנו ה' יתברך, בלמדנו על אברהם מרים את המאכלת מעל בנו אהובו, ועל יצחק פושט את צווארו לעשות רצון קונו, להתבשם ביראת קודש ולהתרום מתוך אהבה עזה. בעמדנו בפני ניסיונות חיינו, מהקטנים והרגילים עד הגדולים והתובעניים ביותר, נציב לנגד עינינו את אבותינו הקדושים אברהם ויצחק בהר המוריה, אשר הוכיחו בחייהם את הכתוב: 'מִיָּמֵינוּ רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְכַבֹּת אֶת הָאֱהָבָה וּנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטָפוּהָ' (שיר השירים ח, ז).



12. משנה ברורה ס"ק יג.

10. רבנו בחיי בפסוק א.

11. שולחן ערוך או"ח א, ה.

מדוע לא כתוב שיצחק התנסה בעקדה?

חיי אברהם אבינו מתוארים בתורה כמסע הצלחות בעבודת ה' יתברך, וכפי שדרשה המשנה 'עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולם, להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו עליו השלום'.¹³ הגדול שבכולם, המבחן שעלה על כל השאר, היה ניסיון העקדה.

נדרש מאברהם למסור את בחיר ליבו, אהבת נפשו, פרי בטנו שנולד למאה, בלקיחת מאכלת בידיו ממש – ולהעלות לעולה את בנו יחידו שנותר לו. מלבד הקושי הרגשי שבדבר, דבר זה נוגד את כל מה שאברהם האמין בו והקדיש עבורו את חייו בחינוך אנשי דורו, וכן סתר הוא את דבר ה' עצמו אליו: 'כִּי בְּיָצֵחַק יִקְרָא לְךָ זֶרַע' (כא, יב). וכל זאת לא עמד בדרכו של אברהם לעשות רצון בוראו. השכים בבוקר ויצא לדרכו, להעלות לעולה את בנו האהוב. וגם בשעה שעמד עם המאכלת מעל בנו העקוד, ושמע את קול מלאך ה' מן השמים הקורא: 'אַבְרָהָם אַבְרָהָם' (פסוק יא), הצהיר שמוכן לעשות כל שיתבקש לעשות, גם במסירת היקר לו מכול, ואמר 'הנני' – מבטל את רצוני מפני רצונך, ברגע הקשה והכואב בחיי. והארכנו בהקדמה לעקדה בגודל מעלת אברהם בניסיון העקדה, עיין בדברינו שם.

שיטות המפרשים – מדוע לא מוזכר יצחק כמתנסה בניסיון?

אולם יש לשאול, הרי גם ליצחק היה חלק ניכר בניסיון העקדה, שמצופה היה ממנו למסור את חייו עבור קיום מצוות ה' 'וְהִעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה' (פסוק ב), ומדוע אם כן אין התורה מזכירה שגם הוא התנסה? לו היה ילד קטן לא היה הדבר בבחירתו, אך לפי חז"ל היה בן שלושים ושבע,¹⁴ ויכל להתנגד בכוח גופו לאביו הגדול ממנו במאה שנה (כל שכן שלא שמע יצחק את צו ה', אלא קיבל מאברהם שכך נאמר לו). וכן שאל בהעמק דבר, מדוע לא הוזכר יצחק בניסיון, הרי יכל להישמט מרצון אברהם לשחטו? מאחר שיכותבת התורה 'וְהִאֲלֵהִים נֶסָה אֶת אַבְרָהָם' (פסוק א), מדוע אינה מוסיפה 'ואת יצחק', והרי היה בכך ניסיון גדול מאוד ליצחק – למסור את חייו עבור קיום צו ה' יתברך! וכפי שכתב הרש"ר הירש: 'יצחק שוב לא היה ילד, הוא היה איש עצמאי בן שלשים ושבע. גדולת נפשו בכל מעשה העקדה היא אפוא ממין גדולת נפשו של אברהם'.¹⁵



בעקדה?

13. אבות ה, ג.

14. עיין בדברינו בפסוק א' בן כמה היה יצחק 15. רש"ר הירש בפסוק ג.

ולא די בכך שלא הוזכר יצחק בפסוק הפותח את הניסיון, עוד הושמט שמו כליל מהשכר של העמידה בניסיון המוזכר בפסוקים בתום העקדה (פסוקים טז-יח). ומכוח כן הקשה האבן עזרא על המסורת לגבי גילו בעקידה: 'ורז"ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן שלשים ושבע שנים, ואם דברי קבלה נקבל. ומדרך סברא אין זה נכון, שהיה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה ויהיה שכרו כפול משכר אביו, שמסר עצמו ברצונו לשחיטה, ואין בכתוב מאומה על יצחק!¹⁶ על כן העלו המפרשים דרכים שונות להתמודד עם חוסר התייחסות הכתוב לניסיון של יצחק בעקדה, ונביא שלוש שיטות בעניין.

שיטה ראשונה – ניסיון אברהם היה גדול מניסיון יצחק

השיטה הראשונה מבארת שמאחר שהניסיון היה גדול יותר מצד אברהם, התייחס הניסיון דווקא אליו. בהבנה זו הביא האברבנאל את השיטה המקובלת בשם 'חשבו חכמים הן האחרונים'¹⁷ שהבין יצחק שהוא השם לעולה, שהודיעו אביו שבו בחר ה', ועם זאת 'לא נמנע ללכת לדרכו ולא ברח ולא נתאחר ולא נסוג אחר לבו, והוא אמרו "וַיֵּלֶכְוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו"' (פסוק ח).

לשיטתם כתב האברבנאל שיש לשאול, מדוע אם כן מייחסים לנו את שלמות מעשה העקידה לאברהם ולא ליצחק? אלא שיותר קשה הדבר המתמיד בצערו מהדבר שאינו מתמיד. יצחק מסר עצמו לשחיטה, ועל אף שצער המוות שלו גדול מצער אביו שישחטו, מכל מקום צערו לא היה מתמיד, שמרגע השחיטה אינו מרגיש כלום ולא יצטער עוד. אמנם הזקן ההורג את בנו – יהיה צערו מתמיד, קודם השחיטה, בזמן השחיטה, ואחריה 'כל ימי חייו יומם ולילה לא ישבות'. ולכן ראוי לייחס את פלא המעשה לאברהם ולא ליצחק. ועוד יש לצרף לכך את דברי הגמרא 'גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה'¹⁸, שהרי המצווה בדבר יקבל עונש אם לא יעשנו, והבלתי מצווה לא יקבל עונש מתוך חוסר המעש. מאחר שהיה אברהם מצווה, היה ראוי שיהיה שכרו הרבה מאוד.

ובאופן דומה ביאר רבנו בחיי מדוע דווקא אברהם הצטווה בעקדה ולא צורף גם יצחק לציווי: 'ורבים ישאלו: איזה מהם גדול כחו ומי משניהם הגדיל לעשות, אם אברהם הבא לשחוט את בנו הוא בעצמו בידיו, או יצחק המפקיר עצמו להשחט? יש שאמרו גדול כחו של אברהם יותר מיצחק, לפי שהמפקיר עצמו ליהרג נקל הוא מאד מן האב שבא לשחוט את בנו בידיו, אם לא תאמר כן, למה צוה הקדוש ברוך הוא לאברהם לשחוט את בנו בידיו, יצוהו להרוג את עצמו, או שתבא המצוה ליצחק, אלא בודאי זה ראייה כי גדול כחו של אברהם יותר מיצחק. ויש שאמר



16. אבן עזרא בפסוק ד, ודבריו מובאים לקמן. 17. האברבנאל הביא את דבריהם אך דחה אותם וביאר באופן אחר את שיטתו, עיין בפסוק

18. קידושין לא, א.

1. 'שיטת המפרשים והאברבנאל', וחלק מדבריו מובאים לקמן.

גדול כחו של יצחק, לפי שאברהם נצטוו בזה מפי השם, וזה מצווה מפי אביו, ולכך גדול כח אמונתו של יצחק.

ונראה כדעת האומר גדול כחו של אברהם, שהרי יצחק אף על פי שלא נצטווה מפי השם יתברך יודע היה באביו שהוא נביא ונתחייב לשמוע ממנו כמפי השם, שהרי דבר הנביא דבר השם הוא, וכתוב: "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי... אֲנִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ" (דברים יח, יט). ומטעם זה בזאת המצווה ציווה הקדוש ברוך הוא לאברהם ולא ליצחק, לבאר כי גדול כחו של אברהם.¹⁹ לדבריהם, הניסיון של אברהם היה גדול משל יצחק, על כן הוזכר הניסיון רק מצד אברהם ורק אברהם הצטווה בו מפורשות.

שיטה שנייה – יצחק לא התנסה בעקדה

השיטה השנייה מחדשת שיצחק לא הוזכר כמתנסה משום שבפועל לא התנסה. כן סבר האבן עזרא, שבשונה מדברי חז"ל שהיה יצחק בן שלושים ושבע, לדעתו היה יצחק צעיר ונתון לחלוטין תחת כוח אביו, וכן כתב: 'והקרוב אל הדעת שהיה קרוב לי"ג שנים, והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו. והעד שאביו הסתיר הסוד ממנו, ואמר "אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ הַשָּׂה" (פסוק ח), כי אילו אמר לו אתה העולה, יתכן שיברח'.²⁰

ובאופן דומה ביאר האברבנאל. לדבריו, הכתוב לא שיבח את יצחק בעקדה משום שלא השתתף בעקדה מתוך בחירה. אילו ידע יצחק שיהיה הוא העולה, היה הכתוב משבח ומגדיל עניינו, שעם היות צער אברהם מתמיד יותר מצערו של יצחק, הרי שבאיכות הצער גדול לאין שיעור צערו של יצחק המוסר עצמו למות מצער אביו המביאו למיתה, והיה ראוי לייחס את פועל האדם השלם ליצחק ולא לאביו. ולפחות מאחר ששניהם קבלו צער, בין רב למעט, לשניהם היה ראוי לייחס את פועל העקדה. מכך שהתורה לא ייחסה שום שבח ליצחק, יש לומר שלא ידע שיהיה הוא קרבן העולה עד הרגע האחרון, עד הרגע שממש היה על המזבח, ואז העניין כבר לא היה נתון לבחירתו, שכבר נעקד ולא יכל להתנגד לאברהם (עיין עוד בדברינו בפסוק ו' שיטת המפרשים והאברבנאל' שהרחבנו בשיטתו).

שיטה שלישית – רק עבור אברהם בא הניסיון עבור עצם הניסיון

השיטה השלישית סוברת שוודאי שהיה בעקדה ניסיון ליצחק, אלא שהיה הבדל מהותי בין הניסיון של אברהם לזה של יצחק, והזכרת 'ניסיון' בתורה שייכת עתה רק עבור אברהם. למעט ניסיון העקדה, כל הניסיונות של אברהם באו לתכלית מסוימת, אלא שנעשה הדבר מתוך ניסיון, ומאחר שלא הניסיון היה העיקר אלא התכלית המולדת מתוך הניסיון – לא הוזכר הדבר כניסיון. בדרך זו ביאר האברבנאל מדוע דווקא בניסיון זה כתוב 'וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם', שעל אף

◇ ◇ ◇

19. רבנו בחיי בפסוק ז.

20. אבן עזרא בפסוק ד.

שנתנסה בעשרה ניסיונות, רק כאן כתוב מפורש בפסוקים שהתנסה. טעם הדבר הוא ששאר הניסיונות לא נצטווה אברהם עבור עצם הניסיון, אלא כדי שיעשה אברהם את אשר צווה, ומהם נמשך הניסיון. לדוגמה, כשאמר ה' יתברך לאברהם 'לך־לך מארץך' (יב, א), המטרה לא הייתה ניסיון אלא ציווי שילך לארץ הקדושה, אלא שמכל מקום היה בכך ניסיון.²¹

בשונה מכך, בעקדה היה הניסיון עבור עצם הניסיון, לכן רק עתה כתוב 'והאלהים נסה את אברהם', אך נכון הדבר דווקא עבור אברהם. ואילו עבור יצחק, היה ניסיון העקדה כשאר הניסיונות של אברהם בהם המטרה הייתה התכלית המולדת מן הניסיון ולא עצם הניסיון, ועל כן לא צורף שמו של יצחק למילים 'והאלהים נסה את אברהם'. בשיטה זו, המבארת הבדל מהותי בין תכלית הניסיון עבור אברהם (שהיה עצם הניסיון) לתכלית הניסיון עבור יצחק (שבא עבור תכלית אחרת) נביא שתי דעות מן האחרונים.

הראשון הוא המלבי"ם²² שביאר שלפי הנהגת הטבע, מצד האצטגנינות והכוכבים, לא היה ראוי שיצחק וזרעו יהיו בעולם, שהרי אברהם לא יכל להוליד בדרך הטבע והייתה לידת יצחק ממנו 'נגד המחוויב מצד המערכה', וכן מצד שהיו אברהם ושרה זקנים והלידה בהם היא נס נגד דרך הטבע. כדי לאפשר המשכיות לזרע יצחק, באופן שלא יהיה תלוי בניסים החורגים מדרך הטבע, היה צורך שיעקד יצחק.

וביאר וכתב: 'וידוע שהנס לא ימשך רק כל עוד שהאיש שבעבורו נעשה הנס ראוי לנס הזה, וא"כ בעת שבניו לא יהיו ראויים להתנוסס ושיתקיימו על דרך הפלא, אז תשלט בהם הטבע והמערכה להומם ולאבדם. ועל כן ציווה ה' שיעלהו כליל לעולה, ויצחק הסכים אל המעשה ומסר את עצמו להיות עולה וכליל ושגופו שהמערכה מתנגדת לו יתהוה עפר ואפר, והפועל הזה היה כאלו נגמר, כי כבר היה חרב חדה מונחת על צוארו לולא שעכבו המלאך, וחז"ל אמר במדרש שיצאה נשמתו.²³ וכשירד מן המזבח לא ירד אז יצחק הקודם שנולד נגד המערכה, רק יצחק אחר מוקדש לה' שאין לו עסק עם המערכה, שהייתה מתנגדת אל יצחק הקודם, שכבר התקיים גזרת המערכה הרעה ביצחק הקודם שנחשב כאלו מת ובטל מן העולם כפי הוראת המזל, ומעתה לא יצטרך עוד לנס ופלא מתמיד'. והשני מובא בהעמק דבר,²⁴ וכן כתב: 'הא דלא כתיב הנסיון על יצחק ג"כ, שהרי כבר היה בן ל"ז שנה, והיה אפשר לו להשתמט מרצון אברהם לשחטו, אלא משום דתכלית פעולה זו על יצחק, לא היה כדי להעלות נפשו בקדוש השם, אלא בשביל שישב ישראל בא"י והוקבע פרנסתם ע"י תמידים, והיה ראוי שיצא כן ע"י יצחק



21. דברי האברבנאל מובאים בהרחבה בפסוק בפסוק א' ביאור המלבי"ם.
22. א' מדוע דווקא בניסיון זה כתוב 'והאלוהים נסה את אברהם'.
23. כמובא במדרש בפסוק י' 'פרחה נשמתו'.
24. העמק דבר בפסוק א.
22. מלבי"ם בפסוק ט, דבריו מובאים באורך

שיהי ככבש הנשחט לתמיד ונעקד כעקידת יצחק, וכבר ביארנו בהרחב דבר²⁵ אשר בלידת יצחק יצא חוק של הפרנסה בעולם של ישראל, וא"כ לא היה הענין בשביל נסיון להגביה את נפשו, והרי זה כשאר נסיונות של אברהם אבינו שלא כתיב בהם שנסהו ה', משום שלא בא המעשה בשביל נסיון (וכמש"כ לעיל יב, י), כך היה תכלית העקידה ליצחק. ומש"ה איתא בראש השנה²⁶ שהקב"ה זוכר עקידת יצחק בן אברהם, ולא אמרו עקידת אברהם את יצחק, אלא משום דבראש השנה אנו מזכירים עקידת יצחק שבא בשביל פרנסה וחיים. אבל מה שהעלים הקדוש ברוך הוא מאברהם אבינו הכונה ויבא לידי מעשה לשחוט את בנו, לא היה אלא לתכלית זה להגביה נפשו ולהרגיל את בניו למסור נפשם בשביל קדוש השם'.

ניסיון אברהם לעומת ניסיון יצחק

אולם אנו נבחר דרך אחרת. יצחק התנסה גם הוא בעקדה בניסיון עילאי בציפייה שימסור את נפשו, והיה חלקו בעקדה גדול מאוד, ועם כל זאת, בחרה התורה במכוון להשמיט את אזכורו מן הניסיון – הן כשציווה ה' יתברך על העקדה וכן כשהבטיח המלאך את שכר העמידה בניסיון.

שונה מאוד היה ניסיונו של יצחק מזה של אביו, הן בבחינת הזמן שקדם לעקדה, הן בזמן העקדה, והן בזכרנו לדורות את ניסיון העקדה.

בבחינת הזמן עד העקדה, פער ניכר קיים בין אברהם ליצחק, ומתוך כך נכנסים הם אל הניסיון ממקומות שונים מאוד. אברהם היה נביא במשך עשרות שנים, וקשר ייחודי, ישיר והדוק נרקם בין ה' יתברך לבין. בשונה ממנו, עד העקדה לא מוזכרת בתורה נבואה אל יצחק, וניתן להניח שכל הקשר שלו לה' יתברך בא מצד היותו בן אברהם, בן הנביא, ללא שחוזה התגלות אלוהית עצמאית.

בבחינת זמן העקדה, אברהם קיבל צו מפורש מה' יתברך, המתאר לו מה מצופה ממנו לעשות, ואילו יצחק אינו מקבל את צו ה', ואף לא שומע את דבר ה' דרך אברהם, אלא שרוי בחוסר ידיעה מוחלט. שואל הוא מפורשות את אביו 'וְאֵיךְ הָשָׂה לְעֹלָה' (פסוק ז), ואינו מקבל מענה ברור, אלא אמירה מעורפלת 'אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ הָשָׂה לְעֹלָה בְנִי' (פסוק ח), ולא מפורש בפסוקים באיזה שלב מפנים שהוא קרבן העולה.²⁷ לאברהם ברור כשמש מה הולך להיות, ואילו יצחק לוטה בערפל, ואינו מקבל מסרים ברורים ותשובות פשוטות.

עוד יש לציין שמקומו של ה' יתברך בניסיון היה שונה בתכלית מצד אברהם ומצד יצחק. לאברהם היה ליווי אלוהי לאורך כל התהליך – הניסיון החל בדיבור ישיר של הקב"ה אליו, ברגע השיא של העקידה התגלה מלאך ה' אל אברהם, ובתום הניסיון התבשר בשכרו הגדול על העמידה בניסיון. בשונה מאברהם, יצחק חווה את ההיפך המוחלט. לא התגלה אליו ה' יתברך ולא דיבר אליו המלאך



27. עיין בדברינו בפסוק ו' מתי הבין יצחק שהוא השה לעולה'.

25. הרחב דבר כא, ג.

26. ראש השנה טז, א.

ולו פעם אחת מאז יצאו לדרכם ועד ששב אברהם לבאר שבע. הוא לא קיבל צו אלוהי למסור את חייו, ואף לא זכה בעצמו לברכה או לשכר לאחר שתמה העקדה (אלא ירש אותם מצד אביו).

ואף לאחר העקדה קיים פער משמעותי בין אברהם לבין יצחק, באופן בו אנו מזכירים את זכות העקדה. מדי בוקר, קודם פרשת העקדה, נאמרת התפילה 'וזכור לנו ה' אלוהינו... את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה, ואת העקדה שעקד את יצחק בנו על גבי המזבח', ואילו חלקו של יצחק בהקרבת עצמו נשמט מפינו. וכן ביום הדין, בשעה שמתחננים אנו שיזכור לנו ה' יתברך את זכות העקדה, ביום בו משוועים אנו שיעלה זכרוננו לטובה, אומרים אנו בברכת זכרונות: 'זכרנו בזיכרון טוב לפניך... ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח, וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמך את כעסך מעלינו...'. הדגש בברכה הוא דווקא על אברהם שכבש רחמיו, ללא שבח גדול או אפילו קטן ביחס ליצחק, שהתמסר להעלות את כל חייו לה' יתברך.

ונקודה נוספת מבדילה בין אברהם ליצחק בעניין העקדה. הרגשות שמוזכרות כלפי אברהם בעקידה הם האהבה וחיבה, הן מאברהם כלפי ה' יתברך, כדברי רש"י בעניין חבישת החמור בידי אברהם: 'הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקלקלת השורה',²⁸ והן מה' יתברך כלפי אברהם, שעל קריאת מלאך ה' 'אברהם אברהם' (פסוק יא) כתב רש"י 'לשון חבה הוא שכולל את שמו'. רגשות אהבה אפפו את אברהם בזמן שנדרש למסור את היקר לו מכל. בשונה ממנו, לא מוזכרת אהבה מצד יצחק בעקידה, או חיבה של ה' כלפי יצחק. הרגש שליווה את יצחק בעקידה מתואר לא כאן כי אם בהמשך התורה, בדברי יעקב שאמר ללבן 'לולי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אֲבֹתָם וּפְחַד יִצְחָק הָיָה לִי' (לא, מב), עליו כתב הרש"י הירש: 'פחד העקדה, הרגע הגדול, בו ראה יצחק את המאכלת שלופה מעליו'.²⁹ וכן נדרש בתנחומא שהיה יצחק שרוי בפחד: 'ויאמר הנה האש והעצים ואיה השם לעולה – באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק, שלא ראה בידו כלום להתקרב (ואנוהו – כלומר להקריב), והרגיש בדבר במה שעתיד להיות'.³⁰

גדולתו של יצחק – ביטול עצמי מוחלט

מתוך שלל הבדלים אלו, ניתן להצביע על פער משמעותי בין הניסיון של אברהם לזה של יצחק. הניסיון של אברהם היה לקבל את דבר ה' באופן ברור, ולקיים את מצוותו – בהקרבת בנו אהובו לה' יתברך. היה לו ליווי אלוהי במשך כל זמן העקדה, ורגשי אהבה עטפו אותו כל עת. ולעומתו, הניסיון מצד יצחק היה שונה במהותו – נדרש ממנו לבטל את עצמו – כדי שאברהם יוכל לעמוד בניסיון. להיות



28. רש"י בפסוק ג.
29. רש"י הירש לא, מב.
30. תנחומא כג. עוד בעניין רגשות אברהם ויצחק בעקדה, עיין בנהרות ה' בפסוק י.

כמי שאינו, להבין שהוא לא המטרה כאן, עד כדי מסירת חייו. הוא לא צווה בדבר, הוא לא מקבל את דבר ה' בהר המוריה, ובמשך רוב זמן הליכתם להר המוריה כלל לא הבין שהוא העולה. הוא לא ייזכר כמי שעמד בניסיון או קיבל שכר בזכותו, ולא כתוב שהיה שרוי באהבה. הוא מתנסה, אבל ניסיונו אינו מקבל שום ביטוי ממשי, מלבד הציפייה שיבטל את עצמו כליל.

ומרגע עמידת אברהם בניסיון, שמו של יצחק מושמט מן הפסוקים לחלוטין. אברהם מתברך בברכות תרומיות, וזרעו מוזכר שלוש פעמים: 'כִּי בָרַךְ אֲבִרְכָּךָ וְהִרְבָּה אֲרֵכָה אֶת זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שֵׁעַר אֲיִבִּי: וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַעַתְ בְּקִלִּי' (פסוקים יז–יח), אך שמו של יצחק נעלם. ואף בשובו של אברהם מן העקידה כתוב 'וַיָּשָׁב אֲבִרְהָם אֶל נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע וַיָּשָׁב אֲבִרְהָם בְּבֵאֵר שָׁבַע' (פסוק ט), ללא הזכרת יצחק כלל וכלל.

ניסיון העקדה לעולם נזכר כשיא הניסיונות בהם עמד אברהם, ואילו מקומו של יצחק בעקידה מתמלא בחלל ריק, וזהו בדיוק הניסיון בשבילו. הניסיון עבור אביו יצחק היה לבטל את עצמו לחלוטין, ולהתמסר לה' יתברך בכך שאביו יוכל לעמוד בניסיון שלו, שימסור את בנו אהובו לאביו שבשמיים, ללא שיצחק ירגיש שהוא חלק עיקרי בניסיון. לא בזמן העקדה – ולא לדורות עולם.

אברהם נכנס לניסיון מתוך הבנה ברורה, ואילו יצחק נקלע לניסיון מתוך חוסר וודאות. אברהם התנסה באופן גלוי וישיר, ואילו יצחק התנסה באופן נסתר ועקיף. אברהם היה העיקר, ואילו יצחק היה הטפל והבטל.

אברהם היה מוכן למסור את בנו חביבו, ואילו יצחק מוכן היה לבטל את עצמו, ממש כלא היה, כלפי ניסיון שבו המרכז הוא אביו. ברגעי השיא של הניסיון של אביו, על אף רגשי האהבה והחמלה שמבטאים הפסוקים בין אברהם האב ליצחק הבן, יצחק צריך לקבל על עצמו שהוא ככלי ביד אברהם שמתנסה בניסיון. בשונה מאברהם, שעמד בגבורה שאין כדוגמתה במוכנות למסור את היקר לו מכל, יצחק מורה לנו מהו ביטול מוחלט כלפי ה' יתברך – שלא על מנת לקבל פרס.

ביטול יצחק – לו ולדורות

מעניין הדבר שמהות זו, בה יצחק אינו מרגיש חשוב עבור זכות עצמו אלא מצד היותו בן אביו, נמשך גם לאחר העקדה. פעמיים בלבד מתגלה ה' יתברך ליצחק אביו, ובשתי נבואות אלו יצחק מתברך, אלא שנאמר לו שהברכה אינה בזכותו אלא בזכות אברהם אביו. בנבואה הראשונה נאמר: 'שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ: גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמָּךְ וְאֲבִרְכָּךָ כִּי לֶךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶתְּן אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל וְהַקְמַתִי אֶת הַשְּׁבַע אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאֲבִרְהָם אָבִיךָ: וְהִרְבֵּיתִי אֶת זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזֶרְעֶךָ אֶת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ: עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבִרְהָם בְּקִלִּי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי' (כו, ב–ה). ובנבואתו השנייה כתוב: 'אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אֲבִרְהָם אָבִיךָ אֵל תִּירָא כִּי אֶתְּךָ אֲנֹכִי וּבִרְכָתֶיךָ וְהִרְבֵּיתִי

את זרעך בעבור אברהם עבדי' (כו, כד). רצונו יתברך הוא שיצחק יישמר מתוך כל הרגשה של גאווה מצד עצמו, של הצלחה עצמית, ויחיה חיי ביטול, שכל אשר זוכה לו אינו מצד צדקות עצמו.

ולמעשה, גם לדורות נמצאות דוגמאות שדמותו של יצחק אבינו מבוטלת. אולם מתוך עיון ניתן להבחין שביטול מקומו מהווה זכות עבורו להשיג טובות וישועות עבור המשך זרעו – עם ישראל. בזמן העקדה היה בטל בכך שלא הוזכר בניסיון ובשכרו, אך זכותו לא בטלה, אלא נשמרה לדורות עולם, ותושיע את עם ישראל בעתיד דרכם, בשעה שכל שאר זכויות האבות לא יועילו.

בספר ישעיה (סג, טז) כתוב: 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישאאל לא יכירנו אתה ה' אבינו'. ועל העדר שמו של יצחק מפסוק זה נדרש בגמרא: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב: "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישאאל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך"? לעתיד לבא יאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבונו של עולם – ימחו על קדושת שמך. אמר: אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עליהו. אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר: לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה (לא בזקנים טעם, ולא בילדים עצה). אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבונו של עולם, בני ולא בניך?! בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע, קראת להם "בני בכורי", עכשיו בני ולא בניך? ועוד, כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם – שבעים שנה. דל עשרין דלא ענשת עליהו – פשו להו חמשין. דל עשרין וחמשה דלילותא – פשו להו עשרין וחמשה. דל תרתי סרי ופלגא, דצלווי ומיכל ודבית הכסא – פשו להו תרתי סרי ופלגא. אם אתה סובל את כולם – מוטב, ואם לאו – פלגא עלי ופלגא עליך. ואם תמצא לומר כולם עלי – הא קריבית נפשי קמך. פתחו ואמרו: אתה אבינו. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי – קלסו להקדוש ברוך הוא, ומחוי להו יצחק הקדוש ברוך הוא בעינייהו. מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים: "אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך".³¹

סוף דברי יצחק בגמרא: 'הא קריבית נפשי קמך' מבטאים את ביטולו והקרבתו, שכן המבטל ומקריב את עצמו – נעדר מן המקום בו רוצה להיות. אך דווקא בביטול האדם את עצמו ניכרת גדולתו ונשמרת זכותו.

ועניין זה הובא גם בגמרא שדרשה: "והקמונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם" (מיכה ה, ד). מאן נינהו שבעה רועים? דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב ומשה בשמאלו,³² וכתב רש"י: 'ויצחק להיכן אזל – להציל

◇◇◇

שנים וחצי. אם אתה סובל את כולם – מוטב, ואם לאו, חצי עליי וחצי עליך. ואם תרצה לומר כולם עליי – הרי הקרבתי עצמי לפניך.

32. סוכה נב, ב.

31. שבת פט, ב ([דל עשרין דלא...]) הסר עשרים שנה שאינך מעניש עליהן, נותרו חמישים. הסר עשרים וחמש שנים של הלילות, נותרו עשרים וחמש. הסר שנים עשרה שנים וחצי של תפילה ואכילה ובית הכסא, נותרו שנים עשרה

בניו מדינה של גיהנם.³³ שוב נחסר שמו של יצחק, לא מחמת גריעותו אלא מחמת מעלתו הנשגבה, שמתוך ביטול עצמו זכה ליכולות שאחרים לא זכו לה.

מידתו של יצחק – מידת הגבורה

מידתו של יצחק היא מידת הגבורה. בעיני בשר ודם, גבורה היא מעלה שזוכים לה בעקבות הצלחות חיצוניות, בדברים שחושב אדם שראוי הוא שישבחוהו עבורם, שיעשה לו שם בעולם. כן מצאנו בפעמים הראשונות שהוזכרה גבורה בתורה, ככתוב 'הָמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מַעֲוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁם' (ו, ד), וכשם שכתוב על נמרוד 'הוא החל להיות גבר בארץ: הוא היה גבר ציד לפני ה' (י, ח-ט), שנמרוד 'הגיבור' הוא אשר הוביל את דור הפלגה,³⁴ שאמרו 'הִבֵּה נִבְנָה לָנוּ עֵיר וּמִגְדָּל וְרָאשׁוֹ בְּשָׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם' (יא, ד).

באופן הפוך, גבורה בעיני המקום אינה נמדדת בהצלחה שניכרת לעיני כל, בהצלחה שישבחוהו בשווקים וברחובות, אלא בגבורה על היצר, גם כשאף אחד אינו מכיר ואינו יודע, כמובא במשנה: 'איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר'.³⁵ ואחד היצרים הקשים ביותר הוא יצר הגאווה, המחפש להיות בולט ונוכח בפי כל. כנגד כך, גבורה נשגבת נמצאת במי שמבטל את עצמו כליל כלפי ה' יתברך, כאילו לא קיים, וזו הייתה מעלתו המיוחדת של יצחק אבינו, שבאה לידי ביטוי באופן מעורר השראה בעקדה. כל תפילה, באמרנו 'אלהי יצחק', ניתן אל לבנו שהקשר בין הקב"ה לבין יצחק בא לידי ביטוי בעקדה בדרישה עליונה מיצחק למסור את כל מהותו. לבטל את עצמו באופן מוחלט – כאילו אינו קיים, ובלבד שייעשה רצונו של ה' יתברך. מי יתן, וזכותו הגדולה ביותר של יצחק תעמוד לנו ולבנינו עד עולם, ותשמש דוגמה לכולנו, עד כמה מצופה מאיתנו לבטל את עצמנו עבור ה' יתברך, וליטול חלק מגבורתו של יצחק אבינו.



33. על פי שיר השירים רבה ח, יא. העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה.

34. כפי שכתב רש"י (י, ח) שהמריד את על 35. אבות ד, א.

כב

א וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִי:

וַהֲנֶה בְּתֵר פִּתְגָמָא הָאֵלִין וַיִּי נָסִי
יֵת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לִיָּה אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר הָאָנָּא:

ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק שכל בן שלש עשרה שנה ולא משה, אמר לו יצחק באחד אחד מיראני, אלו אמר לי הקדוש ברוך הוא זבח עמך לפני לא הייתי מעבד: הנני. כך היא עניתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זמון:

אחר הדברים האלה. יש מרבותינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא צשיל צנו, אלו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעבד. ויש אומרים אחר דבריו של

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

אמר להן הקדוש ברוך הוא: על מנת שנאמר לו שיקריב את בנו ולא יעכב.³⁷

ביאר בתורה תמימה שטעם הדרשה הוא שכל מקום שכתוב 'אחר' הכונה לדבר סמוך, אך העקידה אינה סמוכה לכתוב בסוף הפרשייה הקודמת, וכביאור רש"י שם שעברו שנים עשרה שנים בין ישיבת אברהם בארץ פלשתים לבין העקדה, על כן נדרש שהכוונה לסמיכות אחרת, וכן כתב החזקוני. ואנוהו – לדרשה זו, וכל שכן לשיטת המדרש רבה שנקט להדיא אברהם בפסוקים יא–יב משום שהמלאכים הם שאמרו לה' שלא עשה אברהם כלום, ולבסוף מעיד המלאך 'עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֲתָה' (פסוק יב).

ועוד דרשה הגמרא: 'רבי לוי אמר: אחר דבריו של ישמעאל ליצחק.³⁸ אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות, שאתה מלת בן שמנת ימים ואני בן שלש עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה מגרה בי? אם אומר לי הקדוש ברוך הוא, זבח עצמך לפני – אני זובח. מיד – והאלהים נסה

הבנות מרובות הובאו בביאור הכתוב 'אחר' הדברים האלה', ונחלק את הדברים לארבע הבנות.

הבנה ראשונה – שיטות הדרש

לפי הדרש, 'הדברים האלה' אינם מתייחסים לדברים המגולים בתורה שבכתב אלא לדברים שלשה מסורת בתורה שבעל פה.

וכן דרשה הגמרא: 'ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם – מאי אחר? אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן, דכתיב "וַיִּגְדֵּל הַיֵּלֶד וַיִּגְמַל וְגו'" (כא.ח), אמר שטן לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך? אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני – מיד זובחו. מיד "וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם... וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךָ"³⁶. הביא רש"י שיטה זו בשם 'יש מרבותינו אומרים'.

ובאופן דומה נדרש במדרש רבה: 'מלאכי השרת אמרו: אברהם זה שמח ושימח את הכל ולא הפריש להקב"ה לא פר אחד ולא איל אחד,

36. סנהדרין פט, ב.

37. בראשית רבה (נה, ד), וכן לשון המדרש: 'אחר הדברים האלה – אחר הרהורי דברים שהיו שם. מי הרהר? אברהם הרהר ואמר: שמחתי ושימחתי את הכל ולא הפרשתי להקב"ה לא פר אחד ולא איל אחד, אמר לו הקדוש ברוך הוא: ע"מ שנאמר לך שתקריב לי את בנך ולא תעכב. על דעתיה דר"א דאמר, אלהים "והאלהים",

הוא ובית דינו (כלומר ריבוי האותיות ו"ו וה"א קודם מילת 'אלהים' מורות על ה' ובית דינו, כמובא בדברינו כא, א 'מדרשים – וה' פקד'), מלאכי השרת אמרו: אברהם זה שמח ושימח את הכל ולא הפריש להקב"ה לא פר אחד ולא איל אחד, אמר להן הקדוש ברוך הוא: על מנת שנאמר לו שיקריב את בנו ולא יעכב.

38. ועל אף שישמעאל שולח מבית אברהם, יש לומר

שקרה לאברהם עם אבימלך, וארכו לו הימים שם ובא לו לגור בבאר שבע, היה הדבר הזה שניסה אלוהים את אברהם בדבר בנו יחידו.⁴⁰

הרשב"ם הסמיך אף הוא את העקידה לסיפור אבימלך, אולם ביאר את הקשר שבדבר באופן מחודש: 'כל מקום שנאמר "אחר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" מחובר על הפרשה שלמעלה (והביא דוגמאות לדבר)... אף כאן אחר הדברים שכתב אברהם ברית לאבימלך לו ולנינו ולנכדו של אברהם ונתן לו שבע כבשות הצאן וחרה אפו של הק' על זאת שהרי ארץ פלשתים בכלל גבול ישראל והק' צויה עליהם "לא תַּחֲזֶה כָּל נֶשְׁמָה" (דברים כ, יז) וגם ביהושע מטילין על ערי חמשת סרני פלשתים גורל,⁴¹ לכן "וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם" קינתרו וציערו כדכתיב "הֲנִסָּה דָּבָר אֱלֹהִים תִּלְאָה" (איוב ד, ב), "וְעַל נֶסְתָּם אֶת ה'" (שמות יז, יז), "מִסָּה וּמְרִיבָה" (שם), "בְּחִנֵּי ה' וְנִסֵּי" (תהלים כו, ב). כלומר נתגאיתו בבן שנתתיו לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלהו לעולה ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך.⁴²

את אברהם.³⁹ הביא כן רש"י בשם 'ויש אומרים'. ביאר בתורה תמימה שבעל דעה זו אינו מקבל את דרשת הגמרא הקודמת משום שכתוב 'אחר', ומשמע סמוך, והרי נגמל יצחק כשהיה בן שנתיים, ובעקידה היה בן שלוש ושבע, על כן אילו היה דיבור השטן סמוך למשתה 'ביום הגמל אֶת יִצְחָק' (כא, ח), כיצד אם כן הטענה בעניין הסעודה באה רק לאחר שלוש וחמש שנה? על כן דרש בעניין טענת יצחק, שאז היה יצחק קרוב לבן ארבעים שנה, 'ושייך ויכוח וחקירה בטענה נכבדה כזו'.

ואנוהו – מעניין לציין שהגמרא הראשונה מייחסת את סיבת העקידה לאברהם, ואילו הגמרא השנייה מייחסת אותה ליצחק.

הבנה שנייה – אחר מעשה אבימלך בשונה מן האמור, בעלי הפשט סמכו את פרשת העקידה לפרשייה הקודמת, לקיים כפשוטו את הכתוב 'אחר הדברים האלה'. ברובד הפשוט ביותר כתב הרד"ק שאחרי מה

להביא ראיה ממעשה העקדה שאמנם כן הוא, כי לו היה אברהם אביו לא היה שליט ברוחו לשחוט את בנו ע"פ רגשי רחמי אב על הבן, ואם רצה הקדוש ברוך הוא לנסות את אברהם היה אפשר לו בנסיון אחר בגוף שלו או בענין אחר ולא בדבר כזה שאפשר לגרום לעז על תולדות יצחק. ואפשר ליישב הענין ע"ד דרש אגדי במדרש רבה (פז, ה) שכשתבעה אשת פוטיפר ליוסף אמר לה: למוד הוא הקדוש ברוך הוא להיות בוחר מאהובי בית אבא לעולה, ושמא אבחר אני, ואם אשמע לך אפסל מן הקרבן, ע"כ, מבואר שזה הנטמא עם העובד כוכבים פסול לקרבן, והסברא מחייבת, דכ"ש זה הנולד מביאת עובד כוכבים בודאי פסול לקרבן, שהרי הוא סמל פרי הטומאה. ולפי"ז מבואר, שמזה גופא שבחר הקדוש ברוך הוא את יצחק להעלהו לו לעולה מוכח מפורש שנוול יצחק בטהרה מאברהם ולא מאבימלך, דלולא כן היה פסול לקרבן. ובנוגע לרגשי רחמי אברהם בהכרח צ"ל שכבש רחמי וקמשי"כ ידי נשים רחמניות בשלו לדיהן'.⁴¹

⁴¹ עיין ביהושע יג, ג; טו, מה-מז.
⁴² ועוד הביא הרשב"ם את דברי המדרש: 'כתיב "את שבע כבשות הצאן תקח מידי" (כא, ל) אמר לו הק':

שמתוך שחזר בתשובה שב לבית אברהם, כמובא בדבריו בשיחה לכתר החמישי, עיין שם 'השינוי בישמעאל בפירוש רש"י'.

³⁹ סנהדרין פט, ב. באופן דומה נדרש במדרש רבה (נה, ד): 'יצחק וישמעאל היו מדיינים זה עם זה, זה אומר אני חביב ממך שנמלתי לשלש עשרה שנה וזה אומר חביב אני ממך שנמלתי לח' ימים. אמר ליה ישמעאל אני חביב ממך, למה? שהיה ספק בידי למחות ולא מחיתי, באותה שעה אמר יצחק: הלואי היה נגלה עלי הקדוש ברוך הוא ואומר לי שאחתך אחד מאיברי ולא אעכב, מיד 'והאלהים נסה את אברהם'. (נ"א א"ל ישמעאל אני חביב ממך שנמלתי לשלש עשרה שנה אבל אתה נמלת בקטן ואי אפשר למחות, א"ל יצחק: כל מה שהליתיה להקב"ה שלשה טפים דם הם, אלא הריני עכשיו בן ל"ז שנה, אילו מבקש לי הקדוש ברוך הוא להשחט איני מעכב. אמר הקדוש ברוך הוא: הרי השעה "מיד והאלהים נסה את אברהם"'. וכן עיין בתנחומא (יח).

⁴⁰ כתב בתורה תמימה: 'ויש מן המפרשים שהעירו בענין נסיון העקדה בכלל, איך לא חש הקדוש ברוך הוא כביכול שלא יוסיפו המרגנים לומר מאבימלך נתעברה

הבנה שלישית – לאחר דברים רבים שעבר אברהם בחייו

בשונה מהדברים שהובאו עד כה, מספר מפרשים פירשו שאין לייחס את 'הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' לעניין אחד כזה או אחר, אלא למספר דברים שונים שהצטברו זה על גב זה.

וכן ביאר האברבנאל שאין כוונת 'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' לעניין בודד אלא לדברים רבים: לאחר מצוות המילה ושינוי שמות אברהם ושרה, שהם כולם הכנות אל הבן אשר ייוולד. ואחר שילדה אותו שרה בהיותה בת תשעים ושהיה אברהם בן מאה, ואחרי שגירש אברהם את ישמעאל ונאמר לו 'כִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע' (כא, יב), ואחרי שביקש אבימלך שיישבע לו אברהם שלא יקח את ארצו. כל הדברים הללו הובילו לכך שיצחק יהיה הראוי והנכון שממנו תצא האומה הנבחרת, ומאחר שכן – מצוות העקידה נעשית קשה וזרה הרבה יותר.⁴³ ואנוהו – שהכיר אברהם שכל אלו נעשו עבור תכלית הוצאת האומה הנבחרת מיצחק, ועתה נאמר לו לשחטו.

עוד כתב שאפשר לבאר שאחרי שעברו כל הדברים שהוזכרו בסיפורי אברהם שהביאוהו לשלמות, ושכבר ניסה אותו האלוהים ונודע לו יושר לבבו, תום שכלו ונקיון כפיו, אמר לו 'קַח נָא אֶת בְּנֶךְ...'. (פסוק ב). וכוונת האות ו' במילה 'וְהָאֵלֶּה' מוסבת על העניין הראשון, כאילו כתוב 'אחר הדברים האלה ושהאלוהים ניסה את אברהם אמר לו קח נא...'.⁴⁴

וכדבריו כתב גם האור החיים שאחרי העניינים האמורים עד עתה, שנולד לו יצחק לעת זקנתו,

והבטיחו יתברך 'כִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע', והיה יצחק כבר גדול בשנים. אחר דברים אלו, גודל הניסיון יהיה מופלא יותר (ואנוהו – כלומר כל ניסיון דוגמת העקידה הינו ניסיון כביר, אך עולה הוא בעוצמתו בעקבות דברים אלו), בין מצד אברהם שעבר רבות עד שנפקד והובטח שביצחק יקרא זרעו, ועתה נאמר לו שיקריבהו לעולה ולא הרהר בליבו, בין מצד יצחק שהיה גדול בשנים ויכל לעכב ולא עיכב. ועוד ביאר ש'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה', כלומר אחר גירוש ישמעאל שייך לומר 'אֶת בְּנֶךְ אֶת יִחִידְךָ' (פסוק ב), שקודם לכן לא היה שייך לומר כן שהרי היה לו את ישמעאל, ולא היה יצחק יחידו.

ובקו זה הלך גם בהעמק דבר⁴⁵ וכתב: 'ונראה פירוש "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" – אחר כל המאמרים והדיבורים שהיה בין הקדוש ברוך הוא ובין אברהם, והגביהו הקדוש ברוך הוא לאט לאט מעלה מעלה, מתחלה ברוך בארץ ישראל וזרע כעפר הארץ, ואח"כ ברבוי בנים ככוכבי השמים היינו בני אדם גדולי ערך, ואח"כ בשעת מצות מילה ברכו להיות אב המון גוים, שיהיה בכחו להכיר שם אלוה עולם אפילו לאומות העולם שלא יתגייירו לגמרי, ועדיין היה חסר עוד פרט אשר יבואר, ואחר כל הדברים היה ענין עקידה שבזה נשלם גדלות הנפש של אברהם אבינו וזרעו מה שאין צריך עוד יותר, ומשם והלאה שוב לא דבר הקדוש ברוך הוא עמו, ולא היה עוד ענין והוספה על התכלית הנרצה'. וכן המשיך גישה זו המלבי"ם וביאר שכוונת 'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' היא אחר הניסיונות

43. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

44. אברבנאל בתשובתו לשאלה השנייה.

45. תחילה ציין בהעמק דבר ש'אחר הדברים האלה' משייך פרשה זו לפרשה הקודמת, שאחרת לא שייך לשון 'אחר הדברים האלה', אך לא מבואר מה מקשר בין הפרשיות. עוד הוסיף שאף לביאורי רש"י ורשב"ם אין העניין מבואר, שזמן ממושך עבר בין מה שהם מייחדים לבין ניסיון העקידה, בו היה יצחק בן שלשים ושבע.

אתה נתתה לו שבע כבשות, חייך שבניו עושים שבע מלחמות עם בניך ונוצחין אותן. ד"א חייך שבניו הורגים שבע צדיקים מבניך, ואילו הן: שמשון חפני ופנחס שאול ושלשה בניו. ד"א חייך שבניו מחריבים שבע משכנות, ואילו הן אוהל מועד וגלגל נוב ושילה וגבעון ובית עולמים תרין. ד"א שארון מחזיר בשדה פלשתים שבעה חדשים, והובא המדרש לעיל בסוף כא, כז. גם רבנו בחיי הביא יסוד זה בשם המדרש.

של הימים הללו – והנה ציווה ה' על אברהם לכלות כל מה שנעשה עד כה, לכרות במו ידיו את ה"אשל" שנטעו.

ואנוהו – עוד יש לבאר ש'הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' מתייחסים לשני דברים, שעל כל אחד מהם הוזכר מפורשות לשון 'דָּבָר'. שלל הבטחות ה' יתברך לאברהם במשך פרשה זו והקודמת לה נסובו סביב שני עניינים מרכזיים: הבטחת הזרע והבטחת הארץ. אלא שלאחר לידת יצחק, קיום שתי ההבטחות הללו התערער לכאורה.

