

פְּרָשָׁת

וִירָא

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תש"ע

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תש"ע - 2009

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:

שילה • ברכץ בית אל 02-9973875

ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירושי
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירושי
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

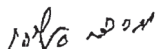
הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים רבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכוונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת ברית. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ד.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ז' תמוז, תשס"ו
18-1-426/ס"ו

אגרת ברכה

ראיתי האי ספריא טביא דמריה ט"ב ששמו הטוב "בעקבות רש"י" אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאל דוד בוצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.


אשר כולו סובב והולך לבאר' כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויהי"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוח נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נוכה לראות עין בעין בשוב ה' שבות עמו ונחלתו כישועה וברחמים בב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,


שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

מח"ס שו"ת עמק יזרעאל גי"ח ועוד

הסכמה מפוארה. וברכה יקרה

כחרא, שריין.

אשכנזיטן. כו"ט. תססה.

4.5.2005 תאריך


בטי"ד

הוגש לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א), מסדרת אצאצא יד לרבקה, שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג, מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מתוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י זצוק"ל על החורה, חיי רוחנו ונשמתנו, ודעתו דע"ל להמשיך להסביר בטוב טעם ודעה, דברי רבנו רש"י זצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובזה נכין יפה יפה מבטן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוטר אשר רוח אלהים חופפת עליו, ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור/כשמו כן הוא, נפת צופים דב"ש וחלב תחת לשון נך, (דב"ש ר"ח דוד שאול בוצקו שליט"א). ואני חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דגן, שימשיך ללמוד וללמד. ולהרביץ תורה ברבים, בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה, בערו ובעדנו, ובעד כל עם אש

ישראל אחינו, אמן ואמן. החו"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו"ט ניסן המלוב"ן, ש"ש התססה, ליצירה, אצאא

בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון עם הכולל לפ"ק. וצוויי"מ זימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו.  בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,

הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא

קדישא, אבן הראשה, כקש"ח וכמוהר"ר

המלאך רפאל עמרם מאמאן זצוק"ל וזיע"א.

הרב שלמה חיים הכהן אבינר

ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

יישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו
לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על
הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס,
כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר.
כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה
שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית =
ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

פתח דבר

ברוך א־ל עליון שזיכני להגיש לפניכם את ספרי "בעקבות רש"י - על פרשת וירא".

פרשת וירא מסתירה בתוכה קשיים מיוחדים, וכל הקורא בה חש בכל נימיו עד כמה אין מחשבותיו יתברך כמחשבותינו, וכמה דרכי ההנהגה סתומים הם לבני אנוש. פרשה זו היא פרשת בקיעת אורם של יצחק אבינו ושל משיח צידקנו. הולדת יצחק: הפרשה מתחילה בבשורה על לידת יצחק בביקור מלאכים תמוה, ממשיכה בשהייתם של אברהם ושרה אצל אבימלך קודם הלידה, ושיאה בנסיון העקידה עת מלאך א־להים עוצר את ידו של אברהם המושטת לשחוט את בנו - מכל אלה אנו מבינים שאין שום דבר טבעי בלידתו של אביהם של ישראל. לידת משיח: בזכות אברהם ניצל לוט מהפיכת סדום, והוא ושתי בנותיו מולידים שני בנים במעשה תועבה, מהם עתידות לצאת שתי נשים שתצטרפנה אל עם ישראל, ומהן ייוולד המשיח.

הדברים נראים לקורא עמומים ומפליאים, אך זכינו ונשלח אלינו רש"י, אשר בפירושו המיוחד הצליח - במסווה של פירוש מקומי על כל פסוק ופסוק - לגלות טפח ועוד טפח בסתרי הפרשיות, ומציע לפנינו פירוש המאיר כל פרשייה באור חדש ומרתק. אמנם דרכו של רש"י שמגלה טפח ומכסה טפחיים, ודבריו צריכים חיפוש אחר חיפוש, על כן השתדלנו בעזרת הא-ל יתברך לגלות קצת מאותם טפחיים מכוסים, ובכך להבין את מורשת חז"ל לפרשיות עמומות אלו.

בהקדמתי לספרים הקודמים הסברתי בארוכה יסודות חשובים בשיטתו של רש"י בפירושו, ודרכנו שלנו בביאורו. נזכיר כאן כי ביאורנו בדבריו נחלק לשניים: חלק "הביאור" - ביאור הרובד הראשון בדברי רש"י, וחלק "העיון" - בו אנו מציעים בפני הלומד דרך פענוח למסרים הטמונים בפירושו של רש"י.

זוהי לי הפרשה השישית שאני זוכה להוציא לאור עולם, ועלי להודות בשמחה לכל אשר מאפשרים לי למצוא מעט זמן ומרגוע לנפשי ולעבודה זו, מתוך הטירחה והמהומה הכרוכות בעבודת ההוראה המוטלת על כתפיי. הלא הם: הרב אדם ועקנין שליט"א שבזכותו יכולתי לעלות ארצה, כשלקח על עצמו לדאוג למוסדות חינוך 'עץ חיים' בעיר סנט-מור שבצרפת. עבודתו חשובה היא לאין ערוך, שהרי בבית ספר מקבלים הילדים את אהבת התפילה ואהבת התורה. חבריי בצוות הישיבה המלמדים במסירות נפש ללא לאות, ואי אפשר לפורטם בשמם כי רבים הם, אלא אזכיר את ידידי הרב אליהו שרביט שליט"א העושה לילות כימים לקידום הישיבה ולהתעלותה, וכן את הצוות המשרדי - אם אין קמח אין תורה - המסייעים לי רבות ומסירים מעלי את רוב העול.

יברך ה' פועלם ויראו ברכה במעשי ידיהם, ויזכו לראות נחת מצאצאיהם וצאצאי צאצאיהם.

הרב אורי הולצמן שליט"א ערך את הספר, האיר והעיר, ובלעדיו הספר היה מוטל כאבן שאין לה הופכין. יברכהו ה' ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח.

נכיר טובה לנדיבים ר' אריה טולדנו הי"ו ור' רוג'ר סבג הי"ו, שהזילו מהונם ואיפשרו את הוצאת הספר. תהא משכורתם שלימה מאת ה' יתברך.

אברך את אשתי הדרה תחי' שמעטפת אותי באושר, וספרי הוא ספרה. יהי רצון שנמשיך ביחד לחנך דור ישרים, ונזכה שילדינו ילכו בדרכם של הורינו, ושלא תמוש התורה והאהבה משולחנו.

עיניי נשואות לנוותן ליעף כוח שיתן לי להתמיד בעבודת קודש זו, לקרב ללומדים את אורו של רש"י, ובכך לקחת חלק בהאהבת התורה.

שאול דוד בוצ'קו

אונקלוס
 יח « וַיֵּרָא אֱלֹהֵי יְהוָה בְּאֵלֵי יח « וְאֶתְגַּלִּי לִיּהּ יי
 מִמְּרָא וְהוּא יֵשֵׁב פֶּתַח־הָאֵהָל בְּמִישְׁרֵי מִמְּרָא, וְהוּא
 יְתִיב בְּתַרְעַ מִשְׁכַּנָּא יְתִיב בְּתַרְעַ מִשְׁכַּנָּא
 כְּחַס הַיּוֹם: כְּמִיחַס יוֹמָא:

— רש"י —

(א) וַיֵּרָא אֱלֹהֵי. לבקר את החולה (סוטה יד ע"ב). אמר רבי חמא בר חנינא: יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל בשלומו (בבא מציעא פו ע"ב):

— ביאור —

פסוק זה מתחילתו עד סופו נראה כמיותר, אינו מחדש מאומה, ומתייחס לפרטים קטנים שלכאורה אין בהם חשיבות: מדוע דווקא כאן בחרה התורה לציין במדוייק היכן נגלה ה' לאברהם? מה לי אם אברהם עומד או יושב? מה לי אם הוא בפתח האוהל או בתוך האוהל? מה פתאום יש התייחסות למזג האוויר באותה השעה? ובכלל, הקב"ה נראה לאברהם אך לא אומר לו מאומה, אם כן לשם מה נראה אליו?

רש"י מנתח את הפסוק לאיבריו, ומאיר כל מילה בו באופן החודר אל עומק כוונת התורה, בלי לשנות את משמעות המילים ובלי להוציא עניינים מהקשרם: וַיֵּרָא אֱלֹהֵי. סגנון דומה מצאנו פעמיים לעיל: "וירא ה' אל אברהם" (יב, ז), "וירא ה' אל אברהם" (יז, א), ובשתי הפעמים נאמרה לאברהם אמירה

בהתגלות זו. מהי, איפוא, מטרתה של ההתגלות הזו באלוני ממרא? להבדיל מפירושים אחרים הרואים בפסוק זה פתיחה לכל הפרשה הבאה (ראה מה שכתבנו בעיון), רש"י רואה פסוק זה כמתייחס אל הפסוקים הקודמים. בסוף הפרשה הקודמת נצטווה אברהם אבינו על המילה ומל עצמו ובני ביתו, ופסוק זה חותם את פרשת המילה ומתאר התגלות של הקב"ה אל אברהם בהקשר למצות המילה. ראייה לפרוש זה היא לשון הפסוק - לא נאמר כאן 'וירא ה' אל אברהם' כפי שנאמר במקומות אחרים, אלא נאמר "וירא אליו ה'", ומשמע שמתייחס לעניין הקודם שם הוזכר אברהם בשמו. על פי רש"י התגלות זו נועדה 'לבקר את החולה', לעודדו ולחזקו. על משמעות עניין זה עיין בעיון.

— עיון —

וַיֵּרָא אֱלֹהֵי. קושיא זו, היאך מתגלה הקב"ה לאברהם בלא אמירה מפורשת, פתחה פתח לתירוצים שונים.

— עיון (המשך) —

הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב פמ"ג) פירש את כל מהלך הפסוקים כהתגלות נבואית, ולשיטתו הופעת המלאכים והבטחתם לא אירעה במציאות אלא במראה נבואה לאברהם אבינו. לפי פירוש זה הפסוק הראשון בפרשה הוא הקדמה וכותרת לכל הפרשה. אמנם, כידוע, **הרמב"ן** בפירושו לתורה חולק נחרצות על הרמב"ם בזה, וטוען כי דבר זה סותר את כל מהלך הפרשה ואינו מסתבר, עיין שם.

אחרים רצו לפרש² שהקב"ה נגלה לאברהם כדי לומר לו על עניין סדום, וכנאמר להלן פסוק כ': "ויאמר ה', זעקת סדום ועמורה", אלא שלפתע הגיעו האנשים וביקש אברהם רשות מהקב"ה לטפל בהם ולשרתם (רש"י להלן פסוק ג, בפירוש השני), ולאחר שהלכו חזר הקב"ה ואמר לאברהם את דבריו. אמנם נראה לומר כי רש"י אינו מקבל פירוש זה, משום שלפני דבריו של הקב"ה בעניין סדום מקדימה התורה ואומרת: "וזה" אמר המכסה אני מאברהם וכו'", ומשמע שזהו עניין חדש ולא המשך העניין הקודם³. כפי שפירשנו בביאור, רש"י מפרש כי פסוק זה אינו הקדמה לפסוקים שאחריו אלא הוא המשך ישיר לפסוקים שלפניו העוסקים בעניין המילה, והתגלות זו נועדה לבקר את החולה'.

וצריך להבין מהי המשמעות שהקב"ה בא לבקר את החולה, הרי נבואה היא המדרגה הגבוהה ביותר אליה יכול להגיע האדם, ויכול הוא להשיג בה מעלות רוחניות עצומות, והיאך אפשר לומר שהתגלות נבואית זו מצטמצמת לכדי 'שלום, מה נשמע? מה שלומך?' כבין אדם לחברו?

ניתן לומר בפשטות כי רש"י מעוניין ללמדנו עד כמה חשוב לבקר את החולה, וראיה לדבר שאף הקב"ה מבקר חולים. [מקור הדברים הם גמרא במסכת סוטה (יד ע"א) המצוה לאדם להלך אחר מידותיו של הקב"ה: 'מה הוא מלביש ערומים - אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים, דכתיב 'וירא אליו ה' באלוני ממרא' - אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבלים - אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים - אף אתה קבור מתים'.] ובכלל, כל דברי רש"י בפסוק זה מלמדים אותנו ענייני מוסר ומידות: חשיבותה של מצות ביקור חולים אף על ידי אנשים גדולים - קל וחומר מהקב"ה; מידת הכרת הטוב - נלמד מהזכרת שמו של ממרא; אחריותו של הדין שמקיים את דבר ה' בעולם; יש לחזר אחר המצוות ולא לחכות שיגיעו אלינו - נלמד משיבתו של אברהם בפתח האוהל ולא בתוכו; מסירות נפש על המצוות - על אף שהיה אברהם אבינו חולה, ועל אף החום הכבד - עדיין התאוה הוא לאורחים.

אך אמנם נראה לומר כי אין כאן 'ביקור חולים' גרידא, אלא התייחסות מיוחדת של הקב"ה אל אברהם, הנמצא במצב עדין ומורכב לאחר ברית המילה. מחד גיסא - התעלות יש כאן. אברהם אבינו ציית לציווי של הקב"ה וכת עמו ברית הרשומה בבשרו - ברית המילה - ובכך נתקדש הוא ונתקדש זרעו משאר כל באי עולם. יש כאן

2. עיין חזקוני ומזרחי.

3. על פי הגור אריה.

— עיון (המשך מעמוד קודם) —

התעלות והתקדשות, גופו של אברהם נהיה תמים וכל אישיותו הגיעה לשלימות, ועתה הוא מסוגל לקבל את דבר ה' ברמה הגבוהה ביותר. אך מאידך - צער גדול לאברהם בזה. אברהם רואה את תפקידו כמורה דרך לכל העולם, הוא מעורב בדעת עם הבריות, ובמהותו נעוצה מידת החסד לכל אדם באשר הוא. הפיכתו למהול וטהור מפרידה ומבדילה אותו משאר בני האדם, ומנתקת אותו מן החיבור המיוחד שלו אליהם. שוב אין הוא שווה להם, שהרי הוא גופו תמים וטהור ואילו הם ערלים וטמאים.

ההתגלות של הקב"ה אל אברהם היתה "כחם היום", וכפי שביאר רש"י: 'הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים', היינו לומר לו כי מכאן ואילך עליו לשנות את יחסו לשאר בני אדם, ושוב אין לו לטרוח עבור אנשים טמאים וחסרים. 'שלא להטריחו באורחים' אינו עניין זמני בלבד לימי חולשתו אלא הוא עניין מהותי.⁴ אולם אברהם אינו מקבל עליו את הדין ואינו מעוניין להיפרד מתפקידו כמורה דרך האמונה לכל באי עולם. הוא תאב להמשיך ולעשות טוב עם כל בני האדם ואינו מוכן להתעלות ולהתנתק. רמז לדבר הוא התייעצותו של אברהם עם 'ממרא', אדם שלא זכה להתגלות ה' ואינו מבין את כל מה שמבין אברהם, ומה עצה יכול אברהם לקבל ממנו? אלא למעשה זעקה יש כאן: ידידי, עזור לי! אם אקבל עליי את המילה אצטרך לחיות בבדידות מבני אדם! איך אוכל לחיות כך?

כאשר הקב"ה רואה כי רצון נפשו הטהורה של אברהם הוא להישאר קשור לבני אדם ולגמול עמם חסדים - מזמן לו הקב"ה אנשים כדי שיוכל להכניסם לביתו ולכבדם, ובכך 'נכנע' הקב"ה לרצונו של אברהם.

על פי זה נוכל לומר כי דברי רש"י קרובים לדברי הרמב"ם, וגם לרש"י פסוק זה קשור בקשר ישיר אל הפסוקים שאחריו, שהרי כתוצאה ישירה מהתגלות הקב"ה זכה אברהם והגיעו אליו אנשים כפי משאת נפשו. וכן יש כאן התאמה לפירוש הנוסף שהבאנו, שהרי אמירת הקב"ה על אברהם "המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה" באה בגלל גילוי רצונו של אברהם להיות בקשר ישיר עם כל בני האדם, ועל כן יש להודיע לו את אשר נגזר על אנשי סדום ועמורה.

4. ראה בראשית רבה פמ"ז, י: 'אמר אברהם: עד שלא מלתי היו העוברים והשבים באים אצלי, תאמר משמלתי אינן באים אצלי. אמר לו הקב"ה: עד שלא מלת היו בני אדם באים אצלי, עכשיו אני בכבודי בא ונגלה עליך, ה"ד: וירא אליו ה' באלוני ממרא'.

— רש"י —

בְּאֵלֹנֵי מְמֵרָא. הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה עליו בחלקו
(בראשית רבה פמ"ב, ח):

— ביאור —

בְּאֵלֹנֵי מְמֵרָא. מדוע טרחה התורה
ללמדנו היכן היה אברהם בשעה שנגלה
אליו ה', סוף סוף עיקר העניין הוא בתוכן
ההתגלות ולא במיקומה! ועוד, הרי פעמים
רבות נגלה הקב"ה לאברהם בלא שידענו
היכן - היכן אירעה ברית בין הבתרים?
היכן נימול אברהם? אלא על כרחך לומר כי
התורה רואה צורך מיוחד לציין שהתגלות
זו היתה דווקא ב'אלוני ממרא'.

כבר למדנו לעיל שאברהם התגורר
באלוני ממרא אשר בחברון⁵ (יג, יח), וכי
ממרא האמורי הוא אחד מבעלי ברית
אברהם (יד, יג), וכאן חוזרת התורה
ומציינת מקום זה. מסביר רש"י כי
לממרא שייכות מיוחדת לעניין המילה,
והוא אשר 'נתן לו עצה על המילה',
ועל כך קיבל שכר ונגלה ה' אל אברהם
בחלקו.

— עיון (המשך) —

בְּאֵלֹנֵי מְמֵרָא. מהי העצה שנתן ממרא לאברהם בעניין המילה? ודאי הוא שלא
נזקק אברהם לממרא או לכל אדם אחר שישכנע אותו למול, וחלילה לא נחשד אברהם
בכך.

נראה לומר שממרא סייע לאברהם בצד הטכני והרפואי של המילה. הואיל ורצה
הקב"ה לזכות את אברהם במעשה המצוה על כן לא עשה לו נס שיימול בקלות, וצריך
היה אברהם למול עצמו ובני ביתו במו ידיו, ומשום כך זקוק היה להתייעץ עם אדם
המומחה לדבר זה - על פי האגדה אדם זה היה ממרא.

[לעיל (ד"ה וירא) הוספנו פן נוסף להתייעצות זאת, עיין שם.]

עוד למדנו מכאן יסוד מוסרי חשוב של הכרת טובה. אדם שסייע לנו - הן בגופו הן
בממונו, ואפילו רק בעצה טובה - עלינו להכיר לו טובה ולהשתדל להיטיב לו.

5. נראה כי כל אזור חברון נקרא 'ממרא', ראה להלן כג, יט; כה, ט; לה, כז; מט, ל. ועיין רש"י להלן כא, לד
שבאלוני ממרא היה מקום ישיבתו העיקרי של אברהם אבינו בארץ כנען, ועיין רש"י ויקרא יב, ד. למשמעות
"אלוני" - ראה רש"י לעיל יד, ו.

— רש"י —

יֵשֵׁב. "ישב" כתיב, ביקש לעמוד, אמר לו הקב"ה: שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך, שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והן יושבין, שנאמר (תהלים פב, א): "אֵלֹהִים נֹצֵב בְּעֵדַת אֵל" (שם פמ"ח, ז):

פֶּתַח הָאֹהֶל. לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו:

— ביאור —

הקב"ה אך הקב"ה מנע זאת ממנו. לפירוש זה הפסוק נאמר כסדר, ר"ל: 'לאחר שנראה אליו ה' רצה אברהם לעמוד אך המשיך לשבת פתח האוהל'.

פֶּתַח הָאֹהֶל. מדוע יושב אברהם על פתח האוהל ולא בתוך האוהל? ובכלל, מדוע התורה רואה צורך לציין עניין זה? מסביר רש"י כי אברהם יושב בפתח האוהל על מנת להכניס לביתו עוברים ושבבים.

יֵשֵׁב. ניתן היה לפרש שהפסוק מתאר את מצבו של אברהם לפני שהקב"ה נראה אליו, וכאילו נאמר: 'בשעה שהיה אברהם יושב בפתח האוהל נראה אליו הקב"ה'. רש"י אינו מפרש כך, משום שהמילה "ישב" כתובה בכתיב חסר. אמנם אין הבדל משמעות בין 'ישב' בכתיב מלא לבין 'ישב' בכתיב חסר, אך רש"י רואה בזה רמז המלמדנו כי כאן אין משמעות המילה 'יושב' כהווה מתמשך אלא כהווה פשוט. משום כך נזקק רש"י לדברי אגדה, על פיה אברהם רצה לעמוד לכבוד

— עיון —

יֵשֵׁב. רש"י מלמדנו כאן יסוד חשוב ביחס בין הבורא לבין ברואיו. בדרך כלל על הנברא לכבד, להלל ולשבח את הבורא על עובדת מציאותו ועל כל השפע שמשפיע עליו. אמנם לעיתים הבורא הוא אשר מכבד את הנברא, והוא אשר מסייע בידו - כאשר הנברא עושה רצון בוראו ומגשים את ייעודו בעולם, והיינו עשיית צדקה ומשפט, וכמנהגו של אברהם אבינו. כאשר דייני ישראל יושבים בדין ורוצים להנהיג בעולם את דיני התורה שהם צדקה וחסד - אזי מסייע הקב"ה על ידם, וכביכול הם יושבים והוא עומד.

פֶּתַח הָאֹהֶל. ישיבתו של אברהם בפתח האוהל מגלה לנו עניין מהותי בהנהגתו. אין אברהם מחכה שיבוא אורח וידפוק על דלת האוהל, אלא הוא מחזר אחר האורחים העוברים ושבבים בדרך. אין הוא מסתפק בקיום מצוה הבאה לידו אלא הוא טורח ומחפש היאך יוכל לקיים חסדים עם בני אדם. תכונה זו מאפיינת איש חסד אמיתי.

— רש"י —

כָּחַם הַיּוֹם. הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים (נבא מציעא פו ע"ב), ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים:

— ביאור —

כָּחַם הַיּוֹם. התורה אינה נוהגת לציין מהו מזג האויר המלווה את ההתרחשויות בה, אם כן מדוע התורה מדגישה את עניין חום היום?
 כפי שלימדנו רש"י בדיבור הקודם אברהם אבינו ישב בפתח האוהל וציפה לקבל אורחים. כאן אנו לומדים שעשה זאת בשעה קשה ביותר - בשיא החום - שעה שבני אדם נכנסים לבתיהם כדי להינצל מן החום הכבד. רש"י מוסיף שאותו היום היה חם באופן חריג, וזאת עשה הקב"ה כדי שלא יגיעו אורחים לאברהם ויטריחוהו. אך קשה, שהרי בפסוק הבא מופיעים שלושה אנשים על אף החום הכבד! על כך מתרץ רש"י: הואיל וראה הקב"ה כי אברהם מצטער בלא אורחים זימן לו שלושה מלאכים בדמות אנשים.

— עיון —

כָּחַם הַיּוֹם. מדוע לא רצה הקב"ה להטריחו באורחים? מדוע לבסוף 'נכנע' הקב"ה וזימן לו אורחים?
 נראה לומר כי יש כאן מעין ויכוח בין הקב"ה לאברהם בנוגע לתפקידו של אברהם בעולם לאחר ברית המילה, ועיין לעיל (ד"ה וירא) שהארכנו בעניין זה.

אונקלוס

ב וַיִּקַּף עֵינָוְהִי וַחֲזָא וְהָא
תְּלַתָּא גְּבָרִין קִיָּמִין עֲלוּוְהִי,
וַחֲזָא וְרָהֵט לְקַדְמוֹתָהוֹן
מִתְרַע מִשְׁכָּנָא וְסָגִיד עַל
אַרְעָא:

ב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה
אֲנָשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ
לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחֲוּ
אֲרָצָה:

— רש"י —

(ב) וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים. אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם (בבא מציעא פו ע"ב), שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות (בראשית רבה פ"ג, ב). תדע לך שכל הפרשה הוא מזכירן בלשון רבים: "וַיֵּאכְלוּ" (פסוק ח), "וַיֵּאמְרוּ אֵלָיו" (פסוק ט), ובבשורה נאמר: "וַיֵּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ" (פסוק י), ובהפיכת סדום הוא אומר "כִּי לֹא אוֹכַל לַעֲשׂוֹת דְּבַר" (להלן יט, כב), "לְבַלְתִּי הַפְּכִי" (שם, כא). ורפאל שריפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, הוא שנאמר "וַיְהִי כַהֲצִיאָם אוֹתָם הַחוּצָה וַיֵּאמֶר הַמַּלְטָה עַל נַפְשֶׁךָ" (שם, יז), למדת שהאחד היה מציל:

— ביאור —

על שם 'מלאכים'. ממילא מובן מדוע 'אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות' - שהרי המלאך הוא עצמו השליחות, ולכן אם מצאנו שלושה מלאכים על כרחנו ישנן כאן שלוש שליחויות. מה הן שלשת השליחויות?
(א) לבשר את שרה על הולדת הבן.
(ב) להפוך את סדום.
(ג) לרפאות את אברהם ולהציל את לוט.
סימן לדבר: בכל העניין מוזכרים האנשים בלשון רבים - "נצבים", "וַיֵּאמְרוּ", "וַיִּקְוֹמוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקִיפוּ", אך לעיתים הם מדברים בלשון יחיד - בעניין שליחותם. מכאן שלכל מלאך היתה שליחות פרטית.

וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים. מהמשך הפסוקים אנו למדים כי אנשים אלה אינם סתם אנשים אלא הם שליחי ה'. הם מבורים לאברהם על הולדת בנו, הם יורדים לסדום ומצילים את לוט. מדוע אם כן צריך הקב"ה לשלוח שלושה שליחים, הרי יכול היה להסתפק בשליח אחד?!
אמנם עלינו לזכור כי 'מלאך' אינו יצור שמיימי בעל כנפיים והילה על ראשו, שחציו רוחני וחציו גשמי, כמו שקראנו בסיפורי אגדות ומעשיות. 'מלאך' הוא הוא השליחות! הואיל ולא שייך לייחס לקב"ה פעולות גשמיות בעולם, שהרי הוא גבוה מעל גבוה ונעלם מכל נעלם, על כן הפעולות הנעשות בעולם קרויות

— רש"י —

נְצַבִּים עָלָיו. לפניו, [כמו "ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ)], אבל לשון נקיה הוא כלפי המלאכים:

וַיֵּרָא. מהו "וירא" "וירא" שני פעמים? הראשון כמשמעו, והשני לשון הבנה, נסתכל שהיו נצבים במקום אחד והבין שלא היו רוצים להטריחו [ואף על פי שיודעים היו שייצא לקראתם, עמדו במקומם לכבודו ולהראותו שלא רצו להטריחו], וקדם הוא ורץ לקראתם. [בבבא מציעא (פו ע"ב): כתיב "נצבים עליו", וכתיב "וירץ לקראתם", כד חזיוה דהוה שרי ואסר פירשו הימנו, מיד וירץ לקראתם]:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים. אם המלאך שריפא את אברהם הוא אשר הציל את לוט - אם כן מלאך אחד עשה שתי שליחויות! אך אם נתבונן לעומקם של דברים ניווכח כי אין הדבר כן, ורפואתו של אברהם והצלתו של לוט הן דבר אחד. כי הנה לוט ניצל בזכות אברהם, מאחר והוא בן אחיו, וכן משום שמזרעו עתיד לצאת המשיח (שהרי דוד המלך הוא מצאצאי רות המואביה ובוועז, ורות נולדה ממזאב בן לוט). אם אין לוט ניצל אין לרפואתו של אברהם שום משמעות.

— ביאור —

לרמוז שאין אלו אנשים רגילים ועל כן תיארה את עמידתם כאילו הם גבוהים ועליונים.⁶

וַיֵּרָא. הפסוק נחלק לשניים ומתאר שתי פעולות שעשה אברהם. בחלק הראשון נושא אברהם עיניו ורואה את האנשים, ובחלק השני רץ אברהם לקראתם ומשתחוה. אך הנה לפני החלק השני העוסק בריצתו של אברהם חוזר הפסוק ואומר "וירא", ולא ברור מה ראה עתה שלא ראה בתחילה?

נְצַבִּים עָלָיו. "נצבים עליו" היינו עומדים לפניו, עומדים מולו. אין "עליו" במשמעות גבוה יותר אלא במשמעות סמוך לו. וכן מצאנו הביטוי "ועליו מטה מנשה", היינו מטה מנשה חנה בסמוך למטה אפרים, וכמובן לא מעליו. מדוע בחרה התורה להשתמש בביטוי "נצבים עליו" ולא אמרה 'עומדים לפניו'? רש"י מסביר כי זוהי 'לשון נקיה כלפי המלאכים'. נראה לומר כי התורה רצתה

6. ועין לעיל יז, כב "ויעל א-להים מעל אברהם", ופירש רש"י: 'לשון נקיה הוא כלפי שכניה ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום'.

— ביאור (המשך) —

ולמעשה מעוניינים הם לבוא אלא שאינם רוצים להטריחו וליפול עליו למעמסה. משום כך קם אברהם בעצמו ורץ אליהם על מנת לשכנעם לבוא.

פירוש נוסף מביא רש"י בשם הגמרא בבבא מציעא⁷, והוא על דרך אגדה. פירוש זה בא ליישב סתירה בפסוק. בתחילה נאמר "נצבים עליו" - משמע שהיו סמוכים לו, ואחר כך נאמר "וירץ לקראתם" - משמע שהיו רחוקים ממנו! מתרצת הגמרא: בתחילה היו קרובים אליו, אך 'כד חזיוהו דהוה שרי ואסר' (=כאשר ראוהו שהיה קושר תחבושתו ומתירה) פירשו והתרחקו ממנו. זוהי דרך אגדה, משום שהיא מוסיפה נתונים שאינם מופיעים בפסוקים.

כמו כן צריך להבין מה עשו האנשים באותו הזמן, שהרי ממה נפשך, אם רצו להתארח אצלו - מדוע עמדו ולא התקרבו לקראתו, ואם הם סתם עוברים ושבים - מדוע היו "ניצבים" ולא המשיכו בדרכם? מסביר רש"י כי ה'ראיה' הנוספת אינה במשמעות ראייה רגילה אלא במשמעות התבוננות והבנה, ר"ל הראיה הראשונה היתה שטחית - ראיית העובדות בלבד - ראה שלושה אנשים עומדים לפניו מרחוק אך אינם מתקרבים, אך לאחר מחשבה מהירה הבין אברהם מה עומד מאחורי עמידת האנשים. בראיה ראשונה נראה היה כי אין הם מעוניינים לבוא ועל כן אינם מתקרבים, אך לאחר התבוננות הבין אברהם כי אין זהו רצונם האמיתי,

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֵּרָא. לומדים אנו מאברהם כי המארח הנבון צריך להבין מהו רצונו האמיתי של האורח, גם אם מעשיו ומילותיו מלמדות אחרת. דרכו של אורח מנומס להתנהג בדרך ארץ ולהימנע מלהטריח את המארח, ולכן מסרב לקבל כיבודים שונים. המארח החכם צריך לרדת לסוף דעתו ולכבדו ביד רחבה.

מן הפירוש על דרך האגדה עולה הוכחה נוספת לכך שבירת המילה גרמה להפרדה בין אברהם אבינו לשאר העולם, וכפי שהארכנו בעיון לפסוק א', עיין שם.

7. בדפוס ראשון קטע זה אינו מופיע ויתכן שהוא הוספה מאוחרת.

אונקלוס

ג וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא וְגו'. אֲשֶׁר־חִית רַחֲמִין קִדְמָךְ לָא כָּעֵן תַּעֲבֹר מֵעַל עֲבָדְךָ:
 ג וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצֵאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֶל־נָא תַעֲבֹר מֵעַל עֲבָדְךָ:

— רש"י —

(ג) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא וְגו'. לגדול שבהם אמר, וקראם כולם אדונים, ולגדול אמר "אל נא תעבור", וכיון שלא יעבור הוא יעמדו חבריו עמו, ובלשון זה הוא חול. דבר אחר: קודש הוא, והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר "וירץ לקראתם" (פסוק ב), האמירה קודם לכן היתה, ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל "לא ידון רוחי באדם" (לעיל ו, ג), שנכתב אחר "ויולד נח" (ה, לב), ואי אפשר לומר אלא אם כן קודם הגזירה עשרים שנה. ושתי הלשונות בבראשית רבה (פמ"ח, י):

— ביאור —

קראם 'אדוני' במשמעות האדונים שלי:⁸ בהמשך הפסוק מדבר אברהם אל הגדול שבהם בלבד ומבקש שלא ימשיך בדרכו, ולכן הפסוק מנוסח בלשון יחיד. אברהם יודע כי אם ייעתר הגדול לבקשתו ולא ימשיך בדרכו אף חבריו ישארו עמו. על פי פירוש זה המילה 'אדוני' היא "חול", כי אינה מתייחסת אל הקב"ה אלא אל האנשים.

פירוש שני - הפנייה הראשונה היא אל הקב"ה, ומדובר כאן בשם אדנות (וכפי שאנו מבטאים את שם הוי"ה), ועל כן מילה זו היא "קודש" והיא שם ה'.

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא וְגו'. לשון כבוד הוא לפנות לאדם בתואר 'אדוני', וכאילו הוא האדון והפונה הוא עבדו. כאשר פונים למספר אנשים בדרך זו יש לומר 'אדוני' (בפת"ח). אף אברהם פנה אל האנשים בתואר זה, אך הוא מנוקד בקמ"ץ. מה פשר הדבר? כמו כן מתעורר קושי נוסף בפסוק, שפותח בפנייה לרבים, אך ממשיך בדיבור ליחיד: "בעיניך, אל נא תעבור", אם כן אל מי מדבר אברהם? רש"י מפרש שני פירושים:

פירוש ראשון - הפנייה הראשונה היא אל שלשת האנשים יחד, ולכן

8. מה שנקוד בקמ"ץ ולא בפת"ח אינו קשה, ופעמים רבות משתנה הניקוד מתנועה קטנה לתנועה גדולה מסיבות הנעוצות בטעמי המקרא. בדרך כלל מילה המוטעמת בסוף פסוק או באתחלתא הופכת התנועות הקטנות לגדולות, ואף במפסיקים קטנים יותר הדבר יתכן, וכאן המילה מוטעמת ברביעי שאף הוא מפסיק (גור אריה).

— ביאור (המשך) —

מאה ועשרים שנה לפני שהורידו על העולם (כך פירש רש"י את הפסוק "והיו ימיו מאה ועשרים שנה"). על פי הפסוקים בפרשת נח אנו יודעים כי בזמן המבול היה נח בן 600 שנה ויפת בנו הגדול היה בן 500 שנה. אם כן, את הגזירה על המבול גזר הקב"ה כאשר היה נח בן 480 שנה. למרות זאת, התורה מספרת לנו על נח בן חמש מאות שנה ועל הולדת יפת לפני שסיפרה לנו על גזירת המבול! וכתב רש"י שם (ו, ג): 'ואם תאמר: משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה - אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות'.¹⁰

ממילא לא קשה מהמשך הפסוק הכתוב בלשון יחיד, ולפירוש זה אברהם מבקש מן הקב"ה הנראה אליו להמתין לו עד שיסיים להתעסק עם האורחים.

על הפירוש השני קשה, הרי לא יתכן שעתה הוא מבקש רשות מהקב"ה לעזוב והלא כבר נאמר בפסוק הקודם שאברהם רץ לקראתם, ואם כן אין הדברים מתוארים על פי סדר התרחשותם! על כך עונה רש"י כי אין זו קושיא 'ודרך המקראות לדבר כן, ולעיתים התורה מתארת הדברים שלא כסדר התרחשותם'.⁹

ראיה לכך מביא רש"י מן הפסוקים בסוף פרשת בראשית. בפרק ו פסוק ג מסופר כי הקב"ה גזר את גזירת המבול

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא וּגְוִי.על הפירוש הראשון

אברהם פונה לכולם אך מדבר רק עם ה'גדול שבהם'. מיהו המלאך הגדול מבין השלושה?

רש"י בפסוק ב' חילק לשלושת המלאכים שלוש שליחויות, וגילה לנו רק את שמו של המלאך שריפא את אברהם, ואחר כך הציל את לוט - רפאל. מסתבר לומר, אם כן, כי רש"י סבר כי רפאל הוא המלאך החשוב והגדול מבין השלושה ועל כן ציין את שמו. אם כנים דברינו נוכל ללמוד מכאן כי המלאך המרפא והמציל הוא החשוב מכולם, כי עולם חסד יבנה ועל מידת החסד מושתת העולם, ואף אברהם שהוא ראשון האבות הוא עמוד החסד בעולם.

9. שים לב: אין זה הכלל המפורסם 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' העוסק בסדר הפרשיות והאירועים הכללי, אלא כאן מדובר בסדר הפסוקים באותו עניין עצמו, האם קודם רץ או קודם אמר (ולכן לא השתמש כאן רש"י בלשון זו). אמנם הדוגמא שמביא רש"י מפרשת בראשית שייכת לכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' וכפי שכותב רש"י שם (ו, ג), ולכאורה צ"ע. וצריך לומר כי רש"י רוצה להוכיח שאין הפסוקים מסודרים בהכרח בסדר כרונולוגי, אם מטעם זה אם מטעם אחר.

10. ועיין בפירושינו לרש"י שם, שם הסברנו הטעם מדוע הקדימה התורה הפסוק על תולדותיו של נח ושינתה מן הסדר הכרונולוגי.

— עיון (המשך) —

אמנם הגמרא (בבא מציעא פו ע"ב) מציינת את שמות שלושת המלאכים ותפקידם, ואף קובעת (ביומא לז ע"א) כי מיכאל שבא לבשר לשרה הוא החשוב (והוא האמצעי), אחריו גבריאל שבא להפוך את סדום (בימין), ולבסוף רפאל שבא לרפא את אברהם ולהציל את לוט (בשמאל).¹¹ על פי זה המלאך החשוב הוא המבשר על הולדת יצחק - ממנו ייצא עם ישראל ותתגלה מציאות ה' בעולם, בימינו - מידת הדין - גבריאל המעניש את אנשי סדום החוטאים, ובשמאלו רפאל - כי אין העולם יכול להתקיים במידת הדין על כן יש לשתף עמו אף את מידת הרחמים (לביאור מושג זה עיין פירושונו לבראשית א, א).

על הפירוש השני

גם לאחר שלמדנו כי 'דרך המקראות לדבר כן' ולשנות מן הסדר הכרונולוגי, מכל מקום עדיין צריכים אנו להבין מדוע נזקקה התורה לחרוג מן הסדר הכרונולוגי הרציף. נראה לי לומר כי התורה רוצה ללמדנו כמה זריז היה אברהם ברגע שנוכח לדעת כי האנשים צריכים את עזרתו, הוא לא היה חפץ שימתינו כי הוא זה - אפילו לא עד שידבר עם הקב"ה שימתין לו, ומכאן נלמד עד כמה צריכים להיות זריזים במצוה זו של הכנסת אורחים ואין להתמהמה כלל. לפי זה צריך לומר כי בקשתו מהקב"ה היתה תוך כדי עשייה, או אפילו בקשה מתוך נשמתו שאינה אורכת זמן כלל.

11. וכן כתב רש"י בשבועות לה ע"ב ד"ה חוץ מזה.

אונקלוס

ד יִקְחֵנָּא מְעַט־מִים וְרַחֲצֵוּ יִסְבּוּן כְּעֵן זְעִיר מִיָּא
 וְאֶסְחוּ רַגְלֵיכֹן, וְאֶסְתַּמְכוּ
 תַּחֲתֵי אֵילָנָא:

— רש"י —

(ד) יִקְחֵנָּא. על ידי שליח, והקב"ה שילם לבניו על ידי שליח, שנאמר: "וירם משה את ידו ויך את הסלע" (במדבר כ, יא). (בבא מציעא פו ע"ב):

— ביאור —

יג, כא) (בעניין עמוד האש והענן). "יקח נא מעט מים" - "והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם" (שם יז, ו).
 את כל הפעולות הכרוכות בטיפול באורחים עשה אברהם אבינו בעצמו, מלבד הפעולה הראשונה - "יקח נא מעט מים", שנאמרה בלשון סביל. משום כך לא זכו ישראל לקבל מים מידי ה' באופן ישיר אלא משה נאלץ להכות בסלע ולהוציא מים.
 רש"י שינה מעט מדברי הגמרא. הגמרא הביאה הפסוק מפרשת בשלח, שם הכה משה בצור והוציא מים כאשר נצטוה. רש"י הביא את הפסוק מפרשת חוקת, שם נאמר למשה לדבר אל הסלע והוא הכה בו והוציא מים.

יקח נָא. דברי רש"י מבוססים על דברי הגמרא שם, וכדי להבינם נעתיק כאן את דברי הגמרא:
 '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. "ואל הבקר רץ אברהם" - "ורוח נסע מאת ה'" (במדבר יא, לא) (בעניין השלו).
 "ויקח חמאה וחלב" - "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד) (בעניין המן). "והוא עמד עליהם תחת העץ" - "הנני עמד לפניך שם על הצור" (שם יז, ו) (בעניין המים). "ואברהם הלך עמם לשלחם" - "וה' הלך לפניו יומם" (שם

— עיון —

יקח נָא. מה ההבדל אם ישראל מקבלים ההטבות ישירות מהקב"ה או על ידי שליח? ובאמת, מה מנע מאברהם אבינו להגיש בעצמו את המים כפי שעשה בכל שאר הפעולות?

נראה לומר שאברהם אבינו חשד באנשים שהם ערביים המשתחווים לאבק רגליהם, ולכן האבק שעל רגליהם הוא עבודה זרה ממש (כפי שכותב רש"י בדיבור הבא), והואיל ואברהם אבינו סלד מעבודה זרה על כן לא רצה להיות מעורב בהגשת המים להסרתה. אמנם אחר שהוסרה העבודה זרה שב אברהם לטפל בהם בעצמו ללא שום הסתייגות.

— רש"י —

וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם. כסבור שהם ערביים שמשתחווים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו (נבא מציעא פו ע"ב). אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה, שנאמר "ולינו ורחצו רגליכם" (להלן יט, ב). (בראשית רבה פ"ג, ד).

— עיון (המשך) —

אך מצד האמת אורחים אלה היו מלאכים קדושי עליון, ולא היה בהם שום שמץ עבודה זרה כלל ועיקר, ולחינם חשד בהם אברהם אבינו. אברהם טעה והתירשם מחיצוניותם בלבד, ולא האמין כי אנשים הנראים כערבים הם אנשים רוחניים ונעלים, ולא הבין כי החיצוניות אינה משקפת את הפנימיות. חטאו של משה רבינו אף הוא נבע מכך שהתירשם מעניינים חיצוניים ומהם הסיק על פנימיות. תלונותיהם של עם ישראל גרמו למשה לחשוב כי אין הם ראויים לניסים ופחותי ערך הם, ועל כן הכה בסלע במקום לדבר אליו. עניין זה גרם להדחתו של משה מתפקידו ולכך שלא הכניס את בני ישראל אל הארץ. רש"י רומז לנו כאן כי הקושי להאמין בבני אדם הוא תכונה בסיסית בעם ישראל הטבועה בו כבר מאברהם אבינו. החסרון הזה שנתגלה במעשיו של אברהם אבינו הוא הוא החסרון שהופיע לאחר כמה דורות אצל משה רבינו.

— ביאור —

'בקשה דתית', היינו לפני שאתם נהנים מסעודתי עליכם לרחוץ רגליכם ולנער מעליכם כל שמץ עבודה זרה. לעומת זאת לוט הכניסם לביתו ללינה, ורחיצת הרגליים נועדה להתרעננות לפני היציאה לדרך בבוקר למחרת. 'משתחווים לאבק רגליהם' - נראה לומר כי דרכם של עובדי ע"ז היתה לחלוץ נעליהם קודם שנכנסים לבית תועבותם, ועל כן האבק שברגליהם הוא חלק מפולחן הע"ז.

וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם. מדוע נזקק רש"י לומר שאברהם אבינו חשש לאבק עבודה זרה, והלא רחיצת רגליים היא עניין של נקיות ושל התרעננות, והיא חלק מהכנסת האורחים וכבודם! נראה לומר כי דרך העולם לרחוץ הרגליים לפני הכניסה אל הבית, אך כאן לא הכניסם פנימה אלא הושיבם בחוץ תחת העץ, ואם כן אין שום עניין לרחוץ רגליים שהרי עדיין דורכים הם על קרקע שאינה נקיה. על כן כתב רש"י שהרחיצה לא היתה חלק מהכנסת האורחים אלא היא

— רש"י —

תַּחַת הָעֵץ. תַּחַת הָאֵילָן:

— עיון (על עמוד קודם) —

וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם. אברהם אבינו טעה וחשד במלאכים שהם עובדי ע"ז, אולם גם מטעותו של אברהם אבינו יכולים אנו ללמוד הנהגה חשובה, והיא התייבוב וההרחקה המוחלטת מעבודה זרה. אברהם אבינו, על אף אהבת האדם המוחלטת שהיתה בו ומידת החסד לכל בריה עד אין קץ, מלמדנו שאין להתפשר עם רשעים ולהכניסם לביתנו. אחרי שהסירו את העבודה זרה שבידם צריך לכבדם, לדאוג להם ולתת להם אוכל, אולם אין להכניסם אל הבית פנימה. אמנם טעותו של אברהם לימדה על חסרון מסוים שהיה בו, ועיין מה שכתבנו בעיון הקודם.

— ביאור —

תַּחַת הָעֵץ. למילה "עץ" שתי משמעויות: א) אילן הנטוע בקרקע. ב) כלי או מבנה העשויים עץ, כמו "זיורהו ה' עץ וישלך אל המים" (שמות טו, כה). ניתן היה לפרש כי לאברהם היתה סככה עשויה מעץ והציע למלאכים להיכנס תחתיה, על כן מדגיש רש"י כי מדובר בעץ הנטוע בקרקע, ור"ל שלא הכניסם לביתו ולצל קורתו אלא הושיבם חוץ לבית תחת האילן.¹²

— עיון —

תַּחַת הָעֵץ. בדיבור הקודם לימדנו רש"י כי אברהם נזהר שלא להכניס ע"ז לביתו, וכאן משמע שלא הכניס לביתו אף את האנשים עצמם.

12. עיין שפתי חכמים.

אונקלוס

ה וְאֶקְחָה פֶת־לֶחֶם וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם
 אַחַר תִּעְבְּרוּ כִי־עַל־כֵּן עֲבַרְתֶּם
 עַל־עַבְדְּכֶם וַיֹּאמְרוּ כֵּן תַעֲשֶׂה
 כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:
 ה וְאֶסֶב פֶּתָא דְלַחְמָא
 וְסַעְדוּ לְבַבְכוֹן בְּתַר כֵּין
 תַעֲבְרוּן אַרִי עַל כֵּין עֲבַרְתוּן
 עַל עַבְדְּכוֹן, וַאֲמָרוּ כֵין
 תַעֲבִיד כְּמָא דְמַלִּילְתָא:

— רש"י —

(ה) וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם. בתורה בנביאים ובכתובים מצינו דפיתא סעדתא דליבא. בתורה "וסעדו לבבכם". בנביאים "סעד לבך פת לחם" (שופטים יט, ה). בכתובים "ולחם לבב אנוש יסעד" (תהלים קד, טו). אמר רבי חמא: 'לבבכם' אין כתיב כאן אלא "לבבכם", מגיד שאין יצר הרע שולט במלאכים. בראשית רבה (פמ"ח, יא):

— ביאור —

וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם. הביטוי "סעדו לבבכם" נראה תמוה, שהרי אדם אוכל כדי לחזק את גופו ולא את ליבו, וצריך היה לומר בפשטות 'ואקחה פת לחם ואכלו'. אמנם מצאנו פסוקים נוספים המכנים אכילת לחם כסעודת הלב, ומשמע שיש באכילת לחם עניין מיוחד. הלב מסמל בתנ"ך את מקור החכמה והתבונה. אכילת לחם מחזקת את הגוף, אך בעיקר גורמת לאדם להיות צלול ובהיר. אדם רעב אינו מתפקד בבהירות והוא כולו חש טרוד, ואכילת הלחם מיישבת את ליבו וסועדתו. אברהם אומר למלאכים "וסעדו לבבכם" ולא "וסעדו לבבכם". חז"ל הבחינו בין 'לב' ובין 'לבב', וכאילו 'לב' הוא לשון יחיד ו'לבב' הוא לשון רבים. את הפסוק (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך" דרשו חז"ל: 'בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע' (רש"י שם עפ"י משנה ברכות פ"ט מ"ה). אם כן, התורה נוקטת כאן "לבבכם" בלשון יחיד, ומכאן למדנו שאין למלאכים שני יצרים אלא יצר אחד בלבד - יצר טוב.

— עיון —

וְסַעְדוּ לְבַבְכֶם. סדר מעשיו של אברהם אבינו מלמדנו היאך יש לקרב אנשים רחוקים לתורה ולמוסר. תחילה, ביקש מהם לרחוץ רגליהם ולהתנער מעבודה זרה שעליהם. אחר כך דאג לכך שיהיו שבעים וצלולים בדעתם, שהרי אדם רעב אינו מסוגל

— רש"י —

אַחַר תַּעֲבֹרוּ. אַחַר כֵּן תֵּלְכוּ:

כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עֲבֹדְכֶם. כִּי הַדְּבַר הַזֶּה אֲנִי מִבְקֵשׁ מִכֶּם מֵאַחַר שֶׁעֲבַרְתֶּם עָלַי לִכְבוֹדִי:

— עיון (המשך) —

לשמוע דברי תורה ומוסר. אם רוצים אנו לדאוג לרוחניותו של אדם עלינו לדאוג תחילה לחומריותו.

'אין יצר הרע שולט במלאכים' היינו משום שאין המלאכים בריות אלא הם שליחות של ה', כמו שכתבנו לעיל, וממילא לא שייך 'יצר הרע' אצל שליחות.

— ביאור —

שהגיעו בדרכם אליו הם צריכים להתעכב אצלו?

במילים אלה מסביר אברהם מדוע הוא מבקש מהם להתעכב אצלו - 'מאחר והגעתם לכאן וכבר עזרתם, אנה כבדוני והשארו'. רש"י מוסיף את המילה 'לכבודי', ובכך מסביר את רוח הדברים ואת גישתו של אברהם. (נראה שרש"י מדייק זאת מן הביטוי "עברתם על עבדכם", ביטוי המבטא ענוה והכנעה מוחלטת). על פי ביאור רש"י כך יש להבין את דברי אברהם בפסוק כולו: 'יודע אני שלא תכוננתם להתעכב ואתם צריכים להמשיך בדרככם, אך הואיל והגעתם סמוך לביתי אנה התעכבו מעט לכבודי ואל תמשיכו, ואני אדאג לרוחך רגליכם ולתת לכם לחם שישעך לבכם, ואחר כך תמשיכו בדרככם, ומבקש אני זאת מכם כי יהיה לי הדבר לכבוד'.

אַחַר תַּעֲבֹרוּ. אַבְרָהָם מִבְקֵשׁ מֵהָאֲנָשִׁים שִׁיתַּעֲכְבוּ וְיֹאכְלוּ אִצְלוֹ לִפְנֵי שִׁמְשֵׁיכֶם בְּדַרְכְּכֶם, אֲךָ לְכַאוּרָה צָרִיךְ הִיָּה לֹמֵר 'וְסַעְדוּ לְבַכֶּם לִפְנֵי שֶׁתַּעֲבֹרוּ, מֵהוּ "אַחַר תַּעֲבֹרוּ"? רש"י מוסיף מילה - 'אַחַר כֵּן תַּעֲבֹרוּ', ר"ל קוֹדֵם תֹּאכְלוּ אַחַר כֵּן תֵּלְכוּ.

לפירוש זה יש לשים לב ששורש עב"ר משמש כאן בשתי משמעויות: (א) הליכה מכאן למקום אחר - "אחר תעבורו". (ב) ביאה ממקום אחר לכאן - "כי על כן עברתם על עבדכם".¹³

כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עֲבֹדְכֶם. בדברים אלה מנסה אברהם לשכנע את האנשים שיתעכבו אצלו, אך הדברים אינם ברורים, כי נראה שאומר להם 'אנה התעכבו מאחר שהגעתם לכאן' - ואין זה נימוק משכנע כלל ועיקר, וכי מפני

13. אכן יש שפירשו "סעדו לבכם אחר תעבורו" - אחרי שתבואו לכאן תסעדו לבכם (עין נדרים לו ע"ב 'עיסור סופרים אחר תעבורו', ובפירוש הרא"ש שם), אך רש"י נטה מפירוש זה.

— רש"י —

בַּי עַל בֵּן. כמו: על אשר, וכן כל "כי על כן" שבמקרא: "כי על כן באו בצל קורת" (להלן יט, ח), "כי על כן ראיתי פניך" (להלן לג, י), "כי על כן לא נתתיה" (להלן לח, כו), "כי על כן ידעת חנותנו" (במדבר י, לא):

— ביאור —

"ולקחת מנחתי מידי - כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים ותרצני". אין כוונתו לומר קח את המתנות כי רק בזכותם זכיתי לראות פניך, שהרי ודאי לא יודה יעקב שמטרת המתנות היו כדי להפיס את דעתו של עשו. אלא כוונתו לומר שנותן את המתנות על הזכות שהיתה לו לראות את פניו של עשו, שהן חשובות בעיני יעקב כפני מלאך (וראה דברי רש"י על הפסוק שם).

יהודה מודה בצדקתה של תמר: "ויאמר יהודה צדקה ממני - כי על כן לא נתתיה לשלה בני". אין שום משמעות לומר שתמר צדקה כדי שיהודה לא ייתן לה את שלה, אלא ודאי כוונתו לומר שמעשיה של תמר היו מוצדקים מאחר והיא לא ניתנה לשלה.

משה רבנו מבקש מחותנו שלא ישוב לביתו אלא ישאר עם ישראל במדבר: "ויאמר אל נא תעזב אותנו - כי על כן ידעת חנותנו במדבר". אין כוונתו לומר אל תעזוב כי לשם כך ידעת חנותנו במדבר, כי ודאי אין הדבר כן. ודאי כוונתו לומר: אל תעזוב אותנו מאחר שאתה יודע הקורות אותנו במדבר.

בַּי עַל בֵּן. רש"י מסביר שהביטוי "כי על כן" אין משמעו 'משום שלשם כך', וכאילו אומר להם שכל מטרת הימצאותם באיזור היא על מנת שהוא יזמינם לביתו, אלא משמעו 'על אשר', 'מאחר ש'. אין לומר שאברהם חשב שהאנשים באו במטרה לבקר אותו כי זה נוגד מה שרש"י הסביר לפני כן (בפסוק ב) שפרשו מאברהם כשראו שהיה מטפל בתחבושת שלו.

רש"י מוכיח בארבע ראיות שבכל מקום הביטוי "כי על כן" אין פירושו 'משום שלמטרה זו' אלא 'על אשר' 'מאחר ש':

אנשי סדום דרשו מלוט שיסגיר לידם את האורחים שלו. לוט מסרב ואומר: "רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קורת"י". אין לפרש 'אל תעשו להם דבר כי למטרה זו באו לביתי', שהרי לא באו ללוט כדי שיגן עליהם. על כן יש לפרש שלוט מבקש שיניחו להם מאחר והם האורחים שלו, ואין זה לכבודו שייאלץ להוציא את אורחיו ולהסגירם לידי מבקשי רעתם.

עשו מסרב לקבל מתנות מיעקב אבינו, ויעקב מנסה לשכנעו ואומר לו:

אונקלוס

וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֱלֹהִים אֵל-
 שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהֲרִי שְׁלֵשׁ סָאִים
 קֶמַח סֹלֶת לְוַשִּׁי וְעֵשִׂי עֲגוֹת:
 וַיֹּאחֲזִי אַבְרָהָם לְמִשְׁכְּנָא
 לְוַת שָׂרָה, וַאֲמַר אוֹחֵא
 תְּלַת סָאוֹן קֶמַח סֹלֶתָא
 לְוַשִּׁי וְעֵבִידִי גְרִיפִין:

— רש"י —

(ו) קֶמַח סֹלֶת. סלת לעוגות, קמח לעמלן של טבחים, לכסות את הקדרה, לשאוב את הזוהמא:

— ביאור —

קֶמַח סֹלֶת. "קמח" היינו גרגרי חיטה טחונים טחינה גסה, ו"סולת" היא קמח טחון דק ומנופה מכל פסולת. אי אפשר לפרש "קמח סולת" היינו קמח העשוי מסולת, כמו ש'קמח שעורים' הוא קמח העשוי משעורים, שהרי סולת נעשית מקמח ולא להיפך. כמו כן אי אפשר לפרש 'קמח טחון דק כמו סולת', כי היה לו לומר רק 'סולת'. הואיל ודרכו של רש"י לייחס

משמעות לכל מילה, אף כאן מפרש כי הצירוף "קמח סולת" משמעותו גם קמח וגם סולת. אין לומר כי אברהם רצה לערב את הסולת היקרה בקמח זול, שהרי כל פעולותיו לימדו שאינו צר עין, על כן צריך לומר שהסולת נועדה לאפייה עצמה, ואילו הקמח נועד לצרכים אחרים בהכנת הסעודה - לכסות את הקדרה ולשאוב את הזוהמא שבתבשיל (הקמח לא נועד לתהליך האפייה כלל ועיקר).

— עיון —

קֶמַח סֹלֶת. אברהם אבינו אינו חוסך בטירחה ובהוצאות על מנת להנעים לאורחים את שהותם. לקיחת הקמח לא נועדה כלל לאפייה אלא לעדן את התבשיל ולשפרו, ובכך להעלות את הכנסת האורחים למדרגה המעולה ביותר. על פי דרכנו נוכל ללמוד מכאן כי אף מן הקמח הגס ניתן לעשות פעולות מעדנות ומשפרות, ובכך להעלותו מדרגה שיהיה מעין סולת. אולי משום כך לא אמרה התורה בבירור 'קמח וסולת' ובכך להדגיש שמדובר בשני דברים שונים, אלא אמרה "קמח סולת" כדי לרמוז כי אף הקמח שימש מעין סולת, ונועד לעדן את המאכלים. יתכן וברעיון זה נעוצה מהותה של הכנסת אורחים - לעדן אנשים גסים ולקרבתם תחת כנפי השכינה.

אונקלוס

וְלִבִּית תּוֹרֵי רְהֵט וְאֶל־הַבָּקָר רֵץ אַבְרָהָם וַיִּקָּח
 אַבְרָהָם, וַנְּסִיב בַּר תּוֹרֵי בֶן־בָּקָר רֵךְ וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל־הַנְּעָר
 רַכִּיף וְטָב וַיְהִי לְעוֹלִימָא וַיֹּאחֲזִי לְמַעַבְדַּי יְתִיָּה:

— רש"י —

(ז) בֶּן בָּקָר רֵךְ וְטוֹב. שלשה פרים היו כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל
 (בבא מציעא פו ע"ב):

— ביאור —

מבוגרת שבשרה קשה אלא זהו עגל
 צעיר שבשרו רך. המילה "רך" חוזרת
 ומדגישה כי בשר הבהמה הצעירה היה
 רך, והמילה "וטוב" חוזרת ומדגישה את
 אותו העניין בשלישית! על כרחנו בא
 הפסוק לומר כי נתן להם את הכי טוב
 שהיה ביכולתו לתת, ואין לך חלק מובחר
 יותר בבהמה מאשר הלשון, ומן הסתם
 נתן לאורחיו את הלשון. אך הואיל והיו
 שלושה אנשים, ואי אפשר לתת לאחד
 חתיכה יפה יותר מחבירו, ואי אפשר לתת
 לכל אחד רק חלק מן הלשון - על כן
 צריך היה אברהם לשחוט שלוש בהמות
 טובות כדי לתת לכל אחד מן האורחים
 לשון שלימה בחרדל.¹⁴

בֶּן בָּקָר רֵךְ וְטוֹב. רש"י מסביר את
 הפסוק על פי הגמרא, ומחלק את הביטוי
 "בן בקר רך וטוב" לשלושה חלקים: (1) בן
 בקר (2) רך (3) וטוב. מכאן שהכין אברהם
 שלושה פרים, ועשה זאת כדי לתת לכל
 אחד לשון בחרדל.¹⁴
 מה הכריח את רש"י לפרש פירוש
 הנראה רחוק מאוד מפשוטו של
 מקרא?

נראה לומר שרש"י למד זאת מן
 הביטוי המאוד מודגש "בן בקר רך וטוב".
 ביטוי זה ודאי בא ללמד שנתן להם את
 הכי טוב שיש, שהרי גם אם היה כתוב
 רק "בן בקר" כבר היינו מבינים שזו
 הבהמה הכי טובה שיש - אין זו בהמה

14. הגמרא שם אינה מקבלת פירוש זה ומקשה: אולי מדובר בפר אחד, והביטוי "בן בקר רך וטוב" משמעו בן בקר אחד שהוא רך וטוב! ומתרצת: אם כן היה צריך להיות כתוב 'רך טוב', אלא ודאי הו"ו הנוספת מלמדת על ריבוי הפרים, ואם המילה "וטוב" באה לרבות אף המילה "רך" באה לרבות. ועיין שם שממשיכה הגמרא להקשות מן הפסוקים הבאים העוסקים לכאורה בפר יחיד, אך מיישבת המקראות לשיטתה, ומסבירה ששחט שלושה פרים כדי לתת לכל אחד מהם לשון בחרדל, שהוא מעדן מלכים ושרים (רש"י שם).

15. הסבר זה הוא העומד מאחורי הלימוד בגמרא הנ"ל.

— רש"י —

אֶל הַנְּעָר. זה ישמעאל, לחנכו במצות (בראשית רבה פמ"ח ג):

— עיון (על עמוד קודם) —

בֶּן בְּקָר רַךְ וְטוֹב. צריכים אנו להבין מה רוצים חז"ל ללמדנו בדרשה זו - וכי מה אכפת לנו אם נתן להם לשון עם חרדל או כל חלק אחר, אם שחט בהמה אחת או שלוש בהמות - הלא מכל הפסוקים בוקעת ועולה גדולתו של אברהם אבינו במצוות הכנסת אורחים, ואילו דקדוקים אלו מתייחסים לשינוי כמותי ולא מהותי!

אמנם ראיתי במפרשים הסבר מעניין בעניין 'לשון בחרדל'. לשון היא מעדן ונחשבת מאכל מלכים, אך יש שתי דרכים בהכנתה - אם נותנים אותה בחרדל היא מתרככת, אך אם נותנים אותה בתבלין אחר היא מתקשה. לפי זה נתינת הלשון לאורחים באה ללמדם לקח חשוב: חשובים אתם בעיניי כבני מלכים ועל כן אני נותן לפניכם מאכל מלכים, אך שימו לב, מאכל משובח זה ראוי לאכילה רק משום שהוא עשוי בחרדל. אילו לא היה ניתן בחרדל היה בלתי ראוי לאכילה.

מדרגתו של אברהם גבוהה מאד, והנהגתו בעולם הזה מושפעת מקירבתו לא־להים. מהתנהגותו של אברהם עם אורחיו אנו יכולים ללמוד כיצד הקב"ה מתנהג עם האורחים בעולמו, כי את כל הנהגותיו למד אברהם מדרכי השגחתו של הקב"ה בעולם. גם הקב"ה מכבדנו ומחשיב אותנו כמלכים, אולם כדי לזכות ולהיכנס במחיצתו צריך הכנה רבה. העולם הזה ניתן לנו במתנה אך יש בו שני פנים - מסוגל הוא יכול להיות עדין ותואם לנשמתנו הגדולה, אך יכול הוא להיות עויין וקשה.

רמז לדבר הוא עניין ה'חרדל'. אם נהיה חרדים לדבר ה' נזכה ליהנות מהעולם הזה כשולחן הערוך לפני מלכים.¹⁶

— ביאור —

אֶל הַנְּעָר. "הנער" בה"א הידיעה, כדי לחנכו במצוות. כאן מלמדתנו התורה משמע שמדובר במישהו מוכר. רש"י אחת ממידותיו היסודיות של אברהם מזהה נער זה כישמעאל בנו של אברהם אבינו, ומסביר שאברהם בחר דווקא בבנו

— עיון —

אֶל הַנְּעָר. מדוע לא ציינה התורה בפירוש שמדובר בישמעאל? נראה לומר כי זיהוי מפורש כזה היה נותן לישמעאל לגיטימציה כבנו ויורשו של אברהם אבינו, השותף לו במעשי החסד והמצוות. ההסתרה של התורה מונעת מישמעאל לגיטימציה זו, ואילו הגילוי של רש"י אינו שב ומעניק לו הכרה זו אלא מעלה את קרנו של

16. הטור והחזקוני כתבו שלשון הוא החלק שמוכן הכי מהר, שאין צריך להפשיט הבהמה, למולחה מן הדם וכו'. פירוש זה בהחלט מסתבר שהרי לא רצה שיתעכבו אצלו זמן רב.

אונקלוס

ח וְנָסִיב שְׁמֵן וְחֶלֶב ח וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחֶלֶב וּבֶן־הַבָּקָר
 וְבַר תּוֹרֵי דְעֶבֶד וַיְהִיב אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לְפָנֵיהֶם וְהוּא
 קְדָמִיהוֹן, וְהוּא מְשִׁמִּישׁ עָלָיוּהוֹן תַּחְתּוֹת אֵילָנָא
 וְאֵכְלוּ:

— רש"י —

(ח) וַיִּקַּח חֶמְאָה וּגּו'. ולחם לא הביא לפי שפירסה שרה נדה, שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה (בבא מציעא פז ע"א):

— עיון (המשך) —

אברהם, ומדגיש שבמקביל לעיסוקו במצוות דאג אף לחינוך בניו ובני ביתו. כאן אנו רואים כי עניין החינוך הוא אחת מן המידות המהותיות באישיותו של אברהם, כפי שיעיד עליו הכתוב להלן (פסוק יט): "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו".

— ביאור —

מיוחד - שרה בת התשעים חזרה אותו היום בדרך נס לימי עלומיה, וחזר לה אורח הנשים החודשי תוך כדי עבודתה עם העיסה, ומשום כך נטמאה העיסה ואי אפשר היה להגישה לפני האורחים. על פי זה צריך לומר שאברהם היה 'אוכל חולין בטהרה', היינו שהיה מקפיד גם במאכליו הרגילים (שאינם קודשים או תרומה) שלא לאוכלם כשהם טמאים, ואף היה מקפיד שלא להאכיל לאורחיו חולין שנטמאו. זוהי חומרה יתרה שהחמירו על עצמם חסידים ואנשי מעשה, ומן הסתם אף אברהם הקפיד בזה, והתייחס למאכלי החולין שלו כאילו היו בשר קודשים.

וַיִּקַּח חֶמְאָה וּגּו'. בפסוק ה הודיע אברהם לאורחיו שיתן להם 'פת לחם', ובפסוק ו מבקש אברהם משרה להכין עוגות. אך הנה כאשר מגיש את האוכל לפני האורחים בפסוק ח לא מוזכר הלחם ולא מוזכרות העוגות! מאידך מציין הפסוק כי אברהם הגיש גם חמאה וחלב שלא הוזכרו לפני כן. שינויים אלה מלמדים אותנו שמשוהו קרה. חל שינוי כלשהו שגרם לכך שאברהם לא יכול היה לעמוד בדיבורו ולהגיש לאורחיו לחם (שים לב - בלשון מקרא "עוגה" היינו לחם, כגון "עוגות מצות" שאינן אלא קמח ומים!), ונאלץ כתחליף לכך להביא חמאה וחלב.

מסביר רש"י שאכן אירע מקרה

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּקַּח חַמְאָה וְגו'. פירוש זה נראה תמוה והוא מעורר כמה קושיות: מדוע נאלץ רש"י להרחיק עצמו מן הפשט ולהסביר ששרה פירסה נדה. עניין זה נראה לכאורה זר ומיותר - וכי לא יכול היה רש"י ליישב את הסתירה בפסוקים באופן אחר?

ועוד, נניח שאברהם אבינו הקפיד לאכול חוליו בטרה - מדוע לא הגיש לחם שאינו טהור לאורחיו?

וניתן להוסיף עוד תמיהות כהנה וכהנה.

בבואנו להבין דברי רש"י אלה צריכים אנו לשוב אל השאלה היסודית בביאור התורה - מהו פשט? תחילה אומר אברהם שיגיש לפניו פת לחם ולבסוף לא נותן להם לחם אלא חמאה וחלב - כיצד נוכל ליישב את הסתירה?

לכאורה, ניתן היה לומר לכאורה על דרך הפשט שזוהי דרכה של תורה - בתחילה מזכירה היא פרט מסויים ובהמשך מזכירה פרט אחר, ואנו על פי דרכנו נבין שבאמת שני הפרטים נכונים וקיימים. אף כאן נאמר - בתחילה סיפרה התורה שאברהם הודיע שיגיש להם לחם, בהמשך סיפרה שהגיש להם חמאה וחלב, ואנו נבין שהגיש להם גם לחם וגם חמאה וחלב! זוהי גישתם של בעלי הפשט, ולשיטתם התורה לא האריכה בזה משום שאין כאן עניין חשוב ולא צריך לחזור על הפרטים בשנית.

ברם לרש"י זהו אינו 'פשט', כי אין להתייחס אל התורה כאל ספר ככל הספרים, ואם פרט שהוזכר בתחילה נשמט לבסוף ואף הוחלף בפרט אחר - בודאי יש לדבר טעם ומשמעות, ואין הדעת נוחה בהסברים טכניים ושטחיים. לדידו של רש"י דווקא הפירוש שנראה 'על דרך הפשט' הוא הפירוש הדחוק, הואיל וממעט הוא בערכה של תורה.

במקרים שכאלה מוכרח רש"י להזדקק לדברי אגדה, שאמנם יש בהם תוספת מידע שאינו מופיע בפסוקים, אך יש בהם בכדי לתת טעם ליישב הפסוקים, ובלבד שאין הם מוציאים את הפסוקים ממשמעותם ומהקשרם. העובדה ששרה אמנו פירסה נדה וטימאה את העיסה מסבירה לנו מדוע לא הגיש אברהם את הלחם כפי שהבטיח.

אמנם המדרש לא בא ליישב את הקושי שבפסוק בלבד, אלא אדרבה, המדרש נותן עומק ומשמעות להבנת הפרשיה כולה, ויש בו כדי לשפוך אור חדש והבנה על מצבם של אברהם ושרה.

העובדה ששרה פירסה נדה בשעת הכנת העיסה מלמדת, שעוד בטרם בישרו המלאכים לאברהם ושרה את בשורת הלידה כבר התכונן גופה של שרה להריון העתידי. מה גרם לשינוי זה? אין זאת אלא העובדה שהיה זה היום השלישי למילתו של אברהם אבינו (כפי שכתב רש"י בפסוק א), ובזכות המילה נשתנה מזלו של אברהם - אברם ושרי לא היו ראויים לולד, אך זכות המילה ושינוי השם גרמו להם להתעלות ולהיות ראויים לולד, ולכן נשתנה גופה של שרה וחזר להיות לה אורח כנשים כדי שיוכל הזרע להיקלט בגופה.