כנגד הבטחת הזרע נאמר לאברהם שעליו לשלח את זרעו, בו לכאורה היה חלק מקיום הבטחת ה', ועל הכתוב 'גֵּרְשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנֶיהָ' (כא, י) מפורש בפסוק 'וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם' (שם, יא). ואחרי שילוח ישמעאל מגלה אברהם לאבימלך שחלק שהיה לו בארץ נלקח ממנו, ככתוב 'וְהוֹכַח אַבְרָהָם אֶת אֲבִימֶלֶךְ עַל אֲדֹת בָּאָר הַמִּים אֲשֶׁר גָּזְלוּ עִבְדֵי אֲבִימֶלֶךְ' (שם, כה). וכנגד כך השיבו אבימלך 'לֹא יַדְעֹתִי מִי עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה...' (שם, כו).

הווי אומר, שבשונה מהבטחות ה' לאברהם שיתברך בריבוי זרע ונחלת הארץ, שני הסיפורים האחרונים מספרים שלכאורה הפך ההבטחות פקד את אברהם, שהתמעט זרעו בביתו והארץ נלקחה ממנו. ומתוך קשיים אלו, במעשה ובאמונה, שעל כל אחד מהם כתוב מפורשות 'דָּבָר', פותחת התורה את פרשיית העקידה 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה'. ועוד ביאור בעניין 'אחר הדברים האלה', עיין בנהרות ה' כא, לד.

הבנה רביעית – אחר כל המעשים שנעשו מבראשית עד עתה

ההבנה הרביעית מבארת שכל אשר היה בעולם עד רגע זה נכלל במילים 'אחר הדברים האלה'. וכן כתב הרב קוק: 'המאורע הגדול, אשר

הקודמים שנתנסה אברהם. לדבריו, יש הבדל בין 'בחינה' לבין 'ניסיון': בחינה היא לבחון אם יש בדבר את אשר צריך שיהיה בו מצד הטבע, ואילו ניסיון הוא בדיקה אם יש בדבר עניין שאינו ידוע בטבעו. בחינה באדם תורה אם הוא שלם עם ה' כפי טבע רוב בני האדם, ואילו ניסיון בוחן אם יעמוד בצדקו בדברים שהם למעלה מטיבע הבשר.

על כן כתב: 'הניסיון אין לו שיעור שאברהם נתנסה בעשר נסיונות, שכל ניסיון הוא למעלה מהקודם אליו, וכמ"ש במדרש "נתתי ליראיך נס להתנוסס ניסיון אחר ניסיון, דגלין אחר דגלין בשביל נסותם בשביל גדלם כנס הזה של ספינה"⁴⁶ שלפ"ז יפורש בצד אחד "אחרי הדברים והאלהים" כבר "נסה את אברהם" בתשעה נסיונות, אז "ויאמר אליו", זה הניסיון האחרון שהוא למעלה מכל ציור בטבע האדם'. אולם בדרך הפשט הכוונה שדווקא בניסיון זה כתוב ש'נִסָּה אֶת אַבְרָהָם', שהציווי להעלות את בנו היה רק בשביל ניסיון ולא שיגיע לידי מעשה, שמתוך שעלה אברהם בניסיונותיו הקודמים מדרגה אחר מדרגה – בא לנסותו בניסיון הגדול ביותר, 'שבו נתראה איך גדלה יראת ה' ואהבתו אצלו בתכלית מה שאפשר לצייר'.

גם הרש"ר הירש ביאר שהמילים 'אֶחָר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' מתייחסות לאשר עבר אברהם עד כה, אלא שביאר את העניין באופן אחר מהאמור. לדבריו, מילים אלו מציינות נקודת מפנה לעומת כל המסופר עד כה.⁴⁷ כבר נולד אברהם את שם ה' כ"אל עולם", כבר נולד יצחק ושולח הבן הבכור למענו – "כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע" (כא, יב), וזרע העתיד כבר ניכר רישומו בהווה, שכן כבר כרת שר המדינה ברית לא רק עם הנער, אלא עם זרעו אחריו. כך הכה העתיד, המיועד ליצחק, שרשים בהווה

47. עיין בדברי הרש"ר הירש בעניין זה לעיל טו, א.

46. המדרש מובא לקמן 'ניסיון כדי שילמדו אחרים מאברהם'.

בן כמה היה יצחק בעקידה?

בתורה לא מבואר בן כמה היה יצחק בשעה שנעקד.

בסדר עולם נדרש: 'אבינו יצחק היה כשנעקד על המזבח בן ל"ז שנה'.⁵² וכן נדרש בפרקי דרבי אליעזר ובמדרש רבה, וכן נקטו החזקוני, הרש"ר הירש, העמק דבר והמלבי"ם.⁵³ האור החיים⁵⁴ כתב שיצחק היה גדול, אך לא נקט גיל מסויים. לעומתם, האבן עזרא כתב: 'ורז"ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן שלשים ושבע שנים, ואם דברי קבלה נקבל. ומדרך סברא אין זה נכון, שהיה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה, ויהיה שכרו כפול משכר אביו שמסר עצמו ברצונו לשחיטה, ואין בכתוב מאומה על יצחק. ואחרים אמרו שהיה בן חמש שנים, גם זה לא יתכן, בעבור שנשא עצי העולה. והקרבן אל הדעת שהיה קרוב ל"ג שנים, והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו. והעד שאביו הסתיר הסוד ממנו, ואמר "אַל־הֵיִם יִרְאֶה לוֹ הַשֶּׁה" (פסוק ח), כי אילו אמר לו אתה העולה, יתכן שיברח'.⁵⁵

גם מהרד"ק נראה שלא היה יצחק בן שלשים ושבע, שכתב: 'כי אברהם היה אוהב את יצחק יותר מנפשו כי הוא היה זקן, ואם ימות הוא – ימות בטבעו בשיבה טובה זקן ושבע, אבל בנו היה נער'.⁵⁶ ועוד, על הכתוב 'וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבְאֵר שָׁבַע' (פסוק ט) כתב שלא פירש כמה ישב שם, שהרי שרה מתה בחברון. ואנוהו – משמע מדבריו שלא הייתה העקידה מיד בסמוך למות שרה כדברי רש"י, ומכאן שהיה יצחק צעיר יותר משלושים ושבע, אולי כדברי האבן עזרא.

נהיה ליסוד העליה הרוחנית של כל האנושיות כולה, שהוא נסיון העקדה, שפעל להוציא אל אור החיים את תעופת הרוח היותר קדושה, הדבקה באלהים חיים בכל לבבה, בכל נפשה, ובכל מאודה – כל מה שעבר על אותו צדיק, מיום הבראו, ובאפן יותר כללי כל מה שעבר על המצוי כולו, הוא הכשר לקראת המאורע הנורא הזה, הנותן צורה מפליאה ומאירה לכל היקום, עד שיש יחש לכל אלה אל הענין הנפלא הזה, לקשר אותם אליו, ולומר: אחר הדברים האלה'.⁴⁸ ועוד עיין במדרש תנחומא שהבאנו בהקדמה לעקדה.

באיזה חודש הייתה עקידת יצחק?

בתורה לא מבואר באיזה חודש הייתה עקדת יצחק, ונחלקו המדרשים בעניין. במדרש שמות רבה נדרש: 'החדש הזה לכם... ובו נולד יצחק ובו נעקד',⁴⁹ כלומר מדובר בחודש ניסן. אולם במדרש ויקרא רבה נדרש שהיה זה בחודש תשרי: 'בחדש השביעי – ר' ברכיה היה קרי ליה ירחא דשבועתא, שבו נשבע הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו ע"ה הה"ד "וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁפָּעֵתִי נָא" (פסוק טז).⁵⁰ ובפסיקתא רבתי נדרש שהיה זה בראש השנה: 'וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם (פסוק יד) – מהו היום? כהיום, מפני שראש השנה היה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: וכך אני עושה, אמר לו אברהם: השבע לי, מיד "בִּי נִשְׁפָּעֵתִי נָא"'.⁵¹ ובעניין זה עיין בדברינו בפסוק יג 'מדרשים על הכתוב אחר נאחז בסבך בקרניו'.



כאומרו "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים" (כא, לד) ובשנה ראשונה שירד לפלשתים נולד יצחק, הא למדת כי גדול היה'.
55. אבן עזרא בפסוק ד. ובעניין קושייתו על צדקת יצחק ושכרו, עיין בשיחתנו לכתר זה.
56. אך ייתכן לומר שלא דווקא שהמילה 'נער' באה לכנות את ישמעאל כנער בגיל הנעורים, אלא באה לומר שעדיין צעיר הוא, ונקט לשון הכתוב 'אל תשלח יד אל הנער' (פסוק יב).

48. הרב קוק בעולת ראייה.
49. שמות רבה טו, יא.
50. ויקרא רבה כט, ט.
51. פיסקא מ – בחודש השביעי.
52. סדר עולם פרק א.
53. פרקי דרבי אליעזר פרק לא, בראשית רבה נו, ח, חזקוני בפסוק ח, רש"י הירש בפסוק ג, העמק דבר בתחילת ביאורו לפסוק א, והמלבי"ם בפסוק ט.
54. וכן כתב האור החיים: 'ואחר שהיה יצחק גדול

משמע מדבריו שהיה יצחק נער ולא איש, בדומה לדברי האבן עזרא.

האברבנאל ביאר שלא גילה אברהם דבר לבנו, מפחדו שיצחק בהיותו 'בחור וטוב' לא ימסור נפשו למות, ויברח כאחד הצבאים.⁵⁷ ואנוהו –

והאלהים נסה את אברהם

ידיעה שעבורו צריך לנסות, על כן הכוונה שגדלו כנס, כלומר בא להוציא מן הכוח אל הפועל כדי לפרסם ולהראות לבריות את כוחו וגבורתו של אברהם בקיום מצוותיו.

ועוד נדרש במדרש רבה: 'והאלהים נסה את אברהם – כתיב "נִתְּנָה לִירָאִיךָ נֶס לְהַתְנוּסָה מִפְּנֵי קֶשֶׁט סֵלָה" (תהלים ס, ו) – נסיון אחר נסיון וגידולין אחר גידולין בשביל לנסותן בעולם, בשביל לגדלן בעולם כנס הזה של ספינה'.⁵⁹ הביא האברבנאל מדרש זה וביאר שהוא לנס עמים כדגל רם ונישא, כדי שהגויים יביטו אחריו. ועל אף שלא היו עוד אנשים עם אברהם בעקדה, הרי שאחרי שהעיד עליו הקב"ה בתורתו עדות נאמנה – התחייבו כולם לעבוד את ה' יתברך כפי שעשה אברהם.⁶⁰ וכן הביא האבן עזרא את דברי רס"ג שמילת 'נסה' היא להראות צדקתו לבני אדם, וכוונת 'כִּי עָתָה יִדְעָתִי' (פסוק יב) היא 'הודעתני לאחרים'.⁶¹

וכן נקט הרד"ק וכתב: 'וענין הנסיון קשה מאד לספרו על האל, כי הוא חוקר לב ומבין כליות וידע כי אברהם יעשה מצוותו. ואם להודיע לבני העולם, הנה לא היה שם בעת העקדה אלא אברהם ובנו יצחק, כי אפילו נעריו שהלכו עמו לא ידעו בזה דבר, ומי הודיע דבר זה לעולם? ואפילו היה הוא מספר – מי היה מאמין לו? והאמת כי הנסיון הזה כדי להראות לבני העולם אהבת אברהם השלמה לאל, ולא נעשה לאותם הדורות אלא לדורות הבאים

האור החיים ציין שכתוב 'וְהָאֱלֹהִים' בתוספת ו' ו' ו'ה"א, 'לומר מלבד ניסיונות שקדמוהו הוסיף לנסותו בגבורת הדין ניסיון עצום' (ועוד בעניין הכתוב 'וְהָאֱלֹהִים' בתוספת ו' ו' ו'ה"א, עיין בהערת שוליים שהבאנו על המדרש רבה בתחילת הפסוק). הוסיף הרש"ר הירש 'והאלוהים – הוא ה' שהתגלה עד כה לאברהם, ה' שקבע את פיסגת כל חייו ביצחק בנו'. ועיין באברבנאל שהבאנו לעיל 'הבנה שלישית' שכוונת 'וְהָאֱלֹהִים נֶסָה אֶת אַבְרָהָם' היא 'אחר הדברים האלה ושניסה האלוהים את אברהם'.

הבנות שונות הובאו בביאור המילה 'נסה' בהקשר העקידה, ורוב דברי המדרשים והמפרשים חולקו לשתי הבנות עיקריות. הבנה ראשונה, הניסיון בא עבור אחרים שילמדו מאברהם, והשנייה, הניסיון בא עבור טובת אברהם, ועוד עיין בשיטת המלבי"ם (לקמן) שביאר עניין נוסף.

ניסיון כדי שילמדו אחרים מאברהם

יש המבארים שמטרת הניסיון לא הסתכמה באברהם עצמו, אלא באה בעיקר לטובת העולם כולו, שילמדו מאברהם עד היכן מגיעה אהבת בשר ודם לה' יתברך. וכן נדרש במדרש רבה: 'והאלהים נסה את אברהם – ר' יוסי הגלילי אומר: גדלו כנס הזה של ספינה'.⁵⁸ ביאר בעץ יוסף שלפי רבי יוסי הגלילי כוונת 'נסה' אינו מלשון ניסיון, שלא ניתן לייחס אל הקב"ה חסרון

60. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.
61. אולם העיר על כך האבן עזרא שבשעה שעקד את בנו אפילו נעריו לא היו עמו, על כן לא נודע הדבר לאיש, ועל כן ביאר באופן אחר, כמובא לקמן.

57. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד השלוש עשרה.
58. בראשית רבה נה, ו.
59. בראשית רבה נה, א.

אברהם לשון נסיון. ולא נסוה בשבילו שהכל גלוי וידוע לפניו מה שהיה והוא ועתיד להיות, אלא הביאו לידי נסיון לפני מדת הדין שהייתה מקטרגת עליו, ולהודיע לבריות כמה נדבו לבו לעשות רצון בוראו ולא יוכלו לקטרג עליו.

ניסיון עבור אברהם

ולעומת על האמור, יש שביארו שהניסיון היה עבור אברהם ללא קשר לשאר העולם. וכן היא שיטת רבי עקיבא במדרש רבה: 'רבי עקיבא אומר: נסה אותו בוודאי, שלא יהיו אומרים הממו ערבבו ולא היה יודע מה לעשות'.⁶² ביאר המהרז"ו 'נסה אותו בוודאי' כלומר מלשון ניסיון, שמתוך הליכת שלושה ימים היה לאברהם זמן להתרצות לעמוד בניסיון, ולא עשה את הדבר באופן חפז ללא חשיבה.⁶³ וכן כתב האבן עזרא שיש אומרים שכוונת 'נסה' היא 'נישא', כלומר גידל, אמנם כל הפרשה תכחיש הבנה זו, אלא כוונת המילה כמשמעה 'נסה', מלשון ניסיון.⁶⁴ וכן הסכים הרמב"ן, ובעניין השאלה כיצד ניתן לייחס ניסיון לה' יתברך כתב: 'יקרא ניסיון מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי "ה' צדיק יבִּחֶן" (תהלים יא, ה), כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה'.

ואלו דברי הרש"ר הירש: "נסה" במובן הכוחות הפיסיים או המוסריים: לנסות,

המאמינים בתורה שכתב משה רבינו ע"ה מפי האל ובספוריה, שיראו עד היכן הגיעה אהבת אברהם לאל, וילמדו ממנו לאהבה את ה' בכל לבבם ובכל נפשם.

כי אברהם היה אוהב את יצחק יותר מנפשו כי הוא היה זקן, ואם ימות הוא – ימות בטבעו בשיבה טובה זקן ושבע, אבל בנו היה נער ועדיין לא היה לו אשה ובנים ולא נהנה מן העולם, ואם ימות הוא – יהיה הדבר קשה לאברהם מאד, כי יותר מאהבת נפשו אהבו, ועוד שהיה לו בן זקונים. וכשאמר לו האל שיעלהו שם לו לעולה – הייתה כל האהבה והחיבה כאין בעיניו, ולא שאל ולא נסה הלא אמרת "כִּי בְּיָצֶחֶק יִקְרָא לְךָ זָרַע" (כא, יב) ולא התפלל עליו, אלא כיון שאמר לו עשה כך, מיד השכים ומהר לעשות רצון האל, ולא חשב שום אהבה כנגד אהבתו.

ובאמת קודם שנכתבה התורה וספוריה היה הדבר הגדול הזה מסור לזרע אברהם יצחק ויעקב, כי יצחק מסר ליעקב ויעקב לבניו, ואחר שנכתבה התורה לבני יעקב נתפרסם הדבר בעולם, יש מאמינים ויש אין מאמינים. והיום כמה שנים מיום שבטלה עבודת הצלמים והאלילים, מאמינים רוב העולם בתורת משה רבינו ובספוריה, אלא שחולקים עלינו על המצוות, שאומרים כי דרך משל נאמרו. ובהאמין רוב בני העולם הספור הגדול הזה, הוא עדות גדולה על אברהם אבינו שהיה אוהב האל אהבה שלמה יתירה, וראוי לאדם ללמוד ממנו דרך אהבתו.

הוסיף החזקוני וכתב: 'דבר אחר, נסה את



שנים, האחת דעת העתיד בטרם היו, והשנית דעת היש הנמצא, וזה פירוש "נסה", גם "כי עתה ידעתי" (פסוק כב). ואנוה – נראה לבאר דבריו שיש ידיעה בעניין דבר העתיד לקרות, ויש ידיעה בדבר שקרה בפועל, והיא ידיעה חזקה יותר, שקרתה למעשה בשונה מידיעה שנשארת במחשבה. ה' יתברך ביקש שהטמון במחשבה יצא לפועל, ועבור כך 'ניסה' כדי שהידיעה תהיה ממשית 'כי עתה ידעתי', כפי שביאר הרמב"ן. עוד הוסיף 'וטעם' כי עתה ידעתי' כמו "ואם לא אדעה" (יח, כא), עיין בדבריו שם.

62. בראשית רבה נה, ו.

63. ובעץ יוסף ביאר שלפי רבי עקיבא הוא מלשון מנוסה ובריחה, שהצריכו להיות נודד לארץ המוריה כדי שלא יאמרו שקיים את גזירת ה' מתוך ערוב הדעת וללא מחשבה. ועוד ביאר בשיטת רבי עקיבא שהוא מלשון הרגל, כמו 'לא נסתה כף רגלה' (דברים כח, נו), שלא אמר לו פתאום אלא הרגילו לאט לאט 'על אחד ההרים אשר אומר אליך'.

64. עוד כתב: 'ואנשי שיקול הדעת אמרו כי הדעות הם

לשאת, וככל שיוכל לשאת יוסיף לתת עליו בעליו, אך גם יוסיף לחמורו במזונו.

כנגד כל אחד מאלו יש ניסיון לצדיק. פעם מתנסה כקדירה, לדעת עד כמה חזק בצדקתו, ופעם מתנסה כפשתן, כדי שיושב הצדיק מתוך הניסיון, ופעם מתנסה כחמור, 'שיש להקב"ה לענוש הרבה את הדור, על כן הוא מטיל על הצדיק הרבה, ואח"כ ישא שכרו משלם, כמו מי שיש לו הרבה משא מנסה את החמור אולי יקבל עוד איזה סך, ואח"כ מוסיף עליו במזונו'.

'מעתה מלמדנו המדרש בפרשה זו שלא נחשוב דזה הניסיון היה כמו משל הקדירה, וא"כ לא נתעלה אברהם אבינו בזה מאומה, לא כן אלא האי "נסה" הוא כמשל הפשתן, דכמו פשתן הטוב מתעלה במה שמנקשים עליו הרבה, ומוציא טובו שבכחו, כך הצדיק דאע"ג שבכחו מונח צדקתו, מכל מקום ע"י פעולה מתעלה כחו עד שנקל עליו להוציא אח"כ מה שבכחו לידי פעולה, וכך נסה הקדוש ברוך הוא את אברהם לבא לידי מעשה העקידה לשחוט את בנו האהוב לו כנפשו, כדי שיתעלה אברהם וזרעו למסור עצמם באהבה על קדושת ה', ופעולה זו של אברהם היה לתועלת לזרעו האומה הישראלית (כמו שיבואר בפסוק יז 'כוכבי השמיים').

ביאור האברבנאל – תכלית העקדה

האברבנאל חקר מה הייתה מטרת ניסיון העקדה. אי אפשר לומר שהניסיון היה לצורך ה' יתברך, שידע את המסתתר בלב אברהם, שהרי הקב"ה יודע כל הנסתרות, וחוסר ידיעה כלפיו יתברך היה מראה על חיסרון חלילה, על כן אי אפשר לייחס את מטרת הניסיון עבור ה' יתברך.

לפי הרמב"ן, הר"ן ועוד, היה זה עבור אברהם, שיוציא מן הכוח אל הפועל את יראתו ואהבתו כדי שיקבל שכר גדול יותר. אך האברבנאל דוחה הבנה זו, בטענה 'שאינן לידיעתו יתברך היתלות

שפירושו אינו אלא: להעמיד כוחות אלה בפני משימות כאלה, אשר עד כה לא התנסו בביצוען. מכאן שכל ניסיון הוא עליה, באשר הוא מחזק ומאמץ את הכוחות הקיימים מכבר, אך טרם עמדו במבחן המשימה הנוספת או הנעלה יותר. משל, למה הדבר דומה? לחבל, שכבר נשא חמשים ליטראות, ועתה מנסים אם יוכל לשאת גם את הליטרה החמישים ואחת. אכן, בדרך זו מתחזקים ומתעלים הכוחות הפיסיים והמוסריים'.

וכן נקט בהעמק דבר שהניסיון היה לטובת אברהם אבינו, וכתב: 'ולא קשה לנו למה לו לה' היודע הכל מראש לנסות את האדם, כי הוא שאלת ידיעה ובחירה אשר שגבה מדעת אנושי, אך לנו לדעת כי גבהו דרכי ה' מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו. בכל זאת קשה לנו לפי הפשט שהוא ניסיון, למאי פירש הכתוב שנסה הקדוש ברוך הוא את אברהם, והרי כולנו רואים שאינו רק ניסיון, אלא ע"כ יש כונה אחרת במה דכתיב נסה'. וביאר שכוונת 'נסה' כאן היא מלשון 'נס להתנוסס', 'שהגביה בזה כוחו של אברהם אבינו והעלהו לתכלית גדולת הנפש של האומה הישראלית', וביאר את דבריו.

עוד ביאר בהעמק דבר את עניין הניסיון על פי המדרש רבה⁶⁵ שהמשיל שלושה משלים בעניין הניסיון. הראשון, בקדירה, שהקונה נוקש עליה לראות עד כמה היא חזקה. השני, בפשתן, שאם הפשתן איכותי אזי ככל שמכים עליו יותר משיב יתברך, אך אם הוא פשתן רע, היא פוקעת בשעה שמכים עליה. והשלישי, חמור, שמוסיפים עליו משאוי הרבה ומנסים אותו אם יוכל לקבל עוד משא.

שלושת המשלים באים ללמד שלוש בחינות שונות. משל הקדירה מבאר את חוזק הקדירה, משל הפשתן מבאר שבא להשביחו, ומשל החמור מבאר שמנסה את החמור כמה יוכל



65. המדרש מובא לקמן 'ביאור המלבי"ם'.

אף זאת דוחה האברבנאל, שהרי אף אדם לא היה איתם ברגע העקדה ולא נודע הדבר לאיש. ועוד, שאם היו יודעים את אשר קרה, יתלו את חוסר שחיטת יצחק בגריעות אברהם, שלא קיים את צו ה' ושחט איל במקומו, וימשך מזה זלזול בפני האומות, והוא הפך הכוונה הנזכרת. ועוד, שאם התכלית עבור למידת אחרים מאברהם, מדוע נאמר לאברהם 'כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה' (פסוק יב), שהרי המטרה שידעו האומות לא הושגה עדיין, עיין עוד בדבריו.⁶⁶

על כן ביאר האברבנאל לשיטתו את תכלית העקדה. אדם הראשון נטה באכילתו מעץ הדעת אל התאוות הגשמיות וסר מדרך עץ החיים, שהוא הדבקות בו יתברך, ומזה נמשכו שאר הדורות אחר הגשמיות וסרו גם הם מדרך עץ החיים. עד שבא אברהם אבינו ופרסם בעולם מציאותו יתברך, 'ומפני זה גזרה חכמתו שיהיה זרעו הנבחר מיוחד לעבודתו מכל שאר העמים', ורצה ה' יתברך שהבן שיצא מאברהם ויהיה ראש היחס ותחילת האומה – ייוולד בדרך נס (ואנוהו – בגיל המאוחר של הוריו).

מאחר שהנטייה של אדם הראשון אל החומריות כללה את תאוות המשגל – גזרה החוכמה האלוהית שיהיה אברהם נימול קודם לידת יצחק, שייוולד יצחק בקדושה ובטהרה, ויהיו הוא וזרעו חתומים בחותמו של מלך ולא יהיו שטופים בזימה. 'ולזה יחוייב בהכרח שיהיה יצחק הנולד מוטבע בשלמות ראש היחס ואב האומה הנבחרת לעבודת השם יתברך. לא אברהם, אחר שלא היה בעת הלידה מוטבע בשלמות ההוא, כי היה צדיק בן רשע'.

מאחר שהיה יצחק אבי היחס, היה ראוי שיפדה אלוהים את זרעו מחטא אדם הראשון שנטה לגשמיות, ויהיו מיוחדים לעבודת ה' יתברך. ודבר זה ייעשה באופן שיצחק, אבי

כלל בפעולות הנמצאות חוץ לשכל, אבל הן נתלות בידיעתו, לפי שהם קנו מציאותו ממנו והיו נמצאים מפני שהוא ידעם, לא שידעם בעבור שהיו נמצאים'. (ואנוהו – נראה שכוונתו שבעיני ה' יתברך אין הפרש בין הפעולות הנעשות בפועל לבין מוכנות האדם לעשותם, שאם אדם היה מסכים לעשות את הפעולה בשכלו, אין יתרון בעשיית הדבר בפועל על פני הסכמת הדבר לעשותו, וידיעת ה' בפעולה שווה לידיעת ה' בכוח הפעולה). ועוד, אם התכלית היא רק עבור אברהם, די היה לתורה לכתוב שאברהם התנסה, והרי מדגיש הכתוב 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם', כלומר אין הניסיון רק עבור אברהם. ועוד, שמא היה מתחיל בפעולת השחיטה, ובראותו טיפת דם היה מתחרט מתוך רחמיו על בנו ולא היה מוציא מן הכוח אל הפועל, עיין עוד בדבריו.

עוד מעלה האברבנאל אפשרות שהיה זה כדי לייסר את יצחק, שהיה מעונג כבן זקונים ונוטה לתאוות ופחיתות המידות, ומתוך כך התחייב מיתה, וכדי שייוסר וישוב אל הדרך הנכונה ציווה ה' יתברך שיעקוד אותו על גבי המזבח ויראה כאילו רוצה לשחטו, ובזה ייכנע לבבו של יצחק לעבודת ה' הראויה. אך גם זאת דוחה, שהרי היה יצחק שלם בטבע המולידים אותו ולא נטה לתאוות פחותות⁶⁷ (עוד האריך בדבר, ולא ראיתי טעם להביא טענות נוספות לדחיית הבנה זו).

עוד הביא האברבנאל שלפי הרמב"ם מטרת הניסיון הייתה שילמדו ממנו בני אדם לירא את ה', שכתב על הניסיונות ובהם העקדה: 'דע כי כל נסיון שבא בתורה אין כוונתו וענינו אלא כדי שידעו בני אדם מה שצריך להם לעשותו ומה שראוי להאמינו, וכאלו ענין הניסיון שיעשה מעשה אחד, אין הכוונה גוף המעשה ההוא אבל הכוונה שיהיה משל שילמדו ממנו וילכו אחריו'.⁶⁷



66. וכפי שכתב האברבנאל (בשאלתו השלוש עשרה):

67. 'כי הוא היה בעל שכל ושלמות וירא שמיים, ולא ימרה את פי אביו ומצוות אלוהיו'.
68. מורה נבוכים חלק שלישי פרק כד.
69. אברבנאל בשאלתו השנייה.

האומה, יהיה קרבן לה' יתברך. על ידי היותו קרבן, תהיה הוראה חזקה על היות הוא וזרעו בלתי נשמעים לחומרו (שהוא נמשל כבהמות), אלא ימשול עליו השכל, שבהעשותו קרבן יחשוב שגופו כלה ואינו נחשב לכלום שעתה ייפסד, ומצד שכלו הוא נצחי ואינו בא לידי הפסד.

ומאחר שיהיה נשמע לשכלו שהוא הנכבד ולא לגוף שהוא הפחות, יימשך שיהיה מושגח מה' יתברך בהנהגתו כפי שכלו, ולא שיהיה מונהג מצד הטבע, שהקשר לה' יתברך והדבקות בו הם מצד השכל. וזו תכלית העקידה.

על כן, בעת צרותינו ראוי שה' יתברך יזכור לנו את עקידת יצחק, שבהקרבנו נקרבנו כולנו במציאות כוחני (ואנוהו – ברעיון), וראוי שנזכה גם אנחנו בשכר אותו הפועל הנכבד, ועל אף שלא נשחט – לא היה רצונו יתברך שיישחט, שאחרת זרעו לא יוכל לרשת את הזכות שעבורה היה מעשה העקידה. ואדרבה, היה יצחק שלם יותר בכך שלא נשחט מאשר נשחט, שאילו היה נשחט, לא היה מרגיש בשלמות שהשיג, אך משלא נשחט הרגיש בשלמות שהשיג, שהשליט את השכל על הגוף.

יוצא אם כן שתועלת העקדה לא הייתה עבור ה' יתברך ולא עבור אברהם, אלא עבור תועלת כלל אומתנו, שנהיה מושגחים על ידי ה' יתברך לבדו בהסרת החטא של אדם הראשון, עיין עוד בדבריו שהאריך.

עוד הביא האברבנאל שלושה עניינים שנלמדים מן העקידה, שניים מתוך דברי הרמב"ם ואחד שהוסיף על דבריו.

הרמב"ם⁶⁹ כתב שהעניין הראשון שנלמד מן העקידה הוא גודל אהבת אברהם אבינו לה' יתברך (והרחיב בדבר), והשני, שהנבואה אינה משאירה מקום לספק כל שהוא אצל הנביא, שאחרת לא היה אברהם מסכים לשחוט את בנו מתוך הספק.

הוסיף האברבנאל שהישארות הנפש ושכרה הרוחני נלמדת מן העקידה, שאילו לא היה אברהם מאמין אמונה שלימה בשכר הרוחני – לא היה מסכים לשחוט את בנו יחידו, אלא הייתה תקוותו בשכר נפשו שיגיע אליו אחרי מותו.⁷⁰ ועיין עוד בדבריו לעיל 'הבנה שלישית' – לאחר דברים רבים, ובדבריו לקמן פסוק ו' שיטת המפרשים והאברבנאל'.

ביאור המלבי"ם – תכלית העקדה

המלבי"ם ביאר שניסיון יעשה עבור אחד משלושה עניינים: עבור המנסה, עבור המנוסה, ועבור הרואים, ועבור כן המשיל המדרש שלושה משלים.

וכן נדרש במדרש רבה: "ה' צדיק יבִּחַן וְיִשָּׁע וְאֶהָב חֶמֶס שְׂנֵאָה נִפְשׁוֹ" (תהלים יא, ה) – א"ר יונתן: הפשתני הזה כשפשתנו לוקה אינו מקיש עליו ביותר מפני שהיא פוקעת, וכשפשתנו יפה הוא מקיש עליו ביותר, למה – שהיא משתבחת והולכת. כך הקדוש ברוך הוא אינו מנסה את הרשעים, שאין יכולין לעמוד דכתיב "וְהָרְשָׁעִים כִּי־ם נִגְרָשׁ" (ישעיה נז, כ), ואת מי מנסה, את הצדיקים שנאמר "ה' צדיק יבִּחַן": "וְיִהְיֶה אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְתִשָּׂא אִשֶּׁת אֲדָנָיו וגו'" (לט, ז).

ויהי אחר הדברים האלה – אמר רבי יונתן: היוצר הזה כשהוא בודק את הכבשן שלו אינו בודק את הכלים המרועעים, למה, שאינו מספיק להקיש עליו אחת עד הוא שוברו. ומה הוא בודק בקנקנים ברורים, שאפילו הוא מקיש עליו כמה פעמים אינו שוברו, כך אין הקדוש ברוך הוא מנסה את הרשעים אלא את הצדיקים שנאמר ה' צדיק יבִּחַן.

א"ר אלעזר: לבעל הבית שהיה לו שתי פרות, אחת כחה יפה ואחת כחה רע, על מי הוא נותן את העול לא על אותה שכחה יפה? כך אין



70. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

69. מורה נבוכים חלק שלישי פרק כד.

האלהית באצילות שמהם ידברו הכתובים, מתנהגת לפי הידיעה הנודעה אצלנו, וע"ז אמר במדרש כי עֲתָה יִדְעָתִי – הודעתי (מובא בפסוק יב 'כי עתה ידעתי'), ר"ל לפי הידיעה שהודעתי לבאי עולם, לא לפי הידיעה שנמצא באין סוף'. מצד המנוסה⁷¹ – היה בזה ניסיון הן לאברהם והן ליצחק. מצד אברהם היה זה ניסיון, 'שיש הבדל בין השלמות שהוא בכח ובין השלמות שיוצא מכח אל הפועל שנעשה קנין בנפש'. ומצד יצחק – יצחק הבין שיש סברה שהוא השה, ומשבאו אל המקום ובנה אברהם את המזבח וערך את העצים לבדו ולא שיתף את יצחק, הבין יצחק בבירור שהוא נבחר לקרבן ועל כן לא עבד בו שום עבודה. יצחק הסכים למעשה העקדה, שאחרת לא היה מניח את אברהם לעוקדו, שהבין שעוקדו על מנת לשוחטו, והיה יצחק אז בן שלושים ושבע ואילו אברהם היה איש זקן, ובכל זאת מסר את עצמו לקרבן. ועל אף שכתוב 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם' ולא הוזכר יצחק, זהו משום שעבור אברהם העקידה באה רק עבור ניסיון, ואילו עבור יצחק הייתה בזה כוונת אחרת.

לפי הנהגת הטבע, מצד האצטגנינות והכוכבים, לא היה ראוי שיצחק וזרעו יהיו בעולם, שהרי אברהם לא יכל להוליד בדרך הטבע והייתה לידת יצחק ממנו 'נגד המחוייב מצד המערכה', וכן מצד שהיו אברהם ושרה זקנים והלידה בהם היא נס נגד דרך הטבע.

וביאר וכתב: 'וידוע שהנס לא ימשך רק כל עוד שהאיש שבעבורו נעשה הנס ראוי לנס הזה, וא"כ בעת שבניו לא יהיו ראויים להתנוסס ושיתקיימו על דרך הפלא, אז תשלט בהם הטבע והמערכה להומם ולאבדם, וע"כ צוה ה' שיעלהו כליל לעולה, ויצחק הסכים אל המעשה ומסר את עצמו להיות עולה וכליל ושגופו שהמערכה

הקדוש ברוך הוא מנסה אלא הצדיקים שנאמר ה' צדיק יבחן'.⁷¹

מבאר המלבי"ם שמשל הפשתן מסמל את המנוסה, שבא להשביחו, משל הפרה מסמל את המנסה, שנותן עליה עול עבור רווח בעליו, ומשל הקנקן הוא עבור הרואים, שיראו שהסחורה טובה, ושלושתם התקיימו בניסיון העקידה.

מצד המנוסה – ישנן שתי ידיעות אצל הקב"ה, ככתוב 'ה' חִקְרְתִּי וַיִּתְּנֵנִי' (תהלים קלט, א), ועל אף שלפי השגת האדם יש סתירה ביניהן, בכל זאת שתיהן קיימות אצל הקב"ה. יש את הידיעה הקדומה, שידוע הקב"ה את העתיד בידיעה גמורה, ועל זה כתוב 'וַיִּתְּנֵנִי', ועם זאת האדם חופשי כך שמתוך מעשיו מתקיים 'חִקְרְתִּי' עתה לדעת את בחירתי. 'הגם שתדע זה מכבר נמצא בידיעתך הידיעה הקדומה עם שתשאיר אחריו טבע האפשר, שזה ענין מופלא ונעלם מהשגת האדם, ומצאנו שהכתובים ישמשו בלשון כאלו יש חדוש ידיעה, כי ענין זה מקושר עם שאלת הידיעה והבחירה, שכלל בידינו שהכל צפוי והרשות נתונה,⁷² ואין אנו יודעים ענין ידיעתו כמו שאין אנו יודעים את עצמותו, כי ידיעתו היא עצמותו, והכתובים ידברו לפי הבנתנו שאנו משערים הידיעה כפי הידיעה שלנו, ויאמר "כי עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתָּה" (פסוק יב), וְאֵם לֹא אֵדָעָה" (יח, כא), "וַיִּרְאֵהוּ... וַיִּדַּע אֱלֹהִים" (שמות ב, כה), שיסביר הדבר לשבר את האוֹזֶן שהאדם חפשי ובעת שיבחר אז תתחדש הידיעה'.

ועוד כתב: 'והמקובלים יאמרו כי הידיעה הקדומה הוא רק באין סוף, ושם לא נמצא דין ורחמים ושום מדה, אולם מהנאצלים שהם המדות ששם יתחיל הדין והשכר והעונש, שם אין שום ידיעה קדומה, ונכון אמרו "כי עֲתָה יִדְעָתִי", והידיעה אשר באין סוף נעלם מכל שכל, ולא נמצא ממנו דבר בתנ"ך, והמדות וההנהגה



73. מכאן ואילך מובא בדבריו בפסוק ט.

71. בראשית רבה נה, ב.

72. אבות ג, טו.

באמתת הנבואה, לא היה עושה הפועל הזה, וגם שבזה נתברר לכל העולם אמונת השארת הנפש, שאל"כ לא היה עושה מעשה כזה אם לא ידע בברור כי חיי הגוף מאפס ותהו נחשבו נגד החיים הנצחיים וכמ"ש הרב יצחק אברבנאל באורך.

האם שייך ניסיון כלפי הקב"ה?

התקשו המפרשים, האם שייך לומר שהקב"ה מנסה, שהרי עניין הניסיון הוא לדעת, ואילו כלפי הקב"ה אין שום דבר נסתר?

בעניין זה כתב הרמב"ן: 'ענין הניסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא "ניסיון" מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי ה' צִדִּיק יִבְחֶן (תהלים יא, ה), כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה. וכן כתב רבנו בחיי: 'ואין הניסיון חס ושלום אצל ה' יתברך אלא אצל הבריות, להודיע גודל מעלת הצדיק או הנביא. וכן אמר הכתוב: ה' צִדִּיק יִבְחֶן. ועוד ביאר שכוונת 'עתה ידעתי' (פסוק יב) היא שיצא מן הכוח אל הפועל.

וכן נקט הספורנו וכתב: 'כיון שיהיה בפעל אוהב וירא כמו שהיה בכח, ובזה ידמה יותר לבורא שהוא טוב לעולם בפועל, כי אמנם הכוונה במציאות האדם הייתה שידמה לבורא כפי האפשר כאשר העיד באמרו "נִעְשֶׂה אָדָם כְּצִלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ" (א, כו).

ואלו דברי הכלי יקר: 'והנה בענין ידיעת ה' כל דבר טרם היותו, ושישאר האדם על בחירתו, נבוכו רבים בחקירה זו, ורוב החוקרים יצאו ללקוט ולא מצאו דרך מספיק להיתר ספק זה, כי נראין מכחישין זה את זה, והוא דרוש

מתנגדת לו יתהוה עפר ואפר, והפועל הזה היה כאלו נגמר, כי כבר היה חרב חדה מונחת על צוארו לולא שעכבו המלאך, וחז"ל אמר במדרש שיצאה נשמתו,⁷⁴ וכשירד מן המזבח לא ירד אז יצחק הקודם שנולד נגד המערכה, רק יצחק אחר מוקדש לה' שאין לו עסק עם המערכה, שהיתה מתנגדת אל יצחק הקודם, שכבר התקיים גזרת המערכה הרעה ביצחק הקודם שנחשב כאלו מת ובטל מן העולם כפי הוראת המזל.

ומעתה לא יצטרכו עוד לנס ופלא מתמיד, שעל זה הבטיחו שירבה את זרעו ככוכבי השמים, כי אין הוראת הכוכבים מתנגדת עוד אל רבוי זרעו, וע"כ בכל מעשה העקדה עד 'וַיִּקַּח אֶת הַמֶּאֱכָלֶת" (פסוק י) נזכר שם "אלהים" ומשם והלאה נזכר שם הוי"ה, כי כל מעשה העקדה היה מצד שם אלהים שהוא המנהיג ההנהגה הטבעית, (שבכל פרשת מעשה בראשית נזכר שם אלהים כי הוא יסוד לכל כחות משטרי שמים וארץ), ושם זה היה מתנגד אל היות יצחק וזרעו בעולם, ואחר העקדה נסתלקה התנגדות המערכה מעל יצחק ומאז נזכר שם הוי"ה והשגחתו הפרטיית שיחול על זרע יצחק באין מסטין ומקטרג.

וחכמי חרשים יאמרו שיצחק הוא מדת הדין הקשה וע"י העקדה נכלל ברחמים, כי קיומו קודם העקדה היה מצד הנס נגד הטבע, שבזה ידקדק ה' במידת הדין בכל רגע אם ראוי לנס ולשדוד הטבע, ואחר העקדה היה ראוי לחיות ולהתקיים כפי טבע העולם הזה שאינו מתנהג במידת הדין, כמ"ש שראה שאין העולם מתקיים במידת הדין והקדים מידת הרחמים ושתפו למידת הדין, ומאז נכלל יצחק באברהם ונזכר רק שם הוי"ה.

מצד הרואים – 'שידעו שלא על חנם כרת ה' עמו הברית ונעשה אב המון גוים, ושידעו מעלת הנבואה ואמתתה, שאם היה לאברהם צד ספק

74. כמובא במדרש בפסוק י' פרחא נשמתו.

דעתו. וכן עיין בדברי המלבי"ם שהבאנו לעיל 'הבנה שלישית'.

האברבנאל ביאר ששאר הניסיונות לא נצטווה אברהם עבור ניסיון, אלא כדי שיעשה אברהם את אשר צווה, ומהם נמשך הניסיון. כלומר כשאמר ה' יתברך לאברהם 'לך-לך מארץך' (יב, א), המטרה לא הייתה ניסיון אלא ציווי שילך לארץ הקדושה, אלא שמכל מקום היה בכך ניסיון. אך מאחר שהתכלית לא הייתה ניסיון, לא כתוב 'והאלוהים ניסה'. דווקא העקידה הייתה עבור תכלית היות אברהם כדגל לגויים (כדבריו שהבאנו 'ניסיון כדי שילמדו אחרים מאברהם'), ולכן דווקא כאן כתוב 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם'. ומכאן מובן שדקדקו חכמינו באמרם 'עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו' ולא אמרו 'ניסה ה' את אברהם' (ואנחנו – בשונה מהמשנה הסמוכה הנוקטת מנסה ומנוסה 'עשרה ניסיונות נסו אבותינו את המקום ברוך הוא במדבר')⁷⁵.

בדומה לדבריו כתב באזניים לתורה שכל הניסיונות באו כצרות וגזירות על אברהם אבינו מצד הטבע, או מצד מלכים ושרים, וה' הציל אותו מהן. אבל ניסיון העקידה בא על פי גזירת ה' לאברהם לשחוט את בנו יחידו, ואחר כך ביטל ה' את הציווי. ניכר לעיניים שהיה זה רק לנסותו, ועל כן רק בניסיון זה מפורש 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם'.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִי

באומרו 'הנני', כלומר מוכן אני לכל אשר תאמר אלי. בדומה לכך כתב בהעמק דבר שהקב"ה לא ציווהו מיד 'קח את בנך' אלא קראהו והמתין לו עד שתתיישב דעתו, והבין אברהם שדבר גדול רוצה הקב"ה לדבר עמו, והשיב 'הנני' – מוכן

עמוק מי ימצאנו, ועליו פירש הרמב"ם אומרם ז"ל "הכל צפוי והרשות נתונה"⁷⁶ כי אף על פי שהכל צפוי לפניו יתברך מכל מקום הרשות נתונה לאדם ונשאר על בחירתו.⁷⁶ והבאנו לעיל את דברי העמק דבר שכתב: 'ולא קשה לנו למה לו לה' היודע הכל מראש לנסות את האדם, כי הוא שאלת ידיעה ובחירה אשר שגבה מדעת אנושי, אך לנו לדעת כי גבהו דרכי ה' מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו'. ועוד עיין בדברינו לעיל 'ניסיון כדי שילמדו אחרים מאברהם', 'ניסיון עבור אברהם', ובדברי המלבי"ם שהבאנו לעיל.

מדוע דווקא בניסיון זה כתוב 'והאלוהים ניסה את אברהם'?

מובא במשנה: 'עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולם',⁷⁷ אולם רק בניסיון העקידה כתוב מפורשות 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם'.

בטעם הדבר ביאר האבן עזרא שבשאר הניסיונות התכוון ה' יתברך שיקיים אברהם למעשה את כל אשר אמר לו לעשות, אך בשונה מהם בעקדה, לא ציווהו למעשה, שהרי לא רצה ה' יתברך שלבסוף יישחט יצחק, אלא ניסהו עבור קבלת השכר, לכן דווקא כאן כתוב 'וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם' שמסיר את כל הטענות שלכאורה רצה ה' בשחיטתו ושינה את

המפרשים עמדו על כך שבשונה מרוב דיבורי ה' אל אברהם – כאן קרא לו בשמו 'אברהם'. בטעם הדבר כתב האור החיים שבא להודיעו קודם אמירת 'קח נא' שבא האלוהים לשאול ממנו דבר גדול, והכין אברהם את עצמו לכך

75. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית. ובדומה לדבריו עיין בדברי העמק דבר שהבאנו בשיחתנו לכתר זה, 'שיטות המפרשים – מדוע לא מוזכר יצחק'.

76. אבות ג, טו.
77. כלי יקר בפסוק יב.
78. אבות ה, ג.

קרא רק פעם אחת אל הנפש, שכבר התפשט החומר מעליה ותלבש מחלצות, ואברהם השיב "הנני" שמוכן ומזומן על אופן זה. ועוד בעניין זה עיין בדברינו בפסוק יא 'ויאמר אברהם אברהם'. בעניין המילה 'הנני' נדרש בתנחומא: 'ויאמר הנני – מהו לשון הנני? לשון ענוה לשון חסידות, שכן ענוותנותו של חסידים בכל מקום'.⁷⁹ וכן כתב רש"י שכן עונים חסידים, והוא לשון ענוה ולשון זימון. הוסיף האברבנאל שהצדיק השיבו 'הנני', שעל אף שלא ידע מה יצווהו ה' יתברך, אם יהיה קשה או לא, חייב את עצמו לעשותו, גם אם יהיה קשה ביותר. 'הנני' – מזומן לכל מה שתאמר.⁸⁰ ועיין בנהרות ה'.

הרש"ר הירש כתב שאופייני ביותר הוא שמילת 'אברהם' באה בטיפחא, שכן הדבר מציין את נכונותו המיידית של אברהם. ברגע שה' קורא לו – הוא אומר 'הנני'. ואנוהו – נראה שכוונתו לומר שהמילה באה בטיפחא ולא באתנחתא, שאילו באה באתנחתא היה הפסק בין קריאת ה' לאברהם לבין הנכונות שלו לענות לדבריו יתברך.⁸¹

הרד"ק ציין שאמר לו ה' את דברו במראות הלילה, שהרי כתוב 'וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר' (פסוק ג).

לכל דבר. והיה זה כדי שלא ייבהל אברהם ומתוך הבהלה ישיב דבר שאינו מתוקן כל צרכו.

האברבנאל ציין שכאן נאמר שמו 'אברהם' רק פעם אחת, ואילו בדבר המלאך אל אברהם כפל את שמו באמרו 'אברהם אברהם' (פסוק יא). בטעם ההבדל ביאר שכפל הדבר מורה על מהירות, וכדי שלא יאמרו שהממו וערבבו, אמר לו בנחת פעם אחת 'אברהם', כשואל אם מוכן לעשות את מה שיאמר לו. המשיך קו זה המלבי"ם וציין שבקריאות רבות נכפל השם, כמו 'אברהם אברהם' (פסוק יא), 'יעקב יעקב' (מו, ב), ונדרש במדרש שכפל לשון מורה על לשון חיבה לשון זירוז' (כמובא בפסוק יא 'ויאמר אברהם אברהם'), כלומר קריאת השם היא לשון חיבה, וכפל הקריאה בא לזרז. אלא שכאן לא רצה לזרז, שלא יאמרו הממו וערבבו, על כן אמר רק 'אברהם'.

הוסיף המלבי"ם וכתב: 'ועוד יש טעם כי כפילת הקריאה באו אל שני חלקיו, אל הגוף ואל הנפש, שתחלה קרא אל הגוף שיתפשט מחומריותו ויוכן אל הנבואה, ואז יקרא אל חלק השמים ממעל שהיא הנפש. אבל קריאה זו היה לצורך מעשה, שמי שעדיין לא התפשט מן החומר לגמרי, לא יצויר שיעשה כזאת, ולכן

נהרות ה' הנני

באמירת 'הנני' מצהיר אברהם שמוכן הוא לכל שליחות שיטיל עליו הבורא יתברך, כדברי האור החיים 'הריני מוכן לכל אשר תאמר אלי'. אברהם אמר 'הנני' בניסיון שהיה במישור של בין אדם למקום, ואנו נדלה את היסוד למישור של בין אדם לחברו.

בשעה שמבקשים מאדם לעשות דבר עבור אחר, תדיר הדבר שעולות שתי מחשבות בראש המתבקש, הראשונה לשם שמיים, והשנייה לאו דווקא לשם שמיים. הראשונה, מה יצא לאחרים מתוך המעשה שאעשה, ואיזו נחת תעלה

79. תנחומא כב. טיפחא מהווה הפסק, אלא שאינו ברמת הפסקה של אתנחתא, ואין כאן המקום להאריך.

80. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית. יש לציין שלפי מחקר טעמי המקרא, גם הטעם

81.

82. כמובן, ישנן פעמים שאין ההשקעה המתבקשת שווה את הזמן והמאמץ של מעביר השיחה, ונכון לפעמים לוותר על העברת השיחה. ישקול אדם את מעשיו לשם שמיים, ומתוך כך יגיע להחלטה הנכונה בעיני המקום

וַיֹּאמֶר דָּבָר כֶּעָן יֵת בְּרָךְ יֵת יַחֲדָד
דְּרַחֲמִיתָא יֵת יִצְחָק וְאִיזִיל לָךְ
לְאַרְעֵי פְלִחְנָא וְאַסִּיקְהִי קְדָמִי
תַּמָּן לְעֵלְתָא עַל חַד מִן טוּרְיָא
דְּאִימַר לָךְ:

ב וַיֹּאמֶר קַח-נָא אֶת-בְּנֶךְ אֶת-יִחִידְךָ אֲשֶׁר-אַהֲבָתָ אֶת-
יִצְחָק וְלֶךְ-לָךְ אֶל-אַרְצֵי הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֵלָה
עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִי:

צירושלים צהר המזרחית. ורבותינו פרשו על שם שמשם הוראה יוצאה לישראל. ואונקלוס תרגמו על שם עצודת הקטורת שיש בה מור נרד ושאר צממים: והעלהו. לא אמר לו שחטו, לפי שלא היה חפץ הקדוש ברוך הוא לשחטו אלא שיעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו: אחד ההרים. הקדוש ברוך הוא מתאהב הנדיקים ואחר כך מגלה להם, וכל זה כדי להרבות שכן, וכן אל הארץ אשר ארץך (י"ב, א), וכן ציונה (ג, ב) וקרא אליה את הקריאה:

קח נא. אין נא אלא לשון בקשה, אמר לו צדקשה ממך עמוד לי בזה הנסיון, שלא יאמרו הראשונות לא היה זה ממש: את בנך. אמר לו שני צנים יש לי, אמר לו את יחידך, אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, אמר לו אשר אהבת, אמר לו שניהם אני אוהב, אמר לו את יצחק. ולמה לא גלה לו מתחלה, שלא לערצו פתאום, ותזוז דעתו עליו ותטרף, וכדי לחצו עליו את המנהג ולתן לו שכר על כל דבור ודבור: ארץ המזרחית. ירושלים, וכן צדצרי הימים (ג, א, ב) לצנות את צית ה'

וַיֹּאמֶר קַח נָא

שכל נפשך קשורה בנפשו – את יצחק, שבחייו קשור תוכן חייו.
האברבנאל ציין שאפשר לפרש את מילת 'נא' מלשון 'עתה', ואפשר לפרשו מלשון בקשה ותחינה. אם הוא מלשון עתה, הכוונה שהגיעה העת הראויה לייחד את יצחק וזרעו להנהגה העליונה (כדבריו שהבאנו בפסוק א' ביאור האברבנאל), ואם הוא מלשון בקשה הכוונה שלא גזר עליו בגזירה הכרחית, כלומר שיש חובה על אברהם לעשות את מצוות ה', שאין הוא שורת הדין שיצווהו בכך אחרי שהבטיחו 'כִּי בְּיִצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע' (כ"א, יב), אלא ביקש ממנו לעשות כן דרך תחינה.⁸⁴
גם האור החיים ביאר את מילת 'נא' בשתי דרכים אלו. בביאורו הראשון כתב שאמר לו יתברך 'נא' כלומר תכף ומיד, ואף זה היה חלק מהניסיון שלא יבקש ממנו זמן, כמעשה בת יפתח שרצה אביה להעלותה לעולה ואמרה לו 'הֲרַפָּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֲדָשִׁים' (שופטים י"א, לז).

בביאור המילה 'נא' דרשה הגמרא: 'וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךְ – אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּר אַבָּא: אֵין נָא אֵלָא לְשׁוֹן בִּקְשָׁה. מִשָּׁל לְמֶלֶךְ בִּשְׁר וּדְם שֶׁעֲמָדוֹ עָלָיו מִלַּחֲמֹת הַרְבֵּה, וְהָיָה לוֹ גְבוּר אַחַד וְנִצָּחָן. לִימִים עֲמָדָה עָלָיו מִלַּחֲמָה חֲזָקָה, אָמַר לוֹ (הַמֶּלֶךְ): בִּבְקִשָּׁה מִמֶּךָ, עֲמֹד לִי בַּמִּלַּחֲמָה זֶה, שְׁלֹא יֵאמְרוּ: רִאשׁוֹנוֹת אֵין בָּהֶם מִמֶּשׁ. אֵף הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אָמַר לְאַבְרָהָם: נִסִּיתִיךָ בַּכֶּמֶה נִסְיוֹנוֹת וְעַמְדָּת בְּכֻלָּן, עֲכָשְׁיוֹ עֲמֹד לִי בַּנְסִיוֹן זֶה, שְׁלֹא יֵאמְרוּ אֵין מִמֶּשׁ בְּרִאשׁוֹנִים',⁸⁴ וְהִבִּיא רַש"י דְּבָרִים אֵלּוּ. בִּיָּאָר הַתּוֹרָה תַּמִּימָה: 'נִרְאָה עֲנִין הַבִּקְשָׁה שֶׁבִּיקֵשׁ אוֹתוֹ שְׁלֹא יִבְקֵשׁ וְלֹא יִתְפַּלֵּל לְבַטֵּל צְוִי זֶה, אֲבָל אֵי אֲפֻשֶׁר לְפָרֵשׁ כִּפְשׁוֹ שֶׁבִּקְשָׁהוּ שְׁלֹא יִסְרֵב עֲצָמוֹ בְּזֶה, מִשּׁוֹם דִּלָּא שִׁיךְ בִּקְשָׁה לְשִׁמּוֹעַ מִצְוֹת ה'.'⁸⁵
המשיך קו זה הרש"ר הירש וכתב: 'נא, אנא – הרי ידעתי את אשר אני דורש ממך, ידעתי שמן הדין כל נפשך תתקומם, שהרי – "את בנך וגו'" – בנך הוא שאני דורש אותו, בנך יחידך,



84. סנהדרין קט, ב.
85. אולם הביא מהר"ר איסרלין שמשמע שלא
86. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.
יסרב עצמו לציווי, עיין בדבריו.

– כלומר 'קח' באופן של השתדלות 'נא'. ועוד ירמוז שיקח את יצחק בדברי ריצוי, שהרי לא התנסה כל ימיו, וציווה ה' יתברך שיקחהו בדברי טעם ויכניס בליבו את מעלת הדבר אם יקרב עולה לה'.

ועוד כתב שמילת 'נא' רומזת שיבקש אברהם משרה רשות להתרצות שיוליך את יצחק עמו, כמובא בתנחומא⁸⁷ שכל אותו הלילה היה אברהם מפייס את שרה להסכים עמו שיוליכנו ללמדו תורה עד אור הבוקר (ואנוהו

את בְּנֵךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ אֶת יִצְחָק

אברהם (ואנוהו – ככתוב 'פִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע' [כא, יב]).

הרד"ק ביאר שאורך המילים בא להורות שמצווהו לעשות כן למרות שיצחק הוא יחידך, ואהבת אותו מאוד שנוגד לך מאשתך בימי זקניכם, וקשה הוא הדבר לעשות כן על כל בן, כל שכן על יחיד, וכל שכן שהוא אהוב מאחר שהוא בן זקונים.

האברבנאל כתב שהזכיר הקב"ה ארבעה עניינים לאברהם, שכל אחד מהווה סיבה שיכל אברהם להישמט מאותו הפועל או לבקש עליו רחמים. הראשון, 'את בנך', שמאחר שהוא בנו ראוי להרבות תפילות עליו יותר ממה שהתפלל על אנשי סדום. 'את יחידך' – הוא נקרא יחידו מאחר שבנו האחר כבר איננו, שהרי גורש מבית אברהם והרי הוא כאילו לא היה, ונותר יצחק יחיד לאביו ולאמו.⁹¹ 'אשר אהבת', שהרי הייתה נפשו קשורה בנפשו, 'וכבר זכר הפילוסוף שהאהבה כשתהיה ליחיד תתחזק מאוד, עד שמפני זה אחרי מאמר "ה' אחד" (דברים ו, ד) בא פסוק "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ". 'את יצחק', שבפני עצמו – הייתה לידתו בדרך

במקום לומר 'קח נא את יצחק' בלבד, האריך הקב"ה באמרו 'קח נא את בנך את יחידך אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ אֶת יִצְחָק'. בטעם הדבר דרשה הגמרא שהתקיימה שיחה בין ה' יתברך לבין אברהם: 'את בנך – שני בניו יש לי,⁸⁸ את יחידך – זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, אשר אהבת – תרוייהו רחימנא להו, את יצחק. וכל כך למה – כדי שלא תטרף דעתו עליו,⁸⁹ והביא כן רש"י. כתב כל כך בתורה תמימה: 'ואף על פי דעיקר הדבר "והעלהו לעולה" אמר לו אחר כל הפרטים האלה ומקודם לא ידע עוד את כל תוכן הענין, ולא היה לו מה להתרגש עוד, צ"ע"פ הדרשא הקודמת "קח נא – אין נא אלא לשון בקשה" שאמר לו הקדוש ברוך הוא עמוד לי בנסיון זה, וא"כ כבר ידע שעל דבר נסיון הוא נדרש, אף על פי שלא ידע עוד בפרטיות'.

ובמדרש רבה נדרש: 'ולמה לא גלה לו מיד? כדי לחבבו בעיניו וליתן לו שכר על כל דבור ודבור',⁹⁰ והביא כן רש"י. בדומה לכך כתב הרמב"ן 'ובא הלשון להגדיל המצוה, אמר קח נא את בנך היחיד האהוב יצחק והעלהו עולה לפני' (וכן כתב רבנו בחיי). עוד הוסיף שנקרא 'יחידך' מאחר שהוא בן הגבירה היחיד, וכן בו לבדו יקרא זרע



אברהם ואמר לו: קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק. ואברהם חס על יצחק. אמר לפניו: רבון כל העולמים, לאיזה בן, לכן הערלה (נ"א: הנוגד לפני המילה) או לכן המילה? אמר לו את יחידך'.

90. בראשית רבה נה, ז.

91. ואנוהו – יש לומר שאין האברבנאל מקבל את דרשת חז"ל שישמעאל היה אחד משני הנערים שלקח אברהם, ואכן בפירושו הוא לא הזכיר שכוונת 'נערי' לישמעאל.

87. התנחומא מובא בתחילת פסוק ג.

88. ועל אף שישמעאל שולח מבית אברהם, יש לומר שמתוך שחזר בתשובה שב לבית אברהם, כמובא בדבריו בשיחה לכתר החמישי, עיין שם 'השינוי בישמעאל בפירוש רש"י'.

89. סנהדרין פט, ב. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק לא) נדרש: 'יצא ישמעאל מן המדבר לראות את אברהם אביו. רבי יהודה אומר: באותו הלילה נגלה הקדוש ברוך הוא על

גדלה בלבו אהבת ה', באופן שכל האהבות שיש לו יהיו בטלים נגד אהבה זו. וכל שהדבר נאהב אצלו יותר והוא מקריבו לה', וכל שישים יותר על לבו מעלות יצחק ואהבתו אליו, ובכ"ז יבוטלו כל רגשות האהבה העזה שיש לו אל בנו יחידו נגד האהבה היותר גדולה רשפי אש שלהבת יה אהבת הבורא, כן יבחן אהבתו לאלהיו. וע"כ צוהו שבעת יקחנה לקרבן לא ישכח מלבו שהוא בנו, רק "קח נא את בנך" ולא יסיח מדעתו שהוא יחידו ויחשוב הלא עדיין יש לי בן שני שהוא ישמעאל, ועל זה אמר "את יחידך", ולא יסיח מדעתו שהוא אוהבו ונפשו קשורה בנפשו, על זה אמר "אשר אהבת", ולא יסיח מדעתו מעלותיו שהוא בן חכם וצדיק, על זה אמר "את יצחק".

שבעת תקריבהו, תזכור היטב כל אלה המעלות שיש לו, ובכ"ז תקריבהו בשמחה ותשמח כי יש לך קרבן מובחר קדוש מרחם משחר יחיד ונאהב לתתו מנחה לה' שאהבתו שקולה כנגד כל האהבות, כמשל מי שנותן כלי יקרה מתנה למלך, שכל שיצייר בלבו יותר יקרת הכלי, כן תגדל שמחתו שכבד את המלך במנחה יקרה כזאת. ועיין בדברי הרש"ר הירש שהבאנו בתחילת הפסוק, ובדבריו לעניין 'אהב' ו'שנא'.

צחוק ונס, והיה יפה תואר ויפה מראה ונאמר עליו 'כי בִּיצָחַק יִקְרָא לָךְ זֶרַע'.

'ונכתב כל זה להודיע שעם היות שבא הצייוי הזה בדרך תחינה ובקשה באמרו "קח נא" (כדברי שהבאנו בתחילת הפסוק) ושהעירו יתברך על כל הסיבות הראויות להשמט מהפועל ההוא, הנה עם כל זה לא הרהר אברהם אחר מדתו ולא בקש עליו אבל בהכנעה ושמיעה גדולה נזדרז על מצוותו'.⁹²

האור החיים ביאר שמילים אלו רומזות לשלוש האהבות שחייבה התורה לכל איש ישראל לאהוב את הבורא ברוך הוא, ככתוב 'וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ' (שם ה). כנגד 'בכל לבבך' אמר לו 'את בנך', שאין לך דבר החביב על האדם כאהבת בנו. כנגד 'בכל נפשך' אמר לו 'את יחידך', שמאחר שיצחק הוא בנו היחיד הוא כנפשו, שמי שאין לו בנים חשוב כמת. וכנגד 'בכל מאדך' אמר לו 'אשר אהבת', כלומר שאותו אהבת יותר מכל קנייניך, וכל קנייניו כאין כנגדו, ואף על פי כן 'והעלהו לעולה'. 'ונתכוון ה' לפרט כל זה להודיעו שהגם שישנו אצלו בכל ההדרגות, אף על פי כן חפץ ה' שיקריבהו לו לעולה'.

ואלו דברי המלבי"ם: 'הנה עקר הנסיון היה אם

ולך לך

ויש שקשרו את המילים 'לך-לך' שנאמרו כאן למילים אלו שנאמרו בתחילת פרשת לך-לך. וכן נדרש במדרש תנחומא: 'ולך-לך אל ארץ המוריה – מהו "לך-לך"? נסיון אחרון כנסיון הראשון, נסיון הראשון ב"לך-לך מארצך וממולדתך" ונסיון אחרון ב"לך-לך".⁹³ ביאר בעץ יוסף שכולם תלויים זה בזה, שאם לא היה מקבל עליו את הניסיון העשירי, היה מאבד גם את הראשונות. וכן נדרש במדרש רבה: 'א"ר חנין: כי יען אשר עשית את הדבר הזה – נסיון עשירי הוא, ואתה

בעניין האמור 'לך-לך' כתב הרד"ק שכן הוא מנהג הלשון, והביא דוגמאות לדבר (וכן כתב לעיל יב, א 'לך-לך'). אולם הכלי יקר ביאר שהכוונה לך אל עצמותך, שמשם נלקח העפר שממנו נברא האדם. ובהעמק דבר כתב שמשמעו שלא ידע שום אדם מזה אלא אתה בעצמך, כדי שלא יתרבו מניעות מדבר נפלא זה. וכן עשה אברהם אבינו שלא הודיע לאף אדם אפילו לנעריו שהלך עמיהם, אלא אמר 'ונשתחוה ונשובה' (פסוק ה), ועיין באברבנאל לקמן.



93. תנחומא כב. ובעניין מניית העקידה כניסיון האחרון,

92. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.

ובאופן אחר ביאר באזניים לתורה, שעשרה ניסיונות ניסה ה' את אברהם אבינו לכפר על עשרה ניסיונות שעתידיים בניו לנסות את ה' במדבר. הניסיון העשירי של אברהם בא לכפר על הניסיון העשירי של אבותינו במדבר, על מעשה המרגלים, עליו נאמר 'וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עֲשָׂר פְּעָמִים' (במדבר יד, כב). מאחר שהם מאסו בארץ חמדה ולא רצו ללכת אל המקום אשר אמר ה', בניסיון זה נאמר לאברהם 'וְלֹךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּצְרַיִם', כדי לכפר בהליכתו שמה בשמחה לשחוט את בנו, על בניו שיסרבו ללכת אל ארץ חמדה.⁹⁶

אומר כי יען אשר עשית הדבר הזה? אלא זה ניסיון האחרון שהוא שקול כנגד הכל, שאילולי לא קבלו עליו אבד את הכל.⁹⁴ ועוד נדרש במדרש רבה נדרש: 'א"ר לוי בר חייתא: שני פעמים כתיב "לך-לך" ואין אנו יודעים אי זה חביבה, אם הראשונה אם השנייה. מן מה דכתיב ולך-לך אל ארץ המוריה הוי שנייה חביבה מן הראשונה'.⁹⁵ והרש"ר הירש כתב: 'ב"לך-לך" פותחת משימת חייו הראשונה של אברהם, שעה שנקרא להתבודד ולהתמסר לה; "ב"לך-לך" – אך על מדרגה גבוהה פי כמה, מגיעים חייו אל פיסגת סיומם'. ועיין בנהרות ה'.

אל ארץ המצרים

ובעניין ציווי לילך דווקא לארץ המוריה כתב הרמב"ן: 'וצוהו להעלותו במקום ההוא כי הוא ההר חמד אלהים לשבתו, ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם כאשר אמר אברהם "ה' יראה"'.⁹⁷

והרד"ק כתב: 'ולמה אמר להעלותו במקום רחוק שלשה ימים, ולא אמר לו להעלותו מיד שם במקומו? וזה היה לשתי סבות: האחת, להגדיל אהבת אברהם, כי אילו אמר לו העלהו עתה במקומך, היה הדבר פתאום ונבהל לדבר ולא התבונן בו ועשה מצות האל פתאום כמו שצוהו. אבל בהאריכו לו זמן העלותו עד שלשה ימים והיה לו שהות להתבונן בדבר, ועם כל זה מהר לעשות רצון האל – זה היה דבר גדול. והסיבה השנייה להורותו מקום הנבחר שבינו שם בניו בית לה' ומזבח להעלות עליו עולות וזבחים ולחנך המקום ההוא בנפש האהוב הנבחר, כי אף על פי שלא נשלם הדבר ולא נשחט, הרי היה

בביאור מקום 'ארץ המצרים' כתב רש"י שהוא מקום ירושלים, וכן כתוב בדברי הימים 'לְבָנוֹת אֶת בֵּית ה' בִּירוּשָׁלַם בְּהַר הַמִּצְרַיִם' (דברי הימים ב ג, א).⁹⁷ וכן כתב הרד"ק שירושלים וגבולה נקראת 'ארץ המוריה', והוסיף שעל שם זה נקרא ההר ששם היה גורן ארוונה 'הר המוריה'.⁹⁸ ובאופן הפוך ממנו ביאר רבנו בחיי שהר המוריה הוא ירושלים, וקרא הקב"ה לכל הארץ 'מוריה' על שם הר המוריה שבתוכו. וכדבריו נקט הרמב"ן שציין שכאן קורא את שם הארץ 'ארץ המוריה', ואילו בספר דברי הימים (שם) מובא שרק הר הבית נקרא 'הר המוריה', והציע 'ואולי נקראת העיר על שם ההר ההוא אשר בתוכה הארץ אשר בה המוריה, וההר לבדו הוא נקרא מוריה, ואברהם ידע את הארץ ולא ידע את ההר, ולכן אמר לו שילך אל ארץ המוריה, והוא יראנו אחד ההרים ששם שנקרא ככה'. בעל הטורים כתב ש'אל ארץ המוריה' גימטריא 'בירושלם'.



97. וכן כתב האבן עזרא 'אחד ההרים' – שם נבנה הבית, כמובא שבנה שלמה את הבית בהר המוריה. ואינו הר גבוה, ובו היה גורן ארוונה.
98. ועוד הוסיף שלא מצאנו בכתוב מדוע נקרא כן, והביא את דברי חז"ל ואונקלוס המובאים לקמן.

עיין בדברינו בפרשת לך-לך יב, א 'עשרה ניסיונות'.
94. בראשית רבה נו, יא. בעניין זה עיין בדברי האברבנאל שהבאנו בתחילת פסוק טז.
95. בראשית רבה נה, ז.
96. אזניים לתורה בפסוקים א-ב.

חד אמר: הר שיצא ממנו הוראה לישראל, וחד אמר: הר שיצא ממנו מורא לאומות העולם,¹⁰¹ והזכיר רש"י את הדעה הראשונה. באופן דומה נדרש במדרש רבה: 'ולך־לך אל ארץ המוריה' – רבי חייא רבה ורבי ינאי, חד אמר: למקום שהוראה יצאה לעולם, ואוחרנא אמר למקום שיראה יצאה לעולם.¹⁰² ועיין עוד במדרש רבה שדרש דרשות רבות במשמעות 'מוריה', וכן עיין ברש"ר הירש ובתורה תמימה.

ובתנחומא נדרש: 'וירא את המקום מרחוק' – והיאך נראה מרחוק? מלמד שמתחלה היה מקום עמוק, כיון שאמר הקדוש ברוך הוא לשרות שכינתו עליו ולעשות מקדש, אמר אין דרך מלך לשכון בעמק אלא במקום גבוה ומעלה ומיופה ונראה לכל. מיד רמז הקדוש ברוך הוא יתברך לסביבות העמק שיתקבצו ההרים למקום אחד לעשות מקום השכינה, לפיכך נקרא הר המוריה שמירתו של הקדוש ברוך הוא יתברך נעשה הר'.¹⁰³

הרמב"ן כתב שבדרך הפשט נקרא הר המוריה כמו הכתוב 'אַלֶּךָ לִי אֶל הַר הַמּוֹר' וְאַל גְּבֻעַת הַלְבוּנָה' (שיר השירים ד, ו) כי ימצאו שם בהר ההוא מור ואהלים וקינמון, כמובא בירושלמי: 'קינמון מאכל עזים הן והיו ישראל מגדלין אותו',¹⁰⁴ או שנקרא כן לשבח ישראל. הוסיף הכלי יקר וכתב: 'ובמילת המוריה נראה "יה" מיותר שהרי נאמר "אַלֶּךָ לִי אֶל הַר הַמּוֹר", אלא לפי ששם מקום אבן שתיה אשר ממנו הושתתו שני עולמות שנבראו בשם של יה, כי שער השמים שם הוא, ושם נשלם הזיווג בין הקדוש ברוך הוא לישראל, כדיבוק בעל באשתו אשר שם יה מתנווך ביניהם, ויגיד עליו ריעו חמש עשרה מעלות שהיו מן עזרת

לרצון לפני האל כאלו נעשה, והנה הועלה על המזבח ונעקד כשה'.

האברבנאל ביאר שאמר לו ללכת אל ארץ המוריה משום שבמקום זה עתיד להיבנות המזבח בבית עולמים, ומשום שממקום זה נברא אדם הראשון ושם ישב כשגורש מגן עדן, וגם נח בנה שם מזבח. על כן היה ראוי שבמקום ההוא יהיה יצחק מוקרב לעולה תמימה.

ומאחר שלא התכוון ה' יתברך שבפועל יישחט יצחק אלא שיגיע קרוב לשערי מוות, אמר ה' שיעשה זאת באחד מן ההרים הרחוקים מן היישוב, שאף אדם לא ידע מן הנעשה, פן יהיה קלון גדול לאברהם שנצטווה לשחוט את בנו ולא שחטו, שיאמרו שנכמרו רחמיו על בנו, שהרי מי יאמת להם שציווהו המלאך שלא לשוחטו. ומטעם זה כתוב 'וְלֶךְ־לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמּוֹרִיָּה', שילך לבדו שמה ולא יהא איש עמו, כדי שלא ייוודע הדבר לאנשי הארץ (והביא עוד דוגמאות ליסוד זה, כגון 'פֶּסֶל־לְךָ' [שמות לד, א] כלומר שיהיה למשה הפסל,⁹⁹ וכן 'שְׁלַח־לְךָ אֲנָשִׁים' [במדבר יג, ב] שרצה ה' יתברך שישלחם באופן שלא ייוודע דבר שליחותם, אלא שבסוף לא היה כן).

עוד הוסיף שאין ספק שבארץ המוריה היו הרים הרבה, ולא הודיעו ה' יתברך מיד באיזה הר תיעשה המצווה, כדי שלא ייוודע שהולך דווקא לשם וילכו לשם אנשים אחריו. ועוד כדי שיצטרך להינבא שוב על ההר, ובכך יהיה לו זמן להתייעץ ולהתחרט במידה שלא יחפוץ בדבר.¹⁰⁰

מדוע נקראת 'ארץ המוריה'?

בביאור השם 'מוריה' דרשה הגמרא: 'מאי הר המוריה? פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא.



99. כדרשת הגמרא (נדרים לח, א): 'אמר רבי חמא ברבי חנינא: לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר: פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים – פסולתן שלך יהא'.
100. אברבנאל בתשובתו לשאלות החמישית עד השביעית.
101. תענית טז, א.
102. בראשית רבה נה, ז.
103. תנחומא כב.
104. ירושלמי פאה ז, ג.

'רבנן אמרי למקום שהקטורת קריבין, המד"א אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה'.¹⁰⁵ אולם ציין שלדברי אונקלוס שאמר 'לְאַרְעַ פְּלִחְנָא' אינו נראה שהכוונה למור שבקטורת, שאין לשון 'פולחנא' על סם אחד מסממני אחת העבודות, ולמה לא אמר 'לארעא דקטורת בוסמין'? על כן ביאר בשיטת התרגום 'דעתו לומר בארץ אשר יעבדו שם האלהים, ויתכוין בזה למה שדרשו בפרקי רבי אליעזר, אמרו באצבע הראה הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו את המזבח, אמר לו זהו המזבח שהיה אדם הראשון מקריב, הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל, הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו, שנאמר 'וַיִּבֶן שָׁם אֲבִרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ' (פסוק ט), מזבח אין כתוב כאן, אלא "המזבח", הוא המזבח שהקריבו בו הראשונים,¹⁰⁶ עד כאן. ושם "מוריה" עשאו מן מורא, ששם יראו האלהים ועבדו לפניו'.

נשים כמספר שם יה. והיה סימן לבית המקדש שיבנה בו אחר חמשה עשר דורות שמאברהם עד שלמה'.

ובשונה מכל האמור, הרשב"ם ביאר ששם 'המוריה' בא במשמעות 'האמוריה', כלומר ארץ האמורי, כדרך הכתוב להחסיר את האות אל"ף, כמו 'וַיִּמַּשׁ חֶשֶׁךְ' (שמות י, כא) במקום 'ויאמש חושך'. וכן כתב החזקוני.

אונקלוס תרגם 'אֶרֶץ הַמִּרְיָה – לְאַרְעַ פְּלִחְנָא', כלומר לארץ העבודה. בכוונת דבריו כתב רש"י 'ואונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת שיש בו מור נרד ושאר בשמים', והוסיף בפרשגן שמן הסתם הסתמך על הכתוב 'אֶלֶךְ לִי אֶל הַר הַמֹּר'. הביא הרמב"ן את דברי רש"י והעיר שלדבריו הכוונה לארץ שתהיה מוריה, או שנקראה כן מעולם על שם העתיד.

עוד הביא הרמב"ן את הנדרש במדרש רבה:

וְהָעֵלָה שֶׁם לְעֵלָה

לדבריו, הכוונה האלוהית הייתה שאברהם יחשוב בלבו שהוא רצון ה' שיעשה את יצחק עולה כליל לפניו, כדי שאברהם יסכים על כך בכל לבו ובכל נפשו, ויעקוד את יצחק על גבי המזבח וישלח את ידו לשחטו בריצוי מופלג. ובזה, אף על פי שבפועל לא יגיע לידי שחיטה, בעבור פעולתו יירצה לפניו יתברך כאילו הקריבו. כדי שאברהם לא ידע את כוונת ה' יתברך, אמר לו דבר המשתמע לשתי פנים, ואברהם הסיק שעליו לעשות בפועל את אשר הבין, ואילו הקב"ה כיוון בעניין אחר. בביאור 'דבר המשתמע לשתי פנים' הביא שתי אפשרויות. האחת, שאמר לו 'וְהָעֵלָה שֶׁם לְעֵלָה', שניתן לבאר שיעלה את יצחק לעולה ממש, או שיעלהו כעולה אך לא ממש, שהאות כ"ף יכולה לבוא במשמעות למ"ד

רש"י ציין שלא אמר 'שחטהו', לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשוחטו, אלא להעלותו להר לעשותו עולה, ומשעלה אמר לו להורידו (כמובא במדרש בפסוק יב 'ויאמר אל תשלח ידך').

על האמור כאן דרשה הגמרא: 'וכתיב אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי... ולא עלתה על לבי – זה יצחק בן אברהם'¹⁰⁷ וביאר רש"י (על הגמרא): 'שאף על פי שצויתי לו – מעולם לא עלתה על לבי לשחוט בנו, אלא לנסותו, מפני קטיגורו היינו שטן' (ואנוהו – כמובא בדברינו בתחילת פסוק א).

האברבנאל ביאר שבאה הגמרא ללמד שאין לומר שהייתה הכוונה האלוהית שיישחט יצחק, ושאחרי כן התחרט הקב"ה וחזר בו בדברו, אלא שמתחילת העניין לא כיוון על שחיטת יצחק.¹⁰⁸



108. אברבנאל בתשובתו לשאלות החמישית עד השביעית.

105. בראשית רבה נה, ז.

106. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.

107. תענית ד, א.

אחד ההרים שאומר אליך, וה' יתברך התכוון 'והעלה על אחד ההרים את אשר אומר אליך'. 'רק שה' אמר לו לשון שיטעה בו שיצחק עצמו יוקרב לעולה, ומרוב אהבתו לאלהים ומרוב חשקו לקיים מצותיו ומרוב שמחתו שזכה שבנו יהיה עולה לה' לריח ניחוח, לא חקר כלל ולא העמיק בדברים, ורץ כצבי למהר לעשות מצותיו, עד שהוצרך המלאך לעכבו, עיין עוד בדבריו.

הפרשגן ציין שתרגום אונקלוס אינו תואם את דברי המלבי"ם, שתרגם 'על חד מן טורי' דאימר לך', כלומר על אחד ההרים שאומר לך, שהכתוב 'אשר אומר אליך' מתייחס להר ולא למה שיעלה לעולה.

ובמדרש רבה נדרש: 'והעלהו שם לעולה – ר' יודן בר סימון אמר: אמר לפניו, רבון העולמים! יש קרבן בלא כהן? א"ל הקדוש ברוך הוא: כבר מניתך שתהא כהן, הה"ד "אתה כהן לעולם" (תהלים קי, ד)',¹¹¹ והביאו החזקוני. ועיין ברש"ר הירש לעניין המילה 'לעולה', ובהעמק דבר בסוף פסוק ט שמתייחס למילת 'שם'.

היה לאברהם מה להשיב

על דבר ה' להעלות את יצחק לעולה נדרש **בירושלמי:** 'רבי ביבי אבא בשם ר' יוחנן: אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולומר לפניך, אתמול אמרת לי "כי בִּיצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע" (כא, יב) ועכשיו את אומר "וְהָעֶלְהוּ שָׁם לְעֹלָה", חס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך. כן יהי רצון מלפניך ה' אלהי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה ואין להם מי ילמד עליהם סניגוריא, אתה

ככתוב 'וְהָעֶלְהוּ שָׁם לְעֹלָה' על מִזְבֵּחַ הָעֹלָה תָּמִיד לְבָקֶר וְלָעֶרֶב וְלִכְלֹל הַכֶּתֹּוב בְּתוֹרַת ה'" (דברי הימים א טז, מ),¹⁰⁹ או שאומרו 'וְהָעֶלְהוּ שָׁם לְעֹלָה... אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹיךָ' אינו מתייחס ליצחק בהר אשר יראה לו, אלא לאיל שיאמר לו (כביאור המלבי"ם לקמן).

עוד הוסיף ביאור, שהכוונה האלוהית לא השתנתה בשום עניין, שהן קודם העקידה והן בעת העקידה היה רצונו יתברך שלא יגיע לידי שחיטה, אלא שאם ידעו זאת אברהם ויצחק, לא היו מגיעים לידי שלמות הניסיון, על כן העלים הקב"ה מהם וכאילו רצה להטעות את אברהם מפני התועלת המגיעה מכך. 'וגם זה דרך נאות ונכון הוא'.¹¹⁰ ואנוהו – לדבריו הראשונים, דברי ה' השתמעו לשתי פנים, ולדבריו השניים אמר דבר שוודאי יבין אברהם באופן שגוי, אך רצון ה' יתברך היה זהה בשתי ההבנות, שתבוא תועלת מהניסיון ולא יגיע לידי שחיטה.

הקשה המלבי"ם על הגמרא 'והלא ציווהו וְהָעֶלְהוּ שָׁם לְעֹלָה' וגם איך ציווה וחזר בו? על כן חידש שאם היה אברהם מדקדק בדבר ה' היה מבין את עומק כוונתו.

אברהם הבין שהמילים 'וְהָעֶלְהוּ שָׁם לְעֹלָה' מתייחסות ליצחק, והמילים 'אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹיךָ' מתייחסות להר. אולם הבנה זו קשה, שלא מצינו שאמר ה' לאברהם באיזה הר מדובר, ואף לדברי חז"ל שראה ענן קשור על ההר, הרי לא קוים 'אשר אומר אליך' שהרי הראהו ולא אמר לו. אלא שהקב"ה לא התכוון במילים 'אשר אומר אליך' אל ההר אלא אל דבריו 'והעלהו שם', כלומר העלה שם את מי שאומר אליך – את האיל. על כן אמר לו המלאך 'אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר' (פסוק יב), שלא לזה הייתה כוונת ה' יתברך (ואנוהו – אברהם הבין 'והעלה את יצחק על

110. ובאופן דומה עיין ברבנו בחיי לעניין האות למ"ד במילה 'לעולה', שביאורה 'במקום עולה', שאברהם הבין עולה ממש אך לא לכך כיוון ה' יתברך, ולכן אין להקשות כיצד חזר ה' מדיבורו.

111. אברבנאל בתשובתו לשאלות הארבע עשרה והחמש עשרה. ועיין עוד בדבריו שהביא ביאורים נוספים לעניין.

111. בראשית רבה נה, ז.

יצחק לא היה מחויב לשמוע לי, כיון דאתמול אמרת לי "כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע", וא"כ זה הענין דעקדה הוי שנוי מטובה לרעה, ואין מחויבים כלל לשמוע לזה, לא אני לרוח הנבואה ולא יצחק אלי, אלא שכבשתי רצוני וכו', רצה לומר שכל כך גדלה אהבתי וחשקי לקיום מצותיך עד שזה הענין דעקדת יצחק לא נחשב לי כלל שנוי מטובה לרעה אלא שנוי מטובה לטובה, ובהיות כן הרי אני מחויב לשמוע לרוח הנבואה הזאת (וגם יצחק אלי). ולפי"ז באמת גדול זכותו מאד, כיון שכל עיקר קיום הדבר היה תלוי ברגשי לבו של אברהם, כי אם היה מחשב זה לשנוי מטובה לרעה לא היה מחוייב לשמוע, משא"כ שמאהבתו לה' חשב זה שנוי מטובה לטובה כדי לקיים מצותו, ממילא נתחייב בה, ודו"ק'.

באופן אחר ביאר החזקוני¹¹⁵ שאף על פי שנאמר לאברהם 'כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע', ירא היה אברהם שישחט את בנו ועדיין יקויים כן, שמא שכב יצחק עם אישה קודם העקידה והוליד בן או בת ונמצא שמתקיים 'כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע', שהרי בעקידה היה יצחק כבר בן שלוששים ושבע.

תהא מלמד עליהם סניגוריא'.¹¹² ובאופן דומה נדרש במדרש רבה שאמר אברהם 'אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים תהא נזכר להם אותה העקידה ותתמלא עליהם רחמים'.¹¹³ ועוד עיין בדברינו בפסוק יג' מדרשים על הכתוב אחר נאחז בסבך בקרניו, ועיין בנהרות ה'.

על דברי הירושלמי כתב התורה תמימה: 'לכאורה אין מן הנמוס שיתפאר אברהם במה ששומע למצות ה', ומה תפיסה שייך בהקב"ה שאמר לו כך וכך, כי בודאי דרכי ה' ישרים ולא עֲוֹלָתָהּ בּוֹ. ואפשר לומר הבאור בכלל ע"פ מ"ש חז"ל¹¹⁴ מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא ונשתנה לרעה, וכתב הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה שאם בא לנביא רוח נבואה בשנוי מטובה לרעה אין הנביא מחויב להזדקק לה, וכן אסור לשמוע להנביא המנבא שנוי מטובה לרעה, אחרי כי אין זה ממדות הקדוש ברוך הוא, כמבואר.

ולפי"ז י"ל שזו היא כונת אברהם שאמר יש לי להשיב, רצה לומר שמדינא לא היה לי לשמוע כלל לרוח הנבואה "והעלהו לעולה" או

עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים

אוֹתָן" (יחזקאל ג, כב).¹¹⁶ רש"י הביא כן והוסיף 'וכל זה כדי להרבות שכרן'. גם הרד"ק התייחס לכך שלא אמר לו איזה הר, וכתב: 'וכל זה להגדיל סיפור אהבת אברהם אבינו לאל, לא שאל ולא נסה, למד לא אמר'. ואנוהו – נראה לבאר דבריו שלא שאל ממנו ולא ניסה להציל את בנו, וכן לא שאל מדוע מבקש כן ה' יתברך. קיבל אמירה מעורפלת וציית לה ללא שאלת שאלות. הכלי יקר ציין שלא רק אברהם לא ידע עתה

לא אמר ה' יתברך באיזה הר, אלא סתם 'עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים'. על כך נדרש במדרש רבה: 'על אחד ההרים אשר אומר אליך – א"ר הונא משום ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי: הקדוש ברוך הוא מתהא ומתלה בעיניהם של צדיקים ואח"כ הוא מגלה להם טעמו של דבר, "אֵל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךְ" (יב, א) "עַל אֶחָד הַהָרִים וגו'", דכוותה "וִיקְרָא אֵלֶיהָ אֶת הַקְּרִיָּאָה אֲשֶׁר וגו'" (יונה ג, ב), דכוותה "קום צא אֶל הַבְּקָעָה וְשֵׁם אֲדָפָר

115. חזקוני בפסוק ח.
116. בראשית רבה נה, ז.

112. ירושלמי תענית ב, ד.
113. בראשית רבה נו, י.
114. שבת נה, ב.

את המקום ההוא, אלא לא גילה הקב"ה לאף אחד את המקום שבו יבנה המקדש, למעט אברהם שידע את מקום המקדש, על כן קראו 'ה' יראה' (כדבריו בפסוק יד 'אשר יאמר היום'). עוד ביאר 'אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ' – שלעתיד יהיה דבר ה' אל נביאיו משם, ככתוב 'וּדְבַרְתִּי אֵתְךָ מֵעַל הַכְּפֹרֶת' (שמות כה, כב), עיין עוד בדבריו.

בהעמק דבר ציין שעל אף שכתוב 'אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ', בפועל לא כתוב שאמר ה' לאברהם בפירוש איזה הר, אלא ממה שראה והבין

שאלות לחוד ומעשים לחוד

כל ימיי השתדלי להרבות חסד בעולם – כיצד אוכל לעשות את הפעולה שמנוגדת בכל מהותה לעשיית חסד – להרוג בידיי ממש את בני אהובי? כל ימי השתדלתי להאהיב את שם ה' בעולם, ולקרב רבים להכיר את הבורא ולעובדו, ועתה במעשה אחד – ארחיק מעליי את כל האנשים שקירבתי ושיכולתי לקרב ביתר שנותיי? כיצד אוכל להצטדק מול המכרים שלי, כאדם המשתדל להיות ישר והגון, כשאתפש בעיניהם כאדם רע ואכזרי?

ניתן לשער ששאלות אלו ודומיהן נעו 'רצו ושוב' בדעתו של אברהם בדרכו לעקידה. עם זאת, על אף הקושי האדיר שבוקע משאלות אלו, לא נמנע אברהם מעשיית דבר וחצי דבר מצדו. ולא זו בלבד, אלא שעשה את מעשיו מתוך יישוב הדעת ומתוך אהבה גדולה ועצומה למקום ברוך הוא.

121. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

ועוד עיין בדבריו שהבאנו לקמן 'טעם פעולות אברהם בפסוק'.

האור החיים ביאר שהטעם שהשכים לדבר בבוקר (ואנוהו – ולא הלך כבר בלילה), משום שכתוב 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' (ויקרא ז, לח), ודרשה הגמרא¹²² שמקריבים דווקא ביום ולא בלילה, ולכן הלך בזמן שהוא כשר להקריבה, שאם יזדמן לו המקום – לא יהיה מחוסר זמן.¹²³

בהעמק דבר ציין שלא כתוב 'ויקם אברהם' אלא 'וישכם אברהם', משום ש'ויקם' הוא עד שלוש שעות, ואילו 'וישכם' הוא תכף אחר עלות השחר. מפסוק זה דרשה הגמרא: 'מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה... רבי אבהו אמר מהכא: וישכם אברהם בבקר ויחבוש את וגו'.'¹²⁴

ויחבש את חמורו

חסרונו בבית.¹²⁵ ועיין עוד בדבריו שהבאנו לקמן 'טעם פעולות אברהם בפסוק'. על חמור זה נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות, שנאמר "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו". הוא החמור שרכב עליו משה בבאו למצרים, שנאמר "ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו'" (שמות ד, כ). הוא החמור שעתידי בן דוד לרכב עליו, שנאמר "גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות" (זכריה ט, ט).'¹²⁶

ביאר האברבנאל מדרש זה וכתב: 'ולפי שהיה אברהם בזה כובש את יצרו ומבטל טבע החומר, ראו החכמים ז"ל ע"ד המליצה לדרוש "ויחבש את חמורו" שחבש והכניע את החומר והיצר שלו, כי בזה יוכל ללכת אל המקום אשר אמר לו

על פסוק זה דרשה הגמרא: 'תנא משום רבי שמעון בן אלעזר: אהבה מבטלת שורה של גדולה – מאברהם, דכתיב וישכם אברהם בבקר'.¹²⁵ הוסיף במדרש רבה: 'אמר רשב"י: אהבה מקלקלת את השורה דכתיב וישכם אברהם בבקר וגו' ולא היה לו כמה עבדים?¹²⁶ וכן כתב רש"י, ועיין בנהרות ה'. ובאופן דומה דרש התנחומא: 'וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו – כמה עבדים וכמה שפחות היו לו לאותו צדיק והוא בעצמו ויחבש את חמורו, ללמדך זריזותו'.¹²⁷

האברבנאל ציין שכתוב 'חמורו' בכינוי 'חמור שלו'. לפי הפשט היו חמורים הרבה בבית, חלקם לרכיבה וחלקם לטעינה, ולכל אחד מהמשרתים היה חמור מיוחד לעבודתו. על כן לקח אברהם דווקא את החמור המיוחד לו, כדי שלא יורגש



אברהם בבוקר'.
124. חולין צא א-ב. ועיין בתוספות שכתבו שאין הכוונה לפסוק זה אלא לאמור 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' (יט, כז).
125. סנהדרין קה, ב.
126. בראשית רבה נה, ח.
127. תנחומא כב.
128. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.
129. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.

122. זבחים צח, א: 'מה חטאת אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית, אף כל אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית'.
123. עוד הוסיף שלמרות שנבואת ה' לאברהם נאמרה ביום ולא בלילה (ואנוהו – צ"ע מניין כן), ועל כן לא היה לו להתעכב עד יום המחרת, אולי לא היה זמן באותו היום להכין וללכת אל המקום אשר אמר לו ה', וגם היה צריך זמן לדבר עם שרה באופן שלא תרגיש בדבר, ולא היה הדבר חלילה מפני התרשלות, והרי מעיד הכתוב 'וישכם

ובמשרתיהם שעל ידם יזכרו בכל רגע עניני עבודתם ודרכם בקודש, והיה אצלם החמור ושני הנערים מזכרת אל החמור הקרוב אל האדם שהוא הגוף הבהמי שהנפש רוכבת עליו ומנהגת אותו. ובחבישת החמור זכרו שכן צריכים לחבוש את החמור השני במתג ורסן עדיו לבלום בל יזיק את הנפש, ושני הנערים המשרתים היה אצלם ציון לשני הנערים המשרתים את הנפש, שהוא הכח הדמיוני והמתעורר המשרתים את פני השכל, ואברהם לקחם אתו להכניעם אל הנפש. אולם בעת שרצה לגמור המעשה אמר "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר" (פסוק ה), שלא התערב במעשה זה שום כח ושום פניה גופנית, רק השכל לבדו אשר עמד את פני ה'. ועיין עוד בדבריו שהבאנו לקמן 'טעם פעולות אברהם בפסוק'. ועיין בדברינו בפרשת שמות ד, כ 'מהות החמור'.