— רש"י —

חֲמָאָה. שומן החלב שקולטין מעל פניו:

וּבֶן הַבְּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה. אשר תיקן, קמא קמא שתיקן אמטי ואייתי קמייהו
(בבא מציעא פו ע"ב):

— עיון (המשך) —

המילה מבטאת את קידוש החול. חיי המין הם דבר גופני וגשמי הטבוע בתאוותיו האנושיות והבהמיות של האדם, וברית המילה מבטאת את קידוש היצר הזה. קדושה אינה שייכת רק בדברים שהם קדושים מטבעם, אלא יש להשתדל ולקדש אף את ענייני החולין. אברהם אבינו למד ממעשה המילה כי מטרתו בעולם היא לקדש אף את החול, ולשעבד את תאוותיו הגשמיות לקדושה, ועל כן הקפיד אף על המאכלים הרגילים שלו שיהיו בטהרה ולא ייטמאו, ובכך מעדן ומקדש אף את יצר האכילה. כל תכליתו של אברהם עתה היא להתקדש ולהפוך את החולין לקדושה, ומסר זה מעוניין הוא אף להעביר לאורחיו. כל עניינה של הכנסת אורחים היא להפוך מעשה שגרת יומיומי לעניין של מצוה וקדושה, ואף המאכלים שהגיש היו בקדושה ובטהרה. המדרש מלמדנו כי מעשה המילה זיכך ועילה את אברהם ושרה, ועתה הם מקדשים אף את החול.

— ביאור —

בפסוק הקודם "וימהר לעשות אותו".
ב. לעיל פירש רש"י שאברהם הכין שלושה בני בקר כדי לעשות מהם שלוש לשונות בחרדל, ועל פי זה צריך היה לומר כאן 'ובני הבקר אשר עשה'! מסביר רש"י: 'ראשון ראשון שתיקן לקח והביא לפניו', היינו שהביא לפניו בכל פעם בן בקר אחד - כפי סדר הכנתם, כאשר נגמרה הכנת הראשון רץ והביאו לפניו, וכן עשה לשני וכן לשלישי.

חֲמָאָה. "חמאה" היא החלק המובחר שבחלב, היינו השומן שצף על גביו, ולכן הגיש זאת אברהם לאורחיו.

וּבֶן הַבְּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה. רש"י מסביר שתי נקודות:

א. "אשר עשה" אין משמעותו 'אשר ברא', כמו בפסוק "מכל מלאכתו אשר עשה" (לעיל ב, ב), שהרי אברהם לא ברא את בן הבקר, אלא משמעותו 'אשר תיקן', שהכינו לאכילה (וכמו שאמר

— עיון —

וּבֶן הַבְּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה. כאן אנו שבים ולומדים על מידת זריזותו של אברהם אבינו. יכול היה אברהם למעט בטירחתו ולהביא את כל בני הבקר המוכנים בפעם אחת, אך הוא לא רצה לעכב את הנאת האורחים וטרח להעמיד לפניו את המאכלים מייד עם תום הכנתם.

— רש"י —

וַיֹּאכְלוּ. נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג (בבא מציעא פו ע"ב):

— ביאור —

וַיֹּאכְלוּ. רש"י ביאר לעיל (פסוק ב) ששלושת האנשים הם למעשה שלושה מלאכים עם תפקידים שונים - אם כן היאך כתוב שאכלו, הרי מלאכים אינם אוכלים! אלא על כרחך לא אכלו אלא עשו עצמם כאילו אוכלים, והמתבונן בהם סבור כי אוכלים הם (במדרש משמע שהכניסו האוכל לפיהם ומייד נשרף ונעלם).

מכאן למדנו כלל גדול בדרך ארץ - יש לכבד את המקום בו אתה נמצא ואת האנשים אשר עמך. מעין זה מצאנו במסכת דרך ארץ זוטא (פ"א ה"ד): 'לא יהא אדם ער בין הישנים ולא ישן בין הערים, ולא בוכה בין השוחקים ולא שוחק בין הבוכים, ולא יושב בין העומדים ולא עומד בין היושבים - כללו של דבר: אל ישנה אדם ממנהג הבריות'.

— עיון —

וַיֹּאכְלוּ. כידוע, נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בהתייחסות לפרשייה זו. לשיטת הרמב"ם כל הפרשייה היא התגלות נבואית שראה אברהם, שהרי אי אפשר לראות מלאכים, והדברים לא התרחשו במציאות. הרמב"ן חולק על הרמב"ם בחריפות - כי איזו חשיבות יש לתיאור הטירחא בהכנסת אורחים אם היא כולה היתה בחלום? - ומפרש הפרשה כפשוטה, ולשיטתו ראיית מלאכים אינה נבואה אלא סוג של התגלות, והיא אכן תיתכן במציאות (וראה מה שכתבנו ב'עיון' בתחילת הפרשה).

כיצד רש"י נקט בהתייחסותו למלאכים?

נראה לומר כי שיטת רש"י היא שיטת ביניים המכריעה בין שתי השיטות הנ"ל. רש"י נוקט שאנשים אלה אכן היו מלאכים, וממילא אין להם גוף ולא אכלו אלא רק נראו כאילו הם אוכלים, אבל אברהם היה סבור שהם אנשים ממש ועל כן טרח בעניינם. אם כן היה זה מראה נבואה ובאמת נראו לו מלאכים, אך הם נראו לו כבני אדם והיה צריך לטרוח עבורם.

בפסוק זה מסתיימת פרשיית 'הכנסת האורחים' של אברהם אבינו, וננסה לסכם את המידות והכללים שלמדנו מהנהגתו של אברהם אבינו עם אורחיו:

(א) מצות הכנסת אורחים גדולה עד מאוד, וגדולה אף מקבלת פני שכנה, אולם אין לוותר בגללה על יסודות המשפחה. לא נכניס לביתנו אדם היכול להשפיע עלינו לרעה, ועלינו לדרוש מן האורח לכבד את יסודות האמונה שלנו.

(ב) יש לתת לאורח את החלק הטוב ביותר, ואין לצמצם בהוצאות ובטירחא להנאת האורחים.

(ג) צריך לשתף את הילדים בעשיית המצוה, גם אם אין בהם צורך אמיתי, ובכך לחנכם למצוות.

אונקלוס

ט וַיֹּאמְרוּ לִיה אֵן שָׂרָה ט וַיֹּאמְרוּ אֱלֹיִן אֵיָה שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
אֶתְּךָ, וַאֲמַר הָא וַיֹּאמַר הִנֵּה בְּאֵהֶל:
בְּמִשְׁכְּנָא:

— רש"י —

(ט) וַיֹּאמְרוּ אֱלֹיִן. נקוד על אי"ו שב"אליו", ותניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב, וכאן הנקודה רבה על הכתב אתה דורש הנקודה, שאף לשרה שאלו אינו אברהם (בראשית רבה פמ"ח, טו), למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש. [בבבא מציעא (פו ע"א) אומרים: יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה. אמר רבי יוסי בר חנינא: כדי לשגר לה כוס של ברכה]:

— עיין (המשך) —

(ד) מטרת מצוה זו היא להאהיב את ה' ותורתו ולקרב האורחים תחת כנפי השכינה, כי האוהב באמת אינו דואג רק לגוף חברו אלא גם לנשמתו. מטרת העל של כל עבודת ה' היא לקרב את הברואים כולם לאביהם שבשמים.

— ביאור —

במדרש מלמדנו כלל כיצד יש לנהוג עם מילה מנוקדת: אם האותיות בלא נקודה (=כתב) מרובות על האותיות הנקודות (=נקודה) - יש לדרוש ולקרוא את צירוף האותיות בלא הנקודה (וכביכול יש כאן מילה נוספת). אם האותיות הנקודות מרובות על האותיות בלא נקודה - יש לקרוא את צירוף האותיות הנקודות על פי כלל זה - במילה "אליו" ישנן 3 אותיות נקודות ואות אחת שאינה נקודה, ולכן יש לדרוש ולקרוא כאן את המילה 'איו', היינו 'היכן הוא?', ומשמע על פי מדרש זה שהמלאכים שאלו גם את שרה היכן אברהם.

וַיֹּאמְרוּ אֱלֹיִן. הפסוק כולו נראה כמיותר - לשם מה צריכים המלאכים לדעת היכן נמצאת שרה? גם אם צריכים הם לדעת אין להם צורך לשאול, שהרי מן הסתם היא באהל! אם כן השאלה איננה ברורה ואף התשובה אינה מחדשת לנו דבר. כמו כן יש לתמוה מה מרמזות הנקודות הנמצאות בספר התורה על האותיות אל"ף יו"ד וי"ו במילה "אליו". על שאלות אלה מבקש לענות רש"י בדבריו - בפיסקה הראשונה עונה על שאלת הנקודות, ובפיסקא השניה עונה על הצורך בשאלה ובתשובה. פיסקה ראשונה: רבי שמעון בן אלעזר

— רש"י —

הִנֵּה בְּאֵהָל. צנועה היא (בבא מציעא פז ע"א):

— ביאור (המשך) —

מכאן למדנו דרך התנהגות ראויה - אורח צריך לשאול את מארחיו על בני זוגם, לאיש על אשתו ולאשה על בעלה. פיסקה שניה: כוונת המלאכים בשאלתם לאברהם היתה להדגיש את צניעותה של שרה אמנו ובכך לחבבה על בעלה. פירוש נוסף - המלאכים שאלו היכן שרה משום שרצו להעביר לה את הכוס שבירכו עליה על מנת שתשתה ממנה אף היא.

— ביאור —

הִנֵּה בְּאֵהָל. מה תועלת יש לנו בידיעה היכן היתה שרה באותה שעה? נניח שהיתה במקום אחר וצריכים היו לקרוא לה שתבוא - במקרה כזה היו המלאכים ממתנינים לה שתבוא ואחר כך היו מברשים את הבשורה, אם כן לשם מה התורה מדווחת לנו על השאלה ועל התשובה? מסביר רש"י שכוונת התורה להדגיש כי שרה היא אשה צנועה, ומשום כך ראויה היא שייולד לה בן שלא כדרך הטבע.

— עיון —

הִנֵּה בְּאֵהָל. רש"י ביד אומן מצליח להפוך פסוק הנראה שיגרתו וחסר משמעות לפסוק הטומן בחובו משמעויות עמוקות. אין זה רק פסוק קישור והקדמה לבשורת הלידה אלא פסוק שיש בו חשיבות רבה בפני עצמו.

ננסה מעט להעמיק בשתי הפיסקאות בדברי רש"י:

פיסקא ראשונה - איש ואשה הם זוג המחובר זה לזה ופועלים כיחידה אחת. אין הם שני אנשים נפרדים, ולכן אין לעשות עסקים עם האיש כאילו הוא אדון המחליט לבדו ללא שותף, וכן אין להתייחס אל האישה כאילו היא בעלת הבית הבלעדית. כששואלים למארח על בן זוגו מרמזים בכך כי אנו יודעים שהוא נשוי ויש לו בן זוג השותף לו, וכל מה שמקבל האורח נעשה על דעת שני בני הזוג.

במקרה זה בו עומדים המלאכים להודיע על ההריון הצפוי לשרה, ודאי זוהי הודעה השייכת לשני בני הזוג, כי בן זה שייולד שייך לאחדות הגמורה בין אברהם ושרה. פיסקא שניה - יש בה מעין השלמה לרעיון שבפיסקא הראשונה, היינו על אף שבודאי האיש והאשה הם שותפים לכל דבר, מכל מקום ישנם תפקידים שונים לגבר ולאשה הנובעים מגדרי הצניעות. חלוקת התפקידים מגדירה את האיש כשר החוץ ואת האישה כשרת הפנים, כלומר האיש אחראי על הקשר עם העולם שחוץ לבית, ענייני פרנסה, משא ומתן וכו', ואילו האשה אחראית על הנעשה בבית פנימה, גידול הילדים וחינוכם, דאגה לאוכל וכו'. התורה מדגישה לנו כי הילד היהודי הראשון שנולד - נולד בקדושה, והוריו שמרו על גדרי הצניעות ועל תפקידיהם בבית כרוח התורה.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר מֵתָב אֶתֹב לְוַתְךָ • וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלַיְךָ כְּעַתָּה
 כְּעַדְן דְּאִתְּוֹן קִימִין וְהָאֵ • חִיָּה וְהִנְהִיבֵן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ
 בְּרָא לְשָׂרָה אֶתְתְּךָ, • וְשָׂרָה שָׁמְעַת בְּתַרְעָה
 מִשְׁכָּנָא וְהוּא אַחֲרוּזָהי: • אַחֲרָיו:

— רש"י —

(י) שׁוֹב אָשׁוּב. לא בשרו המלאך שישוב אליו, אלא בשליחותו של מקום אמר לו, כמו "ויאמר לה מלאך ה' הרבה ארבה" (לעיל טו, י), והוא אין בידו להרבות, אלא בשליחותו של מקום, אף כאן בשליחותו של מקום אמר לו כן. [אלישע אמר לשונמית "למועד הזה כעת חיה את חובקת בן, ותאמר אל אדוני איש האלהים אל תכזב בשפחתך" (מלכים ב ד, טז), אותן המלאכים שבשרו את שרה אמרו "למועד אשוב". אמר לה אלישע: אותם המלאכים שהם חיים וקיימים לעולם אמרו "למועד אשוב", אבל אני בשר ודם שהיום חי ומחר מת, בין חי ובין מת "למועד הזה" וגו' (בראשית רבה פנ"ג, ב)]:¹⁷

— עיון (המשך) —

פירוש נוסף - למרות שתפקידה של האשה הוא בבית פנימה מכל מקום אין להתעלם ממנה כאילו אינה קיימת אלא יש לשתף אותה, לכבד אותה, לתת לה חשיבות והערכה ולהודות לה על הטירחה שטורחת, משום כך דאגו המלאכים לשאול עליה ולשגר לה כוס של ברכה.

— ביאור —

שׁוֹב אָשׁוּב. המשמעות הפשוטה של דברי המלאך היא שהוא עצמו - המלאך - ישוב אליהם בשנה הבאה ואז יוולד להם בן, וכאילו הבן ייוולד בזכותו. ופירוש זה קשה לאומרו, וכי בכוחו של המלאך להוליד בן לשרה?
 על כן מסביר רש"י שאין כוונת המלאך לומר שהוא עצמו ישוב אליו, שהרי אין לו שייכות בלידה עצמה רק בבשורה, אלא המלאך הוא שליח המדבר בשמו של הקב"ה, והוא מודיע כי הקב"ה הוא שישוב אליהם על ידי קיום ההבטחה "והנה בן לשרה אשתך", כי כשמתקיימת הבטחת ה' הרי זה גילוי של ה'.¹⁸
 ראייה לפירוש זה הם דברי המלאך להגר המבטיח לה "הרבה ארבה את

17. נראה שהקטע בסוגריים אינו מרש"י אלא תוספת מאוחרת.

18. על פי הרמב"ן.

— רש"י —

כָּעַת חַיָּה. כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח היה (סדר עולם ה), ולפסח הבא נולד יצחק, מדלא קרינן כָּעַת אלא כָּעַת:

כָּעַת חַיָּה. כעת הזאת שתהא חיה לכם, שתהיו כולכם שלימים וקיימים:

— ביאור (המשך) —

זרעך" - וכי הוא אשר ירבה את זרעה? נצחי, והקב"ה הוא אשר ירבה את זרעה וכי בידו לעשות זאת? אלא ודאי הדברים של הגר במשך הדורות. נאמרים בשליחות הקב"ה ובשמו שהוא

— עיון (על עמוד קודם) —

שׁוּב אָשׁוּב. יש שהקשו שהנה לא מצאנו שהיתה לאברהם התגלות נוספת סמוך ללידתו של יצחק, ואם כן מהי הבטחת "שוב אשוב"? אך לפי דרכנו אין זו קושיא, כי לפירוש רש"י עצם הלידה היא קיום ההבטחה והיא היא ההתגלות: "שוב אשוב אליך כעת חיה" - כיצד? על ידי "והנה בן לשרה אשתך".

— ביאור —

כָּעַת חַיָּה. הביטוי "כעת חיה" הוא קשה מאוד, כל מילה בו צריכה פרשנות, וצירופן יחד אף הוא טעון ביאור. "כעת" - ביטוי המתייחס תמיד לזמן עתיד¹⁹ אך יש בו דמיון לזמן העכשווי. הכ"ף היא כ"ף הדמיון והקמ"ץ תחתיה משמש כה"א הידיעה, וכאילו נאמר 'כָּעַת' - כמו העת הזאת'. (אילו היתה נקודה הכ"ף בשו"א - 'כָּעַת' - אזי לא היה הדמיון לזמן הידוע הנוכחי אלא לזמן עלום אחר). אמנם לא נאמר כאן מהו הזמן העתידי - האם בעוד יום (כמו שמצאנו "כעת מחר", שמות ט, יח)? האם בעוד שנה? וכן לא נאמר כאן מהי "העת" הידועה המיוחדת הזו שיש לדמות אליה את הלידה.

מסביר רש"י כי הזמן העתידי הוא בעוד שנה בדיוק, והזמן המיוחד הוא חג הפסח (ראה רש"י להלן יט, ג). "חיה" - פרשנים רבים נטו לפרש מילה זו במשמעות 'יולדת' כמשמעה בלשון משנה²⁰, וכמתבקש מן ההקשר של בשורת הלידה, אך רש"י לא פירש כן. רש"י פירש 'חיה' לשון 'חיים', ומפרש 'שתהא (העת) חיה לכם', היינו שהזמן העתידי הזה יהיה זמן של חיות - שתהיו כולכם חיים, שלמים (=בריאים) וקיימים, שתבוא הלידה מתוך בריאות ושמחה של כל בני המשפחה. לסיכום, כך הוא פירוש הביטוי:

19. ראה רשב"ם במדבר כג, כג: "כעת יאמר לישראל מה פעל א"ל - כל 'כעת' מדבר בעתידות", עיין שם.

20. כגון יומא פ"ח מ"א 'החיה תנעול את הסנדל'.

— רש"י —

וְהוּא אַחֲרָיו. הפתח היה אחר המלאך:

— ביאור (המשך) —

לשנה הבאה בפסח, כולכם תהיו שלמים ובריאים וייוולד ולד לשרה. זמן תשעה חודשים של הריון, כי לפירוש נראה שרש"י בסוף דבריו בא לשלול זה צריכה הכ"ף להיות מנוקדת בשו"א.²¹

— עיון (על עמוד קודם) —

כַּעַת חָיָה. לכאורה תמוה, מה שייך לציין את 'חג הפסח' בימי אברהם אבינו, והלא כל עניינו של חג הפסח הוא יציאת עם ישראל ממצרים, ויציאה זו עתידה להתרחש רק 401 שנה מאוחר יותר! ובכלל, מדוע חז"ל מזהים את זמן הולדת יצחק עם חג הפסח, מה עניין זה לזה?

אך באמת יש כאן יסוד חשוב ומהותי. עניינו של חג הפסח הוא יציאה משעבוד לחירות, מאפלה לאורה, וערך זה הוא ערך נצחי שאינו שייך דווקא ליציאת מצרים. סגולתו של זמן חג הפסח התגלתה לעולם בשעה שיצאו ישראל ממצרים, אולם מהותו וערכו של זמן זה קיימים היו מאז ומעולם אף לפני שעבוד מצרים.

יציאת מצרים לא היתה רק מעבר מארץ זו לארץ אחרת, ויציאה מעבודת פרך למלך עריץ אל החופש. יציאת מצרים היתה בריאת הרוח מחדש. שעבוד מצרים היה חזק כל כך עד שהיה בו גם שעבוד הלב והרצון. רוח החירות של עם ישראל נעלמה עד שהגיעו למצב שרצו להמשיך ולהישאר משועבדים במצרים! גם אדם שלבו ורצונותיו משועבדים לכל מיני אמונות ותפיסות עולם הרי הוא אינו בן חורין ואינו עושה את רצונו הפנימי. הוא נמצא במיצר וצריך גאולה וחבל הצלה. לפני שנתבשר על הולדת יצחק נצטווה אברהם אבינו על ברית המילה. ברית המילה מסמלת את שאיפת האדם לקדושה וליציאה מרעיונותיו הארציים ולכן אף היא נעשתה בתקופת הפסח, ולידתו של יצחק שבאה לאחריה בקדושה ובטהרה, בתכלית שיהיה משועבד לרצון ה' בלבד - היא ממש יציאה מן המיצרים, והיא 'יציאת מצרים' הראשונה.

— ביאור —

וְהוּא אַחֲרָיו. לא ברור מיהו "הוא"? האם זהו המלאך הדובר? האם זהו אברהם השומע? האם הכוונה לאוהל או לפתח האוהל המוזכרים אחרונים בפסוק? מפרש רש"י כי הכוונה לפתח האוהל, וכוונת הפסוק להסביר לקורא כיצד יתכן ששרה שמעה את הדברים בלא להיראות. הואיל והמלאך המדבר ישב בחוץ עם גבו אל פתח האוהל (שהרי אברהם הושבים מחוץ לאוהל תחת העץ), לכן לא יכול היה לראות את שרה שעמדה בתוך האוהל סמוך לפתח.

21. על פי ספר הזכרון.

אונקלוס

יֵא וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זְקֵנִים בְּאִים
 בְּיָמִים חֲדָל לְהֵיוֹת לְשָׂרָה אֶרֶח
 בְּנָשִׁים: יב וּתְצַחֵק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ
 לֵאמֹר אַחֲרַי בְּלֹתִי הִיִּתְהַלְלִי
 עֲדָנָה וְאֲדַנִּי זָקֵן:
 וְרַבּוֹנִי סִיב:

— רש"י —

(יֵא) חֲדָל לְהֵיוֹת. פֶּסֶק מִמְנָה:

אֶרֶח בְּנָשִׁים. אֶרֶח נְדוּת:

(יב) בְּקִרְבָּהּ. מִסְתַּכֶּלֶת בְּמַעִיָּה וְאִמְרָה: אִפְשֵׁר הַקְּרִבִּים הַלְלוּ טַעוֹנִין וְלֹד,
 הַשְׂדֵיִים הַלְלוּ שְׂצֻמָּקוֹ מוֹשְׁכֵין חֶלֶב. תִּנְחוּמָא (שׁוֹפְטִים יח):

— ביאור —

הפסוק מציין ששרה אמנו היא אשה זקנה וכבר פסק ממנה המחזור החודשי. "אֶרֶח" היינו 'דרך', כמו עובר-אורח, "אורחות עקלקלות". "אורח נשים" היינו 'דרך נשים', עניין הרגיל אצל נשים והוא בא והולך באופן קבוע. גם רחל אמנו מכנה את המחזור החודשי "דרך נשים" (להלן לא, לה).

בְּקִרְבָּהּ. על דרך הפשט ביאור המילה "בקרבה" הוא 'בתוכה', 'בנפשה', כמו "כי יקום בקרבך נביא" (דברים יג, ב), בתוכך, ותהיה המשמעות ששרה צחקה לעצמה במחשבה בלבד. רש"י אינו מפרש כן, ונראה כי הוכרח לכך משום

חֲדָל לְהֵיוֹת. אשה בגיל הפוריות עוברת תהליך חודשי המיועד לפריון. פעם בחודש משתחררת ביצית מן השחלה ועוברת דרך החצוצרה אל הרחם, שם היא ממתינה זמן קצר להפריה ע"י זרע הזכר. במקביל מתעבה רירית הרחם ומתכווננת לקליטת הריון. במידה והביצית תופרה תידבק הביצית לדופן הרחם ויחל תהליך הריון. אם הביצית לא הופרתה מפרישה הרחם את הרירית המעובה ופולטת אותה מן הגוף - הפרשה זו נקראת דם נידות. בסביבות גיל 50 השחלות מפסיקות לתפקד והמחזור החודשי הנ"ל מפסיק. גיל זה נקרא 'גיל הבלות' ומכאן ואילך האשה אינה יכולה להרות.

— ביאור (המשך) —

שנאמר "ותצחק שרה בקרבה לאמר", משמע שלא שמרה מחשבה זו לעצמה אלא אף ביטאה אותה באזני אחרים. והוכחה נוספת לדבר, שהרי להלן (פסוק טו) מכחישה שרה את צחוקה, אך דבריה אינם מתקבלים - "ויאמר לא כי צחקת", ואילו היה מדובר בצחוק פנימי בלבד אי אפשר היה לגעור בה על כך, שאין אדם נידון על מחשבותיו בלבד, ואם כן מוכרחים אנו לומר שאכן צחקה צחוק חיצוני. לפי זה די היה לומר "ותצחק

שרה לאמר", ומהו "בקרבה"? על כרחך מילה זו אינה כפשוטה ונכתבה לדרשה (ועיין מה שכתבתי ב'עיון').

לפי הדרשה, "בקרבה" היא לשון 'קרביים' ואיברים פנימיים, כמו "הקרב והכרעיים" (ויקרא א, יג), אליהם פונה שרה בדבריה ותמהה: אפשר איברים זקנים אלה יוכלו להרות ולזון את הולד. מלבד הפנייה למעיים/קרביים מציין רש"י פניה לשדיים על אף שאין הם "בקרבה".

— עיון —

בְּקִרְבָּהּ. ב'ביאור' כתבנו שרש"י נטה מדרך הפשט מסיבות שונות ובחר לפרש כדרשה. אך הנה דרשה זו עוקרת המילה מפשוטה ומשנה את משמעותה לגמרי, ואין דרכו של רש"י לעשות כן. ואולי אפשר לומר כי רש"י לא הביא את הדרשה כפרשנות מילולית, ואף הוא מפרש "ותצחק שרה בקרבה" שצחקה בתוכה ולעצמה, ורק מן המילה "לאמר" הוכרח לתת תוכן לאותו הצחוק, ולזה נזקק לדרשה וכתב שנסתכלה במעיה ואמרה וכו'. ומה שהקשינו היאך גערו בשרה על מחשבותיה אינה קושיא, כי המלאכים אכן ידעו את מחשבותיה וידעו כי צחקה בסתר ליבה, אך היא סברה שהאשימוה בצחוק חיצוני ועל כן הכחישה.

רש"י לא עקר את הפשט אלא השתמש במדרש חז"ל כרובד נוסף על גבי הפשט וכסיבה לו - שרה צחקה לעצמה על כך שאיבריה הפנימיים צמקו ובלו.

— רש"י —

עֲדָנָה. צחצוח בשר, ולשון משנה 'משיר את השער ומעדן את הבשר' (מנחות פו ע"א). דבר אחר: לשון עידן, זמן וסת נדות:

— ביאור —

עֲדָנָה. המילה "עדנה" באה כניגוד ל"אחרי בלותי", ומשמעותה גוף צעיר וראוי להוליד, אך לא ברור מהו שורש המילה ומה פירושה המדויק. רש"י מסביר את המילה "עדנה" בשתי דרכים. לשון עידון בשר, שישוב להיות רך וטוב, ישוב ללחוחות ויתפשטו קמטי העור. כאשר האדם מזקין עורו מתקמט ומתייבש ונעשה מחוספס וקשה, ושרה

תמהה היאך עורה שבלה והזקין ישוב להיות לה, חלק ומתוח. לשון 'עידן', מילה ארמית שפירושה זמן, תקופה. בהשאלה, מילה זו מתארת את 'וסת הנדות' - המחזור החודשי של האשה, הבא מזמן לזמן. אפשר גם לפרש שהכוונה לתקופת הגיל בו האשה מקבלת את המחזור החודשי. שרה תמהה היאך גוף בלוי וזקן זה ישוב לקבל וסת נדות.

— עיון —

עֲדָנָה. שני הפירושים מבטאים משמעות זהה - שרה כבר זקנה ובלתה והיאך תשוב להוליד, אך נראה כי יש ביניהם הבדל מהותי. לפירוש הראשון שרה אמנו מתייחסת לגופה ולעורה שהזדקן, ואילו לפירוש השני היא מדגישה את חוסר יכולתה ללדת. אמנם הפירוש הראשון מתאים יותר לפסוק באופן מילולי, שהרי הוא הביטוי "עדנה" בא כניגוד לביטוי "אחרי בלותי", ביטוי שנראה כמתייחס לגוף כולו שבלה וכמש ושוב לא יחזור ליופיו, אך הפירוש השני מתאים יותר להקשר, שהרי מה לי יופיו של העור והגוף העיקר הוא יכולת ההולדה והפרייון. נראה לומר שרש"י רוצה ללמדנו כי כח ההולדה אינו עניין עצמי אלא תלוי בגוף כולו. האפשרות להוליד היא כוח של חיים המתבטא באישיות האשה כולה, ולכן אם יחזור לשרה "עדנה", היינו המחזור הקבוע שלה, ממילא תחזור אליה גם כן "עדנה", עידון גופה ויופיו.

אונקלוס

יג וַיֹּאמֶר יְיָ לְאַבְרָהָם, לְמַא
 דְּנָן חַיִּיכַת שְׂרָה לְמִימַר
 הַבְּקִשְׁטָא אֹלִיד וְאַנָּא
 סִיבִית: יד הֵיִתְפָּסָא מִן קָדָם
 יי פְּתַגְמָא, לְזִמְן אֲתוּב
 לְוֹתְךָ כְּעַדָּן דְּאֲתוּן קַיְמִין
 וּלְשָׂרָה בַר: טו וְכַדִּיבַת
 שְׂרָה לְמִימַר לָא חַיִּיכִית
 אָרִי דְחִילַת, וַאֲמַר לָא
 בְּרַם חַיִּיכַת:

יג וַיֹּאמֶר יְיָ הוּהּ אֶל־אַבְרָהָם
 לְמַה זֶה צַחֲקָה שְׂרָה לְאֹמַר
 הָאֵף אֲמַנָּם אֵלֶּךְ וְאֲנִי זְקֵנָתִי:
 יד הִיפְלֵא מִיְהוָה דְּבַר לְמוֹעֵד
 אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה
 בֵּן: שְׁנֵי טו וַתִּכְחַשׁ שְׂרָה |
 לְאֹמַר לָא צַחֲקָתִי כִּי | יִרְאֶה
 וַיֹּאמֶר | לָא כִּי צַחֲקָתִי:

— רש"י —

(יג) האף אמנם. הגם אמת אלד:

— ביאור —

הָאֵף אֲמַנָּם. המילה "אמנם" מופיעה כאן לראשונה בתורה, וצריך לפרש עניינה. כמו כן הצירוף "אף אמנם" צריך בירור.
 רש"י מסביר "אמנם" לשון אמונה, אמת.²² "האף" בה"א השאלה משמעותה 'הגם', וכביכול שואלת שרה: 'הגם העובדה שאלד היא אמת?' האם הלידה שלי היא מציאותית ושייכת אף היא לדברים האמיתיים?

— עיון —

הָאֵף אֲמַנָּם. כידוע, שרה אכן ילדה בן, ואם כן התשובה לשאלתה של שרה היא: אמת! מניסוח שאלתה של שרה בלשון אמנם-אמת נמצאנו למדים כי לידת יצחק מוגדרת כ'אמת', ויש כאן מסר חשוב. 'אמת' פירושה דבר יסודי הנצרך לעולם ואין העולם יכול להתקיים בלעדיו, ולכן התורה מגדירה את לידת יצחק - בעקיפין - בשם 'אמת'!

22. וכך תרגם גם אונקלוס

— רש"י —

וְאֵנִי זִקְנָתִי. שינה הכתוב מפני השלום, שהרי היא אמרה "ואדוני זקן" (בבא מציעא פז ע"א):

— ביאור —

וְאֵנִי זִקְנָתִי. שרה צחקה על בשורת הלידה שהרי היא כבר זקנה ("אחרי בלותי") וגם בעלה זקן. אמנם כאשר ה' מספר לאברהם על צחוקה של שרה אינו אומר אלא "ואני זקנתי".²³ מסביר רש"י ששינוי זה נעשה 'מפני

השלום', היינו כדי שלא לגרום צער לאברהם אם יידע ששרה אשתו מחשיבה אותו כזקן. מכאן למדו חז"ל כי במקרים מסויימים מותר 'לשנות' ולא לספר את כל הפרטים, כדי שלא לגרום לבעיות בין בני זוג.

— עיון —

וְאֵנִי זִקְנָתִי. פירוש זה תמוה מאד, וכי אכפת לו לאברהם הצדיק שאשתו אמרה עליו שהוא זקן? הרי ודאי הוא היה מודע לעובדה שהוא כבר בן מאה שנה ואינו בחור צעיר! ועוד, מגערת אברהם בשרה "ויאמר לא כי צחקת" משמע שאברהם בכל זאת נתרעם על שרה, אם כן מה הועיל השינוי מפני השלום?

נראה לומר כי האמירה "אדוני זקן" אין משמעותה במובן המצומצם שאינו ראוי להוליד, שהרי אדרבה, גברים מסוגלים להוליד גם בגיל מבוגר, ואברהם עצמו הוליד את ישמעאל בגיל 86, אלא יש כאן משמעות רחבה יותר. שרה יודעת כי ילד שיוולד לאברהם אינו ילד כשאר ילדים. ילד זה נועד להיות ממישכו של אברהם בעולם ולהקים שושלת חדשה אשר תאיר לכל העולם. שרה היתה סבורה כי אברהם - על אף צדיקותו וגדולתו - כבר אינו מסוגל להיות המוביל של השושלת החדשה וכבר נגמר תפקידו בעולם. אמירה שכזו ודאי יש בה משום פגיעה באברהם - מה גם שראינו כמה שמח אברהם על בשורה זו (לעיל יז, יז וברש"י שם) - ולכן הסתיר ה' אמירה זו ולא גילה אותה לאברהם.

יש לעיין, מדוע בכלל גילה ה' לאברהם על דבר לגלוגה של שרה? הרי ניתן היה להתעלם מן הדברים ולא 'להסתבך' ולגלות את הדברים עם שינויים? אמנם צחוקה של שרה צריך הוא שיכתב. זהו צחוקה של ההסטוריה המלונה את

23. על פי הרמב"ן. לפירוש זה אין כאן שקר אלא 'שינוי', היינו שלא סיפר לו הקב"ה כל מה שאמרה אלא רק חלק מן הדברים. אמנם המזרחי אינו מקבל פירוש זה מכמה טעמים, ולדבריו דרשה זו סוברת שכבר פירסה שרה נידה ונטמאה העיסה (כנ"ל ברש"י פסוק ח) וידעה כי היא מסוגלת לילד, ולא תמהה על עצמה אלא רק על אברהם, ומה שאמרה "אחרי בלותי היתה לי עדנה" היינו כמשמעו שכבר היתה לה עדנה אלא מה אעשה ועדיין "בעלי זקן", ולשיטה זו 'שינוי' היינו שקר ממש ולא קיצור דברים והסתרותם. וכן מצאתי בזהר (הסולם אות קג), ועיין גור אריה שכתב מהלך דומה. אך לענ"ד נראה מדברי רש"י בפסוק הקודם שפירש תמיהתה של שרה אף על עצמה, ולכן אף הוא יסביר כשיטת הרמב"ן. וה' יצילני משגיאות.

— רש"י —

(יד) הַיִּפְלֵא. כתרִגְמוּ 'היתכסי', וכי שום דבר מופלא ומופרד ומכוסה ממני מלעשות כרצוני:

— עיון (המשך) —

עם ישראל מראשית היווצרו, ובכל דור ודור נוצר הספק האם קיומו של עם ישראל הוא ריאלי, ואף ישראל עצמם ירהרו אם יכולים הם להמשיך ולהתקיים כנגד כל האיומים וכנגד כל האויבים. הפלא הגדול בקיומו של עם ישראל מתבטא בצחוקה של שרה - ועל כך באה תשובתו של הקב"ה: "היפלא מה' דבר?". אכן, צודקת שרה. הדבר נראה כלא הגיוני וקיומו של עם ישראל בעולם נראה כלא טבעי ולא מציאותי, אך אין דבר שנמנע מהקב"ה לעשותו, וגזירה היא מלפניו להקים לאברהם זרע שיהיה בהמשך ממלכת כהנים וגוי קדוש.

— ביאור —

הַיִּפְלֵא. שורש פל"א עניינו דבר שאינו רגיל ואינו ניתן להשגה ולתפיסה. מסביר רש"י כי המשמעות המילולית של שורש זה היא לשון הפרדה, כיסוי, והואיל והדבר נפרד ומכוסה ואינו מוכר לכן כאשר הוא מתגלה אזי הוא מעורר השתאות והתפעלות.²⁴ הפסוק כאן מדגיש כי אצל הקב"ה אין דבר שהוא נפרד ומכוסה אלא הכל גלוי וידוע, ומסיבה זו לא נבצר ממנו לעשות כרצונו.

— עיון —

הַיִּפְלֵא. משמעות הפסוק הפשוטה היא שהקב"ה יודע הכל ואין דבר מכוסה ממנו, אך רש"י מפרש שהקב"ה יכול לעשות כרצונו, ולכאורה רש"י חרג כאן מן הפשט! אמנם נראה כי אין כאן שני עניינים שונים - ידיעה מושלמת מוכיחה על שליטה מושלמת. אם הקב"ה יודע כל ממילא יכול הוא לעשות הכל, שהרי ידיעתו של הקב"ה אינה כידיעת האדם שהיא חלקית וכל הזמן משתנה, אלא ידיעתו היא קבועה וכל מה שהיה וכל מה שיהיה הוא חלק מידיעתו של הקב"ה, והדברים ארוכים (עיי' רמב"ם הלכות תשובה פ"ה ה"ה ועוד). אחד מעיקרי האמונה היא הידיעה שהקב"ה יודע את הכל וממילא גם משגיח ופועל על הכל.

24. ראה רש"י פרשת שופטים יז, ח על הפסוק "כי יפלא ממך דבר למשפט" ומה שכתבנו שם.

— רש"י —

למועד. לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול: "למועד הזה בשנה האחרת" (לעיל יז, כא):

(טו) **כִּי יֵרָאֶה וְגו'** כִּי צָחֲקָתָּ. כי הראשון משמש לשון דהא שנותן טעם לדבר: ותכחש שרה לפי שיראה, והשני משמש בלשון אלא: ויאמר לא כדברך הוא אלא צחקת. שאמרו רבותינו, כי משמש בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא (ראש השנה ג ע"א):

— ביאור —

נסביר תחילה מה הן ארבע המשמעויות למילה 'כי', ואחר כך נסביר את הפסוק על פי רש"י.

ארבע המשמעויות הן:

א. אי - 'אם' או 'אשר', כמו "כי יקרה קן צפור" (דברים כג, ו), שמשמעו 'אם וכאשר יזדמן לפניך קן צפור'.

ב. דילמא - 'שמא', 'פן' או 'אולי', כמו "כי תאמר בלבבך רבים הגויים האלה ממני איכה אוכל להורישם" (דברים ז, יז), שמשמעו 'שמא תאמר בלבבך... (עיין רש"י שם).

ג. אלא - שסותר דיבור שלפניו, כמו "ויאמרו לא! כי ברחוב נלין" (להלן יט, ב), שמשמעו 'לא כפי שבקשת שניכנס אצלך אלא ברחוב נלין'. וכן "לא בצדקתך וביושר לבבך... כי ברשעת הגויים האלה" (דברים ט, ה) שמשמעו 'לא בגלל צדקתך אלא בגלל רשעת הגויים'.

ד. דהא - 'בגלל ש', 'שהרי', והוא לשון

למועד. מנוקד בפת"ח עם דגש חזק במ"ם וכאילו נאמר 'להמועד' בה"א הידיעה, היינו מתייחס למועד ידוע, ומהו מועד זה? מזכיר לנו רש"י כי בסוף פרשת לך-לך כבר בישר הקב"ה לאברהם על הולדת יצחק ואף נקב בתאריך מדוייק בו תלד שרה - "למועד הזה בשנה אחרת", ואם כן דברי ה' עתה מתייחסים אל 'המועד' שהוזכר לפני כן.²⁵

'אתמול' אין משמעו דוקא ביום הקודם אלא לפני זמן מה, כמו ש'מחר' אין משמעו בהכרח דווקא היום הבא אלא לזמן עתיד, וכמו שכתב רש"י על הפסוק כי ישאלך בנך מחר (שמות יג, יד; דברים ו, כ) 'יש מחר שהוא לאחר זמן'.

כִּי יֵרָאֶה וְגו' כִּי צָחֲקָתָּ. כי משמש בארבע לשונות' היינו יש ארבע משמעויות למילה 'כי'. כאן בפסוק זה מופיעה המילה פעמיים בשתי משמעויות שונות.

25. ועיין להלן כא, ב: "ותלד שרה... למועד אשר דבר אונן אלהים", וראה רש"י שם שהוסיף 'שרט לו שריטה בכותל ואמר לו: כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד'. וצריך עיון מדוע לא כתב רש"י דברים אלה כאן.

— ביאור (המשך) —

נתינת טעם, כמו "ויצבור יוסף בר
 כחול הים הרבה מאוד עד כי חדל
 לספור כי אין מספר" (בראשית מא,
 מט), שמשמעו 'עד אשר חדל הסופר
 לספור לפי שאין מספר'.
 כאן אומר הפסוק: "ותכחש שרה... כי
 יראה, ויאמר לא כי צחקת".
 מסביר רש"י שה'כי' הראשון הוא נותן
 טעם מדוע כיחשה שרה והוא במשמעות
 'דהא' - שרה אמרה לא צחקתי מפני
 שיראה.
 ה'כי' השני נועד לסתור את דבריה
 והוא במשמעות 'אלא' - לא כדברייך
 המכחישים אלא את אכן צחקת.

— עיון —

כִּי יֵרָאָה וְגו' כִּי צָחַקְתָּ. למה יראה שרה להודות שצחקה ומיהרה להכחיש ולומר "לא צחקתי"? לעיל הסברנו ששרה לא צחקה בקול אלא צחקה 'בקירבה' בינה לבין עצמה, ועל כן אין כאן שקר ממש, אך מכל מקום נראה כי היא מכחישה את עצם הלגלוג ומודה כי אין לצחוק על כך וחוזרת בה ממחשבתה הראשונה.
 אמנם יש לתמוה היאך שרה פקפקה בהבטחה זו, והרי כבר פירסה נידה והרגישה בגופה את השינוי עוד בטרם שמעה את הבשורה, ומדוע נסתפקה בדברים? על כך תירצנו לעיל כי צחוקה של שרה הוא למעשה ההתלבטות והספק המלווים את ישראל במהלך כל הדורות - מצד אחד אֵלֹהֵינוּ הוא אֱלֹהִים חיים ומלך עולם, נורא תהלות עושה פלא, אֱלֹהֵי ההסטוריה הישראלית, אך מצד שני בכל דור - ואפילו בדור יוצאי מצרים - מקנן איזשהו ספק בלבנות ישראל 'היש ה' בקרבנו אם אין?'. ספק זה אינו מלמד על כפירה בעיקר ח"ו אלא הוא הנותן לאמונה ערך, שהרי אילו היתה האמונה ברורה ומוחלטת ללא שום ספקות אזי חלילה לא היו ראויים ישראל להידבק בה' וזכויותיהם לא היו עומדות להם לזכות לליווי צמוד של בורא עולם בכל מעשיהם, אך עתה שהדברים אינם גלויים לעין ועדיין צריכים אמונה כדי להתגבר על הצחוק והספק, על כן ראויים ישראל להשגחה מיוחדת זו.
 וזהו שעונה הכתוב לשרה: "לא, כי צחקת!", אל תתכחשי לזה אלא טוב עשית שצחקת! כי אלמלא הספק לא היה ערך להליכה אחרי האֱלֹהִים, אך אם ישראל מאמינים ודבקים בקב"ה על אף הספק בכך מוכיחים את צדקתם.

אונקלוס

טז וַיִּשְׁקְפוּ מַשֶּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ
 עַל-פְּנֵי סָדָם וְאַבְרָהָם הֵלֵךְ עִמָּם
 לְשַׁלְחָם:
 טז וְקָמוּ מִתְּמָן גְּבֻרֵי אֵם
 וְאַסְתְּכִיאוּ עַל אִפֵּי סָדָם,
 וְאַבְרָהָם אָזִיל עִמָּהוֹן
 לְאֵלוֹ וַאֲיֵהוֹן:

— רש"י —

(טז) וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדָם. כל השקפה שבמקרא לרעה חוץ מ"השקיפה ממעון קדשך" (דברים כו, טז), שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת רוגז לרחמים (מדרש אגדה פי"ח):

— ביאור —

ורשעתם כדי להכות בהם. אמנם מצאנו בזה יוצא מן הכלל. ב'וידוי מעשרות' (שאומר היהודי בבית המקדש בסוף כל שלש שנים, לאחר שוידא שהוציא מביתו את כל המתנות שהיה צריך לתת מפירות יבולו - ביכורים, תרומות, מעשרות, מתנות עניים) מתפללים: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו", אם כן מצאנו 'השקפה' שהיא לטובה, שנועדה לברך ולא להעניש! מסביר רש"י כי מכאן אנו למדים על כוחן של מתנות עניים שיכולות לשנות את גזר דינו של האדם ולהפוך את הנהגת הקב"ה ממידת רוגז למידת רחמים.

וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדָם. לכאורה אינו מובן, וכי מה איכפת לנו מה עשו האנשים כשקמו מאצל אברהם, ולמה נחוץ לנו לדעת להיכן הסתכלו? מסביר רש"י כי אין זו סתם הסתכלות. בהשקפה זו חרצו המלאכים את גזר דינה של סדום להיחרב. רש"י מלמדנו כי בכל מקום בו מוזכרת 'השקפה' היא אינה במשמעות של הסתכלות פשוטה אלא הסתכלות במטרה להכות ולפגוע.²⁶ לדוגמא, בפסוק "וישקף אבימלך מלך פלשתים בעד החלון" (להלן כו, ח) אין הכוונה שבמקרה הסתכל מבעד לחלון, אלא המשמעות היא שהשקיף והתבונן על בית יצחק במטרה עויינת, וכן "וישקף ה' אל מחנה מצרים" (שמות יד, כד), שהתבונן אל עוונותיהם

26. בשפתי חכמים המביא פסוקים מן הנביאים בהם מצאנו 'השקפה' לטובה, ומסביר כי מה שכתב רש"י 'במקרא' היינו דוקא בתורה, אבל לא בנביאים וכתובים. וכעין זה כתב בתורה תמימה דברים כו, טו אות עו.

— רש"י —

לְשַׁלְחָם. ללוותם, כסבור אורחים הם (שם):

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּשְׁקְפוּ עַל פְּנֵי סָדָם. מדוע הודיעה התורה דוקא עתה על ההשקפה על פני סדום? נראה שהתורה ביקשה להעמיד זה מול זה את עניין סדום ואברהם: "ויקומו משם האנשים", מביתו של אברהם - ומיד "וישקיפו על פני סדום", היינו שהבינו וראו את ההבדל התהומי בין החסד המצוי בבית אברהם לבין אנשי סדום שהיו רעים וחטאים לה' מאוד. "ואברהם הולך עמם לשלחם" - החסד אף ממשיך ומדגיש את הניגוד.²⁷

עוד יש לומר בזה, "ויקומו משם האנשים - וישקיפו על פני סדום", עתה לאחר שנתבשר אברהם שיוליד בן ובכך תומשך דרכו של אברהם והנהגת החסד בעולם - יכולים המלאכים לשחת את סדום. יש אלטרנטיבה לעולם, יש מי שיבנה עולם המושחת על חסד ולא על אנוכיות ואכזריות.

— ביאור —

לְשַׁלְחָם. שורש של"ח עם דגש חזק משמעונו בדרך כלל 'לגרש', כמו "ויהי בְּשַׁלַּח פרעה את העם" (שמות יג, יז), "ושלַחָה מביתו" (דברים כד, א), או 'לתת רשות ללכת' כמו "שלחוני ואלכה לאדוני" (לעיל כד, נו). כאן אין המילה באה במשמעותה הרגילה, הואיל והצירוף "הולך עמם לשלחם" משמעונו עניין 'לוויה'. אך קשה, הרי מלאכים היו וכבר בירכו את אברהם ובישרוהו על הולדת יצחק, ואיזה צורך יש להם בלוויה שעניינה שמירה והגנה? מסביר רש"י שעל אף כל זאת סבור היה אברהם שהם אורחים רגילים ולא ידע שהם מלאכים.

— עיון —

לְשַׁלְחָם. נראה כי אברהם סבר שאנשים אלה הם נביאים ועל כן ידעו להודיע לו בדיוק מה שהבטיחו הקב"ה בברית המילה, אולם הם בני אדם וצריך ללוותם. אך באמת בסיכומה של פרשה זו צריכים אנו להבין - לאיזה צורך באו המלאכים לאברהם והלא יומיים לפני כן הקב"ה בכבודו ובעצמו בישרו על הולדת יצחק "למועד הזה בשנה האחרת"?!²⁷

נראה לומר כי נשלחו אל אברהם כדי שיזכה להתעלות במידת החסד שבו ולהוציאה מן הכח אל הפועל, ובזכות מצוה זו יהיה ראוי לולד, ובכך יציל את העולם מן ההתדרדרות המוסרית המשחרת לפתחו.

27. בכך נוכל ליישב קושיית העולם. כי הנה כתב רש"י לעיל (פסוק ב) כי לשלושת המלאכים היו תפקידים שונים, האחד בא לבשר את שרה, השני להפוך את סדום והשלישי לרפא את אברהם. ולכאורה קשה, מדוע צריך היה המלאך ההופך את סדום לבוא ולהתארח תחילה אצל אברהם? לפי דרכנו למדנו כי כדי להבין מה רבה היא רעת סדום צריכים קודם לראות את דרכו של אברהם.

אונקלוס

יְיִהוּהָ אָמַר הַמְכֶסֶה אֶנְלִמְאֲבָרְהֶם
 אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה: יח וְאֲבָרְהֶם הִינֵן
 יְהִיֶה לְגוֹי גְדוֹל וְעַצֻּם וְנִבְרָכוּ-בָּו
 כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ:
 יי וַיֵּי אָמַר, הַמְכֶסֶי אֲנָא
 מְאֲבָרְהֶם דְּאֲנָא עֲבִיד:
 יח וְאֲבָרְהֶם מְהוּה יְהוּי
 לְעַם סְגִי וְתַקִּיף, וַיִּתְבָּרְכוּן
 בְּדִלְיָה כָּל עַמְמֵי אֲרַעָא:

— רש"י —

(יז) הַמְכֶסֶה אֲנִי. בתמיה:

אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה. בסדום. לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן, שנאמר "גבול הכנעני מצידון וגו' בואכה סדומה ועמורה וגו'" (לעיל י, ט), קראתי אותו אברהם, אב המון גוים, ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי?:

— ביאור —

הַמְכֶסֶה אֲנִי. רש"י מדרוך את הקורא שיש לקרוא משפט זה כמשפט תמיהה שיש בסופו סימן שאלה, הואיל וה"א שבראש המשפט היא ה"א השאלה.²⁸ כמובן אין כאן שאלה ממש, שהרי לפני הקב"ה אין שאלות והכל גלוי וידוע

לפניו, אלא זוהי 'שאלה רטורית' היינו דרך דיבור המנוסחת כשאלה שאינה מצפה לתשובה. סגנון דיבור שכזה מדגיש את האמירה שאחריה ומביעה בדרך התפעלות - 'וכי יכול אני לכסות ולהעלים מאברהם את אשר אני עושה?' ודאי שלא!

— עיון —

הַמְכֶסֶה אֲנִי. סגנון זה שבחרה התורה מדגיש ומגלה את האהבה הגדולה של הקב"ה כלפי אברהם אבינו, וכאילו אי אפשר להעלות על הדעת שלא לצרפו ולהודיעו על המהלכים הקשורים בהנהגת העולם.

28. כבר הסברנו בפרשת בראשית (ג, יא) את ההבדל בין ה"א הידיעה המנוקדת בדרך כלל בפת"ח ואחריה דגש חזק לבין ה"א השאלה המנוקדת בחטף-פת"ח ואין אחריה דגש.

— ביאור —

עושה כן אלא בעניין סדום? על כן מסביר רש"י כי פסוקים אלה מתייחסים רק לשיתוף אברהם בהחלטה על סדום, והיינו משום שיש לאברהם עניין מיוחד בזה: א) ארץ ישראל - כולל סדום - שייכת לאברהם מכח ההבטחה, ועל כן יש לו אחריות מיוחדת למתרחש בממלכתו, וכאילו הם בניו. ב) אין הם אנשים זרים, שהרי אברהם הוא 'אב המון גויים' ותפקידו לקרב את כל העולם אל דרך המוסר והאמת, וכל העולם נחשבים כבניו.

אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה. קשה, מדוע רואה רש"י צורך לתת טעם מדוע הקב"ה מודיע מעשיו לאברהם, והרי הטעם מפורש בפסוק הבא: "ואברהם היו יהיה לגוי...", וכפי שפירש רש"י שם: 'וכי ממנו אני מעלים, והרי הוא חביב לפניי להיות לגוי גדול!'

אך באמת לפי הטעם המפורש בפסוק צריך היה הקב"ה להודיע לאברהם כל אשר יעשה בעולם וכל דרך הנהגתו, שהרי הוא חביב לפניו להיות לגוי גדול, ומדוע אין הוא

— עיון —

אֲשֶׁר אָנִי עֹשֶׂה. יכולים היינו להוסיף טעם נוסף לעניינו המיוחד של אברהם בסדום - אברהם חרף את נפשו במלחמה נגד ארבעת המלכים והציל מידם את אנשי סדום, ובכך הוכיח את אחריותו עליהם הלכה למעשה, ומדוע אם כן לא נאמר טעם זה בפירוש?

אמנם נראה כי היא הנותנת - הואיל ואברהם הוכיח במעשיו שהוא אחראי על המתרחש בארצו ועל שלום תושביה, משום כך נבחר הוא להיות 'אב המון גויים' והפך להיות שותף להחלטות הגורליות המתקבלות בפמליא של מעלה.

ויש לשאול - מדוע התורה אינה כותבת מפורשות כי שותפותו של אברהם מוגבלת ושאינה רק להחלטה על סדום? נראה לומר כי הניסוח הכללי מרמז כי באמת אברהם הוא שותף לקב"ה בכל מהלך העולם. עצם העובדה שיש לאברהם אחריות על אנשי סדום והם כמו בניו מדגישה את אחריותו האוניברסאלית הכללית, אמנם ההתייעצות המפורשת התייחסה לסדום בלבד.

— רש"י —

(יח) וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּהּ. מדרש אגדה: "זכר צדיק לברכה" (משלי י, ז), הואיל והזכירו ברכו (יומא לח ע"ב). ופשוטו: וכי ממנו אני מעלים, והרי הוא חביב לפני להיות לגוי גדול ולהתברך בו כל גויי הארץ:

— ביאור —

<p>את החלטתו על עניין סדום. על דרך הפשט: פסוק זה מתאר מציאות - אברהם עתיד להיות לגוי גדול הואיל והוא חביב על הקב"ה. לפי פירוש זה פסוק זה מנמק מדוע הקב"ה משתף את אברהם במעשיו. ועיין מה שכתבנו בדיבור הקודם.</p>	<p>וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהִיָּהּ. רש"י מפרש את הפסוק בשתי דרכים, אגדה ופשט. על דרך האגדה: פסוק זה הינו ברכה, היינו הקב"ה מברך את אברהם שיהיה לגוי גדול וכו'. לפי פירוש זה התורה כלל אינה מנמקת מדוע הקב"ה מודיע לאברהם</p>
--	--

אונקלוס

יט אַרי גלי קדמי בדיל דיפקיד ית בנוהי וית אנש ביתיה בתרוהי ויטרון אורחן דתקנן קדם יי למעבד צדקתא ודינא, בדיל דייתי יי על אברהם ית דמליל עלוהי:

יט כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשִׁמְרוּ דְרֶדֶךְ יְהוָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא יְהוָה עַל־אֲבְרָהָם אֶת אֲשֶׁר־דִּבֶּר עֲלָיו:

— רש"י —

(יט) כִּי יִדְעֲתִיו. לשון חיבה, כמו "מודע לאישה" (רות ב, א), "הלא בעז מודעתנו" (שם ג, ב), "ואדעך בשם" (שמות לג, יז), ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה, שהמחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו. ולמה ידעתיו, למען אשר יצוה, לפי שהוא מצוה את בניו עלי לשמור דרכי. ואם תפרשדהו כתרגומו: יודע אני בו שיצוה את בניו וגו', אין "למען" נופל על הלשון:

— ביאור —

זו ולשיטתו היא מיותרת, וכאילו נאמר בפסוק: 'כי ידעתיו אשר יצוה את בניו'. זהו שכתב רש"י שלפירושו התרגום 'אין למען נופל על הלשון', היינו אין המילה "למען" מסתדרת עם לשון הפסוק.

ב. הואיל והמילה "למען" היא נתינת טעם נאלץ רש"י לפרש את המילה "ידעתיו" שלא כהופעתה הרגילה. בדרך כלל 'לדעת' היינו 'להכיר', 'להבין', כמו "הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו" (להלן כט, ה), אך כאן אי אפשר לפרש כך, כי אין משמעות למשפט 'אני מכיר אותו מפני שהוא יצוה את בניו'. על כן מפרש רש"י "ידעתיו" לשון חיבה, היינו 'אני אוהב אותך ומחבב אותך' - ומדוע?

כִּי יִדְעֲתִיו. רש"י מציע לפנינו שתי דרכים להבנת הפסוק. תחילה מציע את פירושו שלו, ואחר כך מציע את פירושו אונקלוס ודוחהו. נבאר תחילה את פירושו אוקלוס.²⁹

א. אונקלוס תרגם 'ארי גלי קדמי', היינו 'כי גלוי וידוע לפניי', ומשמעות הפסוק 'יודע אני באברהם שיצוה את בניו וכו'. רש"י טוען שאי אפשר לפרש כן, משום שמשמעותה הרגילה של המילה "למען" היא נתינת טעם למה שנאמר לפניו, ולכן המשפט "אשר יצוה את בניו" הוא הנימוק מדוע "ידעתיו" - 'ידעתיו מפני שיצוה את בניו', ואילו פירושו אונקלוס כלל אינו מתייחס למילה

29. יש באונקלוס וברש"י גירסאות שונות. פירשנו על פי הגירסא ברוב החומשים וכפי שמופיע באונקלוס וברש"י כאן.

— רש"י —

יְצוּהָ. לשון הווה, כמו "ככה יעשה איוב" (איוב א, ה):

— ביאור (המשך) —

מפני שהוא יצווה את בניו וכו'. רש"י מסביר כי אמנם אין זו המשמעות הרגילה של המילה אך זוהי משמעותה העקיפה, שהרי מי שמחבב את האדם רוצה להיות בקרבתו ומתוך כך יודע אותו ומכירו. ראיות למשמעות זו מביא רש"י מן הפסוקים במגילת רות בעניין בעז שהיה מקורב לבעלה של נעמי, ובודאי

משמעות המילה "מודע" היא עניין של קירבה וחיבה, כי אם מדובר בהכרה בלבד הרי מסופר כי כל העיר הכירה את נעמי ומשפחתה. כמו כן מוכיח רש"י מן הדברים שאומר הקב"ה למשה: "כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם", ידיעה זו אינה 'הכרה' בלבד אלא עניינה חיבה ומציאת חן.

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי יִדְעָתִיו. הקב"ה אוהב ומחבב את אברהם, אך מה פשר אהבה זו, מהי רמתה? מן הפסוקים אותם מביא רש"י כראיה לכך שידיעה היא אהבה וחיבה נוכל לקבל מעט מושג מהי אותה אהבה שרוכש הקב"ה לאברהם. הפסוקים ממגילת רות מתארים את בועז כ"מודע", היינו אדם שהוא ידיד מכח היותו קרוב משפחה, ומסתבר שהוא ידיד המוכן לסייע בעת צרה. הפסוק מפרשת כי תשא "כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם" מלמד על סוג קירבה של השפעה והמשכה, ומתוך כך גילוי סודות ההנהגה למשה. מכאן נוכל ללמוד כי הקשר של הקב"ה אל אברהם הוא כעין קשר משפחתי טבעי שאינו ניתן לניתוק, וממילא קשר זה מחייב את אברהם לסייע ככל יכולתו לגילוי מלכותו של הקב"ה בעולם. במקביל קשר זה גורם למעין קירוב דעת בין הקב"ה לאברהם שבעקבותיו מודיע הקב"ה לאברהם את דרכי הנהגתו בעולם. רש"י פירש "למען" כנתינת טעם - 'בגלל ש', אך יש בה גם משמעות של מטרה - 'כדי ש' (כפי שמבאר בהמשך הפסוק). נראה לומר כי בחירת אברהם תלויה בציוויו לדורות הבאים, מסיבה זו הוא נבחר וזהו גם ייעודו בעולם, ושתי המשמעויות משלימות זו את זו.

— ביאור —

יְצוּהָ. בדיבור הקודם פירש רש"י את המשפט "למען אשר יצווה" כנתינת טעם לאהבה של הקב"ה כלפי אברהם, ואם כן אהבה זו צריכה להישען על עניין שבהווה ולא על איזו אפשרות עתידית, לכן ממשיך רש"י באותו הקו ומפרש "אשר יצווה" בלשון הווה מתמשך, היינו

אברהם עושה זאת כל הזמן. ראיה לשימוש המקרא בצורת זמן של הווה מתמשך מביא רש"י מאיוב, שם מתאר הכתוב את שיגרת פעולותיו של איוב במילים "ככה יעשה איוב" - לשון עתיד המתארת מצב הווה מתמשך וקבוע.

— רש"י —

לְמַעַן הָבִיא. כך הוא מצוה לבניו: שמרו דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם וגו'. 'על בית אברהם' לא נאמר, אלא "על אברהם", למדנו: כל המעמיד בן צדיק כאילו אינו מת (בראשית רבה פמ"ט, ד):

— ביאור —

לְמַעַן הָבִיא. דברי רש"י נחלקים לשניים, ונסביר כל חלק בנפרד: (א) כאן משמעות המילה "למען" היא 'כדי ש', ומשפט זה אינו המשך דברי הקב"ה אלא הוא מעין ציטוט של ציווי אברהם לבניו: 'שמרו דרך ה' ועשו צדקה ומשפט - כדי שיביא ה' על אברהם את אשר הבטיח'. נמצא שהמילה "למען" משמשת בפסוק בשתי משמעויות - 'בגלל' ו'בעבור', הקב"ה יודע ואוהב את אברהם בגלל שהוא מחנך את בני ביתו לדרך ה', ואברהם עצמו עושה זאת כדי לזכות בהבטחות שהבטיח לו הקב"ה. (ב) הברכות וההבטחות עתידות להתקיים בזרעו של אברהם ולא באברהם עצמו, אם כן מדוע לא נאמר 'למען הביא ה' על בית אברהם' היינו צאצאיו והדורות הבאים אחריו? אלא צריך לומר שההבטחות אכן התקיימו באברהם עצמו - מכאן למדנו שאדם הזוכה לזרע ההולך בדרך ה' הרי כאילו הוא חי ולא מת.

— עיון —

לְמַעַן הָבִיא. (א) משמע מפירוש זה שאברהם חינך את זרעו ללכת בדרך ה' רק כדי לזכות בהבטחות שהובטחו לו, ולכאורה דרך עבודה זו אינה רצויה והרי היא כעבד המשמש את רבו על מנת לקבל פרס! אלא מכאן למדנו יסוד חשוב - הבטחות ה' לאברהם אינן שכר אלא הן חלק ממימוש תפקידו של עם ישראל בעולם. כדי שעם ישראל יגשים את ייעודו עליו להקים ממלכה ההולכת בדרך ה' בארץ ישראל.³⁰ (ב) החיים של צדיק אמיתי אינם החיים הגשמיים של גופו אלא הגשמת ייעודו בעולם, ולכן מיתתו אינה סוף פסוק לפעולותיו אם ייעודו נמשך על ידי יוצאי חלציו או תלמידיו, שהרי גם בחיי חיותו עיקר מהותו לא היתה חיי גופו אלא השפעתו על העולם, ואם השפעה זו נמשכת אזי אין הוא נחשב כמת.

30. ומעין זה מצאתי בגור אריה'. ועיין בספר 'נחלת יעקב' שתיריך בדרך אחרת לגמרי ולענ"ד נראה כמו שכתבתי.

אונקלוס
 כ וַיֹּאמֶר יְהוָה זַעֲקֵת סְדֹם וְעַמָּהּ כִּי-רָבָה וְחַטָּאתָם כִּי כַבְדָּה מְאֹד:
 כ וַאֲמַר יי קבילת סדום ועמורה ארי סגיאת, וחובתהון ארי תקיפת לחדא:

— רש"י —

(כ) וַיֹּאמֶר ה'. אל אברהם, שעשה כאשר אמר שלא יכסה ממנו:

— ביאור —

וַיֹּאמֶר ה'. פסוק יז פתח במילים "וה' אמר", אך 'אמירה' זו משמעה היה מחשבה ותכנון ולא דיבור ישיר. אף פסוק זה פותח במילים "וַיֹּאמֶר ה'", ואף כאן ניתן היה להבין שאין כאן אמירה ודיבור ישיר אלא זהו המשך 'הרהורי הלב' של הקב"ה וכוונותיו בעניין סדום. מסביר רש"י כי פסוק זה אינו מחשבה והרהור אלא דיבור ישיר - הקב"ה החליט כי עליו לשתף את אברהם ולא להסתיר ממנו את כוונותיו, ולכן כאן פונה אליו ומודיע לו על מצבה של סדום ועל הסכנה המרחפת עליה, עוד בטרם נפלה ההחלטה הסופית. נראה כי רש"י נטה לפרש כך משום שלהלן אנו מוצאים את תגובתו של אברהם לדברים, ומשמע שהדברים נאמרו לו באופן ישיר.³¹

— עיון —

וַיֹּאמֶר ה'. ולכאורה יש לשאול, מדוע התורה לא כתבה בפירוש 'וַיֹּאמֶר ה' אל אברהם'?

נראה לומר שהואיל ואין הדברים בפסוק זה החלטיים, שהרי עדיין לא נפלה ההחלטה בעניינה של סדום אם לכולתה אם לאו, אם כן לא שמע כאן אברהם דברים ברורים, ולכן לא נאמר הפסוק כאמירה ישירה לאברהם. אמנם אין כאן באמת ספק, שהרי כלפי שמיא אין ספק ואין שינוי כלל, אלא ה'התלבטות' נועדה לשתף את אברהם ולעורר אותו לפעולה העשויה לשנות את רוע הגזירה. הואיל ואברהם הוא אב המון גויים ואנשי סדום הם כבניו (כפי שכתב רש"י לעיל פסוק יז), סביר להניח שאם ישמע אברהם שבפמליא של מעלה שוקלים לכולותם מיד יתעורר ויפעל להגנתם.

31. על פי 'פשוטו של רש"י', ועיין רמב"ן.

— רש"י —

כִּי רָבָה. כל רבה שבמקרא הטעם למטה בבי"ת, לפי שהן מתורגמין גדולה, או גדלה והולכת, אבל זה טעמו למעלה ברי"ש, לפי שמתורגם גדלה כבר, כמו שפירשתי "ויהי השמש באה" (לעיל טו, יז), "הנה שבה יבמתך" (רות א, טו):

— ביאור —

גדולה', או תיאור מצב מתפתח - 'היא הולכת וגדלה', ואומר רש"י כי רוב הופעות המילה "רבה" במקרא היא במלרע במשמעות זו. אמנם "רבה" במלעיל - כפי שהיא בפסוק שלפנינו - מתארת מצב בזמן עבר 'היא כבר גדלה'. הבדל זה שייך בעיקר בשורשים נחי עי"ן הפועל (כגון בו"א, שו"ב, קו"ם, נו"ח), ועיין רש"י לעיל טו, יז שמאריך בעניין זה.

על פי זה ביאור הפסוק הוא: 'זעקת העשוקים בסדום ועמורה כבר גדלה עד מאוד'.

כִּי רָבָה. להבנת דברי רש"י נקדים הקדמה קצרה. תנועה (=סימן ניקוד, למעט שו"א) יוצרת הברה, וכל מילה מורכבת מהברה אחת או יותר. רוב המילים בעברית מוטעמות בהברה האחרונה (= 'למטה', מלרע), וחלקן מוטעמות בהברה שלפני אחרונה (= 'למעלה', מלעיל). שינוי ההטעמה גורם לעיתים שינוי משמעות, שינוי זה יהיה בדרך כלל בזמן - ר"ל מהווה לעבר וכיוצא בזה.

את המילה "רבה" אפשר להגות במלרע ואפשר להגות במלעיל. "רבה" במלרע היא תיאור מצב עכשווי - 'היא

— עיין —

כִּי רָבָה. מעניין לראות כי ישנו קשר בין דרך קריאת המילה לבין משמעותה. אם ההדגשה היא על התחלת המילה - המילה שייכת לזמן עבר, זמן קדום, ואם ההדגשה היא על סוף המילה - המילה היא מאוחרת יותר. זוהי תכונה המיוחדת לשפת הקודש.

אונקלוס

כא אַרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעְקָתָהּ
 הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ | כִּלְהָ וְאִם לֹא
 אֲדַעָה:
 כא אַתְּגַלִּי כְּעַן וְאֶדְוֹן
 הַכְּקַבִּילְתָּהוֹן דְּעֵאלַת
 לְקַדְמֵי עַבְדּוֹ אֲעֵבִיד עִמָּהוֹן
 גְּמִירָא אִם לֹא תִיבִין, וְאִם
 תִּיבִין לֹא אֲתַפְרַע:

— רש"י —

(כא) אַרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה. למד לדיינים שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה, הכל כמו שפירשתי בפרשת הפלגה (לעיל יא, ה). דבר אחר, ארדה נא לסוף מעשיהם:

— ביאור —

לאמיתה. כך גם פירש רש"י בעניין דור הפלגה, שם נאמר: "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל", עיין שם. פירוש שני - 'ירידה' זו לא נועדה לראות את המעשים מקרוב (כפירוש הראשון), אלא 'ירידה' זו עניינה הוא בחינה מדוקדקת של הסיבות והגורמים שהביאו אל מעשי החטא. כי הנה, שני אנשים חטאו ועשו את אותו המעשה, אך אפשר שאצל האחד זוהי מעידה חד פעמית ואילו אצל האחר זהו מנהג קבוע המלמד על ריקבון מוסרי - הרי לך שאי אפשר לדון על המעשה עצמו מבלי לרדת לשורשי העניין. גם לפירוש זה ישנה כאן הדרכה לדיינים שלא לדון באופן שיטחי בלבד, שהרי ודאי כל השיקולים האלה נלקחים בחשבון באופן מידי בבית דין של מעלה.

אַרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה. הקב"ה יודע כל מחשבות האדם ואינו צריך 'לרדת' ולהתקרב כדי לדעת טוב יותר. מדוע אם כן מודיע הקב"ה "ארדה נא ואראה" לפני גזר הדין? פירוש ראשון - אכן אין צורך בירידה של הקב"ה ואף לא היתה ירידה כזו, אך התורה מעוניינת להדריך את הדיינים היושבים בדיני נפשות ועל כן היא מתארת כאן מעין 'תהליך קבלת החלטה' בבית דין של מעלה. אמנם בבית דין של מעלה אין היסוסים והתלבטויות, וכל ההכרעות הן ברורות מאליהן ומיידיות - אך אין כן הדבר בבית דין של מטה. אם רוצים הדיינים להידמות לקב"ה בעניין זה (ולקיים מצות 'והלכת בדרכיו') עליהם להיות מתונים בדין ולבדוק תחילה את כל הראיות ולא לקבל החלטות מיידיות בלא בדיקה, כי רק כך יגיעו אל האמת

— רש"י —

הַכְּצַעְקָתָהּ. של מדינה:

הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ. ואם עומדים במרדן, כלה אני עושה בהם. ואם לא יעמדו במרדן, אדעה מה אעשה להפרע מהן ביסורין ולא אכלה אותן. וכיוצא בו מצינו במקום אחר: "ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך" (שמות לג, ה), ולפיכך יש הפסק נקודת פסיק בין עשו לכלה, כדי להפריד תיבה מחברתה. ורבותינו דרשו: הכצעקתה. צעקת ריבה אחת שהרגוה מיתה משונה על שנתנה מזון לעני, כמפורש בחלק (סנהדרין קט ע"ב):

— ביאור —

אליי ושמעתי כי חנון אני" (שמות כב, כו).

מחדש רש"י כי בדיקה זו אינה בודקת את חטאי העבר אלא יש כאן בדיקת ההווה - הקב"ה מעוניין לבחון את אנשי סדום כיצד ינהגו עכשיו, במקרה חדש שיבוא לידם (מכאן למדנו שביקור המלאכים בסדום נועד לבחון את התנהגותם של אנשי סדום ויחסם לאורחים, והתנהגותם זו היא שתכריע את גזר דינם).