האלהים. ולפי שהיה אברהם התחלה בשלמות אומתנו, ומשה רבינו בנתינת התורה שנתנה על ידו משלים אמיתי לפסוק מהם זוהמה של נחש, ומלך המשיח יהיה תכלית כל הטוב המיוחד, לכן ארז"ל במליצתם שזה החמור בעצמו שחבש אברהם הוא אשר רכב עליו משה הוא אשר ירכב עליו מלך המשיח, רוצה לומר שאותו החומר שהכניע אברהם תחת שכלו הכניע ג"כ משה רבינו בקבול התורה, והכניע ג"כ מלך המשיח לתתנו שלמים בתכלית השלמות. וזכרו אלה השלושה: אברהם ומשה ומשיח, להיותם ראש, אמצעי ותכלית לשלמות אומתנו.¹³⁰

והמלבי"ם כתב: 'ובעקדה כתב שהחמור היה רמז לכבישת החומר והיצר, ועל זה אמרו חז"ל שהוא החמור שרכב עליו משה, ושעתיד המלך המשיח לרכב עליו. ונראה כי הצדיקים ישימו להם סימנים וציונים בכלי תשמישיהם

וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אֹתוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ

ללא שהות לקרוא לבנו מהמדבר. ותשובה לשאלתו נמצאת בשיחה לכתר החמישי, עיין שם 'השינוי בישמעאל בפירוש רש"י'.¹³² בטעם לקחת שני נערים מצאנו מספר שיטות. רש"י ביאר שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא שני אנשים, שאם יצטרך האחד ויתרחק יהיה השני עמו. ציין החזקוני שכאן לא ביאר רש"י את מה שכתב על האמור בבלעם 'וְשְׁנֵי נַעֲרָיו עִמּוֹ' (במדבר כב, כב) 'מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו וחוזרים ומשמשים זה את זה'. ובטעם הדבר שלא כתב כן רש"י ביאר החזקוני 'ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה'.

באזניים לתורה כתב שעניין 'אין אדם חשוב

לא ביארה התורה מי היו שני נערי, ובדרך הפשט כתב הרד"ק ש'שני נערי' הם הנערים הרגילים ללכת עמו לשמשו, וכן נקט האברבנאל (לקמן). אולם במדרש רבה נדרש: 'ויקח את שני נערי עמו – ומי היו ישמעאל ואליעזר',¹³¹ והביא כן רש"י (ועיין בדברינו יח, ז 'רמיזת התורה לאדם מסוים').

הקשה באזניים לתורה והרי ישמעאל כבר היה במדבר? ואין לומר בזה שאין מוקדם ומאוחר בתורה, שהרי שרה מתה בשעת העקדה, ומתי אמרה לאברהם 'גֵרְשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ' (כא, י), 'וה' יאיר עיני. ואולי השיבו מהמדבר כיון שנצטוו לשחוט את יצחק'. ואנוהו – יש להעיר שמהפסוק משמע שהלך מיד בהשכמת הבוקר,



אביו. רבי יהודה אומר: באותו הלילה נגלה הקדוש ברוך הוא על אברהם ואמר לו: קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק'.

130. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

131. ויקרא רבה כו, ז.

132. וכן ניתן לתרץ על פי הנדרש בפרקי דרבי אליעזר (פרק לא): 'ויצא ישמעאל מן המדבר לראות את אברהם

ואלו דברי רבנו בחיי: 'וראה גם ראה זריזותו של אברהם וחריצותו במצוה זו, כי היה יכול להוליך עמו חבורת אנשים מאנשי ביתו ולא הוליך עמו כי אם שנים, הוא שכתוב: שני נעריו עמו, ישמעאל ואליעזר, ואפילו אותן שני נערים לא היו עמו בשעת העקדה, אבל אמר להם: שבו לכם פה עם החמור, והענין כדי שלא יבטלו ממנו המעשה הזה ושלא ימחו בידו'.¹³⁴

בהעמק דבר ציין שכאן כתוב 'וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעְרָיו אֹתוֹ' ואילו בבלעם כתוב 'וְשְׁנֵי נַעְרָיו עִמּוֹ' (במדבר כב, כב), ובשאל כתוב 'וְשְׁנֵי אֲנָשִׁים עִמּוֹ' (שמואל א כח, ח), מאחר שיש הבדל בין המילים, ש'עמו' משמעו 'יותר התרועעות זה את זה מלשון אתו... שאברהם לא התרועע את נעריו אז כמו בלעם ושאל'. ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו לקמן 'טעם פעולות אברהם בפסוק'.

רשאי לצאת בלא שניים' מתייחס לחזרתו של אברהם, שהרי עתה היה יצחק עמו, ודי אם כן בנער אחד. ועצת הצדיק קמה, שהוצרך לשני נערים אף שלא נשחט יצחק, שבאו המלאכים והוליכו את יצחק לבית המדרש של שם ועבר ללמוד תורה, לפיכך כתוב 'וַיֵּשֶׁב אֲבְרָהָם אֶל נַעְרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע' (פסוק יט), ולא הוזכר שם יצחק (כמובא במיוחס ליונתן שם, וכן בדברינו שם 'מדוע לא הוזכר יצחק').

ובמדרש תנחומא נדרש בטעם לקיחת הנערים: 'אמר עד שאקרבנו ישמרו הם את הכלים'.¹³³ **והאברבנאל** כתב שהוליך את שני נעריו עמו כדי שיצחק לא ירגיש בסיבת הליכתם, וגם כדי שיהיגו את החמור טעון העצים, כי יצחק לא יוכל שאתם על שכמו שלושה ימים. ושני הנערים היו המיוחדים לו לשמשו ונמצאים עמו תמיד.

ויבקע עצי עלה

למערכה בדוקים מתולעים, וביקע העצים בעצמו (ואנוהו – מתוך תשוקתו לקיום מצוות ה'). **האברבנאל** ביאר באופן אחר, שאברהם לא לקח עצי עולה מביתו, פן תשאלו שרה, כפי ששאל בנה, 'הֲנִה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיִה הַשָּׂה לְעֹלָה' (פסוק ז), אלא לאחר שיצא מביתו עם נעריו ועם בנו – בדרך בקע עצי עולה ושם אותם על החמור, 'כי לא נפל לבו ולא נחלש כוחו מהמעשה ההוא עד השלימו אותו'.¹³⁶ וכן כתב **בהעמק דבר** שרק לאחר שלקח את נעריו ואת יצחק ויצא חוץ לעיר – בקע עצי עולה, ולא עשה כן בביתו, כדי שלא תרגיש שרה שהולך להקריב ואינו מוליך שם לעולה. אברהם אמר לה שלוקח את יצחק לבית המדרש של שם ועבר, וכן עשה בסוף העקדה (כמובא בדברינו בפסוק יט 'מדוע לא הוזכר יצחק'), על כן הסתיר ממנה את בקיעת העצים.

כתב **האבן עזרא** 'ויבקע עצי עלה' – ושם אותם על החמור, וכן כתב **הרד"ק** להשים על החמור להוליך עמם, והוסיף שחשבו הנערים שעשה כן כדי לבשל בהם במקום שילינו, שאולי לא ימצאו שם עצים.

הרמב"ן ביאר שהזדרז אברהם לבקע עצים כבר עתה, שמא לא ימצא במקום ההוא עצים, והוליכם שלושה ימים. או שהיה אברהם פוסל לקרבן עץ שנמצאה בו תולעת כדין התורה, על כן לקח מביתו עצים טובים לעולה, ולכן כתוב 'ויבקע עצי עלה'. **האברבנאל** הביא את דבריו ודחה אותם, שאף ששמר אברהם את התורה כולה, הרי דיני עצי הקרבן לא נתפרשו בתורה ואינם מכלל תרי"ג מצוות, וכל שכן שבהר המוריה ודאי שיש עצים כשרים.¹³⁵ **אולם בהעמק דבר** כתב כדברי הרמב"ן שידוע שאברהם למד תורה, וכן כתב **המלבי"ם** שביקע עצים הכשרים

135. אברבנאל בשאלתו העשירית.

136. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

133. תנחומא כב.

134. רבנו בחיי בסוף פסוק א.

בפסוק שבזמן בקיעת העצים היו עם אברהם שני נערי ויצחק בנו, ודווקא אברהם בן המאה שלושים ושבע מבקע את העצים. בשלמא חבישת החמור, שאינה מלאכה קשה, ושמא משרתיו ישנו בשעה שהוא השכים, על כן דווקא הוא חבש, אך עתה שלושה אנשים הצעירים ממנו עומדים לצדו בזמן שעוסק במלאכה הדורשת מאמץ, אלא שגדולה אהבה שמקלקלת את השורה, ומתוך חיבתו למקום ביקע בעצמו את העצים.

ובמדרש רבה נדרש: 'ויבקע עצי עולה' – ר' חייא בר יוסי בשם ר' מיאשא ותני לה בשם ר' בניה: בשכר שתי בקיעות שבקע אברהם אבינו עצי עולה זכה להבקע הים לפני בני ישראל שנאמר "וַיִּבְקַע עֲצֵי עֹלָה" ונאמר להלן "וַיִּבְקְעוּ הַיָּמִים" (שמות יד, כא). אמר ר' לוי: דייך עד כה אלא אברהם לפי כחו והקב"ה לפי כחו,¹³⁷ והביאו רבנו בחיי. ואנוהו – המילים 'וַיִּבְקַע עֲצֵי עֹלָה' מחזקות את דרשת חז"ל על תחילת הפסוק 'גדולה אהבה שמקלקלת את השורה', שהרי מוכח

וַיִּקֶם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים

טעם פעולות אברהם בפסוק

הפסוק מתאר מספר פעולות שעשה אברהם אבינו, והמפרשים נתנו יסוד אחד החורז את פעולותיו השונות, אלא שנקטו באופנים שונים זה מזה.

האברבנאל כתב שעשה את מעשיו באופן שכל יכיר שום אדם שהולך לדרך רחוקה, שמאחר שהיה נשיא אלוהים בתוכם (כמובא לקמן כג, ו) ילוו אותו ויחקרו לדעת אנה הולך ועבור מה. על כן הוא עצמו חבש את חמורו, שאם היה מצווה את אנשיו לעשות כן היה קול בעיר והיה מתפרסם הדבר. ומטעם זה חבש דווקא חמור ולא גמל, שהרי היה דרכם לרכב על הגמלים (כפי שמתואר בסיפור עבד אברהם שהלך להביא אישה ליצחק), והיה נראה שהולך לדרך רחוקה ויפורסם הדבר, בשונה מחבישת חמור שניתן לשער שחבש לאחד מעבדי הבית שיביא עליו עצים או שאר דברים הנצרכים לבית. וכן מטעם זה כתוב 'וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ', כלומר לא קראם ואמר להם שייכנו את עצמם לילך, כדי שלא ישאלו אנה ועל מה, אלא 'ויקח', שאחז בהם ולקחם בידיו והם הלכו אחריו. ומטעם זה ביקע את העצים

נדרש במדרש רבה: 'ויקם וילך אל המקום' – ניתן לו שכר קימה ושכר הליכה'.¹³⁸ **בהעמק דבר** ביאר 'ויקם וילך' – כלומר בזריזות, שעד עתה הלך מביתו לאט שהרי צריך היה להכין את העצים, ומשהכין הכל הזדרז. **והרב קוק** כתב: 'לא בכפיפת קומה ולא בכשלון כח הלך הישיש הקדוש הזה, לקראת העובדה המפליאה הזאת, שהיא ההיפוך מכל ארחות טבע נפשו של האדם, כי אם בקימה, במלא הקומה ואזירת החיל'.¹³⁹ בעניין הכתוב 'אל המקום' כתב **הרד"ק** אל ארץ המוריה, כי ההר עדיין לא ידע. **אולם בהעמק דבר** העיר שאם כוונת 'אל המקום' היא שהלך לארץ המוריה, היה לתורה לכתוב 'אל הארץ', על כן הכוונה אל ההר. 'אלא שלכאורה קשה והלא אברהם לא ידע את ההר עדיין, וע"כ כוונת הכתוב שהזדמן מן השמים שיתקרב אל אותו מקום, ואף על גב שההולך מארץ לארץ אחר, יש כמה דרכים לפניו, וההולך יודע להלך באותו דרך שקרוב יותר להגיע לעיר שהוא מבקש, אבל אברהם לא ידע אותו המקום שנצרך, וא"כ לא היה לו לדעת באיזה דרך להלך, אבל מן השמים הכינו מצעדיו להתקרב אל המקום אשר אמר וגו'.



139. הרב קוק בעולת ראייה.

137. בראשית רבה נה, ח.

138. בראשית רבה שם.

בעצמו ולא ציווה אחר לעשותו, כדי שלא יתפרסם הדבר.¹⁴⁰

המלבי"ם ביאר שפסוק זה מורה איך עמד אברהם בניסיון בכל פרטיו. מצד הזריזות – השכים בבוקר ולא התעכב. הוא לקח עמו את החמור ולא הלך ברגליו, שמא על ידי איחור העשייה וההליכה ינחם ה' ויבטל את הגזירה (ואנוהו) – ועל אף שלקח רק חמור אחד, יש לומר שאברהם היה איטי בהליכתו מפני זקנותו ועל כן הוצרך לחמור, ואילו נערי ויצחק שצעירים היו יכלו לילך במהירות אף ללא חמור). אברהם חבש את חמורו בעצמו, בחשקו לקיים בעצמו את מצוות ה', ולקח את נערי עמו ולא הלך לבדו, כדי למנוע את יצחק מלעכב בידו או לברוח, שהרי יצחק לא הצטווה בדבר. והכין עצי עולה, אש ומאכלת כדי שלא יהיה לו שום עיכוב.

והרש"ר הירש ביאר שהפסוק מתאר את מעשי אברהם כניסיון להתמודד את הקושי שבעקידה, הן מצד הקושי של יצחק בנו והן מצד הקושי של עצמו. וכן כתב: 'וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ – סדר הדברים בפסוק אינו ללא משמעות. הוא הגיד את הדבר ליצחק בשעה מאוחרת עד כמה שאפשר. ועוד: "וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ" אינו אמור עדיין לגבי הנסיעה. היציאה לדרך תבא רק במלים: "וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ" אלא שבטרם העיר את יצחק, לקח את אנשיו אליו. רצונו היה לחסוך מיצחק את המאבק זמן רב עד כמה שאפשר, וכן למנוע שיהיה לבדו אתו.

יצחק שוב לא היה ילד, הוא היה איש

עצמאי בן שלשים ושבע. גדולת נפשו בכל מעשה העקדה היא אפוא ממין גדולת נפשו של אברהם. יצחק לא נצטווה מפי הגבורה, הוא שמע על כך רק מפי אביו כ"תורה שבעל פה". גם במעשה החטא של אדם וחווה נכללה אף חווה בעונש על מצות לא-תעשה, שלא ידעה עליה אלא מפיו של אדם.¹⁴¹ כן מקריב את עצמו כאן הבן היהודי הראשון למען מסורת, ששמע עליה רק מפי אביו. כאן הוטמן זרע התמסרותם של הדורות הבאים למען קבלת אבותיהם. וכן שואלים חז"ל: "אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק?" והתשובה היא: "היכא דמוחזק שאני"¹⁴² – יצחק לא פעל על יסוד מופת שחזק את אמונתו, כי אם על יסוד האופי של אביו שהיה "מוחזק" בעיניו בכשרותו.

גם מסירותנו אנו אל קבלת אבותינו יסודה באופיים. כמו אברהם, כן גם אבותינו לא היו בעלי סמכות הירארכית. שום מסורת לא יצאה מפיהם, שלא הקריבו את עצמם למענה בראש ובראשונה. אין בשום מקום דברים עדינים יותר במדרש מבמקום הזה, כשחז"ל שמים בפי הבן את כל אותם הספקות, שהיה בכוחם לרפות את רגליהם של אברהם ויצחק בדרכם הקשה.¹⁴³ בשלשה ימים אלה דיברו מעט, אך חשו וחשבו הרבה מאד. נראה אפוא, שבכך שאברהם הקדים להעיר את אנשיו ולקחתם אליו, שם מעצור לרגשותיו לבל יתגברו עליו, וכן נמנע מלהתבודד עם יצחק. ועוד עיין בדברי העמק דבר בפסוק ד' וישא אברהם את עיניו ברצון אברהם להיפטר מהקושי שנשא.



140. אברבנאל בתשובתו לשאלות השמינית והתשיעית. סנהדרין פט, ב.

141. וציין לעיין לעיל ג, ב-ג. 142. עיין בפסוק ז' ניסיון השטן לעכב.

143.

נהרות ה' 1

תעצומות גוף ונפש נדרשו מאבינו אברהם, בקיום דבר ה' הקשה ביותר – ניסיון העקדה. הכתוב מתאר ששלח אברהם את ידו, ומוכן היה לשחוט את פרי בטנו שנולד למאה. ואנו שואלים, מניין שאב אברהם את הכוחות לעשות את הדבר, שגדולים וצדיקים לא היו מצליחים לעשותו?

בפשטות הכוונה כדברי התורה תמימה שכתב 'רצה לומר מאהבת אברהם להקב"ה בטל בעצמו את כבודו וגדולתו שחבש בעצמו את החמור', אולם רש"י ביאר על הגמרא באופן הפוך: 'אהבה שאהב הקדוש ברוך הוא את אברהם ביטלה שורה של גדולה – שחבש הוא בעצמו' ¹⁴⁶

בקריאת שמע ובברכה הסמוכה לה, מדי יום ולילה ממלמלים אנו שני יסודות אלו. מצד אחד אומרים 'אֱהָבָת אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ' (דברים ו, ה), ומאידך, בסמוך לו אומרים 'אהבה רבה אהבתנו', 'אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת'. אל לנו רק לומר מילים אלו, אלא לכוון בכל כוחנו, וכפי שכתב **במשנה ברורה**: 'וכתב בספר **חרדים** דמזה נלמוד כשאומר ואהבת את ד' וגו' יראה להכניס אהבת הש"י בלבו שלא יהיה כדובר שקר ח"ו'.¹⁴⁷ מתוך כוונה עמוקה, הן בקראנו את המצווה לאהוב את הקב"ה, והן בתודעה שה' יתברך אוהב אותנו, נרגיש ונעורר כל יום ולילה את אהבתנו לה' יתברך ואת אהבת המקום ברוך הוא אלינו. מלבד הערך היקר כל כך בפני עצמו, גם שופע הוא כוחות לעבודת ה' בזמני קושי.

לחנם בחר בו הקדוש ברוך הוא מכל דורו'. ולעומתו כתב

המאירי 'להודיע כמה חִיבתו לפני המקום'. כלומר כמה

אָהבוּ הַמָּקוֹם. וְעַל כֵּן נִיָּסָה אוֹתוֹ בְּנִיָּסוֹנוֹת אֵלּוּ.

148. על אף שהמילים 'ויראה'

מיוחסת מאיתנו לה' יתברך. מכל מקום המילה 'אהבתו'

בְּיוֹמָא תְּלִיתָאָה וְזָקֵף אַבְרָהָם יָת
עֵינָיוּהִי וַחֲזָא יָת אַתְרָא מְרַחֵק:

י בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת- הַמָּקוֹם מֵרָחֵק:

ביום השלישי. למה אחר מלהראותו מיד, כדי שלא
יאמרו הממו וערצו פתאום וטרד דעתו, ואלו היה לו
שהות להמלך אל לזו לא היה עושה: וירא את המקום.
ראה ענן קשור על ההר:

בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי

הם הדברים, המאורעות הנפשיים הנפלאים,
אשר עברו על האב הקדוש במשך הזמן של
שלשת ימי ההליכה, אי אפשר שיבוארו ויפורשו
ויבוטאו מצפוני קודש קדשים הללו.¹⁵²
ועל הייחודיות של היום השלישי נדרש
במדרש רבה: 'ביום השלישי וישא אברהם את
עיניו – כתיב "וַיַּחֲזִינוּ מֵיָמִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִקְמָנוּ
וְנִחָה לְפָנָיו" (הושע ו, ב), ביום השלישי של שבטים
כתיב "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי" (מב, יח).
ביום השלישי של מרגלים, שנאמר "וַיִּנְחַבְתֶּם
שָׂמָּה שְׁלֹשֶׁת יָמִים" (יהושע ב, טז), ביום השלישי
של מתן תורה, שנאמר "וַיְהִי בְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי"
(שמות יט, טז). ביום השלישי של יונה, דכתיב "וַיְהִי
יוֹנָה בְּמַעֵי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת" (יונה
ב, א), ביום השלישי של עולי גולה דכתיב "וַיִּנָּשֶׁב
שָׁם יָמִים שְׁלֹשָׁה" (עזרא ח, לב). ביום השלישי של
תחית המתים, דכתיב "וַיַּחֲזִינוּ מֵיָמִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי
יִקְמָנוּ" (הושע ו, ב), ביום השלישי של אסתר "וַיְהִי
בְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַתִּלְבָּשׁ אֶסְתֵּר מְלָכוֹת" (אסתר ה, א)
– לבשה מלכות בית אביה, באיזה זכות, רבנן
ורבי לוי, רבנן אמרי: בזכות יום השלישי של מתן
תורה שנאמר "וַיְהִי בְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִית הַבִּקְרָה"
(שמות יט, טז), ור' לוי אמר: בזכות של יום שלישי
של אברהם אבינו שנאמר "בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי".¹⁵³
ועיין בהעמק דבר לקמן.

כתב האבן עזרא שהכוונה ליום השלישי שיצא
מבאר שבע, והאברבנאל ביאר שהם הלכו
שלושה ימים בהר המוריה, מהר להר, לראות
באיזה הר יבחר ה'.¹⁴⁹ הוסיף הרש"ר הירש שלא
כתוב 'ויהי ביום השלישי', מה שהיה מורה
על דבר שקרה רק ביום השלישי, אלא 'ביום
השלישי', שכל הזמן היה מסתכל סביבו, אלא
שלא ראה דבר שעל ידו יוכל להכיר את המקום
שאמר לו ה'. כל הזמן היה חרד לקראת המקום
הזה, עד שסוף סוף הבחין בו ביום השלישי.
ובסיבת הדבר שראה את המקום רק ביום
השלישי דרש התנחומא: 'ולמה ביום השלישי
ולא ביום הראשון ולא ביום השני? כדי שלא
יהו אומות העולם אומרים הממו והלך ושחט
את בנו'.¹⁵⁰ הביא כן רש"י והוסיף שלא יאמרו
שאילו היה לו שהות להימלך אל לבו – לא היה
עושה. וכן כתב הרמב"ן: 'ועוד כי למען צדקו
הגדיל טרחו ורצה שיעשה זה אחרי מהלך
שלושה ימים, כי אלו יעשה כן בפתע פתאום
במקומו, הייתה פעולתו במהירות ובהלה, אבל
כשיהיה אחר מהלך ימים כבר נעשה בישוב
דעת ועצה'.¹⁵¹
לא תיארה התורה דבר ממחשבות אברהם
בשלושת ימים אלו, בהם היה בדרך לשחוט את
אהובו. וכתב על כך הרב קוק 'סתומים וחתומים



149. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.
150. תנחומא כב.
151. רמב"ן בפסוק ב.
152. הרב קוק בעולת ראייה.
153. בראשית רבה נו, א.

וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק

עוד ציין הרד"ק שראה אברהם את המקום מרחוק, אבל את ההר לא ידע עדיין, עד שיאמר לו האל. והרמב"ן כתב שבראיית הענן הקשור על ההר התקיים 'אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִי' (פסוק ב). ויתכן על דרך הפשט שראה את המקום מרחוק, כלומר ראה את ארץ המוריה, שאת ארץ המוריה היה יודע (ואנוהו – ואין כוונת הפסוק להר עליו אמר ה' 'אשר אומר אליך').

האברבנאל כתב 'ראה בעין שכלו, ונפשו אמרה לו שהוא ההר הנרצה לפניו יתברך, והוא דרך נבואה',¹⁵⁷ אולם הספורנו כתב ששלטה עינו לראות מרחוק את המקום ברצון האל יתברך, בדומה לכתוב 'וַיַּרְאָהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ' (דברים לד, א), והבין שמקום זה היה מקום הזבח.

ואלו דברי הכלי יקר: 'מרחוק – אבל לא מקרוב, כי ראה זיו שכינת הקדוש ברוך הוא שנקרא מקומו של עולם, מרחוק דווקא ראייה חושית כהסתכלות בשמש שמרחוק יכול האדם להסתכל בה אבל לא מקרוב כי אין כח בחוש הראות להסתכל בשמש בהיותה קרובה לאדם. קל וחומר בן בנו של קל וחומר זוהר זיו שכינתו יתברך, וכן אמר משה "אֲסֶרֶה נָא וְאָרָאָה וְגו'" (שמות ג, ג) אסורה נא היינו להתרחק מן המקום הקדוש ולא להיות קרוב לו, והכל כדי שיוכל לראות, וכן אמר ירמיה (לאב) "מִרְחֹק ה' נִרְאָה", משמע אבל לא מקרוב'.

בעל הטורים ציין ש'מרחוק' כתיב חסר 'מִרְחֹק', 'קרי ביה מרחיק', שהיה השטן מרחיק את המקום מלפניהם.

שאל בהעמק דבר מדוע נשא אברהם את עיניו? אם כדי לראות את המקום, הלא אין מדובר בראייה חושית אלא בראייה רוחנית, וכאשר יגיע רצון המקום יתברך להראותו – יראה גם ללא נשיאת עיניו. אלא הכוונה שנשא את עיניו מתוך הקושי שהיה שרוי בו.¹⁵⁴ כי הציקתהו הדרך מאד ונוח היה לפניו לגמור אותו מעשה בהחלט, ולא לעמוד בנסיון כל כך, וגם כי נצרך לכבוש הענין בפני הנערים ושללא יתקשה גם בעיניהם איה השה, על כן ביקש מה' שיהא רואה'. ומטעם זה כתוב שראה את המקום ביום השלישי, כמו כמה צדיקים שנושעו מצרתם ביום השלישי, כמובא במדרש רבה שהבאנו לעיל. ועיין ברד"ק בעניין האות ו'ו' במילה 'וישא'.

על ראיית המקום מרחוק נדרש במדרש רבה: 'וירא את המקום מרחוק – מה ראה? ראה ענן קשור בהר, אמר: דומה שאותו מקום שאמר לי הקדוש ברוך הוא להקריב את בני שם',¹⁵⁵ וכן הביא רש"י שראה ענן קשור על ההר. ובאופן אחר נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'ביום השלישי הגיעו לצופים, וכיון שהגיעו לצופים ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר, שנאמר "בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק". מה ראה – ראה עמוד של אש מן הארץ עד לשמים. אמר ליצחק בנו, בני רואה אתה כלום באחד מן ההרים הללו? אמר לו הן, אמר לו מה אתה רואה? אמר לו אני רואה עמוד של אש עומד מן הארץ ועד לשמים. והבין אברהם כי נרצה הנער לעולה',¹⁵⁶ והביא הרד"ק מדרש זה, ועיין בנהרות ה'.



154. וכן עיין בדברי הרש"ר הירש שהבאנו בסוף פסוק ג, שהתייחס גם הוא לקושי שחוה אברהם.
155. בראשית רבה נו, א.
156. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.
157. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

אנו רואים והם רואים

וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מֵרֶחֶק'. דרשו המדרשים שראה אברהם דבר שלא כרגיל, מחזה שנעריז לא זכו לראות. וכן נדרש בתנחומא: 'אמר ליה ליצחק: רואה אתה מה שאני רואה? א"ל אני רואה הר נאה משובח וענן קשור עליו'.¹⁵⁸ והמחזה מתואר באופן מבהיל יותר בפרקי דרבי אליעזר שדרש: 'מה ראה – ראה עמוד של אש מן הארץ עד לשמים. אמר ליצחק בנו: בני רואה אתה כלום באחד מן ההרים הללו? אמר לו: הן'.¹⁵⁹ אולם נעריז לא ראו דבר, כמובא בתנחומא: 'אמר לנעריז: רואין אתם כלום, אמרו לו: אין אנו רואין אלא מדברות'.

עניין זה קיים ברבדים רבים בחיים, בו שניים יביטו באותו הדבר, אדם אחד יראה את הדברים בגדר הטבע, ואילו השני יראה את יד ה'. אל אברהם ויצחק בהר המוריה היה זה בדבר שחרג באופן מובהק מן הטבע, אך אצל רוב האנשים, בהביטם בדברים טבעיים – יכולים וצריכים לראות את מעשי ה' יתברך. ונביא מספר מישורים לעניין זה.

המביט בכל איש מבית ישראל. האדם הפשוט יראה בן אדם, ואילו אדם נעלה יראה ניצוץ של קדושה, אדם הנושא בתוכו חלק אלוה ממעל. ועוד ועוד. ויחידי סגולה, צדיקים המתדמים לאברהם וליצחק בקדושה ובתורה, יזכו לראות מראות פלאיים אף שלא כדרך הטבע, בזכות הארה גדולה מלמעלה.

ומתאווה תאווה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'.

160. וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ב, ב):
ו'היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו – בשעה שיתבונן האדם
במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו
ושאו' לה ערך ולא קץ. מיד הוא אוהב ומשבח ומפא'ר

וַאֲמַר אַבְרָהָם לְעוֹלִימוֹהִי
אֹרִיכוּ לָכוֹן הֲכֹא עִם חֲמֶרָא
וְאַנָּא וְעוֹלִימָא נִתְמַטִּי עַד כָּא
וְנִסְגֹּד וְנִתּוּב לְנִתְכּוֹן :

ה וַאֲמַר אַבְרָהָם אֶל-נְעָרָיו שְׁבוּ-לָכֶם פֹּה עִם-הַחֲמוֹר
וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר נִלְכָּה עַד-פֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשׁוּבָה אֵלֵיכֶם:

זרעך (טו, ה): ונשובה. נתנבא שישובו שניהם:

עד כה. כלומר דרך מועט למקום אשר לפנינו. ומדרש
אגדה אראה היכן הוא מה שאמר לי המקום כה יהיה

וַאֲמַר אַבְרָהָם אֶל-נְעָרָיו שְׁבוּ-לָכֶם פֹּה עִם-הַחֲמוֹר

עמהם, כדי שלא יחשבו שהולך לעשות דבר גדול ויתעכב שם, ויחקרו אנה הולך או שיבואו אחריו, לכן אמר 'שבו לכם פה עם החמור', שלא אתעכב אלא מיד אשוב אליכם, ואין ראוי שתלכו למקום אחר, שמא אשוב ולא אמצא אתכם. וכן אל תעזבו את החמור שילך לרעות בשדות אלו, אלא יהיה מזומן עמכם לכשנבוא לרכב עליו. עוד הוסיף ביאור, שמאחר שעלו אברהם ויצחק להר, אמר לנערי שרוצה הייתי שתעלו עמי, אבל החמור לא יוכל לעלות אל ההר, כי הוא גבוה ותלול ואין בו דרך סלולה. ואין ראוי שיישאר החמור כאן לבדו, פן יאבד או שיאכלוהו החיות הטורפות.¹⁶⁴

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'שבו לכם – השארו פה, כי אין לכם חלק במה שיבא מעתה. הן הם לא היו סובלים ולא היו תופשים את הדבר. כאן, לרגלי הר המוריה, נפרד "זרע אברהם" מ"בני נח". רק נפש אדם, אשר התורה עוררה בה את הכוח לאמר "הנני", יכולה להתמסר לרצון ה' תוך וויתור גמור על תבונת עצמה, כדרך שעשה אברהם. בכוחה להגיע למדרגת המלאכים, אשר "בְּשָׁתִּים יִכְסֶּה פָּנָיו" וגו' (ישעיה ו, ב), מכסים עיניהם ורגליהם, למען לא יראו לאן מובילים אותם, ואך מאמצים את כוחם בשמחה לעשות רצון קונם. מדרגה זו גדולה אף ממדרגת המלאכים – "גדולים צדיקים יותר ממלאכי

על הבדלת יצחק מנערי נדרש במדרש רבה: 'אמר ליצחק: בני, רואה את מה שאני רואה? א"ל הין. אמר לשני נערי: רואים אתם מה שאני רואה? אמרו לו: לאו. אמר: הואיל וחמור אינו רואה ואתם אין אתם רואים, שבו לכם פה עם החמור'.¹⁶¹ הרחיב זאת במדרש תנחומא: 'אמר ליה ליצחק: רואה אתה מה שאני רואה? א"ל אני רואה הר נאה משובח וענן קשור עליו. אמר לנערי: רואין אתם כלום? אמרו לו: אין אנו רואין אלא מדברות, אמר להם: שבו לכם פה עם החמור, הואיל והחמור אינו רואה ואינכם רואין כמותו – עם הדומה לחמור, שבו לכם פה עם החמור שאתם כמותו, ואני והנער נלכה עד כה'.¹⁶² העיר באזניים לתורה 'מכאן תשובה לישמעאלים הטוענים שמקום מקדשנו קדוש גם להם, שהרי אביהם ישמעאל הודה מפורש שאיננו רואה שום קדושה בהר המוריה'.¹⁶³ ועיין בנהרות ה' בפסוק ד.

בטעם השארת נערי שם כתב החזקוני שירא היה שמא יעכבוהו מלשחוט את בנו, וכן כתב הספורנו והוסיף 'שבו לכם פה' כדי שלא ימחו בו ושלא יטרידוהו בעשותו הזבח. ובטעם השארת החמור עמהם כתב החזקוני שנהג בהר חומרא יתירה שלא להוליק שם בהמתו.

האברבנאל ביאר שהניחם רחוק ממנו כדי שלא ירגישו בדבר. אך הניח את החמור



164. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

161. בראשית רבה נו, ב.

162. תנחומא כג.

163. אזניים לתורה בפסוק ד.

השרת¹⁶⁵ – שכן מה שהמלאכים עושים ללא מאבק, כשהם נדחפים בכוח טבעם האחיד, זאת עושים הצדיקים בחירות רצונם, כשהם מתגברים תוך היאבקות על כל רצייה עיקשת וחושנית. בחירות רצונם הם "מכסים בכנפיהם" את עיניהם ורגליהם, בחירות רצונם הם נושאים "כנפיהם" בהקריבם עצמם לעבודת ה'. למדרגה זו יגיעו רק אלה, שאברהם אביהם האיר את דרכם זו לפנייהם. עד להר המוריה יכולים בני נח ללכת עם בני אברהם, שהרי גם הם בני אל חי; אולם רק עד לרגלי הר ה', ולא יעלו אל פיסגת ההר'.

גם המלבי"ם האריך בדבר וכתב: 'שבו לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמוֹר – יספר בזה כי נבדל הנסיון הזה מכל מה שעשה אברהם עד הנה, שכל מה שהלך עד הנה בדרכי ה' וישמור משמרתו ומצותיו, היו מצות שלא היו נגד שכלו, וכל מצוה שעשה היה עושה בפרהסיא לעיני רואים למען דעת כל עמי הארץ את ה' ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. לא כן מצוה זו שהיה נגד שכלו שעד הנה דרש ויוכח נגד ע"ז שהיו מקריבים זבחי אדם, ויוכח אותם כי לא ירצה ה' בתועבות כאלה, וכי אין תועבה גדולה בעיני ה' כשפיכת דם, כמ"ש "כִּי כָל תוֹעֵבַת ה' אֲשֶׁר שָׁנָא עָשׂוּ לֹאֱלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וכו' יִשְׁרְפוּ בָאֵשׁ לֹאֱלֹהֵיהֶם" (דברים יב, לא).

ועתה כאשר הגיעתהו המצוה הזאת שהיא נגד השכל ונגד דרכי ה' הטובים, לא רצה לעשות מעשה זאת לעיני נערי, (שלפי דעת חז"ל היו אליעזר וישמעאל), כי בוש מלפניהם לעשות מעשה שעד עתה היה זה תועבה בעיניו, ולא רצה שילמדו לעשות כזאת, וע"כ הסתיר הדבר מהם ואמר "וְנִשְׁתַּחֲוּהוּ וְנִשְׁוֹבָה אֲלֵיכֶם". וזה היה שרש גדול בנסיון הזה שעשה מצות ה', שהוא נגד שכלו ונגד היושר והצדק ודרכי ה' הטובים, ובכ"ז לא הרחרר אחרי ה'.

והנה אברהם קיים התורה עד שלא נתנה כי נפשו הייתה מלוטשת כמראת הצובאת נוכח האור העליון, עד שהביט בצורת נפשו באספקלריא המאירה כל פרטי המצוות, אשר שרשם בהחכמה העליונה, שהייתה כשמש זורח ומגיה אור נפשו וקרנים מידה בסתרי לבבו הטהור, ומצד זה לא עמד שום כח מכחות החומר לעכב עליו שום מצוה כי אור הנפש גבר על חשכת החומר. אבל מעשה זה שבאמת לא רצה ה' בו, ואם היה שוחט את יצחק, היה זה מעשה רצח ותועבת ה' אשר שנא, הנה גם נפשו הרוחנית הצופה מסתרי החכמה העליונה היתה מתנגדת למעשה זאת, עד שלכן בוש מלעשות זאת נגד נערי, כאשר יבוש אדם לעשות מעשה תועבה במקום רואים. ובכ"ז האמונה בה' ואהבתו ויראתו גברו על כל אלה, ולא מנע מלקיים דבר ה', שהוא נגד השכל והיושר וחרפה לו נגד בני אדם, ובכ"ז אהבת ה' גברה על כל אלה ונתנסה וימצא תמים'.

והרב קוק כתב: 'נתעלו האב והבן מכל היחושים של הנמצאים האחרים. העולם החמרי לא תפש אצלם כלל את מקומו. והאמירה הייתה אל נערי, אשר נשאו במעמדם הטבעי, קשורים בחמירותם כשהיו מקודם: שבו לכם פה עם החמור'.¹⁶⁶

ועל פסוק זה דרשה הגמרא: 'אמר רב: הכל מודין בעבד – שאין לו חייס, דכתיב: שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור'.¹⁶⁷ ביאר בתורה תמימה 'אין לו חייס' – שאין לו ייחוס אבות, ונפקא מינה שאם היו לעבד בנים ואז השתחרר – לא קיים מצוות פרו ורבו בבנים שהיו לו בעבדותו.

ובעניין זה כתב הכלי יקר: 'עם הדומה לחמור דאם לא כן הוה ליה לומר ישב החמור עמכם,



167. יבמות סב, א.

165. סנהדרין צג, א.
166. הרב קוק בעולת ראיה.

לדבר. עוד כתב שמתוך המדרש שאברהם ויצחק ראו את המקום מרחוק ואילו נערי לא ראו, השווה אותם לחמור שאינם רואים את הענן הקשור עליו, ועיין עוד בדבריו שהביא עוד מספר דרשות בעניין 'עם הדומה לחמור', ועיין באזניים לתורה.

אונקלוס תרגם 'שְׁבוּ לָכֶם פֹּה – אוֹרִיכוֹ לְכוֹן הָכָא'. ביאר בפרשגן שתרגם 'אוֹרִיכוֹ' שמשמעו המתינו ולא 'תיכו' שמשמעו ישיבה ממש.

ולמה עשה אותם טפילה אל החמור? אלא לפי שהם דומים מצד בהמיותם והם גרועים ממנו, כי החמור פועל בטבע והמה חוטאים ברצון, על כן עשה אותם טפילה אל החמור. **ובהעמק דבר** ציין שהדרשה 'עם הדומה לחמור' מבוססת על כך שלא כתוב 'את החמור' אלא 'עם החמור', שמילת 'עם' מבטאת קרבה גדולה מאשר 'את', כפי שהבאנו בדבריו בפסוק ג' ויקח את שני נערי, וכן כתב בתורה תמימה והביא דוגמאות

וְאֵנִי וְהַנֶּעֱר נִלְכָּה עַד פֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה

'ושיעור תפילה אין ידוע'. והרב קוק כתב: 'ההשתחואה היא ההתעלות הנשמית כלפי מעלה, שבאה בהבעה של השפלה של תכונת החמר, או גם תכונת המוגבל לגמרי'.¹⁷¹ ואלו דברי הרש"ר הירש: 'וכמה אברהם ממעט בתפארת המעשה שלפניו: נלכה עד כה, ונשתחוה, ונשובה! אכן רבת משמעות היא העובדה, שאברהם מכנה את המעשה שהוא עומד לעשות, בשם "השתחווה". שהיה בדעתו להביא קרבן – זאת ידעו עבדיו, שכן מן הבית לקח את העצים והאש. מכאן שאברהם קורא לקרבן בשם "השתחווה"¹⁷²... "נשתחוה", אומר אברהם ומביע בכך את כוונתו להביא קרבן. לא את הבהמה יביא קרבן – את עצמו יקריב, את חייו, את כוחו, את עינו, את גופו, את ידו, את רגלו – את כל ישות חייו יעלה עם הבהמה על מזבח ה'.¹⁷³ "ישתחוה" – את עצמו, את כל כולו יטיל עלי ארץ לפני ה' בקרבן. רק איש כבלעם יאמר לאיש כבלק: "הַתִּיַּצַּב עַל עֲלֵתְךָ" (במדבר כג, ג) – עמוד בזקיפת קומתך עלייד קרבנך, שכן קרבנו אינו מעשה של השלמה מוסרית שהאדם עושה עם עצמו, אלא זבח שנשחט לאלהות,

הקשה רבנו בחיי, יצחק היה בן שלושים ושבע והכתוב קוראו נער? אלא שכן דרך הכתובים, וכן מצאנו ביהושע שכתוב 'וּמִשְׁרְתּוֹ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון נָעַר לֹא יָמִישׁ' (שמות לג, יא), והוא היה בן חמישים ושש.¹⁶⁸ ועיין בדבריו בפרשת שמות ב, ו' ילד ונער' בביאור משמעות המילה 'נער' בכתובים. על הכתוב 'נִלְכָּה עַד פֹּה' ביאר רש"י דרך מועטת למקום אשר לפנינו. ובמדרש תנחומא נדרש: 'מהו עד כה? נראה מה יהיה בסוף כה, שאמר לי הקדוש ברוך הוא "כֹּה יִהְיֶה זֶרְעֶךָ" (טו, ה)',¹⁶⁹ והביא כן רש"י.

על דברי אברהם וְנִשְׁתַּחֲוֶה כתב הרד"ק שהבינו הנערים שיעשו שם זבח עם ההשתחווה, שהרי הוליכו עמם עצים ואש, ורוב ההולכים למקום להשתחוות יזבחו שם, ככתוב על אלקנה 'לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לָהּ צִבְאוֹת בְּשֵׁלָה' (שמואל א, ג).

בהעמק דבר ביאר שכוונת וְנִשְׁתַּחֲוֶה היא 'ונתפלל', שכמה מקראות מוכיחות שסתם השתחואה היא תפילה.¹⁷⁰ על כן לא היה קשה לנערים ששהו זמן רב בהר, ולא הלכו לבדוק מדוע מתעכבים, שסבורים היו שמתפללים,



172. עיין עוד בדבריו שיוצא בתוקף כנגד 'עלובי הרוח' היוצאים כנגד מעשה הקרבנות.
173. עיין עוד ברמב"ן ויקרא א, ט, וכן במלבי"ם בסוף פסוק יג.

168. רבנו בחיי בפסוק ד.
169. תנחומא כג.
170. עיין בדבריו בהרחב דבר כד, כו.
171. הרב קוק בעולת ראיה.

מוסר בקרבן ל"אש דת", ואחד רצונו להקדיש מעתה את כל ישותו למאכל ולמחיה לכל ענין אלהי עלי אדמות'.

כדי להכריעה בדרך מאגית. היהודי סומך שתי ידיו על הקרבן¹⁷⁴: הריהו מטיל עצמו בכל כוחו על קרבנו; שכן את עצמו, את כל אישיותו הוא

ונשובה אליכם

(עיין בפסוק א' בן כמה היה יצחק' שלדברי האבן עזרא היה יצחק בן כשלוש עשרה שנה בעקידה). וכדבריו הראשונים כתב רבנו בחיי שהיה בדעתו של אברהם להשיב עצמותיו עמו, לכן אמר 'ונשובה' בלשון רבים.

ואנוהו – ניתן לחדש ולומר שבמילים 'ונשובה אליכם', מלבד פשוט דבריו, רמז אברהם לעניין עמוק. המילה 'אליכם' היא אותיות 'מיכאל', ונציע שהוא המלאך שקרא לאברהם מן השמיים באמרו 'אל תשלח ידך אל הנער' (פסוק יב). הניסיון החל במילים 'והאלהים נסה את אברהם', כלומר שם 'אלוהים' ולא שם הויה, ולכאורה בקריאת המלאך אל אברהם היה לתורה לכתוב 'ויקרא אליו מלאך אלוהים מן השמיים', בדומה לנאמר בפרק הקודם 'ויקרא מלאך אלהים אל הגר' (כא, יז). מדוע כתוב שקרא אל אברהם 'מלאך ה' באותיות הויה? משום שצמד המילים 'מלאך יקוק' מצרף את האות יו"ד למילה 'מלאך' ונוצר רצף האותיות 'מיכאל', שהוא המלאך הדובר אל אברהם.

אם כנים דברים אלו, יוצא שמיכאל היה המלאך שמנע את שחיתת יצחק, ובכך מתחדש עניין נוסף. על בשורת מיכאל את אברהם 'שוב אשוב אליך קצת חנה' (יח, י) הקשו הראשונים, היכן מצאנו ששב אליו מיכאל? לעיל כ, ו (בתחילת הפסוק) הבאנו ששב מיכאל פעם אחת, ועתה מבואר ששב פעם שנייה, לקיים את הבטחתו 'והנה בן לשרה אשתך' (שם), לא

על אף שחשב אברהם שעתיד לשחוט את בנו אמר לנעריו 'ונשובה אליכם' בלשון רבים. על כך דרשה הגמרא: 'אמר רבי יוחנן: מנין שברית כרותה לשפתים – שנאמר ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם, ואיסתייעא מלתא דהדור תרוייהו' (והסתייע הדבר שחזרו שניהם).¹⁷⁵ ביאר בתורה תמימה 'ענין כריתת הברית הוא שלפעמים יבטא האדם בשפתיו דבר העתיד להיות ולא לבו, והוא ע"ד מ"ש לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ואשמעין כאן דגם לטובה ג"כ מתקיים לפעמים מוצא שפתי האדם אף שלא בכוונת הלב'.

ובאופן דומה נדרש בתנחומא: 'ונשתחוה ונשובה אליכם – בשרו פיו שיחזרו שניהם בשלום'.¹⁷⁶ וכן כתב רש"י 'ונשובה' – נתנבא שישבו שניהם, וכן כתב האברבנאל: 'וכאילו אמר שלא הייתה הליכתו כי אם להשתחוות ולבוא, והוא אמרו "ונשתחוה ונשובה אליכם"'. והודיענו הכתוב בזה שאפילו שיחה קלה של אותו צדיק נתקיימה, כי הוא אמר זה להדיחם בדברים, שנתקיימו דבריו בהשתחווייה ובשיבה אליהם'.¹⁷⁷

לעומתם כתב האבן עזרא 'יש אומרים איך אמר אברהם ונשובה? ואחרים ענו כי היה בדעתו להביא עצמותיו, ואברהם דחם בדברים, כדי שלא יסורו עד שובו, ושלא ירגיש יצחק ויברח'



בשלום. א"ר יצחק: הכל בזכות השתחויה...'

177. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות השמינית והתשיעית.

174. עיין מנחות צג, א-ב.

175. מועד קטן יח, א.

176. תנחומא כג. ועיין בבראשית רבה (נו, ב) שדרש: 'ונשתחוה ונשובה אליכם – בשרו שהוא חוזר מהר המוריה

179. הרב קוק בעולת ראייה.