לבדיקה זו שתי תוצאות אפשריות: 'אם עומדים במרדם', היינו שממשיכים הם לנהוג באכזריות וברוע לב כלפי הזולת, ובכך מוכיחים כי צעקת העשוקים לא היתה זעקת שוא אלא באמת "כצעקתה הבאה אליי עשו" - אזי עונשם יהיה "כלה", היינו כליה גמורה, מלשון "אכלה אותם כרגע" (במדבר טז, כא). הואיל והמילה "כלה" אינה ממשיכה לתאר את מעשי אנשי סדום אלא היא מתארת את העונש אשר ישית הקב"ה על אנשי סדום - על כן מילה זו מופסקת בטעם 'פֶּסֶק' (=הפסק נקודת פסיק) בין המילה "עשו" לבין המילה "כָּלָה".

הַכְּצַעְקָתָהּ. פסוק זה הוא מוקשה מאוד ומעורר תמיהות רבות:

ראשית, מצד התוכן. הפסוק מתאר 'בדיקה' שמתכנן הקב"ה לעשות ע"י ירידה לסדום, ולבדיקה זו שתי תוצאות אפשריות - לחיוב או לשלילה! וקשה, וכי אין הקב"ה יודע אם עשו? והרי כבר נאמר בפסוק קודם "וחטאתם כי כבדה מאוד!"

ושנית, מצד מילות הפסוק עצמן. 'הכצעקתה' - צעקתה של מי? 'כלה' - המילה מנותקת מן המילים שלפניה באמצעות הטעם 'פסק' ומשמעותה אינה מובנת. 'אדעה' - אף זו משמעותה תמוהה, וכי אין הקב"ה יודע עתה מה יעשה?

רש"י בפירושו הראשון מתייחס לכל השאלות הנ"ל, ומבאר את הפסוק באופן המיישב את כולן:

"הכצעקתה" - צעקה זו היא זעקתם של העשוקים והנרדפים המעונים בסדום (=במדינה) על לא עוול בכפם, וכנאמר בפסוק הקודם "זעקת סדום ועמורה כי רבה". צעקה זו היא אשר באה והגיעה אל הקב"ה, בבחינת "והיה כאשר יצעק

— ביאור (המשך) —

וימשיכו לעשוק את אנשי מדינתם הצועקים אליי אזי אכלה אותם מייד, אך אם הם ישנו את דרכם אזי אפרע מהם בעתיד בייסורין בלבד.

'ורבותינו דרשו' - "הכצעקתה" בלשון נקבה מתייחס לצעקה של בחורה מסויימת אחת, שעיונה אנשי סדום על אשר ריחמה על עני אחד והאכילה אותו, והרגוה במיתה משונה ואכזרית, היינו שמרחו גופה בדבש והשכיבוה על גג החומה כדי שיאכלוה הדבורים ומתה בייסורים קשים. יש להעיר כי בגמרא דרשו זאת על המילים "זעקת סדום ועמורה כי רבה", ודרשו "רבה" - 'על עסקי ריבה', והוסיף רש"י (על פי מדרשים אחרים³²) כי בכך ניתן לפרש את המילה "הכצעקתה" שהיא בלשון נקבה יחידה.

אך "ואם לא", היינו 'אם לא יעמדו במרדן' וישנו את התנהגותם - אזי "אדעה", היינו אני כבר אדע היאך להיפרע מהם על מעשיהם הרעים בלא לכולותם, ויקבלו ייסורין ולא ימותו.

ראיה לפירושו למילה "אדעה" מביא רש"י מן הפסוק שאמר הקב"ה לישראל מייד לאחר חטא העגל: "ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך". גם שם כוונת הקב"ה לומר כי עתידים הם ללקות על חטאם וכי הוא כבר ידע היאך להענישם. נראה כי כוונת רש"י לומר כי "אדעה" הוא קיצור הביטוי המלא "אדעה מה אעשה".

על פי דברי רש"י כך הוא פירוש הפסוק:

הקב"ה אמר לאברהם: דן אנוכי את אנשי סדום במתינות הראויה ועל כן אעמידם בנסיון, אם יעמדו במרדם

— עיון (על עמוד קודם) —

הַכְּצַעְקָתָהּ. רש"י פירש 'הכצעקתה' - של מדינה', אך קשה מדוע שינה הפסוק טעמו ממה שכתב בפסוק הקודם "זעקת סדום ועמורה... וחטאתם", והיה צריך לומר כאן 'הכצעקתם'! מדוע בחרה התורה לאגד את כל קולות הזעקה של האנשים הפרטיים ולהופכן ל'זעקת המדינה'? מכח קושייה זו ראו רבותינו לדרוש, אך כיצד נוכל ליישב על פי הפשט?

נראה לומר כי התורה רומזת לנו בכך שכאשר אנשים רבים זועקים אין כאן הרבה בעיות פרטיות אלא יש כאן זעקה ציבורית. הקולות הזועקים מתערבים זה בזה והופכים לצעקה אחת גדולה, וחומרתה גדולה יותר מאשר סך כל הזעקות הפרטיות, וכאילו כל המדינה זועקת.

יסוד חשוב העולה מפסוקנו הוא עניין מתן פתח לתשובה ולתיקון. על אף שאנשי סדום עשו מעשים חמורים ביותר - אם יעמדו בנסיון אחד יוכלו להמתיק את עונשם ולהינצל!

אונקלוס

כב וַאֲתַפְּנִיאוּ מִתְּמֵן גְּבֵרִיא
 וְאַזְלוּ לְסָדוּם, וְאַבְרָהָם
 עַד כָּעֵן מְשִׁימִישׁ בְּצִלוֹ
 קָדָם יי:

כב וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ
 סָדָמָה וְאַבְרָהָם עֹדְנָו עֹמֵד לְפָנָי
 יְהוָה:

— רש"י —

(כב) וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם. ממוקם שאברהם ליווים שם:

— ביאור —

וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם. כבר נאמר לעיל (פסוק טז) "ויקומו משם האנשים", היינו שיצאו מביתו של אברהם, "ואברהם הולך עמם לשלחם" - 'ללוותם' (רש"י שם). מהו, אם כן, המקום עליו נאמר כאן "ויפנו משם האנשים", הרי כבר יצאו מביתו של

אברהם ואינם נמצאים שם עוד!
 מסביר רש"י שפסוק זה מתייחס אל המקום אליו הגיע אברהם בלוותו את האנשים שיצאו מביתו, ומשם פנו האנשים לבדם בדרכם לסדום.

— עיון —

וַיִּפְּנוּ מִשֵּׁם. צריך לעיין, וכי מה איכפת לנו אם האנשים פנו עתה מביתו של אברהם או מן המקום שליווה אותם אליו, מדוע התורה מדגישה ומציינת עניין זה? אכן, אינה דומה יציאתם מביתו של אברהם לפנייתם עתה ללכת, שהרי בינתיים נודע לאברהם על מטרת שליחותם לסדום, והקב"ה עצמו ראה לנכון לשתף את אברהם ולספר לו על 'המבחן' העומד להתרחש בסדום. רש"י אף חידד את הדברים והציג את אברהם כאביהם ופטרונום של אנשי סדום, וככזה מן הראוי לגלות לו על מצבם של אנשי סדום בדיני שמיים. מצב עניינים זה הרי הוא כמזמין את אברהם לעשות מעשה ולקום ולהושיע את אנשי סדום, כפי שעשה בעבר כנגד המלכים. אברהם יכול היה למנוע מן האנשים ללכת לסדום, ולקום וללכת לשם בעצמו ולקרוא להם לשנות מדרכם הרעה - אפשר וישמעו לו האנשים הגרים שם אחרי שכבר הוכיח את נאמנותו להם והצילים במלחמה. אך אברהם מחליט שלא לעשות כן! אברהם מניח לאנשים ללכת לסדום על אף שיוודע בבירור מהי מטרת הליכתם. "ויפנו משם האנשים" - מן המקום אליו ליווים אברהם, ואברהם לא ניסה לעצור את הליכתם.³³

33. מקום זה הוא המקום אליו חזר אברהם לאחר הפיכת סדום - "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'" (להלן יט, כז, ועיין רד"ק וספורנו שם).

— רש"י —

וְאִבְרָהָם עוֹדְנוּ עִמָּד לְפָנָי ה'. והלא לא הלך לעמוד לפניו אלא הקב"ה בא אצלו ואמר לו "זעקת סדום ועמורה כי רבה" (פסוק כ), והיה לו לכתוב: 'וה' עודנו עומד על אברהם', אלא תיקון סופרים הוא זה (בראשית רבה פמ"ט, ז):

— ביאור —

וְאִבְרָהָם עוֹדְנוּ עִמָּד לְפָנָי ה'. לא אברהם פתח ב'שיחה' אלא הקב"ה פנה אליו ודיבר עמו בעניין סדום, ועדיין לא נסתלק מעליו, ועתה מנצל אברהם את ההזדמנות ופונה אל הקב"ה בדברים. אם כן, מדוע לא כתבה התורה 'וה' עודנו עומד על אברהם'? מסביר רש"י כי אין זו דרך ארץ לומר שהאדון עדיין עומד לפני התלמיד, ועל כן הפך הכתוב את הדברים.³⁴

— עיון —

וְאִבְרָהָם עוֹדְנוּ עִמָּד לְפָנָי ה'. השכינה לא נסתלקה מעל אברהם, וכביכול המתינה למוצא פיו, וכך יכול היה אברהם לפתוח בדברים. אף כאן אנו רואים כי הקב"ה מצפה מאברהם להתפלל על אנשי סדום ולהגן עליהם.

34. ועיין גור אריה בעניין המושג 'תיקון סופרים'.

אונקלוס

כג וְקָרִיב אֲבָרְהָם וַאֲמַר, כג וַיִּגַּשׁ אֲבָרְהָם וַיֹּאמֶר הָאֵף
 הַבְּרָגָז תְּשִׁיבִי זָכָאָה עִם תְּסֻפָּה צְדִיק עֶסְרָשָׁע:
 תִּבָּא:

— רש"י —

(כג) וַיִּגַּשׁ אֲבָרְהָם. מצינו הגשה למלחמה "ויגש יואב וגו'" (שמואל ב' י, ג),
 והגשה לפיוס "ויגש אליו יהודה" (להלן מד, יח), והגשה לתפילה "ויגש אליהו
 הנביא" (מלכים א' יח, לו), ולכל אלה נגש אברהם: לדבר קשות, ולפיוס,
 ולתפלה (בראשית רבה פמ"ט, ח):

— ביאור —

ביטויי השפלה שלו כלפי הבורא: "ואנכי
 עפר ואפר"
 תפילה - הדברים כולם (גם הדברים
 הקשים!) נאמרים בלשון תחינה, ויעידו
 הבטויים: "הנה נא הואלתי לדבר", "אולי".
 הפסוקים אותם מביא רש"י מוכיחים
 כי למילה "ויגש" משמעויות שונות:
 א) "ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה
 בארם" - הגשה למלחמה.
 ב) "ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדוני"
 - הגשה לפיוס. יהודה נגש למשנה
 למלך מצרים (הלא הוא יוסף) ומנסה
 לפייס את דעתו ולדבר על ליבו. דיבורו
 מתאפיין בענווה רבה ובלשון כבוד:
 "ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני",
 "כי כמוך כפרעה", "אדוני שאל את
 עבדיו", וכיו"ב.
 ג) "ויגש אליהו הנביא ויאמר, ה' אלהי
 אברהם יצחק וישראל... ענני ה'
 ענני..." - הגשה לתפילה. אליהו
 הנביא מתחנן לפני הקב"ה בהר
 הכרמל שישמע תפילתו ויוכיח לכל
 העם כי הוא האלהים.

וַיִּגַּשׁ אֲבָרְהָם. הביטוי "ויגש"
 אברהם" נראה כמיותר, שהרי כבר נאמר
 בסמוך "ואברהם עודנו עומד לפני ה'",
 ומה עניין הגשה זו?
 מסביר רש"י כי הביטוי "ויגש" מתאר
 הכנה מיוחדת, 'יציאה משגרה', היערכות
 חדשה. אין כאן התקרבות פיסית, כמובן,
 אלא יציאה מן המצב הרגיל, הקבוע,
 ומעבר למצב חדש. כל בריה בעולמו של
 הקב"ה צריכה לקבל בהכנעה את גזרותיו,
 אך בשעה זו אברהם יוצא ממצב הכנעה
 זה וניגש למצב חדש - אדם המתחנן
 לקב"ה ומפציר בו שישנה את רוע
 הגזירה. אברהם מנסה לשנות את דעתו
 של הקב"ה בשלשה דרכים: דיבור קשה
 ('מלחמה'), פיוס, תפילה.
 דיבור קשה - אברהם דורש מהקב"ה
 לרחם על סדום, וזועק בשם הצדק
 והמוסר: "האף תספה צדיק עם רשע?",
 "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?".
 פיוס - אברהם משתמש במילות
 כבוד המבטאות נימה של פיוס: "שופט
 כל הארץ", "אל יחר לה' ואדברה", וכן

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּגַשׁ אַבְרָהָם. קשה לומר כי אברהם ניגש למלחמה כלפי הקב"ה, וכן קשה לומר שניסה לשכנעו על ידי פיוס והתחנפות כפי שמדברים לשליט, שהרי כלפי הקב"ה דברים אלה אינם שייכים, ואין לו לאדם לפני הקב"ה אלא דברי תפילה ותחנונים! אם כן מהי כוונת הדברים שאברהם ניגש לשלשה דברים?

אמנם כבר הדגשנו בדברי הביאור כי כל דבריו של אברהם נאמרו בלשון תפילה ותחנונים, אלא שנקט בדבריו תחנונים בשם המוסר והצדק, וכן נקט דרך פיוס על מנת שיוכל להתחנן. אך עדיין הדברים צריכים ביאור, שהרי לא כמידת בשר ודם מידתו של הקב"ה, ולא שייך לשכנעו בדברים ובטיעונים אלא רק בדרך ענווה ותחנונים! ובכלל, היאך שייך כלל לנסות ולשנות את דעתו של הקב"ה?

צריכים אנו לדעת כי ישנן דרכי הנהגה רבות ושונות לקב"ה בעולמו, וכפי שנרמזו למשה בי"ג מידות של רחמים³⁵. לעיתים הקב"ה מסתיר פניו ונותן רשות למשחית להשחית, ולעיתים מגלה פניו ומאיר ומיטיב לרעים ולטובים. לעיתים רשע טוב לו וצדיק רע לו, ולעיתים רואים אנו בעינינו היאך נפרע הוא מן הרשעים וצדיק אינו נעזב. אין אנו יודעים כיצד מנהיג הקב"ה את עולמו, ואין לנו מושג מתי תופעל מידה זו או מידה אחרת - אך יסוד חשוב למדנו מאברהם אבינו: הצדיקים הגדולים מסוגלים לבקש מן הקב"ה להופיע בעולם בהנהגה גלויה, הנהגה המבחינה בין צדיק לרשע, הנהגה המראה את הצדק לעיני כל!

אברהם אבינו אינו נלחם, חלילה, כנגד הקב"ה. אברהם ניגש למלחמה עם עצמו! הוא מתגבר ומתעלה עד שמגיע לדרגה בה הוא מרגיש שהוא מסוגל להתחנן ולבקש מן הקב"ה שיופיע בעולמו בבהירות, בלא הסתר פנים ובלא נתינת רשות למשחית שאינו מבחין בין צדיק ובין רשע. הפיוס שמפייס אברהם אבינו הוא התחינה המבקשת להתחשב בבקשתו של האדם הצדיק ולהופיע כ"שופט כל הארץ" - להיפרע מן הרשעים ולרחם על הצדיקים. בכוחם של הצדיקים, על ידי שמוסיפים צדקות על צדקות ומוסיפים אור בעולם, להפוך את ההנהגה הנסתרת להנהגה גלויה.

35. ועיוין בספר 'תומר דבורה' לר' משה קורדובר.

— רש"י —

הַאֲף תִּסְפָּה. הגם תספה. ולתרגום אונקלוס שתרגמו לשון רוגז, כך פירושו:
האף ישיאך שתספה צדיק עם רשע:

— ביאור —

הַאֲף תִּסְפָּה. אברהם אינו שואל: טענה זו כבר מפורשת בדברי אברהם.
'האם תספה צדיק עם רשע?', אלא על כן נראה שרש"י מבין שכוונת אברהם
מוסיף לשאלתו מילה משמעותית: "האף תספה צדיק עם רשע?". מה הוסיף
אברהם במילה זו? אונקלוס תרגם 'הברגז תשיציל', ופירש
רש"י מפרש "האף" במשמעות 'הגם', המילה "אף" במשמעות רוגז וחרון-אף.
'האם גם', אפילו. אין לפרש שכוונתו לפירושו שאלתו של אברהם חמורה
לומר: 'מדוע ה' לא מסתפק בהריגת יותר: 'האם הרוגז והכעס יביא אותך
הרשע אלא גם הורג את הצדיק?', שהרי (= 'ישיאך') להרוג צדיק עם רשע?'

— עיון —

הַאֲף תִּסְפָּה. מדוע רש"י לא רצה לפרש כאונקלוס?
נראה לומר שתי סיבות בזה. ראשית, לאונקלוס יש להוסיף מילת פועל חסרה -
'ישיאך', וזהו דוחק. ושנית מצד התוכן, לאונקלוס שאלתו של אברהם היא חריפה
ביותר ויש בה מעין חוצפה כלפי שמיא, שכביכול הקב"ה נגרר בפעולתיו אחר כעסו.
רש"י מעדיף לבאר את השאלה כתחינה לכך שהקב"ה יקל את העונש החמור ויבחר
עונש אחר.

36. השווה לדברי המדרש (בראשית רבה פמ"ט): 'לא דיין שאין אתה תולה הרשעים בשביל הצדיקים אלא שאתה מכלה את הצדיקים עם הרשעים?'

אונקלוס

כד מָאָם אֵית חַמְשִׁין זַכָּאִין
 בְּגוּ קַרְתָּא, הִבְרְגוּ תְּשִׁיזִי
 וְלֹא תִשְׁבּוּק לְאַתְרָא
 בְּדִיל חַמְשִׁין זַכָּאִין דְּבִגְוָה:
 כה קִשְׁטָא אֲנֹן דִּינְדָּ
 מְלַמְעֵבֵד כְּפִתְגָמָא הֲדִין
 לְשִׁיזָאָה זַכָּאָה עִם חִיבָא
 וַיְהִי זַכָּאָה כְּחִיבָא, קִשְׁטָא
 אֲנֹן דִּינְדָּ הֲדִין כָּל אֲרַעָא
 בְּרַם יַעֲבִיד דִּינָא:

כד אֹלֵי יֵשׁ חַמְשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ
 הָעִיר הָאֵף תִּסְפֶּה וְלֹא תִשָּׂא
 לְמַקּוֹם לְמַעַן חַמְשִׁים הַצְדִיקִים
 אֲשֶׁר בְּקִרְבָּה: כה חָלְלָה לָךְ
 מַעֲשֵׂת | בְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית
 צְדִיק עֶסְרֵשָׁע וְהָיָה כְּצְדִיק
 כְּרָשָׁע חָלְלָה לָךְ הַשֹּׁפֵט כָּל־
 הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט:

— רש"י —

(כד) אולי יש חמשים צדיקים. עשרה צדיקים לכל כרך וכרך, כי חמשה מקומות יש:

— ביאור —

המספרים אותם מציין אברהם אינם מספרים בעלמא, ואין הוא מנסה 'להתמקח' על מספר הצדיקים הכולל בכל הערים - חמישים, ארבעים, שלושים - אלא אברהם מבין כי להצלת כל עיר ועיר צריכים שיהיו בה כעשרה צדיקים, ואם כן כדי להציל את כל חמש הערים צריכים שיהיו סך הכל חמשים צדיקים - עשרה בכל כרך, וכדי להציל ארבע ערים צריכים שיהיו ארבעים צדיקים.

אולי יש חמשים צדיקים. על אף שאברהם משתמש בביטוי "בתוך העיר" אין כוונתו לעיר סדום בלבד אלא כוונתו לכל חמשת ערי הכיכר, ערים שהוזכרו לעיל במלחמת המלכים (יד, ח). העיר סדום היתה העיר המרכזית בכיכר הירדן ועל כן הפסוקים מזכירים בעיקר את סדום (כפי שביאר רש"י להלן פסוק כו), או את סדום ועמורה (כלעיל פסוק כ), אך כוונתם לכל חמשת הערים. כפי שנראה להלן בפירוש רש"י

— עיון —

אולי יש חמשים צדיקים. עיין להלן פסוק כט.

— רש"י —

(כה) חֲלָלָה לְךָ. ואם תאמר לא יצילו הצדיקים את הרשעים, למה תמית הצדיקים:

חֲלָלָה לְךָ. חולין הוא לך, יאמרו: כך היא אומנתו, שוטף הכל, צדיקים ורשעים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה (תנחומא י, עיי"ש):

— ביאור —

"חלילה" היא מלשון 'חול', 'חולין', וטענתו של אברהם היא שאין זו התנהגות ראויה למלך מלכי המלכים אלא זוהי הנהגה אנושית. בשר ודם אינו יכול להבחין בכל הפרטים ומסתכל על המציאות בצורה כוללת וגסה, וממילא כשהוא מעניש הוא פוגע ושוטף הכל, לא כך צריכה להיות דרכו של הבורא היודע כל. הנהגה זו יכולה להביא את הבריות לטעות ולומר כי זוהי ההנהגה הקבועה של הבורא, ומתוך כך יבואו לומר שאף בדור המבול ודור הפלגה ניספו צדיקים יחד עם הרשעים (טענה שאין בה אמת!).

חֲלָלָה לְךָ. בקשתו הראשונה של אברהם (פסוק כד) היתה להציל בזכות הצדיקים את כל העיר: "לא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה?". כאן מציע אברהם אפשרות אחרת: גם אם לא יוכלו הצדיקים להציל את כל העיר, מכל מקום מן הדין הוא להציל את הצדיקים עצמם שאינם חייבים מיתה - "חלילה לך להמית צדיק עם רשע". [הדיבור הראשון ברש"י אינו פירוש לביטוי "חלילה לך" אלא הסבר ליחס בין פסוק כד לפסוק כה.]
"חלילה לך" - מסביר רש"י כי המילה

— עיון —

חֲלָלָה לְךָ. אברהם אבינו אוחז את החבל בשני ראשים. מצד אחד הוא טוען שיש לציבור דין אחד, וצדיקים שבה אחראיים על כל הציבור, ולכן הצדיקים יכולים להציל את כל הציבור. לפי הגיון זה היה מקום לומר שבמקרה בו אין הצדיקים יכולים להציל, וכגון שיש מעט צדיקים מול חטאים רבים, אף הצדיקים נכללים עם הציבור ואף הם ייספו עמם. אמנם הצדיקים יקבלו את שכרם בעולם הבא, אך בעולם הזה יידונו וייענשו עם הציבור. אך אברהם אינו מסכים עם קביעה זו, ודורש שאף במקרה והציבור ייענש מכל מקום יינצלו הצדיקים!

עיון בדרישה סותרת זו של אברהם אבינו יביא אותנו להבנת עומק משמעות תפילתו. כדי להציל את כל המקום צריך להחשיב את הצדיק כחלק מן הציבור. העובדה שישנו צדיק בתוך הציבור מוכיחה שהציבור אינו מושחת לגמרי. כדי להציל את הצדיק בלבד צריך להפרידו מן הציבור כדי שלא ייתפס בעוונם, שהרי מידת הדין מתוחה עליו וטוענת כלפיו: אתה, שגרת בשכנותם והתחברת אליהם - מדוע לא מחית בהם, או לחלופין, מדוע לא נתרחקת מהם?

— רש"י —

פְּדָבֵר הַזֶּה. לא הוא ולא כיוצא בו (בראשית רבה פמ"ט, טז):

חֲלִלָה לְךָ. לעולם הבא (תנחומא יא):

הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ. נקוד בחטף-פתח ה"א של השופט, לשון תמיה, וכי מי שהוא שופט לא יעשה משפט אמת:

— ביאור —

הזהה, אלא הוא אינו ראוי גם בעולם אידאלי של צדק ואמת וערכים מוחלטים (=העולם הבא).

הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ. משפט זה הוא משפט שאלה - "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?", ויכולים לזהות זאת על פי הניקוד של הה"א במילה "השופט". הה"א זו מנוקדת בחטף-פתח, להבדיל מה"א הידיעה המנוקדת בדרך כלל בפתח ואחריה דגש חזק.

רש"י הוסיף מילת ביאור בסוף הפסוק - 'לא יעשה משפט אמת?', שהרי משפט יכול להיות לעיתים שאינו אמת, ועל כן נצטוו שופטי ישראל "ושפטו את העם משפט צדק".³⁷

פְּדָבֵר הַזֶּה. לא נאמר מעשות הדבר הזה אלא "מעשות כדבר הזה", ומדייק רש"י כי כוונת אברהם לומר שאף מעשים דומים ייחשבו כחולין כלפי שמיא, אלא העונש צריך להיות שונה לחלוטין ובאופן שיבחין בין צדיק לבין רשע.

חֲלִלָה לְךָ. פעמיים אומר אברהם "חלילה לך". בהופעה הראשונה פירש רש"י 'חולין הוא לך', ממעשה זה יהיה חילול ה' ויאמרו בני האדם וכו' (ויש שגרסו 'חלילה לך - בעולם הזה', והיינו הך). בהופעה השנייה פירש רש"י 'לעולם הבא', רוצה לומר מעשה זה המשווה בין צדיק ורשע ומענישים ביחד אינו ראוי לא רק כפי הבנת בני האדם (=העולם

— עיון —

חֲלִלָה לְךָ. אף אברהם יודע שהעולם הזה הוא עולם השקר, וכי ההבדל האמיתי בין צדיקים ורשעים יבוא לידי ביטוי רק בעולם הבא, אך אברהם טוען כי גם בעולם הזה צריכה האמת להיראות. לא יתכן לנתק לחלוטין את הערכים של עולם האמת מן העולם הזה ולנהל את העולם בהנהגה של הסתר פנים מוחלטת. גם בעולם הזה צריכים הצדיקים להיות מועדפים על פני הרשעים.

אונקלוס

כו וַיֹּאמֶר יי אִם אֲשַׁכַּח
 בְּסִדּוֹם חֲמִשִּׁין זָכָאִין בְּגוֹ
 קֶרְתָּא, וְאֲשַׁבּוּק לְכָל
 אֲתָרָא בְּדִילְהוֹן: כו וְאֲתִיב
 אֲבָרְהָם וְאָמַר, הָא בְּעֵן
 שְׂרִיתִי לְמַלְלָא קָדָם יי
 וְאָנָּא עֶפֶר וְקִטְטִים: כח מָאִם
 יַחְסְרוֹן חֲמִשִּׁין זָכָאִין
 חֲמִשָּׂא הִתְחַבִּיל בְּחֲמִשָּׂא
 יֵת כָּל קֶרְתָּא, וְאָמַר לָא
 אֲחַבִּיל אִם אֲשַׁכַּח תַּמָּן
 אֲרַבְעִין וְחֲמִשָּׂא:

כו וַיֹּאמֶר יְהוָה אִם-אֶמְצָא
 בְּסִדָּם חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ
 הָעִיר וְנִשְׂאתִי לְכָל-הַמָּקוֹם
 בְּעֵבוּרָם: כז וַיַּעַן אֲבָרָהָם וַיֹּאמֶר
 הִנֵּה-נָא הוֹאֵלְתִּי לְדַבָּר אֶל-
 אֲדֹנָי וְאֲנֹכִי עֶפֶר וְאֶפֶר: כח אֲוִלִי
 יַחְסְרוֹן חֲמִשִּׁים הַצְּדִיקִים חֲמִשָּׁה
 הִתְשַׁחִית בְּחֲמִשָּׁה אֶת-כָּל-
 הָעִיר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁחִית אִם-
 אֶמְצָא שָׁם אַרְבָּעִים וְחֲמִשָּׁה:

— רש"י —

(כו) אם אמצא בסדום וגו' לכל המקום. לכל הכרכים, לפי שסדום היתה
 מטרפולין וחשובה מכולם תלה בה הכתוב:

— ביאור —

אם אמצא בסדום וגו' לכל המקום. ניתן היה לטעות ולפרש כי אברהם מתייחס לעיר סדום בלבד, אך כידוע כל ערי הכיכר נידונו ונהפכו. מסביד רש"י כי פסוק זה מלמדנו שההתייחסות בכל הפרשה היא לא לעיר סדום באופן נפרד אלא לכל חמשת ערי הכיכר (סדום, עמורה, אדמה, צבויים,

צוהר). אמנם כל האזור נקרא 'סדום' כי סדום היא העיר הגדולה (=מטרפולין) והחשובה מכולן. לשיטת רש"י, חמשים הצדיקים צריכים להתחלק באופן שווה בין כל חמשת הערים על מנת להצילן, ומה שכתוב "אם אמצא חמשים צדיקים בתוך העיר" היינו בתוך כל הכרכים.

— עיון —

אם אמצא בסדום וגו' לכל המקום. מדוע התורה קוראת לכל המקומות "מקום" בלשון יחיד? נראה כי כל הערים הושוו ברשותם, והם כמקום אחד של רשע שצריך לבערו מן העולם.

— רש"י —

(כז) וְאֶנְכִי עֶפֶר וְאֶפֶר. וכבר הייתי ראוי להיות עפר על ידי המלכים, ואפר על ידי נמרוד, לולי רחמיך אשר עמדו לי (בראשית רבה פמ"ט, כג):

(כח) הַתְּשֻׁחִית בַּחֲמֶשָׁה. והלא הן תשעה לכל כרך, ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם:

— ביאור —

ששיבר את פסילי אביו, ונעשה לו נס ויצא משם בלא פגע (כמובא במדרשים), וכך לא הפך להיות אפר.

הַתְּשֻׁחִית בַּחֲמֶשָׁה. כפי שביארנו לעיל, אברהם יודע כי כדי להציל עיר שלמה על-כל-תושביה צריכים שיהיו בה לפחות עשרה צדיקים, כי לעשרה יש דין של ציבור ואינם אנשים פרטיים. בתחילה ניסה אברהם להציל את כל חמש הערים ועל כן תפילתו הראשונה היתה על חמשים צדיקים. כאן מבקש אברהם 'הנחה' ומציע כי גם תשעה צדיקים יוכלו להציל עיר שלמה, הואיל והקב"ה מצטרף אליהם למניין עשרה, ואם כן יספיקו ארבעים וחמשה צדיקים להציל את כל חמש הערים.

בהמשך (פסוק לב) יסביר רש"י שאברהם ידע מדור המבול ששמונה צדיקים אינם יכולים להציל אחרים ועל כן לא ביקש אלא עד תשעה.

וְאֶנְכִי עֶפֶר וְאֶפֶר. על דרך הפשט זהו ביטוי ענווה בלבד ואין כוונת אברהם לעפר ואפר ממש. אמנם רש"י, נאמן לדרכו בפירושו לתורה, משתדל להתחשב כמה שיותר במשמעות הפשוטה של המילה, ועל כן אינו מפרש כך אלא מחפש משמעות נוספת לביטוי זה. רש"י אינו עוקר את הבנת הפשט אלא נותן טעם מדוע השתמש אברהם דווקא בדימוי זה ולא השווה עצמו לדברים שפלים אחרים. מסביר רש"י כי בדברי ענוותנותו רומז אברהם לשני אירועים בהם השתתף וניצל מהם בנס. בביטוי "עפר" רומז אברהם למלחמה שנלחם לבדו עם נעריו כנגד ארבעת המלכים, וניצחם שלא כדרך הטבע, ובכך ניצל ממוות ומקבורה ולא הפך לעפר - שהרי גוף האדם לאחר מיתה נרקב ושב להיות עפר. בביטוי "אפר" רומז אברהם לנס שאירע לו בצעירותו בהיותו באור כשדים, שם זרק אותו המלך נמרוד לכבשן האש על כך

— עיון —

וְאֶנְכִי עֶפֶר וְאֶפֶר. נראה לומר כי בדבריו אלה רומז אברהם כי אכן דרכו של הקב"ה להציל הצדיקים ממוות בהשגחה פרטית, גם אם צריך לפעול כנגד חוקי הטבע. אברהם אבינו מגייס את ההיסטוריה הפרטית שלו לתחינתו להצלת הצדיקים.

הַתְּשֻׁחִית בַּחֲמֶשָׁה. הצדיקים קשורים בנפשם לריבון העולמים וקשר זה יכול לתת להם כוח ולהחשיבם כציבור על אף שאינם ציבור שלם.

אונקלוס

כט וְאוֹסִיף עוֹד לְמַלְלָא
 קְדַמוּהֵי וְאָמַר מָאָם
 יִשְׁתַּכְּחוּן תַּמָּן אַרְבַּעִין,
 וְאָמַר לָא אַעֲבִיד גְּמִירָא
 בְּדִיל אַרְבַּעִין: ֹּ וְאָמַר לָא
 כְּעַן יִתְקַף רְגָזָא דִּי וְאִמְלִיל
 מָאָם יִשְׁתַּכְּחוּן תַּמָּן תְּלַתִּין,
 וְאָמַר לָא אַעֲבִיד גְּמִירָא אִם
 אֲשַׁבַּח תַּמָּן תְּלַתִּין: ֹּ וְאָמַר
 הָא כְּעַן אֲסַגִּיתִי לְמַלְלָא
 קְדָם יי מָאָם יִשְׁתַּכְּחוּן תַּמָּן
 עֶסְרִין, וְאָמַר לָא אֲחַבִּיל
 בְּדִיל עֶסְרִין:

כט וַיֹּסֶף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר
 אוֹלֵי יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים
 וַיֹּאמֶר לָא אֶעֱשֶׂה בְּעִבּוֹר
 הָאַרְבָּעִים: ֹּ וַיֹּאמֶר אֶל־נָא יַחַר
 לְאֲדָנִי וְאֲדַבְּרָה אוֹלֵי יִמְצְאוּן
 שֵׁם שְׁלֹשִׁים וַיֹּאמֶר לָא אֶעֱשֶׂה
 אִם־אֶמְצֵא שֵׁם שְׁלֹשִׁים: ֹּ לֹא
 וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא הוֹאֲלֹתִי לְדַבֵּר
 אֶל־אֲדָנִי אוֹלֵי יִמְצְאוּן שֵׁם
 עֶשְׂרִים וַיֹּאמֶר לָא אֲשַׁחִית
 בְּעִבּוֹר הָעֶשְׂרִים:

— רש"י —

(כט) אוֹלֵי יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים. וימלטו ארבעה כרכים, וכן שלשים יצילו שלשה מהם או עשרים יצילו שנים מהם או עשרה יצילו אחד מהם:

— ביאור —

תחילה את כל הערים ואחר כך ארבע ערים, שלש, שתיים, אחת. מדוע לא פירש רש"י כפירוש הנראה פשוט יותר? נראה לומר כי רש"י נתקשה מדוע בחר אברהם תחילה דווקא במספר חמשים, הרי אם מדובר בהתמקחות ניתן היה לבחור במספר אחר, גבוה יותר או נמוך יותר! בכך שאברהם מבקש בכפולות של עשר נראה בבירור כי 'עשרה צדיקים' הוא

אוֹלֵי יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מבינים כי אברהם 'התמקח' עם הקב"ה בשאלה כמה צדיקים יועילו כדי להציל את כל המקום - תחילה ביקש חמשים, לאחר שנענה בחיוב ביקש ארבעים וחמשה, ארבעים, שלשים, עשרים, עשר. רש"י אינו מפרש כן אלא הוא סבור כי אברהם הבין שנדרשים עשרה צדיקים להצלת עיר אחת, ובתפילתו ניסה להציל

— רש"י —

(לא) הוֹאֲלָתִי. רציתי, כמו "ויואל משה" (שמות ב, כא):

— ביאור (המשך) —

עניין מהותי, כאשר 'חמשים צדיקים' הוא מספר השיא. מכאן הבין רש"י כי נחוצים עשרה צדיקים להצלת כל כרך וכרך. אמנם על פירוש רש"י קשה, כי אם נענה אברהם בחיוב לכך שחמשים צדיקים יצילו חמשה ערים - מה צריך הוא לבקש שארבעים צדיקים יצילו ארבע ערים, וכן הלאה, הלא כבר נאמר לו שעשרה צדיקים יכולים להציל עיר אחת! נראה לומר שאברהם מתפלל שגם

צדיקים שאינם נמצאים במקום אחד אלא מפוזרים בכמה ערים בכל זאת ייחשבו כשייכים לערים מסוימות כדי שיוכלו להצילן.

ועוד, כבר אמרו חז"ל כי 'אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובין העושין את התורה'³⁸ ולכן יתכן שיש בכוחם של חמשים צדיקים להציל חמש ערים אבל אין בכוחם של ארבעים צדיקים להציל ארבע ערים.³⁹

— עיון (על עמוד קודם) —

אוֹלֵי יִמְצְאוּן שֵׁם אַרְבָּעִים. על פי פירוש רש"י עולה כי אברהם אבינו לאורך כל הדרך אינו מבקש מהקב"ה חסד אלא דין! הדין נותן כי ציבור של עשרה צדיקים בעיר יציל את העיר כולה, ואם אין מספר שכזה תיענש העיר ו"באבוד רשעים רינה". אברהם אינו רוצה שהקב"ה יוותר, ואף את מידת הרחמים יש להפעיל במסגרת הדין. כך גם למדנו בעניין י"ג מידות של רחמים שם אין שום מידה הפוסרת אדם שאין לו זכויות.

— ביאור —

הוֹאֲלָתִי. לעיל בפסוק כז כבר אמר אברהם "הנה נא הואלתי לדבר", ושם המשמעות היא 'התחלתי לדבר', וכפי שפירש רש"י פסוק זה בדברים א, ה⁴⁰.

כאן אי אפשר לפרש כן שהרי עכשיו אינו מתחיל לדבר אלא ממשיך את דבריו הקודמים, על כן מסביר רש"י כי כאן בא "הואלתי" במשמעות 'רציתי'.⁴¹

— עיון —

הוֹאֲלָתִי. מדוע אם כן משתמש אברהם באותו הביטוי במשמעות שונה? נראה לומר כי באמת משמעות המילה זהה בשתי הפעמים, ועניינה הוא 'העזתי'. בתחילה אומר אברהם: 'התחלתי לדבר על אף שאין לי זכות, שאני בריה שפלה ואתה הוא ריבון העולמים, אך אף על פי כן מעיז אני להתחיל ולדבר'. בפעם שנייה, לאחר שכבר דיבר ונענה הוא מעיז להמשיך ולדבר, ומתנצל ואומר: 'רוצה אני לדבר, יש לי צורך פנימי לנסות ולהגן על הערים האלה, ועל אף שאיני כדאי אין אני יכול לעצור מיליי'.

38. רש"י ויקרא כו, ח. 39. הסבר זה שמעתי מהרב יהושע צוקרמן שליט"א.
40. "הואיל משה - התחיל, כמו 'הנה נא הואלתי'" 41. על פי המזרחי בפירושו הראשון.

— רש"י —

(לג) וַיִּלְךָ ה' וגו'. כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין (בראשית רבה פמ"ט, יד):
 וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ. נסתלק הדיין נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג,
 ולפיכך "ויבאו שני המלאכים סדומה" (להלן יט, א), להשחית (שם).

— עיון (המשך) —

עליו. אמנם אם בתוך הקבוצה הגדולה שחטאה ישנו ציבור מצומצם שלא חטא, מוכיח ציבור זה על הקבוצה כולה שאין היא מקולקלת ומושחתת ועדיין אפשר לתקנה כאן בעולם הזה, ועל כן אין הכלל כולו מגיע לידי כליון.

— ביאור —

וַיִּלְךָ ה' וגו'. פסוק זה הוא תמוה ביותר ונראה כמיותר, שהרי לא מצאנו במקומות אחרים בהם דיבר הקב"ה עם אדם שהתורה תודיע על גמר השיחה, ותוסיף ותספר כי כל אחד מן הצדדים הלך ושב למקומו. מסביר רש"י כי בכל זמן שיחתם של הקב"ה ואברהם נעצר תהליך השחתת סדום, ועתה בסוף הדיון חוזר התהליך וממשיך ממקום שהפסיק. 'הדיין' הוא

הקב"ה, 'הסניגור' הוא אברהם המסנגר ומנסה למצוא זכות ולהקל את גזר הדין, 'הקטיגור' הוא המלאך המופקד על הפיכת סדום. לאחר שהסניגור נשתתק ולא נותרו לו טענות נגמר הדיון, הדיין נסתלק וגזר הדין צריך להתבצע, וניתנה רשות לקטיגור לקום ולהשחית. מייד ממשיכה התורה ומספרת "ויבואו שני המלאכים סדומה" שהלכו על מנת להשחית את סדום ולהציל את לוט.

— עיון —

וַיִּלְךָ ה' וגו'. דברי רש"י כאן אומרים דורשני, שהרי מה בא להשימענו בכך? נראה לומר כי רש"י מזהה מן הפסוק אווירה של אכזבה מתוצאות הדיון, וכאילו היה כאן איזשהו 'פיספוס'. ראינו מתחילת העניין שהקב"ה מושך את אברהם וגורם לו לקום ולצאת להגנתה של סדום. מתקבל הרושם שכביכול הקב"ה רצה שאברהם ימנע ממנו את הפיכת סדום אך זה לא הצליח במשימתו.

מדוע נכשל אברהם במשימתו?

נראה לענ"ד לציין שתי סיבות לכך:

א. הקב"ה ציפה שאברהם יילך בעצמו לסדום ויוכיח אותם על מנת שיחזרו למוטב, וכפי שכתבנו לעיל בפסוק כב. אברהם לא עושה זאת אלא מתפלל בעדם בלבד, ואכזבת הפסוק מתבטאת במילים: "ואברהם שב למקומו"⁴².

42. ראה אור החיים בסוף פרק זה: 'ואפשר שאם היה אברהם בקרבה של סדום היה ממלט כל העיר'.

— עיון (המשך) —

ב. הזוהר הקדוש משווה בין נח, אברהם ומשה: 'נח עשה שלא כהוגן, אברהם עשה כהוגן ושלא כהוגן, משה עשה כהוגן'. ונראה כי כך הוא פירוש הדברים: נח שהיה צדיק הציל את עצמו, אולם לא התפלל על בני דורו, ולכן נחשב שעשה שלא כהוגן. אברהם אכן התפלל לקב"ה על בני דורו, אולם ביקש בשם המשפט דווקא אם יש צדיקים בתוך העיר אז מן הדין להציל את העיר, וזהו כהוגן ושלא כהוגן. משה שהתפלל גם עבור הרשעים ואמר "אם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" הוא עשה כהוגן.

נח היה צדיק גדול שלא הלך אחרי הרשעים ונשאר בתמימותו יחיד בדורו, אולם הוא לא הבין על ההשפעה הגדולה שיש לאדם ועל אחריותו לשלום זולתו. אברהם אבינו איש החסד ידע לדאוג לזולתו, הן בגשמיות והן ברוחניות, הכניס אורחים לביתו וגייר אנשים והכניסם תחת כנפי השכינה, ואף ניסה להציל את בני דורו בתפילתו - אך אברהם לא גילה את מידת החסד והרחמים של הקב"ה כלפי בריותיו, שהוא ארך אפים ורב חסד גם עם הרשעים. מי שהבין זאת זה הוא משה רבנו, והוא אשר בזכותו נתגלו לעולם שלש עשרה מידות של רחמים.

אכן, כל צדיק הופיע בעולם ופעל כפי דרישת אותו הזמן. נח לימד שאפשר להיות צדיק גם כשכולם רשעים, אברהם קידם את העולם ולימד שהאדם יכול לעמוד מול אֱלֹהִים ולבקש ממנו שיופיע בעולם ויציל את מי שצריך להציל, ובאותו הזמן עדיין לא הוכשרה השעה לגלות את כל מידות הרחמים בעולם. רק כאשר הופיע עם ה' בעולם ובני ישראל עמדו כציבור לפני הקב"ה, אזי בזכות האבות ובכוחו של משה רבנו הגיע העולם לתקופת הגילוי של כל מידות הרחמים של ה' יתברך.

ועדיין שאלה מנסרת בחלל העולם - האם צריך היה בכלל לנסות ולהציל את סדום ועמורה? האם באמת ראוי להתפלל למען אומה רשעה זו, והלא זה מנציח בעולם מלכות רשע! מדוע, אם כן, הכתוב מתאכזב מכך שאברהם לא הצליח להציל את הרשעים?

על כן נראה לומר כי יש לשלב את שתי הסיבות הנ"ל גם יחד, רוצה לומר ניתן להתפלל עבור הרשעים רק אם יש קשר אמיץ איתם. אברהם אבינו שיכול היה להכניס אנשים תחת כנפי השכינה, ואפילו רחוקים ביותר, יכול היה להתפלל עבורם, ואף צריך היה לעשות עבורם יותר ממה שעשה, וכפי שאומרים חז"ל במסכת נדרים.⁴³ אם היה עושה זאת אברהם היה זוכה לגלות באותה שעה את כל מידות הרחמים והטוב של הקב"ה.

אך באמת תפילתו של אברהם אבינו לא היתה לשוא ולא שבה ריקם. תפילתו של אברהם קבעה כי עשרה צדיקים יכולים להציל את כל העיר, ובזכותו הצליח משה רבנו בתפילתו להציל את עם ישראל שודאי היו בו עשרה צדיקים. משה הוסיף קומה נוספת וגילה כי אף הרשעים מישראל ברי תיקון ואפשר להתפלל עליהם.

43. נדרים לב ע"א: 'מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים? רבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר (בעניין אנשי סדום): תן לי הנפש והרכוש קח לך'. רש"י: 'ולא היה לו לעשות כן שהיה לו לגיירם'.

אונקלוס

יט « וְעָאֵלוּ תַרְיִן מִלְאֲכֵיָא
 לְסְדוּם בְּרַמְשָׁא וְלוֹט יְתִיב
 בְּתַרְעָא דְסְדוּם, וְחִזָּא לוֹט
 וְקָם לְקַדְמוֹתֵהוֹן וְסָגִיד עַל
 אַפּוּהֵי עַל אַרְעָא: ב וְאָמַר
 בְּבָעוּ כְּעַן רַבּוּנֵי זִוְרוּ כְּעַן
 לְבֵית עַבְדְּכוֹן וּבֵיתוֹ וְאֶסְחוּ
 רַגְלֵיכוֹן וְתִקְדְּמוּן וְתִתְּקוֹן
 לְאוֹרְחֵכוֹן, וְאָמְרוּ לֹא
 אֵלֵהִין בְּרַחוּבָא נְבִית:

יט « וַיָּבֵאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים
 סְדֻמָּה בְּעָרֵב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר־
 סְדֻם וַיְרֵא־לוֹט וַיִּקָּם לְקִרְאָתָם
 וַיִּשְׁתַּחֲוּ אַפָּיִם אֶרְצָה: ב וַיֹּאמֶר
 הִנֵּה נָא־אֲדֹנָי סוּרוּ נָא אֶל־בֵּית
 עַבְדְּכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם
 וְהִשְׁכַּמְתֶּם וְהִלַכְתֶּם לְדַרְכְּכֶם
 וַיֹּאמְרוּ לֹא כִי בְרַחוּב נְלִין:

— רש"י —

(א) שְׁנֵי. אחד להשחית את סדום, ואחד להציל את לוט והוא אותו שבא
 לרפאות אברהם, והשלישי שבא לבשר את שרה כיון שעשה שליחותו
 נסתלק לו (בראשית רבה פ"ג, ב):

— ביאור —

שְׁנֵי. אצל אברהם התארחו שלשה אנשים, והוא אף ליווה אותם מביתו עד הנה; כיצד, אם כן, נשארו כאן רק שנים? מסביר רש"י כי לכל אחד מן האנשים שהגיעו לביתו של אברהם היה תפקיד מוגדר: האחד להשחית את סדום, השני לרפאות את אברהם, השלישי לבשר את שרה. לסדום נשלחו השנים שיש להם תפקיד שם: אחד להפוך את סדום ואחד להציל את לוט (אחר שריפא את אברהם). אותו שבישר את שרה נסתיימה שליחותו ונסתלק לו. ועיין לעיל פרק יח פסוק ב.

— עיין —

שְׁנֵי. כבר כתבנו לעיל (יח, טז) כי מן הדין היה שהמלאך שנשלח להפוך את סדום יבקר תחילה בביתו של אברהם, על מנת להכיר בניגוד המוחלט בין החסד של אברהם לבין אנשי סדום. ועיין לעיל יח, ב מדוע אותו המלאך גם ריפא את אברהם וגם הציל את לוט.

— רש"י —

הַמְלֵאכִים. ולהלן קראם אנשים, כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים. דבר אחר, אצל אברהם שכחו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים קראם אנשים, ואצל לוט קראם מלאכים (בראשית רבה שם):

— ביאור —

תירוץ ראשון: בשעה שנגלו המלאכים לאברהם 'היתה שכינה עמהם', רוצה לומר השכינה כבר היתה נמצאת עם אברהם ודיברה עמו, שנאמר: "וירא ה' אל אברהם", ומתוך ההתגלות נשא עיניו וראה אותם, וממילא הופעתם של המלאכים אינה משמעותית בהשוואה לשכינה, ועל כן אין הם אלא כ'אנשים'. אמנם כאן, בדרכם אל סדום, לא היתה התגלות שכינה, ועל כן אפשר לכנותם כמעלתם האמיתית: 'מלאכים'.

תירוץ שני: אברהם נביא היה¹ ורגיל הוא לדבר עם מלאכים והרי הם בשבילו כאנשים, אך לגבי לוט - שלא היה במדרגתו של אברהם - נחשבו כמלאכים.

הַמְלֵאכִים. בכל הופעותיהם עד כה נקראו שליחים אלה בכינוי 'אנשים', וכאן לראשונה נקראו 'מלאכים'. מדוע שינה כאן הכתוב מדרכו?¹ ונחدد את השאלה. הנה ודאי הוא כי מראם החיצוני של שליחים אלה היה כאנשים רגילים - כך נתגלו לאברהם, כך נתגלו ללוט, וכך גם נראו לאנשי סדום. התורה, שיודעת כי אין הם אנשים רגילים אלא מלאכי ה', בחרה לכנותם כשהגיעו בתחילה אל אברהם בכינוי 'אנשים' ולא גילתה לנו אודות 'מלאכותם', ואילו כשהיו בדרכם אל לוט לא הסתירה התורה עניין זה וכינתה אותם 'מלאכים'. מדוע? רש"י עונה על השאלה בשתי דרכים:

— עיין —

הַמְלֵאכִים. רש"י בשאלתו התייחס לכך שאצל אברהם נקראו 'אנשים' וכאן נקראו 'מלאכים'. אמנם יש להקשות, שהרי גם מכאן ואילך נקראו 'אנשים' ולא נקראו עוד 'מלאכים', ומדוע לא התייחס רש"י להמשך הפרשה? אמנם כבר הדגשנו ב'ביאור' שהופעתם החיצונית של המלאכים היתה כאנשים רגילים, ועל כן מכנה אותם התורה בכל מקום 'אנשים' כפי שנגלו לעיני בשר ודם. שאלתו של רש"י התמקדה כיצד מתארת אותם התורה עצמה באופן אובייקטיבי - אצל אברהם אף התורה קראה להם 'אנשים' ואילו אצל לוט קראה להם 'מלאכים'. בפירושו השני מלמדנו רש"י שמדרגת הצדיק גדולה ממדרגת המלאך. האדם הוא בעל יצר ובעל בחירה, וכשהוא מתעלה ומתגבר על יצרו ומרצונו עושה את דבר ה' - הרי הוא תכלית כל היצירה כולה.

1. שים לב: המילה 'להלן' כאן משמעותה 'לעיל', וכן הוא בכמה מקומות במדרשי חז"ל וברש"י. רש"י אינו מקשה מדוע נקראים 'אנשים' מכאן ואילך אלא מדוע לעיל נקראו 'אנשים' וכאן נקראים 'מלאכים', ועיין בעיני. 'להלן' ברש"י במשמעות 'לעיל', עיין: בראשית כה, יח; לב, י; לו, ג; לח, כז; ויקרא ב, יד; ט; במדבר טז, א; ל, ב; דברים ז, ט; כה, יב; כו, ב.

2. ראה להלן כ, ז.

— רש"י —

בְּעָרְב. וכי כל כך שהו המלאכים מחברון לסדום, אלא מלאכי רחמים היו, וממתנינים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא (בראשית רבה פ"ג, א):

וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר סְדָם. ישב כתיב, אותו היום מינוהו שופט עליהם (בראשית רבה פ"ג, ג):

— ביאור —

בְּעָרְב. התורה אינה נוהגת לציין את זמנם של האירועים ביום, אלא אם כן יש לכך משמעות מיוחדת. אף כאן יש להבין מדוע הדגישה התורה כי המלאכים הגיעו אל סדום בערב. ועוד קשה, הרי מלאכים הם מהירים כהרף עין וכמראה הבזק, ומדוע נתעכבו עד הערב ולא

הגיעו לסדום מייד, והרי הדרך מחברון לסדום הינה קצרה ביותר! מסביר רש"י שלא נתעכבו מחמת הדרך אלא משום שהמתינו וציפו שאברהם יצליח לשנות את רוע הגזירה ולהציל את אנשי סדום.

— עיון —

בְּעָרְב. ולכאורה תמוה, שהרי כבר נסתיימה השיחה בין הקב"ה ואברהם, ומה להם להמתין עוד? ומכאן ראייה למה שכתבנו בפרק הקודם, שהיתה ציפיה שאברהם יקום ויבוא בעצמו לסדום וינסה להחזירם בתשובה. המלאכים המתינו שאברהם לא יסתפק בשיחה ותפילה בלבד אלא יעשה כל שביכולתו לשנות את גזר הדין.

— ביאור —

וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר סְדָם. מה עושה לוט בשער העיר? וכי הוא מצפה למישהו שיבוא? ובכלל, מה אכפת לנו מה עשה לוט באותה שעה?

מסביר רש"י כי 'שער העיר' היינו מקום התכנסות הנהגת העיר ובית דינה, ו"יושב בשער" היינו חבר בבית הדין של העיר (וכן בדברים כב, טו): "אל זקני העיר

השערה", (ועוד). אך מוסיף רש"י כי מינוי זה הוא מינוי חדש - 'אותו היום מינוהו שופט'. אילו היה כתוב 'יושב' בכתב מלא היתה משמעותו הווה מתמשך - מצב קיים הנמשך לאורך זמן, אבל 'ישב' בכתב חסר רומז למילה 'ישב' בזמן עבר, ומלמד כי מצב הווה זה אינו מצב מתמשך לאורך זמן.³

3. עיין לעיל יח, א ומה שכתבנו שם. ועיין לקמן כג, י.

— רש"י —

וַיֵּרָא לוֹט וּגּוֹ'. מבית אברהם למד לחזור על האורחים (בראשית רבה פ"ג, ד):

— עיון (על עמוד קודם) —

וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר סְדֹם. אף כאן שומעים אנו הד רחוק לציפייה להצלחתם של אנשי סדום, שהרי הגדילו לעשות ומינו עליהם את לוט כשופט, וביחס לאנשי סדום לוט היה נחשב צדיק שגדל בביתו של אברהם, נשיא הארץ שהצילם במלחמה. אם מוכנים הם לקבל את לוט כמנהיג עליהם - משיקולים פנימיים שלהם - אזי עדיין יש פתח לתקוה שישובו מדרכם הרעה.

אמנם הלימוד מכתוב חסר צריך עיון, שהרי מילת 'ישוב' כתובה בכל מקום בכתוב חסר ולא בכל מקום מדקדקים ודורשים חסרון זה, ויש מקום לעיין אימתי יש לדרוש כתיב חסר וללמוד ממנו ומתי אין לעשות כן, וכבר תמה בעניין זה ב'יפה תואר' (על בראשית רבה פמ"ח, ז ד"ה ישב כתיב).

— ביאור —

וַיֵּרָא לוֹט וּגּוֹ'. התנהגותו של לוט אינה התנהגות שגרתית, ובמעשיו מזכיר לנו את הנהגתו של אברהם עם אורחיו שלו. הוא אינו מחכה שהאנשים יגשו אליו ויבקשו ממנו לארחם אלא הוא מזהה את מצוקתם ויוזם את הזמנתם בעצמו -

'מחזר על האורחים'. אין ספק כי לוט למד הנהגה זו מאברהם אבינו עצמו, שהרי חי עמו וליהו שנים רבות במסעותיו. אמנם בסדום לא נהגו להכניס אורחים, אך לוט לא למד ממנהגם הקלוקל ונשאר דבק במה שלמד בבית אברהם.

— עיון —

וַיֵּרָא לוֹט וּגּוֹ'. כאן ובפסוקים הבאים מראה לנו רש"י צדדים שונים המראים את גדלותו של לוט, אך מאידך מדגיש רש"י את ההבדלים בין לוט ובין אברהם. כי הנה אישיותו של לוט עצמה יש בה שני צדדים: מחד, אברהם נפרד מלוט משום שהרגיש שאין הוא ראוי להשתייך למשפחתו ולהיות חלק מעם ישראל הצומח. מאידך, לוט הוא אבי מואב - ממנו עתידה לצאת רות המואביה, וממנה ייצא דוד המלך מייסד מלכות בית דוד, וממנו עתיד לצאת המשיח. צריכים אנו אם כן לעמוד על תכונותיו של לוט, במה זכה להיות אבי המשיח, ולמה לא זכה להימנות על בית אברהם.

בפסוק זה אנו רואים את מידת החסד הטבועה בלוט שמחזר על האורחים (אמנם הוא אינו רץ לקראתם כאברהם אלא רק קם לכבודם). כמו כן אנו רואים את תעוזתו, שהרי בפעולתו זו הוא נוהג כנגד מנהג העיר סדום, ומאחר וזה עתה נתמנה להיות ראש העיר הרי יש במעשהו נסיון לשינוי החוק האוסר הכנסת אורחים, ויש בכך אומץ רב ותעוזה גדולה.

— רש"י —

(ב) הִנֵּה נָא אֲדֹנָי. הנה נא אתם אדונים לי אחר שעברתם עלי. דבר אחר, הנה נא צריכים אתם לתת לב על הרשעים הללו שלא יכירו בכם. וזו היא עצה נכונה (סורו נא וכו'):

סורו נָא. עקמו את הדרך לביתי דרך עקלתון שלא יכירו שאתם נכנסין שם, לכך נאמר "סורו". בראשית רבה (פ"ג, ד):

— ביאור —

האלה" (במדבר טז, כו), "וסרתם מן הדרך" (דברים יא, כח). מדוע משתמש לוט בביטוי "סורו נא" ואינו אומר 'בואו נא' או 'גשו נא' וכדומה?

ניתן היה לפרש שאומר להם: 'אל תמשיכו בדרככם מייד אלא סורו מן הדרך ובואו אל ביתי ללין ואחר כך תמשיכו בדרככם'. רש"י אינו מפרש כן, משום שמאחר וכבר ירד הערב והאנשים נכנסו אל העיר ודאי רצונם הוא לנוח מדרכם וללון בעיר וממילא כבר סרו ונטו ממסלול הליכתם המיועד. על כן מפרש רש"י שאומר להם: 'סורו מן הדרך הרגילה אל ביתי ולכו לביתי דרך עקלתון (=ארוכה ומפותלת), כדי שלא יכירו אנשי העיר שרואים אותנו עתה משוחחים שאתם הולכים מכאן ישירות אל ביתי'.

דברי רש"י כאן הם המשך ישיר לדבריו בדיבור הקודם על פי הפירוש השני, ויש לקרוא: 'וזו היא עצה נכונה: סורו נא - עקמו את הדרך וכו'.

הִנֵּה נָא אֲדֹנָי. המילה "נא" מופיעה בפסוקנו פעמיים: "הנה נא... סורו נא". בביטוי "סורו נא" ודאי משמעותה 'בבקשה', אך מהי משמעות הביטוי "הנה נא"?

רש"י מפרש "נא" במשמעות 'עתה', 'עכשיו', ומציע שני פירושים למהלך הפסוק:

הביטוי "הנה נא" מתייחס למילה "אדני", ורוצה לומר: הנה עכשיו אתם נחשבים כאדונים לי הואיל והגעתם אליי ומחוייב אני לשרתכם, ולכן "סורו נא" ובואו אל ביתי.

הביטוי "הנה נא אדני" מתייחס אל "סורו נא", ורוצה לומר: עכשיו רבותי שימו לב, יש בעיה של רשעים באזור, ולכן יש לי עצה טובה בשבילכם - "סורו נא" ובואו אל ביתי בסתר ובהיחבא (ומחובר עם הדיבור הבא ברש"י).⁴

סורו נָא. 'לסור' היינו לסטות מן הדרך, כמו "סורו נא מעל אהלי הרשעים

4. פירשנו דברי רש"י עפ"י 'לבוש האורה', אבל עיין בדברי המזרחי שפירש באופן אחר.

— רש"י —

וְלִינוּ וְרַחְצוּ רַגְלֵיכֶם. וכי דרכן של בני אדם ללון תחילה ואחר כך לרחוץ, ועוד, שהרי אברהם אמר להם תחילה: "ורחצו רגליכם" (לעיל יח, ד). אלא כך אמר לוט: אם כשיבואו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם, יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים או שלשה שבאו לביתך ולא הודעתנו, לפיכך אמר: מוטב שיתעכבו כאן באבק רגליהם שיהיו נראין כמו שבאו עכשיו, לפיכך אמר: לינו תחילה ואחר כך רחצו (בראשית רבה פ"ג, ד):

— עיון (על עמוד קודם) —

סודו נא. אי אפשר שלא להתרשם מהתנהגותו זו של לוט - למרות שידע שאנשי סדום הם רשעים מכל מקום הוא אינו נוהג כמנהגם, ואף מסכן עצמו תוך ידיעה ברורה שהדבר עלול להתגלות. מכאן ניתן אף להסיק כי הסכמתו של לוט לקבל על עצמו את תפקיד ההנהגה בעיר מטרתה היתה לנסות ולהתחיל מהלך של שינוי, על אף שידע כי הוא מתמודד עם אנשים קשים ומסוכנים.

— ביאור —

<p>תחילה לרחוץ ואחר כך ללון? מסביר רש"י כי מעשה זה היה מכוון, ונעשה מטעמי זהירות. לוט יודע כי אנשי סדום ערמומיים ומתוחכמים, וכשרוצים להאשים אדם בעבירה אזי מעלילים עליו וטופלים לו אשמות שוא. אם ימצאו אנשי סדום את האנשים בביתו אחר שרחצו רגליהם יאמרו כי הם נמצאים בביתו כבר כמה ימים (עובדה המגדילה עד מאוד את אשמתו של לוט), על כן מעדיף לוט שישארו האנשים עם רגליהם מאובקות כדי שיראו כאילו עתה באו.</p>	<p>וְלִינוּ וְרַחְצוּ רַגְלֵיכֶם. לוט מציע לאורחיו ללון ואחר כך לרחוץ את רגליהם, ועל כך מתעוררות שתי קושיות, האחת מדרך העולם והשניה מן ההשוואה לאברהם: א) דרכן של בני אדם הבאים מן הדרך שלא ליכנס ללון טרם רחצו רגליהם. ב) אברהם הקפיד על רחיצת רגליים אף בלא לינה כדי שלא יכניסו אבק של עבודה זרה לביתו, ואילו לוט לא למד זאת ממנו אלא דחה את רחיצת הרגליים לבוקר. מדוע, אם כן, לוט אינו מציע לאורחיו</p>
---	--

— עיון —

וְלִינוּ וְרַחְצוּ רַגְלֵיכֶם. כאן אנו רואים ההבדל בין לוט לבין אברהם. לוט מבין את חשיבותן של מצוות שבין אדם לחבירו ומוכן להסתכן לקיים מצוות הכנסת אורחים, אבל מזלזל הוא באיסורי עבודה זרה, ואף שהוא עצמו לא עבד עבודה זרה מכל מקום לא הפריע לו כלל שאנשים אחרים עובדים עבודה זרה.

— רש"י —

וַיֹּאמְרוּ לֹא. ולאברהם אמרו: "כֵּן תַעֲשֶׂה" (לעיל יח, ה), מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול (בבא מציעא פו ע"ב):

כִּי בְרָחוּב נָלִין. הרי "כי" משמש בלשון אלא, שאמרו: לא נסור אל ביתך אלא ברחובה של עיר נלין:

— ביאור —

כִּי בְרָחוּב נָלִין. ניתן היה לפרש "כי" במשמעותה הרגילה שהיא נתינת טעם, 'בגלל', ולפי זה אמרו: 'לא נסור אל ביתך בגלל שאנו רוצים ללון ברחוב'. אולם רש"י אינו מפרש כן, כי לפירוש זה יש בתגובתם משום פגיעה כלפי לוט, שמעדיפים שינה ברחוב על פני שינה בביתו של לוט. לכן רש"י מפרש "כי" במשמעות 'אלא', והאנשים אמרו: 'לא נסור אל ביתך כי איננו רוצים להטריחך אלא ברחוב נלין'.

וַיֹּאמְרוּ לֹא. כאשר אברהם הזמין את המלאכים האלה לביתו הסכימו מייד ואמרו "כן תעשה כאשר דיברת", ואילו להזמנתו של לוט הם מסרבים ומעדיפים ללון ברחוב! מדוע?

אמנם מן הנימוס הוא לסרב לכל הזמנה, ואף לאברהם היו צריכים לסרב, אך מסביר רש"י כי אדם הכפוף לאדם אחר אינו יכול לסרב לו, והמלאכים הרגישו עצמם כפופים לאברהם אבינו שהיה נביא ואדם גדול ולכן הסכימו מייד להזמנתו. לוט דרגתו נמוכה יותר ואין הם מחוייבים לציית לדבריו, ולכן סירבו משום הנימוס.

— עיון —

וַיֹּאמְרוּ לֹא. רש"י ממשיך בהשוואה בין לוט ובין אברהם, וכאן מראה לנו הבדל משמעותי ביניהם. אברהם נחשב 'גדול' גם בעיני המלאכים ואילו לוט נחשב 'קטן'. אברהם אבינו הוא אדם קדוש השולט על יצריו, ובכך מעלתו היא גדולה ממעלת מלאכים שאין להם יצר הרע כלל. לוט הוא 'בחור טוב' המתנהג כראוי עם הבריות, אך אין הוא צדיק ולכן דרגתו נמוכה מן המלאכים.

כִּי בְרָחוּב נָלִין. האנשים מסבירים ללוט שאין הם חוששים כלל מאנשי סדום ואינם רואים שום צורך להסתתר בביתו. הם מבינים את הסיכון הגדול שלוט נוטל בעבורם וטוענים שאין להם שום בעיה ללון ברחוב.

אונקלוס

ג וַיִּפְצַרְבֶּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֱלֹי
וַיָּבֵאוּ אֶל-בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם
מִשְׁתֵּיּא וַיַּעֲבֵד לְהוֹן מִשְׁתֵּיּא
וַיִּפְטִיר אָפָא לְהוֹן וַיֹּאכְלוּ:
ד עַד לָא שְׁכִיבוּ וְאֲנָשִׁי
קָרְתָא אֲנָשִׁי סְדוּם אֲקִיפוּ
עַל בֵּיתָא מְעוּלִימָא וְעַד
סָבָא, כָּל עֲמָא מְסוּפִיָּה:

— רש"י —

(ג) וַיִּסְרוּ אֱלֹי. עקמו את הדרך לצד ביתו (בראשית רבה פ"ג, ד):

וּמַצוֹת אָפָה. פסח היה:

— ביאור —

וַיִּסְרוּ אֱלֹי. לוט ביקש (פסוק
ב) "סורו נא אל בית עבדכם", ופירש
רש"י לעיל בפירושו השני 'וזו היא עצה
נכונה: סורו נא - עקמו את הדרך אל
בית'. פסוק זה מחזק את פירושו רש"י,
כי כאן כתב הפסוק שני פעלים: "ויסורו
אליו" ו"ויבואו אל ביתו". מכאן מוכח
ש"ויסורו" אין פירושו סתם 'ויבואו'

אלא עקמו את הדרך כפי שפירש
רש"י.

וּמַצוֹת אָפָה. מדוע אפה לוט מצות
ולא לחם? מכאן לומד רש"י כי אירוע
זה אירע בפסח, וכמו שכתב לעיל פרק
יח פסוק י. אף לוט הקפיד לאכול מצות
לכבוד החג.

— עיון —

וַיִּסְרוּ אֱלֹי. ודאי אין המלאכים מפחדים מאנשי סדום. כוונת התורה להדגיש את
אווירת הרשע השוררת בסדום, עד כדי כך שאי אפשר להיכנס לביתו של מישהו מבלי
להסתכן.

וּמַצוֹת אָפָה. לכאורה נראה תמוה לציין את חג הפסח, שעניינו הוא יציאת מצרים,
בימי אברהם אבינו עוד בטרם ירדו אבותינו למצרים. וראה לעיל (יח, י ד"ה כעת חיה)
מה שכתבנו בעניין זה.

— רש"י —

(ד) טָרַם יִשְׁכְּבוּ וְאֲנָשֵׁי הָעִיר אֲנָשֵׁי סְדָם. כך נדרש בבראשית רבה (פ"ג, ה): "טרם ישכבו ואנשי העיר" היו בפיהם של מלאכים, שהיו שואלים ללוט: מה טיבם ומעשיהם? והוא אומר להם: רובם רשעים. עודם מדברים בהם "ואנשי סדום" וגו'. ופשוטו של מקרא: 'ואנשי העיר, אנשי רשע, נסכו על הבית'. על שהיו רשעים נקראים "אנשי סדום", כמו שאמר הכתוב "ואנשי סדום רעים וחטאים" (לעיל יג, ג):

— עיון (המשך) —

כאן אנו רואים שלא זו בלבד שציינו את חג הפסח אלא אף הקפידו לאכול מצות, ולכאורה אכילת מצות לא באה אלא זכר ליציאת מצרים עצמה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, ומה עניין לאכול מצות בימי אברהם ולוט?! אך באמת ההיפך הוא הנכון. חז"ל לימדונו לומר בליל הסדר על המצות: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", רוצה לומר הקב"ה הוציא אותי ממצרים כדי שאוכל מצות! משמע שיש ערך עצמי לאכילת מצות שאינו תלוי ביציאת מצרים. המצה היא האוכל הפשוט שלא קיבל השפעה חיצונית. המצה מסמלת את הצורך לעמוד בעולם בכוחות עצמיים בלא השפעה מתרבויות אחרות ומאומות העולם אלא מן הקב"ה בלבד. לא לחינם ברית המילה של אברהם אבינו נעשתה בפסח - כי בזכות המילה הופרד מכל האומות להיות קדוש לה'. גם לוט במעשיו אלה יוצא מ'מצרים'. הוא יוצא מן ההשפעה החיצונית של אנשי סדום עליו ומוצא את העוז לעבור על חוקי סדום שהוא עצמו נבחר על מנת לשומרם ולאוכפם. הוא מכניס בביתו אורחים ומכבדם כפי שלמד בביתו של אברהם. בכך משתחרר לוט מכבלי האידאולוגיה של סדום, ובזאת מתבטאת יציאתו לחופשי כבן חורין, ולכן אותו יום פסח היה ועל כן אכל מצות.

— ביאור —

רש"י לפרש כן, שסבור שתורה אלהית מדקדקת בכל מילה ואינה כותבת מילים מיותרות ליופי הסגנון. רש"י מיישב קושיא זו בשתי דרכים, דרך המדרש ודרך הפשט: על פי המדרש - יש לחלק את המשפט לשני חלקים, ולהבנת החלק הראשון יש להוסיף כמה מילות קישור, וכך היא

טָרַם יִשְׁכְּבוּ וְאֲנָשֵׁי הָעִיר אֲנָשֵׁי סְדָם. מדוע מכנה הפסוק את אנשי העיר בכינוי כפול - "אנשי העיר אנשי סדום", הלא זוהי סדום ואנשי העיר הם הם אנשי סדום? אפשר היה לומר כי יש כאן כפל העניין במילים שונות לתפארת המליצה ולהדגשה ספרותית, אך אין דרכו של

— ביאור (המשך) —

משמעות הפסוק: 'טרם ישכבו המלאכים, הם שאלו את לוט בדבר טיבם של אנשי העיר (אם צדיקים הם או רשעים - וענה לוט כי הם רשעים), ובעודם מדברים אנשי סדום נסבו על הבית'.
 על דרך הפשט - הביטוי "אנשי העיר אנשי סדום" אינו כפילות, אלא מתאר את טיבם של אנשי העיר ומכנה אותם בתואר "אנשי סדום", תואר שמשמעותו 'אנשי רשע'. כלומר, אנשי העיר שהם אנשי רשע נסבו על הבית. אחר שהתורה הגדירה לעיל את אנשי סדום כ"רעים וחטאים" הפך הצירוף "אנשי סדום" לביטוי שמשמעותו 'אנשים רעים וחטאים', ובמשמעות זו מופיע כאן בפסוקנו. אילו היה כתוב רק "ואנשי סדום נסבו על הבית" לא היתה כאן משמעות של אנשי רשע, אבל אחר שנאמר "אנשי העיר" בא "אנשי סדום" ומתאר את מהותם של אנשי העיר.

— עיון —

טָרַם יִשְׁכְּבוּ וְאֲנָשֵׁי הָעִיר אֲנָשֵׁי סְדוֹם.

פירוש ראשון

לפי פירוש זה התוספת "אנשי סדום" באה ללמדנו על מעלתו של לוט. אנו רואים שלוט ידע בעצמו שאנשי סדום הם רשעים, ועם כל זאת התאמץ ונטל על עצמו את המשימה לפעול כדי לשנות את דרכי התנהגותם. מידה זו היא שעמדה לו להצילו.

פירוש שני

לפירוש זה התוספת "אנשי סדום" באה ללמדנו על גודל אשמתם של אנשי סדום. רשעותם רבתה כל כך עד כי שמם הוא שם נרדף לרשע ורוע, ואם כן לא פלא שנגזרה עליהם כליה.

— רש"י —

כָּל הָעַם מְקַצֵּה. מקצה העיר עד הקצה, שאין אחד מהם מוחה בידם, שאפילו צדיק אחד אין בהם (בראשית רבה שם):

— ביאור —

כָּל הָעַם מְקַצֵּה. הפסוק מאריך בתיאור ההמון שנסב על הבית: "אנשי העיר אנשי סדום... מנער ועד זקן, כל העם, מקצה". אחר שנאמר "כל העם" מה מוסיף הפסוק במילה "מקצה", הרי ברור שכדי שיבואו כל אנשי העיר צריכים לבוא גם אלה הגרים בקצה העיר! מסביר רש"י כי מן המילים "כל העם" היינו חושבים כי מדובר בכל הגרים סביבות הבית בקירוב מקום, אך "מקצה" בא ללמד כי כל אנשי העיר, כולם ללא יוצא מן הכלל, יצאו מביתם ובאו למחות על המעשה הנפשע של קבלת האורחים שעשה לוט. מכאן למדנו שלא היה צדיק אחד בסדום שניסה למחות בידם או שנמנע מלהשתתף.⁵

— עיון —

כָּל הָעַם מְקַצֵּה. פרשנים רבים⁶ הסבירו שאין הכוונה שכל אנשי העיר נסבו על הבית, כי לא יתכן שאלפי אנשים נסבו על בית אחד, אלא גם אותם שנשארו בבית ולא באו - הואיל ולא מיחו מעלה עליהם הכתוב כאילו נשתתפו אף הם. אך אני לא כן עימי, כי דין 'ערבות' שכזה שייך בישראל דווקא ולא באומות העולם. על כן פירשתי שבאמת כל התושבים יצאו מביתם ובאו להשתתף, וכל מי שיצא מביתו והלך לכיוון נחשב כמי שנסב על הבית, ומכאן שאף אחד לא נמנע ולא מיחה, וכן ראיתי ב'משכיל לדוד' לר"ד פארדו, וה' יצילני משגיאות.

5. על פי 'משכיל לדוד'.

6. עיין מזרחי ובאר היטב.

אונקלוס

ה ויקרו ללוט ויאמרו ליה
 אן גבריא דאתו לוֹתְדָ
 בְּלִילְיָא, אֶפִּיקְנוּן לוֹתְנָא
 וְנִדְעָ יְתְהוֹן: וּנְפַק לוֹתְהוֹן
 לוֹט לְתַרְעָא, וְדָשָׂא אַחַד
 בְּתַרוּהֵי: וַיֹּאמֶר, בְּבָעוּ בְּעוּ
 אַחֵי לָא תַבְּאִשׁוּן:
 ה ויקראו אל-לוט ויאמרו
 לוֹ אֵיךְ הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר-בָּאוּ
 אֵלֶיךָ הַלַּיְלָה הַזֶּה אֵלֵינוּ
 וְנִדְעָ אִתְּם: וַיֵּצֵא אֲלֵהֶם לוֹט
 הַפְּתִיחָה וְהַדְּלַת סָגַר אַחֲרָיו:
 ז ויאמר אל-נא אחי תרעו:

— רש"י —

(ה) וְנִדְעָ אִתְּם. במשכב זכר (בראשית רבה פ"ג, ה), כמו "אשר לא ידעו איש" (להלן פסוק ח):

— ביאור —

וְנִדְעָ אִתְּם. ניתן היה לפרש "ונדעה אותם" - נכיר אותם ונתהה על קנקנם, כפירוש המקובל של 'ידיעה'. רש"י מפרש 'ידיעה' מעניין תשמיש, וכמו "והאדם ידע את חוה אשתו" (לעיל ד, א), וכאן תשמיש משמעו משכב זכר - אונס. מדוע לא פירש רש"י 'ידיעה' את הצעתו.

מלשון הכרה והבנה? נראה כי למד זאת מתשובתו של לוט: "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש" - אילו רצו אנשי העיר להכיר את האורחים מדוע מציע להם לוט לזנות עם בנותיו הבתולות? אין זאת אלא כי אנשי העיר דרשו את האורחים למעשה זנות ועל כן הציע לוט את הצעתו.

— עיון —

וְנִדְעָ אִתְּם. צא וראה עד כמה הושחתה סדום ואנשיה, עד שהגיעו אל הדיוטא התחתונה במוסר אנושי. לתבוע בכוח יחסים בהמיים עם בני אותו המין הרי זו חציית כל הקיום והפלת כל הסייגים המוסריים. מעשה שכזה כל מטרתו היא ביזוי ודיכוי האדם המתארח, וכאשר תביעה זו נעשית בפרהסיא ובאלימות שכזו התמונה המצטיירת מזעזעת פי כמה וכמה!

אונקלוס

ח הַנְּהַנָּא לִי נְשִׁיתִי בְּנֹת אֲשֶׁר
 לֹא-יִדְעוּ אִישׁ אוֹצִיאָה-נָּא
 אֶתְהֶן אֵלֵיכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶן כְּטוֹב
 בְּעֵינֵיכֶם וְרַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל
 אֶל-תַּעֲשׂוּ דְכָר כִּי-עַל-כֵּן בָּאוּ
 בְּצֵל קַרְתִּי:
 ח הָא פְעֵן לִי תַרְתִּין בְּנֵן
 דְלֹא יִדְעוּנִין גְּבַר אֲפִיק פְעֵן
 יְתַהוֹן לְוַתְּכוּן וַעֲבִידוּ לְהוֹן
 כְּדַתְקִין בְּעֵינִיכוּן, לְחֹד
 לְגַבְרִיא הָאֵלִין לָא תַעֲבִדוּן
 מְדַעַם אַרִי עַל פִּין עָאֵלוּ
 בְּטַלְל שְׂרִיתִי:

— רש"י —

(ח) הָאֵל. כמו האלה:

— ביאור —

הָאֵל. בכמה מקומות דרשו חז"ל
 "האל" לשון אלהות או לשון כח (ראה
 יבמות כא ע"א, ב"ב פח ע"ב), ואף כאן
 במדרש רבה (פ"נ, ו) ישנה דרשה כזו.
 רש"י אינו מפרש כך ומסביר כי "האל"
 הוא כפשוטו במשמעות 'האלה'.
 כך גם פירש רש"י להלן כו, ג, ונראה
 שכך גם יפרש להלן פסוק כה.

— עיון —

הָאֵל. מדוע משנה התורה לשונה וכותבת "האל" במקום 'האלה'? כך עשתה כאן,
 ולהלן פסוק כה: "ויהפוך את הערים האל", ולהלן כו, ג: "כי לך ולזרעך אתן את כל
 הארצות האל". הלא דבר הוא?
 יתכן לומר כי המילה 'האלה' היא מילת מיעוט - 'אלה ולא אחרים', אך לעיתים ישנו
 צורך להתייחס ל'אלה' מבלי למעט אחרים, ולצורך כך באה המילה 'האל'.
 בפסוקנו: "רק לאנשים האל אל תעשו דבר" - וכי לאנשים אחרים תעשו? לכן
 נקטה תורה לשון "האל".
 להלן פסוק כה: "ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר" - לא רק את הערים האלה
 אלא גם את כל הככר.
 להלן כו, ג: "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" - ההבטחה אינה מוגבלת רק
 לארצות האלה אלא גם לארצות נוספות.⁷

7. כפי שרש"י אומר (ישעיה נח, יד) שניתנה ליעקב נחלה בלי מצרים.

— רש"י —

כִּי עַל בֶּן בָּאוּ. כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו:
בְּצֵל קָרְתִּי, תרגום 'בטלל שרותי', תרגום של קורה 'שרותא':

— ביאור —

בְּצֵל קָרְתִּי, מצאנו בארמית שתי מילים שמשמעותם קורה: 'כשורא', 'שרותא', אך נראה שיש חילוק ביניהם: 'כשורא' - קורה המשמשת לעשיית תקרה, על ידי שמונחות קורות רבות זו בצד זו.

'שרותא' - הקורה המרכזית עליה נשענת כל התקרה, והיא גדולה וכבדה מאוד.

אילו היתה כוונת לוט ל'כשורא' היה צריך לומר 'בצל קורותיי', כי רבות הן, ולכן תרגם אונקלוס 'בטלל שרותי' ומתייחס אל הקורה המרכזית המחזיקה את התקרה כולה, וכאילו כל צל התקרה בא מן הקורה הזו לבדה.

כִּי עַל בֶּן בָּאוּ. ניתן היה לפרש "כי על כן" במשמעות 'שלשם כך', ורוצה לומר 'אל תפגעו בהם, כי לשם כך האנשים האלה באו לביתי - כדי שלא תפגעו בהם וכדי שאני אשמור עליהם'. אך פירוש זה קשה, שהרי לא לשם כך באו אליו האנשים, אדרבה, הם רצו ללון ברחוב והוא אשר הפציר בהם לבוא אל ביתו.

אמנם כבר כתב רש"י בפרשתנו (לעיל ית, ה)⁸ שהביטוי "כי על כן" משמעותו 'על אשר', ורוצה לומר 'אל תפגעו בהם הואיל ובאו אליי', והיינו שמבקש טובה שיכבדו אותנו ואת אורחיו ולא יפגעו בהם, אחר שבאו להתארח אצלו. פגיעה באורחים תבטא פגיעה בכבודו של לוט עצמו.

— עיון —

כִּי עַל בֶּן בָּאוּ. לוט אינו מתווכח אידאולוגית וכבר אינו מנסה לשנות את החוקים. הוא מבין עתה כי נסיונותיו להשפיע על אנשי סדום ומנהגיהם היו לשווא. כל מה שהוא מעיז לבקש הוא לשמור על כבודו המינימלי - הואיל ויש לכם הערכה כלפיי, שמיניתם אותי שופט עליכם, אנא כבדו אותי ואל תפגעו באורחיי.

8. וכן כתב במדבר י, לא.

אונקלוס

ט וַיֹּאמְרוּ | גִּשְׁהֶלְאָה וַיֹּאמְרוּ
הָאֶחָד בְּאֶלְגֹּר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפֹט
עִתָּה נָרַע לְךָ מֵהֶם וַיִּפְצְרוּ
בְּאִישׁ בְּלוֹט מְאֹד וַיִּגְשׁוּ לְשִׁבְר
הַדָּלֶת:
ט וַיֹּאמְרוּ קָרַב לְהֵלְאָה
וַיֹּאמְרוּ חֵד אֶתָּה לְאֶתוֹתָבָא
וְהָא דְאִין דִּינָא כְּעַן נְבִאִישׁ
לְךָ מְדִילְהוֹן, וְאֶתְקִיפוּ
בְּגַבְרָא בְלוֹט לְחֻדָּא וְקָרִיבוּ
לְמַתְבַּר דְּשָׂא:

— רש"י —

(ט) וַיֹּאמְרוּ גִּשְׁ הֵלְאָה. קרב להלאה, כלומר התקרב לצדדין והתרחק ממנו, וכן כל "הלאה" שבמקרא לשון רחוק, כמו "זרה הלאה" (במדבר יז, ב), "הנה החצי ממך והלאה" (שמו"א כ, כב). גִּשְׁ הֵלְאָה. המשך להלן, בלשון לע"ז טרי"י טי"י ד"י נו"ש' [משוך את עצמך ממנו], ודבר נזיפה הוא, לומר: אין אנו חוששין לך, ודומה לו: "קרב אליך אל תגש בי" (ישעיה סה, ה), וכן: "גשה לי ואשבה" (שם מט, כ), המשך לצדדין בעבורי ואשב אצלך. אתה מליץ על האורחין, איך מלאך לבך. על שאמר להם על הבנות, אמרו לו: גִּשְׁ הֵלְאָה, לשון נחת, ועל שהיה מליץ על האורחים אמרו: האחד בא לגור, אדם נכרי, יחידי אתה בינינו שבאת לגור, וישפוט שפוט, ונעשית מוכיח אותנו: הַדָּלֶת. היא הסובבת לנעול ולפתוח:

— ביאור —

התקרב¹⁰, ונבאר דבריו:
פירוש ראשון - 'קרב להלאה', 'המשך להלן', ר"ל התקרב למקום רחוק כך שתתרחק מאיתנו. אמירה זו היא אמירה מחוצפת בלשון נזיפה וזלזול, ומשמעותה חריפה ביותר. כן משמע גם מן התרגום בצרפתית שמביא רש"י, שהוא ביטוי זלזול בו דורשים מאדם להסתלק, והוא קרוב לביטויים שמשמשים בהם היום. לפי

וַיֹּאמְרוּ גִּשְׁ הֵלְאָה. הביטוי "גש הלאה" סותר עצמו מיניה וביה - מצד אחד המילה "גש" משמעותה התקרב, ומצד שני "הלאה" משמעותה התרחק! כיצד אפשר לומר לאדם להתקרב ולהתרחק בביטוי אחד?!

נראה כי רש"י מציע שני פירושים לביטוי זה, הראשון בלשון 'נזיפה' - התרחק מעלינו, והשני 'לשון נחת' - בא

.9 TIRE TOI DE NOUS

10. פירשנו על פי 'באר בשדה', עיי"ש, כי לענ"ד דבריו מיישבים את דברי רש"י ללא קושי. אמנם לפירוש זה צריך לראות כאילו נוספו ברש"י המילים 'דבר אחר' לפני 'על שאמר להם על הבנות'.

— ביאור (המשך) —

אף כאן "קרב" משמעותו הפוכה מן הרגיל ורוצה לומר 'השאר רחוק'.

- ישעיהו מנבא לציון השוממה על הגאולה העתידה, ורואה בחזונו המוני אדם יושבים בה, עד כי מחוסר מקום ומצפיות יבקש אדם מחברו: "צר לי המקום - גשה לי ואשבה", היינו 'התרחק מעט בשבילי כדי שאוכל לשבת'. אף כאן "גשה" במשמעות 'התרחק'.

פירוש שני - צריך לחלק את הביטוי "גש הלאה" לשני חלקים ולכל מילה משמעות עצמית: "גש" פירושו 'בא התקרב לכאן', בלשון נחת, ודברים אלה מתייחסים רק להצעתו של לוט בעניין בנותיו: תביא אותן וגם אותן נדע. אמנם מייד שינו אנשי סדום את טון הדיבור והתרעמו עליו ועל זה אמרו לו "הלאה", עוף מפה ונעשה מה שאנו רוצים.

רש"י ממשיך בפירוש הפסוק באופן המתאים לשני הפירושים:
"האחד בא לגור" - אתה אדם יחידי, אדם זר שבא לכאן לגור באופן זמני. "וישפוט שפוט" - ויש לך חוצפה להטיף לנו מוסר ולהעיר לנו הערות על התנהגותנו!

הַדְּלָת. כאן ובדיבור הבא מסביר רש"י מה ההבדל בין "דלת" ובין "פתח" - "פתח" הוא החלל ו"דלת" היא הסוגרת ופותחת את החלל.¹²

פירוש זה אמירה זו מבטאת את כעסם הגדול של אנשי סדום על מעשהו של לוט, וביטול מוחלט של הצעתו המנסה לפייסם.

כראיה לפירושו מביא רש"י שני פסוקים בהם המילה "הלאה" משמעותה לשון רחוק, וכן שני פסוקים בהם "קרב" או "גש" משמעותם היא דווקא להתרחק.

הסבר ארבעת הפסוקים שמביא רש"י:
- בפרשת קורח, לאחר מותם בשרפה של 250 מקריבי הקטורת, אומר ה' אל משה: "אמור אל אלעזר... וירם את המחנות מבין השרפה, ואת האש זרה הלאה, כי קדשו". את אש הקטורת יש לזרוק למרחק ולא להנות ממנה.

- דוד ויהונתן עשו ביניהם סימן. דוד התחבא בשטח ויהונתן ירה חיצים, וכיוון בצעקות את הנער ההולך להביאם. אם יצעק יהונתן: "הנה החצים ממך והנה" - סימן הוא שדוד יכול לבוא ולחזור אל בית שאול ללא חשש, ואם יצעק יהונתן: "הנה החצים ממך והלאה" - סימן הוא שדוד נמצא בסכנה מיד שאול ועליו לברוח ולהתרחק. "ממך והלאה" היינו רחוק יותר מן המקום בו אתה עומד.

- ישעיהו מתאר את התנהגות הרשעים החוטאים והמכעיסים, שאף מעיזים פניהם כלפי הצדיקים ואומרים להם: "קרב אליך אל תגש בי כי קדשתך", היינו עמוד במקומך ואל תגע בי כי אני קדוש וטהור יותר ממך! הביטוי "קרב אליך" משמעותו 'עמוד במקומך'¹¹, וכמו בביטוי "גש הלאה"

11. התקרב אל עצמך, כלומר הישאר במקומך.

12. ולכאורה לא ברור מדוע לא פירש כן רש"י לעיל בפסוק ו: "ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו", והמתין עד המילים "ויגשו לשבור הדלת". נראה לומר כי מילת דלת היא מילה פשוטה ומובנה ידוע, ולכן בפסוק ו לא היה צורך לפרש עניינה. אמנם כאן מתעורר קושי מסוים - מדוע צריכים אנשי סדום לשבור את הדלת? מדוע שלא יפתחו אותה בעדינות? מסביר רש"י כי "דלת" משמשת כאן במשמעות 'מנועול' או בריה, וכדי להיכנס ולפתוח את הדלת היה צורך לשבור את המנועול הנועל אותה. על פי זה מקבל פסוק ו משמעות חדשה - "והדלת סגר אחריו" היינו לוט יצא מן הבית ונעל את הדלת מבחוץ כדי להגן על האורחים.

אונקלוס

וְאוֹשִׁיטוּ גְבֵרִיא יַת יְדֵיהוֹן
 וְאַעִילוּ יַת לוֹט לוֹתְהוֹן
 לְבֵיתָא, וְיַת דְּשָׂא אֲחֵדוּ:
 וְיַת גְּבֵרִיא דְּבִתְרַע
 בֵּיתָא מְחוּ בְּשִׁבְרִירִיא
 מְזַעֲרִיא וְעַד רַבָּא, וְלֵאִיאוּ
 לְאַשְׁכְּחָא תְּרַעָא: יב וְיֵאֱמְרוּ
 גְּבֵרִיא לְלוֹט עוֹד מָא לָךְ
 הֶקֶא חֲתָנָא וּבְנֵךְ וּבְנֵתְךָ
 וְכָל דְּלָךְ בְּקִרְתָּא, אֲפִיק מִן
 אֲתֵרָא:

וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת-יָדָם
 וַיִּבְיֵאוּ אֶת-לוֹט אֲלֵיהֶם הַבַּיִתָּה
 וְאֶת-הַדָּלֶת סָגְרוּ: יא וְאֶת-
 הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר-פָּתַח הַבַּיִת
 הָבוּ בַּסְּנוּרִים מִקֶּטֶן וְעַד-גָּדוֹל
 וַיֵּלְאוּ לְמִצָּא הַפֶּתַח: יב וַיֵּאֱמְרוּ
 הָאֲנָשִׁים אֶל-לוֹט עַד מִי-לָךְ פֹּה
 חָתָן וּבְנֵיךָ וּבְנֵתֶיךָ וְכָל אֲשֶׁר-
 לָךְ בְּעִיר הוֹצֵא מִן-הַמָּקוֹם:

— רש"י —

(יא) פֶּתַח. הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין:

— ביאור —

המשמעות הראשונה, ומסביר היאך אפשר לומר שעמדו אנשים בפתח בשעה שהדלת עצמה סגורה? אלא "פתח הבית" משמעותו החלל שלפני הדלת המשמש מעבר וגישה אל הדלת, והוא מקום רחב ואנשים רבים יכולים לעמוד בו.¹³ "וילאו למצוא הפתח" - נתייאשו מלהמשיך ולחפש את מקום הכניסה אל הבית, את האפשרות להיכנס אל הבית ללא חסימה.

פֶּתַח. "פתח" הוא חלל הכניסה אשר מעבר לדלת, ר"ל גם כאשר הדלת סגורה נקרא החלל שלפניה "פתח", ואין הגדרתו תלויה אם הוא אכן פתוח או שהוא חסום. אמנם "פתח" משמעותו גם מקום הכניסה עצמו בשעה שהוא פתוח. בפסוק זה מופיעה פעמיים המילה "פתח" - "האנשים אשר פתח הבית", "וילאו למצוא הפתח". נראה לומר כי רש"י פירש כאן את

13. משמעות זו למילה "פתח" אינה מוכרחת לעיל בפסוק ו - "ויצא אלהם לוט הפתחה" - כי שם אפשר לפרש שהכוונה לחלל הפתח עצמו בשעה שהדלת פתוחה לרווחה, ולכן לא פירש רש"י מילה זו לעיל.

— רש"י —

בַּסְנוֹרִים. מכת עורון:

מִקְטָן וְעַד גְּדוֹל. הקטנים התחילו בעבירה תחילה, שנאמר "מנער ועד זקן" (לעיל פסוק ד), לפיכך התחילה הפורענות מהם (בראשית רבה פ"ג, ח):

— ביאור —

בַּסְנוֹרִים. "סנורים" אינם כלים שאפשר להכות באמצעותם¹⁴, אלא כך נקראת תופעה הגורמת לעיניים עיוורון זמני.

מִקְטָן וְעַד גְּדוֹל. לכאורה משמעותו של ביטוי זה היא 'כולם, קטנים וגדולים'. רש"י מגלה לנו כי לא לחינם בחרה התורה ביטוי זה, ורצתה להדגיש כאן גם את סדר הפגיעה - קטנים תחילה ואחר כך גדולים, ויש בזה מידה כנגד מידה להתחלת העבירה, שם היו הנערים היוזמים והדוחפים לבוא ולהקיף את הבית וסחפו אחריהם את המבוגרים.

— עיון —

מִקְטָן וְעַד גְּדוֹל. לא זו בלבד שאנשי סדום היו רעים וחטאים, אלא אף הדור הצעיר שם היה גרוע מאבותיו. תופעה זאת מוכיחה כי לא היה סיכוי אמיתי לתיקון העיר, כי הדור הצעיר לא ניסה להשתפר ולשנות את דרכי אבותיו, אלא אדרבה, החריף והקצין את עמדותיו. נסיונותיו של לוט לתקן את העיר התגלו עתה כאשליה חסרת סיכוי של ממש.

14. על פי 'גור אריה'.

— רש"י —

(יב) **עַד מִי לָךְ פֶּה**. פשוטו של מקרא: מי יש לך עוד בעיר הזאת חוץ מאשתך ובנותיך שבבית:

חָתָן וּבָנֶיךָ וּבָנֵיךָ. אם יש לך חתן או בנים ובנות הוצא מן המקום: **וּבָנֶיךָ**. בני בנותיך הנשואות:

ומדרש אגדה: **עַד**. מאחר שעושיין נבלה כזאת מי לך פתחון פה ללמד סניגוריא עליהם, שכל הלילה היה מליץ עליהם טובות, קרי ביה: 'מי לך פה' (בראשית רבה פ"ג, ה):

— ביאור —

עַד מִי לָךְ פֶּה. הפסוק הפותח במילה "עוד" נראה מעט מסורבל, ולכאורה היה צריך לומר 'מי לך עוד פה'. ועוד קשה, וכי לא ידעו המלאכים מי נמצא עם לוט בבית?

רש"י מסביר את הפסוק בשני דרכים, דרך הפשט ומדרש אגדה. פשוטו של מקרא: אכן יש לפרש 'מי לך עוד פה', ו'פה' אין משמעותו בבית הזה אלא בכל העיר הזאת. מדרש אגדה: המלאכים אינם שואלים על בני משפחתו של לוט (כי מן הסתם הם יודעים בדיוק מי הם אנשי משפחתו), אלא הם גוערים בלוט ומוכיחים אותו. המילה "עוד" משמעותה 'עדיין', והמילה "פה" בחול"ם יש לקרותה "פה" בסגול, וכאילו אומרים לו: 'עדיין אתה פותח את הפה ומסנגר על אנשי סדום?'. קושי נוסף בפסוק הוא הביטוי "חתן ובניך ובנותיך", הרי בנים ובנות קרובים יותר מאשר חתן הנשוי לבת! מסביר רש"י ש"בניך ובנותיך" הכוונה לנכדים ונכדות שנולדו לבנותיו של לוט, ובני בנות כבנים.

— עיון —

עַד מִי לָךְ פֶּה. 'מדרש אגדה' נקרא כן מפני שהוא משנה את משמעות המילים ונותן להם כוונה אחרת, ואף כאן משנה הוא את ניקוד המילה "פה". על פי המדרש המלאכים מוכיחים את לוט על נסיונותיו לסנגר על אנשי סדום, ולמעשה מוכיחים אותו על עצם שהותו ומגוריו בסדום החטאה והמושחתת. לעיל הסברנו כי הכתוב הוכיח את אברהם על כך שלא בא בעצמו לסדום על מנת להשפיע עליהם, ואילו כאן מוכיחים את לוט על אשר הסתכן ועשה זאת! אמנם אין כאן קושי, כי דווקא לאברהם אבינו, שהיה צדיק גמור, ואף הציל בעצמו את אנשי סדום במלחמה, דווקא לו היתה היכולת לבוא ולהשפיע על אנשי סדום מבלי להיות מושפע מהם, אבל לוט שמדרגתו נמוכה ממדרגתו של אברהם היה עליו להימנע ולהתרחק מעולם הרשע.

אונקלוס

יג כִּי־מִשְׁחַתִּים אֲנַחְנוּ אֶת־
הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־גְדֹלָה צִעֲקָתָם
אֶת־פְּנֵי יְהוָה וַיִּשְׁלַחֵנוּ יְהוָה
לְשַׁחֲתָהּ: יד וַיֵּצֵא לֹט וַיְדַבֵּר |
אֶל־חֲתָנָיו | לְקַחֵי בְנֹתָיו וַיֹּאמֶר
קוּמוּ צֵאוּ מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה כִּי־
מִשְׁחֵית יְהוָה אֶת־הָעִיר וַיְהִי
כַּמִּצְחָק בְּעֵינֵי חֲתָנָיו: טו וְכַמוֹ
הַשֹּׁחַר עָלָה וַיֵּאֵיצוּ הַמְּלֹאכִים
בְּלוֹט לֵאמֹר קוּמוּ קַחֲאֶת־אִשְׁתֶּיךָ
וְאֶת־נְשֵׁי בְנֹתֶיךָ הַנִּמְצָאֹת פֶּן־
תִּסָּפֶה בְּעֵזֶן הָעִיר:

יג אַרִי מְחַבְּלִין אֲנַחְנָא יְת
אַתְרָא הָדִין, אַרִי סְגִיאת
קְבִילַתְהוֹן קָדָם יי וְשִׁלְחָנָא
יי לְחַבְּלוֹתָהּ: יד וְנִפְק לֹט
וּמְלִיל עִם חֲתָנוּהִי נְסָבִי
בְּנִתֵיה וַאֲמַר קוּמוּ פּוּקוּ מִן
אַתְרָא הָדִין אַרִי מְחַבִּיל יי
יְת קַרְתָּא, וַהֲוֵה בְּמַחֲיִיד
בְּעֵינֵי חֲתָנוּהִי: טו וְכַמְסַק
צִפְרָא הָוֵה וְדַחִיקוּ מְלֹאכֵי
בְּלוֹט לְמִימַר, קוּם דְּבַר
יְת אֶתְתְּךָ וַיְת תְּרַתִּין
בְּנִתְךָ דְּאִשְׁתְּכַחָא מְהִימָנָן
עַמְךָ דְּלִמָּא תְּלָקִי בְּחוּבֵי
קַרְתָּא:

— רש"י —

(יד) חֲתָנָיו. שתי בנות נשואות היו לו בעיר:

לְקַחֵי בְנֹתָיו. שאותן שבבית היו ארוסות להם (בראשית רבה פ"ג, ט):

— ביאור —

ב) "לוקחי בנותיו" - גברים שקידשו את שתי בנותיו אשר עמו בבית אך עדיין לא נישאו להם. נראה לומר כי "ויהי מצחק בעיני חתניו" מוסב על כל הארבעה, שני הנשואים ושני הארוסים.

חֲתָנָיו. רש"י אינו רוצה לפרש "חתניו" היינו "לוקחי בנותיו", כי אם כן יש כאן כפילות שאינה נצרכת ודי היה לתורה לומר "חתניו". מוכרחים אנו לומר שיש כאן שתי קבוצות: א) "חתניו" - שכבר נישאו לשתי בנותיו.

— רש"י —

(טו) וַיֵּאָצֵּוּ. כתרגומו 'ודחיקו', מהרוהו:

הַנְּמַצָּאוֹת. המזומנות לך בבית להצילן. ומדרש אגדה יש, וזה ישובו של מקרא:

— ביאור —

וַיֵּאָצֵּוּ. המילה "ויאצו" אינה מילה מוכרת. רש"י מביא את תרגום אונקלוס שתרגם 'ודחיקו', שמשמעותו בעברית לגרום לאדם אחר למהר, 'וימהרוהו'.

נאמר רק "ואת שתי בנותיך". מסביר רש"י שכוונת הפסוק לנמק מדוע תוכל להציל רק את שתי בנותיך? משום שהן מזומנות לך בבית להצילן.

רש"י מודיע לנו שיש כאן מדרש אגדה, שכדרכו אינו מיושב עם פשוטו של מקרא, אך אינו כותב לנו מה נאמר שם.

הַנְּמַצָּאוֹת. מילה זו נראית כמיותרת, ואפשר היה להבין הכוונה גם אילו היה

— עיון —

הַנְּמַצָּאוֹת. רש"י אינו מביא את מדרש האגדה משום שהפירוש שהביא על דרך הפשט מיישב את המקראות ללא קושי, וממילא אין הכרח כאן לדרוש. אמנם רואה רש"י לנכון להודיע לנו על קיומו של המדרש משום שמדרש זה חשוב מאוד להבנת משמעותה של הפרשה כולה.

וכך מובא במדרש רבה (פ"נ, י): 'ואת שתי בנותיך הנמצאות. אמר רבי טוביה בר רבי יצחק: שתי מציאות, רות המואביה ונעמה העמונית. אמר רבי יצחק: "מצאתי דוד עבדי" (תהלים פט), היכן מצאתי אותו? בסדום'.

על פי המדרש "שתי בנותיך הנמצאות" אינן שתי הבנות האלה שלך, אלא שתי נשים שעתידות לצאת מהן, רות המואביה מן הקטנה ונעמה העמונית מן הגדולה. "הנמצאות" לשון מציאה, כמו אדם המוצא מרגלית בחול, שעתידות נשים אלה להתחבר לעם ישראל ומצאצאיהן תקום מלכות בית דוד ויתגלה מלך המשיח בב"א. נראה לומר כי מדרש זה בא ליישב מדוע התורה מדגישה ומספרת על הצלתן של שתי בנותיו של לוט, ומסביר כי היתה חשיבות רבה להצלתן יחד עם לוט אביהן. כאן אנו מקבלים רמז על תפקידו של מלך המשיח, שיידע להפוך את הרע לטוב.

— רש"י —

תַּסְפָּה. תהיה כלה. "עד תום כל הדור" (דברים ב, יד), מתורגם 'עד דסף כל דרא':

— ביאור —

תַּסְפָּה. שורש ספ"ה או סו"פ משמעותו כליון ומוות, כי המוות הוא סוף החיים. ראיה לפירוש זה היא מן הפסוק בדברים "עד תום כל הדור", עד שיכלה כל הדור, והתרגום משתמש שם בשורש סו"ף.

שורש זה כבר הופיע בפרשתנו לעיל (יח, כג-כד): "האף תספה צדיק עם רשע", "האף תספה ולא תשא למקום", ושם לא פירש רש"י מאום. החידוש בהופעתו כאן היא בפעולת הסביל: "תספה" - 'תהיה כלה', תמות.

— עיון —

תַּסְפָּה. מדוע אין המלאכים משתמשים בתיאור הפשוט יותר "פן תמות"? נראה שיש כאן רמז לכך שלאנשי סדום אין חלק לעולם הבא¹⁵, ואילו היה לוט מת בעוון סדום היה כלה מן העולם ונכרת לגמרי.

אונקלוס

טז וְאֶתְעַכְבַּ וְאֶתְקִיפוּ גְבַרְיָא
 בִּידֵיהּ וּבִידֵיהּ אֶתְתִּיהּ וּבִידֵיהּ
 תִּרְתִּין בְּנִתִיהּ בְּדָחַס ׀׀
 עֲלוּהִי, וְאַפְקוּהִי וְאַשְׁרִיּוּהִי
 מִבְּרָא לְקֶרְתָּא: ׀׀ וְהוּהּ כַּד
 אֶפִּיק יְתֵהוּן לְבָרָא וְאָמַר
 חוּס עַל נַפְשֶׁךָ לָא תִסְתְּכִי
 לְאַחֲרֶךָ וְלָא תִקוּם בְּכָל
 מִישְׂרָא, לְטוֹרָא אֲשֶׁתִּיזֹב
 דְּלִמָּא תִלְקִי:

טז וְיִתְמַהֲמָה | וַיִּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים
 בְּיָדוֹ וּבִידֵי-אִשְׁתּוֹ וּבִידֵי שְׁתֵּי
 בָּנֹתָיו בְּחַמְלַת יְהוָה עָלָיו
 וַיִּצְאָהוּ וַיִּנְחֵהוּ מִחוּץ לָעִיר: ׀׀
 וַיְהִי כִּהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה
 וַיֹּאמֶר הַמַּלְט עַל-נַפְשֶׁךָ אֶל-
 תִּבִּיט אַחֲרֶיךָ וְאַל-תִּעַמַּד בְּכָל-
 הַכֶּכֶר הַהָרָה הַמַּלְט פֶּן-תִּסְפָּה:

— רש"י —

(טז) וְיִתְמַהֲמָה. כדי להציל את ממונו (בראשית רבה פ"ג, יא):

— ביאור —

ואף ניסה לשכנע את חתניו, וענתה
 המלאכים מאיצים בו שייצא פן ימות עם
 אנשי העיר - והוא מתנהל לאיטו ואינו
 ממהר?! וכי אינו חושש לחייו ומעוניין
 לברוח במהירות?!
 מסביר רש"י כי לוט התמהמה והשתהה
 משום שחס על ממונו ורצה להצילו.

וְיִתְמַהֲמָה. 'להתמהמה' היינו
 להשתהות ולעשות את הדברים באיטיות
 ובנחת, וכן מצאנו שנאמר על בני ישראל:
 "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה
 וגם צדה לא עשו להם" (שמות יב, לט).
 התנהגותו של לוט מעוררת פליאה רבה,
 הרי כבר השתכנע בכך שסדום נחרבת

— עיון —

וְיִתְמַהֲמָה. למדנו בפרשת לך-לך כי עיקר שיקולו של לוט לבוא ולגור בסדום היה
 שיקול כלכלי, ועל כן אך סביר הוא כי בבואו לצאת ולברוח משם צר יהיה לו על ממונו
 היורד לטמיון. התנהגות מעין זו אנו מוצאים אצל יהודים הגרים בארצות נכר ומסרבים
 לעזובן גם כשהסכנה מתקרבת אל פתחם משום שדואגים הם על ממונם ורכושם.

— רש"י —

וַיַּחַזְקוּ. אחד מהם היה שליח להצילו וחבירו להפוך את סדום, לכך נאמר "ויאמר המלט" (פסוק יז) ולא נאמר 'ויאמרו' (בראשית רבה שם):
 (יז) הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ. דייך להציל נפשות, אל תחוס על הממון:

— ביאור —

לא היה רשאי המלאך השני להפוך את סדום, ולכן שני המלאכים הוציאוהו. אחר שיצא לוט מן העיר הרי הוא מופקד ביד המלאך המציל לבדו, ולכן נאמרו אליו הדברים בלשון יחיד¹⁶.

הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ. משמעות הביטוי "המלט על נפשך" הוא 'ברח והינצל'. אולם רש"י מדקדק שדי היה לומר 'המלט'. על כן מפרש רש"י כי המילים "על נפשך" באו כגערה ללוט, כאומר: עיקר מגמתך עתה היא הצלת חייך ולא הצלת ממוןך ורכושך! דברים אלה נאמרו ביחס להתמהמהותו של לוט שנגרמה בגלל שהיה בהול על ממונו (פסוק טז).

וַיַּחַזְקוּ. כבר לימדנו רש"י לעיל כי לשני המלאכים היו תפקידים שונים, האחד נשלח להציל את לוט והשני נשלח להפוך את סדום (ראה רש"י לעיל יח, ב; יט, א). בפסוק זה מתחילה הצלתו של לוט להיות מעשית עד שצריכים להחזיק בידו ולהוציאו מן העיר, ולכאורה כאן מתחיל תפקידו של המלאך המציל, מדוע, איפוא, נאמרו פעולות אלה בלשון רבים - "ויחזיקו", "ויוציאוהו", "ויניחוהו", ורק בהמשך עבר הכתוב לדבר בלשון יחיד - "ויאמר המלט על נפשך" (פסוק יז), "כי לא אוכל" (פסוק כב)?

מסביר רש"י שהוצאת לוט מן העיר היא פעולה השייכת לשני המלאכים, משום שכל זמן שהיה לוט בתוך העיר

— עיון —

הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ. מכאן אנו רואים שהצלתו של לוט לא היתה לטובתו האישית, כי בחירתו להיטפל לאנשי סדום גרמה לו שהיה ראוי להיענש כמותם, אלא סיבת הצלתו היתה בזכות אברהם או כדי שייצאו ממנו נעמה ורות (ראה לעיל פסוק טו), ולהצלה כזו די לו שיחיה כעני מרוד ולא ישוב להיות אדם עשיר כשהיה.

16. על פי 'לבוש האורה'.

— רש"י —

אֵל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ. אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול, אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול:

— ביאור —

אֵל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ. לוט נצטווה שלא להביט לאחור, ובהמשך מסופר שאשתו של לוט הביטה מאחוריו והפכה לנציב מלח (פסוק כו). מה הטעם לציווי זה? מה אכפת לי אם לוט יראה או לא יראה? מסביר רש"י שהצלתו של לוט לא היתה בגלל צידקותו, אלא אדרבה, אף הוא התחייב מיתה עם אנשי סדום, אלא הצלתו באה לו רק בזכות אברהם. הואיל וכן אין לוט זכאי 'ליהנות' מראיית עונשם של אנשי סדום, כי בראיה זו תהיה לו גם שמחה על כך שהוא ניצול מכך.

— עיון —

אֵל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ. מדוע נתחייב לוט מיתה? אמנם ראינו לעיל שלוט סיכן עצמו על הכנסת אורחים, ועמד באומץ רב כנגד אנשי סדום שבאו לפגוע בהם, אך מכל מקום לא היה לוט ראוי להינצל. עצם העובדה שבחר לגור במקום שהיה ידוע ברשעותם של תושביו כבר גילתה על 'בעייתיות' רצונותיו של לוט. במשך שנים רבות גר לוט בסדום, ואף הלך עמם בשבי וחזר לגור עמם, ולא עלה בדעתו לעזוב על אף רשעותם. בכך שיתף לוט עצמו עמהם וגורלו צריך להיות כגורלם, על אף שערכיו מודמים מעט מערכיהם. אחת הסיבות שהלך לוט לסדום היא כדי להתיר לעצמו איסורי עריות¹⁷, ולכן - לתדהמתנו - הוא מציע ללא היסוס לתת את בנותיו המאורסות לאנשי סדום הלהוטים, ולבסוף הוא אף שוכב בעצמו בשכרותו עם שתי בנותיו. יש בלוט השחתה ורשע ועל כן אין הוא ראוי להיקרא 'צדיק' ולהינצל מגורלם של אנשי סדום.

האם ניצול לוט רק בזכות אברהם? נראה כי רש"י כאן מגלה טפח אך מכסה טפחיים. וכי לוט ניצל רק משום שהוא קרוב משפחתו של אברהם? וכי יש משוא פנים בפני בית דין של מעלה? האם היתה ללוט 'פרוטקציה' כי הדוד שלו מכיר את השופט? חלילה מלומר כן! אמנם לוט ניצל 'בזכותו' של אברהם, אך אין הכוונה לומר שאין ללוט זכויות עצמיות. שהרי אדרבה, עתיד לוט שתצאנה ממנו רות המואביה ונעמה העמונית שמהן ייצא מלך המשיח, ואם כן, עתידו של אברהם ועם ישראל 'ניצל' בזכות הצלתו לוט! אלא באמת לוט ניצל מפני שיש לו זכויות עצמיות, אך זכויות אלה כרוכות ושלובות

17. ראה רש"י לעיל יג, י בשם מדרש אגדה.

— רש"י —

בְּכַל הַכֶּכֶר. ככר הירדן:

— עיון (המשך) —

עם אברהם. מסירותו של לוט לעניין הכנסת אורחים - באה לו מביתו של אברהם; חשיבותן של רות ונעמה לעולם היא כה גדולה רק מפני שהן משתלבות עם עם ישראל - אותו ייסד אברהם אבינו; לוט הציל את אברהם ושרה כשהיו במצרים ולא גילה למלך מצרים ששרה היא אשתו של אברהם (רש"י להלן פסוק כט).

לוט ניצל בזכות אברהם - משום שאברהם זקוק ללוט. רק חיבור בין אברהם ולוט יכול להביא את המשיח, ועניינה של סדום יוכיח. לוט הלך לסדום בעקבות יצרו הרע, אולם יש בהליכה זו גם מימד נכון והיא להעלות את רמתה המוסרית של סדום. אמנם לוט לא היה מסוגל לעשות כן בגלל רמתו הירודה. מאידך, גם אברהם אבינו לא יכול היה להציל את סדום וזאת בגלל רמתו הגבוהה. רק חיבור של אברהם ולוט יכול להוציא יקר מזולל ולהפוך רע לטוב - וזהו עיקר עניינו של משיח בעולם.

— ביאור —

בְּכַל הַכֶּכֶר. להלן (פסוק כח) נקרא כי "ככר" היינו 'ככר הירדן', שכך נקרא כל האזור גם "ארץ הככר", וניתן לטעות שזהו שמו של האזור, על כן מסביר רש"י אזור סדום, כמו שכתוב לעיל (יג, י-יא) כשנפרד לוט מעל אברהם ובחר בסדום.

— עיון —

בְּכַל הַכֶּכֶר. נראה כי רש"י מעוניין שניתן את דעתנו לכינוי בו משתמשת התורה לתיאור האזור. התורה קוראת לאזור סדום "הככר" ובכך רומזת לכינוי 'ככר הירדן', אותו 'ככר הירדן' שחמד לוט בתחילה - "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה... כגן ה' כארץ מצרים... ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן". התורה משתמשת דווקא בכינוי זה כדי לומר ללוט - 'אתה, שבחרת בככר הירדן בגלל עושרה הכלכלי - טעית בבחירתך! נתת חשיבות לטפל והתעלמת מן העיקר, ולכן עכשיו אתה משלם את המחיר - "אל תעמוד בכל הככר"'.
מתוך הטרגדיה של לוט אנו לומדים כמה מוטעית היא בחירת מקום מגורים על

סמך נתונים כלכליים בלבד!

— רש"י —

הֶהָרָה הַמְּלִט. אצל אברהם בְּרַח, שהוא יושב בהר, שנאמר "ויעתק משם ההרה" (לעיל יב, ח). ואף עכשיו היה יושב שם, שנאמר "עד המקום אשר היה שם אהלו בתחלה" (יג, ג), ואף על פי שכתוב "ויהל אברם וגו'" (יג, יח), אהלים הרבה היו לו ונמשכו עד חברון:

— ביאור —

מסביר רש"י כי 'ההר' הוא מקום מושבו הקבוע של אברהם - כשנכנס לארץ נאמר: "ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה" (יב, ח), כשחזר ממצרים חזר אל אותו המקום "עד המקום אשר היה שם אהלה בתחלה" (יג, ג), ומן המקום הזה עצמו נפרד לוט מאברהם (יג, ה-יב). אמנם נאמר שם "ויהל אברם ויבוא וישב באלוני ממרא אשר בחברון" (יג, יח), אין הכוונה לומר שנטש את ההר אלא שמקום מושבו השתרע והתפשט עד לשם.

הֶהָרָה הַמְּלִט. ניתן היה להבין כי המלאכים מציעים לוט להימלט מן הכיכר הנמוך אל הר גבוה כדי שיינצל מן ההפיכה. אמנם כבר האריך רש"י לעיל (יד, י) לבאר ההבדל בין המילים 'הרה' ו'ההרה': 'הרה' משמעותה 'להר' שאינו מסוים, 'ההרה' משמעותה 'לההר', היינו אל ההר המסוים והידוע. אם כן, אין כאן הצעה להמלט סתם למקום גבוה אלא המלאכים מצווים על לוט להמלט 'אל ההר הידוע' - אך הנה לא ידענו לאיזה הר כוונתם שהרי לא הוזכר בפרשה זו שום הר.

— עיון —

הֶהָרָה הַמְּלִט. צרותיו של לוט נגרמו מכך שעזב את אברהם, ותיקונו הוא לחזור אל אברהם ולגור עמו.

מעניינת העובדה שאברהם אבינו בחר להשתקע בהר ולא בעמק. הישוב בהר הוא קשה יותר, ובמיוחד לבעלי מקנה המאהילים ממקום למקום, ואף מבחינה כלכלית עדיפה ישיבת העמק, ובכל זאת אברהם בוחר את ההר. בכך מודיע אברהם כי עניינו הוא בניה רוחנית, שאיפה לגבהים, וחוסר עניין בהצלחה גשמית. אמנם אברהם היה עשיר וכבד מאוד, אך עושרו לא בא לו מהשקעה אלא מברכת ה' שהצליח בידו.

— רש"י —

הַמְלִיטָה. לשון השמטה, וכן כל המלטה שבמקרא, אישמוציי"ר [להינצל] בלע"ז. וכן "והמליטה זכר" (ישעיה סו, ז), שנשמט העובר מן הרחם, "כצפור נמלטה" (תהלים קכד, ז), "לא יכלו מלט משא" (ישעיה מו, ב), להשמיט משא הרעי שבנקביהם:

— ביאור —

הַמְלִיטָה. בדרך כלל 'נמלט' היינו נס מפני רודף, אך מצאנו דוגמאות רבות ל'הימלטות' בלא רדיפה.¹⁸ מסביר רש"י כי משמעות המילה 'להמלט' היינו להישמט, לצאת מן המקום הקודם, מקום שהוא מסוכן או שאי אפשר להישאר בו מסיבה כלשהי. רש"י מביא שלש דוגמאות להימלטות שהיא השמטה ויציאה ממצב דחוק, בלא רדיפת רודף. "בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר" - העובר הבשל אינו יכול להמשיך

ולהתקיים בתוך הרחם המחניק ומוכרח הוא לצאת ולהישמט משם. "נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים" - כצפור שכמעט ונלכדה במלכודת אך הצליחה להישמט ולהינצל. "קרוסו כרעו יחדו לא יכלו מלט משא" - רש"י מפרש פסוק זה כלעג הנביא על אלילי ע"ז, שמעיהם מלאות צואה אך אינם יכולים להוציאה החוצה. אף כאן המלטה במשמעות השמטה ויציאה ממקום דחוק.

— עיון —

הַמְלִיטָה. לוט אינו חש זאת עדיין, אך המלאכים מגלים לו כי העיר סדום וכל הכיכר הם מקום סכנה ועליו למהר ולחלץ עצמו משם. רש"י בישעיה מו שם פירש 'מלט' - לשון הוצאה ממקום בלוע', וכן משאר הדוגמאות שמביא רש"י משמע שיציאתו של לוט מסדום לא היתה דבר פשוט. לוט היה חלק מסדום כמו עובר במעי אמו וכמו ציפור הלכודה במלכודת, וכמעט איבד שם את זהותו לגמרי. יציאה מסדום עבורו אינה הליכה ויציאה קלילה אלא צריכה היתה מאמץ, היחלצות והשמטה.

18. על פי 'גור אריה'.

אונקלוס

יח וַיֹּאמֶר לוֹט אֱלֹהִים אֵל-נָא
 אֲדָנִי: יט הִנֵּה-נָא מָצָא עַבְדְּךָ
 חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגִּדְלֵנִי חֶסֶדְךָ אֲשֶׁר
 עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת-נַפְשִׁי
 וְאֲנֹכִי לֹא אוֹכַל לְהַמְלִיט הָהָרָה
 פֶּן-תִּדְבַקְנִי הָרָעָה וּמָתִי:
 אונקלוס
 יח וַיֹּאמֶר לוֹט לְהוֹן, בְּבִעוּ יי: יט
 הָא כְּעֵן אֲשַׁכַּח עַבְדְּךָ רַחֲמִין
 בְּעֵינְךָ וְאֲסַגִּיתָא טִיבוּתְךָ
 דְּעַבְדְּתָ עִמִּי לְקַיְמָא יְת
 נַפְשִׁי, וְאֲנָא לִית אֲנָא יְכִיל
 לְאֲשַׁתִּיזְבָּא לְטוֹרָא דְלְמָא
 תַּעְרַעְנִי בְּשַׁתָּא וְאַמוֹת:

יח וַיֹּאמֶר לוֹט אֱלֹהִים אֵל-נָא
 אֲדָנִי: יט הִנֵּה-נָא מָצָא עַבְדְּךָ
 חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתַּגִּדְלֵנִי חֶסֶדְךָ אֲשֶׁר
 עָשִׂיתָ עִמָּדִי לְהַחֲיוֹת אֶת-נַפְשִׁי
 וְאֲנֹכִי לֹא אוֹכַל לְהַמְלִיט הָהָרָה
 פֶּן-תִּדְבַקְנִי הָרָעָה וּמָתִי:

— רש"י —

(יח) אֵל נָא אֲדָנִי. רבותינו אמרו (שבועות לה ע"ב) ששם זה קדש, שנאמר בו
 "להחיות את נפשי" (פסוק יט), מי שיש בידו להמית ולהחיות. ותרגומו: 'בבעו
 כען ה':

אֵל נָא. אל נא תאמר אלי להמלט ההרה:

— ביאור —

רש"י מוכיח פירוש זה מן התרגום
 שתירגם "אל נא" - 'בבעו' (בבקשה),
 ותירגם א'ד'נִי - 'יִי', ולא תירגם 'רִיבוֹנִי'.¹⁹
 לא כתוב מפורשות בפסוק מה לוט
 מבקש מן המלאכים. מסביר רש"י מתוך
 ההקשר שהוא מבקש שלא ידרשו ממנו
 להגיע להר.
 אמנם רש"י מוסיף בתרגום מילה שלא
 מובאת בכל הנוסחאות - "כען", שפירושה
 עכשיו, ונתחבטו המפרשים²⁰ בפירושו, כי
 הלא רש"י כותב בפירוש שהמילה "נא"
 פירושה בבקשה ולא עכשיו. ויש אף
 שכתבו שיש כאן טעות בגירסה.²¹

אֵל נָא אֲדָנִי. למילה "אדני" שני
 פירושים: א) חול, 'אדונים שלי', פנייה
 לאנשים חשובים. ב) קודש, פנייה אל
 הקב"ה (ועיין לעיל יח, ג).
 לכאורה לוט פונה בבקשתו אל המלאכים
 שיצילוהו ולכן היה מקום לומר כי לשון
 'אדנות' זו היא חול. מסביר רש"י בשם
 רבותינו כי אי אפשר לומר כן, שהרי לוט
 מבקש "להחיות את נפשי" ואין למלאכים
 כח להמית ולהחיות, אלא מוכרחים לפרש
 שבפנייה זו דיבר לוט אל הקב"ה עצמו דרך
 המלאכים המייצגים אותו (כפי שמפורש
 בפסוק "ויאמר לוט אליהם").

19. אולם בגמרא שבועות לה ע"ב פירש רש"י דברי חז"ל אלה באופן אחר, עיין שם שמשנה את הפסוק המקובל.
 אנו הסברנו כאן את דברי חז"ל כפי שמשמע מרש"י כאן בשם התרגום, שאין לנתק בין המילים "אל נא"
 ו"א'ד'נִי". זאת משום שאין דרכו של רש"י בפירושו לתורה לסרס הכתובים שלא לצורך, וכפי שהסברתי
 בארוכה בהקדמה לפרשת בראשית. וה' יצילני משגיאות.

20. עיין מזרחי כאן.

21. כך כתב הדברי דוד, ועיין עוד בגור אריה.

— רש"י —

נָא. לשון בקשה:

(יט) **פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרְעָה.** כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקב"ה רואה מעשי ומעשה בני העיר, והייתי נראה צדיק וכדאי להנצל, וכשאבוא אצל צדיק אני כרשע. וכן אמרה הצרפית לאליהו: "באת אלי להזכיר את עוני" (מ"א יז, יח), עד שלא באת אצלי היה הקב"ה רואה מעשי ומעשה עמי, ואני צדקת ביניהם, ומשבאת אצלי לפי מעשיך אני רשעה (בראשית רבה פ"ג, יא):

— עיין (על עמוד קודם) —

אֵל נָא אֲדַנֶּי. להלכה יש הבדל משמעותי אם שם זה הוא קודש או חול, שהרי שם קודש יש לכותבו בכוונה מיוחדת לשם קדושת השם, וכן אסור אחר כך למוחקו, מה שאין כן מילת חול.

— ביאור —

על כן מסביר רש"י כי חששו של לוט נובע מההגעה אל ההר עצמו - "לא אוכל להמלט ההרה" - בהר נמצא אברהם הצדיק (כפי שפירש רש"י לעיל פסוק יז ד"ה ההרה המלט), ואם אני אחיה במחיצתו של אברהם הרי אחשב ביחס אליו כרשע. אברהם חי ברמה מוסרית כה גבוהה עד שכל מי שידור עמו נראה כטמא וכרשע, מה שאין כן מי שגר בסביבה רעה כאנשי סדום.

גישה דומה מצאנו בסיפור האשה הצרפית (שגרה בעיר צרפת), שאירחה בביתה את אליהו הנביא ולאחר זמן מת בנה. אשה זו הטילה את האשמה על אליהו וטענה כלפיו כי בכך שבא לגור עמה אזי היא נחשבת כרשעה ביחס אליו.

נָא. כבר ראינו בפרשת לך לך שלמילה "נא" שתי משמעויות: בבקשה או עכשיו. מילה זו מובאת כאן פעמים, גם בפסוק זה וגם בפסוק הבא. בפסוק הבא פירושו עכשיו, כאילו כתוב: 'הנה עכשיו מצאתי חן בעיניך ולכן זה זמן מתאים להתחנן'. אבל בפסוקנו אומר רש"י כי פירושו בבקשה, לשון תחינה.

פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרְעָה. ניתן היה לפרש שלוט חושש שלא יספיק להגיע אל ההר ועלול הוא להיפגע בהפיכת סדום, אך באמת קשה לומר כן, שהרי המלאכים באו במיוחד להצילו והם שהורו לו להגיע אל ההר ולהינצל, אם כן מדוע ממשיך לוט לחשוש לחייו?

— עיין —

פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרְעָה. גם מתוך המצוקה והדחיפות מסרב לוט לחזור ולגור במחיצתו של אברהם. דורות רבים יחלפו עד אשר יחזור הקשר בין לוט ואברהם, תופיע רות המואביה ותתקן את מעשיו של לוט זקנה, ותאמר לנעמי: "באשר תלכי אלך" וכו'.

אונקלוס

כ הנה־נָא העִיר הַזֹּאת קְרֵבָה
 לָנוּס שָׁמָּה וְהוּא מִצְעָר
 אַמְלִטָּה נָא שָׁמָּה הֲלֵא
 מִצְעָר הוּא וְתַחִי נַפְשֵׁי: רביעי
 כא וַיֹּאמֶר אֱלֹו הִנֵּה נְשִׂאתִי
 פָּנֶיךָ גַּם לַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי
 הִפְכִי אֶת־הָעִיר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:
 כ הא פָּעַן קִרְתָּא הָדָא
 קְרִיבָא לְמַעְרָק לְתַמְזָן וְהוּא
 זְעִירָא, אֲשֶׁתִּיזֵב פָּעַן לְתַמְזָן
 הֲלֵא זְעִירָא הוּא וְתַתְקִים
 נַפְשֵׁי: כא וַאֲמַר לִיהָ הָא
 נְסִיבִית אַפְדָּ אַף לְפִתְגָמָא
 הָדִין, בְּדִיל דְלֵא לְמַהֲפְכִי
 ית קִרְתָּא דְבַעֲיָתָא עֲלֵהּ:

— רש"י —

(כ) הָעִיר הַזֹּאת קְרֵבָה. קרובה ישיבתה (שבת י"ע"ב), נתיישבה מקרוב, לפיכך לא נתמלאה סאתה עדיין. ומה היא קריבתה, מדור הפלגה שנתפלגו האנשים והתחילו להתיישב איש איש במקומו, והיא היתה בשנת מות פלג, ומשם ועד כאן נ"ב שנה, שפלג מת בשנת מ"ח לאברהם. כיצד, פלג חי אחרי הולידו את רעו ר"ט שנה (לעיל י"א, יט), צא מהם ל"ב כשנולד שרוג (שם, כ), ומשרוג עד שנולד נחור ל' (שם, כב), הרי ס"ב, ומנחור עד שנולד תרח כ"ט (שם, כד), הרי צ"א, ומשם עד שנולד אברהם ע' (שם, כו), הרי קס"א, תן להם מ"ח הרי ר"ט, ואותה שנה היתה שנת הפלגה, וכשנחרבה סדום היה אברהם בן צ"ט שנה, הרי מדור הפלגה עד כאן נ"ב שנה, וצוער איחרה ישיבתה אחרי ישיבת סדום וחברותיה שנה אחת, הוא שנאמר "אמלטה נא", נא בגימטריא חמשים ואחת:

הֲלֵא מִצְעָר הוּא. והלא עונותיה מועטין, ויכול אתה להניחה:

וְתַחִי נַפְשֵׁי. בה:

זהו מדרשו, ופשוטו של מקרא: הלא עיר קטנה היא, ואנשים בה מעט, אין לך להקפיד אם תניחנה ותחי נפשי בה:

— ביאור —

את חשבון ימיה של סדום מחשב רש"י על פי שנותיו של אברהם אבינו - בן כמה היה אברהם במותו של פלג ובן כמה היה אברהם ביום הפיכת סדום.

בן כמה היה אברהם במותו של פלג? פלג היה סבא של סבא רבא של אברהם (אברהם בן תרח בן נחור בן שרוג בן רעו בן פלג). לאחר שהוליד פלג את רעו חי פלג עוד 209 שנה. רעו הוליד את שרוג בגיל 32 כשנשארו לפלג 177 שנים לחיות. שרוג הוליד את נחור בגיל 30 כשנשארו לפלג 147 שנים לחיות. נחור הוליד את תרח בגיל 29 כשנשארו לפלג 118 שנים לחיות. תרח הוליד את אברהם בגיל 70 כשנשארו לפלג עוד 48 שנים לחיות. כאשר מת פלג היה אברהם בן 48 שנים.

בן כמה היה אברהם במהפכת סדום? המלאכים הגיעו לסדום מיד אחרי שבישרו את שרה ואברהם על הולדת יצחק, ובשורה זו היתה שנה אחת לפני שיצחק נולד. הואיל ואברהם היה בן 100 שנה כשנולד יצחק (להלן כא, ה) אם כן אברהם היה בן 99 במהפכת סדום.

אם כן, 52 שנים עברו מדור הפלגה ועד חורבנה של סדום (החשבון מונה הן את שנת 48 והן את שנת 99).

על פי המדרש טענתו של לוט היא שהעיר צוער נבנתה אחרי העיר סדום. אם סדום היתה קיימת 52 שנה צוער צעירה יותר, ומן הרמז במילה "אימלטה נ"א" - למדנו כי צוער היתה בת נ"א (51).

הָעִיר הַזֹּאת קָרְבָּה. רש"י פירש את כל הפסוק בשני פירושים: מדרש ופשוטו של מקרא:

פשוטו של מקרא - לוט מבקש לחוס על העיר צוער, משתי סיבות: א) "העיר הזאת קרובה לנוס שמה" - היא סמוכה לסדום וקל יהיה להימלט אליה. ב) "והיא מצער" - זוהי עיר קטנה ויש בה מעט אנשים ולכן לא יהיה 'נזק' גדול אם היא תישאר בעולם.

[נראה לומר שרש"י נוטה להעדיף את המדרש על פני פשוטו של מקרא, ועל כן שינה מדרכו ופירש תחילה את הפסוק על פי המדרש, וראה מה שכתבנו ב'עיון'.]

מדרשו - לוט טוען כי יש לחוס על צוער משום שהיא עיר "קרובה", היינו שהוקמה ונתיישבה לא מכבר, ואינה קיימת זמן רב כמו סדום וחברותיה, וממילא עוונותיה מועטין כי קטאה פחות זמן מהן ועדיין לא 'נתמלאה סאתה', היינו עדיין לא הגיעה למיכסת החטאים המחייבת עונש כבד.

מהו החשבון?

את כל הערים בעולם התחילו לבנות רק לאחר שנחרב מגדל בבל בדור הפלגה, כי אז נפוצו בני האדם לכל עבר והחלו לבנות ערים נפרדות. אם כן, כדי לדעת בת כמה היתה סדום כשנחרבה צריכים אנו לחשב כמה זמן עבר מדור הפלגה. חז"ל למדו כי מגדל בבל חרב בשנת מותו של פלג, עליו נאמר "כי בימיו נפלגה הארץ" (לעיל י, כה; ועיין רש"י שם).

— רש"י —

(כא) **גַם לְדָבָר הַזֶּה**. לא דייך שאתה ניצל, אלא אף כל העיר אציל בגללך:

הַפְּנִי. הופך אני, כמו "עד בואי" (להלן מח, ה), "אחרי רואי" (לעיל טו, יג), "מדוי דברי בו" (ירמיה לא, יט):

— עיון (על עמוד קודם) —

הָעִיר הַזֹּאת קְרָבָה. מדוע רש"י מעדיף את פירוש המדרש על פני פשוטו של מקרא?

נראה לומר כי הטעם לכך נעוץ בתוכן דבריו של לוט. לא מסתבר לומר שלוט היה סבור שטענה קטנונית כזו בדבר מיעוט האנשים בצוער תגרום לרחמי שמים עליהם ולהצלתם מן הגזירה. וכי לחינם נגזרה עליהם כליה? והלא ידוע לפני הקב"ה ובית דינו על קוטנה של העיר ועל מיעוט האנשים בה ואף על פי כן נגזרה עליהם כליה, ואפילו תפילותיו של אברהם אבינו לא העבירו את רוע הגזירה מעליהם, והיאך טענה קלושה שכזו תועיל להצילם ממות? וכי משום שהם אנשים מעטים לא מגיע להם עונש על חטאיהם הכבדים?

כדי ליישב פירוש זה צריך לומר כי הואיל ותושביה מעטים ממילא משקלה הסגולי הוא קטן ואינה יכולה לגרור בעקבותיה ערים נוספות, ולכן אין צורך לכלותה כליל מעל פני האדמה.

חשבונו של רש"י נראה תמוה משתי סיבות. ראשית, לא הוכח שהעיר סדום נבנתה מייד עם התפלגות האומות, ואולי נבנתה מאוחר יותר. שנית, לא הוכח שהעיר צוער היא בת 51 שנה, והראיה מן הגימטריה נ"א נראית קלושה.

אמנם נראה לומר כי המדרש בא לומר כי טענתו של לוט אינה שטחית אלא עמוקה יותר. הוא אינו רוצה להציל את צוער רק משום שהיא קטנה וסמוכה לסדום, אלא יש לו טענה רצינית להצלת העיר מן הדין. ראיה לדבר היא הכפילות שבדבריו: "והיא מצער, אמלטה נא שמה הלא מצער היא". לוט אינו מתחנן על חייו אלא על חיי העיר, "הלא מצער היא"! מכאן שיש לפרש את דברי לוט לעניין היות העיר צוער בעלת מיעוט עוונות ועל כן מן הדין יש להסיר מעליה את גזרת ההשמדה.

— ביאור —

גַם לְדָבָר הַזֶּה. המילה "גם" באה לרבות, ולכאורה קשה, שהרי זוהי בקשתו הראשונה של לוט ולא ביקש לפני כן דבר!

מסביר רש"י שעצם הצלתו של לוט

— עיון —

גַּם לְדַבֵּר הַזֶּה. זכה לוט ובהבל פיו גרם להצלת עיר שלמה ממות! והקורא תמה, והלא אברהם הצדיק התפלל והתחנן לפני הקב"ה ולא זכה להציל כלל, ואילו לוט, שכל עניינו היה הצלת עצמו, זכה להציל עיר?

הנה כבר הבאנו לעיל (יח, לג) דברי הזוהר הקובע כי אברהם עשה כהוגן ושלא כהוגן, שהתפלל עבור הצדיקים ולא עבור הרשעים, ואילו משה רבנו עשה כהוגן, שטען "מחני נא מספרך" וקשר גורלו עם גורל הרשעים. נראה לומר כי גם לוט קשר את גורלו עם גורל העיר צוער (אמנם לא מתוך צדיקות אלא מתוך צורך והכרח), ותפילה כזו שהיא תחינה הבוקעת מעומק הלב מתוך כוונה להציל נפשו - על כרחך היא גדולה ואמיתית יותר מאשר אדם המתפלל על חברו. המצוקה המיידית בה היה נתון לוט גרמה לכך שזעקתו בקעה מחדרי ליבו, ובכך הצליח להציל עצמו ואחרים עמו.

— ביאור —

הוזה: "הפכי" = הופך אני. סימות יו"ד משמעותה 'אני'.

רש"י מביא כמה דוגמאות לתופעה דקדוקית זו:

- יעקב אבינו אומר ליוסף "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם". המילה 'בוא' היא בהווה, ו"בואי" היינו הביאה שלי.

- הגר אמרה אחרי שראתה את המלאך במדבר: "הגם הלום ראיתי אחרי רואי". רש"י פירש שם שכיוונה לומר שכבר היתה רגילה לראות מלאכים בביתו של אברהם, והופתעה לראותם אף במדבר. "רואי" היינו הווה מתמשך - רואה וחוזרת ורואה.

- הנביא אומר על שבט אפרים "כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד", והיינו בכל עת שאני מדבר בו אני נזכר בו. "דברי" - מדבר אני.

הַפְּכִי. על פי פירוש רש"י המילה "הפכי" היא הטייה דקדוקית מיוחדת ונדירה, שעל אף שהיא פועל בזמן הווה יש בה גם הטייה לעושה הפעולה - 'הופך אני'.

ביאור הדברים: בלשון הקודש ניתן לשייך את הפעולה לפועל באותה המילה, אך זה אפשרי רק בזמני עבר ועתיד. לדוגמא, שורש למ"ד: 'למדתי' - משמעותו אני למדתי, 'אלמד' - אני אלמד. אולם 'לומד' - אי אפשר לדעת אם משמעותו 'אני לומד', או 'אתה לומד' או אולי 'הוא לומד'. בזמן הווה הפועל אינו מוטה לעושה הפעולה ויש להוסיף את הנושא לפועל, וניתן להוסיפו לפני הפועל או לאחוריו - 'אני לומד' או 'לומד אני'.

כאן ישנה חריגה מכלל זה, והפועל מוטה ומשוייך לעושה הפעולה בזמן

— עיון —

הַפְּכִי. בלשון הקודש שקועה חכמה עמוקה. ניתן לראות זאת גם בסידור הנושא והפעולה: בזמן עבר הפעולה קודמת לעושה הפעולה - למדתי, למדת, למדנו, וזאת

אונקלוס

כב מֵהָרַם הַמֶּלֶט שְׁמָה כִּי לֹא
 אֹכֵל לַעֲשׂוֹת דְּבָר עַד-בְּאֵן
 שְׁמָה עַל-בֵּן קָרָא שְׁם-הָעִיר
 צוֹעֵר:

כב אֹחֵי אֲשֶׁתֵּיזָב לְתַמּוֹן אָרִי
 לֹא אֹכֵל לְמַעַבְד פְּתַגְמָא
 עַד מִיתַד לְתַמּוֹן, עַל כִּי
 קָרָא שְׁמָה דְקָרְתָא צוֹעֵר:

— רש"י —

(כב) כִּי לֹא אֹכֵל לַעֲשׂוֹת. זה עונשן של מלאכים, על שאמרו "כי משחיתים אנחנו" (לעיל פסוק יג), ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהזקקו לומר שאין הדבר ברשותן (בראשית רבה פ"ג, ט):

— עיון (המשך) —

משום שהפעולה כבר נעשתה ואילו הנושא ישנו בעולם. לעומת זאת בזמן עתיד עושה הפעולה קודם לפעולה - אלמד, תלמד, נלמד, וזאת מאחר ועושה הפעולה קיים והפעולה עדיין לא באה לעולם. בזמן הווה אי אפשר 'להדביק' את עושה הפעולה לפעולה משום שאפשר להקדימו לפעולה ואפשר לאחרו, כשם שאפשר לומר 'אני הופך' או 'הופך אני'.

— ביאור —

כִּי לֹא אֹכֵל לַעֲשׂוֹת. אין כאן הבטחה ללוט - אל תדאג 'לא אעשה דבר', אלא יש כאן הודאה בחוסר יכולת - "לא אוכל לעשות דבר". מדוע הודה המלאך שאין לו שליטה על ההתרחשויות, הרי יכול היה להימנע מכך! מסביר רש"י כי יש כאן מעין עונש

למלאך ההופך את סדום. לפני כן התבטא המלאך באופן המעיד על שליטה ואחריות - "כי משחיתים אנחנו", והרי אין הוא אלא שליח הפועל על דעת אחרים ולא על דעת עצמו! ועל כן חוייב המלאך להודות על האמת ולהצהיר על חוסר יכולתו - "כי לא אוכל לעשות דבר".