אלא בזכות אותה המאכלת.¹⁸¹ הביא כן רש"י והוסיף על שם שאוכלת את הבשר.

מכשירי אוכל נפש [עץ יוסף]¹⁸⁰), ורבנן אמרי: כל אכילות שישראל אוכלים בעוה"ז אינם אוכלים

וילכו שניהם יחדו

במעלה ההר בלב אחד ובגבורת נפש איתנה. הרי זו דוגמה ומופת לנצח נצחים, המורה לכל האבות והבנים מבית אברהם, לכל דור-אבות ולכל דור-בנים, את הדרך אשר ילכו בה עד הקצה – ביחד'.

שיטת המפרשים והאברבנאל – האם ידע יצחק שיהיה הוא העולה?

כתב האברבנאל את השיטה המקובלת בשם 'חשבו חכמים הן האחרונים', ואחר כך דחה את דבריהם וביאר את שיטתו.

לדעתם, הייתה כוונת אברהם להוליך את האש והעצים ולהשים את העצים על יצחק, כדי שירגיש בנו שיהיה הוא הקרבן. לכן התחכם והשאיר את החמור עם נעריו, שיהיה משא העצים כבד על יצחק וישאל את אביו. כמו כן, הלקיחה בידו את האש והעצים מוכיחה שעשה אברהם כן שיבין בנו את אשר יקרה, שידוע הדבר שיוליך את האש בידו ולא יתננה בחיקו או בבגדיו, ואין דרך בני אדם להוליך את המאכלת גלויה ומפורסמת אלא לתלותה על מותניו, אלא שעשה כן אברהם כדי שירגיש יצחק בדבר וידע שהולכים לעשות קרבן, ומפני כן שאל 'הֲנֵה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיִה הַשָּׁה לְעֹלָה' (פסוק ז).

אמר יצחק 'אָבִי' והשיבו אברהם 'בְּנִי' להגיד שהיה יצחק בעל מוסר, על כן כששאל שאלה מאת אדונו יאמר 'אדוני' או 'אבי', ואז הנשאל ישיב דבר לשואל כנותן לו רשות לדבר. על כן השיבו 'הֲנֵנִי בְנִי', כלומר דבר מה שתמצא 'כי אתה בני ואהבת עולם אהבתיך'.

על הכתוב 'וילכו שניהם יחדו' כתב רש"י שאברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ובשמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר, וכן הסכים רבנו בחיי, וכן נדרש בתנחומא שבשלב זה עדיין לא ידע יצחק שהוא הקרבן (כמובא בתחילת הפסוק הבא).

אולם בשונה מדברי רש"י נדרש במדרש רבה: 'וילכו שניהם יחדו – זה לעקוד וזה ליעקד, זה לשחוט וזה לישחט'.¹⁸² ביאר בעץ יוסף שהשוו בלב אחד לעבודת ה' (ואנוהו – כלומר הבין יצחק כבר בשלב זה שהולך להישחט). אולם הקשה על כך בעץ יוסף, מדוע אם כן אמר אחר כך 'וְאַיִה הַשָּׁה לְעֹלָה' (פסוק ז)? ותירץ שזה היה אחרי דבריו של שטן (כמובא במדרש בפסוק הבא 'ניסיון השטן לעכב'), ומאז עשה יצחק עצמו כלא יודע כדי שיתמלא עליו רחמים. ומכל מקום מתוך תשובת אביו חזר לאיתנו הראשון להשוות דעתו לדעת אביו. וכן הסכים המלבי"ם שכבר בשלב זה חשב יצחק שהוא הולך להישחט: 'שהגם שאברהם ידע שהולך לשחוט את בנו ויצחק חשב שיהיה השה לעולה, בכ"ז היו שווים בשמחת לבם לקיים מצות ה', ואחר שגלה אברהם ליצחק שהוא השה לעולה, אמר שנית וילכו שניהם יחדו, ללמד שבכ"ז הלך יצחק בשמחה כמו אברהם, וכמ"ש במדרש זה לשחוט וזה להשחט'.

ובדרך זו ביאר הרש"ר הירש¹⁸³ וכתב: 'וילכו שניהם יחדו. פזמון זה חוזר פעמיים. אברהם ויצחק, אב ובן, שוחט ונשחט – דרך אחת הם הולכים, הקשה לשניהם במידה שווה, והם עולים



180. וכן נדרש בתנחומא (כג) 'למה מאכלת – שהיא מתירה את האוכלין לתוך פיו של אדם'.
181. בראשית רבה נו, ג.
182. בראשית רבה שם.
183. עיין בדבריו בתחילת פסוק ז שנראה שיצחק הבין את מטרת הליכתם להר.

מתמיד, קודם השחיטה, בזמן השחיטה, ואחריה 'כל ימי חייו יומם ולילה לא ישובות'. ולכן ראוי לייחס את פלא המעשה לאברהם ולא ליצחק.¹⁸⁵ ועוד יש לצרף לכך את דברי הגמרא 'גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה',¹⁸⁶ שהרי המצווה בדבר יקבל עונש אם לא יעשנו, והבלתי מצווה לא יקבל עונש מתוך חוסר המעש. מאחר שהיה אברהם מצווה, היה ראוי שיהיה שכרו הרבה מאוד. 'זהו כלל דעת האחרונים האלה בדבר הזה'.

אולם האברבנאל דוחה את האמור. אם יצחק ידע שיהיה הוא העולה, היה הכתוב משבח ומגדיל עניינו, שעם היות צער אברהם מתמיד יותר מצערו של יצחק, הרי שבאיכות הצער גדול לאין שיעור צערו של יצחק המוסר עצמו למות מצער אביו המביאו למיתה. ולכן ראוי לייחס את פועל האדם השלם ליצחק ולא לאביו, ולפחות מאחר ששניהם קבלו צער, בין רב לממעט, לשניהם היה ראוי לייחס את פועל העקידה. 'אלא שהאמת הברור שיצחק לא ידע דבר מכוונת אברהם'. לא גילה אברהם דבר לבנו, מפחדו שיצחק בהיותו 'בחור וטוב' לא ימסור נפשו למות, ויברח כאחד הצבאים, ולא יוכל הצדיק להשלים כוונתו. ואולי מפני זה העמיסו בעצי עולה, וייתכן שקשר עליו בקשר אמיץ את המשא.

יצחק שאל 'וַאֲיֵה הַשָּׁה לְעֹלָה', כלומר 'התחשוב אבי שגם על שכמי תשים את השם מהמקום אשר ניקחנו משם', והשיבו 'אֱלֹהִים יִרְאֶה לֹו הַשָּׁה לְעֹלָה בְּנִי', כלומר אין עניין השם מוטל עלינו, אלא אלוהים יראה לנו השם, ואין לנו לבקשו.

נכתב עניין זה להודיע שאברהם לא התפעל

שאל יצחק 'וַאֲיֵה הַשָּׁה לְעֹלָה', שאם נעבור דרך היישוב ומשם ניקח שה, מדוע להוליך את העצים הכבדים, ומדוע להוליך את האש שלושת ימים? ואם איננו הולכים ליישוב, מדוע איננו מוליכים השה? על כן אמר 'הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים', כלומר בהכרח איננו הולכים דרך יישוב, ואם כן, 'וַאֲיֵה הַשָּׁה לְעֹלָה'!¹⁸⁴ אולם על המאכלת לא שאל, שדרך בני אדם להוליך חרב או מאכלת בדרך מפני האויבים או מפני החיות הרעות.

אביו ענהו 'אֱלֹהִים יִרְאֶה לֹו הַשָּׁה לְעֹלָה בְּנִי', ובזה העירו שיהיה הוא העולה, כאומר 'אל תתמה בני ממה שאני רוצה לעשות אותך לעולה ואתה תהיה השה, ואל נא תשת עלי חטאת, ולא תהיה לי לסכלות או לאכזריות. כי הדבר הזה אין אני עושה אותו מדעתי אלא במצוות השם ודברו. ואין אני הבוחר בפועל הזה כי האלוהים, כי הוא אשר יבחר וירצה לו הקרבן והשה אשר יחפוץ'. ומילת 'יראה' היא מלשון בחירה, כמו 'פֶּן תַּעֲלֶה עֲלֵיךָ בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה' (דברים יב, יג), כלומר אשר תרצה.

הווי אומר, ידע יצחק שהוא השה לעולה, שהודיעו אביו שבו בחר ה', ועם זאת 'לא נמנע ללכת לדרכו ולא ברח ולא נתאחר ולא נסוג אחר לבו, והוא אמרו "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו"'.¹⁸⁴

לשיטתם כתב האברבנאל שעל הבנה זו יש לשאול, מדוע אם כן מייחסים אנו את שלמות מעשה העקידה לאברהם ולא ליצחק? אלא שיותר קשה הדבר המתמיד בצערו מהדבר שאינו מתמיד. יצחק מסר עצמו לשחיטה, ועל אף שצער המוות שלו גדול מצער אביו שישחטהו, מכל מקום צערו לא היה מתמיד, שמרגע השחיטה אינו מרגיש כלום ולא יצטער עוד. אמנם הזקן ההורג את בנו – יהיה צערו

184. עיין עוד בעניין זה במלבי"ם בפסוק ז.

185. וכראיה לדבר כתב שנמצא בדברי הגמרא (כתובות לג, ב): 'דאמר רב: אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה, פלחו לצלמא', כלומר אם היה המלך מצווה לייסרם יסורין קשים מתמידים, אף שלא ימותו, לא היו יכולים לעמוד

בניסיון והיו ועובדים לצלם, שהיה צערם מתמיד. אולם השלכתם לכבשן האש הייתה דבר קצוב, ויכלו למסור נפשם על קדושת ה'.

186. קידושין לא, א.

אברהם בכך שלא נתן אש על המזבח כדי שלא יחשוב יצחק בשחיתותו, והיה דעתו של אברהם להשים את האש אחר שישחטהו, למרות שלא היה כדין העולות.

יצחק חשב שאביו עושה אותו דוגמה לעולה, כדי שיישאר יצחק עבד מוחלט אל האלוהים, כעניין דמיוני, שוודאי שלא ייגמר בשחיטה ממשיית.

אבל כששלח אברהם את ידו אל המאכלת לשחוט את בנו, כלומר ששם ידו השמאלית על צוואר יצחק להכין את הסימנים לשחיטה, כדרך שוחטי הבהמות, ושלח את ידו הימנית לקחת את המאכלת לשחוט, אז הרגיש יצחק בכוונת אביו האמיתית. 'ומפני זה נתייחס פועל העקידה כולו לאברהם, ולא ליצחק. ולהיות זה דעת חכמינו זכרונם לברכה תקנו בתפילת "דעני לעני" לומר "דעני ליצחק על דבי מדבחא"¹⁸⁷ לפי שבהיותו שמה על גבי המזבח הרגיש בסכנתו ובצרתו, ואז קרא אל אלוה ויענהו, כי להיותו נעקד לא יוכל לברוח ולא להישמט, ולכן קרא לאלוהיו שיצליהו'.¹⁸⁸

מדברי בנו 'בהיותם דברים נוכחיים להעיר אהבת האב לבן, אבל הוא מרוב אונים ואמיץ כח לא נרתע לאחוריו, "וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו". וגם בא הכתוב להגיד שכל דבריו אשר דיבר בדרך דחייה מפני שלום בשיחתו הקלה, כולם נתקיימו כדברי איש האלוהים, שלא נפל מכל דבריו ארצה'.

'ואמרו "וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשָּׂם אֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֻצִּים" זה מורה בביאור אמיתות דעתי שיצחק לא היה יודע שהייתה כוונת אביו לשמיים (וי"ג 'לשחטו'), כי אם לעשותו סימן ודוגמת עולה בעקדו אותו ושומו שמה על המזבח כאילו הוא נקרב שמה (ואנוהו – כלומר חשב יצחק שהיה אברהם עושהו דוגמת עולה, להשאיר רושם עז אצל יצחק שיהיה הוא עבד מוחלט אל ה' יתברך, כדבריו לקמן). אבל לא עלה על לבו שישחטהו, כי איך יצייר בנפשו שיצווה האל יתברך על זה, ושאברהם יעשהו בזריזות כל כך גדול'. וראיה לכך, שלא כתוב ששם אברהם את האש על המזבח, בשונה מהכתוב 'וַנִּתֵּן בְּנֵי אֶהֱרֹן הַפֶּהֱן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וַעֲרֹכוּ עֻצִּים עַל הָאֵשׁ' (ויקרא א, ז), ושינה זאת

נהרות ה'  

הליכת רב ותלמיד יחדיו

'וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו'. מחזה ייחודי הוא זה ונדיר הוא במקרא, בו שני צדיקים הולכים יחדיו ומדברים בדברים שבקדושה: 'וְאֵיהָ הַשָּׁה לְעֹלָה'. לרוב, קשר בין שני צדיקים, בין רב לתלמיד, נרקם בבית המדרש, אולם מעלה מיוחדת יש בקשר בין רב לתלמיד שבא לידי ביטוי לא רק בבית המדרש, אלא אף מתוך הילוכם בדרך יחדיו. ספרות חז"ל מספרת שקשרים מבורכים בתורה ובמידות נקשרו בין רבנים לתלמידיהם גם בהיותם מהלכים בדרך יחדיו, ונביא מספר דוגמאות לדבר. במשנה מובא 'אמר רבי יהודה: שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין',¹⁸⁹ וכן נדרש בגמרא: 'אמר רבי: שאלתי את רבי יוסי ורבי שמעון כשהיו מהלכים בדרך'.¹⁹⁰

ועוד מתארת הגמרא שבהליכה בדרך עסקו גדולי חכמינו בתורת הסוד: 'תנו רבנן:

187. ובנוסח סליחות בני אשכנז: 'מי שענה ליצחק בנו השלוש עשרה.
189. עבודה זרה ב, ה.
190. נדה סח, ב.

188. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד

ניתן לבאר שהתורה עצמה דורשת מן הרב ללמד את תלמידו לא רק בבית המדרש, אלא גם בדרכו, כאומרנו מידי יום וילילה: 'וְלִמְדַתְּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם' (דברים יא, יט) – היכן? הן 'בְּשַׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ' והן 'וּבְלֶכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ'. ופעמים שתורה עם דרך ארץ נקנית דווקא מתוך הילוך בדרך, שזוכה התלמיד לראות את דרכי רבו לא רק מול הספר, אלא גם לנגד מציאויות מזדמנות בבית, בשוק ובשאר המקומות. כאברהם וכיצחק בהר המוריה, ישאפו כל רב ותלמיד ללמוד וללמד מתוך דבקות הדדית בתורה ובמצוות, לא רק בבית המדרש, אלא אף מחוצה לו, בגדר 'וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יחדו'.

נדרש בתנחומא שעתה הבין יצחק לשם מה הולכים יחדיו: 'ויאמר הנה האש והעצים ואיה השם לעולה – באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק, שלא ראה בידו כלום להתקרב (ואנחנו – כלומר להקריב), והרגיש בדבר במה שעתיד להיות. בקש לומר "ואיה השם לעולה",

מדוע משיבו אברהם 'הנני בני', והרי מילת 'הנני' היא לשון ענווה וזימון, כפי שענה אברהם לדבר ה' בתחילת הניסיון, והרי לא זאת מה שביקש יצחק לידע, ולא התכוון אברהם לומר שהינו מזומן למלא את בקשת בנו, מדוע אם כן השיב 'הנני בני'?

אלא ששני מישורים היו בקשר של אברהם ויצחק, שכן היה אברהם אביו מבחינה גשמית, כלומר אביו בילודה, וכן היה אביו מבחינה רוחנית, בבחינת 'ושננתם לבניך אלו תלמידך'. יצחק החל להבין שאולי הולכים הם ללא שה מתוך מצוות הבורא יתברך שיעלה לעולה את יצחק, על כן פנה אל אברהם בשתי בחינות. מצד אחד כבן לאב: 'ויאמר יצחק אל אברהם אביו, וכן מבחינה רוחנית 'ויאמר אבי, בגדר 'אבי אבי' (מלכים ב, יב) שאמר אלישע לאלהו. שואל יצחק את אברהם אם הוא עומד כאבא שבו יגברו רגשי החמלה של אב על בנו מעל שאר העניינים, ואולי לא יעלה לעולה, או בגדר 'אבי' מבחינה רוחנית, שנאמנותו לבוראו תגבר על כל דבר, גם על רגשי האב לבנו.

משיבו אברהם 'הנני בני' בהקדמת 'הנני ל'בני', שאמנם אתה בני, ואהבה וחמלה גדולה מאוד יש לי כלפיך, אבל לפני שאתה בני, מחויב אני למי שאמרתי לו 'הנני' (פסוק א) לקיים כל שליחות שיטיל עלי. תשובת אברהם שעירבה את 'הנני' עם 'בני' הותירה את יצחק ללא משוב ברור, על כן שאל עתה באופן ברור 'ויאיה השעה לעלה'.

עוד יש לבאר שהמילים 'הנני בני' מבטאות את היחס האוהב כל כך של אברהם לבנו אהובו, שחומל עליו כאב לבנו, ו'הנני' עבורך, כמו כל אב שמוכן עבור בנו, לעשות את מיטב יכולתי לשמח אותו – 'בני'. אברהם אבינו אינו ניגש לניסיון זה מתוך חוסר חיבה לבנו, אדרבה, אברהם עומד איתן באהבתו לבנו, וגם בשעה שיודע שהולך להעלותו לעולה ממש בקרוב, לא רק שאינו גורע

כלום, אלא קראו אבי ושתק, לפי שהרגיש יצחק שרצון אביו להעלותו לעולה וחשב אם כן אינו מרחם עלי כרחם אב על בנים ונהפך לי לאכזר, כי לא ידע עדיין שזה רצון בוראו, על כן קראו אבי לנסותו אם יעננו, שעדיין קבוע בלבו שהוא אביו, או אם כבר הסיחו מלבו כאילו אינו בנו, כי בזה רצה לידע מי יהיה הנשחט. וכאשר ענה לו "הנני בני" והורה לו שעדיין כל געגועיו עליו, אמר לו אם כן "איה השעה לעלה", ואמר לו "אלהים יראה לו השעה לעלה בני", לא אני בחרתי בכך כי אם אלהים, ואני ואתה שנינו חייבים בכבודו אז "ויילכו שניהם יחדיו" בכוונה אחת, לאפוקי עד הנה היו חלוקים בדעתם.

בדומה לדבריו כתב בהעמק דבר 'ויאמר אבי – ולא שאל מיד "איה השעה", באשר הרגיש דבר נפלא ולא מצא לב לשאול כי אם אחרי התבוננות על תשובת אביו אם יהא בסבר פנים יפות ואהבה או לא, על כן כאשר ענהו "הנני בני", זהו תשובה מאתה. ובא כאן תיבת "הנני" בדגוש הנון השני, לרמז כוונה שנייה, הנה אני כמו שהייתי אוהבך ביותר, כן עתה בלי שנוי כלל, עתה שאל יצחק הנה וגו'. ותלמידו הרב קוק כתב: 'הנשמה הפנימית, מעומק גניזתה התחילה לחוש, שיש כאן איזה סוד נסתר, איום ונורא, שהוא עומד פתוח גלוי במקום אחר'.¹⁹³

על האמירה הכפולה 'ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי' ציין הרש"ר הירש שעד כה לא דיברו ביניהם אברהם ויצחק, על כן כתוב פעמיים 'ויאמר'. 'השתיקה וכובד הראש של שלושת הימים העלו, מן הסתם, על דעתו של יצחק את האמת. משום כך אולי: אל אברהם אביו – עד כה לא נראה בעיניו אלא כ"אברהם", ולא כ"אביו" כמנהגו מאז'. ועוד עיין לקמן 'ניסיון השטן'.

ואנוהו – מעבר לכפל המילה 'ויאמר' עוד יש לתמוה, וכי לא ידענו שאברהם הוא אביו, שצריכה התורה לכתוב 'אביו'? ועוד יש לשאול,



193. הרב קוק בעולת ראה.

אין לך מה לבוא עמי בדברים. ואנוהו – ועל אף דברי השטן כתבה התורה וַיִּשְׁלַח אֶבְרָהָם אֶת יְדֹ וַיִּקַּח אֶת הַמֶּאֱכָלֶת לְשַׁחֵט אֶת בְּנוֹ (פסוק י), להוכיח שבאמת התכוון אברהם לשחוט את בנו כפי שהבין מצו ה' יתברך, ולא ייחס שום משמעות לדבר השטן.

ובדומה לגמרא נדרש במדרש רבה: וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אֲבִיו וַיֹּאמֶר אֲבִי – בֵּא לוֹ סְמָל אֲצִל אֲבִינוֹ אַבְרָהָם, אָמַר לֵיה: סָבֵא סָבֵא אוֹבֵדֶת לָבָב, בֶּן שְׁנֵיתָן לָךְ לַמָּאָה שְׁנָה אַתָּה הוֹלֵךְ לְשַׁחֵט? א"ל: ע"מ כן. א"ל: וְאִם מִנְסָה אוֹתָךְ יוֹתֵר מִיֵּכָן אֶת יָכוֹל לַעֲמוּד, "הִנֵּסָה דָּבָר אֵלַי תִּלְאָה" (איוב ד, ב)? א"ל: וִיתֵר עַל דִּין (כלומר עוד יותר מכך אני מוכן לעשות). א"ל: לִמְחַר אוֹמֵר לָךְ שׁוֹפֵךְ דָּם, אֶת חֵיִיב שֶׁשִּׁפְכָת דָּמוֹ שֶׁל בֶּנִּי! א"ל: ע"מ כן (ואנוהו – גם אם יעניש אותי על שפיכת דמים עושה אני כן).

וכיון שלא הועיל ממנו כלום בא לו אצל יצחק, אמר לו: בֵּרָא דַעְלוּבְתָּא, הוֹלֵךְ הוּא לְשׁוּחֹטָךְ, א"ל: ע"מ כן. א"ל: אִיִּכְּ כָל אוֹתָן הַפְּרָגִזוֹת (החרדות [עץ יוסף]) שַׁעֲשֵׁת אִמְךָ לִישְׁמַעְאֵל שְׁנֵאִיָּה דְּבִיתָה יְרוּתָא, וְאַתָּה אֵינְךָ מִכְּנִיס בְּלִבְךָ? כִּד לֹא תִיעוֹל מִיֵּלָא תִיעוֹל פִּלְגָא (ביאר בעץ יוסף שהוא לשון משל, שאף שכל דבריו אינם נשמעים, חלקם נשמעים, כלומר חלק מדבריו נכנסו בלב יצחק, ומתוך כך:) הֵה"ד וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אֲבִיו וַיֹּאמֶר אֲבִי, לְמָה אֲבִי אֲבִי ב' פעמים? כִּדִּי שִׁיתְמַלָּא עֲלֵיו רַחֲמִים, וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהַעֲצִים".

א"ל (אברהם ליצחק): יִצְף לַהֲהוּא גְבֵרָא דִּיגְעֵר בֵּיה ('הקב"ה יגער בו ויצער אותו למי שהזקיקך לשאול בדברים הללו' [מיוחס לרש"י]), מכל מקום אלהים יראה לו השה בני, ואם לאו אתה השה לעולה בני. וילכו שניהם יחדו – זה לעקוד וזה ליעקד זה לשחוט וזה לישחט.¹⁹⁵ ואנוהו – כלומר המדרש דורש שיצחק הבין

מאהבתו אליו, אלא אף ממחיש את אהבתו לבנו ונכונותו לשמחת בנו, בדיוק כמו כל אב האוהב את בנו, באומרו 'הנני בני'.

רבנו בחיי ציין שיש בפסוק זה ארבע פעמים את המילה 'ויאמר', ולא יודע למה. ועיין במלבי"ם בעניין תמיחת יצחק, וכן לעיל בפסוק ו' שיטת המפרשים והאברבנאל'.

ניסיון השטן לעכב את אברהם ויצחק

נדרש בגמרא ובמדרשים שהשתדל השטן (ובמדרש רבה מובא סמאל) לעכב את אברהם ויצחק מעשיית דבר ה' בעקדה, וכנגדו עמד אברהם בגבורה רבה.

וכן דרשה הגמרא: 'קדמו שטן לדרך, אמר לו: "הִנֵּסָה דָּבָר אֵלַי תִּלְאָה... הִנֵּה יִסְרָת רַבִּים וְיָדַים רְפוּת תַּחֲזֹק: כּוֹשֵׁל וְקִימוֹן מִלֵּיךְ... כִּי עֲתִידָה תָּבוֹא אֵלַי וְתִלְאָה" (איוב ד, ב-ה) ("וכי היה לאוהבך לנסותך בדבר שהיא תלאה אותך ומכרית את זרעך, הנה יסרת רבים – רצית והחיייתה לו כל באי העולם בדברים, ועתה הנה בא להלאותך ולבהלך" [רש"י]). אמר לו: "אֲנִי בְּתָמִי אֵלַי" (תהלים כו, יא). אמר לו: "הֲלֹא יִרְאָתְךָ פִּסְלָתְךָ" (איוב ד, ו) ("כי יראתך מהקב"ה הוא כסילות ושטות לשחוט את בנך" [מהרש"א]). אמר לו: "זָכַר נָא מִי הוּא נָקִי אֲבָד" (שם, ז) (כלומר הנקי אינו מאבד מתוך יראתו את ה'). כיון דחזא דלא קא שמייע ליה, אמר ליה: "וְאֵלֵי דָּבָר יִגְנֹב" (שם, יב), כך שמעתי מאחורי הפרגוד: השה לעולה ואין יצחק לעולה. אמר לו: כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת – אין שומעין לו.¹⁹⁴

על סוף דברי המדרש העיר בתורה תמימה שאם האמין אברהם שאין יצחק לעולה, הלך כל ניסיון העקידה. וקצת יש לומר שלא רצה אברהם שיוסיף השטן להאריך עמו בדברים אלא רצה לפוטרו מעליו, ולכן דחאו באומרו שאפילו אמת תדבר לא אשמע לך, וכדרך הבדאים, לכן

195. בראשית רבה נו, ד.

194. סנהדרין פט, ב.

ויראה לו השעה. כלומר יראה ויבחר לו השעה, ואם אין שעה, לעולה בני. ואף על פי שהבין יחזק שהוא הולך לשחט, וילכו שניהם יחדו בלצ שעה:

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'אנו אין לנו אלא להביא העצים, האש והמאכלת; אנו אין לנו אלא להיות מוכנים ומזומנים לכל קרבן. מה שיראה לו הקדוש ברוך הוא, מה שייעשה – לא ייעשה אלא משום שכך עלה ברצונו: הבה נשאיר זאת בידי ה'. בכך הגיד לו אברהם כל מה שהיה עליו לדעת, כל מה שהיה צריך לדעתו. "עלינו לבנות המזבח ולהשאיר לחכמת ה' את בחירת הקרבן,

•

200. מקור דברי רש"י בסוף המדרש רבה שהובא בפסוק ז' ניסיון השטן'.

201. ועיי' עוד בפרשגון במה שהביא בשם הרמב"ם במורה נבוכים על תרגום אונקלוס כאן.

202. עיי' בדברינו בפסוק יג' מדרשים על הכתוב אחר נאחז בסבך בקריני'.

עוד נוסף ונאמר, שבאופן שבו מתנהג האדם עם מכריו – כן מתנהג ה' יתברך עם האדם, כדרשת הגמרא: אמר רבא: כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון – למי שעובר על פשע'.²⁰⁶ ככל שיישמר האדם ממידת הדין כלפי מכריו, ובייחוד בראש השנה ובימים התכופים לו, וירבה יותר במידת הרחמים – כן יתנהג ה' יתברך עמו ועם כלל ישראל. וכן כתב המשנה ברורה בהקשר של הסימנים שאוכלים בראש השנה לסימן טוב: 'ולכן פשיטא שיזהר מאד שלא יכעוס בימים האלו מלבד גודל האיסור, כדי שיהיה לסימן טוב, רק יהיה שמח לבו ובטוח בד' עם התשובה ומעש' ט'.²⁰⁷

206. ראש השנה יז, א.

207. משנה ברורה תקפג ס"ק ה.

205. שם, ו.

וַאֲתָוּ לְאַתְרָא דְאַמְרָ לִיהּ יִי וּבְנָא
תַּמְן אַבְרָהָם יִתְּ מִדְּבָחָא וְסִדְרָ יִתְּ
אַעֲיָא וְעַקְדָּ יִתְּ יִצְחָק בְּרִיהּ וְשׁוּי
יִתִּיהּ עַל מִדְּבָחָא עֵיל מִן אַעֲיָא:

ט וַיֵּבֹאוּ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר-לוֹ הָאֱלֹהִים וַיָּבֶן שָׁם
אַבְרָהָם אֶת-הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת-הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת-
יִצְחָק בְּנוֹ וַיֵּשֶׁם אֹתוֹ עַל-הַמִּזְבֵּחַ מִמָּעַל לָעֵצִים:

ויעקד. ידיו ורגליו מאחוריו, הידים והרגלים צימד
היא עקידה, והוא לשון עקדים (ל, לט), שהיו קרסליהם

וַיֵּבֹאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים

אולם בהעמק דבר²⁰⁸ כתב שאין הכוונה שאמר
לו בפירוש, אלא שמתוך ראותו והבנתו שהוא
ההר על ידי מראה ענין וכבוד ה' התקיים מאמר ה'
'אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים' (פסוק ב). וכן הביא הרד"ק שלפי
הדרש ראה ענין קשור עליו או עמוד אש, כמובא
בדברינו בפסוק ד' 'וישא אברהם', וכוונת 'אֲשֶׁר
אָמַר לוֹ' היא שהראהו על ידי הענין או עמוד האש.

כתב הרד"ק ש'המקום' הוא הר המוריה, ואת
הכתוב 'אֲשֶׁר אָמַר לוֹ' ביאר שבבואם יחדיו אמר
לו והראהו במראה הנבואה. וכן כתב הרמב"ן
שעתה באו אל הר המוריה (שתחילה ראה את
ארץ המוריה, כדבריו בפסוק ד' 'וישא אברהם'),
שאמר לו הנה זה ההר אשר אמרתי לך (וכן עיין
בפרקי דרבי אליעזר המובא לקמן).

וַיָּבֶן שָׁם אַבְרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים

"וַיָּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַה'" (ח, כ). אין כתוב כאן אלא וַיָּבֶן
אֶת הַמִּזְבֵּחַ, שהקריבו בו הראשונים²¹⁰, והביא כן
החזקוני. הוסיף האברבנאל שמאחר שהיה מזבח
זה מקודש לגבוה, רצה ה' שבו יעשה אברהם
הפועל הנפלא הזה. ומאחר שהיה הרוס כמה
שנים הוצרך לבנותו.²¹¹

ואלו דברי העמק דבר: 'בא ללמדנו שאברהם
ידע שכאן הוא דומה לבמת צבור, מדקבע
המקום יתברך לו מקום מיוחד, ומכאן יהא
התכלית של במת צבור שהוא בית המקדש,
ושם יש דינים מיוחדים, היינו שיהא קרן וכבש
ויסוד ורבוע דכתיב בכולהו לשון המזבח, ואיתא
בזבחים²¹² כל מקום דכתיב המזבח הוא לעיכובא,
מש"ה כתיב הכא המזבח, שהי' כדין במת צבור,
וע"ע בסמוך שאברהם עשה כדין קרבן תמיד
שהוא בבמת צבור.'

כתב האברבנאל שכתוב זה מורה שלא הייתה
פעולתו בבהלה, אלא ביישוב דעת בנה את
המזבח וערך את העצים באופן נאות וראוי.²⁰⁹
המדרש רבה עמד על כך שכל הפעולות
בפסוק נעשו על ידי אברהם לבדו, ומובא
בנהרות ה'.

עמדו המפרשים על כך שכתוב 'הַמִּזְבֵּחַ' בה"א
הידיעה. כתב רבנו בחיי שעל דרך הפשט הכוונה
למזבח הידוע במצוות התורה, שלא יהיו אבני
גזית (ועיין במה שכתב על דרך הקבלה).

ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'אמר רבי
ישמעאל: כיון שהגיעו לאותו מקום, הראהו
הקדוש ברוך הוא באצבע לאברהם, ואמר לו: זה
הוא המזבח. הוא המזבח שהיה אדם הראשון
מקריב בו מקדם, הוא המזבח שהקריבו בו קין
והבל, הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו, שנאמר



208. העמק דבר בפסוק ב.
209. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד
השלוש עשרה.
210. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.
211. אברבנאל שם.
212. זבחים סב, א.

שאינ מעלין על המזבח את הכבש בעודו חי, זהו משום שבבהמה אין מעלין את העור כלל למזבח, על כן היא נשחטת על הארץ, אך עור האדם נחשב כבשר, על כן נכון להעלותו חי ולשוחטו שם. ועל הכתוב 'וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים' כתב הרד"ק שערכם על האש להדליקם, וציין רבנו בחיי שהם העצים הידועים שבקע בביתו.

עוד הוסיף שמטעם זה כתוב 'וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים... וַיִּשֶׂם אוֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לָעֵצִים', שיש הבדל בין קרבן יחיד לקרבן תמיד שבבית המקדש, שמצוות עריכת העצים נוהגת רק בתמידין שעל המזבח בבית המקדש, והבין אברהם מדברי ה' שצריך להתנהג בקרבן זה כדין קרבן תמיד שעל המזבח בבמת ציבור. ולמרות

וַיַּעֲקֹד אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אוֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לָעֵצִים

לעצים, וכתב התם: "שָׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ" (ישעיהו, ב').²¹⁵

הוסיף בהעמק דבר שלכאורה היה לתורה לכתוב 'על העצים', ככתוב בחומש ויקרא (א, ח): 'עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ'. מדוע כתבה 'מִמַּעַל לָעֵצִים'? משום שמשמעות 'על' היא מעל ממש, ואילו משמעות 'מִמַּעַל' היא באופן גבוה יותר, באופן שאינו מונח עליו ממש. 'מש"ה' כתיב כאן ממעל לעצים, ללמדנו שהעלה למעלה מן העצים, היינו שפירחה נשמתו²¹⁶ והקריבה מיכאל על המזבח של מעלה, כמש"כ התוספות²¹⁷ דמיכאל מקריב נשמותיהן של צדיקים.²¹⁸ ובמילואים²¹⁹ להעמק דבר הוסיף: 'ובזה נתקיים דבר ה' כמשמעו ולא חסר אלא שחיתת גוף יצחק, ובזה בא האיל תחתיו והוחזר הנשמה למקומה. נמצא מרומז העניין במקרא מפורש למסתכלים בדקדוק הלשון ומדויק עוד מה שאמר ה' "וְהָעֵלָהוּ שֵׁם לְעֹלָה" (פסוק ב), ומה מקרא חסר "וְהָעֵלָהוּ לְעוֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים וגו'?" אלא רמז לו דהעלאה זו יהיה שם במקום הידוע להקב"ה, וזה יהיה "על אֶחָד הַהָרִים וגו'" שמזבח שלמעלה מכון נגד מזבח שעל ההר'.

בביאור 'וַיַּעֲקֹד' כתב רש"י 'ידיו ורגליו מאחוריו, הידיים והרגליים ביחד היא עקידה', כמובא בגמרא: 'אמר רב יהודה: עקוד – עקידת יד ורגל כיצחק בן אברהם'.²¹³ ועיין בנהרות ה' שהבאנו שיצחק הוא שביקש להיעקד. ואנוהו – שמא יש לומר שהעקידה נקראת על שמו של יצחק ('עקידת יצחק') מאחר שנעשתה מיוזמתו.

על שימת יצחק על המזבח בטרם נשחט כתב הרש"ר הירש: 'אין זו דרך הקרבן להישחט על המזבח. נראה שאברהם רצה לשחוט את בנו באופן שלא יותיר לו דבר לעשותו, לאחר שישלים את המעשה הגדול. לפיכך רצה לשחוט את בנו על מערכת העצים, כדי שאחר כך יאכלו הלהבות את גוף ילדו'.

ועל הכתוב 'על המזבח' כתב הרב קוק: 'לא נאמר "וישם אותו על העצים אשר על המזבח" אלא "על המזבח". אופי מיוחד וקדושה מצוינת למזבח קדוש זה, שנבנה לשם מטרה של הקרבה כ"כ נאצלת, קדושה ונערצה, שכמוה לא היתה וכמוה לא תהיה בעולם'.²¹⁴

על הכתוב 'מִמַּעַל לָעֵצִים' כתב רבנו בחיי: 'א"ר חנינא: מלמד שעשה אברהם את המזבח מכון כנגד כסא הכבוד, כתיב הכא "ממעל

217. תוספות מנחות קי, א.

218. ובאופן דומה עיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בפסוק יג 'ויעלהו לעולה תחת בנו'.

219. וציין במילואים: 'במהדורא הראשונה היה המשך זה, ובהעתקה ליתא, ואין ברור אם אחר כך חזר בו'.

213. שבת נד, א.

214. הרב קוק בעולת ראייה.

215. וכן מובא בתנחומא (בובר) מא.

216. כמובא בפסוק י' 'פירחה נשמתו'. ובדומה לדבריו 'ממעל' לעומת 'על', עיין במלבי"ם שהבאנו בפסוק יג 'ויעלהו לעולה'.

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

המדרש רבה עמד על כך שבניית המזבח נעשתה על ידי אברהם לבדו, ודרש: 'ויבן שם אברהם את המזבח – ויצחק היכן היה? אמר רבי לוי: נטלו והצניעו, אמר דלא יזרוק ההוא דיגער ביה אבן ויפסלנו מן הקרבן',²²⁰ כלומר אברהם הצניע את יצחק כדי שהשטן לא יזרוק עליו אבן ויעשה בו מום, ובכך ייפסל מהיות קרבן, והביא כן **החזקוני**.

אברהם רצה לשמור את יצחק בנו הטהור והקדוש מכל מום, ורצונו הנשגב נחלק בלב בנו, שביקש מדעתו ליישם את משאלת אביו – לשמור את עצמו מכל מום, גם כשהמחיר היה הקרבת חייו על גבי המזבח.

האב האוסר מתוך שבט מוסר וגדרים, יכול לנצח בקרבות אך לאו דווקא ינצח במלחמה. האב המחנך מתוך הקניית טעמים והתקשרות הנשמה עם אביה שבשמיים – קרוב הרבה יותר לשמור על נשמת בנו מכל מום.

שבשמיים – קרוב הרבה יותר לשמור על נשמת בנו מכל מום.

221. **בראשית רבה** נ, ח, וסיים המדרש: 'כלום יכול אדם לכפות בן שלשים ושבע (נ"א בן עשרים ושש שנה)? אלא יצחק בנו מלמטן היה הקדוש ברוך הוא כובש שריהם של עובדי כוכבים מלמעלה. ולא עשה...'

וַיֹּשְׁלַח אֲבִרָהָם יְתִידָהּ וְנָסִיב
יְתִידָהּ לְמַכְס יֵת בְּרִיָּה :

וַיֹּשְׁלַח אֲבִרָהָם אֶת־יְדֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמֶּאֱכָלֶת לְשַׁחֵט אֶת־בְּנוֹ:

ידו של אברהם ונפלה הסכין מידו, וכיון ששלח ידו לקחתה יצאה בת קול ואמרה לו מן השמים "אל תשלח ידך אל הנער" (פסוק יב) ואלולי כן כבר היה נשחט.²²⁴ ועוד דרש: 'וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט – א"ל: אבא, לא תודיע את אמי כשהיא עומדת על הבור או כשהיא עומדת על הגג, שמא תפיל את עצמה ותמות'.

ועוד נדרש שם: 'באותה שעה הלך השטן אצל שרה ונזדמן לה כדמות יצחק. כיון שראה אותו אמרה לו: בני, מה עשה לך אביך? אמר לה: נטלני אבי והעלני הרים והורידני בקעות והעלני לראש הר אחד ובנה מזבח וסדר המערכה והעריך את העצים ועקד אותי על גבי המזבח ולקח את הסכין לשחטני, ואלולי שאמר לו הקדוש ברוך הוא אל תשלח ידך אל הנער כבר הייתי נשחט. לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצאה נשמתה הה"ד "וַיָּבֹא אֲבִרָהָם לְסַפֵּד לְשָׁרָה וּלְכַבְתָּהּ" (כג, ב) – מהיכן בא מהר המוריה'.

פריחה נשמתו של יצחק

בפרקי דרבי אליעזר נדרש שיצאה נשמתו של יצחק בעקידה: 'וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו – וככהן גדול הגיש את מנחתו ונסכו. והקדוש ברוך הוא היה יושב ורואה לאב שעוקד ולבן שהיה נעקד בכל לב, ושלח ידו לטל את המאכלת, ומלאכי השרת צועקים ובוכים,²²⁵ שנאמר "הן אַרְאֶלִם צָעֲקוּ חֲצָה מִלְּאֲכֵי שְׁלוֹם מֵרַבְּפִיּוֹן" (ישעיה לג, ז). אמרו מלאכי השרת: רבונו של עולם, נקראת רחום

כתב הרד"ק שתחילה התכוון לשוחטו על המזבח, ואחרי כן תאכלהו האש, כדרך הזבח. ובהעמק דבר כתב: 'אריכות לשון הוא ללמדינו כי עוד לא היה המאכלת בידו סמוך לברך על השחיטה, אלא שלח ידו למרחוק ליטול המאכלת, ובשעה שהיה ידו מרחוק ויקח את המאכלת עכבו המלאך, ולא ברך לבטלה'. ועיין בתורה תמימה שהביא מספר גמרות לעניין קודשים הנלמדות מהכתוב 'ויקח את המאכלת'.

אונקלוס תרגם 'לְשַׁחֵט' – לְמַכֵּס. ביאר בפרשגן שכאשר מדובר בשחיטת בהמה, כלומר כריתת הקנה והושט, מתרגם בפועל 'נכס', ואילו בהריגת אנשים מתרגם בפועל 'קטל'. על אף שמדובר כאן בהריגת אדם, תרגם 'לְמַכֵּס' כדין קרבן עולה, שעמד לשוחטו כדין בכריתת סימני הצוואר.

דרשות רבות נדרשו במדרשים על רגעים קדושים אלו, ונביא מקצתם.

במדרש רבה נדרש: 'וישלח אברהם את ידו – הוא שולח יד ליטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא, ואעפ"כ הלב שמח לעשות רצון יוצרו',²²² ועיין בנהרות ה'. ועוד דרש: 'בשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו, בכו מלאכי השרת... ומה היו אומרים? אין אברהם מקבל את העוברים ואת השבים... לא עמדה זכות לאברהם, אתמהא?²²³ ובתנחומא נדרש: 'מיד בנו שניהם את המזבח ועקדו על המזבח ונטל את הסכין כדי לשחוט עד שיצא ממנו רביעית דמו. ובא השטן ודחף

225. בעניין בכיית המלאכים, עיין במלבי"ם שהבאנו בפסוק יא 'ויקרא אליו'.

222. בראשית רבה נו, ח.

223. בראשית רבה נו, ה.

224. תנחומא כג.

הדברים האלה וגו' – זה שאמר הכתוב "הַלֹּחַ יִלֶּךְ וּבָכָה נִשְׂא מִשָּׁן הַזֶּרַע" (תהלים קכו, ו), הַלֹּחַ יִלֶּךְ – זה אברהם, בשעה שניסה אותו הקדוש ברוך הוא ואמר לו "קח נא", אעפ"כ היה בלבו בוכה, ובפיו אמר לו "הנני", הַלֹּחַ יִלֶּךְ וּבָכָה, אימתי – בשעה שהיה נושא משך הזרע, שנאמר "כִּי בִיצָחֶק יִקְרָא לָךְ זֶרַע" (כא, יב).²³¹

ושילוב הרגשות מתואר באופן מעורר השראה במדרש רבה שדרש: 'וישלח אברהם את ידו – הוא שולח יד ליטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא, ואעפ"כ הלב שמח לעשות רצון יוצרו'.²³² ואף מצד יצחק לא חוסכים המדרשים בדבר רגשותיו. מצד אחד, כאמור, שמחה ליוותה אף את יצחק, וכן כתב המלבי"ם: 'ואחר שגילה אברהם ליצחק שהוא השה לעולה, אמר שנית "וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו", ללמד שבכל זאת הלך יצחק בשמחה כמו אברהם, וכמ"ש במדרש זה לשחוט וזה להישחט'.²³³

עם זאת, על פחדו של יצחק בדרך להר המוריה נדרש בתנחומא: 'ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה – באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק, שלא ראה בידו כלום להתקרב (ואנוהו – כלומר להקריב), והרגיש בדבר במה שעתיד להיות'.²³⁴ ועל רגעי השיא של העקידה, כתב הרש"ר הירש על הפסוק 'פָּחַד יִצְחָק הָיָה לִי' (לא, מב): 'פָּחַד יִצְחָק איננו שם ה', כי אם פָּחַד העקדה, הרגע הגדול, בו ראה יצחק את המאכלת שלופה מעליו'.²³⁵ וכאמור, אף יצחק בכה ברגעי העקידה, כנדרש 'ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק'.

ובפרקי דרבי אליעזר הגדיל לדרוש שאף המלאכים בכו: 'והקדוש ברוך הוא היה יושב ורואה לאב שעוקד ולבן שהיה נעקד בכל לב, ושלח ידו לטל את המאכלת, ומלאכי השרת צועקים ובוכים, שנאמר "הֵן אֶרְאֶלִם צָעְקוּ חֲצָה מִלֵּאכֵי שְׁלוֹם מֶרֶץ בְּקִיּוֹן" (ישעיה לג, ז)'.²³⁶

ועם כל זאת, התורה נעשית כמחריש בהקשר הרגשות, ברגעים נשגבים אלו. מדוע? נציע יסוד בדבר. המעשים ניכרים כלפי חוץ, ואילו הרגשות טמונות בתוך תוכו של האדם, ולמעט יודע צפונות, איש אינו יודע מה מרגיש האדם.

המביט במתפלל יראה את גופו כורע ומשתחוה ואת שפתותיו דובבות, אך אינו יודע אם טרוד הוא במחשבות פרנסה ונטול הוא רגשות כרגע, או שאש יוקדת אהבה ממלאת אל לבו ויראה עזה עומדת לנגד עיניו. יכול אדם להביט בדף הגמרא, ואיש אינו יודע אם רק המילים תופסות את מחשבותיו, או ששמחה עמוקה עוטפת כל מילה שלומד ופורחת לגנזי מרום. ואף בשעה שאדם נראה כשמח, מי יודע אם השמחה עמוקה ואמיתית, או שמא היא נעשית מן השפה ולחוץ כדי למצוא חן בעיני סובביו? נראה שהקב"ה בחר להסתיר את הרגשות, משום שככלל, הרגשות גלויות רק למי שיראה ללבב.