— עיון —

כִּי לֹא אֹכֵל לַעֲשׂוֹת. דברי רש"י תמוהין ביותר, שהרי אין למלאכים בחירה חופשית וכל מה שאומרים ועושים הוא קיום ציווי ה'! הסברנו בתחילת הפרשה ש'מלאכים' היינו רצון ה'. ולכאורה יש להבין, מהו ההבדל בין רצון ה' המתבטא באופן ישיר מאיתו יתברך, כמו במכת בכורות מצרים עליה אמר

— רש"י —

כִּי לֹא אוֹכֵל. לשון יחיד, מכאן אתה למד שהאחד הופך והאחד מציל, שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד:

עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר. על שם "והיא מצער" (פסוק כ):

— עיון (המשך) —

בעל ההגדה: 'אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ה' אני ולא אחר', לבין רצון ה' הבא לידי ביטוי ע"י מלאך?

'מלאך' היינו קביעת חוק, בדומה לחוקי הטבע שחקק הקב"ה בעולמו - "חק נתן ולא יעבור". חוקים אלה אינם משתנים, עד שאמרו במשנה: המתפלל על אשתו המעוברת שתלד זכר - הרי זו תפילת שוא, כי אי אפשר לשנות את מין הילוד. וקשה, הרי ה' יכול לשנות הטבע ולעשות כרצונו! אלא הוא עצמו קבע בעולמו שחוקי הטבע לא ישתנו (כמובן ישנם מקרים מעטים היוצאים מן הכלל). עשיית פעולה על ידי מלאך היא כעין חוק שה' קבע שלא ישתנה לפי המציאות. הצלתו של לוט היא חוק שה' טבע בעולם וקבע כי הוא צריך להינצל, כי ממנו עתיד להיוולד המשיח. אמנם השחתתה של סדום אינה חוק, ויכול העולם להתקיים גם אם סדום תישאר לעמוד על תילה, ולכן לא שייך לשים בפי המלאך את האמירה "משחיתים אנחנו" משום שאמירה כזו מגדירה הפיכה זו לדבר מוכרח שאינו יכול להשתנות. רש"י מלמד אותנו שהגזרה על הפיכת סדום ניתנה לשינוי, אך הצלתו של לוט לא ניתנה לשינוי.

— ביאור —

כִּי לֹא אוֹכֵל. עיין מה שכתבנו לעיל
פרק יח פסוק ב בעניין 'אין מלאך עושה
שתי שליחויות'.
עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר.
ולעיל פסוק כ ביאר רש"י בשתי דרכים
את משמעות "מצער".

אונקלוס

כג שִׁמְשָׁא נִפְק עַל אַרְעָא,
 וְלוֹט עָאֵל לְצַעַר: כד וַיִּי
 אֲמַטֵּר עַל סְדוּם וְעַל עַמּוֹרָה
 גְּפְרִיתָא וְאִישָׁתָא, מִן קָדָם
 יי מִן שְׁמַיָא: כה וַהֲפֹךְ יֵת
 קְרוּיָא הָאֱלִין וְיֵת כָּל
 מִישְׁרָא, וְיֵת כָּל יֵתְבֵי
 קְרוּיָא וְצִמְחָה דְאַרְעָא:

כג הַשֶּׁמֶשׁ יֵצֵא עַל-הָאָרֶץ וְלוֹט
 בָּא צִעְרָה: כד וַיְהִי הַמָּטֵר
 עַל-סְדוּם וְעַל-עַמּוֹרָה גְּפְרִית
 וְאִשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן-הַשָּׁמַיִם:
 כה וַיִּהְיֶה אֶת-הָעָרִים הָאֵל וְאֵת
 כָּל-הַכֹּכָב וְאֵת כָּל-יֹשְׁבֵי הָעָרִים
 וְצִמַּח הָאֲדָמָה:

— רש"י —

(כד) וה' המטיר. כל מקום שנאמר "וה'" הוא ובית דינו (בראשית רבה פנ"א, ב):

— ביאור —

וה' המטיר. מדוע לא נאמר בפסוק
 'ה' המטיר', מדוע התורה הוסיפה ו' -
 המטירו', אלא שהתורה השמיטה את
 וה' מסביר רש"י כי ו' זו היא ו' החיבור,
 וכאילו נאמר: 'בית דין של מעלה וה'
 המטירו', אלא שהתורה השמיטה את
 המילים 'בית דין של מעלה'.

— עיון —

וה' המטיר. דברי רש"י מעוררים תמיהה, וכי יש למעלה שתי רשויות - ה' ובית
 דינו? האם חלילה מבלתי יכולת ה' להמטיר לבדו? אלא פשיטא שרעיון אחר ישנו
 כאן בדברי רש"י, והוא ענין הדין המדוקדק. כאשר אנו רואים 'עונש קולקטיוו' -
 עונש כללי, מתעוררת השאלה האם הדין אכן מוצדק? האם כל הנענשים היו ראויים
 להיענש? וכמו שהקשה אברהם "האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש צדיקים בתוך
 העיר?" על כך עונה רש"י ואומר "ה' ובית דינו", ר"ל כל פעולות ה' נעשות מתוך דין
 מדוקדק, ואפילו במקום של עונש כללי על מספר גדול של בני אדם - "א"ל אמונה ואין
 עוול צדיק וישר הוא", ובאמת כל יחיד ויחיד שנפגע - כך היה ראוי לו מן הדין. הואיל
 וכל מעשי ה' נעשים מתוך דין - "הוא ובית דינו" - על כן אין להרהר אחר מידותיו.²²

22. כן פירש רש"י גם פרשת בא (יב, כט) על הפסוק "וה' הכה כל בכור בארץ מצרים".

— רש"י —

הַמְטִיר עַל סְדָם. בעלות השחר, כמו שנאמר: "וכמו השחר עלה" (לעיל פסוק טו), שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה. לפי שהיו מהם עובדים לחמה ומהם ללבנה, אמר הקב"ה: אם אפרע מהם ביום יהיו עובדי לבנה אומרים: אילו היה בלילה כשהלבנה מושלת לא היינו חרבין. ואם אפרע מהם בלילה יהיו עובדי החמה אומרים: אילו היה ביום כשהחמה מושלת לא היינו חרבין. לכך כתיב: "וכמו השחר עלה", ונפרע מהם בשעה שהחמה והלבנה מושלות (בראשית רבה פ"ג, יב):

— ביאור —

הַמְטִיר עַל סְדָם. בפסוק הקודם נאמר "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה", ומשמע שכבר זרחה השמש לפני שהתחילה ההפיכה. מסביר רש"י כי הביטוי "וה' המטיר" מלמד שפעולה זו נעשתה לפני הפעולה הקודמת. אילו פעולה זו היתה מאוחרת לפעולה הקודמת היה צריך לומר 'וימטר ה'". "וה' המטיר" - הקדים הכתוב את הנושא לפועל, ואף כתב את הפועל בזמן עבר רגיל ולא בזמן עתיד עם וי' ההיפוך. וראה דברי רש"י על הפסוק "והאדם ידע" (לעיל ד, א). על פי זה יש לפרש כך: 'וה' כבר המטיר על סדום לפני שהשמש יצא על הארץ', והיינו בזמן עלות השחר - זמן השייך הן ללילה והן ליום. הטעם לבחירת זמן זה הוא כנגד מחשבתם של עובדי עבודה זרה, ובדקדוק בחר הקב"ה זמן השייך הן ליום והן ללילה, בו שולטים גם החמה וגם הלבנה.

— עיון —

הַמְטִיר עַל סְדָם. הקב"ה לא רצה לתת פתחון פה לכל אחת מכתות העבודה זרה. כדי להבין את ה'ויכוח' בין שתי השיטות הללו, ויכוח שצריך היה הקב"ה להתחשב בו ולהכריע בו, צריך להבין מהי השקפתם האמונית של עובדי החמה ושל עובדי הלבנה בענייני שכר ועונש.

בלוח השנה אנו מוצאים כי הנוצרים מחשבים הלוח לפי החמה בלבד, המוסלמים מחשבים לפי הירח בלבד, ואילו ישראל משלבים בלוח העברי הן את שנת החמה והן את שנת הלבנה. מהו הרעיון העומד מאחורי כל זאת?

הנוצרים מאמינים באליל שאינו משתנה ואינו מתערב במעשי האדם, כדמיון השמש השולט בתוקפו על העולם ומחמם גם רשע גם צדיק. לשיטתם, אמונתו של האדם תועיל לו כדי להינצל מדינו של גהינם לעתיד לבוא. גם מי שחטא כל ימיו אבל מאמין באותו האיש ניצל בזכות אותו האיש. כלומר האל מתערב רק בעולם הלא מוחשי ואינו מתערב בעולם הטבע.

לעומתם, המוסלמים מאמינים בביטול הבחירה החופשית של האדם, וביכולת

— רש"י —

הַמְטִיר וְגו' גְּפְרִית וְאֵשׁ. בתחילה מטר ונעשה גפרית ואש (מכילתא דר' ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פ"ה):

— עיון (המשך) —

מוחלטת של הא-ל. מהלך הירח נראה נטול היגיון ואינו קשור עם שינויי העונות ושינויי הזמנים. הירח מופיע ומתכסה במהלך שנראה שרירותי, ומסמן את רצון הא-ל שפועל כפי הבנתו ואין לאדם שום שותפות אתו. לשיטתם, האדם אינו יכול להשפיע כלל על המאורעות שיעברו עליו והכל נעשה ברצון הא-ל. שתי השקפות קיצוניות אלה מסוכנות ביותר, כי טבוע בתוכן אי דרישה מן האדם להיטיב את מעשיו. הנצרות סוברת שאמונתו של האדם מספיקה כדי להצילו מן העונש של מעלה, והאיסלאם סבור שאין יכולת באדם לשנות את גורלו. השקפות אלה הן עבודה זרה כי מסירות הן מעל האדם עול מלכות שמים. עבודת ה' האמיתית דורשת מן האדם קבלת עול מצוות ואמונה בשכר ועונש על פי מעשיו. עתידו של האדם תלוי במעשיו, והקב"ה מעניש לעוברי רצונו ונותן שכר טוב לעושי רצונו. בסדום רווחו שתי שיטות אלה, ובאה מהפכת סדום להוכיח כי הקב"ה מעניש הרשעים על מעשים רעים, וממלט את הצדיק בזכות מעשיו הטובים. הלוח העברי בנוי על מהלך השמש והירח. היהדות מאמינה שאכן יש כח בטבע, אולם אין זה מונע התערבות הא-ל כפי רצונו.

— ביאור —

גשם. רש"י אינו מפרש כך, כי אפשר היה לומר 'הוריד' או 'השליך', והתורה דקדקה לומר דווקא "המטיר".	הַמְטִיר וְגו' גְּפְרִית וְאֵשׁ. המילה "המטיר" באה מהמילה 'מטר' שמשמעותה גשם, ו"המטיר" היינו 'הוריד גשם', אם כן מהו שכתוב "המטיר... גפרית ואש"? ניתן היה לפרש כי להמטיר היינו להשליך משהו מן השמים, לאו דווקא
מסביר רש"י כי בתחילה ירדו גשמים בלבד, ורק אחר כך הפכו גשמים אלה לגפרית ואש.	

— עיון —

הַמְטִיר וְגו' גְּפְרִית וְאֵשׁ. נראה לומר כי תהליך הדרגתי זה נעשה כדי לאפשר לאנשי סדום לחזור בתשובה, וכעין מה שהיה בירידת המבול (ועין רש"י לעיל ט, יב). ומכאן ראייה לדברי הנביא "כי לא אחפוץ במות המת נאום ה', והשיבו וחיו" (יחזקאל יח, לב).

— רש"י —

מֵאֵת ה'. דרך המקראות לדבר כן, כמו "נשי למך" (לעיל ד, כג), ולא אמר 'נשיי'. וכן אמר דוד "קחו עמכם את עבדי אדוניכם" (מלכים א' א, לג), ולא אמר 'עבדיי'. וכן אחשורוש אמר "בשם המלך" (אסתר ח, ח), ולא אמר 'בשמי'. אף כאן אמר "מאת ה'" ולא אמר 'מאתו' (בראשית רבה פנ"א, ב, עיי"ש):

— ביאור —

מֵאֵת ה'. ניסוח הפסוק מסורבל מעט וחוזר על הנושא בשני חלקי המשפט, וכך משום שתופעה זו שכיחה במקראות ולכאורה עדיף היה לומר: 'זה' המטיר... מאתו מן השמים'. רש"י אינו נותן טעם ומן הכתובים).

— עיון —

מֵאֵת ה'. לכאורה כל הדוגמאות שהביא רש"י אינן דומות לפסוק שלפנינו. בכל הדוגמאות מדובר על אדם המדבר על עצמו, כאשר במשפט אחד הוא מתייחס לעצמו בגוף ראשון ("שמען קולי", "והרכבתם את שלמה בני", "הנה בית המן נתתי לאסתר") ומייד בסמוך הוא מתייחס לעצמו בגוף שלישי ("נשי למך", "קחו עמכם את עבדי אדוניכם", "זאתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם בשם המלך") כדי להגדיל חשיבותו, ואילו כאן אין מדובר בציטוט דברים אלא בתיאור התורה את התרחשות הדברים, וכל הפסוק הוא בגוף שלישי, כאשר בתיאור עצמו ישנה כפילות הנושא במקום להשתמש בהטייה. אפשר לומר כי בדברים אלה רוצה רש"י לדחות את הדעה (המופיעה במדרש) הסוברת כי "זה" המטיר" היינו המלאך בשליחות ה', ואילו "מאת ה'" היינו ה' ממש. רש"י סובר שאין לומר כן, כי אפשר לטעות ולהבין מכאן על קיומן של שתי רשויות, חלילה, אלא יש לפרש שני השמות על ה' ממש, גם אם יש קצת דוחק בהשוואה לפסוקים אחרים.²³

עוד אפשר לפרש כי רש"י מעוניין להסביר מדוע תופעה זו מופיעה בפסוקנו. מן הדוגמאות עולה כי אדם מדבר על עצמו בגוף שלישי כדי להדגיש את חשיבותו, ואף כאן יש לומר כי הפסוק בא להדגיש כי מהפכת סדום וכל עניין הגופרית והאש אינם תופעת טבע טבעית אלא עניין ניסי מחודש בהשגחה מיוחדת, ולכן חוזרת ומציינת "מאת ה'" מן השמים". ראייה לדבר היא ההפסקה באתנחתא אחרי המילים: "גופרית ואש", המשאיר את המשפט "מאת ה'" מן השמים" כעניין חדש הבא לבטא רעיון חדש.

23. ובעניין היחס בין הדעות במדרש ראה רמב"ן כאן ובמפרשי רש"י. אמנם לענ"ד לא קשה קושיית הרמב"ן, כי מה שכתב רש"י "ה' ובית דינו" היינו רק כדי לומר שהכל נעשה בדן ובדקדוק מוחלט, אך לא כדי לתאר מי ביצע זאת, ודו"ק.

— רש"י —

מִן הַשָּׁמַיִם. הוא שאמר הכתוב: "כי בס ידין עמים וגו'" (איוב לו, לא). כשבא לייסר את הבריות מביא עליהם אש מן השמים כמו שעשה לסדום, וכשבא להוריד המן מן השמים לישראל: "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שמות טז, ד):

(כה) וַיַּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים וְגו'. ארבעתן יושבות בסלע אחד והפכן מלמעלה למטה, שנאמר: "בחלמיש שלח ידו וגו'" (איוב כח, ט):

— ביאור —

והרס עצום עד שניתן לומר שכביכול המקום התהפך. רש"י אינו מפרש כן אלא מפרש "ויהפוך" כפשוטו, הפיכה מלמעלה למטה, ומילה זו באה לתאר פעולה נוספת שנעשתה בערי סדום. על פי רש"י פסוק זה אינו מתאר את מה שגרמו האש והגופרית אלא הוא מתאר פעולה נוספת של הפיכת הערים וקבירתן תחת הסלע.²⁴

הפסוק שמביא רש"י מאיוב מוכיח כי הקב"ה אכן עשה פעולה כזאת של עקירת הרים מתחתיתם והפיכתם על ראשם: "בחלמיש שלח ידו הפך משורש הרים". חז"ל ייחסו פסוק זה לתיאור מהפכת סדום.

מִן הַשָּׁמַיִם. השמים הם המקור בו משתמש הקב"ה להשפיע על העולם. כאשר רוצה להעניש ולייסר אזי ממטיר מן השמים אש וגופרית, וכאשר רוצה להיטיב אזי מוריד מהם מן לישראל. גם העונש וגם הטובה - מאת ה' מן השמים. הפסוק באיוב מתייחס לשמים ולעבים, ואומר כי בהם הקב"ה דן את בני האדם, הן לשכר והן לעונש.

וַיַּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים וְגו'. ניתן היה לפרש כי 'הפכה' זו פירושה חורבן, או אולי עניינה שינוי משמעותי, כמו "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם" (שמות ז, כ), ואף כאן הגופרית והאש גרמו לחורבן

— עיון —

וַיַּהַפֵּךְ אֶת הָעָרִים וְגו'. יש להדגיש שפירוש זה נחשב אצל רש"י כ'פשט', שהרי התורה השתמשה במילה "ויהפוך" ואין סיבה לפרש את המילה שלא כמשמעה הפשוט. אחרים ירצו לפרש באופן הגיוני: הואיל ואחר המטרת האש והגופרית כבר חרבו הערים שוב אין צורך להפוך אותם, ולכן "ויהפוך" היינו החריב. אך רש"י אינו יכול להתעלם מן הפשט הפשוט של כל מילה ומילה. מדוע באמת היה צורך להפוך את הערים האלה? מדוע לא להסתפק בהשמדתן וחורבן המוחלט באמצעות האש והגופרית?

²⁴ ואכן התורה קוראת לחורבן סדום 'הפכה', ראה להלן פסוק כט "וישלח את לוט מתוך ההפכה"; דברים כט, כב: "כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו".

אונקלוס

כּו וַאֲסַתְכִי־אֵת אֶתְתִּיהּ
 מִבְּתְרוּהִי, וְהוֹת קָמָא
 דְּמִלְחָא: כּו וַאֲקָדִים אֲבָרְהָם
 בְּצַפְרָא, לְאַתְרָא דְשִׁמִּישׁ
 תַּמָּן בְּעָלוּ קָדָם יי: כח וַאֲסַתְכִי
 עַל אִפֵּי סָדוּם וְעַמּוֹרָה וְעַל כָּל
 אִפֵּי אֶרֶע מִיִּשְׂרָאֵל, וְחִזָּא וְהָא
 סְלִיק תַּנְנָא דְאַרְעָא כְּתַנְנָא
 דְאַתְוֹנָא:

כּו וַתִּבֹּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי
 נֹעִיב מִלַּח: כּו וַיִּשְׁכַּם אֲבָרְהָם
 בְּבִקְרֵי אֶל־הַמְּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד
 שָׁם אֶת־פָּנָיו יְהוָה: כח וַיִּשְׁקֹף
 עַל־פָּנָיו סָדוּם וְעַמּוֹרָה וְעַל־כָּל־
 פָּנָיו אֶרֶץ הַכְּפָר וַיֵּרָא וַהֲנִיחָהּ עָלֶיהָ
 קִיטָר הָאָרֶץ כְּקִיטָר הַכְּבָשָׁן:

— רש"י —

(כו) וַתִּבֹּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו. מאחריו של לוט:

— עיון (המשך) —

נראה שיש כאן רצון למחוק כל זכר מן הערים האלה. מה שעומד חרב עשוי להיבנות מחדש, אך מה שנהפך ונקבר תחת האדמה שוב אין לו תקומה לעולם. רש"י דקדק בלשונו לומר 'ארבע ערים' על אף שבמדרש הוזכרו חמש ערים, שהרי העיר צוער לא נהפכה אלא ניצלה בזכותו של לוט. אותו רוע מוחלט שהיה צורך למחותו מן העולם לא נמחה כליל, ובעטיו של לוט נשאר לו שריד ופליט, ועתיד הוא לחזור ולהתעורר בהמשך ההיסטוריה.

— ביאור —

וַתִּבֹּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו. אילו היה נאמר 'ותבט אשתו אחריה' היינו מבינים שהסתובבה לאחור והביטה, אך כאן נאמר "מאחריו". מסביר רש"י כי אשתו של לוט הלכה אחרי לוט, וכשהביטה (לאן שהסתובבה לאחור והביטה, אך כאן שהביטה) היתה נמצאת מאחורי לוט.²⁵

— עיון —

וַתִּבֹּט אֶשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו. נראה לומר שיש כאן עומק נוסף. אשתו של לוט לא היתה ברמתו הרוחנית של לוט ולא היתה שותפה לו בצדיקותו, אלא היתה 'מאחריו של לוט'. אחרי הקדמה זו נבין את דברי רש"י בדיבור הבא.

— רש"י —

וַתְּהִי נְצִיב מְלַח. במלח חטאה ובמלח לקתה (בראשית רבה פנ"א, ה). אמר לה: תני מעט מלח לאורחים הללו, אמרה לו: אף המנהג הרע הזה אתה בא להנהיג במקום הזה (שם פ"ג, ד):

(כח) קִיטֵר. תימור של עשן. טורק"א [לפיד] בלע"ז:

כְּבִשָּׁן. חפירה ששורפין בה את אבנים לסיד, וכן כל כבשן שבתורה:

— ביאור —

קִיטֵר. 'תימור' מלשון "תמרות עשן" (יואל ג, ג), ומשמעותו עמוד עשן העולה מעלה. כתב רש"י בפרשת תרומה (שמות כה, ו): 'ולשון קטורת - העלאת קיטור ותמרות עשן'.

כְּבִשָּׁן. כבשן אינו תנור ענק אלא חפירה בקרקע, בה שורפים אבנים בחום עצום עד שנהפכות לסיד. מסתבר שהאש שירדה מן השמים לא הבעירה שריפה כשריפת-יער גדולה, אלא גרמה לחום עצום ולהתכה של כל אשר היה בערי סדום. עשן העולה מהתכת אבנים אינו דומה לעשן של שריפה המכלה עצים וכדומה.

וַתְּהִי נְצִיב מְלַח. מדוע לקתה אשת לוט במלח, והלא לא הוזכר לעיל עניין מלח כלל אלא רק גופרית ואש! מסביר רש"י שזוהי מידה כנגד מידה, הואיל וחטאה בעניין מלח נענשה במלח. אמנם אלמלא הביטה לא היתה לוקה, אך מאחר ועברה על הציווי שנצטווה לוט לעיל (פסוק יז) "אל תביט אחריו" נתחייבה מיתה, ובגלל שחטאה במלח נידונה במלח. בפרשת ניצבים מוזכר המלח במהפכת סדום: "גופרית ומלח... כמהפכת סדום" (דברים כט, כב, עיין שם).

— עיון —

וַתְּהִי נְצִיב מְלַח. אשת לוט לא היתה שותפה עם בעלה במצות הכנסת אורחים. הכעיס אותה במיוחד רצונו של לוט לתת לאורחים מלח, כי המלח אינו נועד להשביע אלא לתת טעם במאכל. לוט רצה שאורחיו יאכלו אך גם שייהנו מן האוכל, ועל כך התרעמה אשתו: לא דיין שאתה מחיה את נפשם, אתה גם רוצה להנעים להם?

כְּבִשָּׁן. חטאי סדום ועמורה היו כל כך נוראים עד שהמקום עצמו נתקלל, והיה צורך לא רק לשרוף את אשר על פני השטח אלא להתיר ולהמיס אף את האבן והאדמה עליהן עמדו. העמק הפורה והיפה הפך לאפר ולסיד כבשן שאינו ראוי עוד לנטיעה ולמגורים, כדי להנציח לדורות שחטאי סדום ועמורה אינם ניתנים לשכחה או לסליחה לעולם.

אונקלוס

כט וְהָוּהּ בְּחַבְלוֹת יְיָ יֵת קְרוֹי מִיִּשְׂרָאֵל וּדְכִיר יְיָ יֵת אַבְרָהָם, וְשַׁלַּח יֵת לוֹט מִגּוֹ הַפִּיכָתָא כַּד הִפֵּךְ יֵת קְרוֹיָא דְהָוּהּ יִתִּיב בְּהוֹן לוֹט: 5 וְסָלִיק לוֹט מִצְעָר וְיִתִּיב בְּטוֹרָא וְתַרְתִּין בְּנִתְיָה עַמִּיה אָרִי דְחִיל לְמַתְבַּב בְּצָעָר, וְיִתִּיב בְּמַעְרְתָא הוּא וְתַרְתִּין בְּנִתְיָה:

כט וַיְהִי בְּשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת־עַרְי הַכְּפָר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־אַבְרָהָם וַיִּשְׁלַח אֶת־לוֹט מִתְּוֹךְ הַהִפְכָּה בְּהִפְךָ אֶת־הָעָרִים אֲשֶׁר־יָשָׁב בָּהֶן לוֹט: 5 וַיַּעַל לוֹט מִצְעָר וַיִּשָּׁב בְּהָר וּשְׁתֵּי בְּנֹתָיו עִמּוֹ כִּי יָרָא לְשַׁבֵּת בְּצָעָר וַיִּשָּׁב בְּמַעְרָה הוּא וּשְׁתֵּי בְּנֹתָיו:

— רש"י —

(כט) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם. מהו זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם, ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה: "אחותי היא" (לעיל יב, יט) ולא גלה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו (בראשית רבה פנ"א, ו):

— ביאור —

מעשים שעשה שהרי מן הפסוק עולה בפירוש שניצל בזכות אברהם! על כן מסביר רש"י כי זכותו העצמית של לוט אף היא כרוכה בקשר שלו עם אברהם, ומעשיו הטובים של לוט נעשו בהקשר לאברהם ובשיתוף פעולה עמו. העובדה שלוט שמר על סודו של אברהם במצרים ובכך הצילו ממיתה עמדה לו להצילו ממיתה - מידה כנגד מידה.

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם. לכאורה ניתן היה להבין כי לוט ניצל רק בזכותו של אברהם ללא שום זכות עצמית, והיתה כאן מעין 'פרוטקציה' לאחיינו של אברהם. רש"י אינו מקבל אפשרות כזו, כי הקב"ה אינו נושא פנים ואינו לוקח שוחד, ולכן לא יתכן שאדם הראוי למות יינצל בגלל סיבות שכאלה. מאידך, אי אפשר לומר שלוט ניצל בגלל

— רש"י —

(ל) כִּי יֵרָא לְשַׁבַּת בְּצוּעֶר. לפי שהיתה קרובה לסדום:

— ביאור —

כִּי יֵרָא לְשַׁבַּת בְּצוּעֶר. מדוע נראה כי לוט חשש שמא הצלת צוער פחד לוט לשבת בצוער? הלא הובטח לו כי העיר צוער לא תיהפך יחד עם ערי סדום! ממונה אל ההר. חיים מוגבל עד שיספיק לוט להימלט ממונה אל ההר.

— עיון —

כִּי יֵרָא לְשַׁבַּת בְּצוּעֶר. ניתן היה לומר כי לוט נרתע מאנשיה של העיר צוער, שהרי היו רעים וחטאים וחייבי מיתה. מסתבר כי לא כן - לוט פחד לשבת בצוער רק משום שחשש לעורו. מכאן שלא חזר לוט בתשובה ואין בו סלידה ממקומות רעים.

אונקלוס

לא ואמרת רבִּתָּא לזְעִירָתָא
 אָבוּנָא סִיב, וגבר לית
 בְּאַרְעָא לְמִיעַל עֲלָנָא
 כְּאוֹרַח כָּל אַרְעָא: לב איתא
 נְשִׁקִי ית אָבוּנָא חֲמָרָא
 וְנִשְׁכּוּב עִמָּיה, וְנִקְיִים
 מֵאַבוּנָא בְּנִין: לג ואשְׁקִיָּאָה
 ית אָבוּהוּן חֲמָרָא בְּלִילֵיא
 הוּא, וְעֹאֲלַת רַבִּתָּא
 וּשְׁכִיבַת עִם אָבוּהָא וְלֹא
 יָדַע בְּמִשְׁכְּבָהּ וּבְמִקְיָמָה:
 לד וְהוּהוּ בְּיוֹמָא דְּבִתְרוּהִי
 וְאִמְרַת רַבִּתָּא לזְעִירָתָא
 הָא שְׁכִיבִית רַמְשֵׁי עִם
 אָבָא, נְשִׁקִינִיָּה חֲמָרָא אַף
 בְּלִילֵיא וְעוֹלֵי שְׁכּוּבֵי עִמָּיה
 וְנִקְיִים מֵאַבוּנָא בְּנִין:

לא ותאמר הבכירה אל־הצעירה
 אבינו זקן ואיש אין בארץ
 לבוא עלינו בדרך כל־הארץ:
 לב לכה נשקה את־אבינו יין
 ונשכבה עמו ונחיה מאבינו
 זרע: לג ותשקין את־אביהן
 יין בלילה הוא ותבא הבכירה
 ותשכב את־אביה ולא־
 ידע בשכבה ובקומה: לד והיו
 ממחרת ותאמר הבכירה אל־
 הצעירה הן־שכבתני אמש את־
 אבי נשקנו יין גם־הלילה ובאי
 שכבי עמו ונחיה מאבינו זרע:

— רש"י —

(לא) אבינו זקן. ואם לא עכשיו אימתי, שמא ימות או יפסוק מלהוליד:

— ביאור —

אבינו זקן. אמירה זו נראית מיותרת, שהרי לדעתן של הבנות הן היו מוכרחות להוליד ממנו, שסברו שאין גברים אחרים בעולם, ואם כן מה אכפת להן אם אביהן זקן או צעיר?!
 מסביר רש"י כי השיקול "אבינו זקן" הביא אותן למהר ולעשות זאת עוד בעודן במערה.

— רש"י —

וְאִישׁ אֵין בְּאָרְץ. סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול. בראשית

רבה (פנ"א, ח):

(לג) וַתִּשְׁקֵינּוּ וְגו'. יין נזדמן להן במערה (מכילתא דר"י בשלח, שירה פ"ב) להוציא

מהן שני אומות:

— ביאור —

להם יין במערה, כדי להוציא את רצונן אל הפועל. הן רק רצו ללדת ילדים, אך ההשגחה ידעה שמהן תקומנה שתי אומות שמהן ייצא הגואל לעם ישראל.

רש"י מביא פירוש זה ללא הקדמות ומתייחס אליו כפשט, על אף שזוהי ודאי אגדה, משום שאין היא משנה את משמעות המילים ומשתלבת היטב בפסוק. פירוש ייקרא 'אגדה' רק אם יהפוך את הביטוי למנותק מן ההקשר.

וְאִישׁ אֵין בְּאָרְץ. המילה "ארץ" משמעה העולם כולו, ולכן מוכרח רש"י לפרש שהיו סבורות שאין עוד איש בכל העולם.

וַתִּשְׁקֵינּוּ וְגו'. לוט ובנותיו נמלטו מסדום ברגע האחרון, ולא מסתבר שלקחו עמם יין לדרך. מנין, אם כן, היה להם יין לשתות במערה? מסביר רש"י כי נעשה להן נס ונזדמן

— עיין —

וְאִישׁ אֵין בְּאָרְץ. לכאורה קשה, שהרי כבר היו בצוער וראו שלא נחרבה, ומדוע היו סבורות שכל העולם נחרב?

אלא כך דרכו של יצר הרע. כאשר אדם מעוניין לעשות מעשה אסור מפתה אותו יצרו וטוען בקרבו שמשקולים שונים ומשונים המעשה הוא מותר, ובכך פוטר עצמו מהרהורים ונקיפות מצפון.

וַתִּשְׁקֵינּוּ וְגו'. לכאורה יש לתמוה, מדוע נעשה לבנות לוט נס? והלא המעשה שעשו הוא שיא של שחיתות מוסרית! גילוי עריות לשם הולדת ילדים הוא מעשה פסול בכל קנה מידה, ומדוע זכו בנות לוט לסיוע בזה?

אך זהו בדיקת עניינו של משיח - להפוך רע לטוב. גם הרע שורש עניינו במידה טובה, אלא שהוא קלוקל ועיוות ואיבוד של חוש הכיוון. תכונתו הטובה של לוט היא שאיפתו לאחדות, ועל כן התחבר עם אנשי סדום על אף מידותיהם הרעות. בנותיו של לוט משכו מידה זו עד גבול האבסורד ורצו להתאחד עם מי שאסור להתאחד עמו. משיח אף הוא שואף לאחדות ועתיד הוא לאחד את כל העולם כולו, אך כח זה מוכרח לעבור דרך כור ההיתוך של קדושת ישראל, ורק מתוכו יוכל להיווצר ולקום מלך המשיח.

— רש"י —

וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ. ובצעירה כתיב: "ותשכב עמו" (פסוק לה). צעירה לפי שלא פתחה בזנות אלא אחותה למדתה – חיסך עליה הכתוב ולא פירש גנותה, אבל בכירה שפתחה בזנות – פרסמה הכתוב במפורש (במדבר רבה פ"כ, כג):
 וּבְקוֹמָהּ. של בכירה נקוד, לומר שבקומה ידע (בראשית רבה פנ"א, ח), ואף על פי כן לא נשמר ליל שני מלשתות. [אמר רבי לוי: כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות לסוף מאכילים אותו מבשרו (שם, ט)]:

— ביאור —

וגם אצל הבת הצעירה (פסוק לה), בהבדל אחד: אצל הבכירה נכתבה המילה "ובקומה" בכתיב מלא אך עם נקודה מעל האות וי"ו, ואילו אצל הצעירה נכתבה המילה בכתיב חסר ללא וי"ו כלל - "ובקמה".

כאשר יש בספר התורה נקודה מעל אות כלשהי יש לתת טעם לדבר, ולנסות להבין מה רומזת לנו התורה בזה. מסביר רש"י כי כאן רומזת התורה כי אין הדברים כפשוטם - אמנם לוט לא ידע בשכבה של הבכירה אך ידע גם ידע בקומה. כשקם לוט בבוקר ידע היטב מה אירע בלילה, אלא שעשה עצמו כאילו אינו יודע²⁶.

מכאן ידענו שגם לוט היה להוט אחר חטא עריות ולכן הוא הניח לבנותיו להביאו לידי זנות.

וַתִּשְׁכַּב אֶת אָבִיהָ. לכאורה שתי הבנות עשו את אותו המעשה בדיוק, אך התורה מבחינה בין מעשה הבכירה למעשה הצעירה. הביטוי "ותשכב את אביה" הוא קשה ומזעזע, וכך מתארת התורה את מעשה הבת הבכירה שיזמה ואף ביצעה ראשונה את מעשה הזנות (= 'פתחה בזנות'). לעומת זאת במעשה הצעירה נוקטת התורה לשון מעט נסתרת - "ותשכב עמו" - וזאת משום שלא יזמה את המעשה אלא נגררה בעקבות אחותה. אמנם גם הצעירה חטאה חטא חמור אך התנהגותה לא היתה חמורה כשל אחותה הבכירה.

וּבְקוֹמָהּ. הביטוי "ולא ידע בשכבה ובקומה" נאמר גם אצל הבת הבכירה

— עיון —

וּבְקוֹמָהּ. כך היא הנהגתם של חוטאים רבים. הם מכניסים עצמם במודע למצבים בהם לא יוכלו למנוע עצמם מלחטוא, ובכך מנסים להשקיט את מצפונם ולומר 'אנוס הייתי', אך באמת הם בבחינת 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' שדינו כפושע לכל דבר.

26. בכך מיושבת קושיית 'גור אריה', שתמה מדוע אם כן נאמר שלא ידע בקומה, עיין שם תירוץ.

אונקלוס

לַהּ וַתִּשְׁקֶינָן גַּם בְּלִילָהּ הִהוּא
 אֶת־אֲבִיהֶן יַיִן וַתִּקַּם הַצְּעִירָה
 וַתִּשְׁכַּב עִמּוֹ וְלֹא־יָדַע בְּשֹׁכְבָהּ
 וּבְקַמָּהּ: לוּ וַתִּהְרֶינָן שְׁתֵּי בָנוֹת־
 לוֹט מֵאֲבִיהֶן:
 לַהּ וַאֲשָׁקִיָּא אַף בְּלִילָיָא
 הִהוּא יַת אַבוּהוֹן חֲמָרָא,
 וְקַמַּת זְעִירָתָא וּשְׁכִיבַת
 עִמָּיה וְלֹא יָדַע בְּמִשְׁכָּבָהּ
 וּבְמִקְיָמָהּ: לוּ וַעֲדִיאָהּ
 תַּרְתִּין בְּנֹת לוֹט
 מֵאֲבוּהוֹן:

— רש"י —

(לו) וַתִּהְרֶינָן וגו'. אף על פי שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה, אלו שלטו בעצמן והוציאו ערותן לחוץ ונתעברו מביאה ראשונה (בראשית רבה פנ"א, ט):

— ביאור —

וַתִּהְרֶינָן וגו'. מתיאור התורה משמע שכל אחת מהבנות באה אל אביה פעם אחת בלבד, וכתוצאה מביאה זו הרתה ממנו. והנה כבר ידענו שבנות אלה שהיו עם לוט בבית ונמלטו עמו הן בתולות אשר לא ידעו איש (לעיל פסוק ח), ואם

כן קשה - הרי אין אשה בתולה מתעברת מביאה ראשונה, שקרום הבתולין מפריע למעשה הביאה הרגיל!
 אלא מוכרחים לומר שבנות אלה שלטו בגופן, והשכילו להוציא את בתוליהן באופן שלא ימנעו מהשלמת הביאה ומן ההריון.

— עיון —

וַתִּהְרֶינָן וגו'. מדברי רש"י מתגלה שבחן של בנות לוט. על אף שחטאו ועשו מעשה אסור, מכל מקום הוכיחו כי לא עשו זאת מחמת התענוג וההנאה אלא אך ורק כדי להביא ילדים לעולם. הן הקפידו לעשות המעשה פעם אחת בלבד, ולשם כך אף שינו מן הדרך הטבעית והמקובלת.

היצר שהנחה אותן הוא יצר של יצירה, שבבסיסו ובמהותו הוא יצר טוב וחשוב הנצרך לקיום העולם, אך הן השתמשו בו באופן פסול כנגד כל מוסכמה חברתית. רש"י מדגיש את הפן החיובי שבמעשיהן ללמדנו שלא לחינם תזכינה בנות אלה להתחבר בעתיד לעם ישראל.

אונקלוס

לו וילידת רבִּתָּא בַר וקָרְת שְׁמִיה מוֹאֵב, הוּא אַבוּהוֹן דְּמוֹאֲבָאֵי עַד יוֹמָא דִּין: לַח וְזַעֲרִתָּא אָף הִיא יְלִידַת בַּר וקָרְת שְׁמִיה בַר עַמִּי, הוּא אַבוּהוֹן דְּבְנֵי עַמּוֹן עַד יוֹמָא דִּין:

לו וַתֵּלֶד הַבְּכִירָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאֵב הוּא אָבִי־מוֹאֵב עַד־הַיּוֹם: לַח וְהַצְעִירָה גַם־הוּא יְלִידָה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶן־עַמִּי הוּא אָבִי בְנֵי־עַמּוֹן עַד־הַיּוֹם: ס

— רש"י —

(לו) **מוֹאֵב**. זו שלא היתה צנועה פירשה שמאביה הוא, אבל צעירה קראתו בלשון נקיה, וקיבלה שכר בימי משה, שנאמר בבני עמון: "אל תתגר במ" (דברים ב, ט), כלל, ובמואב לא הזהיר אלא שלא ילחם במ (שם ב, ט), אבל לצערן התיר לו (בבא קמא לח ע"ב):

— ביאור —

לארץ כנען, הגיעו אליה מן הצד המזרחי והיו צריכים לעבור בגבול מואב ועמון. הקב"ה הזהיר את ישראל שלא יתגרו בהם משום שלא יזכו לרשת את ארצם. אך עיון בלשון הציווי מגלה הבדל קטן: על מואב נאמר "אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה", ואילו על עמון נאמר "אל תצורם ואל תתגר במ". הבדל זה מלמד כי מותר להתגרות במואב ולצערם קצת, רק לא להתגרות מלחמה, אך בעמון אסור להתגרות כלל.

מוֹאֵב. השמות שבחרו בנות לוט לתת לבניהם מלמדות על מהותן וכוונתן. הבכירה קראה לו "מואב" ובכך גילתה לעולם על מעשה הזנות הנורא שעשתה, וכי בן זה נולד לה מאביה. לעומתה הצעירה כיסתה על עניין זה ונתנה שם שאינו מגלה את החטא. מסיבה זו נשתנה דינן של האומות בימי משה: מואב ועמון הפכו להיות שתי אומות שכנות הגובלות עם ארץ כנען בעבר הירדן המזרחי. בשנת הארבעים לצאתם ממצרים, כאשר בני ישראל עמדו להיכנס

— עיון —

מוֹאֵב. 'תשלום השכר' בימי משה מלמד שהאומות עצמן שונות במהותן זו מזו. מואב, שיצא מן הבת הבכירה, שיזמה את מעשה החטא ונהגה בחוסר צניעות גדול, הפך

— עיון (המשך) —

להיות עם שטוף בזימה ולכן מותר היה להתגרות בס. לעומתם עמון, שיצא מהאחות הצעירה שנהגה במעט צניעות, הפך לעם שיש בו מעט ערכי צניעות, ולכן אסור היה לצער אותם כלל.

אך הנה ראו זה פלא - בהמשך ההיסטוריה של שתי אומות נראית מגמה הפוכה! דווקא מן האחות הבכירה שהרשיעה יותר מאחותה, דווקא ממנה יצאה רות המואביה שהתגיירה לשם שמים וממנה יצא דוד המלך. ויתרה מזו, מעשייה של רות כדי להתחבר אל בועז דומים במידת-מה למעשייה של האחות הבכירה. גם רות פיתתה את הגבר ממנו היתה צריכה להקים זרע, ואף היא קמה ועשתה מעשה נועז. אמנם רות עשתה מעשה זה על פי כל כללי ההלכה, ובכך תיקנה את הרוע שעשתה זקינתה. רות אינה עושה מעשה ביאה ממש עד שלא מסתיים כל תהליך הגאולה ועד שהפכה להיות אשתו החוקית של בועז. בכך מגלה רות שתי תכונות חשובות שתתגלנה בעתיד בדוד המלך עצמו - יוזמה ופעלתנות מצד אחד, ומצד שני קבלת מרות וסמכות חכמים.

לעומת זאת מן האחות הצעירה יצאה נעמה העמונית, שמנישוואיה עם שלמה המלך נולד המלך רחבעם. רחבעם לא הלך בדרך התורה ובימיו נתפלגה מלכות בית דוד לשתי ממלכות - יהודה וישראל, וכתב הרד"ק (מלכים א יד, כא) כי רחבעם עבד ע"ז בעקבות אמו. אם כן נעמה העמונית נתחברה לעם ישראל ולמלכות ישראל, אך לא עשתה זאת בלב שלם כאחותה, ולא עברה מהפך אמיתי ופנימי. רק לאחר כמה דורות יבשילו צאצאיה להיות צדיקים ולהמשיך את מלכות דוד ושלמה.

נעמה במהותה היא נגרת ואינה מובילה. אם אין מי שיכוון אותה היא לא תיזום ותשתנה, אלא היא תמשיך במעשייה הישנים. אמנם מעלה גדולה יש ב'טיפוס הנגרר' והיא מעלת הצניעות, שאינו מתפרץ ואינו הופך עולמות אלא שומר על ענווה וצניעות. עתידה מעלה זו לעמוד לדורות שאחריה ולהוציא מהם צדיקים וישרים.

השילוב של האחות הבכירה עם האחות הצעירה, של רות המואביה ושל נעמה העמונית, של הכח היוזם והמתפרץ עם כח הצניעות - זהו השילוב שיבנה את גאולת ישראל. וכבר ראינו שהכח הפנימי בשתייהן הוא כח האחדות, אותו ירשו מלוט אביהן שדבק בסדום ולא נפרד ממנה, ובכח האחדות מצאו את דרכן להשתלב ולהתחבר עם עם ישראל כדי להביא גאולה לעולם.

אונקלוס

כ א וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה
 הַנְּגֵב וַיֵּשֶׁב בֵּין-קָדֵשׁ וּבֵין שׁוּר
 וַיֵּגֵר בְּגָרָר:
 כ א וַיִּטֵּל מִתְּמָן אַבְרָהָם
 לְאֶרֶץ דְּרוֹמָא וַיְתִיב בֵּין
 רְקִם וּבֵין חַגְרָא, וְאֶתְוֹתָב
 בְּגָרָר:

— רש"י —

(א) וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם. כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם (בראשית רבה פנ"ב, א, ג). דבר אחר, להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו (שם, ד):

— ביאור —

וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם. יכול היה הכתוב לומר 'ויסע אברהם ארצה הנגב'. ממה שנאמר "ויסע משם" משמע שמטרתו של אברהם לא היתה להגיע למקום חדש אלא עיקר כוונתו היתה לעזוב את מקום ישיבתו הנוכחי. מדוע לא רצה אברהם להישאר במקומו? רש"י נותן לכך שתי סיבות:
 (א) אברהם הוא איש החסד ואוהב הבריות, ורוצה לגור במקום בו הוא יכול להתחבר עם העוברים והשבים. חורבן ערי סדום גרם לשיבוש הדרכים המקובלות ולשינוי התנועה, וההר הצופה אל הכיכר ההפוכה הפך למקום שמם.
 (ב) היפך הפירוש הראשון. אברהם העדיף להתנתק ולהתרחק מלוט ומשפחתו, על אף קרבתם המשפחתית, הואיל והרשיעו מעשיהם.

— עיון —

וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם. שני הפירושים סותרים זה את זה, ולפלא שרש"י בחר להביא שניהם.

לפירוש הראשון לא נמנע אברהם כל השנים מלהכניס לביתו אנשים שעלו מסדום, ומן הסתם היו בהם אף אנשי סדום עצמם, ואף נתעצב כשחדלו מלבוא. לעומת זאת, לפירוש השני אין אברהם יכול לסבול את קרבתו של לוט, על אף שלוט נחשב כצדיק ביחס לאנשי סדום!

נראה לומר כי דווקא משום שלוט הוא בן משפחתו חשש אברהם מקרבתו, משני טעמים:

- (1) אדם קרוב עלול להשפיע לרעה יותר מאדם זר.
- (2) כפי שפירשנו לעיל בפרשת לך-לך (יג, ז), אברהם בחר להיפרד מלוט משום שחשש שאחר מותו יבוא לוט לירש את כל אשר לו. לוט אינו ראוי לכך, ובהיפרדות מלוט מודיע זאת אברהם באופן פומבי.

אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־שָׂרָה אִשְׁתּוֹ
 אַחֲתִי הוּא וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ
 גָּרָר וַיִּקַּח אֶת־שָׂרָה:
 ב וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם עַל שָׂרָה
 אַחֲתִי הִיא אַחַת הִיא, וַיִּשְׁלַח
 אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶכָא דְגָרָר
 וַדְבַר יַת שָׂרָה:

— רש"י —

(ב) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם. כאן לא נטל רשות אלא על כרחיה שלא בטובתה (בראשית רבה פנ"ב, ד), לפי שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי כן:

— ביאור —

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם. כשירדו אברהם ושרה למצרים (לעיל יב, י-כ) ביקש אברהם משרה: "אמרי נא אחותי את...", ואילו כאן, בירידה לגרר, אין אברהם נוטל ממנה רשות אלא מודיע כי היא אחותו בלי לשאול את דעתה. מה טעם שינוי זה? מסביר רש"י כי אברהם הניח ששרה לא תסכים שוב להתחזות לאחותו, שהרי בפעם הראשונה שעשתה כן הקנוניה לא הועילה והיא נלקחה בכח לבית המלך, ורק נס משמים הועיל לה שניצלה. שרה סברה שאין לסמוך על הנסי' ולכן לא היתה מוכנה לעשות זאת שנית. אברהם החליט לעשות מהלך זה בלא הסכמתה של שרה (=על כרחיה'), ואף שאין ידוע אם ייטיב לה (=שלא בטובתה').

— עיון —

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם. מדוע פעל כאן אברהם בניגוד לדעתה ולרצונה של שרה? כדי לענות על שאלה זו יש לבחון את התנהגותו של אברהם בירידתם הראשונה למצרים.

לפני ירידתם למצרים אמר אברהם לשרה: "אמרי נא אחותי את למען ייטיב לי בעבורך", ופירש רש"י שם: 'יתנו לי מתנות'. וקשה, וכי אברהם להוט כל כך על מתנות, חלילה, שיהיה מוכן לסכן בעבורן את שרה אשתו?! אלא יש לומר, וכן כתבנו לעיל בפרשת לך לך (יב, יג), שאברהם הבין כי ירידתו מן הארץ אמורה להיות ירידה לצורך עליה, וכי הקב"ה מעוניין שבתקופה זו יוכל להיבנות ולהתבסס על מנת שיוכל להקים אומה חדשה. כמו כן ידע אברהם שזכויותיה של שרה יעמדו לה שלא ייגרם לה כל נזק. ואכן, הדברים פעלו כפי שאברהם צפה. אברהם עלה ממצרים עם רכוש רב, והקב"ה עשה נס והציל את שרה.

גם הפעם הבין אברהם כי מירידה זו הוא ייצא מחוזק, ומעמדו בקרב מלכי האזור

— רש"י —

אֵל שָׂרָה אֲשֶׁתּוֹ. על שרה אשתו. כיוצא בו "אל הלקח ארון וגו' ואל מות חמיה" (שמו"א ד, יט), שניהם בלשון על:

— עיון (המשך) —

יעלה, ובעיקר תוכר זכותו על הארץ. וכן היה משוכנע כי לשרה לא יארע שום פגע. לאחר שהוכח לו שצדק בפעם הראשונה ידע אברהם כי כך יש לפעול גם הפעם. אמנם במעשה זה העמיד את שרה במצב לא נעים ובנסיון קשה, אך ידע והאמין כי לא יאונה לה כל רע. אמנם שרה עצמה לא ראתה עצמה כבעלת זכויות ולכן לא רצתה לסמוך על הנס.

נוסיף ונאמר כי אברהם הרגיש כי הקשר שלו עם שרה גבוה יותר מקשר של איש ואשה, והוא הגיע לדרגה של אח ואחות שהוא קשר שלא יכול להינתק. משום כך ידע שאין הוא יכול לפעול בעולם ללא סיועה של שרה וזכויות צדקותה. ועיין מה שכתבנו לעיל בפרשת לך-לך (יב, יז).

בספר הזוהר מוסבר שאברהם הוא מידת החסד ושרה היא מידת הדין. אברהם צריך את מידתה של שרה כדי להכות בפלישתים על מנת שיכירו מי הוא הבעלים האמיתיים של הארץ.

— ביאור —

אֵל שָׂרָה אֲשֶׁתּוֹ. אם אברהם דיבר אל שרה היה צריך לומר 'אחותי את'. הואיל ואמר "אחותי היא" משמע שלא דיבר אל שרה, ולכן מפרש רש"י כי "אל" משמש כאן במשמעות 'על', וכפי שמצאנו בכמה מקומות, ומשמעותו 'על אודות', 'בעבור'. כששאלו את אברהם על שרה אשתו 'מי היא?' ענה: 'אחותי היא'.

אונקלוס

ג וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל-אֲבִימֶלֶךְ
 בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנֵנִךְ
 מֵת עַל-הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-לָקַחְתָּ
 וְהוּא בְּעֵלְתָּ בְּעַל: ד וַאֲבִימֶלֶךְ
 לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגּוֹי
 גַּם-צְדִיק תִּתְהַרְג: ה הֲלֹא הוּא
 אָמַר-לִי אַחֲתִי הוּא וְהִיא-גַּם-
 הוּא אָמְרָה אַחִי הוּא בְּתַס-לִבִּי
 וּבְנִקְוִן כַּפִּי עֲשִׂיתִי זֹאת:
 וְיָדִי עֲבָדִית דָּא:

ג וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל-אֲבִימֶלֶךְ
 בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנֵנִךְ
 מֵת עַל-הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-לָקַחְתָּ
 וְהוּא בְּעֵלְתָּ בְּעַל: ד וַאֲבִימֶלֶךְ
 לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגּוֹי
 גַּם-צְדִיק תִּתְהַרְג: ה הֲלֹא הוּא
 אָמַר-לִי אַחֲתִי הוּא וְהִיא-גַּם-
 הוּא אָמְרָה אַחִי הוּא בְּתַס-לִבִּי
 וּבְנִקְוִן כַּפִּי עֲשִׂיתִי זֹאת:

— רש"י —

(ד) לא קרב אליה. המלאך מנעו, כמו שנאמר "לא נתתיך לנגוע אליה" (להלן פסוק ו):

— ביאור —

לֹא קָרַב אֵלֶיהָ. מן הפסוק הזה ניתן היה לחשוב שאבימלך לא קרב אל שרה מרצונו, ומשום שכיבד אותה וכדומה. אמנם על דרך הפשט אי אפשר לומר כן, משני טעמים: (א) אם לא רצה לבוא אליה לשם מה בכלל לקחה אליו? (ב) הכתוב מעיד להלן שהקב"ה מנע ממנו לבוא אליה.

— עיון —

לֹא קָרַב אֵלֶיהָ. רש"י בא להדגיש בפנינו: אל תתרשמו מסגנון דיבורו של אבימלך שכביכול מדובר בצדיק. וכי איזה צדיק לוקח אשה אליו על כרחה? אלא באמת הוא רשע, רק שנמנע ממנו מעשה הרשע בזכות צידקותה של שרה.

— רש"י —

הַגּוֹי גַם צְדִיק תִּהְרֶג. אף אם הוא צדיק תהרגנו. שמא כך דרכך לאבד האומות חנם, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר, כשם שאתה אומר להרגני (בראשית רבה פנ"ב, ו):

(ה) גַם הוּא. לרבות עבדים וגַמְלִים וְחַמְרִים שלה, את כולם שאלתי ואמרו לי אחיה הוא (שם):

— ביאור —

גַם הוּא. "והיא גם היא" הוא ביטוי של כפילות, ומה רצה אבימלך לומר בזה. ניתן היה לומר שטוען ששאל הן את שרה והן את אברהם, אך לזה מספיק היה לומר 'וגם היא', ומדוע אומר "והיא גם היא".

מסביר רש"י כי אבימלך טען שלא הסתמך על דבריה של שרה בלבד ("היא"), אלא חקר את כל האנשים שנתלוו אליה ("גם היא") - העבדים, מנהיגי הגמלים (=גַמְלִים), ומנהיגי החמורים (=חַמְרִים), וכולם ענו אותה התשובה.

הַגּוֹי גַם צְדִיק תִּהְרֶג. המילה "גם" משמעותה כאן 'אף אם', ומשמעות הביטוי היא: האם תהרוג גוי אפילו אם הוא צדיק?

רש"י מדייק מן המילה "גוי" שאין אבימלך מתייחס רק לעניין המקרה הפרטי שלו, אלא הוא מרחיב את היריעה ומסיק מן המקרה הפרטי שלו למאורעות היסטוריים אחרים בהם נענשו אומות שלמות. טענתו של אבימלך כלפי הקב"ה היא: אם אתה אומר להרגני על אף שאני צדיק ולא עשיתי מעשה עבירה - משמע שכך היא מידתך לענוש בני אדם על לא עוול בכפם, ומן הסתם כל דור המבול ודור הפלגה שלקו ונענשו אף הם לא חטאו כלל!

— עיון —

הַגּוֹי גַם צְדִיק תִּהְרֶג. אין כוונת אבימלך לומר כי הוא צדיק גמור הרחוק מן החטא, שהרי יודע הוא שהקב"ה בוחן כליות ולב. טענת אבימלך מתבססת על כך שלא ידע ששרה היא אשת איש, ולכן גם אם אכן היה מבצע בה את זממו לא היה זה עוון חמור, על כן לא מגיע לו עונש מיתה. אם בכל זאת יחליט הקב"ה להורגו סימן הוא שהקב"ה מעניש והורג על חטאים קלים של מה בכך, ומכאן שכל האומות שנענשו עד כה לא היו רשעים גמורים, ונענשו על כך שלא היו צדיקים!

טענה זו חמורה ביותר משום שמחד מטילה דופי בדיני שמים, ומאידך נוטלת מן האנושות תקוה לחיים, שהרי בהתבסס על טבעו של האדם לא יתכן שלא יהיו חטאים בעולם.

— רש"י —

בְּתָם לְבָבֵי. שלא דמיתי לחטוא:

וּבְנֵי קִין כְּפִי. נקי אני מן החטא שלא נגעתו בה:

— עיון (על עמוד קודם) —

גַּם הוּא. לכאורה פלא הוא, וכי למה לא הסתפק אבימלך בדבריה של שרה אלא טרח לבדוק ולחקור אצל כל עבדיה ומשרתיה? נראה לומר שהיה תמוה בעיניו שאדון הבית והאשה שאתו אינם נשואים אלא הם אח ואחות. הוא באמת חשש לאיסור אשת איש! אך עדיין יש להקשות, אם אבימלך כל כך חשש מאיסור אשת איש, מדוע לא חשש לקחת אשה פנויה לביתו בכח, והלא גם זהו עוון בלתי נסבל, וכי שאל הוא לרצונה - והלא ביקש לאונסה על כרחיה! כאן אנו לומדים על 'צדיקות' מסוג מיוחד - צדיקות ללא יראת אֱלֹהִים. גם הגויים שידועים את חוקי האֱלֹהִים ומקפידים שלא לעבור על ערכים בסיסיים כאיסורי עריות (כפי שקיבלו במסורת מבני נח), אין הם מנסים להבין 'מה אֱלֹהִים רוצה', אלא מנסים לספק את יצריהם האפלים באופן שלא יסתרו את החוקים. אף אבימלך, הקפיד מאוד שלא לעבור על איסור אשת איש המפורש בספר החוקים, אך לא הפריע לו לאנוס אשה פנויה, שהרי על מעשה זה לא נקבע איסור מפורש. אבימלך מכנה זאת "בתם לבבי", אך אברהם מגדיר את התופעה במילים: "רק אין יראת אֱלֹהִים במקום הזה". על פי יסוד זה נוכל קצת להבין מדוע חרה אף ה' על דוד המלך בעניין בת-שבע, והלא לשיטת האמוראים הסוברים כי דוד לא חטא (שהרי לבת שבע ניתן גט) אם כן לא היה בידו שום עוון! אלא הטענה כלפיו היתה שפעל רק על פי המשפט, ודאג שמבחינה משפטית הכל יהיה לפי החוקים, אך לא פעל על פי המוסר והיושר. הגט שנתן אוריה לאשתו ניתן כדי שלא תתעגן אם ימות, אך לא כי רצה להוציאה מביתו. משפטית דוד לא חטא - מוסרית מעשיו נתקבלו בחומרה, ועל מלכות בית דוד באה שקיעה כפי שניבא לו נתן הנביא.

— ביאור —

וּבְנֵי קִין כְּפִי. אבימלך טוען טענה נוספת לחפותו: מלבד זאת שהטעו אותי וגרמו לי לחשוב שהיא פנויה, סוף סוף גם לא עשיתי בה מעשה עבירה ולא נגעתו בה.

בְּתָם לְבָבֵי. יכולים היינו להבין שאבימלך טוען שבכלל רצה לעשות מעשה טוב מתוך לב טהור ותמים, וזה כמוהו לא יתכן לומר, שהרי לא ניתן למצוא במעשה זה שום צד חיובי. מסביר רש"י שכוונת אבימלך לטעון שלא ידע שיש במעשהו חטא של אשת איש, שהיה משוכנע שהיא פנויה.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר לִיה יְיָ בְּחַלְמָא אַף
 קַדְמֵי גְלִי אַרְי בְּקִשְׁיטוֹת
 לְבָד עֲבַדְתָּ דָא וּמְנַעִית
 אַף אֲנָא יְתָד מְלַמְחֵי
 קַדְמֵי, עַל בֵּין לָא שְׁבַקְתָּד
 לְמַקְרַב לְוֹתָהּ:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּחֹלֶם
 גַּם אֲנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְּתָם לְבָבְךָ
 עָשִׂיתָ זֹאת וְאַחֲשָׁד גַּם־אֲנֹכִי
 אֹתְךָ מִחֲטוֹ־לִי עַל־כֵּן לֹא־
 נִתְּתִיךָ לְנִגְעַ אֵלֶיָּהּ:

— רש"י —

(ו) יָדַעְתִּי כִּי בְּתָם לְבָבְךָ וּגו'. אמת שלא דמית מתחלה לחטוא אבל נקיון כפים אין כאן:

לֹא נִתְּתִיךָ. לא ממך היה שלא נגעת בה אלא חשכתי אני אותך מחטוא, ולא נתתי לך כח, וכן "ולא נתנו א־להים" (לקמן לא, ז), וכן "ולא נתנו אביה לבוא" (שופטים טו, א):

— ביאור —

יָדַעְתִּי כִּי בְּתָם לְבָבְךָ וּגו'. רש"י מסביר כי דברי ה' מתייחסים לשתי טענותיו של אבימלך: על טענת "בתם לבבי" - אכן, "ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת" וחשבת שאיננה אשת איש ולא רצית לחטוא.

על טענת "בנקיון כפי עשיתי זאת" - אין כאן נקיון כפים, כי מה שלא נגעת בה היה בניגוד לרצונך, אתה רצית ולא היה לך כח משום שמנעתי ממך זאת. אלמלא מנעתי ממך היית ודאי חוטא.

— עיון —

יָדַעְתִּי כִּי בְּתָם לְבָבְךָ וּגו'. קשה, כי אם כן אבימלך נקי לחלוטין, שהרי גם לא רצה לחטוא וגם בפועל לא חטא! אילו אכן ידע שהיא אשת איש היה מקום לדונו על דונו על אף שלא חטא בפועל, אך כאן אי אפשר להאשימו כלל! אך לפי מה שהסברנו לעיל אין הוא צדיק כלל, שהרי מה בכך שאין היא אשת איש, וכי מותר לקחת אשה פנויה ולאונסה על כורחה? אדם ההולך אחר יצרו ותאוות ליבו ומתכוון לעבור עבירה קלה ולבסוף עבר עבירה חמורה - ייענש על העבירה החמורה, כי זדון ליבו ותאוותו הם אשר הביאוהו לעבור על רצון ה'. הקב"ה אומר לאבימלך: אמנם לא עשית עבירה גדולה, אבל כן רצית לעבור עבירה קלה, ומתוך כך היית נגרר לעבור עבירה חמורה - אלמלא מנעתי אני אותך מן החטא. אי אפשר להתייחס להתנהגות כזו כהתנהגות של אדם צדיק!

אונקלוס

וְעַתָּה הָשִׁב אֶשְׁתְּ הָאִישׁ כִּי־נָבִיא
 הוּא וְיִתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וְיַחֲיֶהוּ וְאִם־אֵינְךָ
 מִשִּׁיב דַּע כִּי־מוֹת תָּמוֹת אֶתָּה
 וְכֹל־אֲשֶׁר־לָךְ: ח וַיִּשְׁכֶּם אַבְיִמֶלֶךְ
 בַּבֶּקֶר וַיִּקְרָא לְכָל־עַבְדָּיו וַיְדַבֵּר
 אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנֵיהֶם
 וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד:

וְדַחֲלוּ גְבַרְיָא לַחֲדָא:

— רש"י —

(ז) הָשִׁב אֶשְׁתְּ הָאִישׁ. ואל תהא סבור שמא תתגנה בעיניו ולא יקבלנה או ישנאך ולא יתפלל עליך, כי נביא הוא. ויודע שלא נגעת בה, לפיכך ויתפלל בעדך (בראשית רבה פנ"ב, ח):

— ביאור —

עונה לו ה': אל חשש, "כי נביא הוא" ויודע שלא נבעלה, ויסכים לקבלה. (2) התורה מספרת להלן (פסוק יח) "כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרי אשת אברהם". אבימלך זקוק לרחמי אברהם כדי שיתפלל למענו ותירפא משפחתו, כי כך נגזרה הגזרה מלפני ה', ועל כן חושש הוא שמא אברהם לא יתפלל עליו משום שיכעס על מעשה הנבלה שעשה. על כך עונה לו ה': אל חשש, "כי נביא הוא" ויודע שבפועל לא נגעת בה, ועל כן הוא יתפלל עליך בלב שלם.

— עיון —

הָשִׁב אֶשְׁתְּ הָאִישׁ. כאן הודיע ה' קבל עם את גדולתו הרבה של אברהם וכחו הגדול - "כי נביא הוא". זאת היתה מטרתה של ירידתו של אברהם לגרר - להורות לאנשי הארץ את כבודו וגדולתו, ומתוך כך יוכל להתיישב בארץ כנען כאדון הארץ.

הָשִׁב אֶשְׁתְּ הָאִישׁ. הציווי לאבימלך "השב אשת האיש" מנומק במילים "כי נביא הוא", ותמוה, וכי אם לא היה נביא לא היה צריך להשיב את אשתו? מסביר רש"י כי הנימוק בא ליישב שתי חששות שהיו בליבו של אבימלך: (1) אבימלך ידע שאברהם הוא אדם גדול וחשוב, ואדם גדול אין יאה שיחיה עם אשה שנבעלה על ידי גבר אחר, ואפילו נאנסה (ומטעם זה אשת כהן שנאנסה נאסרת על בעלה). אבימלך חשש שמא אברהם לא יהיה מעוניין לקבל אליו את שרה, על אף שכלל לא נגע בה. על כך

אונקלוס

ט וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם
 וַיֹּאמֶר לוֹ מַה-עָשִׂיתָ לָּנוּ וְמַה-
 חָטָאתִי לָךְ כִּי-הִבְאֵתָ עָלַי וְעַל-
 מְמַלְכֹתַי חֲטָאָה גְדֹלָה מִעֲשִׂים
 אֲשֶׁר לֹא-יַעֲשׂוּ עֲשִׂיתָ עִמָּדַי:
 י וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל-אַבְרָהָם
 מַה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת-הַדָּבָר
 הַזֶּה:

— רש"י —

(ט) מעשים אשר לא יעשו. מכה אשר לא הורגלה לבוא על בריה באה לנו על ידך: עצירת כל נקבים – של זרע, ושל קטנים ורעי, ואזנים וחוטם (בבא קמא צב ע"א, עיי"ש):

— ביאור —

מעשים אשר לא יעשו. לכאורה כאן מוכיח אבימלך את אברהם על כך שהציג את שרה אשתו כאחותו. רש"י אינו מפרש כן, ושתי סיבות לדבר: ראשית, הצגת שרה כאחותו איננה מעשה אלא דיבור, ואילו אבימלך מתייחס ל"מעשים". שנית, אבימלך נמצא כעת במצוקת המחלה שלקו בה בני ביתו (כמבואר להלן יז-יח), ואף זקוק הוא לתפילתו של אברהם, ולכן לא מסתבר לומר שבמצבו זה יתחיל אבימלך להוכיח ולגעור באברהם על מעשיו. על כן מפרש רש"י שאבימלך מתאר באזני אברהם את אשר אירע לו, ומספר לו איזו מכה קשה הגיעה עליהם בגלל

לקיחת שרה, וכאילו אומר לו: 'תראה מה עשית לי'. אבימלך אינו מאשים את אברהם בכך שהוא עצמו היכה אותם, אבל הוא רואה בו את הגורם לכך, שהרי גרם לו לחטוא ולעבור איסור, ומשום שעבר איסור הענישו הקב"ה בחומרה רבה. אבימלך מניח כי אברהם גרם לו להיכשל בכוונה תחילה, ועל כן בפסוק הבא מנסה אבימלך לברר מדוע עשה זאת: "מה ראית כי עשית את הדבר הזה?". מהו העונש החמור שלקה בית אבימלך ומכונה בתואר "מעשים אשר לא יעשו"? מסביר רש"י כי מדובר בעצירה וסתימה של כל הנקבים שבגוף המפרישים הפרשות.

אונקלוס

יא וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם בִּי אִמְרָתִי רַק
 אֵין יִרְאֵת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה
 וַהֲרִגוּנִי עַל־דְּבַר אִשְׁתִּי: יב וְגַם־
 אֲמַנָּה אַחֲתִי בִת־אָבִי הוּא אֶךְ
 לֹא בִת־אִמִּי וְתִהְיֶה לִי לְאִשָּׁה:
 יג וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים
 מִבֵּית אָבִי וְאָמַר לָהּ זֶה חֲסִידְךָ
 אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֵל כָּל־
 הַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָבֹא שָׁמָּה אֲמַר־
 לִי אָחִי הוּא:

אחי הוא:

— רש"י —

(יא) רק אין יראת אלהים. אכסנאי שבא לעיר, על עסקי אכילה ושתייה
 שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלין אותו, אשתך היא או אחותך היא
 (בבא קמא צב ע"א):

— ביאור —

רק אין יראת אלהים. על שאלתו של אבימלך מדוע הכשילו אברהם
 באיסור, עונה אברהם: מפני שאתם רשעים ואין לכם יראת אלהים! כאשר
 מגיע אליכם אורח לעיר - במקום לסייע לו בענייניו אתם רק מחפשים איך לקחת
 לו את אשתו באמתלאות שונות.

— עיון —

רק אין יראת אלהים. לפי רש"י, שאלתו של אבימלך היתה 'מדוע גרמת לך
 שיבוא עלינו עונש כל כך כבד?'. מתשובתו של אברהם מתגלה שאברהם אכן רצה
 לגרום לאבימלך להיענש, ולכן התחזה כאחיה של שרה. אברהם ידע כי שרה היא
 צדקת ולא יאונה לה כל און, ורצה באמצעותה להעניש את הרשעים.
 אברהם לא עשה זאת מתוך פחד לחייו אלא מתוך שליחות - לתקן את העולם
 ולשים קץ למלכות רשע.

— רש"י —

(יב) אַחְתִּי בַת אָבִי הוּא. ובת אב מותרת לבן נח, שאין אבות לגוי. וכדי לאמת דבריו השיבם כן. ואם תאמר, והלא בת אחיו היתה! בני בנים הרי הם כבנים, והרי היא בתו של תרח, וכן הוא אומר ללוט: "כי אנשים אחים אנחנו" (לעיל יג, ח):

אך לא בת אמי. הרן מאם אחרת היה:

— ביאור —

כל אחד מהם נולד לאם אחרת, ולכן שרה אף היא נחשבת כאחות אברהם מן האב ולא מן האם. על פי ההלכה אצל הגויים (= 'בני נח') קירבת המשפחה האסורה היא רק קירבה מן האם ולא קירבה מן האב, ולכן שרה מותרת היתה לאברהם על אף שנחשבת כאחותו.

מדוע אברהם צריך להסביר לאבימלך את כל העץ המשפחתי? עונה רש"י: 'כדי לאמת את דבריו', היינו להודיע שלא היה בדברים אלה שקר.

אַחְתִּי בַת אָבִי הוּא. לתרח היו שלשה בנים: אברהם, נחור, הרן. שרה היא בתו של הרן, ואם כן היא בת אחיו של אברהם. אמנם בתקופת האבות מקובל היה לייחס את הנכדים אל הסב ולא אל האב (= 'בני בנים הרי הם כבנים'), ולכן שרה נחשבת כבתו של תרח ויכולה להיקרא גם 'אחות אברהם'.

אברהם מגלה לנו כאן פרט חשוב בתולדות משפחתו: אברהם והרן בני תרח הם אחים מן האב אך לא מן האם, כלומר,

— עיון —

אַחְתִּי בַת אָבִי הוּא. על אף שאברהם התכוון שייענשו הרשעים בגללו, מכל מקום רואה הוא לנכון להצדיק עצמו ולהוכיח כי אכן שרה היא אחותו. אברהם הצדיק הוא איש אמת ואין הוא מוציא מפיו דבר שקר, ועל כן הודיע לאבימלך שאמנם גרם לו לטעות אך לא עשה זאת על ידי דברי שקר.

— רש"י —

(יג) וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי וּגו'. אונקלוס תרגם מה שתרגם. ויש לישבו עוד דבר דבור על אופניו: כשהוציאני הקב"ה מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום, ידעתי שאעבור במקום רשעים, ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי:

— ביאור —

לעבודתו מתוך בית אביו, על אף שבאותו הזמן כל העמים עבדו עבודה זרה. אף כאן ישנו דוחק לשוני, כי מילת הפועל 'קרב' חסרה, וכן מילת 'אליו' או 'לעבודתו'.

לפירוש אונקלוס תשובת אברהם לאבימלך היא כך: הואיל והעולם לעת עתה הוא עולם של רשע ורק אותי קרב ה' לעבודתו, על כן ביקשתי משרה להציג עצמה כאחותי.

(ב) פירוש רש"י - המשפט הוא אחד ויש בו נושא אחד: 'אֱלֹהִים', ומשמש כאן באופן חריג בלשון רבים: 'התעו' (וכפי שיאריך לבאר בדיבור הבא). פירוש המשפט: כאשר הוציאני הקב"ה מבית אבי ללכת בדרכים (=תעיה), אמרתי לשרה להציג עצמה כאחותי - מפני שידעתי שנגיע למקומות של רשעים.

רש"י אינו מפרש כתרגום משום שהתרגום מסרס את פשט הכתוב ומחלק את המשפט לשני חלקים. התרגום נדחק לפרש כך ולא רצה לפרש כרש"י משום שלרש"י קשה הופעת שם אֱלֹהִים בלשון רבים, שבכל מקום מופיע בלשון יחיד - "בראשית ברא אֱלֹהִים", "וידבר אֱלֹהִים", וכיו"ב. רש"י טורח בדיבור הבא ליישב דוחק זה.

וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי וּגו'. רש"י מציין לפירושו של אונקלוס לפסוק מבלי לכותבו בפירוש, אך דוחהו ומפרש הפסוק בדרך אחרת.

נסביר את הפסוק בשתי הדרכים, ונבאר מדוע לא רצה רש"י לקבל את פירושו של אונקלוס:

"ויהי כאשר התעו אותי אֱלֹהִים מבית אבי"

(א) פירוש אונקלוס - התרגום כתב: 'והוה כד טעו עממיא בתר עובדי ידיהון, ויתי קרב ה' לדחלתיה מבית אבא', ובעברית: ויהי כאשר טעו העמים אחר מעשי ידיהם (=שעבדו עבודה זרה), ואותי קרב ה' לעבודתו מבית אבי.

נראה כי התרגום חילק את המשפט לשני חלקים - (1) "ויהי כאשר התעו" (2) "אותי אֱלֹהִים מבית אבי":

(1) "ויהי כאשר התעו" - חלק זה כלל אינו מתייחס לאברהם אלא מתאר תקופה היסטורית, ומתייחס לעמים אשר עבדו עבודה זרה.² ישנו כאן דוחק לשוני כפול: הנושא של המשפט - 'העמים' - חסר, וכן הפועל היה צריך להיות בבניין קל - 'תעו', ולא בבניין הפעיל - 'התעו'. (2) "אותי אֱלֹהִים מבית אבי" - בחלק זה מתאר אברהם איך הקב"ה קירב אותו

2. ראה מתורגמן לר' אליהו בחור שורש טעה: 'כל לישנא תעה בתי"ו מתורגם בלישנא טעה בטי"ת, כמו ותתע- וטעת... וכל לשון זנות אחר עבודה זרה מתורגם בלישנא טעות, כמו וזנו-וטעו...'. ונראה כי כאן בפסוק ישנה הדמיה כפולה: תעה = טעה = זנה אחר עבודה זרה.

— רש"י —

כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ. לשון רבים. ואל תתמה, כי בהרבה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים: "אשר הלכו א־להים" (שמואל ב ז, כג), "א־להים חיים" (דברים ה, כג), "א־להים קדושים הוא" (יהושע כד, יט), וכל לשון א־להים לשון רבים. וכן "ויקח אדוני יוסף" (להלן לט, כ), "אדוני האדונים" (דברים י, יז), "אדוני הארץ" (להלן מב, לג), וכן "בעליו עמו" (שמות כב, יד), "והועד בבעליו" (שם כא, כט). ואם תאמר, מהו לשון התעו? כל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה, כמו: "ותלך ותתע" (להלן כא, יד), "תעיתי כשה אובד" (תהלים קיט, קעו), "יתעו לבלי אוכל" (איוב לח, מא), יצאו ויתעו לבקש אכלם:

— ביאור —

- אחר מתן תורה נאמר: "כי מי כל בשר אשר שמע קול א־להים חיים מדבר מתוך האש" (דברים ה, כג). "א־להים חיים" ולא 'א־להים חי', היינו לשון רבים.³

- יהושע מתרה את העם ואומר להם כמה קשה לעבוד את ה': "ויאמר יהושע אל העם: לא תוכלו לעבוד את ה' כי א־להים קדושים הוא" (יהושע כד, יט). "קדושים" בלשון רבים, ומייד המילה "הוא" בלשון יחיד המעידה כי ה' הוא אחד. רש"י לא הסתפק בפסוק "א־להים חיים" והביא גם ראיה זו, אולי משום שהמילה חיים אינה בהכרח לשון רבים ויש לה משמעות עצמאית. מאידך "קדושים הוא" אף הוא צירוף קשה של רבים עם יחיד, על כן נזקק רש"י לשני הפסוקים.

חלק שני - לשון מרות מופיעה לעיתים בלשון רבים, הן בתואר אדון והן בתואר בעל, וזוהי דרך כבוד המראה על ריבוי ועוצמה.⁴ בכך יש נתינת טעם מדוע

כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ. דברי רש"י נחלקים לשלשה חלקים: חלק ראשון - ראיות לכך ששם 'א־להים' ביחס לקב"ה מופיע גם בלשון רבים. חלק שני - ראיות לכך שלשון מרות מופיעה לעיתים בלשון רבים, הן בתואר 'אדון' והן בתואר 'בעל'. חלק שלישי - מפרש לשון 'תעה' במשמעות גלות, ומביא ראיות לכך. נתייחס כאן לכל אחד מהחלקים ונבאר הפסוקים המובאים בהם: חלק ראשון - שם 'א־להים' ביחס לקב"ה מופיע גם בלשון רבים: - "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו א־להים לפדות לו לעם" (שמואל ב ז, כג) - ודאי ששם א־להים מתייחס כאן לקב"ה, ומופיע בלשון רבים 'הלכו'. פסוק זה מובא ראשון משום שבו אף מופיע הפועל בלשון רבים, כבפסוקנו.

3. הפועל מדבר מוסב על 'קול' שהוא לשון יחיד.

4. וראה רש"י להלן לה, ז על הפסוק "נגלו אליו הא־להים".

— ביאור (המשך) —

בפני בעל השור על נגיחותיו והזהירו אותנו על מנת שישמרהו.

חלק שלישי - השורש תע"ה מופיע גם במשמעות גלות, על אף שמשמעותו הפשוטה היא הליכה לאיבוד בלא מציאת הדרך. רש"י מסביר שכל היוצא לגלות אין לו מקום קבוע והרי הוא כתועה.

- "ותלך ותתע במדבר באר שבע" (להלן כא, יד). מדובר על הגר שפחת אברהם שנשלחה מביתו, ויצאה למדבר באר שבע. אחר שנשלחה היתה הגר גולה בלא מקום קבוע ולכן נקראה 'תועה'.

- דוד המלך אומר בתהלים: "תעיתי כשה אובד בקש עבדך" (קיט, קעו), ומשווה עצמו לשה אשר איבד את העדר שלו והולך בלא כיוון, ומבקש שהקב"ה ידאג לו.

- בדברי ה' אל איוב דוגמאות רבות לתופעות בבריאה המוכיחות את מציאות ה'. בסוף הפרק שואל ה' את איוב: "מי יכין לעורב צידו, כי ילדיו אל אל ישועו יתעו לבלי אוכל" (לח, מא), היינו העורב אינו דואג לאוכל לגוזליו והם נאלצים לצאת מן הקן ולתעות ולחפש אוכל.

גם שם אֱלֹהִים מופיע בלשון רבים.

- "ויקה אדוני יוסף" (להלן לט, כ). המילה "ויקה" מוכיחה כי מדובר באדון אחד, אך בכל זאת הוא נקרא בלשון רבים - "אדוני יוסף".

- משה מתאר לישראל מקצת ממעלותיו של הקב"ה: "כי ה' אֱלֹהִים הוא אֱלֹהֵי האֱלֹהִים ואדוני האדונים" (דברים י, יז). גם שם אֱלֹהִים וגם שם אדון מופיעים כאן בלשון רבים.

- אדם שיש לו קניין נקרא ה'בעלים' של הנכס, בלשון רבים, על אף שהוא אדם פרטי. בדיני שומרים ישנה הלכה "אם בעליו עמו לא ישלם" (שמות כב, יד), היינו אם הבעלים של הבהמה נמצא עם השומר בשעת קבלת השמירה אזי פטור השומר מתשלום במקרה שנגרם לבהמה נזק או שנגנבה⁵. "בעליו" בלשון רבים ולא 'בעלו' בלשון יחיד.

- "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו" (שם כא, כט). אף כאן מופיע אדם בעל בהמה בלשון רבים - "בעליו". הפסוק עוסק בשור שנגח כמה פעמים והעידו עדים

— עיון (על עמוד קודם) —

כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ. דברי רש"י קשים, ומעוררים קושיות רבות:

לפי פירוש רש"י פסוק זה מיוחד הוא בכך ששם אֱלֹהִים מובא עם פועל בלשון רבים - "התעו אותי אֱלֹהִים". לתופעה זו מצא רש"י רק עוד דוגמא אחת - "אשר הלכו אֱלֹהִים". צריכים אנו להבין מדוע בשני מקומות אלה מופיע הפועל בלשון רבים. הואיל וצריכים אנו דוגמאות לפועל בלשון רבים, ממילא כל שאר הפסוקים שמביא רש"י הם ראיה לסתור, כי על אף ששם אֱלֹהִים מתואר בהם בלשון רבים מכל מקום אין בהם פועל בלשון רבים, ואדרבה משמע מהם התייחסות לאֱלֹהִים בלשון יחיד - "מדבר", "הוא".

5. בדין זה פרטים רבים, ואכמ"ל.

— עיון (המשך) —

לשם מה הביא רש"י הפסוקים בלשון מרות על אדון ובעל, הרי הן מילים שונות וברוב המקרים אינן מתייחסות לה!

אונקלוס תרגם עניין "התעו" להליכה אחר עבודה זרה, ואילו רש"י דחה פירושו ופירש תעיה לשון גלות. אך ראה זה פלא, כראיה לפירושו מביא רש"י את הפסוק מהגר "ותלך ותתע", אך רש"י עצמו מפרש פסוק זה במקומו לעניין עבודה זרה, שכתב שם: "ותלך ותתע - חזרה לגילולי בית אביה!"

רש"י פירש תעיה לשון גלות, ולא רצה לפרש לשון איבוד דרך, אך הראיות שהביא לפירושו אינן מכריעות, ובקלות אפשר לפרש הפסוקים שהביא גם על פי הפירוש הרגיל שדחה.

כדי להבין את דברי רש"י נקדים כלל חשוב בהבנת דברי רש"י במקומות רבים. יש הסוברים כי רש"י מפרש שני פירושים כאשר אינו רואה נחת באחד מהם, ובכל אחד מן הפירושים ישנו איזה קושי, או לחילופין, כאשר הפירוש הראשון דחוק ומוקשה מביא פירוש שני ודוחה הראשון. אמנם לענ"ד אין לומר כן. דרכו של רש"י בפירושו להביא שני פירושים שונים המשלימים זה את זה, ורק באמצעות שניהם ניתן לרדת לעומקה של תורה. ונבאר דברינו בפסוק זה:

פסוק זה על פי פשוטו מעורר קושי גדול, כי הנה אחד מיסודות האמונה היהודית הוא האמונה באל אחד, ואילו כאן מופיע שם אלהים בלשון רבים! על כן מביא רש"י את פירושו של אונקלוס המפרש כי הפועל "התעו" אינו מוסב על אלהים אלא על העמים שתעו ועבדו עבדה זרה. אמנם ברור שפירוש זה אינו יכול להיחשב 'פשוטו של מקרא', משום שהוא משנה את מבנה המשפט, מסרס ומוסיף מילים, על כן מציע רש"י פירוש אחר. לפירוש זה ניתן לומר שאלהים הוא אכן נושא הפסוק, אך אף על פי כן אין כאן כפירה מאחר והמילה אלהים במהותה היא לשון רבים, ומשום כך יתכנו בהחלט מקרים בהם גם הפועל יבוא בלשון רבים על פי כללי הדקדוק, ואין בכך משום קושי פרשני או השקפתי.

אחר כך מסביר רש"י מדוע אל אחד מופיע בלשון רבים, זאת משום שלשון רבים מבטאת כח ועוצמה, ולכן כל לשון מרות כגון אדון או בעל תופיע בלשון רבים. אם כן, רש"י אינו שולל את פירוש האגדה של אונקלוס ומסכים לבאר "ויתעו" היינו טעו אחר עבודה זרה, ולכן אין מן התימה שגם בפסוק "ותלך ותתע" ביאר רש"י לעניין עבודה זרה, כי שם פירוש זה אינו סותר את פשוטו של מקרא.

וכן יש להסביר גם לעניין משמעות 'תעיה'. רש"י אינו דוחה ההבנה ש'תעיה' היינו איבוד דרך, שהרי כך הבין גם התרגום ורש"י מקבל את ביאורו. אמנם רש"י מציע אפשרות לפרש 'תעיה' במשמעות גלות, כי באמת שני עניינים אלה קרובים זה לזה, כי הגולה מרגיש נאבד ואף מי שאיבד את דרכו בודאי מרגיש שהוא בגלות.

— רש"י —

אִמְרֵי לִי. עֲלֵי, וְכֵן "וַיִּשְׁאַלוּ אֲנָשֵׁי הַמְּקוֹם לְאַשְׁתּוֹ" (לקמן כו, ז), עַל אֲשֶׁתּוֹ. וְכֵן "וַאֲמַר פְּרַעָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות יד, ג), כְּמוֹ עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, "פֶּן יֹאמְרוּ לִי אִשָּׁה הִרְגַתְהוּ" (שופטים ט, נד):

— ביאור —

ולומר 'אחי הוא!' אלא ודאי פירוש הפסוק הוא ששאלו את יצחק 'על אשתו'.
- כשעמדו ישראל על ים סוף אמר הקב"ה למשה: "ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר". ברור הדבר שאין הכוונה שפרעה מדבר אל בני ישראל, שהרי הם אינם לפניו, אלא מוכרחים לפרש שאמר זאת פרעה על בני ישראל.
- אבימלך בנו של השופט גדעון נפצע אנושות במלחמה, כאשר אשה נצורה במגדל השליכה על ראשו פלח רכב. אבימלך חשש לכבודו וציוה על נושא כליו שיהרגו בחרב, "פן יאמרו לי אשה הרגתהו". מוכרחים גם כאן לפרש "לי" במשמעות 'עלי', כי לא יתכן שידברו עם אבימלך לאחר שכבר לא יהיה בין החיים.

אִמְרֵי לִי. ניתן היה לפרש הביטוי "אמרי לי" במשמעות 'תפני אלי ותאמרי לי', היינו שאברהם מבקש משרה: כאשר נפגוש אנשים זרים אזי תפני אלי ותאמרי לי "אחי", וכך יחשבו כולם כי אנו אחים (לפי פירוש זה תהיה משמעות הביטוי "ואומר לה" שבתחילת הפסוק זהה לביטוי "אמרי לי" שבסופו). רש"י אינו מפרש כן. רש"י מפרש "לי" במשמעות 'עלי', בענייני, ולפי זה בקשת אברהם "אמרי לי" היינו: כאשר ישאלו אותך מי הוא אברהם בשבילך, תאמרי "אחי הוא".
רש"י מביא כמה ראיות לכך ש'לי' באה במשמעות 'על':
- על יצחק ורבקה בגרר נאמר: "וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחותי היא", ולכאורה אם שאלו זאת את רבקה היא עצמה היתה צריכה לענות

— עיון —

אִמְרֵי לִי. על פי פירוש זה אברהם מדגיש באזני אבימלך כי התנהגותם שלהם היא שגרמה לטעותם. שרה הודרכה לענות כך רק במידה וישאלו אותה שאלות לא ראויות, ואלמלא היו מטרידים אותה לא היתה צריכה כלל להטעות איש.

אונקלוס

יד וְדַבֵּר אַבְימֶלֶךְ עַן וַיִּקַּח אַבְימֶלֶךְ צֶאֱן וּבָקָר
 וְתוֹרִין וְעֶבְדִין וְאִמָּהֶן וַיֵּהֶב
 לְאַבְרָהָם, וְאַתִּיב לִיהָ יָת
 שָׂרָה אֶתְתִּיהָ: טו וַאֲמַר
 אַבְימֶלֶךְ הֲאֵ אַרְעֵי קְדָמָה,
 בְּדַתְקִין בְּעֵינֶךָ תִּיב:
 וַיִּשְׁבּ לֹו אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ: טו וַיֹּאמֶר
 אַבְימֶלֶךְ הִנֵּה אַרְצֵי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב
 בְּעֵינֶיךָ שָׁב:

— רש"י —

(יד) וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם. כדי שיתפייס ויתפלל עליו:

— ביאור —

וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם. להלן בפסוק טז מסביר אבימלך לשרה שאת הממון הרב שנתן לאברהם לא נתן אלא לכבודה, אך כשנתן הוא את הרכוש לאברהם אינו מוסיף שום נימוק! מסביר רש"י כי שתי מתנות יש כאן: הצאן והבקר שנתן אבימלך לאברהם הם כדי לפייס את אברהם עצמו, ואילו האלף כסף הנוספים שנתן לאברהם הם כדי לפייס את אמנם לא נתן אותם לשרה עצמה כי ודאי אין מן הראוי שגבר יתן מתנה ישירות לאישה. מטרת המתנה לאברהם היתה אחת - שאברהם יסלח לו ויתפלל עליו מאחר שחלה, וכפי שציווהו הא־להים לעיל פסוק ז: "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה".⁶

— עיון —

וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם. גם במצרים נלקחה שרה לבית המלך, ואף שם זכה אברהם לקבל רכוש רב (לעיל יב, טז), אך ישנו הבדל בין המתנות. במצרים קיבל אברהם את המתנות מייד עם לקיחת שרה אל בית המלך, והיה זה כעין תשלום על לקיחתה, וכשחזרה מבית פרעה גורשו ממצרים ולא קיבל עוד דבר. כאן קיבל אברהם את המתנות רק לאחר שהוחזרה שרה, ומה ששילם היה רק כדי שיתפייס עמו אברהם ויתפלל עליו ויצילנו מחוליו.⁷

6. המזרחי הסביר שהאלף כסף הם הם הצאן והבקר שניתן לאברהם, ולא היתה כאן אלא מתנה אחת. הסבר זה נראה דחוק, ומלבד זאת לפירוש זה קשה, מדוע צריך רש"י לנמק את נתינת המתנות, הרי הפסוק הלהן כותב הטעם בפירושו! משום כך נטייתי מפירוש המזרחי ופירשתי בדרך אחרת, וה' יצילני משגיאות.

7. על פי המזרחי.

— רש"י —

(טו) הִנֵּה אֲרֻצֵי לְפָנֶיךָ. אבל פרעה אמר לו "הנה אשתך קח ולך" (לעיל יב, ט), לפי שנתירא שהמצריים שטופי זמה:

— ביאור —

הִנֵּה אֲרֻצֵי לְפָנֶיךָ. רש"י ממשיך בהשוואה בין התנהגות אבימלך לבין התנהגות פרעה באירוע דומה (ראה עיון לפסוק הקודם). אבימלך מזמין את אברהם לשבת בארצו ואילו פרעה מגרש את אברהם מארצו. מהו טעמו של הבדל זה?

מסביר רש"י שפרעה לא רצה להשאיר את אברהם ושרה במצרים, מפני שידע שאנשי הארץ היא שטופים בזימה וחשש שמא יאונה להם רע, ולכן לא רצה שיתעכבו שם.⁸

— עיון —

הִנֵּה אֲרֻצֵי לְפָנֶיךָ. מן ההשוואה בין שני המקרים רומז לנו רש"י על ההבדל המהותי במטרותיהן:

הירידה למצרים נעשתה כדי לקבל עושר ממצרים, באמצעותו יצליח אברהם ליצור תשתית איתנה להתפתחות האומה אותה הוא עומד להקים (וכפי שהסברנו בהרחבה שם בפרשת לך לך). את העושר הזה קיבל אברהם מייד עם לקיחת שרה, בדיוק כפי שתכנן מראש ("למען ייטב לי בעבורך", לעיל יב, יג).

לעומת זאת, בירידה לגרר מטרתו של אברהם היתה לקבל הכרה 'ממלכתית' וברורה על זכותו בארץ, וכי הוא יכול לגור בה בכל מקום שירצה. אבימלך היה אדון הארץ, אך עתה צריך הוא להתחנן לפני אברהם ולפייס אותו שיתפלל בעדו. בזכות מקרה זה הפך אברהם עצמו להיות אדון הארץ, ובכך השיג את מטרתו. בכך מגשים אברהם את ההבטחה שניתנה לו מאת הקב"ה: "קום והתהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה" (לעיל יג, ז).

8. וראה לעיל רש"י יב, ט.

אונקלוס

טז וְלִשְׁרָה אָמַר הָא הִנֵּה נָתַתִּי אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ סְלֵעִין דְּכֶסֶף לְאַחֵיךָ
 הָא הוּא לִיךְ כְּסוּת דִּיקָר חֲלָף
 דְּשִׁלְחִית דְּבִרְתִּיךָ וְחִזִּית
 יְתִיךָ וְיַת כֹּל דְּעַמִּיךָ, וְעַל כֹּל
 מָא דְאַמַּרְתָּ אֲתוּכַחְתָּ:

— רש"י —

(טז) וְלִשְׁרָה אָמַר. אבימלך, לכבודה כדי לפייסה: הנה עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחיך שאמרת עליו אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים, לכל אשר אתך. יכסו עיניהם שלא יקילוך, שאילו השיבותיך ריקנית יש להם לומר שנתעלל בה החזירה, עכשיו שהוצרכתי לבזבז ממון ולפייסך יודעים יהיו שעל כרחי השיבותיך ועל ידי נס:
 וְיַת כֹּל באי עולם:

וְנִכְחַת. יהא לך פתחון פה להתוכח ולהראות דברים ניכרים הללו. ולשון הוכחה בכל מקום ברור דברים, ובלע"ז אישפרובי"ר [לבחון]. ואונקלוס תירגם בפנים אחרים, ולשון המקרא כך הוא נופל על התרגום: הנה הוא לך כסות של כבוד על העינים שלי ששלטו בך ובכל אשר אתך, ועל כן תרגמו: 'וחזית יתיך וית כל דעמך'. ויש מדרשי אגדה אבל ישוב לשון המקרא פירשתי:

— ביאור —

רבים. רש"י מאריך ומפרשו, מביא גם את פירושו של אונקלוס, ומציין כי ישנם פירושים נוספים על דרך האגדה. נבאר כאן את פירושו של רש"י, את פירושו התרגום, ונביא אחד מן הביאורים של בעלי האגדה.

וְלִשְׁרָה אָמַר. לשון הפסוק קשה מאוד ומכילה ביטויים סתומים. מה פירוש הביטויים: "כסות עיניים", "לכל אשר אתך", "ואת כל", "ונכחת", וכיצד הם מתחברים למשפט בעל משמעות אחידה?
 בגלל קושי הפסוק נמצאו לו פירושים

— ביאור (המשך) —

פירוש רש"י:

"הנה נתתי אלך כסף לאחיך" - תחילה נזקק רש"י להסביר מדוע צריך אבימלך להודיע לשרה שהוא נתן לאברהם מתנה? אבימלך מודיע לשרה כי את המתנה שנתן לאברהם נתן הוא לכבודה, ובכך רוצה הוא לפייסה (להלן (פסוק יח) יתברר כי שרה היא זו שהביאה באופן ישיר את המכות על בית אבימלך, שהיתה אומרת למלאך להכות והוא מכה, ועל כן ראה אבימלך צורך מיוחד לפייסה). אמנם אינו מן הראוי שיתן לה את המתנה באופן ישיר, כי אין זה מדרך הכבוד והצניעות, על כן נתן אבימלך את המתנה לאברהם והודיע לשרה כי המתנה נועדה לכבודה. אבימלך מכנה את אברהם "אחיך" מפני שכך קראה לו שרה, ואף אברהם האריך להסביר מדוע נקראו כך.

"הנה הוא לך כסות עיניים לכל אשר אתך" - "כסות עיניים" הוא ביטוי שמשמעו להתנהג כאילו לא קרה כלום, וכאילו שם האדם כיסוי על עיניו שלא יראה מה שכנגדו. "לכל אשר אתך" היינו כל האנשים הנלוים אליך, המשרתים והעבדים. אבימלך מסביר לשרה כי בזכות המתנה הגדולה ששילם לאברהם יוכלו כל אנשיה להתעלם מכך שנלקחה לבית המלך וימשיכו להתנהג כאילו לא קרה כלום, שהרי עצם התשלום הגדול לפייסה מוכיח שלא נעברה כלל עבירה, ואבימלך החזירה בעל כרחו ולא התעלל בה כלל. **"ואת כל"** - אלו שאר כל אנשי העולם,

מלבד "כל אשר אתך", שאף הם עלולים לחשוך שהיה כאן מעשה עבירה. **"ונוכחת"** - תשלום זה יוכל להיות לך הוכחה אף כלפי כל באי עולם, ובזכותו תוכלי להוכיח ולברר כי לא נטמאת. לפי פירוש זה יש לקרוא את הפסוק כאילו נאמר בו "ונוכחת את כל" - ותוכיחי לכולם. המשפט האחרון משלים את המשפט שלפניו: לאנשים הקרובים אשר איתך הכסף יהיה כסות עיניים לכסות על מה שראו, ולכל באי עולם הרחוקים הכסף יהיה הוכחה.

פירוש אונקלוס

רש"י מביא פירוש זה רק למשפט **"הנה הוא לך כסות עיניים לכל אשר אתך"**, ואינו מתייחס למה שترגם "ואת כל ונוכחת".

"הנה הוא לך כסות" - התרגום מפריד בין המילים "כסות" ו"עיניים". "כסות" היינו לשון כבוד, כי הכסות והבגד מכבדים את האדם. רוצה לומר: 'הכסף הוא לך כסות של כבוד'. **"עיניים לכל אשר אתך"** - על אשר עיניי ראו אותך ואת כל אשר לך. רוצה לומר: 'הכסף הוא כסות כבוד, ובא לכפר על הפשע שנעשה על ידי עיניי שראו אותך ואת אשר לך'.

רש"י אינו מעתיק את לשון התרגום עצמו אלא מפרש את הפסוק על פי התרגום, וזהו לשון התרגום: 'הא הוא לך כסות דיקר' (=הרי הוא לך כסות

9. יש גורסין באונקלוס: 'כסות דיקר עיניך', ומפרשים שהוא בגד יקר ומיוחד העשוי עיניים עיניים, המכסה את פני האשה לבל יראה אף היא יכולה לראות דרכו.

— ביאור (המשך) —

כן: 'הכסף הוא לך מלבוש כבוד כתמורה על מה שנהנית ממך, הואיל והוכחת את צדקתך'.

רש"י לא רצה לפרש כתרגום משום שיש כאן דוחק בפשט הכתובים, שמפריד הביטוי "כסות עיניים", וכן מוסיף מילים שאינן מופיעות בפסוק.

פירוש האגדה

במדרש הובאו פירושים רבים לביטוי "כסות עיניים", ונביא כאן אחד מהם: אבימלך טוען כלפי אברהם בחריפות: אתה סוחר באשתך בכל מקום, כך עשית במצרים וכך אתה עושה כאן - אם כסף אתה רוצה, קח אלף כסף ותתכסה מהעיניים שלנו (שלא נראה אותך יותר).

כבוד), חלף דשלחית דברתיך (=תמורת שלקחתך הבאתיך [מילים אלה הן תוספת של התרגום על הפסוק]), וחזית יתיך וית כל דעמיך (=וראיתי אותך ואת כל אשר אתך)!'.

כדי להשלים את הפסוק על פי התרגום ולקבל תמונה שלמה נעתיק ונפרש המשך דבריו:

'ועל כל מה דאמרת אתוכחת' (=כל מה שאמרת התברר כצודק).

נראה לי שכוונתו לכך שאמרה למלאך להכות והיכה (כפי שמבאר רש"י להלן פסוק יח), ומן העובדה שנשמע לה המלאך הוכח כי הצדק היה עמה ועונשו היה ראוי.

פירוש הפסוק על פי אונקלוס הוא אם

— עיון —

וְלִשְׂרָה אָמַר. כל הפירושים הנ"ל שופכים לנו אור על מטרתו של אבימלך במתנה זו.

לפירוש רש"י המתנה נועדה לסייע לשרה לחזור לניהול חיים תקינים בלא שפרשיה זו תעיב עליה.

לפירוש אונקלוס המתנה נועדה לפצות על הנזק שנגרם לה. לפי המדרש ישנה כאן תוכחה כלפי אברהם ושרה על התנהגותם שהובילה לכל העניין.

אונקלוס

יז וַיִּתְּפֹלֵל אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים
 וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת־אֲבִימֶלֶךְ
 וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאִמְהָתָיו וַיֵּלְדוּ:
 יח כִּי־עָצַר עָצַר יְהוָה בְּעַד כָּל־
 רַחֵם לְבַיִת אֲבִימֶלֶךְ עַל־דְּבַר
 שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אַבְרָהָם: ס

— רש"י —

(יז) וַיֵּלְדוּ. כתרגומו: 'ואתרוחו', נפתחו נקביהם והוציאו מה שצריך לצאת והיא לידה שלהם:

— ביאור —

וַיֵּלְדוּ. לכאורה הכתוב מספר כי נשותיו ואמהותיו של אבימלך ילדו ילדים, וכן משמע מן הפסוק הבא "בעד כל רחם" שהוא מקום יציאת הולד. אמנם רש"י אינו מפרש כן, שהרי בפסוק נאמר "וירפא ה' את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו", ולאבימלך אין רחם ואינו מוליד ילדים. כמו כן לא מסתבר כי בשעה אחת ילדו כולם. על כן מסביר רש"י, על פי התרגום, שלידה כאן היא במשמעות הרווחה, השתחררות אחרי לחץ קשה. כל ההפרשות שהצטברו בגוף גרמו ללחץ ולקושי רב, ועתה שנפתחו כל הנקבים נשתחרר הלחץ ורווח להם. יציאת ההפרשות מן הנקבים היא מעין לידה, משום שגם בלידה יציאת הולד גורמת לרווחה ושחרור מקום ברחם המלא. משום כך נקראים כאן כל הנקבים בכינוי "רחם".

— עיון —

וַיֵּלְדוּ. מדוע נוקטת התורה לשון מטעה שכזו? נראה לומר כי בזאת רוצה התורה לרמוז כי כל אומה המנסה לגרום רעה לאיש מישראל מסתכנת בכך מאוד, ועלולה להיענש במניעת לידה ולהיכחד מן העולם.

— רש"י —

(יח) בְּעַד כָּל רָחֵם. כנגד כל פתח:

עַל דְּבַר שָׂרָה. על פי דיבורה של שרה (בראשית רבה פנ"ב, יג):

— ביאור —

בְּעַד כָּל רָחֵם. עיין מה שכתבנו לעיל בסמוך. את אותה המשמעות במילה אחרת, ועל כן הוא חש כי התורה לא רצתה לומר 'על אודות' אלא דוקא "על דבר". משום כך

מפרש רש"י המילה 'דבר' כפשוטה לשון דיבור, והיתה שרה מצווה למלאך להכות והיה מכה על פי דיבורה (וראה לעיל פסוק טז בפירוש אונקלוס, בסופו). עַל דְּבַר שָׂרָה. על פי הפשט "על דבר שרה" היינו 'על אודות שרה', בגלל שרה. רש"י כפשטן איננו מקבל שימוש במילים דו-משמעיות אם ניתן היה להביע

— עיון —

עַל דְּבַר שָׂרָה. תפקידה של שרה בכל הפרשיה הוא תפקיד מרכזי, שהרי בגללה נתגלגלו העניינים כפי שנתגלגלו. אמנם כאן מתברר שלא היה זה תפקיד פאסיבי בלבד - שנלקחה והוחזרה, אלא היא היתה זו שבאופן מעשי הכניעה את אבימלך. כבר ביארנו לעיל כי מטרתו האמיתית של אברהם בירידה לגרר היתה לקבל הכרה ממנהיגי האומות על זכותו בארץ כנען, וכפי שאמר לו אבימלך "בטוב בעיניך שב". שרה אימנו היא המסמלת את הנאמנות לאומה הישראלית ואת המאבק לשמירת צביונה, כפי שראינו לעיל בפרשת לך לך ולהלן בפרק הבא, ועל כן דווקא שרה היא זו שצריכה היתה להכניע את אבימלך על מנת שיכיר בזכותו על ארץ כנען של אברהם אבינו, אבי האומה.

אונקלוס

כֹּא אֵי יְהוָה פִּקֵּד אֶת־שָׂרָה כְּאִשֶּׁר
 כֹּא אֵי דְכִיר יֵת שָׂרָה
 אָמַר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כְּאִשֶּׁר
 כְּמֵא דְאָמַר, וַעֲבַד יי
 לְשָׂרָה כְּמֵא דְמַלִּיל:
 דְּבַר:

— רש"י —

(א) וְה' פִּקֵּד אֶת שָׂרָה וגו'. סמך פרשה זו לכאן ללמדך שכל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, שנאמר "ויתפלל וגו'" (לעיל כ, יז), וסמך ליה: "וה' פקד את שרה", שפקד כבר קודם שרפא את אבימלך:

— ביאור —

אבימלך שיתרפא ויוכל להוליד. לפני תפילה זו לא מצאנו שהתפלל אברהם לרפואתו של שום אדם, והנה מייד אחר שהתפלל זכה אברהם אף הוא ללידת בנו. התורה רומזת לנו כאן כי המתפלל עבור אדם אחר ואף הוא זקוק לאותה הישועה - אף הוא זוכה ונענה מן השמים. אך לא זו בלבד למדנו מכאן. ממה שנאמר "וה' פקד את שרה" ולא נאמר 'ויפקוד ה' את שרה' מדויק רש"י כי הפקידה נעשתה בשלב מוקדם, לפני הסיפור הסמוך², משמע שה' פקד את שרה לפני שנרפא אבימלך. מכאן למדנו כי המתפלל על חבירו והוא זקוק לאותו הדבר, לא בלבד שאף הוא נענה אלא הוא זוכה ונענה תחילה - לפני חבירו!

וְה' פִּקֵּד אֶת שָׂרָה וגו'. בפסוק זה מתחילה התורה פרשה חדשה - פרשת הולדת יצחק, אך נראה כי התורה מסמיכה ומחברת פרשה זו לפרשה הקודמת, שהרי מנסחת הפסוק בוי"ו החיבור לפני הנושא¹. ואף אם אמנם מבחינה כרונולוגית פרשה זו אירעה בסמיכות ומייד אחרי הפרשה הקודמת, מכל מקום אין זה אלא קשר מקרי ולא מהותי, ומצד האמת פרשה זו היא המשך ישיר לבשורת המלאכים לאברהם ושרה. מדוע אם כן ראתה התורה לחבר פרשה זו לפרשה הקודמת? מסביר רש"י כי התורה רוצה ללמדנו כאן יסוד מוסרי. אברהם זוכה לבן בגיל מאה שנה רק אחרי שהתפלל עבור

— עיון —

וְה' פִּקֵּד אֶת שָׂרָה וגו'. אמנם כבר ידענו שהקב"ה בישר לאברהם על לידת בנו עוד בטרם ירד לגור, ולמעשה אין קשר ישיר בין תפילתו של אברהם עבור אבימלך

1. על פי 'יריעות שלמה' למהרש"ל.

2. עיין רש"י בראשית א' ע"א ד"ה פקד.

— רש"י —

פָּקַד אֶת שָׂרָה כְּאִשָּׁר אָמַר. בהריון:

כְּאִשָּׁר דִּבֶּר. בלידה. והיכן היא אמירה והיכן הוא דיבור? אמירה: "ויאמר א-להים אבל שרה אשתך וגו'" (לעיל יז, יט), דיבור: "היה דבר ה' אל אברם" (שם טו, א), בברית בין הבתרים, ושם נאמר "לא יירשך זה וגו'" (פסוק ד), והביא היורש מן שרה:

וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כְּאִשָּׁר דִּבֶּר. לאברהם:

— עיון (המשך) —

לבין פקידתה של שרה, אך למרות זאת התורה בחרה להציג את הדברים כקשורים זה בזה!

נראה לומר כי תפילתו של אברהם עבור אבימלך אכן קשורה ללידתו של יצחק, אך לא כסיבה וכגורם ישיר אלא כסימן - אברהם זכה לחסד גדול זה מאת הקב"ה דווקא משום שהוא איש חסד בכל דרכיו. תפילתו של אברהם אבינו עבור אבימלך העידה על מידותיו כמאה עדים, על כך שמחל ונתפייס ולא שמר טינה כלל, אלא אדרבה, התפלל לרפואתו ולרפואת אנשי ביתו.

— ביאור —

לקרוא לשרי בשם שרה, שם בישר לו כי מלבד בנו ישמעאל שנולד לו מהגר עתידה אף שרה ללדת את יצחק. הפסוק מנוסח בלשון אמירה: "ויאמר א-להים: אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק", ולכך מתייחס פסוקנו במילים "כאשר אמר".

ה'פקידה' מתייחסת לדברים שאמר ה' לאברהם בברית בין הבתרים, שם טען אברהם כי אין לו זרע, והקב"ה הבטיחו: "כי אם אשר ייצא ממעיך הוא יירשך". ברית בין הבתרים פותחת במילים "היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר", ולכך מתייחס פסוקנו במילים "כאשר דיבר".

אמנם אם נתבונן בפסוקים ניווכח כי רק הפסוק בברית המילה מתייחס

פָּקַד אֶת שָׂרָה כְּאִשָּׁר אָמַר. בפסוק זה ישנה לכאורה כפילות: מה ההבדל בין "וה' פקד את שרה כאשר אמר" לבין "ויעש ה' לשרה כאשר דיבר"?

כדי להבין את ההבדל יש לחלק בין פקידה לבין עשייה, וכן בין אמירה לבין דיבור.

רש"י מסביר כי ה'פקידה' מתייחסת לעצם ההריון וה'עשייה' מתייחסת ללידה, ושני חלקי הפסוק מתייחסים לשני אירועים שונים בהם הודיע ה' לאברהם על לידת בנו - באחד מהם ה' "אמר" ובשני ה' "דבר".

ה'אמירה' מתייחסת לדברים שאמר ה' לאברהם כשציווהו במעמד ברית המילה

— ביאור (המשך) —

במפורש לשרה וליצחק, אך הפסוק בברית בין הבתרים אינו מודיע מיהי האשה אשר תלד, ואפשר כוונתו לישמעאל שייוולד מהגר. משום כך מדייק רש"י כי הפסוק הראשון מתייחס להריון של שרה עצמה, שהרי הבטחה זו נאמרה על שמה, אך הפסוק השני מתייחס ללידה שהובטחה לאברהם לבדו בלי קשר לשרה, ומדגישה כאן התורה שגם הבטחה זו קוימה בשרה: 'ויעש ה' לשרה כאשר דיבר - לאברהם'.

— עיון (על עמוד קודם) —

פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר. גם לאחר ביאור רש"י עדיין נשארנו עם מקצת תהיות:

מדוע מחלקת התורה בין 'פקידה' - הריון, לבין 'עשייה' - לידה, הלא כל הריון סופו לבוא לידי לידה, ומדוע יש לחלק ולהתייחס לכל שלב בנפרד? ובכלל, בפסוקים שהביא רש"י אין התייחסות שונה המחלקת בין הריון ובין לידה!

כמו כן עדיין לא ברור מהו ההבדל העקרוני בין אמירה לבין דיבור, ומדוע הובדלו בזה שתי ההבטחות שניתנו לאברהם, בנתינת שם שרה לשרי ובברית בין הבתרים?

אמנם כבר הסברנו בביאור כי ההבטחה בברית בין הבתרים - ה'דיבור' - ניתנה רק לאברהם, ואילו ההבטחה בעת שינוי שמה של שרי - ה'אמירה' - יועדה לשרה, ולא בכדי. בברית בין הבתרים הוטלה על אברהם המשימה להקים את העם היהודי, ובשכר זה זכה להבטחה על ריבוי זרעו ועל ירושת הארץ. זוהי אחריות כבדה מאוד ולפיכך היא ניתנה בלשון 'דיבור' שהיא לשון קשה, ולשם כך הובטח לו בן שימשיך דרכו. בשינוי שמה של שרי רצה הקב"ה לגמול טוב לשרה על צדקותה ולגאול אותה מעקריותה. ההיריון מתייחס לשרה שנגאלת מעקריותה ומשום כך ניתנה הבטחה זו בלשון 'אמירה' שהיא לשון רכה.

מפסוק זה למדנו כי בלידת יצחק נתקיימו שתי ההבטחות כאחד - גם המשך זרעו של אברהם, כממשיך דרכו וכיסוד האומה הישראלית, וגם הענקת בן לשרה אמנו בשכר צדקותה.

אונקלוס

ב וַתֵּהָרֵ וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן
 לְזִקְנָיו לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶתֹּ
 אֱלֹהִים: ג וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת־
 שֵׁם־בְּנֵו הַנּוֹלָד־לוֹ אֲשֶׁר־יִלְדָה־
 לוֹ שָׂרָה יִצְחָק: ד וַיִּמַּל אַבְרָהָם
 אֶת־יִצְחָק בְּנֵו בֶן־שְׁמֹנֶת יָמִים
 בַּאֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים: חמישי
 ה וַאֲבְרָהָם בֶּן־מֵאָה שָׁנָה בְּהוֹלֵד
 לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנֵו: ו וַתֹּאמֶר
 שָׂרָה צִחָק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל־
 הַשְּׁמַע יִצְחָק־לִי:

— רש"י —

(ב) למועד אשר דבר אתו. 'דמליל יתיה'. את המועד אשר דבר וקבע
 כשאמר לו: "למועד אשוב אליך" (לעיל יח, יד), שרט לו שריטה בכותל ואמר
 לו: כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד:
 (לזקניו. שהיה זיו איקונין שלו דומה לו):

— ביאור —

אותו, היינו לומר שהלידה היתה בזמן
 אותו קבע ה' במדויק. לפירוש התרגום
 המילה "אותו" מוסבת על המילה 'מועד'
 ולא חוזרת אל 'אברהם'. אילו היה התרגום
 מפרש כפירוש הראשון היה צריך לומר
 'דמליל עמיה' - שדיבר עמו, ולא 'דמליל

למועד אשר דבר אתו. רש"י
 מוכיח מן התרגום כי "למועד אשר דיבר
 אותו" אין משמעותו 'לזמן אשר דיבר
 עמו (עם אברהם)', ואין הפסוק בא לומר
 כי יצחק נולד במועד שהודיע ה' לאברהם,
 אלא משמעותו 'לזמן אשר דיבר וקבע

— רש"י —

(ו) יִצְחָק לִי. ישמח עלי. ומדרש אגדה: הרבה עקרות נפקדו עמה, הרבה חולים נתרפאו בו ביום, הרבה תפלות נענו עמה, ורב שחוק היה בעולם (בראשית רבה פנ"ג, ח):

— ביאור (המשך) —

יתיה' - שדיבר אותו.³
 ההבדל בין שני הפירושים הוא: לפירוש הראשון "אותו" היינו 'עם אברהם', והכוונה היא לתקופת זמן רחבה אליה התייחס הקב"ה והודיע לאברהם שייוולד לו בה בן. לפירוש השני "אותו" היינו הזמן עצמו שקבע הקב"ה והפסוק מדגיש כי הקב"ה קבע את הזמן המדוייק, ואכן בו ביום ובה בשעה המדוייקת נולד יצחק.

מאחר ובזמן העתיק לא היו שעונים ולא יכלו לכוון השעה במדוייק, אם כן כיצד ידע זאת אברהם? מסביר רש"י כי המלאך אשר בישר את אברהם שרט לו שריטה בכותל ביתו מבחוץ, במקום בו נמצאה החמה באותו הזמן, והודיע לו כי כאשר תגיע שוב החמה לאותה נקודה בדיוק - היינו בדיוק במועד זה לשנה הבאה, באותו היום ובאותה השעה - באותה השעה ייוולד יצחק.

— עיון (על עמוד קודם) —

לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֱתוֹ. מדוע חשוב לציין כי יצחק נולד בדיוק בשעה האמורה? וכי מה לי יום אחד לפני או אחרי הזמן? אלא ודאי ענין מיוחד ישנו כאן: (א) מכאן ראייה שאין זה תהליך טבעי כלל. השגחת הקב"ה מגיעה עד הפרט הקטן ביותר של השעה המדוייקת. (ב) לידת יצחק היא אירוע היסטורי שמוכרח היה לבוא, ועל כן האירוע תוכנן בקפידה ונקבע מראש לזמן מדוייק, בו על פי התוכנית האלוהית צריכה היתה נשמה זו להופיע בעולם.

— ביאור —

יִצְחָק לִי. 'צחוק' כאן אינו מלשון שחוק או לעג, ושרה אינה חוששת שמא ילעגו לה או יבוזו לה, על אף שאמנם היו ליצנים באותו הדור שטענו כי יצחק הוא בנו של אבימלך (ראה רש"י להלן כה, יט). אדרבה, לא חשש יש כאן אלא שמחה גדולה! שרה צוהלת ושמחה על החסד אשר גמל עמה ה', ואף בטוחה שכל מי שישמע את הבשורה הטובה אף הוא ישמח עמהם, שהרי אברהם ושרה

3. והשווה להלן פסוק ד.

— ביאור (המשך) —

אהובים היו על הכל.⁴ לפי פירוש זה "לי" היינו 'עלי', השומע ישמח על מה שקרה לי. רש"י מביא מדרש אגדה שאף הוא מפרש "צחוק" מלשון שמחה, אלא שמנסה לענות על קושי מסויים. המדרש פותח במילים: 'ראובן בשמחה, שמעון מאי איכפת ליה? כך שרה נפקדה, אחרים מה איכפת להם?' - מדוע בטוחה שרה כי רבים ישמחו עמה? עונה המדרש שהמילה "לי" משמעותה עמי, בזכותי - יחד אתי יתמלא העולם בשמחות.

— עיון —

יצחק לי. לפי שני הפירושים שמביא רש"י, הן פירוש הפשט והן פירוש האגדה, לידת יצחק היא שמחה גדולה לעולם. לפירוש הפשט, עצם לידתו של יצחק משמחת מאוד, שעתיד הוא להמשיך את דרכו של אברהם בעולם ובזכותו עבודת תיקון העולם תימשך. שמחה זו היא שמחה על העתיד הצפוי לבוא מן הילד שנולד. לפירוש האגדה, הלידה הביאה עמה שמחה מיידית בעולם, על ידי שבאותה השעה נושעו כל מבקשי הרחמים בעולם ונתקבלו תפילותיהם. שני הפירושים מצטרפים להבנה שמציאותו של עם ישראל בעולם מביאה לעולם תועלת רבה הן במישור הרוחני והן במישור הגשמי. בצד הרוחני דואג עם ישראל לעבודת ה' ותיקון העולם כולו במלכות שדי, ובצד הגשמי והחומרי דואג עם ישראל להוציא מקרבו חכמים, רופאים ומדענים, אשר בחכמתם מקדמים את העולם מבחינה חומרית ומוסיפים שמחה בעולם.

אולם עלינו לשאול מדוע השתמשה התורה במילה "צחוק" ולא במילה שמחה, שהרי צחוק במקומות רבים מופיע כעניין שלילי, וכפי שנראה מייד בפרשתנו (פסוק ט) שישמעאל "מצחק".

נראה להסביר זאת בשתי דרכים:

(א) צחוק בא לאדם כאשר הוא מופתע מהופעת דבר שאינו צפוי. יש לכך הופעות בקדושה, ולחילופין גם הופעות ברשעה. צחוק בהופעתו בקדושה הוא שמחה כאשר לשני זקנים נולד בן, שהוא דבר בלתי צפוי בעליל. לעומת זאת הופעתו ברשעה תהיה כאשר הרשע אורב לצדיק ובא להזיק לו בהפתעה, אף כאן יופיע צחוק, אך צחוק זה הוא צחוק של רשע.

(ב) יתכן ויש כאן רמז לכך שאף כאשר האומות שמחים בשמחתם של ישראל, מכל מקום אין שמחתם שלמה, ובסתר לבם לועגים הם על עם ישראל ומקנאים בו. שמחתם החיצונית מסתירה מעין לעג המעיד על התהום הפעורה בין ישראל לעמים.

4. על פי באר בשדה.

וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם
הַיְנִיקָה בָּנִים שָׂרָה כִּי־יִלְדֵתִי בֶן
לְזַקְנָיו:
וַאֲמַרְתָּ מִהֵימָן דָּאָמַר
לְאַבְרָהָם וְקָיִים דְּתוֹנִיק
בְּנֵין שָׂרָה, אָרִי יִלְדִית בְּר
לְסִיבְתוּהִי:

— רש"י —

(ז) מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם. לשון שבח וחישיבות, ראו מי הוא וכמה הוא שומר הבטחתו, הקב"ה מבטיח ועושה:

— ביאור —

מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם. ניתן היה לפרש הפסוק כתמיהה ופליאה - 'מי האיש אשר היה מעלה על דעתו ואומר לאברהם ששרה אשתו עתידה להניק את בניה', ובכך מגדילה שרה את הרושם מן הנס והפלא הגדול שבלידה זו. לפירוש זה דברי שרה בפסוק זה ממשיכים את דבריה שבפסוק הקודם על הצחוק והשמחה שעשה להם ה', עד כדי עשיית מעשה מפתיע ובלתי צפוי לחלוטין שאף אחד לא שיער ולא פילל.⁵

רש"י לא פירש כך, ונראה כי לא רצה לפרש הפסוק באופן שאינו מוסיף דבר על מה שכבר ידענו, והרי כבר אמרה שרה "כל השומע יצחק לי" ומדוע להכביר מילים באותה משמעות? רש"י מפרש הפסוק בלשון התפעלות - 'מי הוא זה אשר דיבר והבטיח (=מילל) לאברהם ששרה אשתו תניק בנים!', ואכן קיים הבטחתו - "כי ילדתי בן לזקוניו".⁶ לפי פירוש זה שרה בפסוק זה משבחת ומהללת את הקב"ה, וה' הוא נושא הפסוק.⁷

— עיון —

מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם. מדוע שרה אינה אומרת את שבחו של הקב"ה בצורה מפורשת, ובמקום זאת מנסחת זאת בצורה נסתרת? מדוע אין היא אומרת בפירוש כי הקב"ה הבטיח זאת לאברהם וקיים את הבטחתו? נראה לומר כי דווקא צורה זו של שבח היא המעולה ביותר, כי בכך שמעלימים את כבודו יתברך ואין מתייחסים אליו בצורה מפורשת - דווקא בכך מוכיחים כי אין בכח האדם לתאר ולהתייחס אל הבורא מרוב קדושתו ועליונותו, שהוא גבוה מעל גבוה ונעלם מכל נעלם, אך עם כל זאת עדיין הוא מנהיג את עולמו ובעל השגחה פרטית, וכמשמעות הפסוק מן ההלל: "מי כה" אֶלְקֵינוּ המגביה לְשַׁבֵּת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" - גדולתו של הקב"ה מתבטאת בכך שמצד אחד הוא "מגביה לשבת", אך מאידך הוא גם "משפילי לראות".

5. כעין זה פירש הרמב"ן.
6. מצאנו שאלות בלשון התפעלות, כגון: "מה טובו אהליך יעקב", "מה רבו מעשיך ה'", "מי כה" אֶלְוֵהֵינוּ המגביה לשבת", ועוד.
7. על פי ספר הזכרון.

— רש"י —

מִלָּל. שינה הכתוב ולא אמר 'דיבר', גימטריה שלו מאה, כלומר לסוף מאה לאברהם (בראשית רבה פ"ג, ט):

הַיְנִיקָה בְּנִים שָׂרָה. ומהו "בנים" לשון רבים, ביום המשתה הביאו השרות בנייהן עמהן והיניקה אותם, שהיו אומרות לא ילדה שרה אלא אסופי הביאה מן השוק (בראשית רבה שם, בבא מציעא פו ע"א):

— ביאור —

שלשיטתו התורה אינה משנה משמעות מילים רק משיקולי יופי הביטוי, אלא לכל מילה יש עומק ומשמעות אמיתית. על כן מסביר רש"י כי באותו היום היניקה שרה בנים רבים, ובכך הוכיחה כי היא אשר ילדה את יצחק ויש ביכולתו של גופה לייצר חלב ולהניק. בכך הסירה שרה את חשדן של הנשים החשובות שבדור, שסברו שמא אספו אברהם ושרה תינוק מן הרחוב ואימצוהו כבן. רש"י אינו מביא זאת כאגדה אלא כפשט, משום שפירוש זה מסביר היטב את המילה "בנים" בלא לשנות את משמעותה.

מִלָּל. מ"ל הוא שורש ארמי שמשמעו דיבור, כמו 'רוח ממללא' - נפש מדברת, ובתורה לא מצאנוהו כי אם כאן. מדוע לא השתמשה התורה בשורש דב"ד או אמ"ר כמקובל? אלא רמז יש כאן לנס הגדול - מ"ל בגימטריא מאה, וזהו גילו המבוגר של אברהם בשעה שנולד יצחק.

הַיְנִיקָה בְּנִים שָׂרָה. ניתן היה לומר כי באומרה "בנים" נתכוונה שרה ליצחק בלבד, אך אמרה זאת בלשון רבים לתפארת המליצה וכהתבטאות פיוטית. רש"י לא יכול לקבל פירוש זה משום

— עיון —

מִלָּל. רש"י מביא פירוש זה בפשטות ומציגו כאילו הוא פשוט. ואכן, כבר הסברנו כמה פעמים שכאשר דברי חז"ל מפרשים את מילות הפסוק בלי להוציאן ממשמעותן ומבלי לסרס את הפסוק אזי רואה בהם רש"י פירוש מתאים לפשט הכתוב.

הַיְנִיקָה בְּנִים שָׂרָה. משמע מכאן ששרה השתדלה להוכיח לכל העולם כי יצחק הוא אכן בנה. ולכאורה מה אכפת לה מה יחשבו הטיפשים? מדוע חשוב היה לה לעשות מעשה שיוכיח להם את טעותם?

אמנם כאן למדנו יסוד חשוב. לידתו של יצחק היא נס ושינוי טבע, ואף נקבע לה תאריך על ידי הקב"ה מראש. מטרתו של נס זה היא ליצור את הוויתו ומקורו של עם ישראל בקדושה. הואיל וכן, צריך שכל העולם יידע זאת, כי נס שכזה נעשה למען יכירו ויידעו בו כל באי עולם.

אונקלוס

ח וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַיִּגְמַל וַיַּעַשׂ ח וַרְבָּא רַבֵּיא וְאַתְחַסִּיל,
 אַבְרָהָם מְשִׁתָּה גְדוֹל בְּיוֹם וַעֲבַד אַבְרָהָם מְשִׁתָּיא רַבָּא
 הַגָּמַל אֶת־יִצְחָק: בְּיוֹמָא דְאַתְחַסִּיל יִצְחָק:

— רש"י —

(ח) וַיִּגְמַל. לסוף עשרים וארבעה חדש:

מְשִׁתָּה גְדוֹל. שהיו שם גדולי הדור, שם ועבר ואבימלך:

— ביאור —

מְשִׁתָּה גְדוֹל. ניתן היה לחשוב כי "משתה גדול" היינו סעודה שיש בה אוכל רב מאוד ומוזמנים רבים, שנעשית בטקס גדול ומרשימים. מסביר רש"י כי לא זאת הכוונה. אברהם אבינו צדיק היה וצנוע, ולא היה מדרכו לעשות מעשים מרשימים וחיצוניים, שאין להם ערך לעצמם אלא כלפי חוץ. אברהם הפך את המשתה ל"משתה גדול" בכך שדאג להושיב בו את מנהיגי הדור - שם ועבר שהיו מזקני הדור והקימו ישיבה ומקום לימוד מוסר וערכים, ואבימלך שהיה מנהיג הדור.

וַיִּגְמַל. נאמר על יצחק "ויגדל... ויגמל", משמע שלא נגמל בגיל מוקדם אלא קודם גדל ורק אחר כך נגמל. מקובל להניק תינוק משך כ"ד חודשים, ולאחר מכן הוא נגמל מעצמו⁸, ומסתבר כי כך היה גם עם יצחק.

משום כך מובא בתלמוד שאשה שנתאלמנה ונולד לה תינוק צריכה להמתין עד שהתינוק יגיע לגיל שנתיים לפני שתוכל להינשא, כי עליה לדאוג לתינוקה ביתר שאת כל זמן שלא נגמל

— עיון —

וַיִּגְמַל. מכך שיצחק ינק משך כ"ד חדש למדנו שני דברים:

(א) כוחותיה של שרה שבו אליה במלואם, והיתה יכולה להניקו תקופה ארוכה כאישה צעירה ממש.

(ב) על אף שיצחק נולד בצורה ניסית, צריך היה הוא לפתח את כוחותיו הגופניים בצורה טבעית. מכאן סימן הוא כי עם ישראל, על אף היותו עם סגולה ומלומד בניסים גלויים, מכל מקום עליו לקחת אחריות על חייו בצורה פשוטה וטבעית.

מְשִׁתָּה גְדוֹל. לשם מה עשה אברהם משתה גדול? מה היתה התכלית בזה?

מכאן משמע שאברהם לא עשה סתם חגיגה אלא הפך את המשתה המשמח הזה למעמד הכרה בדרכו בעולם, כי בכך שישבו אצלו גדולי הדור ושמחו עמו בהולדת בנו - הרי זו הכרה בדרכו המיוחדת של אברהם, ושמחה בהולדת ממשך דרכו בעולם. דרכו של אברהם שוב אינה 'עקרה' ובודדה בעולם אלא יש לה ממשיך, יורש שיחונך ללכת בדרכו זו וידבק בה.

8. ראה גור אריה שדייק זאת ממה שנאמר "ויגמל" ולא 'ותגמלה'.

אונקלוס

ט וַיִּרְא וַיִּתְּרָא שָׂרָה אֶת־בֶּן־הַגֵּר
הַמְצַרִּית אֲשֶׁר־יָלְדָה לְאַבְרָהָם
מִצְחָק: וַיִּתְּאֶמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרִישׁ
הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֶת־בְּנָהּ כִּי לֹא
יִירֶשׁ בֶּן־הָאֵמָה הַזֹּאת עִם־בְּנֵי
עַם־יִצְחָק: ט וַחֲזַת שָׂרָה יֵת בַּר
הַגֵּר מְצַרִּיתָא דִּילִידַת
לְאַבְרָהָם מְחִיידָ: וַאֲמַרַת
לְאַבְרָהָם תְּרִידָ אֲמַתָּא
הָדָא וַיֵּת בְּרָהּ, אַרִי לָא
יִירַת בַּר אֲמַתָּא הָדָא עִם
בְּרִי עִם יִצְחָק:

— רש"י —

(ט) מִצְחָק. לשון עבודה זרה, כמו שנאמר: "ויקומו לצחק" (שמות לב, ו). דבר אחר, לשון גילוי עריות, כמה דתימא: "לצחק בי" (להלן לט, יז). דבר אחר, לשון רציחה, כמו: "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (שמואל ב ב, יד), וגו':

— הקדמה לפסוקים ט עד כא —

בפסוקים אלה מספרת התורה את סיפור גירושם של הגר וישמעאל. סיפור זה הוא אחד הקטעים הקשים שבתורה. לכאורה גירוש ישמעאל נעשה בצורה אכזרית ביותר, והתורה אף לא מאריכה להבהיר מהם הסיבות שהביאו לגירוש זה. יתרה מזו, אברהם מגרש את ישמעאל והקב"ה בעצמו עושה נס ומצילו. אם כן השאלה עולה ובוקעת מאליה: האם ישמעאל רשע או צדיק? האם צדק אברהם בכך שגירש אותו מביתו, או שמא טעה שהרי הקב"ה הביא להצלתו של ישמעאל? האם אברהם פעל כדין או לא? התייחסותו של רש"י לשאלות אלה, תוך כדי פירושו לפסוקים, הינה מורכבת. מצד אחד, רש"י מלמדנו שישמעאל היה רשע ולא היה ראוי להישאר בביתו של אברהם, אך מאידך, יש לו הזכות להתקיים בעולם בתור בנו של אברהם! מצד אחד צריך לשנוא את ישמעאל, אבל מצד שני הוא בנו של אברהם, עצמו ובשרו.

— ביאור —

מִצְחָק. אלמלא דברי רש"י ניתן היה לחשוב כי מעשיו של ישמעאל לא היו חמורים כל כך, ובסך הכל השתובב עם יצחק ואולי לעג לו קצת. רש"י מגלה לנו כאן כי בהתנהגותו של ישמעאל גלומות העברות המוסריות החמורות ביותר - עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. על פי זה אין פלא בכך ששרה דרשה מאברהם לגרש את ישמעאל מביתה. כראיה למשמעויות אלה למילה

— ביאור (המשך) —

המחנות. אבנר הציע ליואב שהנערים הלוחמים יילחמו זה בזה לפניהם, לשם שעשוע. בסופו של דבר מתו במשחק הזה 12 לוחמים יהודים מכל צד. את הצעתו ניסח אבנר במילים: "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו", מכאן למדנו שלשון 'משחק' יש בה גם משמעות רציחה.

כל זאת כותב רש"י כדי להסביר לנו מה גרם לשרה להחליט על גירוש ישמעאל, ומכאן שהחלטה זו הינה מוצדקת ביותר. ישמעאל התנהג כרשע גמור והיה עובר על שלשת העבירות החמורות ביותר.

"מצחק" מביא רש"י שלשה פסוקים: למחרת עשיית העגל נאמר על עם ישראל: "ויקומו לצחק". מן ההקשר משמע שנהגו בעגל מנהג עבודה זרה. לאחר שיוסף הצליח לברוח מידיה של אשת פוטיפר, בדתה היא עליו שהוא אשר ניסה לשכב עמה בחוזקה, וטענה כלפי בעלה: "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי".

אבנר בן נר, שר הצבא של איש-בושת בן-שאול מלך ישראל, נפגש עם יואב בן-צרויה שר הצבא אשר לדוד שמלך בחברון. היתה מתיחות גדולה בין

— עיון (על עמוד קודם) —

מִצְחָק. ייתכן שבמציאות ישמעאל עדיין לא עבד עבודה זרה, לא גילה עריות ולא רצח, כי אברהם צדיקו של עולם היה קם כנגדו בכל כוחו למנוע ממנו את המעשים הרעים האלה. יתכן שרק היה לועג ומצחק, אך מי שמבין מה מסתתר מאחורי הצחוק הזה מבין שאלו ניצנים של אדם רע שעתידי לעבור על כל העבירות ולכן צריך לגרש אותו. בדיבור הבא רש"י יחזק את הפירוש הזה.

— רש"י —

(י) **עַם בְּנֵי וְגו'**. מתשובת שרה "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני" אתה למד שהיה מריב עם יצחק על הירושה, ואומר אני בכור ונוטל פי שנים, ויוצאים בשדה ונוטל קשתו ויורה בו חצים, כמה דתימא: "כמתלהלה היורה זקים וגו' ואמר הלא משחק אני" (משלי כו, יח-יט):

עַם בְּנֵי עַם יִצְחָק. מכיון שהוא בני אפילו אם אינו הגון כיצחק, או הגון כיצחק אפילו אינו בני, אין זה כדאי לירש עמו, קל וחומר עם בני עם יצחק ששתיהן בו:

— ביאור —

יירש"י - משמע שרצונו של ישמעאל היה לזכות בירושת אברהם.

עַם בְּנֵי עַם יִצְחָק. לכאורה בדברי שרה כפילות מיותרת, שהרי כבר ידענו כי בנה יחידה הוא יצחק.

מסביר רש"י כי אין כאן כפילות. שרה מעוניינת להדגיש באזני אברהם כי יצחק ראוי להיות יורשו משתי סיבות: א) מבחינה משפטית - יצחק הוא בנה של שרה אשתו הרשמית של אברהם, ואילו ישמעאל הוא בנה של הגר שפחתו, ולכן רק יצחק נחשב ממשיכו של אברהם. ב) מבחינה מהותית - יצחק הוא צדיק, והוא ראוי והגון להיות ממשיך דרכו של אברהם.

עַם בְּנֵי וְגו'. כאן מוסיף לנו רש"י פרטים בדבר התנהגותו של ישמעאל. כבר שמענו שעבר על שלש העבירות החמורות, אך לא ראינו שמעשים אלה עשה ישמעאל ישירות כנגד יצחק. ניתן היה לומר כי שרה ראתה שישמעאל הולך ומידרדר מבחינה מוסרית ולכן לא רצתה שיישאר בביתם, אך לא בגלל שייצחק היה בסכנה ממשית. רש"י מדגיש כי אין הדבר כך. לישמעאל היתה טענה כלפי יצחק בעניין הירושה, ומשום כך אף ניסה להרוג אותו, אך לא רצה לעשות זאת באופן ישיר - שהרי ודאי לא היה זוכה לכלום - אלא ניסה ליצור כביכול תאונה, וכאילו יצחק ח"ו נפגע בשגגה. רש"י מדייק זאת מן המילים "כי לא

— עיון —

עַם בְּנֵי וְגו'. כאן למדנו על המחלוקת העמוקה בין יצחק וישמעאל - מיהו היורש האמיתי של אברהם! מיהו ממשיך דרכו בעולם, מיהו הבן הנבחר של איש צדיק זה! המחלוקת העזה בין היהדות והאיסלאם נעוצה בפסוק זה: שני הבנים רוצים לרשת את אביהם, וישמעאל מוכן לעשות הכל ולדאוג לכך שייצחק לא יזכה בירושה כלל. גם בימינו אנו רואים לאסוננו איך העולם המוסלמי מתייצב כאיש אחד נגד עם ישראל, ואינו מוכן לקבל כי עם ישראל הוא אשר יזכה בארץ ישראל - ירושת אברהם.

אונקלוס

יֵא וִירַע הַדְּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם
 וּבְאִישׁ פְּתֻגָּמָא לְחֻדָּא
 בְּעֵינֵי אַבְרָהָם, עַל עֵיסֶק
 עַל אוֹדֶת בְּנֹו:
 בְּרִיָּה:

— רש"י —

(יֵא) עַל אוֹדֶת בְּנֹו. שִׁשְׁמַע שִׁיצָא לְתַרְבּוֹת רַעָה. וּפְשׁוּטֹו: עַל שֶׁאִמְרָה לֹו לְשַׁלְּחוֹ:

— ביאור —

עַל אוֹדֶת בְּנֹו. שְׂרָה דְרַשָּׁה מאַבְרָהָם: "גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ", וְאִילוּ בְעֵינֵי אַבְרָהָם רַע "עַל אוֹדוֹת בְּנֹו" בְּלַבַּד, וְלֹא עַל גִּירוּשָׁה שֶׁל הַגֵּר. מִשׁוּם כִּךְ נִזְקַק רִש"י לְמַדְרֵשׁ, וּמִסְבִּיר כִּי רַע הִיָּה בְעֵינֵי אַבְרָהָם עִצֵּם הָעוֹבְדָה שֶׁבְנֹו יֵצֵא לְתַרְבּוֹת רַעָה. לְפִי הַמְדַרֵּשׁ הַתּוֹרָה לֹא הִתְיַחֶסֶה כִּאֵן לְדַעְתּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם עַל

עֲנִיין הַגִּירוּשׁ עִצְמוֹ. רִש"י טוֹעֵן שֶׁפִּירוּשׁ זֶה אֵינֹו פֶּשֶׁט, וְלְפִי פֶּשׁוּטֹו שֶׁל מִקְרָא צְרִיךְ לֹומר שֶׁהַפֶּסוּק מִתְיַחֵס לְהַרְגִּשְׁתּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם עַל עֲנִיין הַגִּירוּשׁ. אִמְנֵם קֶשֶׁה, מִדּוֹעַ הַצִּטְעָר אַבְרָהָם רַק "עַל אוֹדוֹת בְּנֹו" וְלֹא הֵצֵר עַל גִּירוּשׁ הַגֵּר.

— עיין —

עַל אוֹדֶת בְּנֹו. מִדּוֹעַ רִש"י מַגְדִּיר אֵת הַפִּירוּשׁ הָרֵאשׁוֹן כְּ"אֲגָדָה" וְאֵת הַפִּירוּשׁ הַשֵּׁנִי כְּ"פֶּשׁוּטֹו", וְהָרִי דוּוֹקָא פִּירוּשׁ הָאֲגָדָה הוּא שֶׁמִּיֵּשֵׁב אֵת הַקּוּשִׁי שֶׁבְּפֶסוּק וְאִילוּ פִירוּשׁ הַפֶּשֶׁט נִשְׁאָר בְּקוּשִׁיא!

יֵשׁ לְדַעַת כִּי 'פֶּשֶׁט' נִבְחָן לֹא רַק עַל פִּי הוֹפַעַת הַמִּילִים בְּפֶסוּק הַנוֹכַחִי אֲלֵא גַם עַל פִּי הַהֶקְשֶׁר הַרְחָב יוֹתֵר, וְכֵן עַל פִּי הַתַּאמָּה לְפֶסוּקִים אַחֵרִים. בְּפֶסוּק הַבֵּא אֹמֵר הַקַּב"ה לְאַבְרָהָם: "אַל יִרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעַר וְעַל אִמְתְּךָ", מִשְׁמַע שֶׁצִּעְרוּ שֶׁל אַבְרָהָם הִיָּה עַל עִצֵּם הַגִּירוּשׁ וְלֹא עַל כִּךְ שִׁישְׁמַעְאֵל יֵצֵא לְתַרְבּוֹת רַעָה.

רִש"י בַּחֵר לְהַקְדִּים אֵת פִּירוּשׁ ה'אֲגָדָה' מִשׁוּם שֶׁפִּירוּשׁ ה'פֶּשֶׁט' אֵינֹו מְבֹאָר מִדּוֹעַ אֵין אַבְרָהָם מְצַר עַל גִּירוּשׁ הַגֵּר, אֲךְ מִיִּיד צִיין שֶׁאֵין זֶה פֶּשׁוּטֹו שֶׁל מִקְרָא, וְזֹאת מִשׁוּם שֶׁאֵין הָאֲגָדָה מִתְיַשְׁבֶּת עִם הַהֶקְשֶׁר.

אֲךְ בְּאִמּוֹת, כִּפִּי שֶׁכְּתַבְנֹו בְּמִקּוֹמוֹת רַבִּים, שְׁנֵי הַפִּירוּשִׁים שֶׁמִּבִּיא רִש"י מִתְחַבְּרִים יַחְדָּו וְנוֹתְנִים לְפֶסוּק מִשְׁמַעוֹת עִמוּקָה יוֹתֵר. הַפֶּשֶׁט מִסְבִּיר הַפֶּסוּק עַל פִּי הַהֶקְשֶׁר, וְהָאֲגָדָה מוֹסִיפָה לְהַעֲמִיק וְלִרְאוֹת כִּאֵן גַּם אֵת צִעְרוֹ שֶׁל אַבְרָהָם עַל דְּרֹדוֹרוֹ הַמוֹסְרִי שֶׁל יִשְׁמַעְאֵל. רִש"י מְעוֹנִיין לְהַצִּיג אֵת שְׁנֵי הַפִּירוּשִׁים כְּדִי שֶׁנֹּכַח לְרַדֵּת לְעוֹמְקוֹ שֶׁל הַפֶּסוּק עַל כֹּל הַיִּבְטִיּוֹ.