מקום הרגש בעבודת ה' – עיקר גדול הוא עד מאוד, וכפי שכתב ספר הכוזרי:



- | | | | |
|------|-------------------|------|--------------------------|
| 231. | תנחומא (בובר) לט. | 234. | תנחומא כג. |
| 232. | בראשית רבה נו, ח. | 235. | רש"ר הירש לא, מב. |
| 233. | מלבי"ם בפסוק ו. | 236. | פרקי דרבי אליעזר פרק לא. |

נחשב כרוצח, כי לא היה רצון ה' רק שיעלהו לא שישחטהו, וע"כ קרא אליו מלאך הזה בעצמו לעכבו מן המעשה שבה תלוי מציאותו וקיומו. ועל כן אמר במדרש שהמלאכים בכו כשרצה אברהם לשחוט את יצחק, ²⁴⁴ רצו (ואנוהו – לומר) שהמלאכים שנבראו מן המצוה הזאת שהיה בה כמה חלקים, הקיחה וההליכה ובנין המזבח, ועריכת העצים והעקדה והעליה על המזבח, שמכל אחד נברא מלאך, וחיות המלאך וקיומו הוא מן המצוה הזאת, ואם היה שוחט אותו היו כל המעשים הקודמים הכנה אל רצח ותועבת ה', וע"כ בכו מלאכים אלה כי יהיו כאין וכאפס. וזה שאמר לו "כִּי עֲתָה יִדְעֵתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ וכו' מִמֶּנִּי", שעורו כי עתה ידעתי ממני כי ירא אלהים אתה, שממני ר"ל מה שנבראתי מן המצוה הזאת ואני חי וקיים ידעתי כי עתה ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך, ר"ל שעתה נגמרה המצוה שהיה תכליתה לידע שאתה ירא אלהים ולא חשכת את בנך, וכ"ז ידעתי עתה והשחיטה היא למותר ויהיה רצח ותועבה'.

ואנוהו – יש להציע שדווקא המלאך קרא אליו

בהם. אילו היה זה מלאך שהביא לו את דבר המצוה: העלה את בנך לעולה, לא היה מאמין לו, כה משוועת הייתה הסתירה בין המצוה הזאת ובין הגילויים שגילה לו ה' עד כה, על כל הקשר הדברים, ובמיוחד בדבר יצחק. לביטול מצות העקדה די היה בשליחותו של מלאך. לשם הבנת טעמו של ביטול זה, ולשם הסברת כל מצות העקדה כנסיון, שמי שגילה את נכונות רצונו לקיימה כבר עמד בו – לשם כך לא היה צורך בהתגלות יוצאת מן הכלל; ביטול זה השתלב יפה עם כל מה שאברהם ידע בלאו הכי.²⁴²

ובדרך נוספת כתב המלבי"ם: 'הנה הדבור 'קח נָא אֶת בְּנֶךָ' (פסוק ב) היה ע"י ה' בעצמו, והקריאה אל תשלח היה ע"י מלאך, ולמה לא עכבו ה' בעצמו?

הנה מלבד מה שיתבאר שהיה נסיון גם בזה, י"ל עפ"י מ"ש חז"ל שמכל מצוה יולד מלאך שליח ה' לגמלו טוב בעד המצוה ההיא כמ"ש "שכר מצוה מצוה",²⁴³ שהמצוה עצמה תגמלהו שכרו, והנה מצוה הגדולה הזאת נגמרה עתה בשלמות בכל פרטיה ונברא ממנה מלאך ה'. אבל אם היה אברהם שוחט את יצחק, אז היה

השוחט אדם לפני אלילו. והרי הכתוב אומר בבחירות שאין למעלה ממנה ובמלים שאינן משתמעות לשתי פנים: "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (פסוק יב). ובכן, רק בכך רואה ה' את גדולתו של אברהם, שמוכן ומזומן היה לשחוט לפניו אף את בנו יחידו, ולא בכך, שנמנע בעוד מועד מלעשות זאת! ועיני כל ישראל דוקא על עקדת יצחק עד היום הזה, ובה יכירו בגיל תכלית יראת שמים למופת. ואמנם, אותם דברי הבל ורעות רוח נאמרים בשם אותה "חכמת ישראל", אשר לגבי דידה אך "ציות של כלב" היא אותה יראת שמים. אולם אליבא דאמת – יראת שמים אינה אלא אותה מידה, המפעילה את החירות המוסרית העילאית ואת שיא כוח תבונתו של אדם על ידי שעבוד חופשי וגמור של התבונה והרצייה לתבונתה ולרצונה של דעת עליון וחסד עליון. ועיין עוד בדבריו בפסוק יג שהמשיך קו זה.

243. אבות ד, ב.

244. המדרש מובא בדברינו בסוף פסוק י.

242. עוד כתב הרש"י הירש: 'הננו רואים צורך מיוחד להטעים דבר זה ביתר הבלטה. בשם "חכמת ישראל" נאמרו דברי הבל ורעות רוח אף על זו נקודת הזוהר והשיא של מעשה העקדה – פיסגת הגבורה היהודית וגבורתו המוסרית של האדם בכלל. שולחה יד להפוך אמת לשקר ולהמיר דבר בהיפוכו. וכך אומרים: גדולתו של אברהם לא הייתה בכך שהיה מוכן ומזומן לשחוט את בנו על פי מצות ה', אלא ששמע לקריאת המלאך שציוה עליו שלא לשחוט אותו. גדולתו הייתה בכך, שהכיר לדעת בעוד מועד שקרבן אדם אינו לרצון לפני ה'! דווקא בזה היה אברהם למתקן הדת הגדול, כביכול, של דורו, והוא היה הראשון, כביכול, שביטל קרבנות אדם והביא במקומם את קרבן הבהמה. ואנחנו, כמובן, הגדלנו לעשות מאברהם, והוכחנו גדולה עוד יותר נעלה מרוחו, וביטלנו את הקרבנות מכל וכל!! אכן, מי שמבקש להוכיח זאת מתוך מעשה העקדה – דבריו דברי הבל, הבל ורעות רוח.

"ואיה השה לעלה" (פסוק ז) שאל יצחק עוד בלכתם בדרך, ומכאן שרגיל היה שלא לראות את אביו כאוכל-אדם,

ה' יתברך, שאין מילים אלו מיוחדת לה' יתברך אלא למלאך.
ועוד עיין בדברי הרמב"ן בפרשת ויחי מח, טו, ובדברי רבנו בחיי בפסוק יג במה שביאר על דרך הקבלה.

משום שהמלאך הוא שאמר לה' שלא העלה אברהם שום קרבן עבור לידת יצחק,²⁴⁵ ועתה מעיד על עצמו 'עתה ידעתי'. ובכך מתורצת השאלה כיצד שייך הכתוב 'עתה ידעתי' כלפי

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִי

כתב האברבנאל שכפל את שמו לפי שהיה כפשע בין יצחק ובין המוות, ולנחיצות דבריו ולמהרו ממניעת השחיטה כפל את שמו.²⁴⁸
ועוד כתב כלי יקר: 'דבר אחר, לפי שבשעה שעסק במצוה בעקידת בנו היה כל כך טרוד במצוה לגומרה כהלכתה עד שלא היה נותן לב לקול הקריאה, לפיכך הוצרך לקרותו שנית, וזהו טעם לכפל אברהם אברהם, מה שאין כן בראשונה שלא היה עדיין טרוד במצוה'. וכן כתב הרש"ר הירש שבפסוק א ענה אברהם 'הנני' לאחר הקריאה בשמו פעם אחת. עתה ענה אברהם רק לאחר הפעם השנייה, משום שהיה שקוע בקיום רצון הגבורה, ולא הטה אוזן לדבר אחר. והוסיף בהעמק דבר 'אברהם אברהם – באשר היה אברהם שקוע בהתלהבות המעשה, בהתפשטות כחות החושים כמעט, על כן הוצרך להעמידו בקול מרגיז עד שישוב לשמוע'.
ועוד כתב הכלי יקר: 'ויש אומרים שאברהם הבין בקריאה זו שמן השמים יעכבוהו לפיכך עשה את עצמו כאיש נדהם וכאיש אשר לא שומע כדי לגמור המצוה עד שקראו שנית'. ועוד עיין בדברינו בפסוק א 'ויאמר אליו אברהם', ועיין בנהרות ה' בעניין קריאת 'אברהם אברהם' ותשובתו 'הנני'.

כפל המילים 'אברהם אברהם' נדרש בדרכים שונות. במדרש רבה נדרש: 'אברהם אברהם – תני רבי חייא: לשון חיבה לשון זירוז',²⁴⁶ והביא רש"י שכפל שמו הוא לשון חיבה. כתב על כך בתורה תמימה 'יתבאר ע"פ הרגיל ונוהג שבעולם דכשצריך אדם לדבר עם חברו קורא אותו פעם אחת בשמו, והיינו שמזמינו לדבר, ומדבר עמו מה שצריך לו, משא"כ באב ואם כשמדברים עם בנם האהוב והחביב להם ביותר יקראוהו בשמו אף כשאינם צריכים לזה, יען כי מתענגים הם בזה גופא שקוראים לו בשמו. וגם כאן קרא לו הקדוש ברוך הוא בשמו שתי פעמים מפני כי כאב את בנו ירצהו וכמש"כ "וַיֹּרֶע אֶבְרָהָם אֶהְיֶה" (ישעיה מא, ח). הוסיף הכלי יקר שבפסוק א לא אמר פעמיים משום שעדיין לא נודעה חיבתו לכל באי עולם, שמא לא יעמוד בניסיון. אולם אחר שעמד בניסיון נראתה לעין כל גדולתו, על כן קראו 'אברהם אברהם' בלשון חיבה, שניסיון זה היה לתועלת המנוסה, להודיע חיבתו לעומת האמור, בתנחומא נדרש: 'ויאמר אברהם אברהם – למה ב' פעמים? שהיה ממחר והולך לשחטו'.²⁴⁷ וכן כתבו האבן עזרא והרד"ק פעמיים כמו בחיפזון כדי שימנע מהר מהשחיטה, וכן כתב החזקוני והוסיף 'אפילו בלשון לעז'. וכן



245. כמובא בדברינו בפסוק א 'הבנה ראשונה – שיטת הדרש'.
246. בראשית רבה נו, ז.
247. תנחומא כג.
248. אברבנאל בתשובתו לשאלות הארבע עשרה והחמש עשרה.

נהרות ה' 1

פעמיים בפרשיית העקדה משיב אברהם 'הנני' לקול ה' יתברך. הפעם הראשונה הייתה בקריאת ה' אליו 'אברהם' בפסוק א, והפעם השנייה היא עתה. בהשיבו 'הנני' בתחילת הפרשייה, עדיין לא ידע אברהם באיזה ניסיון עצום עומד להתנסות, והיה זה בגדר 'נעשה ונשמע', כשמתחייב לדבר שאינו יודע מהו. ואילו עתה בפעם שנייה, מתחייב לעשות את רצון הקב"ה בעוד סכינו שלופה מעל בנו האהוב.

שני יסודות אלו של 'הנני' נדרשים מאדם ירא שמיים. מצד אחד, התחייבות לבצע על הצד הטוב ביותר את כל אשר יצווה ה' יתברך, בגדר 'אנא עבדא דקודשא בריך הוא', ומוכן לעשות את כל אשר יעשה נחת לפניו, אף ללא ידיעה מה יארוּב לפתחו, בגדר 'הנני שלחני' (ישעיהו, ח). וכפי שכתב בספר הכוזרי בתארו את החסיד: 'פוקד הוא על כח הרצון לקבל כל צו אשר יבואהו מאתו ולהישמע לו ולקיימו מיד ובלא כל התנגדות'.²⁵⁰ ומצד שני, בשעה שהיצר פרש את רשתו ומעמיד את האדם בקושי גדול – יוציא מן הכוח אל הפועל את אשר התחייב לו בטרם מעשה. ויאמר בפה מלא 'הנני' ויעמוד בניסיון.

250. ספר הכוזרי מאמר שלישי אות ה (בתרגום יהודה

וַיֹּאמֶר לֹא תוֹשִׁיט יָדְךָ לְעוֹלִימָא
וְלֹא תַעֲבִיד לִיה מִדָּעַם אָרִי קַעֲנָן
יִדְעָנָא אָרִי דְחָלָא דִּי אֶת וְלֹא
מִנְעָתָא יֵת בְּרָךְ יֵת יְחִידָךְ מִנִּי:

יב וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי תְשַׁלַּח יָדְךָ אֶל־הַנָּעַר וְאֶל־תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוֹמָה
כִּי | עֲתָה יִדְעָתִי כִּי־יִירָא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־
בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ מִמֶּנִּי:

לא אחלל ברייתי ומונא שפתי לא אשנה (טהלים פט, לה),
כשאמרתי לך קט, מונא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך
שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה, אחמיה: כי עתה ידעתיו.
מעמה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה
היא חצתי אלך, יש לי פתחון פה עכשיו שרואים כי
ירא אלהים אתה:

אל תשלח. לשחוט, אמר לו אם כן לחנם באתי לכאן,
אעשה בו חצלה ואוציא ממנו מעט דם, אמר לו אל
תעש לו מאומה, אל תעש בו מוס: כי עתה ידעתיו.
אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי,
אחמול אמרת לי כי ציחק יקרא לך זרע (כא, יב), וחזרת
ואמרת קט נא את בנך (פסוק ז), עכשיו אתה אומר
לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקדוש ברוך הוא

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי תְשַׁלַּח יָדְךָ אֶל־הַנָּעַר וְאֶל־תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוֹמָה

'וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו', שהבין אברהם שרצון
ה' שיקריב קרבן במקום בנו, ושיהא הדבר כאילו
מקריב את בנו, על כן נשא עיניו למצוא מה יקריב
תחת בנו, ולא יכל לעשות בבנו מום.

ובמדרש רבה נדרש: 'א"ל: אחנקנו, אמר לו:
אל תשלח ידך אל הנער, א"ל: אוציא ממנו טפת
דם, אמר לו: אל תעש לו מאומה – אל תעש
לו מומה',²⁵³ והביא כן רש"י. ביאר האברבנאל
שמאחר שהיה יצחק עולה תמימה, לא רצה ה'
יתברך שיעשה בו מום כלל.²⁵⁴ הוסיף בהעמק
דבר שלא יעשה בו אפילו רושם דם, בשונה
ממצוות המילה, שאפילו מי שאינו בשייכות
המצווה, כגון הנולד מהול, מכל מקום מצווה
להטיף ממנו דם ברית, אך כאן הזהירו שלא
יעשה בו אפילו רושם דם.

והמלבי"ם כתב על המדרש: 'ובדרושי ארצות
השלום כתבתי בזה כי עקר הנסיון היה אם יעשה
המצוה לשם ה' בלבד בלא תערובות איזה פניה
וכוונה זרה. והנה היה בזה שתי מצות, שתחלה
כשהעלהו קיים מצות ה' שצוה "והעלהו שם

כתב הרד"ק שכפל לו את העניין במילים שונות
(ואנוהו – 'אל תשלח... ואל תעש') משום
גודל האזהרה.

ובהעמק דבר ביאר שנתן המלאך שני טעמים
לדבריו. הראשון, שלא ישלח ידו אל הנער –
'כִּי עֲתָה יִדְעָתִי', שלא חפצתי אלא לדעת,
שלא שתעשה כן למעשה. והשני, 'וְאֶל־תַּעֲשֵׂה
לוֹ מְאוֹמָה', בסיבת 'וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת
יְחִידְךָ מִמֶּנִּי'. אילו היה אברהם עושה את דבר
ה' מחמת יראה ולא מתוך רצון, ככל האדם,
לא היה יצחק מתקדש לעולה, שהרי אין עולה
אלא לרצון, ככתוב בקרבן עולה 'לרצונכם',²⁵²
ואם כן היה רשאי עתה לעשות בו מום, שהרי
לא התקדש. אך מאחר 'שלא חשכת', כלומר
הקרבת אותו לקרבן והתקדש לכך – אסור
לעשות בו מום.

אלא שעל הטעם השני יכל אברהם להקשות,
שדווקא קרבן שעומד להקריב אסור לעשות
בו מום, אך יצחק כבר לא יעלה לעולה, ומדוע
אם כן לא יעשה בו מום? על כך ממשיך הכתוב



253. בראשית רבה נו, ז.
254. אברבנאל בתשובתו לשאלות הארבע עשרה
והחמש עשרה.

252. 'איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר
יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה'
לעלה: לרצונכם תמים זכר בבקר בבקשים ובעזים' (ויקרא
כב, יח-יט).

לְעֵלָה", ועתה שהורידהו קיים שנית מצות ה' שאמר "אל תִּשְׁלַח יָדְךָ".

ומה שקיים מצוה הראשונה בלא שום פניה זרה, אין זה חדוש, כי מה היה יכול לקוות לעצמו איזה תועלת מהקרבת בנו יחידו, ובודאי עשה זאת רק לשם שמיים. אבל במצוה השנית שצוה להורידו, זה היה קשה מאד שיעשה לשם ה' בלבד, כי הלא היה נגד עיניו תועלת עצמו מה שמציל בנו יחידו מן המות, אבל ה' היודע תעלומות לב ידע כי כמו שעשה מצוה הראשונה רק לשם ה' בלבד כן גם במצוה השניה לא שמח על הורדתו משמחת עצמו בעבור שניצול בנו יחידו, רק שמח שזכה לקיים שנית מצות בוראו.

והראיה שהיה קשה בעיניו הורדתו ורצה לעשות בו על כל פנים איזה מום עד שהוצרך להזהירו ע"ז, וע"ז אמר "כי עתה", מן המצוה השניה שקיימת, "יִדְעָתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה" כי "לא חֲשַׁקְתָּ", רצה לומר מה שחשכת אותו מן

המות, לא היה בו איזה כוונה ומחשבה חיצונית, שיעלה על לבך שחשכת ממות את בנך מצד שהוא בנך יחידך, לא על כוונה זאת חשכת אותו, רק ממני עשית זאת, רק למלאות צווי בלא כוונה אחרת זרה'.

עוד נדרש במדרש רבה: 'א"ר אחא: התחיל אברהם תמיה, אין הדברים הללו אלא דברים של תימה, אתמול אמרת "כִּי בִּיֶצֶק יִקְרָא לְךָ זֶרַע" (כא, יב), חזרת ואמרת "קח נָא אֶת בְּנֶךָ" (פסוק ב), ועכשיו את אמר לי "אל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר", אתמהא? אמר לו הקדוש ברוך הוא: אברהם "לא אֶחָל בְּרִיתִי וּמוֹצָא שְׁפָתַי לֹא אֶשְׁנָה" (תהלים פט, לה), כשאמרתי לך קח נא את בנך לא אמרתי שחטאו אלא והעלהו לשם חיבה, אמרתי לך אסיקתיה וקיימת דברי, ועתה אחתיניה. הדא הוא דכתיב "וְלֹא עָלְתָה עַל לְבִי" (ירמיה יט, ה) – זה יצחק', והביא כן רש"י.²⁵⁶ ועוד נדרש: 'ויאמר אל תשלח ידך, וסכין היכן היה? נשרו שלש דמעות ממלאכי השרת ושחת הסכין'.²⁵⁷

פִּי עֵתָה יִדְעָתִי

שעתה נגמרה תכלית המצווה, באופן שאני יודע ואודיע לכל שאתה ירא אלוהים, ועיין ברד"ק. והרמב"ן כתב: 'כי עתה ידעתי – מתחילה הייתה יראתו בכח, לא יצא לפועל במעשה הגדול הזה, ועתה נודעה במעשה (כדבריו בפסוק א' האם שייך ניסיון כלפי הקב"ה'), והיה זכותו שלם, ותהי משכורתו שלימה מעם ה' אלהי ישראל'.

האברבנאל ביאר שני ביאורים למילים 'עֵתָה

בביאור 'עתה ידעתי' נדרש במדרש רבה: 'הודעתי לכל שאת אוהבני',²⁵⁸ וכן כתב החזקוני 'עתה ידעתי' – הכל גלוי לפניו, אלא הכוונה עתה הודעתי, עיין עוד בדבריו.

רש"י ביאר שמעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חובתי אצלך, יש לי פתחון פה עכשיו שרואים 'כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה'.²⁵⁹ הרשב"ם כתב שעתה אני רואה, ונתפרסם לכל העולם 'כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה', וכן כתב המלבי"ם

255. בראשית רבה נו, ח.

256. האבן עזרא (בפסוק א) הביא שיטה זו שמעולם לא ציווהו על השחיטה, אלא 'להעלותו' בלבד (ועוד כתב: 'ואחרים אמרו הראה שתעלהו לעולה, כמו "והשקית אותם יין" [ירמיה לה, ב]), אך העיר שהבנה זו מבוססת על היסוד שלא יתכן שאחר שיצווה ה' מצווה – יאמר שלא יעשינה, ודחה זאת שהרי תחילה ביקש ה' יתברך שהבכורים יתקדשו לעבודת ה', אולם אחר כך החליפם

בלווים. והכתוב 'והאלוהים ניסה את אברהם' מסיר את כל הטענות, שה' ניסהו כדי שיקבל שכר, אך לא ציווהו למעשה.

257. בראשית רבה נו, ז.

258. בראשית רבה שם.

259. בעניין השטן, עיין בדברינו בתחילת פסוק א, ובעניין אומות העולם, עיין בפסוק א' 'ניסיון כדי שילמדו אחרים מאברהם', וכן בפסוק ד' 'ביום השלישי' בתנחומא.

מה ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁאֵל מַעֲמֶךָ' (דברים י, יב), שהרי היו מצווים ביראה גם קודם לכן, אלא הכוונה כאומר 'והנה ישראל', וזו הכוונה בפסוק דידן 'הנה ידעתי'.

ועוד כתב: 'ויש אומרים, "ידעתי" כמו הודעתי כי תכלית נסיון זה היה כדי להרים דגל נס להראות העמים יופי מעשיו. ויהיה מאמר "והאלהים נסה" לשון הרמת נס הנראה לכל אדם כי "טובה תוכחת מגלה" הבאה "מֵאֲהָבָה מְסֻתֶּרֶת" (משלי כז, ה) כשאהבה גדולה והיא נסתרה, הקדוש ברוך הוא שולח עליו תוכחת מגולה, ועל ידי שיקבלה מאהבה תגלה ותראה אהבתו לעין כל.

והנה בענין ידיעת ה' כל דבר טרם היותו, ושיישאר האדם על בחירתו, נבוכו רבים בחקירה זו, ורוב החוקרים יצאו ללקוט ולא מצאו דרך מספיק להיתר ספק זה, כי נראין מכחישין זה את זה, והוא דרוש עמוק מי ימצאנו, ועליו פירש הרמב"ם אומרם ז"ל "הכל צפוי והרשות נתונה"²⁶¹ כי אף על פי שהכל צפוי לפניו יתברך מכל מקום הרשות נתונה לאדם ונשאר על בחירתו.

אונקלוס תרגם 'כִּי עֲתָה יִדְעָתִי' – אֲרִי כְעַן יִדְעָנָא'. ביאר בפרשגן שבדרך כלל אונקלוס מסלק 'ידיעה' מהבורא באמצעות 'גלי קדם'. אך אילו היה עושה כן כאן, הייתה משתמעת מכך שלילת הבחירה, שהדבר כבר היה גלוי לפניו, 'וכלל גדול בתרגום אונקלוס: כאשר יש סתירה בין 'הכל צפוי' לבין 'הרשות נתונה' – ידה של האחרונה על העליונה, עיין עוד בדבריו.

יִדְעָתִי כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי. הראשון, המלאך דובר בשם ה' יתברך את כל הפסוק, וכוונת ה' יתברך לומר כבר ידעתי, וכן עתה אני יודע, באופן השווה בכל הזמנים 'כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה', לכן כתובה מילת 'עתה' בלשון הווה ומילת 'ידעתי' בלשון עבר, שבכל עת ידעתי ואני יודע שירא אלוהים אתה. והשני, שתחילת הדיבור 'אֶל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעַר וְאֶל תַּעֲשֵׂ לוֹ מְאוּמָה' היא דברי המלאך בשם ה' יתברך, אך ההוספה 'כִּי עֲתָה יִדְעָתִי...' היא דברי המלאך מעצמו, לכן לא אמר 'נאם ה'' כפי שאמר לקמן (בפסוק טז). מאחר שבמלאכים שייך חידוש ידיעה אמר 'עתה ידעתי', שנתחדשה למלאך הידיעה אז, וכוונת 'ממני' היא 'יותר ממני', וכוונתו לומר 'עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה יותר ממני, במה שלא חשכת את בנך את יחידך' (והוסיף שמאחר שמילת 'ממני' מוסבת על יראת אברהם הגדולה מן המלאך, אינה מוזכרת בפסוק טז שוב בכתוב 'וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ', כי שם לא מוזכרת יראת אברהם). וכדבריו האחרונים כתב הספורנו: 'ידעתי אני המלאך שבדין יגדילך האל על מלאכיו כאמרם ז"ל "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת"²⁶⁰, ויודע אני שאתה בפועל ירא אלוהים יותר ממני. ועיין עוד בפסוק יא בואנוהו בסוף דברינו 'ויקרא אליו מלאך ה'.

הכלי יקר ביאר שאין כל לשון 'עתה' מבטא עכשיו לעומת זמן קודם, דוגמת 'וְעֲתָה יִשְׂרָאֵל

כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי

הזאת היא אהבה, כי לא הייתה יראת גופו אלא יראת נפשו שלא תאבד, והיה מוסר נפש שהיה אוהב יותר מנפשו, תחת נפשו שלא תאבד מהעולם הבא, שהיא האהבה לאל והדבקות בו.

על הכתוב 'כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה' דרשה הגמרא: 'תניא, רבי מאיר אומר... ירא אלוהים האמור באברהם – מאהבה... דכתיב: זרע אברהם אוהבי'.²⁶² ובדומה לכך כתב הרד"ק: 'היראה

262. סוטה לא, א.

260. סנהדרין צג, א.

261. אבות ג, טו.

לא דיבר ולא ביקש מאומה אלא הלך ועשה, ואין זה אלא כמו שהיה אברהם אוהב ה' ורגיל עמו כביכול, כך היה ירא ממנו ככל אדם, מש"ה בדבר שנוגע לעצמו לא ביקש מאומה, והיה ככל האדם שאין לו כח לבקש מה' שישנה רצונו'. על הכתוב 'וְלֹא חִשְׁבָה אֶת בְּנֵה אֶת יְחִידָהּ מִמְּנֵי' כתב המלבי"ם שמה שלא חשבת את בנה – 'נחשב כאילו הקרבתי עולה כליל'. ובמדרש רבה נדרש: 'מעלה אני עליך כאילו אמרתי לך הקרב עצמך לי ולא עיכבת'.²⁶⁴

אברהם ואיוב

הגמרא השוותה את הנאמר כאן על אברהם לנאמר באיוב, וכן דרשה: 'א"ר יוחנן: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, דאילו באברהם כתיב: "כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יִרְא אֱלֹהִים", ובאיוב כתיב: "אִישׁ תָּם וְיָשָׁר יִרְא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (איוב א, ח).²⁶⁵ ביארו המהרש"א והתורה תמימה שאין הכוונה שהיה איוב גדול מאברהם, אלא שאצל אברהם נאמר הדבר אליו, ואין אומרים בפני האדם אלא מקצת שבחו, ואילו באיוב נאמר הדבר שלא בפניו.

אך הוסיף וכתב בתורה תמימה: 'ואף גם זאת אין הדבר מבואר ברחבה, שאמנם תהיה גדולה מעלת איוב ממעלת אברהם שהיה בחיר ה' ואהבו כמש"כ זרע אברהם אוהבי, ואמרו אין לך מתעסק במצות כאברהם אבינו,²⁶⁶ ועמד בכמה נסיונות והכניס בני אדם תחת כנפי השכינה ופרסם שם ה' ויחודו בעולם,²⁶⁷ ועוד כמה וכמה עניינים נעלים שעשה, ואחרי כל אלה היתכן שתהיה מעלתו פחותה ממעלת איוב?

וקרוב לומר דבדיוק נאמר הלשון "גדול הנאמר באיוב וכו'", ולא בקצור, גדולה מעלת איוב ממעלת אברהם, והכוונה דממה שנאמרו באברהם תוארים מעט מבאיוב מזה ראייה

האברבנאל ביאר שמעלת היראה האמיתית היא תכלית כל התורה ותכלית מה שאפשר לאדם להשיג מן השלמות, ככתוב 'וְעָתָה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעַמְּךָ כִּי אִם לִי רָאָה' (דברים י, יב). עוד הוסיף 'והנה אמר "כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה" לפי שהיראה השלימה שהיא לשמה – עניינה ועניין האהבה אחד הוא, ואברהם מיראתו מאלוהיו לא הרבה אחר מידותיו... והיה אברהם משתוקק להשלים את הפועל הנפלא מעולת יצחק כדי להגיע אל זאת המדרגה ממעלת היראה האמיתית... לפי שכל המעשים אשר עשה אברהם במצוות השם ותכלית עבודתו ויראתו – לא היו נחשבים לכלום בערך פועל העקידה אשר עשה – להסכים בלבו לשחוט בידיו את בנו יחידו מבלי הרור אל מצוות השם ולא תפילה אליו להשיבו מדיבורו'.²⁶³

ואלו דברי העמק דבר: 'כי ירא אלהים אתה – זה המאמר נפלא. והלא כבר נודע אפילו לכל אדם אשר אברהם ירא ואוהב את ה' על צד היותר אפשר, ואדרבה מזה המעשה לבד לא היה ההוכחה חזקה על שהוא ירא תמיד את אלהים, אחר שביד ה' להמית את יצחק גם בלי הקרבת אברהם, והרי מלך בשר ודם אם יגזור על אדם לשחוט את בנו וכי היה האב מתעקש בזה, אחרי שידוע שביד המלך להרוג אותו ואת בנו. אלא ענין הנסיון הוא שוודאי אם היה מלך בשר ודם מצוה על אחד שאינו מגדולי המלכות ומקורבים עם המלך לשחוט את בנו, ודאי אין רבותא אם יעשה כדבר המלך בלי שאלה. אבל אם היה המלך מצוה על אחד ממקורביו ולאזהביו אשר רגיל עמו הרבה לעשות מעשה כזה, היה שואל את המלך למה אדוני המלך מבקש כזאת ואולי ישנה הרצון. כך היה רבותא מאברהם אוהב ה' ומצא לב לבקש על סדום הרבה, וכשבא דבר ה' לשחוט את יצחק יחידו,



265. בבא בתרא טו, ב.

266. נדרים לב, א.

267. כמובא בסוף פרק כא.

263. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה והשמונה עשרה.

264. בראשית רבה נו, ז.

עבודת חיים היא שיכין אדם את עצמו לרגע זה, ואם יגיע, יתרגש האדם מבואו, ויעשה נחת גדולה לאביו שבשמיים, עד כדי שיזכה להיכלל בכלל תלמידי אברהם, החפצים לשמוע את הקול הקורא מן השמיים 'עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יִרָא אֱלֹהִים אֹתָהּ'.

וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת-עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה-אֵיל אַחֵר נֶאֱחָז
בְּסֶכֶךְ בְּקִרְנָיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת-הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ
לְעֵלָה תַּחַת בְּנוֹ:

והנה איל. מוכן היה לכך מששת ימי בראשית: אחר. אחרי שאמר לו המלאך אל תשלח ידך (פסוק יב), ראהו כשהוא נאחז, והוא שמתרגמין וזקף אברהם עינוהי בחר אלין: בסבך. חילן: בקרניו. שהיה רץ אלל אברהם והשטן סובכו ומערבצו באילנות כדי לעכבו: תחת בנו.

וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה אֵיל

כתב הרד"ק שנשא אברהם עיניו לראות אם ימצא בהמה טהורה במקום קרוב אורחוק, כדי שיעלה לעולה תחת בנו. הוסיף האברבנאל שאברהם ראה שלא הייתה כוונת ה' שיעשה את בנו עולה, אך היה קשה שתהיה ביאתו אל המקום ההוא לבטלה, ובניית המזבח ועריכת העצים ללא תכלית, על כן נשא את עיניו לראות מה יעשה.²⁷⁵

275. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים.

ואלו הן... ויש אומרים אף... אילו של אברהם אבינו,²⁷⁷ ובדומה לכך כתב רש"י שמוכן היה לכך מששת ימי בראשית.

לדעת האברבנאל אין להבין את המשנה כפשוטה שאיל זה נברא בבין השמשות, וכן כתב: 'והאיל הזה לא נאמר אנחנו קהל המאמינים שנברא לשעתו לא מדבר (ואנוהו – יש מאין, כמשמעות המשנה 'נבראו בבין השמשות'), אלא בדרך נס ורצון אלהי בא לשם מהעדר שהיה בו, או שהיה איל מדברי שאין לו בעלים, והזמינו הקדוש ברוך הוא שמה להעלותו עולה תחת יצחק. וזהו מה שאמרו ז"ל במשנה דאבות שזה היה אחד מן הדברים שנבראו ע"ש בין השמשות, ר"ל שעלתה אז במחשבה לעשות אותו הנס בעת הצורך, וכבר ביארתי אותו מאמר לפירושי במסכת אבות'.²⁷⁸

ובשיטתו נקטו מפרשי המשנה. רבי עובדיה מברטנורא כתב שנגזר עליו בין השמשות שיהיה נאחז בסבך בקרניו בשעת העקידה, ובדומה לדבריו כתב בתפארת ישראל שנגזר על אחד מהאילים הנבראים בימי בראשית, שיהיה אחד מצאצאיו נשאר הפקר, כדי שלא יקרב מגזל, ושבעת העקידה ירוץ בסמוך לאברהם ויסתבך בקרניו. ובמגן אבות לרשב"ץ כתב: 'ואילו של אברהם אבינו – האיל לא נאמר נברא, אלא שנגזר עליו בין השמשות שיהיה נאחז בסבך בקרניו, לפי שהיה השטן רוצה להבריחו כדי שישחוט את יצחק. וזה היה נס, ולא מצינו לו דוגמא במעשה בראשית, על כן נמנה עם אלו הדברים שנבראו בין השמשות כמו פי האתון, שזה וזה עדיין לא נבראו ונגזר עליהם באותה שעה לדעת יש אומרים'.

אולם דעת המדרשים היא שהאיל ממש נברא בבין השמשות. בפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'רבי זכריה אומר: אותו האיל שנברא

כדרך שיצחק היה מוכן ומזומן להקריב את עצמו על מזבח ה' ולקום מחדש לחיים מעל מזבח ה', כן יעשה הוא ויעשו בניו מעתה ועד עולם: אמונת-אומן זו ומסירות נפש זו יקדשו בקרבנותיהם ויקיימו בחייהם. חיי יצחק וחיי בניו אחריו היה יהיו למעשה – עקדה נצחית'.

בפסוק ב' 'והעלוהו שם לעולה' הבאנו את דברי המלבי"ם שלא דקדק אברהם בכוונת ה' יתברך. עתה התחיל אברהם לחקור בדבר ה' 'והעלהו שם לעולה' והבין שאין הכוונה להעלות את יצחק אלא ל'אשר אמר אליך'. ובהיותו משוטט במחשבתו את מי יצווה ה' להעלות, ראה פתאום איל שלא היה שם מקודם, 'ואחר', תיכף אחר שראה את האיל – נאחז בקרניו בסבך של האילנות, וידע שהאיל נשלח לקרבן תמורת יצחק ואילו התכוון ה' באמרו 'אשר אומר אליך', ולכן העלהו לעולה תחת בנו.

הספורנו ציין שמילת 'הנה' מורה על עניין פתאומי, ומכך שלא היה שם איל קודם לכן ותיכף ראה את האיל הבין שהזדמן לו האיל ברצון האל ולא היה בו שום חשש גזל.

רבנו בחיי כתב שבלשון הקורבנות נקרא הבעל-חי על פי רוב 'כבש' על שם שכובשים עוונותיהם של ישראל, אך כאן נקרא 'איל' משום שהכבש הוא קטן בן שנתו ואילו איל הוא גדול בשנים,²⁷⁶ והרי איל זה נברא בבין השמשות, ולכן לא ניתן לקראו כבש. והוסיף: 'ועוד שהאיל הזה הוקרב עולה, ויש בו רמז לכנסת ישראל שנקראת אילת השחר, שהיא אילותן של ישראל המקבלת מן השחר מגינה עליהם בכל דור ודור בזכות העקדה, והיא המקבלת תחלה'.

האיל מבין השמשות

על אילו של אברהם אבינו דרשה המשנה: 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות



277. אבות ה, ו.

278. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים.

276. כמובא במשנה (פרה א, ג): 'כבשים בני שנה ואילים בני שנים'.

אֲשֶׁתָּךְ' (ג, יז) באופן שלילי, ואילו אברהם זכה לשמוע 'אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקֶלְי' (פסוק יח) באופן חיובי. אדם הראשון התקלל בעבור מעשיו, בנאמר לו 'אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ' (ג, יז), ואילו אברהם התברך ככתוב 'כִּי בָרַךְ אֲבִירָךְ... וְהִתְבָּרְכוּ בְּזַעְרְךָ' (פסוקים יז–יח).

כנגד אדם הראשון שלא עמד בתאוותו נגד 'פרי העץ', אברהם ביקע עצי עולה עבור זביחת בנו, ושם את בנו מעל העצים, המבטא את עמידתו בניסיון, בשונה מאדם שלא עמד בניסיון העץ. בגן עדן חטאו אדם ואשתו בשותפות, ואילו עתה קיימו אברהם ויצחק את צו ה' בשותפות, ככתוב פעמיים 'וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו'.

לאחר חטא אדם הראשון אמר ה' 'וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדוֹ' (ג, כב), ובאברהם נאמר 'וַיִּשְׁלַח אֲבִירָהָם אֶת יְדוֹ... וַיֹּאמֶר אֶל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר' (פסוקים יב–יג). כנגד מעשה אדם החליט ה' להציב את 'לֵהֲטֵה הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת' (ג, כד), מחשש 'פֶּן יִשְׁלַח יְדוֹ', ואילו אברהם שלח את ידו ולקח את המאכלת לעשות את רצון קונו.

מתוך השוואות רבות אלו ניתן להסיק שניסיון העקדה בא בגדר תיקון לחטא אדם הראשון.²⁸³ אברהם העדיף את קיום צו ה' על פני אהבת האדם את חמודיו, ובראשם הבן האהוב, כתיקון להעדפת החומר על ידי אדם הראשון על פני קיום צו ה'.

על כן, כבר בבין השמשות היה צורך לברוא איל שיהווה תיקון לחטא אדם הראשון. בשעה שחטאו אדם וחוה, זוהמת החטא התפשטה לא רק בהם אלא נמשכה לכל הנבראים, שכל הכתוב 'וַתֵּתֶן גַּם לְאִישָׁהּ' (ו, ג) ביאר רש"י 'לרבות חיה ועוף'. נציע שאין הכוונה שלקחה מן הפרי בו חטאה וטרח להאכיל בו כל בהמה וחיה,

בין השמשות,²⁷⁹ וכן נדרש בתנחומא: 'זה אחד מעשרה דברים שנבראו בין השמשות'.²⁸⁰ וכן כתב באזניים לתורה 'וְהָיָה אֵיל אַחֵר' – שהיה איל זה משונה מכל האילים, שהרי נברא בערב שבת בין השמשות.

מדוע הוכן האיל בבין השמשות?

על משנה זו יש לשאול, מדוע היה צורך לברוא איל עבור העקידה כבר בבין השמשות? והרי שאר הדברים שהוזכרו במשנה שנבראו בבין השמשות הוצרכו עבור דברים שאינם בגדר הטבע, דוגמת פי הארץ, פי הבאר, המטה, השמיר וכו', שהיה צורך בסוף בריאת העולם לשנות את סדרי הטבע עבור דברים אלו. אולם מה מקומו של האיל ברשימה יקרה זו? מה היה חסר אילו היה אברהם מעלה לעולה איל תמים ורגיל שמצא בהר המוריה? יסוד גדול בדבר.

השוואות רבות ישנן בין חטא אדם הראשון לבין מעשה העקדה, המעידות על הפער בין אי קיום מצוות ה' הראשונה לבין קיום מצוות ה' הנעלה ביותר.

אברהם בנה את אותו המזבח שבנה אדם הראשון.²⁸¹ הנחש טען כנגד חוה 'כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בָיִים אֶקְלָכֶם מִמֶּנּוּ' (ג, ה), ועתה אומר המלאך 'כִּי עֵתָה יִדְעָתִי' (פסוק יב). בשונה מאדם שהתחבא מה' יתברך, עד כדי שנשאל 'אֵיפֹה' (ג, ט) אברהם מצהיר פעמיים שעומד הוא מוכן ומזומן לכל אשר יצווה – 'הנני'.

בשעה ששאל ה' את אדם וחוה לטעם פשעם, לא הודו בחטא ולא קיבלו אחריות על מעשיהם, אלא האשימו את האחר. ואילו אברהם, שיכל לטעון טענות כנגד ה' יתברך, שהובטח 'כִּי בִּיצְחָק יִקְרָא לָךְ יֶרֶע' (כא, יב) – עשה עצמו כאילם וכבש את טענותיו.²⁸² לאדם נאמר 'כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל

282. כמובא בדברינו בפסוק ב' היה לאברהם מה להשיב' ובפסוק יג 'מדברים על הכתוב'.

283. ועוד עיין בדברינו בפסוק א' ביאור האברבנאל' שקישר גם הוא את חטא אדם הראשון לעקדה.

279. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.

280. תנחומא כג.

281. כמובא בדברינו בפסוק ט' ויבן שם אברהם את המזבח'.

ועבור השלמת התיקון היה צורך בהקרבת איל שהיה נטול זוהמה, ועל כן נברא האיל בבין השמשות – נקי מן החטא והזוהמה, בשונה מכל חיה אחרת.²⁸⁴

אלא שגם הבהמות והחיות נפלו ממדרגתם בעקבות החטא של אדם וחווה. על כן, עבור תיקון חטא אדם הראשון, ידע ה' יתברך שעתיד להיוולד אדם שיתקן את חטא אדם הראשון,

אָחֵר נֶאֱחָז בְּסֶבֶךְ בְּקֶרְנֵי

האבן עזרא הזכיר דעה זו, אך העיר שאם כן היה לתורה לכתוב 'אחרי' או 'אחר כן', 'אחרי זאת' (ואנוהו – כלומר לחבר עניין זה לעניין הקודם). לשיטתו, מילת 'אחר' ללא תוספת 'כן' או 'זאת' מהווה סמיכות למה שכתוב אחריה. גם בהעמק דבר הביא את דברי אונקלוס ורש"י שהכוונה אחרי שהמלאך דיבר עמו, אלא שכתב שלדבריהם היה לתורה לכתוב 'וישא אברהם את עיניו אחר'.

על כן ביאר האבן עזרא שנשא אברהם את עיניו אחרי שנאחז בסבך בקרניו, וכן כתב הרד"ק והביאו החזקוני כביאור נוסף.

ובאופן אחר ביאר האברבנאל שתחילה ראה אברהם איל, שראה אותו רועה שמה, ו'אחר', כלומר ואחר כך, ראה אותו נאחז בקרניו, והיו בכך שני ניסים. הראשון, שמצא שם איל ללא היות שם צאן בכל הארץ ההיא, והשני, שבראותו רועה כרצונו מיד בפתע ראהו נאחז בסבך בקרניו, 'ולכן התבונן בענייניו וחשב שמאת ה' הייתה זאת וממפני זה לקח את האיל ויעלהו לעולה'.²⁸⁵ עוד כתב שאפשר לפרש 'אָחֵר נֶאֱחָז' – שהיה נאחז אחר המזבח כאילו ה' אחזו שם לתכלית זו. וכן כתב בהעמק דבר שאחרי שראה את האיל – נאחז בסבך, שאילו היה רואה את האיל כשהוא סבך בקרניו, היה לאברהם לחוש שמא אחד מעוברי הדרכים סבכו בקרניו בכוונה עד

היטיב לכתוב בהעמק דבר 'תיבת "אחר" קשה להבין, ומצאנו שתי שיטות עיקריות בביאורה. הראשונה היא שיטת אונקלוס שתרגם וַיֵּרָא וְהָיָה אֵיל אַחֵר – בְּתֵר אֵלֶיךָ וְחָזָא וְהָא דְכָרָא. לשיטתו, תיבת 'אחר' משמעה תיאור זמן, אלא ששינה את סדר המילים, ונמצא לדבריו שתיבת 'אחר' מוסבת לתחילת הפסוק, כאילו נכתב 'וישא אברהם את עיניו אחרי כן (כלומר אחרי שקרא לו המלאך) וירא והנה איל'. ביאר בפרשגן שמסתבר שהשינוי בא להוציא מטעות כאילו הכתוב 'וישא את עיניו וירא' מוסב על ראייתו את המלאך, שאפשר לטעות ולחשוב שמוסב על המלאך שהיה מדבר איתו, שנראה לו בתמונת איל.

וכן כתב רש"י שאחרי שאמר לו המלאך 'אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ', ראהו כשהוא נאחז, כתרגום. וכן כתב הרשב"ם והוסיף שאחרי שדיבר אליו המלאך, ראה והנה איל עובר לפניו, ומדי עוברו נאחז בסבכי היער, וחשב אברהם בליבו שוודאי המלאך בא בשליחות ה' וזימן לי איל זה תחת בני, ומטעם זה נאחז בסבך כדי שאוכל לקחתו ולהקריבו. וכן כתב רבנו בחיי שבדרך הפשט, אחרי שאמר לו המלאך 'אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר' ראה את הכבש נאחז בסבך בקרניו, וכן כתב החזקוני שאחרי כן ראה את האיל, והביא דוגמאות לדבר.



284. ועניין זה דומה למובא במשנה ברורה (ש, ב): 'ואמר הקדמונים דאבר אחד יש באדם ונסכוו שמו, וזה האבר נשאר קיים בקבר עד עת התחיה ואפילו אחר שנרקבו בו כל העצמות וזה האבר אינו נהנה משום אכילה כי אם מסעודת מלוח מלכה'. והוסיף בשער הציון: 'וטעם לזה

איתא באלה רבה, לפי שאבר זה לא קבל הנאה מעץ הדעת, דאדם אכלו בערב שבת, והוא אין לו הנאה ממאכל כי אם במוצאי שבת, לפיכך לא נגזר עליו להכלות אפילו על ידי המיתה'.
285. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים.

בירושלמי נדרש: 'מהו אחר? א"ר יודה בי ר' סימון: אחר כל הדורות עתידין בניך ליאחז בעוונות ולהסתבך בצרות, וסופן להגאל בקרניו של איל הזה שנאמר "וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן" (זכריה ט, יד). רבי חונה בשם ר' חנינה בר יצחק: כל אותו היום היה אברהם רואה את האיל נאחז באילן זה וניתור ויוצא, נאחז בחורש זה וניתור ויוצא, אמר לו הקדוש ברוך הוא: אברהם, כך עתידין בניך נאחזים בעוונות ומסתבכין במלכיות – מבבל למדי ממדי ליון ומיון לאדום. אמר לפניו, רבון העולמים: יהיה כן לעולם? א"ל: וסופן להגאל בקרניו של איל הזה, "וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן".²⁸⁷ העיר בתורה תמימה שדרשה זו מבוססת על היסוד 'מעשה אבות סימן לבנים'.

ובדומה לכך נדרש במדרש רבה: 'א"ר חנינא ב"ר יצחק: כל ימות השנה ישראל נאחזים בעבירות ומסתבכין בצרות, ובראש השנה הן נוטלין שופר ותוקעין בו וזוכרים לפני הקדוש ברוך הוא והוא מוחל להם, וסופן ליגאל בקרנו של איל שנאמר וה' אלהים בשופר יתקע'.²⁸⁸ ועיין בכלי יקר בעניין זה.

ובתנחומא נדרש: 'באותה שעה אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים... לא כך אמרת לי "וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך" (טו, ה)? א"ל: הן. א"ל: ממי? א"ל מיצחק. א"ל: כשם שהיה בלבי מה להשיבך ולומר לך אתמול אמרת לי "כי יצחק יקרא לך זרע" (כא, יב), עכשיו אתה אומר לי "והעלהו שם לעלה" (פסוק ב), וכבשתי את יצרי ולא השבתיך, כך כשיהיו בניו של יצחק חוטאין ונכנסין לצרה תהא נזכר להן עקדתו של יצחק ותחשב לפניך כאלו אפרו צבור על גבי המזבח ותסלח להן ותפדם מצרתן.