כְּמוֹ כֵן מִרְאָה לִנֹו רִש"י הֵיאֵךְ הַצְדִּיקִים רוֹאִים אֵת הַמְצִיאוֹת שֶׁלְפָנֵיהֶם. הָאָדָם הַפֶּשֶׁט בּוֹחֵן אֵת הַמְצִיאוֹת בְּחִיצוֹנֵיהֶם בְּלַבַּד, אֲךְ הַצְדִּיק רוֹאֵה אֵת הַדְּבָרִים בְּצוּרָה

אונקלוס

יב וַיֹּאמֶר יי לְאַבְרָהָם לֹא
 יבָּאֵשׁ בְּעֵינֶיךָ עַל עוֹלִימָא
 וְעַל אַמְתָּךְ כֹּל דְּתִימָר
 לָךְ שָׂרָה קָבִיל מְנָה, אַרִי
 בְּיַצְחָק יִתְקַרֵּן לָךְ בְּנִין:
 יב וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָהָם
 אֶל-יֶרֶע בְּעֵינֶיךָ עַל-הַנָּעַר וְעַל-
 אַמְתְּךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ
 שָׂרָה שְׁמַע בְּקוֹלָהּ כִּי בְיַצְחָק
 יִקְרָא לָךְ זָרַע:

— רש"י —

(יב) שְׁמַע בְּקוֹלָהּ. למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות:

— עיון (המשך) —

מעמיקה. הצדיק אינו בוחן רק את התוצאה אלא מבין היטב מהם הגורמים אשר הביאו לתוצאה זו. דוגמא לדבר היא ההתייחסות לחורבן המקדש - ראייה פשוטה תצטער על עצם החורבן וגלות ישראל, אך ראייה מעמיקה תוסיף ותצטער על כך שהקב"ה "נאלץ" להחריב את מקדשו ולהגלות את עמו.

— ביאור —

שְׁמַע בְּקוֹלָהּ. "לשמוע בקול" היינו לציית, כמו "בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו" (דברים כא, יט), היינו שאינו מצייט לדברינו. ניתן היה להבין בפשטות שכאן מצוה הקב"ה על אברהם לציית לשרה, משום ששרה השכילה לראות ולהבין את גודל הסכנה שבהשארת ישמעאל בביתו של אברהם, ודבר זה נעלם מעיני אברהם. אמנם רש"י אינו מפרש כך. רש"י מדויק מן המילים

"כל אשר תאמר אליך שרה" שאברהם נדרש לציית לשרה בכל עניין ולא רק בעניין זה, ומכאן מוכח ששרה נתפשת כעדיפה על אברהם וגדולה ממנו. אם כן, ממילא משמע שאין הצייוי "שמע בקולה" משמעו 'ציוות' רגיל, אלא יש בו הוראה עמוקה יותר: "שמע בקולה", שמע את הקול הפנימי שלה, את קול הנבואה שלה, שהרי היא גדולה ממך בנבואה.

— עיון —

שְׁמַע בְּקוֹלָהּ. כיצד אפשר לומר שכוחה הנבואי של שרה גדול משל אברהם, והלא התורה מעידה על התגלויות רבות שנתגלה הקב"ה לאברהם, ואילו אל שרה לא נתגלה כלל!

— עיון (המשך) —

ונראה שאדרבה, היא היא! גדולתה של שרה ניכרת דווקא בכך שהיא אינה זקוקה להתגלות מפורשת כדי לדעת מהו רצון ה'. מעלתה הגבוהה מקנה לה את האפשרות להרגיש ולדעת את רצון ה' בלא נבואה ישירה.

ונראה לומר עוד באופן אחר: ודאי אברהם גדול משרה בבחינה הכללית, והוא ראש האומה היהודית, הוא הנבחר ושרה נלווית אליו כי היא אשתו. אברהם הוא עמוד החסד בעולם והוא אשר גילה מידה זו והוריד אותה אל העולם, מה שאין כן שרה. אמנם מבחינה אחת עולה שרה על אברהם - שרה יודעת להבחין בין צדק ובין רשע, מה שאברהם מתקשה בו, וזאת משום שאברהם - לגובה מעלת החסד שבו - שרוי הוא בעולם של חסד גמור ומוחלט, ושם גם הרשעים נידונים לכף זכות.

יכולים אנו לראות בציווי 'לשמוע בקול שרה' הוראה חשובה לדורות: כל אימת שערכי המוסר האוניברסאליים וערכי החסד באים בסתירה לעניין סגולתו של עם ישראל ולעניין בחירתו כעם נבחר מכל העמים, וכל אימת שמתנגשים ערכי המוסר והחסד עם ערכי האמת והדין בלא יכולת שילוב ביניהם - בשעה כזו בא הציווי "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", ר"ל הנח את ערכי החסד המוחלטים והעדף את הערך של בחירת עם ישראל, באופן שהדין והאמת יגברו על שיקולי החסד והמוסר.

אונקלוס

יג וְגַם אֶת־בֶּן־הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ
 כִּי זֶרְעֶךָ הוּא: יד וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם |
 בַּבֶּקֶר וַיִּקַּח־לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם
 וַיִּתֵּן אֶל־הָגֵר שֵׁם עַל־שְׂכָמָה
 וְאֶת־הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחַהּ וּתְלָךְ וַתִּתַּע
 בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע: יו וְאֵף יָת בַּר אֲמִתָּא
 לְעַמָּא אֲשׁוּיָיְהּ, אַרִי בְרֵךְ
 הוּא: יז וְאַקְדִים אַבְרָהָם
 בְּצַפְרָא וְנָסִיב לְחֶמָא
 וְרַקְבָא דְמֵיא וְיֵהֵב לְהָגֵר
 שׁוּי עַל כְּתָפָה וְיָת רַבֵּיא
 וְשִׁלְחָהּ, וְאִזְלַת וּטְעַת
 בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע:

— רש"י —

(יד) לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם. ולא כסף וזהב, לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה:

— ביאור —

לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם. לכאורה הפסוק מתאר כיצד אברהם דאג לצרכיהם של הגר וישמעאל לפני ששילחם, והדברים נאמרים לזכותו. רש"י מוצא כאן הדגשה הפוכה: אברהם נותן להם צרכי קיום לחיי שעה בלבד, אך אינו דואג לרווחתם שיחדשו חייהם בהרווחה במקום אחר. הטעם לכך הוא משום שאברהם אינו רוצה להיות שותף במעשיו הרעים של ישמעאל, והוא שונא אותו על הדרך אשר בחר.

— עיון —

לֶחֶם וְחֶמֶת מִיָּם. אף כאן מדגיש רש"י כי השיקולים לגרש את ישמעאל נבעו מסיבות מהותיות ולא בגלל איזו קנאה וחולשה אנושית שהיתה בשרה. אברהם ושרה החליטו כי הואיל וישמעאל יצא לתרבות רעה שוב אין לסייע לו במאום, ויש לנתק עמו כל קשר.

אך הנה עולה מן הדברים קושיא גדולה: אם אכן, כדברי רש"י, אברהם שונא עתה את ישמעאל, מדוע אם כן הקב"ה 'מרגיע' את אברהם ומנחם אותו במילים: "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא"? וכי ניחום יש כאן?

אלא באמת לאברהם כאן רגשות מעורבים, וכפי שראינו לעיל בפסוק יא: מצד אחד, אברהם מתעב את דרדורו המוסרי של ישמעאל, ואף יודע כי עתיד הוא להרע באכזריות רבה לזרעו של אברהם, ולכן "זירע הדבר בעיני אברהם על אודות בנו" - על

— רש"י —

וְאֵת הַיֶּלֶד. אף הילד שם על שכמה, שהכניסה בו שרה עין רעה ואחזתו חמה ולא יכול לילך ברגליו (בראשית רבה פנ"ג, יג):

— עיון (המשך) —

שיצא לתרבות רעה. מאידך, אברהם מרגיש קשר אל ישמעאל שהרי הוא בנו, ואברהם הוא איש האמונה וידוע שגם מישמעאל עתידים לצאת דברים טובים לעולם (ראה מה שכתבנו בפרשת לך לך), ובאמת האיסלאם היא דת שהרחיקה עניין עבודה זרה מן העולם יותר מכל דת אחרת, ולכן "וירע הדבר בעיני אברהם על אודות בנו" - על שאמרה לו לשלחו. אברהם קרוע - יודע שמוכרח הוא לשלח את ישמעאל, אך כואב לו על כך עד מאוד.

— ביאור —

וְאֵת הַיֶּלֶד. מלשון הפסוק משמע שרק הגר שולחה מביתו של אברהם - "וישלחה" ולא 'וישלחם', ואילו ישמעאל מוזכר בהבלעה בלבד, וכביכול הוא חלק מהמטען בלבד - "לחם וחמת מים... ואת הילד". מכאן שהילד היה טפל לאמו ואף הוא היה על שכמה, וכאילו רק הגר

שולחה מן הבית. מדוע לא הלך הילד על רגליו, והרי כבר היה מבוגר, שהרי ישמעאל היה בן 14 כאשר נולד יצחק! על כך משיב רש"י כי הילד חלה, ונגרם לו כן מקללתה של שרה.

— עיון —

וְאֵת הַיֶּלֶד. על פירוש רש"י קשה, שהרי אם כדבריו צריך היה לומר 'ויקח לחם וחמת מים ואת הילד ויתן אל הגר שם על שכמה', ובכך הביטוי "שם על שכמה" ודאי מוסב גם על הילד, אך מלשון הפסוק "שם על שכמה ואת הילד" משמע שהילד לא היה על שכמה אלא הלך ברגליו! אם אכן רצתה התורה לומר שהילד נישא על שכמה מדוע לא כתבה זאת בצורה מפורשת יותר?

נראה לומר שישמעאל לא חלה מייד ובתחילה הלך על רגליו, אך לאחר זמן חלה ולא יכול היה ללכת וצריכה היתה הגר לשאתו על שכמה. התורה רומזת לכך, ומן הניסוח משמע כביכול שאברהם עצמו הוא אשר שם את הילד על שכמה של הגר, משום שמצב זה נגרם באשמתו. עתה מובן מדוע לא נאמר בפירוש שאברהם שם את הילד על שכמה, אך מאידך מובן מדוע נאמר רק "וישלחה" ולא 'וישלחם'.

ראיה לכך ניתן ללמוד מדברי רש"י להלן בפסוק הבא: "ויכלו המים - לפי שדרך חולים לשתות הרבה", והלא אילו ידע אברהם כי הילד חולה ודאי היה נותן להגר כמות מים במידה מספקת אף לחולה. אלא ודאי כשיצאו לדרך לא היה הילד חולה וחלה רק לאחר מכן.

— רש"י —

וְתִלְךָ וְתִתְעַ. חזרה לגלולי בית אביה:

— עיון (המשך) —

עוד יש לשאול, מדוע 'מאשים' רש"י את שרה בהכנסת העין הרעה, והלא אברהם עצמו אף הוא שנה את ישמעאל, וכפי שכתב רש"י עצמו בדיבור הקודם! מכאן נוכל ללמוד יסוד חשוב בכל עניין שילוח הגר וישמעאל. שרה אינה דורשת מאברהם לגרש את ישמעאל בלבד אלא גם את הגר - "גרש את האמה הזאת ואת בנה". גירוש הגר על ידי אברהם מוכיח כי אין הוא רואה בה אשה חוקית ואינו מחשיב אותה כאשתו אלא כשפחתו, וממילא הרי הוא מגלה בזה כי ישמעאל אינו בנו מאשתו אלא הוא בן השפחה ומעמדו נחות. על ידי גירוש הגר מאבד ישמעאל את הזכויות השמורות לבנו של אברהם. אמנם הוא נחשב זרעו של אברהם מבחינה ביולוגית, שהרי לכך אי אפשר להתכחש, אך אין הוא יכול להיות ממשיך דרכו הטבעי. שרה אינה מרגישה שום זיקה אל ישמעאל, שהרי אין לה קשר טבעי אליו, ועל כן היא יכולה לקלל אותו ולהכניס בו עין הרע, אולם אברהם אינו יכול להתכחש לזרעו ואינו יכול לעשות כן.

— ביאור —

וְתִלְךָ וְתִתְעַ. לכאורה "ותתע במדבר" היינו שאיבדה את הדרך והלכה ללא כיוון מוגדר,¹⁰ אך רש"י אינו מפרש כן אלא מסביר כי אובדן דרכה של הגר התבטא בעבודה זרה, ולכאורה הצירוף "ותתע במדבר" אינו עולה יפה לפירושו. אמנם אחר העיון במקור הדברים העניינים מתבהרים, וזה לשון פרקי דרבי אליעזר (פרק ל):

"ובזכות אברהם לא חסרו המים מן החמת, וכיון שהגיעה במדבר התחילה תועה אחר גילולים של בית אביה ומיד חסרו המים מן החמת... 'ותלך ותתע' אין ותתע אלא עבודה זרה דכתיב בה 'הבל המה מעשה תעתועים'".

משמע מן האגדה כי עזיבתה את דרכו של אברהם היא אשר גרמה להגר לאבד את דרכה במדבר.

— עיון —

וְתִלְךָ וְתִתְעַ. כל הקורא פרשה זו מרגיש כי מעשה גירוש זה הינו אכזרי במיוחד, היעלה על הדעת לשלח אשה ובנה רק עם לחם וחמת מים במדבר? כאן מסביר רש"י כי מעשהו של אברהם צודק לחלוטין, והגר הוכיחה במעשיה כי אכן לא זכתה מעולם להידיבק באמת באברהם אבינו ובדרכו. אם מייד כאשר יצאה מביתו שבה אל עבודה זרה שלמדה בבית אביה - סימן הוא שלא אברהם הוא המגרש אלא היא ובנה הם אשר התרחקו ממנו. אילו דבקו באברהם באמת לא היו מגיעים לכך שישולחו מביתו.

10. ועיין רש"י לעיל כ, יג שם פירש: 'כל גולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה, כמו "ותלך ותתע"'. אמנם גלות ואובדן דרך קרובים הם במשמעות זה לזה, כי המרוחק מביתו מאבד את דרכו בקלות.

אונקלוס

טו וַיְכַלּוּ הַמַּיִם מִן־הַחֶמֶת וַתִּשְׁלַךְ אֶת־הַיֶּלֶד תַּחַת אֲחֵד הַשְּׂיִחִים: טז וַתִּלְךָ וַתֵּשֶׁב לָהּ מִנְּגַד הַרְחֵק בְּמִטְחָוִי קִשְׁת פִּי אֲמָרָה אֶל־אֲרָאָה בְּמוֹת הַיֶּלֶד וַתֵּשֶׁב מִנְּגַד וַתִּשָּׂא אֶת־קִלְתָּהּ וַתִּבְדָּ:

טו וַיְכַלּוּ מַיָּא מִן רְקָבָא, וְרָמַת יָת רְבִיָּא תַחַת וְרָמַת יָת רְבִיָּא תַחַת חַד מִן אֵילָנִיא: טז וַאֲזֵלַת וַיִּתִּיבַת לָהּ מִקְבִּיל אֲרַחֲיִקַת כְּמִיגַד בְּקִשְׁתָּא אֲרִי אֲמַרַת לָא אֲחֻזִּי בְּמוֹתֵיהּ דְּרְבִיָּא, וַיִּתִּיבַת מִקְבִּיל וַאֲרִימַת יָת קִלְתָּהּ וַיִּבְכַּת:

— רש"י —

(טו) וַיְכַלּוּ הַמַּיִם. לפי שדרך חולים לשתות הרבה (בראשית רבה פנ"ג, יג):

— ביאור —

וַיְכַלּוּ הַמַּיִם. מהמשך הפסוקים משמע שרק הילד נמצא בסכנת חיים ואילו הגר עצמה איננה בסכנה. כיצד יתכן מצב כזה, והלא הם שניהם נמצאים במדבר ללא מים?! אלא ודאי חסרון המים נגרם בגלל מצבו של הילד, שחלה

והיה זקוק לשתיה מרובה, ומשום כך תמו המים אשר נתן להם אברהם כשיצאו לדרך. אילו היה הילד בריא ודאי היו מצליחים להגיע עם כמות המים שלקחו למקום ישוב, שהרי לא יתכן שאברהם יתרושל בנתינת כמות מספקת.¹¹

— עיון —

וַיְכַלּוּ הַמַּיִם. מדברי רש"י כאן ובדיבור הקודם עולה כי מצבו המסוכן של ישמעאל נגרם משתי סיבות:

א. משום שהגר חזרה לעבודה זרה.

ב. משום ששרה הכניס בישמעאל עין רעה.

אמנם אברהם הקפיד לתת כמות מים המספקת להגיע עמה למקום ישוב, אך שרה גרמה לכך שהילד יחלה ובעקבות כך יסתכנו בדרך. אברהם מנסה להגן על ישמעאל ואילו שרה מנסה לפגוע בו פיזית!

ובאמת היחס לישמעאל הוא מורכב, וכפי שנראה להלן (פסוק יז) בויכוח בין מלאכי

11. ראה לעיל פסוק יד שם הדגשנו כי אברהם לא ידע על מצבו הבריאותי של הילד ועל כן לא הוסיף על כמות המים הרגילה.

— רש"י —

(טז) מְנַגֵּד. מרחוק (בראשית רבה פנ"ג, יג):

— עיון (המשך) —

השרת ובין הקב"ה. מצד אחד עתיד זרעו של ישמעאל לסכן את זרעו של יצחק, ולכן יש צורך לפעול עתה למניעת מעשים אלה. מאידך, ישמעאל הוא בנו של אברהם, וככזה יש לדאוג להמשכו ולקיומו.

אברהם תפקידו לדאוג לעולם כולו - "אב המון גויים", ולכן הוא דואג גם לקיומו של ישמעאל. לעומתו שרה היא האמא של העם היהודי, והשיקול העיקרי מבחינתה הוא לדאוג ולהשגיח לכך שלא יקומו מזיקים ומפגעים לעם ישראל.

— ביאור —

מְנַגֵּד. "נגד" אין משמעו רק 'מול' (דברים לב, נב) - 'ממרחק'. כאן מוכרח אלא 'מול ממרחק', וכן פירש רש"י גם רש"י לפרש שישבה ממרחק, שהרי על הפסוק "כי מנגד תראה את הארץ" נאמר בפירוש "הרחק כמטחוי קשת".

— עיון —

מְנַגֵּד. הגר הקפידה להישאר מול הילד, מתוך אהבתה אותו, אך התרחקה ממנו משום שלא יכולה היתה לסבול ולראות בגסיסתו. אך באמת מעשה זה תמוה, וכי כך נוהגת אם אוהבת? כתב הרש"ר הירש כי כאן נתגלו אנוכיותה ואכזריותה של הגר. נטישתה את ישמעאל משום 'שלא יכולה היתה לראות בסבלו', ומתוך כך הניחה אותו לסבול בייסורי גסיסה ללא יד מלטפת ומילות הרגעה - נטישה זו הוכיחה על טבעה הגס והאנוכי, ומכאן נוכל ללמוד מי היתה האמא של האומה הישמעאלית.¹²

12. לשון הרש"ר הירש: "אם ישראלית לא תטוש את ילדה, ולו רק כדי לדבר על לבו, ולו רק כדי להקל מעליו כדי חלק אחד במליון של שניה... אדם בעל שיעור קומה אנושי יודע להשליט את הכרת חיבתו על רגשותיו העזים ביותר, חיבתו משכיחה את הכאב שבלבו ומדריכה את ידו להושיט סיוע ועזרה...".

— רש"י —

כַּמְטַחֵי קֶשֶׁת. כשתי טיחות (בראשית רבה שם), והוא לשון יריית חץ. בלשון משנה: 'שהטיח באשתו', על שם שהזרע יורה כחץ. ואם תאמר היה לו לכתוב כמטחי קשת, משפט הו"ו ליכנס לכאן, כמו "בחגוי הסלע" (שיר השירים ב, ד), מגזרת "והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא" (ישעיה יט, יז), ומגזרת "יחוגו וינועו כשכור" (תהלים קז, כז), וכן "קצוי ארץ" (ישעיה כו, טו; תהלים מח, יא; שם סה, ו), מגזרת קצה:

וַיָּשָׁב מִנֶּגֶד. כיון שקרב למות הוסיפה להתרחק:

— ביאור —

בצניעות. מעשה הביאה נקרא 'להטיח' משום שהזרע של הגבר יוצא בחוזקה כמו חץ היוצא מן הקשת.

ראיה לכך שלעיתים נוספת וי"ו שאינה חלק מן המילה מוכיח רש"י מן המילה "חגוי הסלע". המילה 'חגוי' נגזרת משורש ח"ג, שמשמעותו שבר, אימה ופחד, ומופיע בהטייה גם במילים "חגא" ו"יחוגו" במשמעות זו.¹³ גם במילה 'חגוי' נוספה וי"ו שאינה מן השורש אלא כתוספת בלשון רבים.

- "והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא, כל אשר יזכיר אותה אליו יפחד מפני עצה ה' וכו'" - סנחריב מלך אשור כבש את מצרים וארצות נוספות, והנביא מודיע כי על אף כוחו הגדול של סנחריב הוא עתיד להינגף בירושלים שלא על ידי בשר ודם, ובעקבות כך יפול פחד גדול על אנשי מצרים, ויבינו כי 'אדמת יהודה' היא בעלת כח עצום ושכינה שורה שם.

- "יורדי הים באניות... ויעמד רוח

כַּמְטַחֵי קֶשֶׁת. לאיזה מרחק התרחקה הגר? התורה מתארת מרחק זה בביטוי יחידאי שאינו מופיע במקום אחר - "כמטחי קשת". כאשר אדם יורה חץ מן הקשת עובר החץ הירוי מרחק מסויים באויר עד שנח ממעופו ונפל ארצה. הגר התרחקה מישמעאל מרחק כפול ממטח קשת אחד, ועמדה במרחק של 'שתי טיחות' של קשת. 'מטח קשת' - מרחק יריית חץ מקשת. 'מטחי קשת' - לשון רבים, ומיעוט רבים שניים.

שורש המילה 'מטחי' הוא טו"ח ומשמעותו ירייה. היו"ד שבסופה מלמדת על לשון רבים, והו"ו באמצעה אינה מן השורש אלא נוספה כדי להקל על ההגייה וכדרך הלשון.

רש"י מביא ראיה למשמעות שורש זה 'מלשון משנה', היינו לשון התנאים, ומצטט ברייתא (סנהדרין מו, ע"א): 'מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והביאוהו לבית דין והלקוהו', היינו שבא על אשתו במקום גלוי שלא

13. יש לדעת כי רש"י סבר כשיטה הבלשנית המזהה את השורשים כבעלי 2 אותיות, ולא כשיטה המקובלת כיום בה השורשים הם בני 3 אותיות.

— ביאור (המשך) —

וַתֵּשֶׁב מְנַגֵּד. מדוע התורה חוזרת ואומרת "ותשב מנגד", הלא כבר נאמר "ותשב לה מנגד"!

רש"י, כדרכו בכל מקום, סבור שאין בתורה חזרות ליופי המליצה בלבד אלא יש חשיבות ומשמעות לכל מילה ומילה, ועל כן אומר שמשמע מכאן שהתרחקה ממנו עוד.

סערה ותרומם גליו... יעלו שמים יירדו תהומות... יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע" - המשורר מתאר אונייה הנמצאת בעיצומה של סערה חזקה, והאנשים אשר בה מפחדים מאוד ושרויים באימה גדולה.

- "יונתי בחגוי הסלע" - היונה מסתרתת בנקיקי הסלע, בשברי הסלע. בלשון רבים מקבל שורש ח"ג אות וי"ו שאינה מן השורש.

ראיה נוספת לתופעה דקדוקי זו מביא רש"י משורש קצ"ה, שמשמעותו סוף וגבול, ובלשון רבים נוספת בו וי"ו - "קצוי ארץ".

— עיון —

כְּמַטְחֵי קֶשֶׁת. לא לחינם תיארה התורה את מידת התרחקותה של הגר במונחי יריית חץ מקשת, שהרי כל מציאותו של ישמעאל כרוכה ואחוזת בענייני קרבות ומלחמות, וכמתואר להלן פסוק כ: "זיהי רובה קשת". אמות המידה השייכות בו הן אמות מידה של אלימות.

הגר התרחקה מישמעאל מרחק שתי יריות חץ, ללמדך שהתנתקה ממנו לגמרי עד שאפילו ביריית חץ לא יכולה היתה להגיע אליו.

וַתֵּשֶׁב מְנַגֵּד. התורה מדגישה כאן את הייאוש שאחז בהגר בראותה את בנה יחידה גוסס בחוליו בצמא, היא מתרחקת ממנו ובוכה. ישמעאל, איפוא, ננטש ונעזב מכולם - אביו גירשו מביתו, אמו עזבה אותו לאנחות, והרי הוא מוטל לבדו במדבר, חולה בלי מים, והוא שוכב חסר אונים ומצפה למותו ככלב בלא בעלים.

מצב ביש זה הוציא את ישמעאל משיגרת חייו האלימה והכוחנית, והכיר באפסותו ובבזיונו. מצב זה הביאו להכרה כי רק אֱלֹהִים יכול להצילו, ובאותו רגע אמר על עצמו את הפסוק "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני", ובקעה מפיו תפילה וזעקה כלפי ריבונו של עולם, כפי שנראה בפסוק הבא.

אונקלוס

יי וְשָׁמַע קָדָם יי ית קליה
 דְּרַבִּיָּא וְקָרָא מְלֹאכָא
 דִּי לְהָגֵר מִן שְׁמִיָּא וְאָמַר
 לָהּ מָא לִידְ הָגֵר, לָא
 תְּדַחֲלִין אָרִי שְׁמִיעַ קָדָם
 יי קליה דְּרַבִּיָּא בְּאַתֵּר
 דֵּהוּא תַּמָּן:

יי וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־קוֹל הַנֶּעֱרָ
 וַיִּקְרָא מְלֹאךְ אֱלֹהִים | אֶל־הָגֵר
 מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מִה־לָּךְ
 הָגֵר אֶל־תִּירָאִי כִּי־שָׁמַע אֱלֹהִים
 אֶל־קוֹל הַנֶּעֱרָ בְּאֲשֶׁר הוּא־שָׁם:

— רש"י —

(יז) אֶת קוֹל הַנֶּעֱרָ. מכאן שיפה תפילת החולה מתפילת אחרים עליו (בראשית
 רבה פנ"ג, יד), והיא קודמת להתקבל:

— ביאור —

אֶת קוֹל הַנֶּעֱרָ. הגר נשאה את
 קולה ובכתה, ובודאי התפללה אל
 ה', אך א־להים שמע דווקא את קול
 הנער ולא את קולה. מכאן אנו לומדים
 שתפילת החולה הבוקעת מתוך כאבו
 היא תפילה אמיתית ושלמה יותר, ולכן
 היא עדיפה מכל המתפללים עליו והיא
 המתקבלת, וכמאמר הפסוק "קרוב
 ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע"
 (תהלים לד, ט).

— עיין —

אֶת קוֹל הַנֶּעֱרָ. אמנם מצאנו בתנ"ך ובחז"ל כמה פעמים מקרים בהם דווקא
 תפילתו של הצדיק על החולה היא אשר השפיעה ונתקבלה, ולכאורה היפך ממה
 שנאמר כאן. אך זאת יש לדעת, אמנם תפילת אחרים על החולה יש בה מעלה גדולה
 כי היא תפילה ללא פניות אישיות, תפילה בטוהרתה, אך מכל מקום תפילת החולה על
 עצמו היא המשפיעה, משום שפועלת היא על ידי כך שהחולה המתפלל משתנה בזכות
 התפילה¹⁴, ומבחינה זו ודאי שתפילת החולה טובה יותר. נראה לומר כי מה שפסק
 כאן רש"י שתפילת החולה עדיפה בלי שום הסתייגות, הוא רק כנגד תפילתה של הגר
 וכדומה לה, אבל תפילת הצדיק נחשבת קצת כתפילת החולה עצמו, כי הצדיק בתפילתו
 מתחבר עם נשמת החולה, והתעלות הצדיק מביאה גם להתעלותו של החולה.

14. עיין עין איה ברכות א עמוד 26, 168; אור היהדות עמוד 167-166; הגיוני משה עמוד 227.

— רש"י —

בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם. לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות (ראש השנה טז ע"ב). לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים: רבוננו של עולם, מי שעתיד זרעו להמית בניך בצמא אתה מעלה לו באר? והוא משיבם: עכשיו מה הוא, צדיק או רשע? אמרו לו: צדיק. אמר להם: לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו "באשר הוא שם" (בראשית רבה פנ"ג, יד). והיכן המית את ישראל בצמא? כשהגלם נבוכדנצר, שנאמר: "משא בערב וגו' לקראת צמא התיו מים וגו'" (ישעיה כא, יג-יד), כשהיו מוליכין אותם אצל ערביים היו ישראל אומרים לשוביהם: בבקשה מכס, הוליכוננו אצל בני דודנו ישמעאל וירחמו עלינו, שנאמר "אורחות דדנים" (שם), [אל תקרי דדנים אלא דודים], ואלו יוצאים לקראתם ומביאין להם בשר ודג מלוח ונודות נפוחים, כסבורים ישראל שהם מלאים מים, וכשמכניסו לתוך פיו ופותחו הרוח נכנסת בגופו ומת:

— ביאור —

בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם. ביטוי זה נראה כמיותר, שהרי ודאי הנער מוטל שם. מסביר רש"י שאין הכוונה למיקומו הפיסי של הנער אלא לדרגתו הרוחנית, ועל אף שעתיד הוא זרעו להיות חוטאים וחייבים מכל מקום הקב"ה דן אותו כפי מדרגתו באותה שעה. כך, על פי המדרש, השיב הקב"ה על טענותיהם של מלאכי השרת שרצו למונעו מלהציל את ישמעאל. את ישמעאל הפסוקים בישיעיהו מתייחסים אל אנשי ערב, ומתארים את יחסם אל היהודים הגולים בגלות אשור: "משא בערב, ביער בערב תלינו אורחות דדנים, לקראת צמא התיו מים יושבי ארץ תימא בלחמו קידמו נודד", ומפרש המדרש "אורחות דדנים" היינו שיירות של בני דודנו - בני ישמעאל.

— עיון —

בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם. מסתבר שישמעאל באותה השעה היה במדרגת בעל תשובה, והשליך על ה' יבבו, וכפי שכתבנו לעיל בסמוך. בכך מובן מדוע לא נידון ישמעאל על שהיה מצחק ועבר על ג' עברות החמורות, וכפי שפירש רש"י לעיל פסוק ט. מלאכי השרת נתווכחו עם הקב"ה ורצו למנוע ממנו להציל את ישמעאל משום סופו. כמובן שאין באמת ויכוח בפמליא של מעלה, וכל אשר רוצה ריבונו של עולם לעשות הרי הוא עושה ומי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל? אלא חז"ל רוצים ללמדנו על מורכבות אישיותו של ישמעאל, וכי יש בו צדדים לכאן ולכאן. מצד אחד הוא מסוגל להכניע עצמו לחלוטין לפני הקב"ה ולהשליך עליו כל יבבו, אך מאידך עתיד

אונקלוס

יח קומי טולי ית רביא
 ואתקיפי ית ידיך ביה, ארי
 לעם סגי אשויניה: ט וגלא
 יי ית עינהא וחזת בירא
 דמיא, ואזלת ומלת ית
 רקבא מיא ואשקיא ית
 רביא: כ והוה מימרא די
 בסעדיה דרביא ורבא,
 ויתיב במדברא והוה רבי
 קשתא: כא ויתיב במדברא
 דפארן, ונסיבת ליה אמיה
 אתתא מארעא דמצרים:

יח קומי שאי את הנער והחזיקי
 את ירך בן בילגוי גדול
 אשימנו: ט ויפקח אלהים את
 עיניה ותרא באר מים ותלך
 ותמלא את החמת מים ותשק
 את הנער: כ ויהי אלהים את
 הנער ויגדל וישב במדבר ויהי
 רבה קשת: כא וישב במדבר
 פארן ותקחלו אמו אשה
 מארץ מצרים: פ ששי

— רש"י —

(כ) רבה קשת. יורה חצים בקשת:

— עיון (המשך) —

זרעו באכזריות רבה להשתדל להעביר את עם ישראל מן העולם, חלילה. 'המלאכים', המייצגים כאן את ההסתכלות השטחית, טוענים שאין מקום בעולם לאומה זו, אולם 'רבונו של עולם', הכרעת האמת, טוענת כי יש צורך באומה זו בעולם על מנת לקדם את העולם אל ייעודו, ומשום כך אף יקבל ישמעאל ברכה מאת ה' יתברך. המפרשים מקשים על דברי רש"י מדינו של בן סורר ומורה, שנהרג על שם סופו על אף שבשעה זו אינו חייב מיתה על מעשיו! אמנם על פי מה שכתבנו לעיל אין קושיא, שהרי עשה ישמעאל תשובה שלמה מתוך חוליו הכבד ולא היה נחשב רשע כלל, מה שאין כן בן סורר ומורה שעל אף שחטאיו אינם גדולים מכל מקום עומד הוא במרדו.¹⁵

— ביאור —

רבה קשת. "רובה" פירושו יורה, הקשת! מסביר רש"י כי זהו מקרא חסר, אך מהו "רובה קשת"? וכי אדם יורה קשת? והלא אינו יורה אלא חיצים מתוך ועיין להלן.

15. להשלמת ההבנה עיין מה שכתבנו בפרשת כי תצא בעניין זה.

— רש"י —

קִשְׁתָּהּ. על שם האומנות, כמו: חמר, גמל, צייד, לפיכך השי"ן מודגשת. היה יושב במדבר ומלסטם את העוברים, הוא שנאמר "ידו בכל וגו'" (לעיל טז, יב):

(כא) מֵאֲרֶץ מִצְרַיִם. ממוקם גדוליה, שנאמר: "ולה שפחה מצרית וגו'" (לעיל טז, א). היינו דאמרי אינשי: זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה קאי (בראשית רבה פנ"ג, טו):

— ביאור —

קִשְׁתָּהּ. משקל פֶּעַל (עי"ן הפועל דגושה) הוא משקל בעלי האומנות, כמו גִּנְבַּ, סִפְרָ, חִיטָ, ולכן קִשְׁתָּהּ היינו אדם שאומנותו היא הירייה בקשת. בכך נתקיימה בשורת המלאך שבישר להגר על לידתו של ישמעאל: "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו", שבאמצעות אומנותו האלימה היה שודד את העוברים במדבר.

מֵאֲרֶץ מִצְרַיִם. הגר במקורה היתה ממצרים, וכפי שנאמר לעיל, ולכן כאשר חיפשה אשה לישמעאל בנה הלכה לארץ מצרים. לכאורה היינו מצפים מהגר, שחיתה בביתו של אברהם שנים כה רבות, שתנסה לקחת לבנו של אברהם אשה הגונה יותר, מחרן או מכשדים, אך היא לא עשתה כן אלא חזרה למקורה. על כך מתאים לומר את הפתגם השגור בפי כל: זרוק מקל לאויר - הוא יפול לקרקע על צד שורשו. הגר התעלטה והיתה 'באויר', אך חזרה ונפלה ושבה לשורשה הרע.

— עיון —

קִשְׁתָּהּ. ישמעאל לא היה רק יורה חיצים אגב אורחא, אלא זו היתה מהותו והגדרתו, הוא היה בעל אומנות בזה והיה איש אלים בלא מעצורים.

מֵאֲרֶץ מִצְרַיִם. במילים אלה מסכם רש"י פרשה זו וחותרמה, ובכך מראה לנו כי שוב אין קשר בין ישמעאל לאברהם וכי הניתוק ביניהם הוא מוחלט. הקשר של הגר עם אברהם היה זמני בלבד ולא הפך למשהו מהותי, וכנראה לא נועד אלא כדי להקים את מלכות ישמעאל על פי גזירת שמים. אמנם מקורו של ישמעאל מאברהם יעמוד לו כדי שיוכל לעשות תשובה¹⁶, ולהתנגד לבניו של יצחק אם הללו לא ילכו בדרך ה'.

16. ראה רש"י לעיל טו, טז; להלן כה, ט.

אונקלוס

כב וְהָוָה בְּעֶדְנָא הֵהוּא
 וְאָמַר אַבְימֶלֶךְ וּפִיכּוֹל רַב
 חִילִּיָּה לְאַבְרָהָם לְמִימַר,
 מִימְרָא דִּי בְּסַעֲדָךְ בְּכַל
 דְּאֵת עֵבִיד: כג וּכְעַן קִיִּים
 לִי בְּמִימְרָא דִּי הָכָא דְלֹא
 תִּשְׁקַר בִּי וּבְבָרִי וּבְבָר
 בְּרִי, כְּטִיבוּתָא דְעַבְדִּית
 עִמָּךְ תַּעֲבִיד עִמִּי וְעַם
 אֲרַעָא דְאֵתוּתְבָת בְּהַ:

כב וַיְהִי בַּעַת הַהוּא וַיֹּאמֶר
 אַבְימֶלֶךְ וּפִיכּוֹל שְׂרָעָבָאוּ אֶל-
 אַבְרָהָם לֵאמֹר אֱלֹהִים עִמָּךְ
 בְּכַל אֲשֶׁר-אַתָּה עֹשֶׂה: כג וְעַתָּה
 הִשָּׁבְעָה לִּי בְּאֱלֹהִים הֲנָה אִם-
 תִּשְׁקַר לִי וּלְנִינִי וּלְנַכְדֵי בְּחֶסֶד
 אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי
 וְעַם-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-גָּרְתָה בָּהּ:

— רש"י —

(כב) אֱלֹהִים עִמָּךְ. לפי שראו שיצא משכונת סדום לשלום, ועם המלכים נלחם ונפלו בידו, ונפקדה אשתו לזקוניו:

— ביאור —

עברו של אברהם לאורך שנים: מלחמת המלכים, מהפכת סדום, הולדת יצחק. 'שיצא משכונת סדום לשלום' הוא ביטוי קשה, שהרי אברהם לא גר בסדום ולא היה בסכנה כלל, ולמה היה מקום לחשוב שניצל מנזק? נראה שכוונת רש"י לומר שאבימלך התפעל מהצלחתו של לוט, שניצל לבדו מכל אנשי סדום, וכבר נודע הדבר שניצל בזכותו של אברהם, שהרי ההצלה נעשתה על ידי אנשים שביקרו תחילה אצל אברהם ואחר כך הגיעו לסדום.

אֱלֹהִים עִמָּךְ. אלמלא דברי רש"י היינו סבורים שאבימלך פנה אל אברהם בהצעת פיוס משום שנענש על ידו אחרי שלקח את שרה לביתו. רש"י אינו מפרש כן משום שהתורה הפסיקה בין סיפור עונשו של אבימלך להצעה זו, והקדימה לה את לידתו של יצחק וגירוש הגר. כמו כן משמע מדברי אבימלך כי הוא מתייחס לכמה עניינים, שהרי מציין בדבריו "אלהים עמך בכל אשר אתה עושה". משום כך מסביר רש"י כי סיבותיו של אבימלך רחבות יותר, והוא בוחן את

— עיון —

אֵלֵּהִים עִמָּךְ. כל זמן שלא נולד בן לאברהם הזקן הוא אינו מאיים על סביבתו, כי אין לו יורש שימשיך דרכו. רק אחרי הולדת יצחק מוצא אבימלך לנכון לפנות לאברהם בהצעת שלום.

אמנם יש לשאול, מדוע רש"י אינו מציין שאחד הדברים שהביאו את אבימלך להכרה בכוחו של אברהם הוא העונש האישי שקיבל בעבורו?!

נראה לומר שישנן שתי מדרגות של צדיקים הקרובים לה' יתברך. יש צדיקים שבכוחם לעזור ליחידים, שתפילתם לרפואת חולה או לפקידת אשה או לזיווג הגון מתקבלת, אבל אין להם לצדיקים אלה כלל השפעה על תהליכים היסטוריים גלובליים בעולם. אך יש צדיקים שזכותם מגינה על הדור כולו ויכולים גם להשפיע על מהלך ההיסטוריה. צדיקים אלה הם נדירים, ויש בהם ממדרגות האבות הקדושים וממעלת משה ואהרן ושאר נביאים ומלכים צדיקים, שאף הם זכו להשפיע על תהליכים כלליים.

מה שנעשה בביתו של אבימלך, עונשו של אבימלך ותפילתו של אברהם שהועילה להצילו - לימד על כך שאברהם הוא צדיק גדול, אך הוא צדיק 'רגיל' בלבד. מכך אבימלך אינו מתפעל בצורה חריגה. אמנם התפעלותו של אבימלך נובעת מפעולותיו של אברהם שהשפיעו על מהלכים כלליים - הצליח לעכב את חורבנה של סדום, גבר במלחמה על מלכים גדולים, ובכך הוכיח כי הוא נמנה על צדיקים מן המעלה הגבוהה ביותר היכולים להשפיע על מהלך העולם כולו.

אבימלך הבין כי גם הולדתו של יצחק אינה עניין אישי של אברהם ושרה בלבד, אלא יש כאן יצירה של מי שימשיך בעצמו את פועלו של ה' בעולם.

את כל זאת הבין אבימלך ועל כן ראה צורך חיוני לכרות ברית עם אברהם.

— רש"י —

(כג) וּלְנִינִי וּלְנָכְדִי. עד כאן רחמי האב על הבן (בראשית רבה פנ"ד, ב):
כַּחֲסֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךָ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי. שאמרתי לך "הנה ארצי לפניך"
 (לעיל כ, טו):

— ביאור —

וּלְנִינִי וּלְנָכְדִי. 'נין' פירושו בן, ו'נכד'
 הוא בן הבן - דור שלישי. לכאורה היינו
 חושבים שאבימלך כורת עם אברהם
 ברית לנצח, לכל הדורות הבאים, ואינו
 טורח לפרט את כל תולדותיו. מסביר
 רש"י כי ברית זו היא ברית מוגבלת עד
 דור שלישי בלבד, ואין אבימלך דואג
 לדורות שיבואו אחר כך. הטעם לכך הוא
 שאין אדם מרגיש קשר לצאצאיו מעבר
 לדור שלישי.

כַּחֲסֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךָ תַּעֲשֶׂה
עִמָּדִי. וכי חסד עשה אבימלך עם
 אברהם? והלא תפס ועינה את אשתו על
 לא עוול בכפה! מסביר רש"י כי אבימלך
 מתייחס לכך שכאשר החזיר את שרה
 נתן לאברהם רשות לגור בארצו ולא
 גירש אותו משם כפי שעשה פרעה מלך
 מצרים.

— עיון —

וּלְנִינִי וּלְנָכְדִי. נראה כי כלל זה נאמר דווקא אצל אומות העולם, שם כל דאגתו
 של אדם הוא לעצמו בלבד, והואיל והסב מכיר את הנכד לכן הוא קשור אליו ודואג לו,
 אך מעבר לכך אין לו עניין אישי. בעם ישראל רחמי האב הם לכל הדורות, וכל קיומנו
 בעולם הוא בזכות אבותינו הקדושים, שלא חיו עבור עצמם אלא לשם ה', ומתוך כך
 אף צאצאיהם ממשיכים בדרכם זו עד עולם.
 הגבלת הברית לשלושה דורות בלבד חשובה גם מבחינתו של אברהם, שהרי אין
 לאיש רשות לוותר על ארץ ישראל ולתת רשות לעמים אחרים להתיישב בה. רש"י
 מדגיש כי הברית היא מוגבלת לשלושה דורות, והואיל ואמר הקב"ה לאברהם בברית
 בין הבתרים כי זרעו יהיה גר בארץ שאינה שלו ורק "דור רביעי ישובו הנה", לכן ידע
 אברהם כי בשלושה דורות ראשונים יכול הוא כביכול לוותר על זכות הישיבה המלאה
 בארץ ישראל, ומשום כך אין בברית מוגבלת זו חטא.

כַּחֲסֵד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךָ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי. אבימלך מתחנן לפני אברהם: אני
 הכרתי בזכותך על הארץ ונתתי לך אישור לגור בה כרצונך. אנא, אל תנצל זאת כדי
 לנשל אותי מארצי.

אונקלוס

כד וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֲנִי אֲשַׁבֵּעַ: כד וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֲנִי
 כה וְהוֹכַח אַבְרָהָם אֶת-אַבְיִמֶלֶךְ אֶת-אֲבִימֶלֶךְ, עַל-אֲדֹתַי בְּאֶרֶץ הַמִּיִּם אֲשֶׁר גָּזְלוּ
 עַבְדֵי אַבְיִמֶלֶךְ: עַל עֵיֶסֶק יְתֵ אַבְיִמֶלֶךְ, עַל עֵיֶסֶק
 בְּיַד דְּמִיָּא דְאַנְסוּ עַבְדֵי אַבְיִמֶלֶךְ:

— רש"י —

(כה) וְהוֹכַח. נתוכח עמו על כך:

— ביאור —

וְהוֹכַח. 'הוכחה' זו אינה לשון הבאת ראיה או עובדה כדי לחזק את הדברים, שהרי אברהם לא הביא 'הוכחות' לדבריו. רש"י מסביר כי 'הוכחה' זו היא לשון יוכוח ותוכחה. אבימלך טוען שעשה עם אברהם חסד גדול - כנגדו טוען אברהם שלא עשה עמו שום חסד שהרי עבדיו של אבימלך אינם מכבדים את זכויותיו והם גוזלים ממנו את בארות המים אשר הוא חופר.¹⁷

— עיון —

וְהוֹכַח. רש"י מקבל את תרגום אונקלוס שהוא עניין תוכחה, אך מוסיף ואומר שיש כאן גם עניין של 'יוכוח', וזהו למעשה כל עניין התוכחה. תוכחה היא יוכוח עם הצד האחר, ומטרתו להביא לשינוי דעתו או התנהגותו של הזולת. מכאן אנו למדים מהי מהותה של מצות 'הוכח תוכיח את עמיתך' - כאשר אדם חוטא ועושה מעשים רעים לא מוטלת עלינו חובה לגעור בו ותו לא, אלא חובתנו היא להתווכח עמו ולהביאו להכרה ולהבנה כי מעשיו הם רעים. אף כאן אנו רואים כי אברהם לא ויתר על ארץ ישראל, אלא אדרבה, כל מטרתה של הברית היתה לקבל הכרה מפורשת לזכותו על הארץ.

17. על פי המזרחי. אמנם מפרשים רבים (ראה גור אריה, ספר הזיכרון, ועוד) פירשו בדעת רש"י כי "והוכיח" אינה לשון תוכחה (וכפי שתרגם אונקלוס) אלא לשון יוכוח. לטענתם אי אפשר להוכיח את אבימלך בדרך תוכחה על גזילת הבארות, משום שלא הוא שגזל אותם אלא עבדיו, וכן אין זו 'דרך ארץ' להוכיח מלך. אבל לענ"ד אין אלו קושיות, כי אף במדרש פירשו מילה זו מלשון תוכחה, ודרכו של רש"י פעמים רבות לפרש ע"פ המדרש. כמו כן לא מסתבר לומר שהמלך לא ידע ממעשי עבדיו, שהרי טענה כזו צריך אבימלך לטעון בעצמו ולהתנצל באוזני אברהם, שהרי בסופו של דבר במשטר מתוקן המלך אחראי גם על מעשי עבדיו.

אונקלוס

כו ואמר אבימלך לא ידעית
 מאן עבד ית פתגמא הדין,
 ואף את לא חוית לי ואף
 אנא לא שמעית אלהין
 יומא דין: כז ודבר אברהם
 ען ותורין ויהב לאבימלך,
 וגזרו תרויהון קים: כח ואקים
 אברהם ית שבע חרפן
 דען בלחודיהון: כט ואמר
 אבימלך לאברהם, מא אנן
 שבע חרפן אלין דאקימתא
 בלחודיהון: ל ואמר ארי ית
 שבע חרפן תקביל מן ידי,
 בדיל דתהי לי לסהדו ארי
 חפרית ית בירא הדין: לא על
 כין קרא לאתרא ההוא
 באר שבע, ארי תמן קיימו
 תרויהון:

כו 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 לבדהן: כט ויאמר
 אבימלך אל אברהם מה הנה
 שבע כבשת האלה אשר
 הצבת לבדנה: 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:

— רש"י —

(ל) בעבור תהיה לי לעדה. לשון 'עדות' של נקבה, כמו 'ועדה המצבה'
 (להלן לא, נב):

כי חפרתי את הבאר. מריבים היו עליה רועי אבימלך ואומרים: אנחנו
 חפרנוה, אמרו ביניהם: כל מי שיתראה על הבאר ויעלו המים לקראתו שלו
 היא, ועלו לקראת אברהם (בראשית רבה פנ"ד, ה):

— ביאור —

אל פעולת הנתינה או הקבלה ומכריז כי פעולה זו היא תהיה לעדות (= "לעדה"). ראייה לכך ש"עדה" היא לשון נקיבה מביא רש"י מן הפסוק "עַד הגל הזה וְעֵדָה המצבה", שם מציב לבן את הגל והמצבה כעדות להסכם בינו לבין יעקב. כיצד לקיחת שבע הכבשות תהיה עדות לכך שאברהם חפר את הבאר? על כך מביא רש"י את דברי המדרש המספרים כי מי הבאר עלו לקראת הכבשים שהציב אברהם שם, והכבשים הן אלה שהוכיחו את זכותו ובעלותו של אברהם בבאר¹⁸.

בְּעֵבוֹר תְּהִיָּה לִי לְעֵדָה. ניתן היה להבין כי אברהם אומר לאבימלך: 'אתה תהיה לי לעדה', ובלקיחת שבע הכבשות ממני אתה מעיד שאין בינינו מחלוקת וכי הבאר הזו שייכת לי. אמנם רש"י אינו מפרש כן, כי אז צריך היה לומר 'תהיה לי לעד', בלשון זכר! ועוד, לפי פירוש זה אין משמעות מיוחדת לכבשות שהרי כל מתנה שהיה אבימלך מקבל היתה מביאה לאותה תוצאה. על כן מסביר רש"י כי המילה "תהיה" אינה בלשון זכר בגוף שני ('אתה תהיה'), אלא היא בלשון נקבה בגוף שלישי ('היא תהיה'). לפי פירוש זה אברהם מתייחס

— עיון —

בְּעֵבוֹר תְּהִיָּה לִי לְעֵדָה. רש"י מדגיש בפנינו שהעדות על זכותו של אברהם אינה נובעת מפעולתו של אבימלך, שהרי זכותו של אברהם אינה תלויה בו ובשכמותו! אלא גם אבימלך הוכרח להודות כי זכותו של אברהם הוקנתה לו מן השמים, בזכות המים שעלו לקראת בהמותיו.

אונקלוס

לב וגזרו קים בבאר שבע,
 וקם אבימלך ופיכול
 רב חיליה ותבו לארע
 פלשתאי: לג ונצב נצבא
 בבאר שבע, וצלי תמן
 בשמא דיי אלה עלמא:
 לד ואתותב אברהם בארע
 פלשתאי יומין סגיאין:

לב ויכרתו ברית בבאר שבע
 ויקם אבימלך ופיכול שר-צבאו
 וישבו אל-ארץ פלשתים: לג וישטע
 אשל בבאר שבע ויקרא שם
 בשם יהוה אל עולם: לד ויגר
 אברהם בארץ פלשתים ימים
 רבים: פ שביעי

— רש"י —

(לג) אשל. רב ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה, וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני פירות. ומצינו לשון נטיעה באהלים, שנאמר: "ויטע אהלי אפרדנו" (דניאל יא, מה). (סוטה י ע"א):

ויקרא שם וגו'. על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אלוה לכל העולם. לאחר שאוכלים ושותים אומר להם: ברכו למי שאכלתם משלו, סבורים אתם שמשלי אכלתם, משל מי שאמר והיה העולם אכלתם (בראשית רבה פנ"ד, ו; סוטה שם ע"ב):

— ביאור —

כפשוטו - נטיעת עצים. הדעה האחרת סוברת שזהו 'פונדק', היינו אכסניה בה מתארחים האורחים, אוכלים ולנים בה. לדעה זו עניין ה'נטיעה' אינו כפשוטו, אך כבר מצאנו בפסוק בדניאל שגם הקמת מבנה נקראת 'נטיעה'.
 הן לפירוש הראשון והן לפירוש השני מטרתן של אברהם היתה להאכיל את

אשל. המילה "אשל" מופיעה כאן לראשונה ומשמעותה אינה ברורה, אך שייך בה 'נטיעה'.
 רש"י מביא שני פירושים שהובאו על ידי אמוראים¹⁹: אחד אומר שזהו 'פרדס', היינו אילנות רבים העושים פירות, ומטרת הנטיעה היא להרבות פירות לאורחים. לשיטה זו עניין 'נטיעה' הוא

19. רש"י מציין לרב ושמואל, אך במדרש כאן וכן בסוטה י ע"א אלו הם רבי יהודה ורבי נחמיה.

— ביאור (המשך) —

האורחים, שעל ידי כך יבואו להכיר במי שאמר והיה העולם. נטיעה. אולם לפי פירוש זה הנטיעה היא מפסוק כי גם על בניה אפשר לקרא נטיעה. כאן משהו חשוב יותר, מקום שבני אדם יכולים להתכנס בתוכו, וזה מתאים יותר להקשר הפסוק שמשמע שאברהם עשה כאן משהו גדול שכדאי לספר עליו.

— עיון —

אֶשֶׁל. הפירוש השני מבין שמעשהו של אברהם היה משמעותי יותר מנטיעת אילנות, ועל כן נדחק לומר כי נטיעה זו היא מבנה קבוע בקרקע. משני הפירושים יחדיו למדנו כי הדרך לקרב אנשים לקב"ה עוברת דרך הנתנה. אדם מסוגל לשמוע דברי מוסר ממי שמגלה כלפיו אהבה, וסימן לאהבה היא נתנה שלא על מנת לקבל תמורה.

אמנם יש לעיין מדוע נחלקו בזה חכמים, ומהו ההבדל המהותי בין שני הפירושים?²⁰

נראה לומר כי שורש המחלוקת נעוץ בתפיסה מהי היאחזות גדולה יותר בקרקע - נטיעה או בניה? נטיעות וגידולי שדה מתפשטות על פני שטח רחב יותר אך הן ארעיות, לעומתם בניה היא דבר מצומצם וממוקד למקומות קטנים אך היא קבועה ומאריכה ימים.

עוד אפשר לומר שנחלקו כיצד יש להתייחס אל האורח. הפונדק מלמד על הכנסת אורחים קבועה ומתמשכת, ואילו פירות האילן מלמדות על עצירה חד פעמית לקבלת אספקה ומייד יציאה להמשך הדרך. האם נכון להזמין אורחים באופן קבוע, או שמא יש לחשוש להשפעתם השלילית ולהתייחס אליהם כאורחים ארעיים בלבד?

ואולי נחלקו בדרך הפצת התורה וההכרה בקב"ה. הואיל וכל מטרתו של אברהם היתה להביא את האורחים להכרה בה, ודאי גם הפירות שנתן להם אינם רק אוכל גשמי אלא זהו משל לתורה שלימד אותם (פרד"ס ראשי תיבות: פשט רמז דרש סוד). לדעה ראשונה אפשר לחלק לכולם את דבר ה', ואילו לדעה השניה צריך שיהיה לתלמיד יישוב הדעת. אי אפשר להתקרב ולהכיר את ה' באמת בדרך ארעי אלא צריך לשבת בבית המדרש (=הפונדק), ורק מתוך אוירת בית המדרש אפשר להתקדם ולהתעלות בעולם הרוחני.

20. עיין על זה חידושי אגדות של המהר"ל על סוטה י ע"א וגור אריה כאן

— רש"י —

(לד) ימים רבים. מרובים על של חברון, בחברון עשה כ"ה שנה וכאן כ"ו. שהרי בן ע"ה שנה היה בצאתו מחרון, אותה שנה "ויבא וישב באלוני ממרא" (לעיל יג, יח), שלא מצינו קודם לכן שנתיישב אלא שם, שבכל מקומותיו היה כאורח חונה ונוסע והולך, שנאמר "ויעבור אברם" (שם יב, ו), "ויעתק משם" (שם ח), "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה" (שם י), ובמצרים לא עשה אלא ג' חדשים שהרי שלחו פרעה, מיד: "וילך למסעיו" (שם יג, ג), עד: "ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון" (שם יח), שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד: "ויסע משם אברהם" (שם כ, א) מפני בושה של לוט, ובא לארץ פלשתים, ובן צ"ט שנה היה, שהרי בשלישי למילתו באו אצלו המלאכים, הרי כ"ה שנה, וכאן כתיב ימים רבים, מרובים 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 כ"ו שנה, מיד יצא משם וחזר לחברון, ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק י"ב שנים. כך שנויה בסדר עולם (פרק א):

— ביאור —

אילו היה גר מספר שנים יתרות היתה התורה מציינת זאת באופן מדויק, אך הואיל וציינה רק "ימים רבים" למדנו שגר בארץ פלשתים שנה אחת יותר מאשר גר במקום הקודם.

אברהם הגיע לארץ כנען בן שבעים וחמש (לעיל יב, ד) ולפלשתים הגיע בן תשעים ותשע, שהרי יצא לארץ פלשתים מייד לאחר מהפכת סדום, וזו היתה ימים ספורים לאחר שנתבשר על הולדת יצחק. סך הכל עשרים וחמש שנים.²¹

היכן גר אברהם בכל השנים טרם עקר לפלשתים? רש"י מוכיח מן הפסוקים כי עיקר מגוריו של אברהם היה בחברון

ימים רבים. התורה סותמת ואינה מציינת בפירוש כמה זמן גר אברהם בארץ פלשתים, ונוקטת לשון עמומה: "ימים רבים". רש"י, בעקבות חז"ל בסדר עולם²², מוכיח כי "ימים רבים" היינו כ"ו שנים.

דרך ההוכחה מסתמכת על כלל אותו טבעו חז"ל 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש', רוצה לומר: אם התורה ציינה נתון כרונולוגי סימן הוא שאנו יכולים ללמוד ממנו, ואף אם נכתב בצורה עמומה יש להבינו בדרך הפשוטה ביותר.²² אף כאן, "ימים רבים" בא לומר שישב כאן יותר ממה שישב במקום הקודם. כמה יותר?

21. "סדר עולם" הוא חיבור מתקופת התנאים, ומיוחס לר' יוסי, העוסק בכרונולוגיה של תקופת המקרא ואחריה, על בסיס מסורות ופשטי הכתובים, בשילוב דברי הלכה ואגדה.

22. ראה לעיל רש"י י, כה על הפסוק "כי בימיו נפלגה הארץ".

23. אם סופרים הן את שנת 75 והן את שנת 99.

— ביאור (המשך) —

מהפכת סדום והוא בן תשעים ותשע שנה הגיע אברהם לארץ פלשתים, ושם גר משך עשרים ושש שנה עד שהיה בן מאה עשרים וחמש שנה. מייד כשנסתיימו לו שנים אלה קם אברהם וחזר לשבת בחברון.

על פי חז"ל יצחק אבינו היה בן שלשים ושבע שנה בזמן העקידה (סמוך מאוד למיתתה של שרה²⁴), ולפי זה אברהם חזר לחברון שתים עשרה שנה לפני העקידה.

(='אלוני ממרא'), וזהו המקום היחיד בו קבע את מושבו בצורה קבועה. אמנם לקח קצת זמן עד שנתיישב אברהם בחברון אך מכל מקום לא קבע את מקומו בשום מקום אחר עד שהגיע אליה, ואף שירד למצרים לתקופה קצרה מכל מקום מייד כשיצא ממנה שם אברהם את פעמיו לשוב אל חברון ממסעיו.

נמצא שאברהם הגיע לארץ כנען בן שבעים וחמש, גר בחברון משך עשרים וחמש שנה עד מהפכת סדום, אחר

— עיון —

יָמִים רַבִּים. מה נוכל ללמוד מן העובדה שאברהם גר בארץ פלשתים שנה אחת יותר מן התקופה שגר בחברון? ובכלל, מה החשיבות לדקדק ולציין את מספר השנים המדוייק שחי אברהם בכל מקום?

ראשית, רש"י מאיר את עינינו לעובדה שאברהם אבינו לא נדד כל העת ממקום למקום, ועל אף שנצטווה "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" (לעיל יג, יז) בחר אברהם מייד להתיישב במקום אחד קבוע ולהאחז בארץ - "ויאהל אברם ויבוא וישב באלוני ממרא אשר בחברון" (שם יח).

חייו של אברהם בארץ כנען נחלקים לשני מוקדים - חברון וארץ פלשתים. חברון היא במרכז הארץ, וארץ פלשתים לדרומה. בחברון התעלה אברהם והגיע למדרגת ה'תמים' ונצטווה בברית המילה ונתבשר על הולדת יצחק, ואילו בארץ פלשתים זכה ללידת יצחק ואף נתעלה והגיע למדרגה שיוכל להסכים לעקוד את בנו. אמנם בפועל יצא אברהם אל העקידה מחברון, אך התורה מעלימה פרט זה ונותנת לקורא להבין כאילו אברהם יוצא אל העקידה מארץ פלשתים.

חברון נמצאת בהר ואילו ארץ פלשתים בשפלה, ויש כאן לכאורה שתי דרכים בעבודת ה': עבודת ההר - התבודדות והתעלות רוחנית מתוך עבודה עצמית, ועבודת השפלה - עבודת ה' תוך חיים משותפים עם אנשים נוספים.

חייו החדשים של אברהם אבינו בארץ כנען מוקדשים היו לעיצוב ייחודו ומקומו בעולם, להדגשת עובדת היותו מעבר זה וכל העולם מן העבר האחר, ולכן חי אברהם בבדידות בהרים. בהתבודדות זו התעלה אברהם והגיע למדרגה של שינוי שמו והבטחה

24. ראה רש"י להלן כג, ב.

— עיון (המשך) —

על הולדת בנו יצחק. לאחר שהנציח את הזהות היהודית ואף הובטחה לו המשכיות יכול היה אברהם להתחיל את פרק ב' בחייו בארץ כנען. בתקופה זו רוצה אברהם לחיות בתוך האוכלוסיה המקומית, ולהכריח אותם להכיר בו ולקבלו כאזרח לכל דבר, ובכך יכירו בזכותו על הארץ. כדי להשיג זאת מוכרח אברהם לצאת מבדידותו והסתגרותו ולהתערות בשכניו. הוא מציב עצמו על פרשת הדרכים במקום בו נמצאים עוברים ושבים, הוא חופר בארות שוודאי שימשו את אנשי הסביבה. יתכן שבארות אלה הם בארות מים חיים של תורה, שלמד ולימד תורה לאחרים. פרק זה בחייו של אברהם מביאו לשלימות, ועתה הוא מסוגל לשמוע את ציוויו של ה' המבקש ממנו להקריב את בנו יחידו.

התורה מדגישה כי פרק ב' בחייו של אברהם ארוך יותר מן הפרק הראשון, ללמדנו שהאידיאל היהודי אינו הבדידות אלא דווקא ההתערבות וההתערות בחיי החברה. אמנם לאחר 26 שנים בארץ פלישתים חוזר אברהם אל מקומו הראשון, לחברון, ודווקא משם הולך הוא למעשה לעקידה, וזאת משום שהעקידה היא רמה רוחנית שאי אפשר להגיע אליה מתוך החיים הסואנים.

— הקדמה לפרק כב - פרשת עקידת יצחק —

בחיל ורעדה ניגש אני לפרש פרשייה עלומה זו של תורתנו הקדושה. נראה לעניות דעתי שרש"י בפירושו מבאר לנו שעקידת יצחק אינה רק סיפור גבורה בין שאר קורות ימיהם של האבות, אלא זהו סיפור עמוק הטעון משמעויות, והוא היסוד של ההוויה היהודית וקיומה מול הבורא.

נראה שרש"י מלמדנו כיצד העקידה איפשרה את התקדמותו והתעלותו של אברהם ושל הערכים אותם הוא מייצג, וזאת בכעשרה תחומים שונים. נמנה תחומים אלה כאן בקיצור, ונפנה את המעיין אל הפסוקים העיקריים בהם נגענו בנקודות אלה בפירושונו:

- בירור תלותו של עם ישראל באלוקיו (פסוק א, ד"ה אחר)
 - סגולה ובחירה (שם, בסוף הדיבור)
 - בירור אחדותו של ה' יתברך (פסוק ב, ד"ה קח נא)
 - חיבור בין אברהם ויצחק (פסוק ג)
 - מפגש בין אברהם למקום המקדש (פסוק ב, ד"ה אחד ההרים)
 - חיבור בין רצון אברהם לרצון ה' (פסוק ב, ד"ה והעלהו)
 - חיבור בין יראה וחסד (פסוק ט)
 - אפשרות החיבור בין אדם לאלוקיו (פסוק יג)
 - הפיכת מקום המקדש למקום המיועד לקירבה לה' (פסוק יד)
 - חיבור בין אהבה ויראה (פסוק יב)
- בדברינו להלן נסביר נקודות אלה בהרחבה, ברצון ה' ובעזרתו.

אונקלוס

כב א וְהָיָה אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 וְהָאֵלִין וַיִּגְסִי יָת אַבְרָהָם,
 וַיֹּאמֶר לִיָּה אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר
 הָאֲנִי:
 כב א וְיִהְיֶה אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 וְהָאֵלִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם
 וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר
 הֲנִנִי:

— רש"י —

(א) אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. 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 בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב. ויש אומרים: אחר דבריו של ישמעאל, שהיה מתפאר על יצחק שמל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה, אמר לו יצחק: באבר אחד אתה מייראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב (סנהדרין פט ע"ב):

— ביאור —

כמו כן, כבר כתב רש"י לעיל (טו), (א) 'כל מקום שנאמר "אחר" - סמוך', ואילו בסוף הפרק הקודם כתב רש"י כי העקידה אירעה 12 שנים לאחר שעזב אברהם את ארץ פלישתים! על כרחך אין כאן סמיכות אירועים אמיתית! משום כך מסביר רש"י כי אין כוונת התורה להסמיך פרשיה זו לפרשיה הקודמת אלא להסמיכה ל"דברים" שנאמרו, ואף אם לא נכתבו בפירוש. רש"י מציע בפנינו שני פירושים שנאמרו בחז"ל על דרך האגדה, ולפי שניהם ה"דברים" הם דו שיח שלא נאמר בכתוב במפורש.¹

אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. התורה מציינת שנסיונו של אברהם אירע "אחר הדברים האלה", ומשמע שיש קשר מהותי בין אותם "הדברים" לבין הנסיון. מהם "הדברים האלה" ומהו הקשר בינם לבין נסיון העקידה? לכאורה היה מקום לומר ש"הדברים האלה" מתייחסים למה שסיפרה התורה בסמוך - כריתת הברית בין אברהם ובין אבימלך מלך פלישתים. רש"י אינו מפרש כן. רש"י מבין ש"דברים" היינו דיבור, דו-שיח, ולא אירועים ומקרים שקרו, ולהבנתו התורה רומזת שהנסיון בא בעקבות דו שיח מסויים.

1. ועיין גם בפרושנו בסוף הפרק על "אחר הדברים האלה"

— ביאור (המשך) —

לפי האגדה השנייה, ה"דברים" הם דו-שיח שהתקיים כביכול בין ישמעאל שנימול ברצונו בגיל 13 ובין יצחק שנימול ביום השמיני. מילה ביום משמעותו קדושה מלידה, ואילו מילה בגיל מבוגר יותר משמעותה כניסה לבריתו של אברהם אבינו מתוך בחירה. לכאורה נראה יותר לומר כי מי שבחר מרצונו במעשה המילה מעלתו גדולה יותר ממי שנבחר ונעשה בו מעשה זה שלא על דעתו. נסיון העקידה נועד להוכיח ולהראות את הרמה הגבוהה אליה יכול להגיע מי שהוא קדוש במהותו. מהות של קדושה גדולה יותר מבחירה בה.

לפי האגדה הראשונה, "הדברים" הם דו שיח שהתקיים כביכול בין השטן ובין הקב"ה. השטן האשים את אברהם על שלא הקריב קרבן על הולדת בנו, ובכך נקט מידה של כפיות טובה וראוי הוא לעונש. אולם הקב"ה אומר לשטן: דע לך כי על אף שאברהם לא הקריב קרבן, הרי הוא נאמן לי בכל מאודו ויהיה מוכן אף להקריב את בנו! בעקבות דו שיח זה ניסה הקב"ה את אברהם בנסיון העקידה כדי להוכיח את נאמנותו המוחלטת של אברהם, וכדי להוכיח שאין לערער על נאמנותו מכך שלא הקריב קורבן כשנולד לו יצחק. כדי להוכיח זאת מספיקה עצם נכונותו של אברהם להקריב את בנו.

— עיון (על עמוד קודם) —

אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. שני הפירושים מייצגים שני היבטים שונים בעניין נסיון העקידה. לפי האגדה הראשונה העקידה היתה נסיונו של אברהם, ונועדה להביא אותו למדרגה גבוהה יותר. לפי האגדה השנייה העקידה היתה נסיונו של יצחק, ומטרתה להצדיק את הבחירה שנגזרה למעלה על ידי מעשה מלמטה, על ידי מוכנותו של יצחק ליעקד.

עיון באגדה הראשונה

טענת השטן נראית תמוהה, שהרי אברהם עשה משתה גדול ביום היגמל את יצחק, ולא רחוק מן הדעת לומר כי במשתה זה הודה לקב"ה על כל הטוב אשר גמלהו, ובודאי שלא נחשד אברהם בכפיות טובה שהיא מדרגה נמוכה ביותר! נראה לומר כי חז"ל רוצים ללמדנו איזו התעלות רוחנית גרמה העקידה לאברהם, שלפני הנסיון היה אברהם במדרגה פחותה מאשר אחריה. ודאי ידע אברהם שבנו ניתן לו בגיל מאוחר על ידי הקב"ה במעשה ניסים, אך כנראה שהרגיש כי מעתה ואילך הרי הוא ככל אדם שיש לו בן, ומוטל עליו לדאוג לעתיד בנו בצורה טבעית כמו כל אבא, ומשום כך הסכים אברהם לכרות ברית עם אבימלך. אמנם זוהי הנהגה ראויה לאב 'רגיל' הרוצה לדאוג לעתיד צאצאיו. על ידי העקידה למד אברהם שקיומו של עם ישראל נתון כל הזמן בחסדי ה'. כל מה שקיבל אברהם מן הקב"ה עלול חלילה לאבד, וזוהי ההודאה

— רש"י —

הַנְּנִי. כך היא עניינתם של חסידים, לשון ענוה הוא, ולשון זימון:

— עיון (המשך) —

שנדרשת ממנו - ההכרה בחסד ה' התמידי והמתמשך, נדרשת ממנו הקרבת קורבן. קורבן אינו אמירת תודה גרידא, מן השפה ולחוץ. מעשה ההקרבה הוא הוכחה על ידי מעשה שהכל שייך לקב"ה.

עיון באגדה השנייה

יצחק הובטח לאברהם ומוכרח היה שיבוא, ובודאי קדושתו גבוהה יותר משאר בני אדם. אמנם קדושה שהגיעה במתנה, בלא מאמץ, ערכה פחות ממה שהגיע אליו האדם בבחירתו ובהשתדלותו. מטרתה של העקידה היא להפוך את הבחירה העליונה ביצחק למוצדקת, על ידי הוכחה ברורה כי הוא ראוי למדרגתו זו. יצחק ראוי להיות נבחר משום שהוא מוכן למסור את נפשו עבור הקב"ה. על ידי כך יזכה יצחק לשתי המעלות כאחד - הן הקדושה הטבעית והן הקדושה הנקנית בזכות השתדלות והקרבה.

— ביאור —

<p>ניסה את אברהם ויאמר לו קח נא" וכו'. רש"י מעניק משמעות מיוחדת לתשובה זו, ומסביר כי בכך מעמיד עצמו אברהם כעבד לפני רבו המוכן ומזומן למלא רצונו.</p>	<p>הַנְּנִי. זוהי הפעם הראשונה בתורה בה הקב"ה פונה לאדם והוא עונה "הנני". רש"י מבחין כי אין זו תשובה שגרתית, שהרי אם כן לא היתה התורה צריכה כלל לכתוב המילים "ויאמר אליו אברהם, ויאמר הנני", אפשר היה לומר "והאלהים</p>
--	---

— עיון —

הַנְּנִי. כל יהודי צריך שיהיה בבחינת "הנני", שירגיש שכל הימצאותו בעולם היא כדי שיוכל למלא אחר רצונו של בורא עולם.