שישוב, ואילו לא נאחז בסבך כלל – היה קשה לאברהם לרדוף אחריו. על כן ראה אברהם קודם שנאחז וידע שהוא הפקר, ואחר שראהו נאחז בסבך – הלך ולקחו. וכן עיין ברש"ר הירש (מובא לקמן ויעלהו לעולה תחת בנו) שכוונת 'אחר' היא שאחרי שראה אברהם את האיל, נאחז בקרניו ונעמד.

יש שגרסו שהאות אל"ף במילה 'אחר' קמוצה, עיין באבן עזרא ובאברבנאל.²⁸⁶ ועיין בכלי יקר שמילת 'אחר' היא במשמעות 'אחר', 'כאילו היה כאן שני אילים ורצה להבדיל ביניהם'. **אונקלוס** תרגם 'בסבך' – בְּאֵילָא, וביאר בפרשגן שסבך הוא כינוי ליער ואפילו לעץ בודד. וכן כתב רש"י 'בסבך – אילן'. הוסיף רבנו בחיי וכתב: 'ומלת "בסבך" תורה שהיה המקום ההוא יער ושם אילנות, והוא המקום הנקרא "בית יער הלבנון" (מלכים א ז, ב), והוא שאמר דוד על השכינה: "מִצָּאנוּהָ בְּשִׁדִּי יַעֲר" (תהלים קלב, ו), והנה הוא בחלקו של בנימין שכתוב בו: "בְּנִימִין זָאב יִטְרֹף" (מט, כז)'.²⁸⁷

והרד"ק כתב: 'וזה היה לו הזמנה מאת האל דרך נס שאיל זה נאחז בסבך עץ נפרד משאר הצאן, ולא הרגיש עליו הרועה. וזה מאמר יש אומרים אף אילו של יצחק. ואם מצא אברהם את הרועה נתן לו מחיר האיל כי לא העלה עולה לה' חנם'. ובדומה לכך כתב החזקוני שראהו כשהוא נאחז בסבך, ומתוך כך הבין אברהם שהקב"ה זימן לו את האיל. אך אם היה עומד האיל אצלו כשאר אילים, היה סבור אברהם שמא משל אחרים הוא ואבד מהם.

מדרשים על הכתוב 'אחר נאחז

בסבך בקרניו'

מספר מדרשים נדרשו על האמור 'אחר נאחז בסבך בקרניו'.

288. בראשית רבה נו, ט.

286. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה העשרים.

287. ירושלמי תענית ב, ד.

לאברהם מה להשיב, ובפסוק יד 'מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה'.
ובפסיקתא רבתי נדרש שתיזכר להם זכות העקידה בראש השנה שכן העקידה הייתה בראש השנה: 'א"ר ירמיה: אמר לו: רבונו של עולם, גלוי היה לפניך שהיה לי מה להשיבך כשאמרת לי לקרב את יצחק... ולא השבתי אותך אלא עשיתי עצמי כאלם וכחרש. כשהיה בניו של יצחק נידונים לפניך ביום זה ואפילו יש להם כמה קטיגורים מקטרגים אותם, כשם שדממתי ולא השיבותיך כך אתה לאתשים להם. ויקרא אברהם את שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום – מהו היום, כהיום, מפני שראש השנה היה, אמר לו הקדוש ברוך הוא: וכך אני עושה, אמר לו אברהם: השבע לי, מיד בי נשבעתי נאם ה'.'²⁹⁰

א"ל הקדוש ברוך הוא: אתה אמרת את שלך ואומר אני את שלי. עתידין בניו של יצחק לחטוא לפני ואני דן אותם בראש השנה, אלא אם מבקשין שאחפש להן זכות ואזכור להן עקידת יצחק יהיו תוקעין לפני בשופר של זה. א"ל: ומה הוא השופר? א"ל: חזור לאחור, מיד "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו" – זה אחד מעשרה דברים שנבראו בין השמשות. "נאחז בסבך בקרניו", א"ל הקדוש ברוך הוא: יהיו תוקעין לפני בקרן איל ואושיעם ואפדם מעונותיהם, והוא שדוד משבח "וְקָרַן יִשְׁעֵי מִשְׁגָּבִי וּמְנוּסִי" (שמואל ב כב, ג) ואשבור עול גליות מעליהן ואנחם אותם בתוך ציון שנאמר כי נחם ה' וגו' אמנ'.²⁸⁹ ועוד עיין בדברינו בפסוק ב' היה

וילך אברהם ויקח את האיל

מתניו של אליהו, שנאמר "וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בְּעַל שֵׁעַר וְאֶזְרוֹר עוֹר אֶזְרוֹר בְּמִתְנִי" (מלכים ב א, ח). שתי קרניו של איל שופרות. בשל שמאל נשמע קול הקדוש ברוך הוא על הר סיני, שנאמר "וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר" (שמות יט, יט). וקרן של ימין הוא גדול מן השמאל, ועתיד לתקע בו לעתיד לבא בקבוץ של גליות, שנאמר "וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל" (ישעיה כז, יג).
ובעניין מדרש זה כתב רבנו בחיי: 'ובראש השנה שהוא יום הדין נצטוונו לתקוע בשופר, ואף על פי ששנינו: כל השופרות כשרין,²⁹² מצוה מן המובחר בשל איל. וידוע כי מאמרם זה "שופר אילו של יצחק היה", כוננו על מדתו של יצחק, לא על גופו ועצמותיו ממש, שהרי האיל הזה כולו היה עולה כליל עם קרניו וטלפיו, אבל החכמים ירמזו לנו על מדת הגבורה ששמענו מפיו: אנכי, ולא יהיה לך, והוא "פחד יצחק" אשר אנו מבקשים בעת צרה ואומרים: עננו

נדרש בפרקי דרבי אליעזר: 'רבי זכריה אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות, היה רץ ובא להתקרב תחת יצחק, והיה סמאל עומד ומשטה אותו, כדי לבטל קרבנו של אברהם אבינו. ונאחז בשתי קרנותיו בין האילנות, שנאמר וַיִּשָּׂא אֲבִרָהֶם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל. מה עשה האיל? פשט את ידו בטליתו של אברהם, הביט אברהם וראה את האיל, ולקח אותו והתירו והקריבו תחת יצחק, שנאמר "וַיֵּלֶךְ אֲבִרָהֶם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֵלָה תַּחַת בְּנֵי".²⁹¹ וכן כתב רש"י שהיה רץ אצל אברהם, והשטן סובכו ומערבבו באילנות כדי לעכבו.
ועוד נדרש שם: 'רבי חנינא בן דוסא אומר: אותו האיל לא יצא ממנו דבר לבטלה, אפרו של איל הוא יסוד שעל גבי המזבח הפנימי, שנאמר "וְכִפֹּר אֶת־הָרָן עַל קִרְנֵיתָיו אֶחָת בִּשְׁנָה" (שמות ל, י). גידיו של איל הם עשרה כנגד עשרה נבלים של כנור שהיה דוד מנגן בהם. עורו של איל הוא אזור



291. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.

292. משנה בראש השנה ג, ב.

289. תנחומא כג.

290. פיסקא מ – בחודש השביעי.

כי יום מתן תורה תחילת קבלת מלכותו, וכן יום שנברא בו העולם תחילת מלכותו, לפי שאין מלך בלא צבא'.

פחד יצחק, הוא הקול הנשמע במתן תורה, ואילו אנו רומזים בקול השופר שאנו תוקעים בראש השנה שהוא היום שנברא בו העולם. והתבונן

ויעלהו לעלה תחת בנו

יום שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח התקין הקדוש ברוך הוא שני כבשים, אחד של שחרית ואחד של בין הערבים. וכל כך למה? שבשעה שישראל מעלין תמיד על גבי המזבח וקוראין את המקרא הזה "צִפְנָה לִפְנֵי ה'" (ויקרא א, יא), זוכר הקדוש ברוך הוא עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד ובין שפחה קוראין את המקרא הזה, צפונה לפני ה', זוכר הקדוש ברוך הוא עקידת יצחק בן אברהם".²⁹⁵

מתפרש כאן קרבן התמיד כמצוה שנצטווה האומה הישראלית על מנת להמשיך בה את מעשה העקדה של אביה הראשון. במיוחד מורה על כך "יִרְךָ הַמִּזְבֵּחַ צִפְנָה לִפְנֵי ה'" (שם), ש"קדשי קדשים שחיתתן בצפון".²⁹⁶ רוח צפון היא "רוח חצות הלילה": "באישון ליל החיים", עם שקיעת השמש במעמקי עולם, ואך חושך יאופפנו – יאמר נא ישראל: אף אם עינינו לא ראו, אף על פי כן – ה' יראה. עומדים אנחנו לפני ה'. הדעה והבינה לחי עולמים, עיני ה' צופיות למעננו, ואין צורך שנבין דעת עליון. תורתו והליכותיו אינן עומדות לדין לפני כס המשפט של תבונתנו, ויהיו נסיבות חיינו עלי אדמות אשר יהיו: "ה' יראה!" זאת חוקת קרבן עולם מהר המוריה. לפיכך נושא אברהם את עינו ומבקש בהמה, כי אין די במלים להביע זאת. והנה: איל, ואחר כך, "אחר", לאחר שאברהם ראה אותו, נאחז בקרניו ונעמד'.

על הכתוב 'תחת בנו' נדרש במדרש רבה: 'וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו – רבי בנאי אמר: אמר לפניו: רבון העולם, הוי רואה דמיו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי, כהדא דתנן הרי זו תחת זו הרי זו תמורת זו, הרי זו חלופי זו, הרי זו תמורה'.²⁹³ וכן הביא רש"י, שמאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה' לא חסר המקרא כלום, ומדוע נכתב 'תחת בנו'? אלא שעל כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר: יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו בני זרוק, כאילו הוא מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן. באופן אחר ביאר האברבנאל שכתוב 'תחת בנו' להורות שלא עשאו קרבן תודה להודות לה' יתברך על שהציל את בנו, אלא עשאו עולה תמורת יצחק בנו. היה בדעתו לגמור הפועל, וכאשר נאמר לו 'אל תשלח ידך אל הנער' חשב שהיה מחויב לתת במקומו כופר, שהתמורה לא תינתן אלא על הדבר שהיה אדם מחויב לעשותו ולא עשאו.²⁹⁴ וכן כתב הספורנו שהוא תמורת מה שהיה בלבו לעשות לבנו. ובאזניים לתורה כתב שהזמין לו הקב"ה את האיל לאחר שעמד בניסיון באופן שלם, 'כדי להשקיט את המיית רוחו של אברהם אבינו, שנדמה לו כאילו הפסיקו אותו באמצע עבודתו'.

ואלו דברי הרש"ר הירש: 'במלים אלה מעמיד הכתוב לכל הדורות ובמלוא הבהירות על משמעות הקרבנות כמעשה זיהוי של האדם עם קרבנו. וכך נאמר בתנא דבי אליהו: "אמרו,

את בן הבקר לפני ה'" (ויקרא א, ה).

296. משנה זבחים א, ה.

293. בראשית רבה נו, ט, משנה בתמורה ה, ה.

294. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים.

295. אליהו רבה (איש שלום) פרשה ז, על הפסוק 'ושחט

כמעשה, ומיכאל הקריב נשמתו ע"ג המזבח של מעלה. (ויש לרמז במ"ש ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח אשר הוא ממעל לעצים, ר"ל שאז שם אותו לקרבן על מזבח של מעלה שהוא ממעל לעצים, וכן אמר במדרש תנחומא מהו ממעל? שעשה המזבח מכוון כנגד כסא הכבוד שנא' שרפים עומדים ממעל לו, ר"ל שיש הבדל בין מעל ובין ממעל, מעל הוא על גב הדבר וממעל הוא למעלה מן גב הדבר והיל"ל מעל העצים ומ"ש ממעל לעצים מורה שהמזבח הוא למעלה למעלה³⁰¹). וה' צוהו על העקדה שיהיה זה הכנה לזרעו שיצטוו על הקרבנות וה' יקבל מחשבה זו של מסירת נפש כמעשה ממש, לכן הקדים זה ביצחק שהוא השרש לכל זרע ישראל שהוא הקריב את עצמו בפועל, ומאז כשאחד מבניו ימסור נפשו במחשבה יזכור עקדת יצחק ששם ה' גם נשמת זרעו בכח, ויקבל זה כמעשה ממש'.

המשיך וביאר המלבי"ם מתוך הבנה זו את הכתוב בפסוק הבא: 'ויקרא אברהם שם המקום, שאז השיג אברהם את הענין הזה, שלעתיד יהיה שם מזבח בנוי, ואת אשר נעשה בעקדת יצחק יראה ה' תמיד בכל קרבן שיביאו, שיהיה האיל כאיל יצחק ומסירת נפש במחשבה כמסירת נפש של יצחק, ועל זה אמר "אשר יאמר היום", שזה הנאמר גם היום שבהר ה' יראה תמיד אפרו של יצחק כאלו נשרף עולה כליל'. ועוד עיין בדבריו בפסוק טו.

ובדומה לדבריו כתב המלבי"ם: 'והנה עיקר ענין העקדה ומ"ש בתנא דבי אליהו דכל מי שאומר "ושחט אותו על ירך המזבח צפנה" (שם) הקדוש ברוך הוא זוכר עקדת יצחק, ומה שקבע בשולחן ערוך²⁹⁷ לומר בכל יום פרשת העקדה קודם פרשת הקרבנות, בארתי בחבורי ארצות החיים (סימן אל"ף) באורך, כי לפי הראוי היה שהאדם יקריב את עצמו לקרבן אשה לה', רק ה' ברחמיו מקבל גוף הבהמה תמורת גוף האדם,²⁹⁸ אחר שמצד הגוף אין הבדל בין גוף האדם לגוף הבהמה, אבל הלא באדם נמצא נפש המשכלת שלא נמצא תמורתו בגוף הבהמה, וע"ז השם מקבל מחשבת המקריב שחושב בעת הקרבת הקרבן כאלו אני נשחט, כאלו אני נקרב, והשם מקבל מחשבה זו כמעשה, כי המחשבה היא פועל הנפש, ומה שנוגע להגוף יקבל גוף הבהמה תחת גוף האדם.

וע"ז אמרו בחגיגה²⁹⁹ זבול בו מזבח בנוי ומיכאל עומד ומקריב עליו קרבן, וכתבו התוספות³⁰⁰ במדרש יש שמיכאל עומד ומקריב נשמותיהם של צדיקים ע"ג המזבח, ר"ל שהקרבת גוף הבהמה תחת גוף האדם יקריב הכהן על מזבח של מטה, אבל מי מקריב את הנשמה שהיא נקרבת ע"י המחשבה של מסירת נפש, ע"ז מזבח בנוי למעלה ומיכאל כהן שם ומקריב נשמותיהם על גבי המזבח.

וזה היה ענין העקדה, שבעת העלה את יצחק ע"ג המזבח ויצחק מסר את עצמו להישחט על כבוד שמו, היה מחשבה זו

298. עיין עוד ברמב"ן ויקרא א, ט, וברש"י הירש בפסוק ה' ואני והנער נלכה'.
299. חגיגה יב, ב.
300. תוספות מנחות קי, א.
301. וכן הבאנו בהעמק דבר בסוף פסוק ט.

297. שולחן ערוך (או"ח א, ה-ח): 'טוב לומר פרשת העקדה... יאמר עם הקרבנות פסוק: "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'" (ויקרא, א, יא), והביא המשנה ברורה (ס"ק כ): 'דאיתא במדרש דכל מי שאומר פסוק זה הקדוש ברוך הוא זוכר עקדת יצחק'.

נהרות ה'

נשיאת עיניים אל הקדושה הבאה

'וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו' – זו הפעם השנייה שנושא אברהם את עיניו בפרשיית העקדה. בפעם הראשונה כתוב 'וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק' (פסוק ד), כלומר את הר המוריה, שם עתיד להעלות את אהובו על גבי המזבח. ועתה, בפעם השנייה כתוב 'וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו', בשעה שעומד במקום שאליו נשא את עיניו בפעם הראשונה.

נשיאת העיניים עתה באה לאחר שעמד בשלמות ביעד שהציב לעצמו בנשיאת עיניו בפעם הקודמת – להעלות את בנו לעולה על גבי המזבח. אמירת 'אל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר' (פסוק יב) מנעה את מעשה השחיטה, אך רצון ה' קיים במלואו בהר המוריה, מתוך שליחת יד אברהם ליטול את המאכלת לשחוט את בנו. עתה, שעומד אברהם בפסגת ההר ובפסגת הניסיון, מה עושה? נושא מחדש את עיניו, אל התכלית הבאה, אל הקדושה הבאה, אל העניין הבא שדרכו יוכל להסב נחת גדולה לבוראו.

זוהי צדקת הצדיק. נושא הוא את עיניו גבוה ורחוק, אל פסגות שיוכל לכבוש בעבודת ה', ומשכבש את הפסגה – אינו שוקט על השמרים, אלא נעשה כקוי ה' המחליפים כוח, ונושא מייד את עיניו אל התכלית הנכספת הבאה – עשיית נחת מופלאה לה' יתברך באופן מחודש, הבנויה על יסוד ההצלחה הקודמת. יהי חלקנו עמהם.

יד ויקרא אברהם שם המקום ההוא יהוה | ויראה אשר
יאמר היום בהר יהוה יראה:
ויפלא ויצלי אברהם תמן באתרא
ההוא אמר קדם יי הקא יהון
פלחין דריא בכין יתאמר ביומא
הדין בטורא הדין אברהם קדם
יי פלח:

הקוראים את המקרא הזה אומרים עד היום הזה על היום שעומדים זו. ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפרענות, כדי שיאמר היום הזה כלל הדורות הצאים צהר ה' יראה, אפרו של יצחק צור ועומד לכפרה:

ה' יראה. פשוטו כתרגומו, ה' יצטר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרצנות: אשר יאמר היום. שיאמרו לימי הדורות עליו צהר זה יראה הקדוש צרוך הוא לעמו: היום. הימים העתידין, כמו עד היום הזה שכל המקרא, שכל הדורות הצאים

ויקרא אברהם

אונקלוס תרגם 'ויקרא אברהם' – ופלא ויצלי. וגם התפלל על העתיד. הוסיף בפרשגן ששינוי זה מחייב את השינוי 'שם המקום ההוא' – תמן באתרא ההוא, כאילו נכתב 'והתפלל אברהם שם במקום ההוא'.

ביאר בפרשגן שבדרך כלל מתרגם אונקלוס 'קריאה' בשם ה' כתפילה, אך כאן תרגם בשתי לשונות: עבודה ותפילה, שכן אברהם הקריב

על הקושיא הראשונה תירץ המהרש"א 'שנענה בהר המוריה, לא שנענה במה שלא נשחט יצחק אלא על שבקש ממנו יתברך "אלהים יראה לו השה לעלה וגו'" (פסוק ח'). ועל הקושיא השנייה תירץ הירושלמי 'מכיון שנגאל יצחק כמו שנגאלו כל ישראל'. אולם אנו נבאר בדרך אחרת.

לא מוזכר בפסוקים שהתפלל אברהם, אך אונקלוס תרגם 'ויקרא אברהם – ופלח וצל', שעבד והתפלל אברהם, וכאן מוזכרת תפילת אברהם מפורשות. אין כוונת המשנה לתפילת אברהם למנוע את עקידת יצחק, שאם היה מתפלל כן – לא היה עומד בניסיון אלא מבקש להתחמק ממנו. תפילת אברהם שנענתה בהר המוריה היא האמורה אחרי שעמד בניסיון העקידה, בכתוב 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה – אשר יאמר היום בהר ה' יראה'. אברהם התפלל לה' יתברך שזכות העקדה לא תסתכם באברהם לבדו, אלא תעמוד לכל ישראל כל הימים.

והרי זה דומה לביאור רש"י שה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות (ואנוהו – שיכפרו על עם ישראל בשעה שצריכים לכפרה, כזמן עצירת גשמים), וכפי שכתב רבנו בחיי: "ה' יראה" לדורות, שתעמוד לישראל זכות העקדה הזאת בכל דור ודור'.

וכן נדרש בתנחומא שהתפלל אברהם אבינו עתה, אחרי הקרבת האיל, ונענה אברהם: 'באותה שעה אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים... כשם שהיה בלבי מה להשיבך ולומר לך אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע" (כא, יב), עכשיו אתה אומר לי "והעלהו שם לעלה" (פסוק ב), וכבשתי את יצרי

בכוונת הכתוב 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה' הביא האברבנאל מספר שיטות שבסופן כתוב שנראה לו לפרש כדברי אונקלוס שאין מדובר בקריאת שם אלא בביאור תפילה וצעקה. לאחר שהעלה את האיל לעולה חשש אברהם שיאמרו בני אדם שכוונת אברהם לא הייתה נכונה, שלבסוף נשחט איל בלבד ולא יצחק. מחדש האברבנאל שביקש אברהם עתה להעלות את יצחק לעולה שלא יאמרו עליו שלא העלהו לבסוף מחוסר שלמותו: 'והיה תכלית תפלתו ותחנתו שלא ימנענו מהעלות את יצחק גם אחר האיל כי לולי זה לא תאמן כוונתו ורצונו בעבודתו'. הווי אומר, ביקש אברהם רשות להעלות את בנו לעולה, 'ה' יראה', כלומר יקבל את יצחק כעולתי, כדי שלא יאמרו עלי 'בהר ה' יראה' שנשחט איל ולא יצחק. 'ומפני זה בא לו דבור שני מהמלאך ואמר לו "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך" שאתה פוצר ומבקש תמיד להעלותו לעולה, לכן בשכר זה נשבע ה' כי ברך אברכך וגו'".³⁰²

מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה במשנה נאמר שבשעת עצירת גשמים יוצאים לרחובה של עיר, ושליח הציבור מוסיף ברכות, ושם מובא: 'על הראשונה הוא אומר מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך אתה ה' גואל ישראל'.³⁰³ ועל כך יש לתמוה, היכן מצאנו שהתפלל אברהם בהר המוריה, שעל תפילתו יש לדרוש 'מי שענה את אברהם אבינו'? כל שאר המוזכרים במשנה התפללו,³⁰⁴ אך היכן מצאנו שהתפלל אברהם בהר המוריה? ועוד הקשה בירושלמי: 'ולא יצחק נגאל?', כלומר, מדוע חותמים 'גואל ישראל' ולא 'גאל יצחק'?

יהושע בגלגל... מי שענה את שמואל במצפה... מי שענה את אליהו בהר הכרמל... מי שענה את יונה ממעי הדגה... מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלים'.

302. אברבנאל בתשובתו לשאלות העשרים ואחת ועשרים ושתיים.

303. תענית ב, ד.

304. מי שענה את אבותינו על ים סוף... מי שענה את

ב"ר יצחק: כל ימות השנה ישראל נאחזים בעבירות ומסתבכין בצרות, ובראש השנה הן נוטלין שופר ותוקעין בו ונוזכרים לפני הקדוש ברוך הוא והוא מוחל להם, וסופן ליגאל בקרנו של איל שנאמר "וה' אלהים בשופר יתקע" (זכריה ט, יד).³⁰⁵ וכן נדרש בירושלמי שאמר הקב"ה לאברהם: 'אחר כל הדורות עתידין בניך ליאחז בעונות ולהסתבך בצרות וסופן להגאל בקרניו של איל הזה... עתידין בניך נאחזים בעונות ומסתבכין במלכיות – מבבל למדי ממדי ליון ומיון לאדום... וסופן להגאל בקרניו של איל הזה, 'וה' אלהים בשופר יתקע וְהִלָּךְ בְּסַעֲרוֹת תִּימָן'."

ולא השבתיך, כך כשיהיו בניו של יצחק חוטאין ונכנסין לצרה תהא נזכר להן עקדתו של יצחק ותחשב לפניך כאלו אפרו צבור על גבי המזבח ותסלח להן ותפדם מצרתן. א"ל הקדוש ברוך הוא: אתה אמרת את שלך ואומר אני את שלי. עתידין בניו של יצחק לחטוא לפני ואני דן אותם בראש השנה, אלא אם מבקשין שאחפש להן זכות ואזכור להן עקידת יצחק יהיו תוקעין לפני בשופר של זה.³⁰⁵

על כן מתאים כל כך הלשון 'גואל ישראל' ולא 'גאל יצחק', שתפילת אברהם לא הייתה עבור יצחק אלא עבור עם ישראל כולו לדורי דורות, כפי שנדרש במדרש רבה: 'א"ר חנינא

שם המקום ההוא ה' יִרְאָה

את בנו, וכשיראו בני חוזר עמי יאמרו כי כחשתי לאל ממעל ומאסתי בדבריו, ולא יאמינו כי מה' הייתה הסיבה, והקב"ה יראה כי לא מריתי דבריו ויהיה לי לעד. והכלי יקר ציין שכתוב בפסוק הן 'יראה' והן 'יראה', שבמקום זה מקוים מצד אחד 'יִרְאָה כָּל זָכוֹרָךְ' (שמות לד, כג) ומאידך כאמור בגמרא 'יראה יראה – כדרך שבא לראות כך בא ליראות',³⁰⁷ כי הכל עניין אחד.

הרד"ק כתב ש'ה' יִרְאָה' הוא על שם 'אֱלֹהִים יִרְאָה לוֹ הַשֵּׁה' (פסוק ח).³⁰⁸ הרחיב זאת הרש"ר הירש וכתב: 'באמצעותו של שם זה: "ה' יראה" – ציווה אברהם לזרעו אחריו את מורשת ה"הוראה", אשר אותה יעלה הר המוריה להם לזכרון למעשה העקדה. "ה' יראה" – רמז לנאמר לעיל: "אֱלֹהִים יִרְאָה לוֹ" וגו' – ה' צופה ורואה! בזמן ובמקום שאנחנו איננו רואים, שם רואה ה'; עלינו לשעבד לו את בינתנו בחירות וברצון. "ה' רואה" – במלים כוללניות אלה ביטא אברהם את משמעותו של הר המוריה. אולם היום,

אונקלוס תרגם ה' יִרְאָה – אָמַר קָדָם ה' הָכָא יְהוֹן פְּלָחִין דְּרִיָּא' (אמר: לפני ה' כאן יהיו עובדים הדורות). וכן כתב רש"י פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קורבנות. ציין בפרשגן שלפי רש"י התרגום מוסר את תוכן התפילה, שה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קורבנות. אולם לפי הרמב"ם³⁰⁶ יש כאן ציווי לדורות למקום עבודת ה', שכתב 'ואין ספק אצלי גם כן שהמקום אשר ייחדו אברהם בנבואה היה ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים, שאברהם ציווה אותם שיהיה בית עבודה, כמו שבאר המתרגם ואמר 'ופלח וצלי...'. רבנו בחיי כתב: "'ה' יִרְאָה" לדורות, שתעמוד לישראל זכות העקדה הזאת בכל דור ודור. ואלו דברי החזקוני: 'אברהם אומר כך: ה' יראה ויהיה לי לעד כי עשיתי מצוותו, כי יודע אני שיאמר היום בכמה מקומות: בהר ה' אשר אברהם הולך בנו שמה יהיה נראה לנו אם יוכל לכבדו לשחוט



307. חגיגה ב, א.

308. ועיין בנהרות ה' בפסוק ח.

305. התנחומא, המדרש רבה והירושלמי מובאים באופן רחב יותר בפסוק יג' מדרשים על הכתוב.

306. מורה נבוכים חלק שלישי פרק מה.

ה' יִרְאֶה" – הרי בנוי, "אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר" – הרי חרב, "ה' יִרְאֶה" – בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא.³¹⁰ ביאר בתורה תמימה שהדרשה נסמכת על הכתוב 'שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'" (שמות כג, יז), ואילו לשון 'הר' המראה על חורבן נסמך על הכתוב 'עַל הַר צִיּוֹן שְׁשָׁמָּה' (איכה ה, יח). עוד הוסיף: 'וטעם המראה הזאת וענינה בכלל י"ל שהוא כדי שיהיה אברהם חזק בבטחונו שלא יעזוב הקדוש ברוך הוא את בניו בכל זמן אף לאחר חורבן ביהמ"ק שהוא המקום הנועד להשראת השכינה. ובזה יתבאר מה שהראה לו רק הבנין הראשון והשלישי שלעתיד לבא ולא חש להראות לו גם בנין בית שני, יען כי להתכלית המכוון די בהמראות מתחלה ומסוף, ודו"ק'.

והגמרא דרשה: "ובהשחית ראה ה' וינחם" (דברי הימים א כא, טו), מאי ראה?... רבי יוחנן אמר: בית המקדש ראה, דכתיב "בהר ה' יראה",³¹¹ ועיין בתורה תמימה.

ועל קריאת המקום על ידי אברהם נדרש **במדרש רבה:** 'אברהם קרא אותו יראה שנאמר "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה" – שם קרא אותו שלם שנאמר "וימלכי צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם" (יד, יח). אמר הקדוש ברוך הוא: אם קורא אני אותו יראה כשם שקרא אותו אברהם – שם אדם צדיק מתרעם, ואם קורא אני אותו שלם – אברהם אדם צדיק מתרעם, אלא הריני קורא אותו ירושלים כמו שקראו שניהם "יראה" "שלם" – ירושלים. ר' ברכיה בשם רבי חלבו אמר: עד שהוא שלם עשה לו הקדוש ברוך הוא סוכה והיה מתפלל בתוכה שנאמר "וַיְהִי בְשָׁלֵם סֻכּוֹ וּמִעוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן" (תהלים עו, ג), ומה היה אומר "יהי רצון שאראה בבנין ביתי".³¹² ועיין עוד בדברינו בפרשת לך-לך יד, יח 'מקור השם ירושלים'.

לאחר שהכרה כללית זאת בתכונת הקדוש ברוך הוא נקבעה בתודעתנו על ידי מעשה התגלות מסוימת, מקבלים אנו מיד ה' את חוקי תבונתו הוא, ולחוקי-תורה אלה יקום בהר הזה בית מקדשו, למען תיעשה תורה זו לתבונתנו אנו, ולמען נעצב ברוחה את כל חיינו. משום כך אין היום ביטויה של אמת זו כללית בלבד: "ה' רואה", אלא, כל איש ואיש מאתנו "ייראה בעיני ה'": בְּהָר ה' יִרְאֶה; עליו להתיצב לפניו בהר הזה פעם אחר פעם, למען ייראה ויבחן וייסקר.

שלש פעמים בשנה "ייראה" כל בן אברהם ויצחק בהר הזה "וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם" (דברים טז, טז): לא רק עבודה שבלב העולה ועוברת כרוח נושבת, אלא קידוש כל הוויתו והתמסרות כל ישותו ב"עולת ראייה". מעתה, כל מי שמופיע בהר המוריה עם עולת ראייה, מתווסף אל העולה אשר העלה אברהם "תחת בנו" ונודר לקיים את חלקו במשימת העקדה. משימה זו הייתה תוכן נדרו של האב הראשון במקום הזה לבנו ולזרעו אחריו, ובשעה שעלה הוא במעלה הר המוריה, קבע דוגמה ומופת בקיום הנדר הזה לנצח נצחים'.

ובהעמק דבר כתב: ה' יִרְאֶה – ממקום זה יראה ה' להשגיח על עולמו, שהרי כאן הוא מקום מלכותו, כמובא בגמרא³⁰⁹ שדווקא בבית המקדש תוקעים בחצוצרות וקול שופר משום שנאמר 'בְּחֻצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הִרְיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה'" (תהלים צח, ו) – שזהו מקום מלכותו. ועיין **בבעל הטורים** בעניין הפסיק בין המילים ה' ו'יראה'.

מדרשים על הכתוב ה' יראה'

נדרש בספרי: 'וכן אתה מוצא באברהם שראה אותו בנוי וראה אותו חרב וחזר וראה אותו בנוי, שנאמר "וַיִּקְרָא אֲבִרְהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא

309. ראש השנה כז, א. 310. ספרי דברים שנב. וכן הובא בבראשית רבה נו, י. 311. ברכות סב, ב. 312. בראשית רבה נו, י.

שם אלוהים ושם הויה בעקידה

אברהם קורא למקום 'ה' יראה', כלומר בשם הויה. בפסוקים בתחילת העקידה מובא דווקא שם 'אלוהים' ולא שם הויה, אמנם מפסוק זה מוזכר שם הויה בלבד. כתב על כך האברבנאל שקודם פועל העקידה מוזכר שם 'אלוהים' שביאורו 'בעל הכוחות', שיצחק היה תחת ממשלת הכוחות הטבעיים, אך אחר

שנעשה פועל העקידה היה תחת ממשלת ה' יתברך בייחוד, לכן מעתה ואילך בסיפור מוזכר שם הויה המורה על השם המיוחד מחוייב המציאות.³¹³ בביאורים נוספים, עיין בפסוק א' ביאור המלבי"ם, בדברינו בסוף פסוק ה', ובנהרות ה' בפסוק ח' (וכן עיין בדברי רבנו בחיי בפסוק יג במה שכתב על דרך הקבלה).

אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָרָה' יִרְאֶה

בו מזבח ובית המקדש יאמר אז, ויסופר היום הזה שהעלתי בני יצחק לעולה, כי זה נאמר לו בנבואה למה בחר בהר ההוא, כי עתידים בניו להקריב שם קרבנות'. הספורנו ביאר שביום כתיבת ספר התורה, יהיו ישראל אומרים שְׁבָהָר ה' יִרְאֶה, כאשר יגלה אותו ה' יתברך, ככתוב 'וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'' (דברים יב, יא). והיה זה בימי דוד, שעשה את מקום המקדש במקום עליו אמר אברהם 'ה' יִרְאֶה'. ובהעמק דבר כתב: 'אשר יאמר היום' – לאחר מתן תורה, ונצטוו בני ישראל לבנות שם את בית המקדש ושם תהיה ראיית פנים בעזרה, ככתוב 'בְּהָרָה' יִרְאֶה' – שמשמעו שניראה לפני ה' בבית המקדש. ועיין בנהרות ה'.

הכלי יקר ביאר שאברהם קרא למקום 'ה' יראה' משמע להבא, לפי שמקום קדוש זה לא גילה הקב"ה לאף אחד, שכן לאברהם נאמר 'על אחד הָהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ' (פסוק ב), ובחומש דברים (יב, יד, ועוד) כתוב מספר פעמים 'בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'', והעלימו ה' מן הטעם שיבואר שם.³¹⁵ על כן כתוב 'ה' יִרְאֶה', שלעתיד לבוא יגלה המקום לרבים ואז יאמרו 'הַיּוֹם בְּהָרָה' יִרְאֶה', היום ולא קודם, שעד היום שנבחר לא גילה אותו הקב"ה.

אונקלוס תרגם 'אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם' – בְּכֵן יִתְאַמֵּר בְּיוֹמָא הָדִין' (לכן יאמר ביום הזה). ביאר בפרשגן שלדבריו מילת 'אשר' אמורה כקישור סיבתי, שההר נקרא כיום 'בְּהָרָה' יִרְאֶה מפני שאברהם קרא לו 'ה' יראה'. ועוד תרגם 'בְּהָרָה' יִרְאֶה – בְּטוֹרָא הָדִין אֲבָרְהָם קָדָם ה' פִּלְח' (בהר הזה אברהם לפני ה' עבד). גם הרשב"ם ביאר שכוונת 'יִרְאֶה' אמורה בלשון עבר, שכתב 'אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם' ולמחר, 'בְּהָרָה' יִרְאֶה – בהר ה' נראה הקב"ה אל אברהם.

בשונה מאונקלוס שביאר את מילת 'יִרְאֶה' בלשון עבר, רש"י ביארו בלשון עתיד, שיאמרו עליו בדורות העתיד 'בהר זה יראה הקב"ה לעמו', והוסיף שכוונת 'היום' היא הימים העתידיים, כמו הכתוב 'עד היום הזה' הבא בהבנת היום בו עומדים הקוראים את המקרא. ועוד הביא מדרש אגדה שה' יראה את העקדה לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות, כדי שיאמרו היום הזה בכל הדורות הבאים 'בהר ה' יראה', שאפרו של יצחק עומד לכפרה (עיין בפסוק יג 'מדרשים על הכתוב').³¹⁴

בביאור 'היום' עליו כתוב 'אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם' מצאנו מספר ביאורים. הרד"ק כתב: 'אשר יאמר היום' – זה היום יסופר בהר כשיראה ה' בו, שיבנה

313. יראה', שמנה אותו מכלל הדברים שנכתבו על שם העתיד. 315. עיין כלי יקר בדברים יב, ד שביאר את טעם הדבר.

314. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשע עשרה. 315. ועיין באבן עזרא בדברים א, ב בעניין הכתוב 'בהר ה'

טו ויקרא מלאך יהוה אל-אברהם שנית מן השמים: ויקרא מלאך די לאברהם תננות מן שמיא:

אברהם ממחר לשחטו. א"ל אברהם: מי אתה? א"ל: מלאך. א"ל: כשאמר לי הקדוש ברוך הוא להקריב, בעצמו אמר לי, ועכשיו אני מבקש שיאמר לי הוא. מיד פתח הקדוש ברוך הוא הרקיע וא"ל "בי נשבעתי".³²⁴ ועיין בנהרות ה' בפסוק טז.

הביא המלבי"ם את המדרש וכתב עליו שנלמד מכאן שכל דבר ששומע נביא מפי הקב"ה בעצמו – אין לו לשמוע כשיאמר לו נביא אחר שנצטווה לומר לו בהיפך מה ששמע מאת ה' יתברך (דוגמת הנביא בבית אל³²⁵). ממילא, לא הוריד אברהם את יצחק מהמזבח עד ששמע את הקב"ה אומר 'בי נשבעתי' (פסוק טז).

הווי אומר, בזמן הקרבת האיל עדיין היה יצחק על גבי המזבח, שמאחר שה' יתברך אמר לו להעלותו, לא הורידו בדבר המלאך 'אל תשלח ידך' אלא רק מששמע מפי הגבורה 'בי נשבעתי'. ומכאן הבנה חדשה לכתוב 'ויעלהו לעלה תחת בנו' (פסוק יג), וכתב: "ר"ל שבנו לא ירד מן המזבח והיה מונח במקומו רק אברהם הקריב את האיל למטה, ומלת תחת ישמש ג"כ על המקום כמו 'והשענו תחת העץ' (יח, ד), וקרא שם המקום "ה' יראה", "ר"ל ה' בעצמו יבחר מי יהיה הקרבן העקרי אם בני שהוא על המזבח למעלה אם האיל הקרב למטה, והוסיף שאשר יאמר היום בהר ה' יראה, שמזה נשאר שם המקום עד היום ששם יראה ה' בעצמו בבית הבחירה, לא ע"י מלאך ושליח רק בכבודו ובעצמו'.

עוד ביאר³²⁶ שכוונת הכתוב 'ויאמר בי נשבעתי

כתב הרד"ק שקרא לו פעם שנייה לבשרו בגמול שיגמול את בניו בעקבות המעשה אשר עשה. והרש"ר הירש כתב: 'שנית – רק לאחר שאברהם הקריב את האיל במקומו של יצחק וקרא שם למקום ההוא, באה אליו בשורה זו על התוצאות המבורכות של מעשהו. כי בשניהם עשה פיסגה זו של חייו לתכלית הנעלה של כל זרעו אחריו. לכך נקשרת ברכה זו עבור זרעו'.

ואלו דברי העמק דבר: 'קריאה ראשונה היה להשלים התכלית של מה שנעשה יצחק לעולת התמיד, ומזה הוקבע פרנסת ישראל, וע"ז אמר אברהם שיהיה מקום ראית פנים בג' רגלים שהמה שלשה ראש השנה לפרנסת ישראל (ואנוהו – כמובא במשנה בתחילת מסכת ראש השנה). ועתה באה קריאה שניה על דבר הנסיון של אברהם אבינו'.

ובאזניים לתורה ביאר שלא בברכה זו בקריאתו הראשונה אליו, אלא המתין עד לאחר הקרבת האיל, כי הקרבן המתקבל ברצון גורם לברכה שתיתן בעין יפה, שכן נאמר 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלימים' (ויקרא ט, כב), ומבואר בגמרא³²³ שברכם אחר מעשה הקרבנות. וכן כתוב 'ויכל דוד מהעלות העולה והשלימים ויברך את העם בשם ה' צבאות' (שמואל ב ו, יח). אף כאן המתין המלאך עד אשר הקריב אברהם אבינו את האיל ואחר כך ברכו.

על דיבור המלאך לאברהם נדרש בילקוט שמעוני: 'אברהם אברהם (פסוק יב) – מפני שהיה

הוא יאמר לי, מיד "ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית" שלא רצה לקבל מן הראשון'.

325. כמובא במלכים א פרק יג.

326. מלבי"ם בפסוק טז.

323. מגילה יח, א.

324. ילקוט שמעוני רמז קא. ובאופן אחר נדרש בתנחומא (כג): 'ויאמר אל תשלח ידך אל הנער, א"ל: מי אתה? א"ל: מלאך. א"ל: כשאמר לי "קח נא את בנך" הקדוש ברוך הוא בעצמו אמר לי, ועכשיו אם הוא מבקש

כן הדבר הזה, שבפעם הראשון שאמר לו ה' קח את בנך והעלהו שם לעולה שחשב אברהם שה' אינו רוצה בעולות אילים רק בבנו שיהיה לעולה, א"כ היה מוכרח להעלות את בנו, אחר שה' רוצה קרבן ואינו מקבל דבר אחר רק נפש בנו. אבל בפעם הזאת שהזמינו לפניו את האיל להקריב אותו לקרבן, הלא ראה שה' מקבל גם בהמה לקרבן ואינו נחוץ שיקריב דווקא את בנו יחידו, ובכ"ז מרוב אהבתו אל ה' לא רצה להורידו כי חשב בלבו שלכבוד המלך העליון רוצה להביא את בנו היקר מכל הון. אך בזה הראה את גודל אהבתו. וז"ש **וַיַּעַן אֱשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה**, "ר"ל מה שהקרבת את האיל שבזה הראית לדעת שה' מקבל גם קרבן איל וא"צ לבנך דווקא, ובכ"ז **וְלֹא חִשַּׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יַחֲדֶךָ**", ורצית שהוא דווקא יעלה לעולה לכבודי, לכן כי ברך אברכך". ועיין בדברי האברבנאל שהבאנו בתחילת הפסוק הקודם.

והוסיף וכתב: ו"יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה," הוּדִיעַ שְׁבַמְעֵשָׁה זֶה שְׁלֹא רָצָה עֲתָה לְהוֹרִידוֹ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ נִשְׁלַם הַנִּסְיוֹן וְנִגְלָה צְדָקָתוֹ בִּיתֵר שָׁאת וְיִתֵּר עַז. לְמִשְׁל מֶלֶךְ אַחַד בָּא אֶל בֵּית אוֹהֲבוֹ בְּיוֹם הַשִּׁלְג וְהַמֶּלֶךְ נִצְטָנ מִן הַקּוֹר וְלֹא הָיָה לְאוֹהֲבוֹ עֲצִים לִבְעֹר לֶחֶם אֶת הַמֶּלֶךְ, וְלִקַּח כִּלִּים יְקָרִים שֶׁהָיוּ לוֹ וַיִּבְקִיעֵם לְעֵצִי מוֹקֵדָה לֶחֶם אֶת הַמֶּלֶךְ. וּפְעַם אַחֵר בָּא אֶצֶל אוֹהֲבוֹ הַשְּׁנִי בְּיוֹם הַשִּׁלְג וְהוּא הָיָה לוֹ עֲצִים לִבְעֹר, רַק אָמַר שֶׁלִּכְבוֹד הַמֶּלֶךְ לֹא אֶעֱשֶׂה הַמוֹקֵד מֵעֲצִים פְּשוּטִים, וְלִקַּח כִּלִּים יְקָרִים שֶׁלוֹ וַיַּעֲשֶׂה מֵהֶם מוֹקֵד לֶחֶם. מִבּוֹאֵר כִּי גָדוֹל וְנִעְלָה מְאֹד מַעֲשֵׂה הַשְּׁנִי עַל מַעֲשֵׂה הָרִאשׁוֹן, שֶׁהָרִאשׁוֹן שְׁלֹא הָיָה לוֹ עֲצִים הָיָה מוֹכֵרָח לְהַשְׁחִית כִּלְיוֹ לְהַצִּיל אֶת הַמֶּלֶךְ מִצַּנֹּת שִׁלְג וְקוֹר. אֲבָל זֶה הַשְּׁנִי שֶׁהָיָה לוֹ עֲצִים הוּא

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ נהרות ה' ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

ויסוד זה הוא אבן דרך בעבודת ה'. השכר אינו המטרה, אלא עצם עבודת ה' יתברך הוא התכלית. כפי שכתב הרמב"ם בהקשר של אברהם אבינו: 'אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא... שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים... העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש

תזכורת לעניין זה יש מדי בוקר, באמרנו 'הי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלהי אבותינו שנשמור חוקיך בעולם הזה', ולפני שנמשיך בתפילה נשהה מעט, כדי להביע עיקר לנאמר עד כה, ורק אחר כך נמשיך ונאמר את עניין השכר: 'ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא', שכן העיקר בעבודת ירא שמיים הוא 'שנשמור חוקיך בעולם הזה'.³³⁰

329. אבות ד, ב.

וַיֹּאמֶר בְּמִימְרֵי קִיּוּמִית אָמַר יי אָרִי
חֲלָף דַּעְבְּדָתָא ית פִּתְגָמָא הָדִין
וְלֹא מְנַעְתָּא ית בְּרָךְ ית יְחִידָךְ:

טז וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נֶאֱס־יְהוָה פִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־
הַדְּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ:

וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נֶאֱס־יְהוָה

המלאך שכל ההבטחות שקיבל אברהם עד כה, בבין הבתרים ובמילה, היו ייעודים על תנאי שיעמוד בניסיון העקדה, ועתה זכה בפועל בכל אשר הובטח (ועיין במדרש רבה לקמן).

כי לפי שעשית זה הפועל תזכה לכל היעודים שאמרת לי, "כִּי בְרַךְ אֲבִרְכְךָ" (פסוק יז) כי כאשר יעד בהם לאברהם אין ספק שהיה בלבו יתברך לצוות לאברהם לעשות זה הפועל אשר באמצעותו יושלמו היעודים. ואין זה אלא כרופא שנשבע לרפאות חולה אחד ולא פירש לו בעת השבועה במה ירפאהו, ואחר שצוהו לקחת משלשל או תחבושת מה, שזה בודאי היה בלב הרופא לעשותו כשנשבע לרפאותו (ואם לא – לא היה נשבע לרפאותו). ואם כן אין בכאן חדוש יעוד כלל ולא שבועה, אלא ההודעה שהתכלית בעקדה היה קיום היעודים. ואין לספק איך תלה קיום היעודים בעשיית זה הפועל, אחר שקודם לכן נשבע ובא בברית לקיימם, לפי שמאז היה בלבו לצוות על זה הפועל, וידע שכן יעשה אברהם והוא כמשל הרופא שזכרתי.³³¹ ועיין עוד בדבריו למה כתוב שדיבר אליו המלאך 'מן השמיים'.

והרש"ר הירש כתב: 'מה שניתן קודם בצורת "ברית", ובכך הותנה בקיום הדדי, אם כי בלתי תלוי בשום נסיבות חיצוניות, זה נאמר עכשיו כאן בצורת "שבועה", כייעוד ללא שום תנאים. על ידי מעשה העקדה כבר מילא אברהם מצדו את הדרישה העליונה, ובו בזמן הבטיח גם את מילויה הנאמן מצד בניו ובניו לאורך ימים.

כתב האבן עזרא 'בי נשבעתי' – זו היא השבועה הגדולה העומדת לעד'. ובמדרש רבה נדרש: 'ויאמר בי נשבעתי' – מה צורך לשבועה זו? א"ל: השבע לי שאין אתה מנסה אותי עוד מעתה ולא את יצחק בני.³³¹ הספורנו ביאר את כוונת הפסוק: 'נאום ה', כלומר אומר אני ה', ש'יען אשר עשית את הדבר הזה': 'בי נשבעתי... כי ברך אברכך'.

שאלו המפרשים, מדוע יש צורך שישבע ה' על דבריו, והלא נאמן בורא עולם אף ללא שבועה? וביארו בדרכים שונות. הרד"ק ביאר שהוסיף לברכה שבועה, שתכליתה לומר שכשם שאני חי וקיים לעולם, כן תהיה שבועתי קיימת. ואף על פי שכל דבר ה' מקוים כשבועה, הוסיף כן לומר שאף על פי שיחטאו בניו – לא יכרתו מהיות גוי גדול לפניו.

והרמב"ן כתב: 'גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים (טו, ה) וכעפר הארץ (יג, יז), אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום. והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו'.

הביא האברבנאל את דברי הרמב"ן והקשה עליהם, שהרי בדברים הראשונים בין ה' יתברך לאברהם נכרתה ברית והיא חזקה משבועה, שהרי בשבועה יש דברים בלבד ואילו הברית כוללת דברים עם מעשה.³³² על כן ביאר שהודיעו

331. אברבנאל בתשובתו לשאלות העשרים ושלוש ועשרים וארבע.

332. בראשית רבה נו, יא. אברבנאל בשאלתו העשרים ושלוש.

זוהי הזכות של מעשה העקדה. על ידי מעשה זה הושקעה רוח השלמות המוסרית העליונה בנפשו של יצחק, ומעשה זה מאיר לעד באור של דוגמה ומופת. על ידי כך – מורשת התכונה הטבעית הרוחנית מוסרית, והדוגמה המזהירה

כתב האבן עזרא ש'יען' מלשון 'ענה', שזה המעשה יענה ויעיד (ועיין ברש"ר הירש). ובמדרש רבה נדרש: 'א"ר חנין: כי יען אשר עשית את הדבר הזה – נסיון עשירי הוא, ואתה אומר כי יען אשר עשית הדבר הזה? אלא זה נסיון האחרון שהוא שקול כנגד הכל, שאילולי לא קבלו עליו אבד את הכל'.³³⁴

בדבריו בפסוק זה אמר המלאך הן 'יען אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה' והן 'וְלֹא חָשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ', וביאר באזניים לתורה את החלוקה ביניהם: 'יען אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה' – הוא הקרבת האיל, 'וְלֹא חָשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ' – כמשמעו, הרי שהחשיב שני דברים שעבורם הוא מברר אותו. הכלי יקר התייחס גם הוא

נתייחס לשלושה מישורים של 'פתיחת הרקיע', שבכוחו של האדם לפעול. האחד הוא תפילה באופן כללי. פעמים שאדם מתפלל על עניין מסוים, ועל אף שמפציר בתפילתו – מרגיש שתפילתו שבה ריקם. למעשה, תפילות רבות אינן

שבות ריקם, אלא ממתינות עד ששערי התפילה עבור אדם זה ייפתחו. ואז מגיעה תפילה מעומקא דליבא ובוקעת את שער התפילה, וכל התפילות שנשארו בפתח השער זוכות להיכנס פנימה, וזוכה האדם לשפע ברכה. אל יתייאש אדם מתוך הרגשה של חוסר קבלת תפילותיו. אדרבה, 'קנה אל ה' חֶזֶק וְיִאֲמָץ לְךָ וְקָנָה אֶל ה'" (תהלים כז, יד) – מתוך תפילה שלא התקבלה – יתחזק עוד יותר להתפלל באופן מאומץ יותר, עד שיפתח שער השמיים ותתקבל תפילתו עם שאר תפילותיו, בעזרתו יתברך.

השני, הוא בקשות בזמן גשמים, בהם שער השמיים פתוח, כפי שכתב בספר התודעה: 'משל למה הדבר דומה, לאב ששולח מתנות לבניו. כל זמן שהמתנות מועטות, והוא שולחן ביד שליח, מה שאמר לו האב לתת לבנו הוא נותן, אך מה שלא אמר לו, אינו נותן. בא לתת להם מתנה מרובה, אינו שולח ביד שליח אלא נותנה לבדו. מה הוא עושה, קורא לבניו ופותח להם אוצרו לתת לכל אחד את מתנתו. כיון שהאוצר פתוח, הם רואים כל יקר וכל חמדה שגנוזים שם וחומדים אותם. באותה שעה הפיקחים שבהם מבקשים עילה לשאול מאביהם כל חמדת לבם, והוא נותן להם. למה, שהאוצר פתוח והשעה שעת רצון.

כך, כל חסדי ה' וגבורותיו שהוא עושה עם בריותיו, על ידי מלאכיו הוא עושה, שעושים את שליחותו ואינם מוסיפים ולא גורעים, ואילו חסד הגשמים אינו מאמין ביד שליחו אולי לא ישא לפשעי בריותיו ולא יתן גשמיהם ונמצא העולם שמם. לכן מפתח הגשמים ביד הקב"ה שהוא מרבה להטיב. וכשהוא נותן גשמים לעולמו, רק מתוך אוצרו הטוב הוא נותן. לא בדין ולא בשכר ולא בזכות אלא בחסד שהוא אך טוב.

כיון שאוצר זה נפתח, אוצר של חסדים טובים ורחמים מרובים, עת רצון היא לישראל בני אהוביו שיבקשו כל טוב שנפשם חומדת. אין הם צריכים אלא לכוון לבם ולבקש מלפני אביהם שבשמים שיתן תורה בלבם כבשעה שעמדו רגלי אבותיהם על הר סיני, והוא נותן. שיחדש עליהם מעשי בראשית. שיושעו תשועת עולמים. שימחלו להם עוונותיהם. שתתברך להם הפרוטה שבכיס. שיקבץ גלויותיהם מארבע כנפות הארץ. שיפסקו גיסות המלחמה. עת רצון היא עתה לכל החסדים הטובים האלה. למה, שכולם גנוזים באוצר הטוב הזה שהקב"ה פותח בשעת ירידת הגשמים. וכן כתוב "יִפְתָּח ה' לְךָ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב אֶת הַשָּׁמַיִם לְתֵת מָטָר אֲרֶצְךָ בְּעֵתוֹ" (דברים כח, יב). ושמא תאמר שאין האוצר הטוב הזה נפתח אלא למטר בלבד, אין הדבר כן, אלא "וּלְכַרְךָ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה יְדֶךָ וגו'". הא למדת כמה גדול החסד של ירידת גשמים וכמה צריך אדם לכוון לבו לשמים בשעה שמתפלל "ותן טל ומטר לברכה", כדי שתהא תפילתו מקובלת לפני המקום.³³⁶

והשלישי, תפילה קבועה על פתיחת שערים, הנאמרת במוצאי שבת, וכפי שכתב המשנה ברורה: 'וראוי ליזהר לומר רבש"ע וכו' החל את וכו' כי הוא בירושלמי וטור',³³⁷ והתפילה כולה מתייחסת לפתיחת שערים: 'ופתח לנו ה' אלוהינו אב



337. משנה ברורה רצה, ס"ק ז.

336. ספר התודעה מרחשון, 'אוצר פתוח'.

ברך אברכך. אחת לאז ואחת לזן: והרבה ארבה. אחת לאז ואחת לזן:

האברנאל ביאר שהברכות שניתנו בפסוק זה באו בהיפך מאשר היה מגיע לו אילו שחט את בנו. אילו היה שוחט את יצחק לא היה לו זרע כלל (שהרי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' [כא, יב]), על כן

338. בראשית רבה נו, יא.
339. פרקי דרבי אליעזר פרק לא.

בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם

הים? אלא שלפי שזה הבטחה שלא יוכלו להם שונאיהם, כך לא יוכל עשו להזיקו, ומטעם זה הזכיר דווקא החול שעל שפת הים, וכי אין חול אחר בעולם זולתו? אלא לפי שהוא שובר הגלים כאמור, לכך נאמר כאן וכחול אשר על שפת הים. "וַיֵּרֶשׁ זֶרַעַךְ אֶת שְׁעַר אֲבִיךָ" – מה ענין זה לזה? אלא שהוא דרך לא זו אף זו, כי לא זו שיהיו כחול שלא יוכלו להם הגלים דהיינו השונאים, אלא אף זו שהמה ירשו שער אויביהם ויוכלו להם.

ודמיון העפר מורה על זמן השפלות, כי בזמן שיהיו כעפר לדוש בדיוטה תחתונה, משם יעלו משפל מצבם ויפרצו לכל רוח כמו שנאמר "וְהָיָה זֶרַעַךְ כְּעַפְרֵי הָאָרֶץ וּפְרָצְתָּ יָמָה וְקָדְמָה" (כח, יד) וכמו שנאמר "כִּי שָׁחָה לְעֶפֶר נַפְשֵׁנוּ" (תהלים מד, כו) ומה כתיב בתריה "קוּמָה עֲזֶרְתָּה לָנוּ" (שם, כז), וטעמו של דבר לפי שאין ישראל דורשים את ה' בכל לבבם כי אם בזמן שהם בתכלית השפלות כידוע מדרכי כל הדורות ודורינו, עיין עוד בדבריו.

בהעמק דבר ביאר שאין כוונת הכתוב שמתברך אברהם בריבוי זרעו, שמדוע אם כן יש צורך הן לומר 'בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם' והן 'כָּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם'? אלא זה ריבוי גדולת הנפש, וכאן התברך אברהם במצוות קידוש השם לזרעו, שדווקא ישראל נצטוו על מצוות קידוש השם ולא אומות העולם, ³⁴¹ וכן כתב:

'ומובן שאין זה אלא כבודן של ישראל, דבזה ידענו שאנו נחשבים לבנים לה', שהרי לא יבקש אדם שהוא בעל דרך ארץ מחבירו שיקטע את ידו בשביל חייו, משא"כ מבנו שהוא אוהבו כנפשו ויודע בעצמו שהוא היה עושה כן בשביל חיי בנו, אין זה פלא שכמו כן ראוי שיעשה כן הבן בשביל אביו, נמצא זה הבקשה שהאב מבקש מבנו שיעשה כן בשביל חייו, מורה על עוצם

הרד"ק ביאר שאמר לו יחדיו הן 'בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם' והן 'כָּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם' להגדיל לו הדבר, שכל לשון כפל בא לחזק את העניין. עד עתה נאמרו לו הדברים בנפרד 'וְשָׁמַתִּי אֶת זֶרַעַךְ כְּעַפְרֵי הָאָרֶץ' (יג, יז) וכן 'וּסְפַר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זֶרַעַךְ' (טו, ה), ועתה לחזק העניין נאמרו לו שני הדברים יחדיו. אולם האחרונים עמלו לבאר את הייחודיות שיש הן באמור 'בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם' והן באמור 'כָּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם'.

הכלי יקר כתב: 'מצינו לפעמים שמדמה את ישראל לכוכבים, ולפעמים לחול אשר על שפת הים, ולפעמים לעפר, שנאמר "וְהָיָה זֶרַעַךְ כְּעַפְרֵי הָאָרֶץ" (כח, יד). כי הכל מורה על זמן אחר, כי בזמן השלוח וההצלחה הוא ממשילם לכוכבים לשון גדולה כמו שפירש רש"י על פסוק "ה' אֱלֹהֵיכֶם הִרְבָּה אֶתְכֶם וְהִנֵּכֶם הַיּוֹם בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב" (דברים א, י) הרבה והגדיל אתכם, כך הרבה ארבה האמור כאן הוא לשון גדולה.

ודמיון החול הוא מורה על הזמן שהאומות קמים על ישראל לכלותם ולא יוכלו להם, כמו הגלים המתנשאים כאילו רצו לשטוף את כל העולם ומיד כאשר יגיעו אל החול הם נשברים, כך באומות כמו שנאמר "כָּל מִשְׁבָּרֶיךָ וְגִלְיָךְ עָלֵי עֲבָרֶיךָ" (תהלים מב, ח), אמנם לא יוכלו להם כי שם נפלו ונשברו, לכך קראם משבריק, לכך נמשלו ישראל לחול זה השובר הגלים שלא יוכלו לעבור את החול, כי החול הוא חק וגבול הים כך לא יוכלו האומות לישראל לכלותם. לפיכך כשבא עשו לקראת יעקב, אמר יעקב בתפילתו "וַאֲתָה אֶמְרָתָה הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשָׁמַתִּי אֶת זֶרַעַךְ כָּחוֹל הַיָּם" (לב, יג), למה זכר דווקא הבטחת החול ולא הזכיר הכוכבים שיש בהם תרתי לטיבותא הריבוי והגדולה, גם לא הזכיר לשון ריבוי אלא ושמתי זרעך כחול

אהבתו את בנו, שהמה שניהם כגוף אחד, וכל אשר לו יתן בעד נפשו.

וכך הקדוש ברוך הוא מצוה את בניו שהמה חלקו יתברך ונושאי מלכותו, למסור נפשם בעד שמו וכבודו שהוא חייו כביכול כדכתיב "וְאֹלָם חִי אֲנִי וְיִמְלֹא כְבוֹד ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ" (במדבר יד, כא), וכמש"כ בביאור מקרא זה שם ובכ"מ, משא"כ לאוה"ע שהם נפרדים ממנו יתברך, מש"ה אף על גב שמוזהרים על ע"ז, מכל מקום אין מצווים למסור נפש על קידוש השם.

וזכה אברהם במעשה זו ששיגו בניו ג"כ גדולת הנפש למסור עצמם ברצון בשביל קדוש שמו יתברך, ואמר ה' שיהיה רבוי זה בשני אופנים: האחד, "ככוכבי השמים", הן המה גדולי הדעת שרואים שהמה מזהירים בדורם ככוכבי שמים, וגם מזכים את הרבים במה שהם נמסרים ונהרגים על קדוש השם. והאופן השני הוא "וכחול אשר על שפת הים", הן המה המון עם ה' כשמגיעים לקידוש השם מוסרים עצמם בטוב לב.

ובאשר עובדי אלילים נמשלו לימים כדכתיב בספר ישעיה (יז, יב) "הוֹי הַמֹּן עַמִּים רַבִּים פְּהֻמוֹת יָמִים יִהְיֶינָה", ובשיר השירים (ח, ז) כתיב "מִיָּם רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְכַבֹּת אֶת הָאֵהָבָה", וקאי על עובדי אלילים, והים בשוא גליו נראה כשוטף

את החול שסביביו, ובאמת כמה פעמים שוטפים הרבה גרגרי חול לאין תכלית, אבל מ"מ המה משתברים מפני החול, כך אף על גב שאוה"ע שוטפים כמה מישראל, מכל מקום לא יוכלו אוה"ע לשטוף את גדולת נפשם וכוחם הפנימי³⁴². והמלבי"ם ביאר ש'ככוכבי השמיים' מורה על שני עניינים. הראשון, שעד העקדה היה הסיודור השמימי מתנגד לקיום זרע יצחק אם לא בדרך נס (כדבריו שהבאנו בפסוק א' ביאור המלבי"ם), ויתמיד הנס רק מתוך טיב המעשים של זרע יצחק, ואחר העקידה יתברך ויתרבה גם בדרך הטבע.

והשני, המילים 'ככוכבי השמיים' מורות שהריבוי כולל גם גדולה, 'שיהיו בבניך צדיקים שכל אחד יהיה עולם מלא בפני עצמו כמו שכל כוכב עולם בפני עצמו', וגם יהיה רב הכמות 'כחול אשר על שפת הים', שהמון עמים כימים רבים לא יוכלו לעבור את הגבול הזה ולכלות את ישראל, ולבסוף יגברו ישראל עליהם, ככתוב 'וירש זרעך את שער אויביו'. ועיין באברבנאל שהבאנו בתחילת הפסוק.

החזקוני ציין שברכת 'כחול אשר על שפת הים' התקיימה בימי שלמה, ככתוב 'וְהוֹדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כְּחֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לְרַב אֲנָלִים וְשִׁתִּים וְשִׁמְחִים' (מלכים א ד, כ).



כך ישראל נבראו לכבודו יתברך, וכשהן זכאין ונותנים כבוד בתורה ועבודה נקראו צאן מרעיתי, שעומדים למרעה ולא לשחיטה, אבל כשאין אנו זכאין לפניו הרי אנחנו מבינים אשר צדיק הוא ה' ומבקש כבודו במותנו עליו, והיינו נחשבנו בעייניו כצאן טבחה, ועיין ספר דברים כט א, וכל זה הרעיון שבא מגדולת הנפש נתברך אברהם אבינו במעשה זו. וכוונה היא למלאות תעודת הצווי והיית לאב המון גוים, דלולי גדולת הנפש של ישראל בעל כרחם היו מתבוללים לגמרי בגוים, ובטל כחם ודעתם, ועתה בזה הכח המה מחפשים עצות, וה' אתם להשאר על דעתם.

342. המשיך את גדולת המסירות על קידוש השם בהרחב דבר וכתב: 'וזהו מעלת הנפש שאין גבוה ממנו... ופי' נחשבנו כצאן טבחה' (תהלים מד, כג), היינו נחשבנו בעייניו ובלבנו כאלו אנו צאן טבחה. וליתר ביאור דישאל נמשלו לצאן קדשי ה', כמאמר יחזקאל הנביא (לד, לא) "ואתן צאני צאן מרעיתי", כפל לשון, צאן הוא דהאדם מגדל צאן בטורח רב בשביל חלב וגיזה, אכן כשמזקינים ואין לקוות מהם זה השכר מגדלם לפטום ולשחיטה, ואם יבוא האדון לשחוט טלה חלב יכולה להתרעם עליו, שהרי היא משלמת שכר הטורח, אבל טלה זקנה מוכנת לכך.

הבִּרְכָּה לֵאבִרָהּ הִיא שֶׁכָּל אֶחָד מִזֵּרְעוֹ יָדַע שֶׁמִּצַּד אֶחָד הוּא כְּכֹכֵב יִיחֻדִּי שֶׁאֵין שֵׁנִי לוֹ, בְּגֵדֵר הַמּוּבָא בַּמִּשְׁנָה: 'כָּל אֶחָד וְאֶחָד חַיִּיב לֹמַר בְּשִׁבְלֵי נִבְרָא הָעוֹלָם',³⁴⁴ וּמֵאִידִךְ לְהַכִּיר בְּכָךְ שֶׁאֵין הוּא טוֹב מֵאַחֲרִים, בְּגֵדֵר 'וְכִשְׁאֲנִי לְעִצְמִי מֵהָאֵל',³⁴⁵ וּגְדֻלּוֹתוֹ טְמוּנָה מִכּוּחַ הַיּוֹתוֹ אֶחָד מִתּוֹךְ רַבִּים שֶׁל הָעָם הַנִּבְחָר. הַחֹל וְהַכּוֹכֵב הֵם בְּגֵדֵר הַפְּכִים הַמְשַׁלִּימִים זֶה אֶת זֶה. מִתּוֹךְ עֲמִידָה עַל חוֹל פְּשוּט וְהַבְטָה לְכֹכְבִּי הַשָּׁמַיִם הַנוֹצֵצִים מִמֶּרְחָק – יִזְכּוֹר אָדָם בְּבִרְכָּה שֶׁהַתְּבַרֵךְ אֲבִרָהּ בְּהַר הַמּוֹרִיָּה, וְיִזְכּוֹר שֶׁהוּא אֶחָד הַחַיִּים אֶת בְּרִכַּת הַמֶּלֶךְ: 'פִּי כֶּרֶךְ אֶבְרָכְךָ וְהִרְבָּה אֶרְבָּה אֶת זֵרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחֹל אֲשֶׁר עַל שֹׁפֵת הַיָּם'.

ואנחנו – נראה שכוונתו כדברי הרד"ק שכתב שכוונת 'עקב' היא 'בשכר', כשם שהעקב הוא סוף הגוף כן השכר הוא סוף המעשה, שבשכר המעשה יבוא השכר בסוף.

הוסיף הרד"ק **אֲשֶׁר שִׁמְעַתָּ בְּקוֹלִי** – בעניין זה, ובכל אשר אמרתי לך. **ובהעמק דבר** כתב: 'עקב אשר שמעת בקולי' – אין הכוונה מכך שלא חסך את בנו, אלא 'עקב אשר הבין בקול ה' ולמד מדבריו שרצונו לעשות קרבן קבוע כדין במת צבור (כדבריו בפסוק ט' ויבן שם אברהם)', על כן זכו בניו שיהא חוט של חן נמשך עליהם כחוק העוסק בתורה, כדאיתא "כל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד כו"³⁴⁷ וכבר ביארנו

הרד"ק ביאר שבשונה מהכתוב 'ונברכו בך' (יב, ג) שביאורו שישלח ה' בהם את הברכה, כוונת 'והתברכו' היא 'שהם יסבבו הברכה לעצמם בתפילתם ויאמרו האל יברכנו כמו שברך זרע אברהם, ר"ל כל כך יהיה זרעך מבורך עד שכל גויי הארץ יתלו ברכתם בזרעך'.

³⁴⁶ כתב האבן עזרא – 'עקב – ש"כר באחרית'.

344. סנהדרין ד, ה.

345. אבות א, יד.

346. באופן דומה ביאר האבן עזרא את הפסוק 'ויהי עקב תשמעו' (דברים ז, יב) – 'כמו 'לעולם עקב' (תהלים קיט, קיב), שכר באחרונה', ועל הפסוק המוזכר בתהלים ביאר 'לעולם עקב' – שהם עומדים לעולם, או כי שכרם ותגמולם הוא לעולם'. נראה מדבריו שמי'לת 'עקב' קשורה

הן למילים העוקבות 'עקב אשר שמעת בקולי', כלומר בעקבות (בשכר) שמיעתו בקול ה' – יתברכו בזרעו כל גויי הארץ, וגם סמוכה לכתוב 'והיתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב', כלומר הברכה תחול באחרית הימים. 'שכר באחרית'.

347. עבודה זרה ג, ב.

סוף דבר הכל נשמע, ביד כל אדם להשפיע הרבה מעבר לדמיונו, אף אם אינו רואה את תוצאות מעשיו לנגד עיניו. וכפי שכתב הנפש החיים: 'וזאת תורת האדם, כל איש ישראל, אל יאמר בלבו חס ושלום כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשיי השפלים שום עניין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע, לא אתאבידו חס ושלום, ומה רבו מעשיו ומאוד גדלו ורמו, שכל אחת עולה כפי שורשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים, בעולמות וצחצחות האורות העליונים'.³⁵³

וישב אברהם בבאר שבע. לא ישיבה ממש, שהרי בחצרון היה יושב שמים עשרה שנים לפני עקידתו של יצחק, י"א מצאח שבע והלך לו לחצרון, כמו שנאמר

ביאר האברנבאל שכתוב 'וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שָׁבַע', מפני שהלכו בלב אחד. כששב אברהם אליהם הגיד להם את כל העניין כאשר היה, ולכן הלכו יחדיו כולם בלב אחד ובדעת אחת. מה שאין כן שבאו להר המוריה לא כתוב 'יַחְדָּו', לפי שלא היה להם לב אחד ודעת אחת, שלא היו יודעים מה בלבו של אברהם לעשות.³⁵⁴

הרש"ר הירש האריך בעניין הליכת אברהם יחדיו עם נעריו וכתב: 'וילכו יחדו – אברהם, יצחק ואנשיו. זו הפעם השלישית אנו קוראים "יַחְדָּו" בפרשת העקדה, והרי זו משיכת הקולמוס האחרונה, קו התאור האחרון, בסיפור המעשה הגדול הזה. בעוד ש"יחד" מורה לרוב רק על חפיפה חיצונית בזמן או התכנסות חיצונית, הרי "יחדו" מורה יותר על התאחדות שבהקשר

גדולה מכולן" או אם "ענוה גדולה מכולן".³⁵⁵ הרי ענוה היא המידה היחידה שאדם יכול להתנהג בה רק שלא מדעת.³⁵⁶ משיודע אדם שהוא ענו – הרי בעצם ידיעה זו שוב אין הוא ענו, כי אם מלא מידת התנשאות גרועה ביותר. תמיד יאמר בלבו שאכן הגאווה זכות היא לו, ולו רק שמינית שבשמינית! ואילו אברהם ויצחק שבו מפיסגת הר המוריה – כאילו לא פעלו דבר: וישב אברהם אל נערי ויקמו וילכו יחדו'. ועיין בנהרות ה'.

ואלו דברי הרב קוק: 'אחרי כל ההתרוממות הנשגבה, אשר עברה על נפשו, לא פעל עליו שום דבר להפרד מאותה המדה הגדולה של השפעה על העולם על הסביבה, עם כל חמירותה. הוא שב אל נערי, על פי מצבם, אותם הנערים אשר הניחם עם החמור, שב אליהם להדרש להם, להעלותם ולשכללם'.³⁵⁷

באזניים לתורה כתב שהחמור ששמרו עליו הנערים נגזז, שהרי מובא ב**ילקוט שמעוני**: 'וחבש את החמור, הוא בן האתון שנברא בין השמשות, הוא החמור שרכב עליו משה שנאמר "וַיִּקַּח מִשָּׁה אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיֵּרָכְבּוּ עַל הַחֲמֹר" (שמות ד, כ), הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו שנאמר "עֲנִי וְרָכַב עַל חֲמֹר" (זכריה ט, ט).'³⁵⁸ ועיין בדברינו בפרשת שמות ד, כ 'מהות החמור'.

בכל שאר חוגי אנשים היו נוהגים אחרת. אחרי התעלות כזאת אל קרבת ה', אחרי התרוממות כזאת מעל לכל תחום ארצי, הרי אנשים כאברהם ויצחק היו מתמלאים עד כדי כך מחשיבות עצמם והענין האלהי, ששוב לא היה להם כל ענין בחיים הארציים הרגילים ובבני אדם ארציים רגילים. קירבה כזאת לה', אף אם רק מדומה היא, מולידה בדרך כלל בכל מקום מידה של התנשאות, המביטה בגאווה אל שפל מדרגתם של שאר בני אדם כ"בני חלוף מבשר ודם", ונמנעת מלבוא אתם במגע.

שונה בתכלית היא הרוח אשר מעשה המופת של אברהם ויצחק ינחילנה לדורות. לאחר שזה עתה השלימו את העליון שבמעשי אדם עלי אדמות, הנה שבים הם אל האנשים אשר השאירם לרגלי הר המוריה, והולכים עמם יחדיו, ואין מעלתם גבוהה בעיניהם בשום דבר ממעלתם של האחרים. בעיני בן אברהם, נחשבים כל בני האדם שווים במשלוחי ידם, ואין הוא עושה הבדלה בין עצמו ובין חוטבי עצים או משרתים נמוכי דרגה. ככל שהוא מתעלה עילוי רוחני ומוסרי, כן ימעט להתנשא על אחרים, וכן ימעט להכיר את גדולת עצמו. בדין חוככים חכמינו ז"ל בדעתם, איזו היא המידה הגדולה מכל המידות, אם "חסידות

וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבֶאֱר שֶׁבַע

שלח את יצחק לחברון לבשר לאמו כי חי הוא ועמד בנסיון, וע"כ כתיב "וישב אברהם" לבדו, והם הלכו לבאר שבע ויצחק הלך לחברון, וע"כ לא נזכר שיצחק בא לספוד לשרה כי היה שם בחברון'. הרד"ק כתב שלא פירש כמה ישב שם, שהרי שרה מתה בחברון.

רש"י ביאר שלא ישיבה ממש ישב בבאר שבע, כלומר לא ישב שם באופן קבוע, שהרי בשנים עשרה השנים קודם העקידה היה גר בחברון, כמובא בדבריו כא, לד. אך המלבי"ם כתב שלפי הפשט ישב בעת ההיא אברהם בבאר שבע, שהייתה שייכת אז לארץ פלשתים, ואילו שרה ישבה אז בחברון. 'ובשוב אברהם מן העקדה



עמה כוונה – אין שמה ענווה'.

357. הרב קוק בעולת ראייה.

358. ילקוט שמעוני רמז צח.

355. עיין עבודה זרה כ, ב.

356. ואנוהו – וכן מובא בשם הרבי מקוצק: 'כל המידות

כולן צריכות כוונה, חוץ ממידת הענווה, שכן ענווה שיש

מדוע לא הוזכר יצחק בשיבה עם אברהם?
כתוב בפסוק 'וַיֵּשֶׁב אֲבֹרָהֶם אֶל נְעָרָיו', ואילו יצחק לא הוזכר בפסוק. האם לא שב עם אברהם לבאר שבע? יש שביארו שאכן לא שב עמו יצחק, ויש שביארו ששב עמו, אלא שלא ראה הכתוב צורך להזכיר זאת.

במדרש רבה נדרש: 'וישב אברהם אל נערי' – ויצחק היכן הוא? רבי ברכיה בשם רבנן דתמן: שלחו אצל שם ללמוד ממנו תורה. משל לאשה שנתעשרה מפלכה, אמרה הואיל ומן הפלך הזה התעשרתי עוד אינו זו מתחת ידי לעולם, כך אמר אברהם כל שבא לידי אינו אלא בשביל שעסקתי בתורה ובמצות לפיכך אינו רוצה שתזוז מזרעי לעולם. רבי חנינא אמר: שלחו בלילה מפני העין (ביאר בעץ יוסף "שחשש שלא תשלוט עין הרע על הנס שנעשה לו").³⁵⁹ וכן ביאר בהעמק דבר שלא כתוב ששב יצחק, והביא שתרגם במיוחס ליונתן שהובילו המלאכים את יצחק לבית מדרשו של שם ללמוד תורה. והוסיף: 'וקרוב לומר כי באשר סיים ה' "עָקֵב אֶשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי", התבונן כי כך רצון ה' לעסוק בדברי תורה. ואף על גב שאברהם למד עמו, מ"מ לענין התבוננות בדברי תורה טוב שיהיה משני מקומות כדאיתא בעבודת כוכבים דף יט א'. ואנוהו – שם נדרש: 'כל הלומד תורה מרב אחד – אינו רואה סימן ברכה לעולם'.³⁶⁰ ובאופן דומה כתב החזקוני: 'ויצחק היכן הלך? אלא נטמן בגן עדן שלש שנים. ד"א הלך לו לבית עבר ללמוד תורה'.

באופן אחר ביאר האברבנאל. לא מוזכר ששב יצחק עם אברהם ונערי לבאר שבע משום שהסברה נותנת ששרה שמעה בשלושת ימים אלו שהלכו להר המוריה, ושהולך אברהם את יצחק עם אש, עצי עולה ומאכלת, ואין ספק שתצטער על כך מאוד ושתשער מה עלה בלב אברהם לעשות. 'ולכן אברהם כשראה תכלית הענין הזה והתועלת הנמשך לו ממנו שמח שמחה גדולה יותר מהיום שנולד בו יצחק אחר שהיה עתה יותר שלם ויעודיו יותר קיימים, וכדי לשמח את שרה ולהסיר צערה מעליה שלח את יצחק ממקום המזבח שילך לחברון בדרך אחר כדי להגיד לאמו את מעשה ה' כי נורא הוא, ולשמחה בכל הטוב שהיטיב. ויצחק הלך משם לחברון בדרך ישר, ואברהם שב למקומו שהלכו בהר המוריה מהר אל הר ונתארך מפני זה הדרך. ולכן הלך אברהם עם נערי אל באר שבע המקום הנכבד אשר הכין לחיות שם חיים אלהיים, ויצחק הלך לחברון אל אמו. ויש על זה קצת ראיה מאשר כשמתה שרה בחברון אמר הכתוב "וַיָּבֹא אֲבֹרָהֶם לְסֹפֶד לְשָׂרָה" (כג, ב) ולא זכר שבא יצחק, וראוי היה שיזכרהו לעשות רושם ממנו ומביאתו לספוד לאמו הצדקת, אבל הוא היה עם אמו בחברון ואברהם בלבד הוא היה שבא מבאר שבע מקום מושבו'.³⁶¹ ובדומה לו כתב המלבי"ם, כפי שהבאנו לעיל.

לעומתם, האבן עזרא כתב שלא הזכיר את יצחק, כי הוא ברשותו. ואנוהו – כל שכן לדבריו שהיה בן שלוש עשרה, כמובא בפסוק א' בן



361. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.

359. בראשית רבה נו, יא.

360. ובענין זה, עיין בנהרות ה' בפרשת תולדות כה, כז.

וַהֲוֶה בְּתֵר פִּתְגָמָא הָאֵלִין
וְאַתְחִנּוּא לְאַבְרָהָם לְמִימַר הָא
יְלִידָת מֶלֶכָה אִף הִיא בְּנִין
לְנַחֲרֵי אַחִיד:

כ וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּגֶד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יְלִידָה מֶלֶכָה גַם־הִוא בְּנִים לְנַחֲרֵי אַחִיד:

על ידי עקידה: גם היא. אף היא השוות משפחותיה
למשפחות אברהם שחיס עשרה, מה אברהם שנים עשר
שצטים שיאלו מיעקב, שמונה בני הגזירות וארבעה בני
שפחות, אף אלו שמונה בני גזירות וארבעה בני פלגש:

אחרי הדברים האלה ויגד וגו'. נשוצו מהר המוריה
היה אברהם מהרהר ואומר אלו היה בני שחוט כבר
היה הולך בלא בנים, היה לי להשיאו אשה מצנות ענר
אשכול וממרא, נשרו הקדוש ברוך הוא שנלדה רבקה
בת זוגו, וזה אחרי הדברים האלה הרהורי דברים שהיו

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּגֶד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר

דבוק בה' וכבר לא שייך שמא ישוב למשפחתו
– הותר לו לחשוב עליהם ולחקור עליהם, ועל
כן עתה הוגד לו כן.
ובדומה לכך כתב הרש"ר הירש: 'הנה – במלה
זו נרמז שהידיעה באה כתשובה לפנייה: "הנה
יְלִידָה מֶלֶכָה גַם הִוא", ומלכה הרי היא אחות
שרה, ובנקל תמצא אשה הראויה לבנך, אם
רצונך להשיא את יצחק. נראה שאברהם קיים
את מצות "לְךָ־לֵךְ וגו' ומבית אביך" במילואה,
וכתוצאה מכך התרחק מקרוביו במידה כזאת,
שדבר התרבותם והתפשטותם מגיע לאזנו רק
בשעה שהוא מבקש למצוא אשה לבנו'. ועיין
באור החיים שנכתב עניין זה אחרי העקידה
משום לידת רבקה, והובא דווקא עתה 'כי היה
מסטרא דנוקבא ולא היה לו דכורא עד אחר
העקידה שנתעברה בו נפש הזכר'.

נדרש במדרש רבה: 'ויהי אחרי הדברים האלה
– אחר הרהורי דברים שהיו שם. מי מהרהר?
אברהם הרהר, אמר: אילו מת בהר המוריה לא
היה מת בלא בנים, עכשיו מה אעשה? אשיאנו
מבנות ענר אשכול וממרא שהן צדקניות, וכי
מה איכפת לי מיוחסים. א"ל הקדוש ברוך הוא:
אין אתה צריך, כבר נולד זוגו של יצחק',³⁶³ וכן
הביא רש"י.³⁶⁴

כתב בהעמק דבר שלכאורה יש לשאול, רק
עתה התעניין אברהם במשפחתו? והרי דרכו של
אברהם הייתה לקרב את קרוביו, עד שמסר נפשו
על לוט בן אחיו, ומדוע לא חקר בשלום נחור
אחיו? אלא שבדבר ה' 'לְךָ־לֵךְ מֵאֶרֶץ וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ
וּמִבֵּית אָבִיךָ' (יב, א) הוזהר אברהם להסיח דעתו
מבית אביו מחשש שישוב למשפחתו.³⁶⁵ אך
עתה שנתעלה במעלה העליונה ביותר, להיות

הִנֵּה יְלִידָה מֶלֶכָה גַם הִוא בְּנִים לְנַחֲרֵי אַחִיד

את לידת רבקה). הוסיף הרד"ק 'ונכתב הספור
הזה בתולדות נחור מאשתו מלכה ומפלגשו
ראומה לכבוד אברהם אבינו ולספר בכללם

כתב האבן עזרא שנכתבו פסוקים אלו להזכיר
את יחס רבקה (וכן כתב רש"י³⁶⁶ שכל הייחוסין
הללו לא נכתבו אלא בשביל פסוק כג המציין

והיכן מצינו אחרי סמוך? אלא יש לומר "אחר" סמוך
דווקא, ו"אחרי" פעמים מופלג ופעמים סמוך'.

365. וכן ביאר שם בהעמק דבר.

366. רש"י בפסוק כג.

363. בראשית רבה נז, א.

364. כתב החזקוני על דברי רש"י: 'וא"ת הרי בפרשת
לְךָ־לֵךְ גבי "אחר הדברים האלה" (טו, א) פרש"י כל מקום
שנאמר "אחר" סמוך, וכל מקום שנאמר "אחרי" מופלג,

הוא', שכשם שנפקדה שרה בימי זקנותה, כן נפקדה מלכה.

עוד הוסיף 'ובדברי רבותינו יאמר שנפקדה כאחותה'. ואנוהו – וכן נדרש בילקוט שמעוני: 'מלכה ושרה היו אחיות שנאמר "וַיִּקַּח אֲבָרָם וַנַּחֲזֹר לָהֶם נָשִׁים" (יא, כט)³⁶⁷ ושתייהן היו עקרות, וכיון שנעקד יצחק על גבי המזבח, אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם "וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ" (פסוק יח), היה אברהם מהרהר ואומר: אחרים מתברכין בזכותי, ומלכה קרובתי אחות אשתי לא הייתה צריכה להפקד? מיד "יִלְדָּה מִלְכָּה גַם הִוא", ילדה מלכה בנים אין כתיב כאן אלא "גם היא", שכשם שהייתה שרה עקרה ונפקדה כך מלכה נפקדה.³⁷⁰ ועיין עוד בדברינו בפסוק כג.

האברבנאל הביא את דברי הרמב"ן אך הוסיף שכתב על דבריו הר"ן: 'שלא ידע מה תקן הרב בזה, שעכ"פ יצטרך לומר שעברו עשרים שנה מעת הולד עוץ בכורו עד שבתואל הקטן הוליד את רבקה. ואם העשרים שנה לא ידע אברהם מהבכור דבר, כן אפשר שיעלם ממנו חמישים או שישים שנה'.³⁷¹ על כן ביאר הר"ן שנרמז כאן זיווגו של יצחק, שהוגד לאברהם שראוי שיתחתן יצחק עם רבקה, ומאחר שהוצרך להזכיר את רבקה הזכיר את כל בני נחור, וכתב האברבנאל שדברים אלו טובים ונכוחים.

ועוד כתב האברבנאל שיותר נראה לומר שכבר ידע אברהם מלידת בני נחור, והפסוק 'אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' אינו בא בכוונת סמיכות לדברים האחרונים, אלא כפסוק הפותח פרשייה זו 'ויהי אחר הדברים האלה', אותו ביאר האברבנאל אחרי כל הקורות את אברהם עד כה.³⁷² בא הכתוב לומר שאחרי

תולדות רבקה.³⁶⁷ וכן כתב רבנו בחיי 'וזכרון כל היחוסין אלו והספור בפרשה כדי שיזכיר את רבקה, ולהודיע כי רבקה אשר יצא ממנה יעקב הייתה מבית אביו של אברהם ומשפחתו, וכל זה לבאר כי בני נחור ראויים הם להדבק בזרעו של אברהם, הדבקים בהקב"ה, כענין שכתוב: "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּהּ אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלָכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ד)'.³⁶⁸

ובעניין הכתוב 'גם היא' נדרש במדרש רבה: 'הנה ילדה מלכה גם היא – היא "גם היא", מה זו (שרה [עץ יוסף]) בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה (ואנוהו – השבטים), אף זו (מלכה) בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה',³⁶⁸ והביא כן רש"י, וביאר בעץ יוסף שהתבשר אברהם לעניין העתיד. הביא המלבי"ם כדברי המדרש וכתב 'שגם משפחת אברהם נתברכו בזכותו'. ובאופן אחר כתב הרד"ק 'כמו שילדה לך שרה כן ילדה מלכה לנחור אחיך אלה הבנים. ידמה שעמדה מלדת כמו שרה אלא שלא הייתה עקרה כמוה, לפיכך בשרו אברהם בבנים שנולדו לאחיו ממלכה'.

ובדומה לדבריו ביאר הרמב"ן שמלכה הייתה בת הרן אחי אברהם (יא, כט), והייתה עתה בשורה לאברהם שנפקד אחיו נחור בבנים רבים מבת אחיו המת. ומלשון הכתוב נראה שעד עתה לא ידע אברהם על לידת אף אחד מהם, ואם הייתה יולדת לו בימי בחורותם, אי אפשר שלא שמע מכך עד היום, שהרי אין המרחק רב בין ארם נהריים ובין ארץ כנען, ואברהם היה בן שבעים וחמש כשיצא מחרן, וגם נחור היה זקן כשיצא אברהם, ואף מלכה לא הייתה צעירה בימים אלו. אלא שעשה ה' נס שנפקדו נחור ומלכה בימי הזקנה. וזו כוונת הכתוב 'יִלְדָּה מִלְכָּה גַם



371. גם רבנו בחיי העיר על דברי הרמב"ן: 'ומה יאמר הרב בפלגשו, ואם נעשה נס במלכה אשתו של נחור לכבוד אברהם, מה צורך בפלגשו שהזכיר בה הכתוב: ותלד גם היא?'
372. כמובא בפסוק א' הבנה שלישית.

367. רד"ק בפסוק כא.
368. בראשית רבה נז, א.
369. כדרשת הגמרא (מגילה יד, א) על הפסוק 'אבי מלכה ואבי יסכה' (יא, כט): 'ואמר רבי יצחק: יסכה זו שרה'.
370. ילקוט שמעוני רמז תשסו.

[illegible]

374. בני מחשבה טובה בתחילת 'סדר אמצעי ויסוד

376. וכן עיי' בנהרות ה' בפרשת וארא ח, כח.

אברהם אבינו היה, הדא היא דכתיב "איש הֵיךְ
בְּאַרְץ עוץ אִיּוֹב שְׁמוֹ" וכתוב את עוץ בכורו.³⁸⁰
הרבה על כך בקושיות בתורה תמימה וביאר: 'ולכן
נראה לומר דדרשא זו באה בקצור כאן בירושלמי,
ועיקרה מבואר במדרש רבה בזה הלשון: "בי
נשבעתי נאם ה' – אמר הקדוש ברוך הוא: יסורים
קשים היו ראויים לבא על אברהם ואינם באים,
ואלו הן היסורים שבאו על איוב היו ראויים לבא על
אברהם שכן הוא נסמך לפרשה ויהי אחרי הדברים
וגו' את עוץ בכורו, ועוץ היה איוב, שנאמר איש
היה בארץ עוץ איוב שמו"³⁸¹ ע"כ, וכנראה מפרשי
ארץ עוץ – ארץ של איש ששמו עוץ והיינו איוב.
ועכ"פ אין עיקר דרשא זו באה כי אם לרמז דבר
האגדה ההיא שיסורי אברהם נחלפו לבא על איוב,
ולסימן וזכרון דבר זה דריש שווי השמות עוץ-עוץ,
כאשר כן מדרך חז"ל לעשות לכל דבר וענין רמז
וסימן וזכרון בספר כמש"כ כ"פ בחבורנו'.

ועוד נדרש במדרש רבה: 'ד"א נתירא מן
היסורין, א"ל הקדוש ברוך הוא: אין אתה צריך,
כבר נולד מי שיקבלם'.³⁸² ועוד בעניין ההשוואה
ביניהם עיין בפסוק יב 'אברהם ואיוב'.

ובילקוט שמעוני נדרש: 'ואמרו רבותינו כל נביאי אומות העולם מן מלכה עמדו שנאמר "אֵת עוֹץ בְּכֹרוֹ" זה איוב, שנאמר "אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוֹץ אִיּוֹב שְׁמוֹ" (איוב א, א), את בוז אחיו זה אליהוא בן ברכאל הבוזי, ואת קמואל זה בלעם, ולמה נקרא שמו קמואל, שקם כנגד אומתו של אל'.³⁷⁹

על פסוק דידן נדרש **בירושלמי**: 'אימתי היה איוב? רבי שמעון בן לקיש בשם בר קפרא: בימי

נהרות ה'

אף בעבודת ה', יכול אדם להיות מושפע לטובה באופן ייחודי מתוך אחד מבני משפחתו. יש אדם שעבורו, אביו הוא לא רק אב גשמי אלא אף אב רוחני לכל דבר ועניין. יש אדם שביט באחיו, הגדול או הקטן ממנו, בגדר 'כזה ראה וקדש', ויש אשר יכיר שבנו התברר במעלות תרומיות, וחפץ הוא לילך בדרכיו.

378. רמב"ן בפסוק כג.
379. ילקוט שמעוני רמז תשסו.
380. ירושלמי סוטה ה, ו.

בַּ וּבְתוֹאֵל יֹלֵד אֶת־רִבְקָה שְׁמֵנָה אֵלֶּה יֻלְּדוּ מִלֵּכָה לְנָחוֹר
אָחִי אַבְרָהָם:

ובמדרש רבה נדרש: 'עד שלא השקיע הקדוש ברוך הוא שמשה של שרה הזריח שמשה של רבקה, בתחלה "הנה ילדה מלכה גם היא בנים" ואח"כ "ויהיו חיי שרה מאה שנה".'³⁸⁶

385. ועייין בדבריו שהבאנו בפסוק כא.

הרד"ק כתב שהמילים **וְתֵלֵד** גם הוּא' מבארות שגם ראומה ילדה לנחור. הוסיף **הספורנו** שהגיד המגיד לאברהם שגם פילגשו ילדה, את מעכה, שהייתה גם היא ראוויה ליצחק במידה שלא יבחר ברכקה, ולא יצטרך לבנות כנען (**ואנוהו** – לדבריו מעכה הייתה אישה, ולא ביארונו המדרשים ושאר המפרשים).

אם חשוב בעיני המקום – חשוב הוא בעיניי

מתמיהה הדבר, מדוע חשוב לתורה לספר את שמות בניה של פילגש נחור?³⁹¹ מה מוסיף פסוק זה לחוכמתנו? הן איננו יודעים דבר על אף אחד מאישים אלו, ואף צאצאיהם אינם ידועים לנו. מדוע יש צורך שהתורה תוסיף פסוק זה?

אינני יודע מה מוסיפה התורה הקדושה בפסוק זה, אך יסוד חשוב יש כאן. אף אם איני מבין את חשיבות הזכרת שמותיהם, יודע אני שאם לתורה חשוב להזכירם – ודאי שחשוב עבורי לדעתם. אם בעיני התורה היה חשוב להזכיר את שמותיהם, וודאי שהעניין חשוב לאין ערוך, אף אם איני מבין מדוע.

ויסוד זה שייך בכל יהודי בעולם. פעמים רבות אני מבין מה חשיבותו של יהודי זה, ומדוע הוא כאן, והאם יש לו קשר לחיי? אך דבר אחד יודע אני. אם הוא חשוב בעיני המקום – וודאי שהוא חשוב בעיניי.

על אף שאיני מבין את חשיבות הזכרת שמותיהם של בני ראומה, הרי שחוסר של אות אחת משמות בני פילגש נחור פוסל את התורה כולה. וכמו כן, חוסר של יהודי אחד בעולם מחסיר את העולם כולו. אל לנו להביט אל כל אחד מאחינו בית ישראל כאל אנשים זרים, אלא כאל אנשים החשובים לאין ערוך בעיני המקום ברוך הוא, ובעינינו.