אונקלוס

ב וַיֹּאמֶר דְּבַר כְּעַן יֵת בְּרַךְ יֵת יְחִידָךְ דְּרַחֲמִיתָא יֵת יִצְחָק וְאִיזִיל לָךְ לְאַרְע פְּלַחְנָא, וְאַסִּיקְהִי קְדָמִי תַמְן לְעֵלְתָא עַל חַד מִן טוֹרִיא דְאִימַר לָךְ:

ב וַיֹּאמֶר קַח-נָא אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ אֲשֶׁר-אָהַבְתָּ אֶת-יִצְחָק וְלָךְ-לָךְ אֶל-אֶרֶץ הַמְּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ:

— רש"י —

(ב) קח נא. אין "נא" אלא לשון בקשה, אמר לו: בבקשה ממך עמוד לי בזה הנסיון, שלא יאמרו הראשונות לא היה בהן ממש (סנהדרין שם):

— ביאור —

קח נא. למילה "נא" מצאנו שתי משמעויות: 'עכשיו' או 'בבקשה'. כאן אי אפשר לפרש לשון 'עכשיו', על כן אומר רש"י שודאי כאן משמעות המילה "נא" היא לשון בקשה.² ולכאורה אינו מובן, וכי נסיון הוא מעשה הנעשה בהתנדבות ותלוי ברצונו של המנוסה? ומה מקום יש לבקש

מאברהם, לא היה לו לקב"ה אלא לצוותו! על כן מסביר רש"י שבאמת יש כאן צד של בקשה, שהואיל והקב"ה אוהב את אברהם ורוצה להוכיח שבחירתו בו היתה מוצדקת על כן הוא מעוניין שאברהם אכן יעמוד בנסיון, וכביכול מבקש ממנו: אנא, בבקשה ממך עמוד בנסיון הקשה הזה.

— עיון —

קח נא. רש"י רומז כאן שאברהם אבינו נתנסה עד כה במספר נסיונות, אך הוא אינו מפרטם. במסכת אבות³ אמרו חז"ל: 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכלם', ופירטן רבי עובדיה מברטנורה שם: 'שהשליכו נמרוד לכבשן האש' - לאחר ששבר את הפסילים של תרח אביו ומסר נפשו על כך.

'לך לך מארצך' - עזיבת ארץ מולדתו למקום בלתי ידוע.
 'זויה רעב' - הרעב ששרר בארץ כנען עם הגיעו, בניגוד לכל ההבטחות.
 'ותוקח האשה בית פרעה' - אחר שירד למצרים נתפסה שרה על ידי פרעה ואברהם לא זז מבטחונו בה'.
 לא זז מבטחונו בה'.

2. על פי המזרחי.

3. פרק ה משנה ג.

— עיון (המשך) —

'מלחמת המלכים' - יצא למלחמה אמיצה, מעטים נגד רבים, כדי להציל את לוט.
 'מעמד בין הבתרים שהראו שעבוד מלכויות' - על אף שראה מהו המחיר הכבד
 של הבחירה מכל מקום נשאר אברהם נאמן לברית.
 'המילה' - שנצטווה למול את עצמו בזקנתו.
 'וישלח אבימלך... ויקח את שרה' - גם בארצו נלקחה אשתו אך הוא לא זז
 מאמונתו.
 'גרש האמה הזאת ואת בנה' - נדרש לגרש מביתו את אשתו השניה ובנו
 ישמעאל.
 'העקידה' - נצטווה להעלות את בנו לעולה לה'.

יש להבין מדוע נסיון זה מאפיל על שאר הנסיונות, והלא הנסיון הראשון, למשל,
 היה בו מסירות נפש של ממש, וכבר הוכיח אברהם כי מוכן הוא למסור את נפשו על
 אמונתו!

נראה לומר כי הייחוד בנסיון העקידה אינו עניין של מסירות הנפש אלא מסירות
 נשמה! אין כאן רק עניין של מוכנות למוות על שם ה', אבל יש כאן עשיית מעשה הנוגד
 באופן מובהק את המצפון והמוסר האנושי! להסכים ליהפך לרוצח, אפילו כלפי אדם זה,
 הוא נסיון גדול מאוד, כי יש כאן פגיעה בדימוי העצמי של האדם בעיני עצמו - שרוצה
 להיות צדיק ומוסרי ולא רשע.

רש"י מוסיף וקובע שאלמלא היה אברהם עומד בנסיון זה אזי כל שאר הנסיונות
 שקדמו לו לא היו נחשבים לו כלל, וצריך להבין מדוע הדבר כן, שהרי לכאורה מה
 שהשיג עד כה אי אפשר לבטלו!

אלא באמת כאן מונח כל עניינו של נסיון העקידה. כידוע, היהדות מבססת את
 אמונתה על ייחוד ה' - "ה' אחד", כלומר אין מאום בלתי, וכל מה שקיים בעולם תלוי
 ברצונו ובמציאותו ואין הקב"ה תלוי בכלום. אילו היה קיים בעולם 'ערך עליון' שחובה
 לציית לו אף בניגוד לדבר ה' - היה זה עומד בסתירה לייחוד ה', וכביכול ערך זה קיים
 מבלעדי ה', חלילה.

נסיון העקידה נועד ללמדנו כי מקור הערכים המוסריים, הקביעה המוחלטת מהו רע
 ומהו טוב, מקורם בקב"ה עצמו. מי שחושב שישנם ערכים מוחלטים שאינם דבר ה',
 או שיכולים לעמוד בסתירה לדבר ה' - הרי הוא כופר בעיקר ויש בו מאמונת עבודה
 זרה, שמכחיש בזה את אחדותו יתברך.

ממילא מובן מדוע כשלון בנסיון העקידה מבטל את כל שאר הנסיונות, כי באי
 עמידה בנסיון זה הרי מתגלה למפרע שאמונתו בקב"ה ובאחדותו פגומה.

— רש"י —

אֶת בְּנֵיךְ. 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. אמר לו: את יצחק. ולמה לא גילה לו מתחלה, שלא לערבבו פתאום, ותזוח דעתו עליו ותטרף, וכדי לחבב עליו את המצוה, וליתן לו שכר על כל דבור ודבור:

— ביאור —

הדברים מתוך בהלה בלא שיקול דעת. 'תזוח דעתו עליו' היינו שיעשה הדברים מתוך אקסטזה בלא מחשבה.

'כדי לחבב עליו את המצוה', היינו להדגיש בפניו את הקושי שבקיום המצוה. אפשר היה לומר את הדברים בפשטות 'קח את יצחק!'; אולם נאמר לאברהם כי מדובר בבנו, ולא סתם בנו אלא בבנו יחידו האהוב! בכך מבהיר הקב"ה לאברהם את משמעות הדברים ובכך גם מגדיל את זכותו. אברהם נדרש לא רק להקריב אדם אלא להקריב את בנו, ולא זו בלבד אלא זהו גם בן אשתו האהובה, שגם היא תיאלץ להקריב את בנה יחידה ואברהם ייאלץ להתמודד עם צערה. שוב לא מדובר בנסיון לאברהם בלבד אלא גם לשרה. ובכלל, הרעיון להקריב את יצחק, שהוא תקוותה של האנושות, אף היא עניין כבד מאוד לכשעצמו גם ללא הקשר המשפחתי לאברהם.

לפי שני התירוצים העקידה נעשתה בישוב הדעת ובידיעה ברורה במה מדובר. כל תירוץ מדגיש צד אחר בהבנה זו, מתנינות ושיקול הדעת ובנוסף הבנת חומרת העניין והשלכותיו. עתה תהיה זכותו של אברהם שלמה יותר לאחר שהובהר לו גודל הנסיון ומשמעותו.

אֶת בְּנֵיךְ. מדוע לא נאמר 'קח נא את יצחק', מדוע האריך הקב"ה בדבריו לאברהם והוסיף המילים "את בנך את יחידך אשר אהבת"?

רש"י מתאר לנו מעין דו-שיח שהתקיים בין אברהם ובין הקב"ה, ורק בסופו הובהר לאברהם באופן סופי כי כוונת הקב"ה שיקח את יצחק. דו שיח כזה ודאי לא התקיים בפועל, שהרי נבואה ניתנת לנביא במראה החלום ולא בשיחה אישית כדבר איש אל רעהו. רק משה רבנו אבי הנביאים הגיע לרמת נבואה מושלמת - אספקלריא המאירה - וזכה לדבר עם הקב"ה בהקיץ כאשר ידבר איש עם רעהו, אך על שאר נביאים נאמר "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" (במדבר יב, ו). אדרבה, דו שיח זה מלמדנו על כך שהנבואה אינה ברורה דיה אלא מעט מעורפלת, וכשנאמר לאברהם "קח נא את בנך" אין הוא יודע בוודאות באיזה בן מדובר, שהרי יש לו שני בנים. אך עדיין קשה מדוע לא אמר לו הקב"ה מייד 'קח נא את יצחק'!

רש"י מציע שני תירוצים:

כדי שלא להבעית את אברהם (= 'שלא לערבבו פתאום'), שהרי אם יודיע לו מייד על דינו של יצחק ייבהל, ויעשה

— עיון —

אֶת בְּנֵיךְ. מדברי רש"י עולה מעין ביקורת סמויה כלפי אברהם אבינו. על אף שצריך היה אברהם להעדיף את יצחק על פני ישמעאל ולעשות ביניהם הבחנה ברורה, בין בן הגבירה לבן האמה, מכל מקום אברהם משווה ביניהם ורואה אותם באופן שווה כבניו יחידיו אהוביו. הוא אינו מעדיף את יצחק על פני ישמעאל ואף אינו מעדיף את שרה על פני הגר. אפשר וזוהי אחת ממטרותיה של העקידה - להראות לאברהם את גודל מעלתו של יצחק והעדפתו הברורה על פני ישמעאל. רק את יצחק צריך אברהם לראות כבנו, כיחידו, כאהובו!

מאיך אולי יש כאן עניין הפוך: אברהם מנסה בדו שיח הזה להציל את יצחק ולמסור תמורתו את ישמעאל, וכשאומר לו הקב"ה "קח את בנך" אומר אברהם אולי אתה מתכוון לישמעאל? "את יחידך" - אולי הכוונה לישמעאל, הרי גם הוא יחידי! "אשר אהבת" - אני אוהב גם את ישמעאל, אז אולי אקח את ישמעאל ואציל את יצחק?

— רש"י —

אָרֶץ הַמּוֹרִיָּה. ירושלים, וכן בדברי הימים: "לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה" (דבה"ב ג, א). ורבותינו פירשו על שם שמשם הוראה יוצאה לישראל (תענית טז ע"א). ואונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת, שיש בו מור נרד ושאר בשמים:

— ביאור —

"מוריה" וכי לא לחינם נקרא המקום בשם זה. פירוש רבותינו: "מוריה" לשון הוראה, שבזמן שעם ישראל נמצא על אדמתו ובית המקדש עומד על תילו, יושבת הסנהדרין בבית המקדש ומשם יוצאה הוראה לעם ישראל. פירוש אונקלוס: "אל ארץ המוריה" תירגם אונקלוס 'לארע פולחנא', היינו ארץ הפולחן ועבודת ה'. רש"י מבאר כי כוונתו לרמוז לעבודת הקטורת שהוקטרה יום יום במקדש, בוקר וערב, ואחד ממרכיביה הוא 'מור', ומכאן נגזר השם "מוריה".

אָרֶץ הַמּוֹרִיָּה. זו הפעם היחידה בתורה בה מוזכר שם המקום "ארץ המוריה". רש"י מגלה לנו כי כך מכנה התורה את מקום העיר ירושלים (שם שינתן למקום מאות שנים לאחר מכן). ראה לזיהוי מביא רש"י מן הפסוק בדברי הימים שם מוכח כי יש התאמה בין הר המוריה ובין ירושלים. לפירוש זה, על דרך הפשט: "ארץ המוריה" הוא שמו של המקום בטרם נקרא בשם ירושלים. רש"י מביא שני פירושים נוספים, ושניהם מסבירים מהי משמעות השם

— עיון —

אָרֶץ הַמּוֹרִיָּה. לפי הפירוש הראשון "מוריה" הוא שמו המקורי של המקום, וזכה המקום להתקדש ולהיות מקום המקדש בזכות עקידת יצחק שהיתה בו, וזוהי משמעות הפסוק המזהה את ירושלים עם הר המוריה. שני הפירושים האחרים באים להסביר את מהות העקידה ואת חשיבותו של בית המקדש אשר שם. לפירוש רבותינו, בנסיון העקידה הוכיח אברהם אבינו על כניעתו המוחלטת לדבר ה' ולחוקיו, ומשום כך מירושלים עתידה לצאת תורה לישראל. לפירוש אונקלוס עניין העקידה הוא דביקות מוחלטת בקב"ה, שהרי השכל והרצון התנגדו באופן טבעי למעשה זה. זכה אברהם אבינו לאחד רצונו עם רצון הבורא, וזו מהות העבודה במקדש שיבנה בב"א.

— רש"י —

וְהֵעֵלָהּ. לא אמר לו 'שחטהו', לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו אלא שיעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו:

— ביאור —

וְהֵעֵלָהּ. כאן מתרץ רש"י את והתחרט? מתרץ רש"י כי באמת מעולם לא ביקש הקב"ה מאברהם לשחוט את בנו, ולכאורה היתה כאן אי הבנה. הקב"ה ביקש רק "העלהו שם לעולה", היינו רק להכינו על המזבח כעולה אך לא נתבקש לשחטו בפועל.

הקושיא המתעוררת בלב כל הקורא פרשה זו: היאך יתכן שהקב"ה 'חזר בו' - בתחילה ביקש מאברהם לשחוט את בנו כקורבן, וכשכבר היה מוכן אברהם לעשות כן נאמר לו שלא ישלח ידו אל הנער! היתכן שהקב"ה שינה את דעתו

— עיון —

וְהֵעֵלָהּ. דברי רש"י אלה הם תמוהים ביותר. האם כל נסיון העקידה יסודו בטעות ובאי הבנה? ובכלל, לכאורה עדיף היה להישאר בקושיא על שינוי רצונו של הקב"ה ולא לומר שהקב"ה הטעה את אברהם וגרם לו להבין את הציווי באופן שגוי! נראה לומר כי רש"י בא ללמדנו על התעלותו של אברהם בנבואה בעקבות העקידה. כבר הסברנו לעיל שאברהם אבינו לא זכה לדבר עם ה' 'כְּדָבַר אִישׁ אֵל רַעוּהוּ' אלא זכה להתגלות נבואית בחלום, אך בכל תהליך העקידה נתעלה אברהם שלב אחר שלב עד שהגיע לדרגה הגבוהה ביותר של הכרה והבנה ברצון ה'.

כבר כתבנו לעיל (בד"ה קח נא) כי מטרת העקידה היתה ללמד כי אין בעולם ערכים מוחלטים שאינם נובעים מהקב"ה, וכי הוא יוצר כל נבוא וכן יוצר כל הערכים המוסריים. אכן, להבנה זו הגיע אברהם בנבואתו הראשונה, והסכים לצאת אל הדרך כדי לשחוט את בנו, ובכך להוכיח שציווי ה' להרוג הוא מצוה שחובה לקיימה ללא היסוס. כך הבין אברהם במדרגתו זו, וכך באמת צריך היה להבין. אמנם בדרך אל העקידה, באותם שלשה ימים ארוכים, התעלה אברהם דרגה אחר דרגה, עד שלבסוף דבק בקב"ה עד שהתאחד רצונו כביכול עם רצונו - או אז נתגלה לאברהם כי בעולמו של הקב"ה אסור לאב להרוג את בנו. אך אין זה ערך עליון המרחף מעל המציאות אלא זהו ערך אמיתי שברא הקב"ה בעולמו. כך גזרה חכמתו וכך אמור העולם להתנהל. את הערך הזה זכה אברהם להבין בזכות התעלותו בנסיון העקידה.

— רש"י —

אֶחָד הֶהָרִים. הקב"ה מתהא הצדיקים ואחר כך מגלה להם, וכל זה כדי להרבות שכרן, וכן "אל הארץ אשר אראך" (לעיל יב, א), וכן ביונה "וקרא אליה את הקריאה" (ג, ב). (בראשית רבה פנ"ה, ז):

— ביאור —

אֶחָד הֶהָרִים. מדוע לא גילה עתה הקב"ה לאברהם את מיקומו המדוייק של ההר? והלא עתיד הוא להראותו לו אם כן מדוע להסתיר הדבר? מסביר רש"י כי כך היא דרכו של הקב"ה עם צדיקים, תחילה הוא גורם להם לתהייה ולאי וודאות כדי להקשות עליהם את הנסיון, וכל זאת כדי להרבות את שכרם. קשה לאדם ללכת אל הלא נודע, כי בכך הוא מאבד את יציבותו ואינו יכול לתכנן את צעדיו. כך עשה הקב"ה לאברהם כשציווה עליו ללכת בראשונה מבית אביו, ולא הודיעו את היעד אליו הוא אמור להגיע - ארץ כנען. כך נהג גם עם יונה הנביא שנשלח אל נינוה בלא לדעת מהי מטרתה המדוייקת של הנבואה.

— עיון —

אֶחָד הֶהָרִים. לא לחינם הביא כאן רש"י את הציווי הראשון שנצטווה אברהם - "לך לך מארצך... אל הארץ אשר אראך". נראה שאין זו דוגמא וראיה בלבד אלא עניין עמוק ומהותי יותר. עתה מתברר כי "הארץ אשר אראך" היא למעשה ארץ המוריה ובה "אחד ההרים אשר אומר אליך"! הר המוריה הוא תחנתו הסופית של אברהם במסעו אל ארץ כנען, כאשר בכל תחנה התנסה אברהם והתעלה בדרגתו הרוחנית, עד שהיה ראוי להגיע אל היעד הנכסף - המקום המקודש ביותר בארץ כנען, מקום המקדש! כאן משלים אברהם את המסע שהחל בעקבות אמונתו בבורא עולם, ומגיע אל המקום בו השכינה שורה בעולם.

מקום העקידה נבחר דווקא במקום המקודש ביותר בעולם, ואחת ממטרותיה היתה להביא את אברהם אל המקום המיוחד הזה.

אמנם הפסוק בספר יונה קשה ביותר, שהרי מדובר בציווי השני ליונה לאחר שהקיא אותו הדג אל היבשה. כבר בפעם הראשונה נצטווה יונה להינבא על נינוה עניין פורענות, ובוודאי נשלח עתה באותה המשימה שנית, ואם כן אין דמיון בין נסיונותיו של אברהם לשליחותו של יונה!

מסביר הרב בכרך שאי הוודאות בשליחות זו היה נעוץ בתוכן הנבואה - האם יצטרך יונה רק להודיע על גזירת ה', או שמא ייאלץ לדבר על ליבם שיעשו תשובה. נראה כי רש"י רוצה ללמוד מיונה שאי הידיעה בנבואות ה' הוא עניין מהותי, וכשם שבנבואת יונה ההבדל הוא מהותי - שהרי אינה דומה שליחות הודעה לשליחות עשיית תשובה - כך גם אצל אברהם העניין הוא מהותי. היינו חושבים כי מה זה כבר מְשֻׁנָּה, הר זה או הר אחר, "אחד ההרים" וזהו! לא כן הוא, אומר רש"י. ידיעת ההר המסויים היא מהות השליחות - אם יזכה אברהם ימצא את ההר המסויים אשר עליו שרויה השכינה, כשם שיונה, אם יזכה, יבין מהי מהות השליחות אותה רוצה הקב"ה.

אונקלוס

ג וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ
 אֶת-חַמְרוֹ וַיִּקַּח אֶת-שְׁנֵי נַעֲרָיו
 אִתּוֹ וְאֵת יֶצְחָק בְּנוֹ וַיִּבְקַע עֲצֵי
 עֵלֶּה וַיִּקֶּם וַיִּלְךְ אֶל-הַמָּקוֹם
 אֲשֶׁר-אָמַר-לוֹ הָאֱלֹהִים: ד בַּיּוֹם
 הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת-
 עֵינָיו וַיִּרְא אֶת-הַמָּקוֹם מֵרְחֹק:
 ה וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-נַעֲרָיו
 שְׁבוּ-לָכֶם פֹּה עִם-הַחֲמוֹר וְאֲנִי
 וְהַנָּעַר נִלְכָּה עַד-בָּּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה
 וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם:

ג וַאֲקָדִים אַבְרָהָם בַּצֶּפְרָא
 וְזָרִיז ית חמריה ודבר ית
 תריז עולימוהי עמיה וית
 יצחק בריה, וצלח אעי
 לעלתא וקם ואזל לאתרא
 דאמר ליה יי: ד ביום
 תליתאה וזקף אברהם ית
 עינוהי וחזא ית אתרא
 מרחיק: ה ואמר אברהם
 לעולימוהי אוריכו לכון
 הקא עם חמרא ואנא
 ועולימא נתמטי עד כא,
 ונסגוד ונתוב לותכון:

— רש"י —

(ג) וַיִּשְׁכַּם. נזדרז למצוה:

וַיַּחְבֹּשׁ. הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקלקלת את השורה:

— ביאור —

וַיִּשְׁכַּם. לכאורה פסוק זה מיותר להבנת הסיפור, וכי מה אכפת לי באיזו שעה התעורר אברהם בבוקר ואיך הכין את מרכבתו? רש"י נותן לפרטים אלה משמעות, ולומד מכאן הנהגות חשובות בקיום מצוות: א) זריזות במצוות - כאשר באה לאדם אפשרות קיום מצוה עליו לקיימה מייד בלא דיחוי. ב) חביבות המצוות - ראוי לאדם לחבב המצוה ולהשתדל לעשותה בעצמו ולא על ידי שליחים ומשרתים. 'אהבה מקלקלת השורה' היינו האוהב אינו משגיח על כבודו העצמי ועושה כל שביכולתו למען האהוב.

— עיון —

וַיִּשְׁכַּם. אברהם מקיים את ציווי ה' בשמחה ובאהבה, ואינו נוהג כעבד המקיים על כורחו את צו המלך ואינו יכול להמרות את פיו. אברהם מכיר בכך שהקב"ה הוא מקור הטוב והמוסר, ויודע שאם הקב"ה מצווה על מעשה זה סימן הוא שזהו המעשה הנכון לעשותו. אברהם אינו נותן לרגשותיו האנושיים להפריע לו להגיע להרגשה זו.

— רש"י —

אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו. ישמעאל ואליעזר, שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא שני אנשים, שאם יצטרך האחד לנקביו ויתרחק יהיה השני עמו:

— ביאור —

מידע זה אינו מוסיף לנו מאום. על כן מסביר רש"י כי הנערים הללו אינם אלא ישמעאל בנו של אברהם ואליעזר עבדו זקן ביתו.

מדוע הביא אותם אברהם עמו? מדוע לא הלך עם יצחק לבדו? רש"י מסביר שאסור לאדם חשוב ללכת בדרך לבדו, וצריך שיהיה עמו לפחות נער אחד. אמנם אם יהיה עמו משרת אחד בלבד עלול להיווצר מצב בו המשרת צריך להתרחק ולהתפנות והאדם החשוב יוותר לבדו, משום כך צריכים להיות עמו שנים.⁴ ואף שגם יצחק הלך עמהם, אך הלא הוא לא היה אמור לשוב עמהם בדרך חזרה, ולכן צריך היה אברהם שני אנשים בנוסף על יצחק.

אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו. רש"י מברר שני עניינים: א) מי הם שני הנערים? ב) מדוע נזקק אברהם לקחתם עמו?

התורה לא גילתה לנו מי הם הנערים, ולכאורה היינו חושבים שאלה שני נערים אנונימיים שנבחרו באקראי מבין נעריו של אברהם. רש"י סבור שאי אפשר לומר כן, שהרי התורה ממשיכה להתייחס לנערים אלו גם בהמשך: "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם", וכן: "וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדו אל באר שבע" - אילו היו שניים אלה משרתים פשוטים לא היתה התורה צריכה כלל להזכירם ואף לא להמשיך להתייחס אליהם, שהרי

— עיון —

אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו. כל העניין תמוה ביותר. לעניין זהותם של הנערים - גם ישמעאל וגם אליעזר הם כבר לא 'נערים' צעירים. ועוד, הלא ישמעאל הורחק מביתו של אברהם לפני שנים וכבר אינו גר שם. ולעניין הטעם - וכי מה יקרה אם לכמה דקות שהנער נפנה לצרכיו יישאר האדם החשוב לבדו?

נראה לי לומר כי 'אדם חשוב' היינו אדם בעל ערך עם חשיבות חברתית, היכול להעניק מן הטוב שבו לאנשים סביבו ולחברה כולה. יציאתו של אדם זה 'לדרך', היינו יציאתו והסתלקותו מחברתם של אחרים, מהווה חסרון והפסד, ועל כן יש לדאוג שיהיה מי שימשיך את דרכו בעולם. איש זה זקוק לליווי של אנשים בני מעלה שיהיו מסוגלים בבוא העת לרשת את מקומו. אולם, ישנו חשש כי ממשיך הדרך המיועד, על אף כי עתה נראה הוא כמתאים וראוי, ישנה בעתיד את דרכו ויטטה מן המסלול, ויעסוק רק

4. עיין רש"י במדבר כב, כב (לגבי בלעם): 'ושני נערי עמו - מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו וחוזרים ומשמשים זה את זה'.

— עיון (המשך) —

בצורכי עצמו ולא בטובת הכלל. משום כך צריכים שיהיו שני מועמדים - אם האחד יעזוב ויפרוש, יוכל השני להמשיך ולפעול בדרכו של האדם החשוב. אברהם, ההולך לשחוט את בנו ממשיך דרכו, דואג למצוא מועמדים המסוגלים להמשיך ולשאת על נס את מורשתו ובשורתו לעולם. הראשון הוא ישמעאל, שהוא בנו בשרו, ואפשר שיעשה תשובה ויחזור להיות בן נאמן לאברהם. השני הוא אליעזר עבדו המסור, עליו אמרו שהיה דולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים. אם כן מדוע העלימה התורה את זהותם וכינתה אותם בכינוי המזלזל 'נערים'? אין זאת אלא משום שבאמת אין הם ראויים כלל לירש את אברהם, ומעולם לא עלה רעיון זה על דעת עליון.

בפרשה זו אנו עדים למפגש בין אברהם ויצחק. אחרי שלשה ימים של הליכה אברהם רואה את המקום "מרחוק", ר"ל המקום המיועד עדיין אינו בהישג יד. אברהם מבין את אשר עליו לעשות, ואומר לשני נעריו: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה". אברהם מבין כי כדי להגיע אל מטרותו מוכרח הוא להיפרד משני הנערים, שאין הם ראויים כלל למעמד זה, ויוצרים הם לו מעין 'מסך' שאינו מאפשר להתקדם בדרך הרצויה אל ה'. לאחר שנפרד אברהם מעל הנערים ונשאר עם יצחק לבדו - מעיד עליהם הפסוק: "וילכו שניהם יחדיו". בכך הוגשמה אחת ממטרות העקידה והיא לחבר בין אברהם ויצחק בנו.

— רש"י —

וַיִּבְקַע. תרגומו 'וצלח', כמו "וצלחו הירדן" (שמואל ב' יט, יח), לשון ביקוע, פינדר"א בלעז [=לחטוב]:

(ד) בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. למה איחר מלהראותו מיד, כדי שלא יאמרו: הממו וערבבו פתאום וטרף דעתו, ואילו היה לו שהות להמלך אל לבו לא היה עושה:

— ביאור —

בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. מדוע התורה מספרת לנו שראה את המקום ביום השלישי? פרט זה נראה שולי ואינו מלמדנו כלום! הנה בפסוק הקודם תיארה לנו התורה בפרוטרוט על השתדלותו של אברהם להזדרז ולצאת אל הדרך כדי לקיים את דבר ה', ומדוע אם כן ארכה לו הדרך שלשה ימים עד שנראה אליו המקום מרחוק? מדוע לא זכה אברהם לקפיצת הדרך כמו שמצאנו אצל יעקב ועוד? מסביר רש"י כי לא לחינם נעשה הדבר. הדרך לא נתקצרה לאברהם כדי שיוכל לקיים את מצות הבורא בצלילות הדעת.

וַיִּבְקַע. עצים ניתן לכרות או לחתוך. מהו ביקוע? נראה כי אין מדובר בחיתוך רגיל.

רש"י מביא את תרגום אונקלוס על מנת לבאר את המילה המיוחדת הזו, ומסתייע גם בלשון צרפתית עתיקה לתוספת ביאור.

נראה לומר שרש"י מפרש 'ביקוע' - הפרדה בקלות. אין זאת ההוראה הרגילה של חיתוך אלא משמעות אחרת. משום כך כתב התרגום 'וצלח'. שורש 'צלח' מופיע במקרא לעניין מעבר הירדן - "וצלחו הירדן", היינו מעבר אנשים בנהר נראה כאילו בקעו אותו. אין כאן חיתוך כמובן, אלא מעבר בתוך המים בלבד. גם המילה FENDRE בצרפתית עתיקה (וכן משמעה כיום) פירושה 'לחלק בקלות'.

— עיון —

וַיִּבְקַע. רש"י מציין כי גם פעולת הכנת העצים, שהיא פעולה פיזית קשה, נעשתה על ידי אברהם בקלות, וזאת משום זריזותו הרבה למעשה המצוה.

בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. לעיל ציין רש"י כי אברהם עשה את הדברים מתוך אהבה עצומה לה' יתברך, וכי 'אהבה מקלקלת את השורה'. כאן מדגיש רש"י כי אברהם עבד את ה' לא רק מתוך רגש אלא גם מתוך מחשבה והכרה עמוקה. ניתן לאברהם זמן על מנת שיוכל להתרכז ולהתעמק בשכלו בעבודת הבורא.

— רש"י —

וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם. ראה ענן קשור על ההר (בראשית רבה פנ"ו, א):

— ביאור —

כי זהו המקום המיועד.	וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם. אברהם נשלח
מסביר רש"י כי 'ענן' - השכינה - שכן	אל "אחד ההרים אשר אומר אליך", אם
על ההר, ואברהם היה מסוגל לראותו	כן, כיצד הצליח אברהם לזהות את המקום
מרחוק, ברוח קודש.	מרחוק? מוכרחים לומר שהמקום היה
	'מסומן' בצורה כלשהי שהעידה בוודאות

— עיון —

וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם. צריך להבין מהו עניין השראת שכינה במקום מסויים? וכי ניתן לומר שהקב"ה נמצא במקום זה ולא במקום אחר, חלילה? אלא ודאי הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו. אמנם יש לדעת כי הקב"ה ברא את העולם באופן מיוחד, ובבריאתו של העולם נקבע כי ישנם מקומות 'רגישים' יותר ממקומות אחרים, מקומות בהם הדרישות של הקב"ה מן האדם הן גבוהות ביותר. מקומות אלה מכונים 'מקומות שהשכינה שרויה בהם', ומתוך כך יש בהם מצוות מיוחדות. ארץ ישראל מקודשת משאר ארצות, ושכינה שורה בה, ועל כן יש בה מצוות התלויות בארץ שאינן נוהגות בחו"ל. הוא הדין למקום המקדש, הר המוריה, שהוא המקום הרגיש ביותר בעולם, בו יש להגיע לדרגת כניעה מוחלטת לרצון הא-ל, ואין לך מקום ראוי ממנו לנסיון העקידה.

— רש"י —

(ה) **עַד כֹּה**. כלומר דרך מועט למקום אשר לפנינו. ומדרש אגדה: אראה היכן הוא מה שאמר לי המקום "כה יהיה זרעך" (לעיל טו, ה). (בראשית רבה שם):

וְנִשְׁוֶבָהּ. נתנבא שישוּבוּ שניהם (ראה מועד קטן יח ע"א):

— ביאור —

מישמעאל), אך עתה הוא מצווה עלי לשחוט את בני היחיד?'. אמנם תהייה זו אינה מבלבלת את אברהם ואינה משתקת אותו. אדרבה, אברהם מאמין באמונה שלמה כי הדברים אינם סותרים, והוא רוצה בכל מאודו לראות כיצד הבטחת הקב"ה תתקיים בסופו של דבר. על פי אמונה זו התבטא אברהם גם בשפתיו. כשאמר "ונשובה אליכם" ביטא אברהם את בטחונו בהבטחת הקב"ה, ואף ניבא כי ליצחק עצמו לא יאונה כל רע והוא ישוב עמו בריא ושלם.

עַד כֹּה. אברהם מדריך את נעריו ומסביר להם לאן הוא הולך, אך הוא אינו מגדיר להם מקום מדוייק אלא תיאור עמום "עד כה". מסביר רש"י כי כוונת אברהם לומר שאינם מתרחקים אלא הולכים אל מקום קרוב, ונעשה כאומר להם: איננו מרחיקים אלא הולכים מרחק קצר ועל כן לא נתעכב ונשוב אליכם במהרה.

לפי מדרש האגדה אברהם רומז במילה "כה" להבטחת הקב"ה אליו "כה יהיה זרעך", וכאומר: 'היאך יתכן שהקב"ה הבטיח לי זרע רב ככוכבי השמים (לא

— עיון —

עַד כֹּה. לפי פירוש מדרש האגדה מצטייר אברהם כאדם מאמין גם כאשר הוא עומד בפני דברים שאינם ברורים. אברהם קיבל ציווי מפורש מפי הקב"ה, ציווי הסותר הבטחה מפורשת שקיבל מפי הקב"ה!

אברהם אומר לנעריו, אליעזר וישמעאל, שאין הם ראויים לירש אותו! אתם שבו לכם פה, ואני ויצחק נלך לעבוד את ה', ורק איתו אוכל לעשות כן. יתכן ואני עומד בפני אסון אישי, אך ברי לי כי הבטחתו של הקב"ה אליי תתקיים במלואה, אף כי אני יודע כיצד יתכן הדבר - "כה יהיה זרעך"!

אין לומר כי אברהם ידע כי יצחק לא יישחט בסופו של דבר, שהרי ניכר מכל מעשיו שהיה מוכן לשחטו, אך מה שאמר "ונשובה אליכם" היתה נבואה שנפלטה מפיו בלא שנתכוון לכך.

אונקלוס

וּנְסִיב אַבְרָהָם יְת אָעִי
 דְעֵלְתָא וְשׁוֹי עַל יַצְחָק בְּרִיה
 וְנְסִיב בִּידִיה יְת אִישְׁתָּא
 וְיְת סְכִינָא, וְאַזְלו תְּרוּיְהוֹן
 כְּחָדָא: וְאָמַר יַצְחָק
 לְאַבְרָהָם אָבוּהִי וְאָמַר אָבָא
 וְאָמַר הָאֲנָא בְּרִי, וְאָמַר הָא
 אִישְׁתָּא וְאָעִיָּא וְאָן אָמְרָא
 לְעֵלְתָא:

וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עַיִי הָעֵלְיָה
 וַיִּשֶׂם עָלָיִץ־חָק בְּנֹו וַיִּקַּח בְּיָדֹו
 אֶת־הָאִשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכָלֹת וַיֵּלְכוּ
 שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: וַיֹּאמֶר יַצְחָק אֶל־
 אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר
 הַנְּנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאִשׁ
 וְהַעַיִים וְאֵיִה הֵשֶׁה לְעֵלְיָה:

— רש"י —

(ו) הַמַּאֲכָלֹת. סכין, על שם שאוכלת את הבשר, כמה דתימא: "וחרבי תאכל בשר" (דברים לב, מב), ושמכשרת בשר לאכילה. דבר אחר: זאת נקראת מאכלת על שם שישראל אוכלים מתן שכרה (בראשית רבה פנ"ו, ג):

— ביאור —

הַמַּאֲכָלֹת. "המאכלת" אשר נטל אברהם לשחוט את יצחק בנו היא סכין שחיטה, אם כן מדוע לא כתבה התורה בפשטות 'סכין' וכינתה כלי זה במילה היחידאית בתורה "מאכלת"? על שאלה זו מציע רש"י שלשה הסברים:

(א) פעולת הסכין החותכת בבשר החי נראית כמעשה אכילה, וכמבואר בפסוק "וחרבי תאכל בשר", וודאי אין הכוונה לאכילה ממש אלא להריגה וחיתוך בבשר החי.

(ב) המאכלת נקראת על שם תוצאת השחיטה. השחיטה היא הפעולה המתירה את הבשר באכילה, כי כל זמן

שהבהמה חיה בשרה אסור משום אבר מן החי, ואילו תמות הבהמה בלא שחיטה יהיה בשרה אסור משום בשר נבילה, ורק מעשה השחיטה מתיר את הבשר לאכילה. נמצאת סכין השחיטה 'מאכלת' את האדם בשר.

(ג) רק הסכין של העקידה נקראת "מאכלת", וזאת משום שזכותה עומדת לכל הדורות הבאים של ישראל, וכאילו בני ישראל אוכלים את שכר העקידה. פירוש זה נקרא 'דבר אחר' משום שלשני הפירושים הראשונים "מאכלת" היינו סכין שחיטה רגילה, ואילו לפירוש זה זהו שם מיוחד שניתן לה לאירוע זה.

— רש"י —

וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו. אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ושמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר:

— עיון (על עמוד קודם) —

הַמֵּאֲכֵלֶת. נראה להסביר ההבדל הרעיוני בין שלש הפירושים: הפירוש הראשון מדגיש כמה נורא וקשה הוא מעשה העקידה, וכמה קשה פעולת השחיטה, ובמיוחד אב הנאלץ לשחוט את בנו. התורה בחרה במילה "מאכלת" כדי להדגיש את הקושי הרב שעמד בפני אברהם בקחתו כלי משחית זה שנועד לאכול את בשר בנו החי ולחתוך בו. הפירוש השני רואה במעשה העקידה פעולה שנועדה להעלות את רמתו הרוחנית של אברהם, כשחיטה המכשירה את הבשר. התורה בחרה במילה "מאכלת" כדי להדגיש את הצורך והנחיצות במעשה העקידה להעלאת רמתו הרוחנית של אברהם אבינו. הפירוש השלישי רואה את ההשפעה העצומה של מעשה העקידה לדורות, שהפכה את בני ישראל - צאצאי האבות - לעם ה', כי מי שנותן את עצמו לה' ללא גבול משתייך אליו לחלוטין. נראה לומר כי אין כאן 'אכילת שר' בבחינת הענקת זכויות והטבות לבנים, אלא לומר שמעשה העקידה הטביע בעם ישראל את מידת מסירות הנפש על דבר ה', והעלה אותם למעלה רוחנית גבוהה ביותר.

— ביאור —

<p>על כן מסביר רש"י שישנה בפסוק התייחסות כפולה. מצד אחד הלכו שניהם "יחדיו" באותה הרגשה, בהתעלות של שמחה ובכוונה לעבוד את ה', אך מצד שני הם היו "שניהם", שניים נפרדים, כי האחד לא ידע ולא הרגיש מה שידע השני.</p>	<p>וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו. לכאורה היינו מפרשים שאברהם ויצחק הלכו זה לצד זה, ללא ליווי הנערים שנשארו מאחור. אך באמת תיאור זה מיותר ואין בו שום חידוש, כי ודאי עתה שנשארו לבדם יילכו יחדיו. ועוד קשה הביטוי "שניהם יחדיו", ואפשר היה לומר 'וילכו יחדיו'!</p>
--	---

— עיון —

וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו. כאן אנו מגלים כי לא רק שביטל אברהם את רצונו לפני אדון כל, אלא אף 'היה הולך ברצון ושמחה!' ולכאורה קשה להבין, הן ודאי שצריך היה אברהם להכניע עצמו בפני הקב"ה, שהרי הוא קונה הכל וכל החיים בידי, ובודאי שציות לקב"ה הוא דבר נצרך ומתבקש - אך כיצד אפשר ללכת ולעשות מעשה זה של שחיטת בנו יחדיו בשמחה?!

אלא באמת היא היא! אברהם ידע בוודאות כי אם הקב"ה מצַוֶּה ודאי כי זהו הדבר הנכון והטוב לעשותו, ואין לך שמחה כשמחת היודע שהוא עומד לעשות את המעשה הנכון והטוב ביותר עבורו.

אונקלוס

ח וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יְרָאֵה לֹּ הַשָּׁה לְעֹלָה בְּנִי וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: ט וַיִּבְאוּ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר-לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אַבְרָהָם אֶת-הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת-הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת-יִצְחָק בְּנוֹ וַיֵּשֶׁם אֹתוֹ עַל-הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לָעֵצִים: י וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת-יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת-הַמַּאֲכָלֹת לְשַׁחֵט אֶת-בְּנוֹ: ח וַאֲמַר אַבְרָהָם קְדָם יי גְּלִי אֲמָרָא לְעֹלְתָא בְּרִי, וְאִזְלוּ תַרְוִיהוֹן כְּתָדָא: ט וְאִתּוֹ לְאִתְרָא דְאָמַר לִיה יי וּבְנָא תַמָּן אַבְרָהָם יֵת מְדַבְחָא וְסִדֵּר יֵת אָעִיָא, וְעַקֵּד יֵת יִצְחָק בְּרִיה וְשׁוּי יֵתִיה עַל מְדַבְחָא עִיל מִן אָעִיָא: י וְאוֹשִׁיט אַבְרָהָם יֵת יְדִיה וּנְסִיב יֵת סַפִּינָא, לְמַכֵּס יֵת בְּרִיה:

— רש"י —

(ח) יְרָאֵה לוֹ הַשָּׁה. יבחר לוֹ הַשָּׁה, ואם אין שָׁה, לעולה בני. ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך לישחט, וילכו שניהם יחדו בלב שוה:

— ביאור —

יְרָאֵה לוֹ הַשָּׁה. בדבריו מסביר רש"י שלשה עניינים: פירוש המילה 'יראה'. הסבר הביטוי 'יראה לוֹ הַשָּׁה לעולה בני'. מדוע חזר הפסוק על הביטוי 'וילכו שניהם יחדיו' שכבר נאמר שני פסוקים לעיל? ונבארם אחד לאחד: "א-להים יראה" פירושו ה' יבחר. כדי לבחור צריך לראות את כל האפשרויות ולבחור מתוכן את הטוב ביותר, על כן בחירה נקראת גם בלשון ראייה. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים שאברהם אמר ליצחק: 'בני! ה' יבחר לוֹ הַשָּׁה לעולה'. אך לפירוש זה אינו מובן מדוע נאמרה המילה "בני" בסוף המשפט ולא בתחילתו! על כן מפרש רש"י הפסוק כסדר כתיבתו, ואברהם מציג בפני יצחק שתי אפשרויות: יתכן שהקב"ה יבחר לוֹ שָׁה, ואם לא יהיה שָׁה אזי אתה בני תעלה לעולה. כאן הודיע

— ביאור (המשך) —

יצחק וימאן ללכת עם אביו בשמחה ובלב שלם כבתחילה! על כן אומר הפסוק "וילכו שניהם יחדיו", ללמדנו שיצחק הסכים בלב שלם למה שאביו החליט לעשות. אמנם עדיין יש כאן "שניהם", יש הבדל ביניהם, כי סוף סוף תפקידם בעקידה הוא שונה, ואינה דומה מחשבתו של ההולך לשחוט למחשבתו של ההולך להישחט (ואיני יודע תפקידו של מי קשה יותר).⁵

אברהם לבנו שיתכן שהוא עצמו יהיה הקורבן. רש"י מציג פירוש זה כפשט ולא כאגדה משום שפירוש זה מיישב הפסוק על סדר כתיבתו, ואילו הפירוש שהצענו בתחילה הוא סירוס הפסוק כדי להתאימו למה שנראה ראוי בעינינו לאברהם לומר ליצחק ולהרגיעו.

לפי מה שפירש רש"י מובן מדוע חוזרת התורה על הביטוי "וילכו שניהם יחדיו", כי עתה, אחר שנודע ליצחק כוונתו האמיתית של אביו, יתכן ויירטע

— עיון (על עמוד קודם) —

יְרֵאָה לֹו הַשָּׁה. זכותו של יצחק גדולה מזכותו של אברהם, כי אברהם שמע את הציווי מה' יתברך בפירוש, וידע בבירור כי זהו רצונו של הקב"ה. לעומתו יצחק לא שמע את הציווי מפי ה' באופן ישיר אלא מפי אברהם אביו, אם כן הליכתו אחר אברהם היא דוגמא מובהקת לאמונת חכמים.

5. וראה מה שכתבנו בעניין זה להלן פסוק יב.

— רש"י —

(ט) וַיַּעֲקֹד. ידיו ורגליו מאחוריו, הידים והרגלים ביחד היא עקידה, והוא לשון "עקודים" (להלן ל, לט), שהיו קרסוליהם לבנים, מקום שעוקדין אותן בו היה ניכר:

— ביאור —

וַיַּעֲקֹד. 'עקידה' היא למעשה סוג של קשירה מיוחדת בבהמה, הנעשית בדרך כלל לפני השחיטה, על מנת שהבהמה לא תזוז ותפריע במהלך השחיטה. בקשירה זו מהדקים יחד את היד הימנית עם הרגל הימנית ואת היד השמאלית עם הרגל השמאלית.⁶ אחר קשירה כזו העקוד הוא חסר אונים ואינו מסוגל לנוע. על פי זה נבין משמעות המילה "עקודים" שנאמרה בצאן יעקב ולבן. הכוונה היא לכבשים כהות שברגליהן ישנו כתם לבן במקום קשירתן. סימן מיוחד זה בכבשים היה אחת מן ההצעות שהציע יעקב ללבן בשכרו.

— עיון —

וַיַּעֲקֹד. כאן מעידה התורה שאברהם באמת ובתמים היה מוכן לשחוט את בנו, וראיה ברורה לכך היא שקשר אותו בקשירה המיוחדת לשחיטה. יצחק "נעקד" כבהמה על גבי המזבח ולמעשה הפך לקורבן ממש. הוא הוקרב על גבי המזבח אף שלבסוף לא נזבח בפועל.

להלן נבאר כי אברהם ויצחק מייצגים כאן את מידת החסד מול מידת הדין, ואברהם מעוניין 'לשחוט' את מידת הדין ולהנהיג העולם במידת החסד לבדה. אמנם הקב"ה אינו סובר כך, כי אין העולם יכול להתקיים בלא מידת הדין, אך הקב"ה מסכים עם אברהם 'לעקוד' את מידת הדין, היינו למתק את הדין והגבורה ולמתן אותה. בכך נעשית מעין פשרה בין מידת הדין למידת החסד. אין העולם יכול לנהוג במידת הרחמים והחסד לבדה, במידה של נתינה וויתור בלבד, כי בהנהגה כזו יגיע העולם לתוהו ובוהו, עולם בו הרשעים שולטים. אמנם מאידך, אי אפשר להנהיג את העולם במידת הדין הגמור, כי אז לא יהיה לשום אדם קיום בעולם, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא! על כן צריך 'לעקוד' את מידת הדין, לקשור לה את הידיים והרגליים, וכאילו להנהיג את הדין והאמת בעולם במתינות, ומימושה יהיה טיפין טיפין.

לכן בתפילותינו לפני הקב"ה אנו מזכירים את עקידת יצחק, ואנו מבקשים שהקב"ה יעבור מכסא דין לכסא רחמים, וימתק את מידת הדין - כפי שלמדנו ממעשה העקידה.

6. הרגליים הקדמיות בבהמה נקראות 'ידיים' והאחוריות נקראות 'רגליים'. בבהמה הקשירה נעשית מלפנים, אך באדם הקשירה נעשית מאחור, היינו כאשר האדם שוכב על גחונו נוטלים את ידו לאחור ומקפלים את רגלו פנים וקושרים זה לזה, וכן בצד השני.

אונקלוס

יא וקרא ליה מלאכא דיי
 מן שמיא ואמר אברהם
 אברהם, ואמר האנא:
 יב ואמר לא תושיט ירך
 בעולימא ולא תעביד ליה
 מדעם, ארי כען ידענא
 ארי דחלא דיי את ולא
 מנעתא ית ברך ית יחידך
 מני: י וזקף אברהם ית
 עינוהי בתר אלן וחזא
 והא דכרא אחיד באילנא
 בקרנוהי, ואזל אברהם
 ונסיב ית דכרא ואסקיה
 לעלתא חלף בריה:

יא ויקרא אליו מלאך יהוה
 מן השמים ויאמר אברהם |
 אברהם ויאמר הנני: יב ויאמר
 אל-תשלח ירך אל-הנער
 ואל-תעש לו מאומה כי | עתה
 ידעתי כי-ירא אלהים אתה
 ולא חשכת את-בנך את-
 יחידך ממני: י וישא אברהם
 את-עיניו וירא והנה-איל
 אחר נאחו בסבך בקרניו וילך
 אברהם ויקח את-האיל ויעלהו
 לעלה תחת בנו:

— רש"י —

(יא) אברהם אברהם. לשון חבה הוא שכופל את שמו (בראשית רבה פנ"ו, ז):

— ביאור —

אברהם אברהם. בתחילת הפרק
 קורא הקב"ה לאברהם ואומר את שמו
 פעם אחת בלבד, ואילו כאן פונה הוא
 אליו וכופל את שמו: "אברהם אברהם".
 מסביר רש"י שקריאה כפולה בשמו של
 אדם היא סימן של חיבה.

— עיון —

אברהם אברהם. אברהם התעלה בזכות העקדה. בתחילה קרא הקב"ה בשמו רק
 פעם אחת, ואילו עתה - אחר העקדה - קורא בשמו שתי פעמים. אברהם, שהיה כבר
 קרוב מאוד לקב"ה, ביטל את רצונו לגמרי, וזכה להתקרב אל ה' באופן מוחלט, ומשום
 כך הפך להיות אהוב ביותר לפני המקום.

— רש"י —

(יב) אֵל תִּשְׁלַח. לשחוט. אמר לו: אם כן לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם. אמר לו: אל תעש לו מאומה, אל תעש בו מום (בראשית רבה פנ"ו, ז):

כִּי עָתָה יִדְעָתִי. אמר רבי אבא: אמר לו אברהם: אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע" (לעיל כא, יב), וחזרת ואמרת "קח נא את בנך" (שם כב, ב), עכשיו אתה אומר לי "אל תשלח ידך אל הנער"? אמר לו הקב"ה "לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה" (תהלים פט, לה), כשאמרתי לך "קח" מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטהו אלא "העלהו", אסקתיה, אחתיה (בראשית רבה שם, ח):

— ביאור —

על כך משיב רש"י - בשמו של אברהם - שרצה לקיים את ציווי ה' "קח נא את בנך... והעלהו שם לעולה", שהרי לא יתכן שיחזור בו הקב"ה מציווי זה - כי אם הקב"ה חוזר בו מציווי כזה אזי יכול חלילה לחזור בו אף מן ההבטחה "כי ביצחק יקרא לך זרע"! על כן רצה אברהם לקיים את הציווי על ידי הקזת דם שתיחשב כהעלאת עולה, ובכך יוכלו להתקיים גם הציווי "והעלהו שם לעולה" וגם ההבטחה "כי ביצחק יקרא לך זרע" ללא שום סתירה.

אמנם לאחר שהמלאך אוסר על אברהם אף להוציא מיצחק מעט דם, תמה אברהם: היאך יכול הקב"ה לשנות דעתו? תחילה הבטיח לי בן אשר ממנו אראה זרע, אחר כך ציוה עליי לשחוט, ולבסוף חזר בו מציווי זה!

על כך עונה לו הקב"ה: אין אני חוזר בי מדבריי, והואיל והבטחתי לך שאתן לך זרע לא אפר את הבטחתי (= "לא אחלל

אֵל תִּשְׁלַח. המלאך מצווה את אברהם בשני איסורים: תחילה: "אל תשלח ידך אל הנער", ומייד אחר כך: "אל תעש לו מאומה", ומדוע לא מסתפק המלאך בציווי אחד?

מסביר רש"י כי ישנו הבדל בין הציוויים. הציווי הראשון אוסר על אברהם לשחוט את יצחק, ואילו הציווי השני מצווה עליו שלא לפגוע בו כלל (רש"י מציע כאן מעין לשון נופל על לשון: מאומה-מום).

כדי להבין את הצורך בשני הציוויים מציג רש"י בפנינו דו-שיח שכביכול התקיים בין אברהם ובין המלאך, ובו אברהם מבקש רשות מן המלאך לפגוע קלות ביצחק ולהוציא ממנו דם, ועל כן נאלץ המלאך לצוות על אברהם שלא יהין לעשות כן אלא עליו להסתפק בעקדתו כקורבן על גבי המזבח.

והקורא תמה, כיצד יתכן שאברהם יקפוץ להתנדב ולחבול ביצחק אם אינו מצווה לעשות כן?

— ביאור (המשך) —

את בריתי") ולא אתן ליצחק להישחט, שהעלית אותו (= 'אסקתיה') על גבי
ומה שציוויתי עליך "קח את בנך... המזבח קיימת את הציווי "והעלהו שם",
והעלהו שם לעולה" - לא כמו שהיית וכלל לא שיניתי את הציווי (= "ומוצא
סבור שציוויתי לשוחטו אלא ציוויתי שפתי לא אשנה"), ועתה אני מצוה עליך
להעלותו' פיזית על גבי המזבח, ובשעה להורידו (= 'אחתיה').⁷

— עיון (על עמוד קודם) —

אֵל תִּשְׁלַח. בביאור פירשנו שאברהם רצה לפגוע ביצחק כדי שלא יהיו סתירות
בין ציוויי ה' השונים.

אמנם נראה לבאר העניין באופן שונה.

הנה אברהם ויצחק מייצגים ערכים "הפוכים" בהנהגת העולם. אברהם הוא איש
החסד והרחמים - "חסד לאברהם", ואילו יצחק הוא איש הדין והאמת - "פחד יצחק".
וכבר רמזה לנו התורה כי גם כשהולכים הם "יחדיו" מכל מקום אין הם הולכים בעצה
אחת אלא הם "שניהם", שאין ביניהם הזדהות וכוונה משותפת. אברהם הוא זה הרוצה
להיטיב עם כל העולם ואילו יצחק דואג לאומה הישראלית. והיאך יילכו יחדיו כשהאחד
מתיר והאחד אוסר, האחד סולח והאחד מעניש, זה מחבק וזה מרחק?
אמנם שניהם נאמנים לה' יתברך ובכך הם הולכים "יחדיו", אבל כל אחד מהם אוזר
ומדגיש מידה שונה.

בין אברהם ויצחק ניטש כביכול ויכוח: אברהם רוצה לחזק את מידת החסד כמה
שיותר אף על חשבון מידת הדין. הוא רוצה כביכול לשחוט את מידת הדין (= יצחק) או
לכל הפחות לפגום אותה. אולם המלאך מתיר לו רק 'לעקוד' את יצחק, היינו למתק את
מידת הדין ולהקהות אותה אך לא לפגום בה כלל.

טעם הדבר הוא משום שמידת הדין היא מידה אמיתית, והעולם מוכרח לה ואינו
יכול להתקיים על שקר, כי השקר הוא אי מציאות. דבר שיקרי הוא 'אין' על אף
שנראה כאילו ישנו, והאמת המוחלטת אינה יכולה להשלים עם זה. מידת החסד, עם כל
החיוב שיש בה, אינה יכולה לבטל מידה זו במהותה. מידת החסד פועלת בעולם שאינו
מושלם, עולם שיש בו חוטאים וחטאים כעולמנו זה. בעולם כזה יכולה מידת החסד
להנהיג בעולם שיינתן זמן לחוטא לתקן ולחזור בתשובה.

זוהי משמעותה של העקידה. הקב"ה אומר לאברהם: הציווי שנצטווית היה להעלות
את יצחק על גבי המזבח ולעוקדו אך לא לשוחטו ולא לפגוע בו! איני מעוניין בביטול
מידת הדין או בפגיעה בה, אלא רק בהמתקנה!

7. מבואר על פי באר בשדה

— רש"י —

כִּי עֲתָה יִדְעָתִי. מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חיבתי אצלך, יש לי פתחון פה עכשיו שרואים כי ירא אלהים אתה:

— ביאור —

כִּי עֲתָה יִדְעָתִי. בקריאה פשוטה של הפסוק משמע כי רק עתה ידע הקב"ה כי אברהם ירא א־להים, וודאי אי אפשר לפרש כן, שהרי הקב"ה הוא יודע-כל ואין הוא נזקק להוכחות מעין אלה כדי לדעת מה בליבו של אדם!

על כן פירש רש"י שלא נעשה הדבר כדי להביא לידיעת ה', אלא הדבר נעשה כדי להודיע לשטן ולכל באי עולם על מידת יראתו של אברהם אבינו, ובכך להצדיק את בחירתו על ידי הקב"ה מכל שאר בריות.

— עיון —

כִּי עֲתָה יִדְעָתִי. אם נחזור ונעיין בפסוקי התורה העוסקים בתחילת דרכו של אברהם אבינו בעולם, לא נמצא טעם מדוע בחר הקב"ה באברהם וציוה עליו "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". לא נאמר על אברהם שהיה צדיק תמים, ולא נאמר עליו שמצא חן בעיני ה', אלא כביכול נבחר ללא שום טעם ומייד נצטווה. מדוע לא נימקה התורה את בחירתו?

אלא באמת בחירת אברהם היא שלב נוסף בבריאה, מעין יצירה נוספת. תחילה נברא אדם הראשון בתפקיד מסויים, ועתה נברא אברהם עם תפקיד ייחודי ונעלה יותר. במעשה העקיפה הוכח לכל כי אברהם זרעו הם אכן במעלה יתירה ובמדרגה גבוהה יותר מכל בני אנוש.

'השטן' המוזכר ברש"י הוא 'היצר הרע', התמיהה היהודית על בחירתנו, המחשבה החולפת בראשי היהודים עצמם: מדוע בחר בנו מכל העמים? 'האומות' הם הגויים המערערים על בחירה זו ומתנגדים לה.

במעשה העקדה נתגלתה מידת היראה אצל אברהם אבינו. את מידת האהבה של אברהם ידענו זה מכבר. נכונותו ללכת אחר ציוויו של הקב"ה לכל מקום, ואף לצאת למלחמה ולסכן עצמו, גילו את אהבתו הגדולה לדבר ה' וציוויו - "אברהם אוהבי". אמנם מידת האהבה כשהיא לעצמה יש בה סכנה גדולה, ולכך נועדה מידת היראה. אהבה מבקשת קירבה, ויראה עניינה ריחוק. אהבה וקירבה מביאות לידי הרגשת 'חברות' בין האדם ובין א-להים, ולעבודת ה' על פי הבנה והרגשת הלב ולא על פי כללים וסייגים ברורים. חטאם של נדב ואביהוא היה שאהבו מאוד אך לא יראו, ומתוך כך באו לעבוד את הקב"ה על פי ראות עיניהם ולא על פי ציוויו. כאשר אדם מצייט לציווי גם כשהוא לא מבין את טעמו - בכך מגלה כי הוא גם ירא אז הופך הוא לאדם שלם.

— רש"י —

(יג) וְהָנָה אֵיל. מוכן היה לכך מששת ימי בראשית (אבות פ"ה מ"ח):
אַחַר. אחרי שאמר לו המלאך "אל תשלח ידך" (פסוק יב) ראהו כשהוא נאחז,
 והוא שמתרגמין 'זקף אברהם עינוהי בתר אילין':

בְּסֶבֶךְ. אילן:

בְּקֶרְנָיו. שהיה רץ אצל אברהם והשטן סובכו ומערבבו באילנות כדי
 לַעֲכָבו:

— ביאור —

[פסוק זה קשה מאוד. תחילה נבאר כולו בביאור, כל דיבור בנפרד,
 ואת העיון נכתוב על הפסוק כולו כמקשה אחת.]

נזקק לתרגום אונקלוס ומפרש הפסוק על
 פיו. לפירוש זה המילה "אחר" משמעה
 כמו 'לאחר' או 'אחרי', ויש לראותה כאילו
 נכתבה לפני המילה וירא. על פי התרגום
 יש לקרוא הפסוק כך: 'וישא אברהם את
 עינוי אחר (הדברים ה)אלה וירא והנה איל
 אחוז באילן'.

בְּסֶבֶךְ. אין כוונת רש"י לומר
 שמשמעות המילה "סבך" היינו אילן,
 וראיה לכך היא מה שכתב בהמשך דבריו:
 'והשטן סובכו ומערבבו באילנות'. רש"י
 מצרף למילה סבך סמיכות, וכאילו נאמר
 'בְּסֶבֶךְ-אֵילָן'. סבך האילן הם ענפים רבים
 המעורבים זה בזה, וקרניו של האיל נתפסו
 בתוך סבך הענפים ולא יכול היה להתקדם
 או לסגת לאחור. האיל רצה לרוץ אל
 אברהם, שהרי מוכן היה שם בשבילו, אך
 השטן גרם לו להתעכב שם.

וְהָנָה אֵיל. המילה "והנה" נראית
 כמיותרת, ודי היה לומר 'וישא אברהם
 את עינוי וירא איל'!⁸ על כן מבאר רש"י
 כי האיל לא הגיע לכאן עכשיו אלא היה
 שם אף לפני כן, אלא רק עתה הבחין בו
 אברהם.

אם כן כמה זמן היה שם האיל? מגלה
 לנו רש"י שהימצאותו של האיל במקום
 זה בשעה זו תוכננה עוד מבריאת העולם.
 מכאן למדנו שנסיון העקידה ואף הקרבת
 האיל במקום יצחק הוא מאורע היסטורי
 חשוב ביותר הקשור עם עצם תכלית
 הבריאה.

אַחַר. המילה "אחר" אינה מובנת ואף
 מיקומה בפסוק מעורר קושי. תרגום יונתן
 תירגם 'איל חד', ומשמע שפירש כאילו
 נאמר 'אחד' בדל"ת, אך רש"י מעדיף
 שלא לשנות את משמעות המילים. רש"י

8. על פי שפתי חכמים וגור אריה.

— רש"י —

תַּחַת בְּנוֹ. מאחר שכתוב "ויעלהו לעולה", לא חסר המקרא כלום, מהו "תחת בנו"? על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר: יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו הוא מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן (בראשית רבה פנ"ו, ט):

— ביאור —

תַּחַת בְּנוֹ. מילים אלו לכאורה אינן מוסיפות לנו מידע. הקורא מבין מעצמו שלאחר שנתבטל הציזוי להעלות את בנו לעולה, לקח אברהם את האיל והעלהו לעולה תמורת בנו (= "תחת בנו"), אם כן מדוע הדגישה זאת התורה? מסביר רש"י כי יש במילים אלו כוונה עמוקה יותר, ובאו להסביר את מעשיו של

אברהם באור אחר. אברהם לא לקח את האיל כקורבן אחר, כתחליף סתמי, אלא התייחס אליו כאילו הוא בנו ממש. כוונתו של אברהם במעשיו היתה כאילו הוא שוחט את יצחק, והרגיש כאילו הוא מקיים את ציווי ה' המקורי ומעלה את בנו לעולה ממש.

— עיון —

תַּחַת בְּנוֹ. רש"י בפירושו מביא אותנו אל ההבנה כי תכלית כל נסיון העקידה היתה הקרבת האיל! משום כך היה איל זה מוכן מששת ימי בראשית, ומשום כך ניסה השטן לעכבו מלהגיע אל אברהם.

מהו אם כן העניין הגדול בהקרבתו של האיל?

אם נתבונן בכל מעשיו של אברהם עד כה נגלה כי הוא מעולם לא הקריב קורבן לה'. מסופר אמנם כי הוא בנה מזבחות (יב, ז-ח; יג, יח) אך לא נאמר שהעלה עליהם עולות וזבחים אלא היו אלה כמין אנדרטה שעל ידן קרא בשם ה'. כאן נצטווה אברהם אבינו לראשונה להעלות קורבן לה'.

הקרבת קורבנות תופסת מקום מרכזי מאוד בתורה, והמקום המקודש ביותר בעולם - מקום המקדש - הוא מקום עבודת הקורבנות. בדורות אלה קשה לנו להבין, אך יש לעיין מהי החשיבות הגדולה של הקורבנות?

הקורבן הוא סוג של דיאלוג בין האדם לאֱלֹהֵינו. האדם מקריב קורבן ואש יורדת מן השמים ומלחכת אותו, ומכאן אנו למדים שאפשר לפנות אל ה' והוא עונה. זהו חידוש גדול, כי הנה הקב"ה הוא נעלם מכל נעלם והשכל האנושי אינו מסוגל לקבל את

9. אמנם בברית בין הבתרים נצטווה אברהם לקחת "עגלה משלשת ועז משלש ואיל משלש ותור וגזל" אך לא העלה אותם כזבח אל רק ביתר אותם והכין אותם לברית (טו, ט ויז).

— עיון (המשך) —

העובדה שאפשר לתקשר עמו. בדורות אלה שההסתר פנים הוא גדול אי אפשר כלל להבין את עניין הקורבן, כי כל מהותו נוגדת את החוייה האנושית שאינה רואה את האין סוף, וקל וחומר אינה מדברת עמו.

ה' ביקש מאברהם שיקריב לו קורבן, ויעשה זאת בהר המוריה מקום המקדש, מקום הקירוב הגדול ביותר. בכך רצה הקב"ה ליצור מעין דו-שיח בינו ובין האדם. כאשר המלאך מנע מאברהם ברגע האחרון לשחוט את יצחק היתה זו מעין אמירה כי אין חפץ לקב"ה כלל בקורבן ובקירבה מעין זו! אלא שאז הגיע האיל - איל אשר היה מוכן לכך מבריאת העולם, ושכל בריאתו היתה כדי להיות מוקרב על ידי אברהם אל הקב"ה במקום זה. במאמר זה ביקשו חז"ל לרמוז לכך שהקרבנות קורבן והתקרבות האדם אל בוראו הן חלק מתוכנית הבריאה. לא היתה כאן חזרה מהרצון לקירבה אלא חזרה משחיטתו של יצחק בלבד.

אך יש לדעת כי חז"ל מיקמו בריאה זו בזמן מאוד מסויים - "בערב שבת בין השמשות". אילו של אברהם אבינו נברא בזמן ביניים בין יום שישי - היום האחרון לבריאה, לבין שבת - יום בו שבת הבורא מכל מלאכתו וכביכול העביר את האחריות על העולם אל האדם, "לעובדה ולשומרה". האיל שנברא בזמן זה שייך כבר לתחום האחריות של האדם, ועל כן הוא שייך לשבת, אך מוכרח הוא להיות חלק מן הבריאה עצמה, מיום שישי, כי אלמלא נבראה אפשרות הקשר בין הבורא ובין האדם אזי לא היה זה אפשרי כלל וכלל!

אלמלא נצטווה אברהם להקריב את בנו לא היה יכול להקריב קורבן אחר, שהרי לא נצטווה. לאחר שנצטווה וקיבל הזמנה לדו-שיח עם הקב"ה, יכול היה להקריב את האיל, אך אברהם הקפיד שהאיל יהיה "תחת בנו", רוצה לומר הקפיד לקיים את הציווי הראשון שקיבל, והתייחס אל שחיטת האיל כאילו היא שחיטת בנו ממש, וזו היתה כוונתו בעבודתו. הכתוב עצמו העיד על אברהם שכבר היה מוכן בכל מאודו לשלוח את ידו האוחזת במאכלת ולשחוט את בנו, וכונתו היתה אמיתית. עתה, כשהקריב את האיל עם כל הכוונות של שחיטת בנו, זכה אברהם לקיים את שני הציוויים - גם הקריב את בנו וגם לא שלח בו יד!

אונקלוס

יד וּפְלַח וְצִלִּי אֲבִרְהֶם תִּמְנָן בְּאַתְרָא הֵהוּא אֲמַר קְדָם יי
 וַיִּקְרָא אֲבִרְהֶם שְׁמֵי־הַמָּקוֹם הֵהוּא יְהוָה | יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאמֹר
 הָיִים בְּהַר יְהוָה יִרְאֶה: הָיִים בְּהַר יְהוָה יִרְאֶה: יִתְאַמֵּר בְּיוֹמָא הָדִין בְּטוֹרָא
 הָדִין אֲבִרְהֶם קְדָם יי פְּלַח:

— רש"י —

(יד) ה' יִרְאֶה. פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קורבנות:

— ביאור —

ה' יִרְאֶה. אברהם קורא למקום "ה" זו בביתו "ה' יראה"? מסביר רש"י כי יראה", אך מהי משמעות שם זה? המעיין בתרגום אונקלוס יווכח כי לא פירש את הפסוק כדרכו באופן מילולי אלא הוסיף בו עניינים רבים¹⁰. את המילים "ה' יראה" תירגם אונקלוס: 'קדם ה' הכא יהון פלחין דריא', רוצה לומר: 'לפני ה' כאן יהיו עובדים הדורות', ולכאורה אינו מובן כיצד מצא התרגום משמעות

— עיון —

ה' יִרְאֶה. כאן מדגיש רש"י כי אחת המטרות של העקידה היתה להכשיר את מקום המקדש להיות מקום השראת שכינה - מקום הקרבת הקורבנות. הסברנו לעיל שבמקום בו שורה שכינה ההשגחה האלוהית גלויה יותר, ולכן בזמן בית שני, בו היו כהנים גדולים רשעים, היו אלה מתים בשעה שנכנסו לקדש הקדשים ביום הכיפורים, משום קדושתו הרבה של המקום. וכן מסופר במשנה (אבות פ"ה מ"ד) על עשרה ניסים שהיו מתרחשים בכל עת בבית המקדש. זכות העקידה הפכה מקום זה למקום מקודש לדורות.

10. וזהו תרגום דבריו: 'יעבדו ויתפלל אברהם שם במקום ההוא, אמר לפני ה': כאן יעבדו הדורות, וכך ייאמר כיום הזה בהר הזה אברהם עבד לפני ה'".

— רש"י —

אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם. שיאמרו לימי הדורות עליו: בהר זה יראה הקב"ה לעמו: הַיּוֹם. הימים העתידין, כמו "עד היום הזה" שבכל המקרא, שכל הדורות הבאים הקוראים את המקרא הזה אומרים "עד היום הזה" על היום שעומדים בו: ומדרש אגדה: ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות, כדי שיאמר היום הזה בכל הדורות הבאים: "בהר ה' יראה", אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה:

— ביאור —

על דרך הפשט מוכרחים כאן לפרש כן, שהרי המילה "ייראה" היא בלשון עתיד. מדרש האגדה מפרש את כל הפסוק כמתייחס אל מעשה העקידה: אברהם קרא את שם המקום "ה' יראה", ובכך מבקש: ה' יראה בכל שנה את מעשה העקידה ובזכותה יסלח וימחל לישראל על עוונותיהם ויצילם מן הפורענות. "אשר ייאמר היום בהר ה' ייראה" - בזכות זה ייאמר בכל הדורות שה' רואה את אפרו של יצחק ולכן הוא סולח לעם ישראל. פירוש זה אינו מתקבל בעיני רש"י כפשט משום הוא מפרש המילה "יִרְאֶה" כ"יִרְאֶה".

אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם. "היום" אינו מתייחס ליום בו עומד עתה אברהם, אלא אל העתיד, בכל יום ויום מכאן ואילך. "יִיאמַר הַיּוֹם" היינו בכל יום ויום, בכל הדורות הבאים, תורגש במקום זה השראת השכינה, ועל כן יאמרו תמיד "בהר ה' ייראה", היינו במקום זה ייראה הקב"ה לעמו וישרה שכינתו עליהם. רש"י מביא פסוקים נוספים בהם המילה "היום" מתייחסת אל הימים העתידיים לבוא, בהם יקראו הדורות הבאים מקרא זה, ואינו מתייחס דווקא אל היום בו נכתב הפסוק, והוא הביטוי "עד היום הזה" המופיע במקרא פעמים רבות (ראה להלן כו, לג; לב, לג; מז, כו; מח, טו; ועוד).

— עיון —

אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם. לפירוש הפשט מעשה העקידה קבע את מקום המקדש כמקום השראת השכינה לדורות. לפי פירוש האגדה העקידה עצמה היא זכות העומדת לישראל בכל הדורות. ואם תשאל: היאך אומץ הלב וההכנעה של אברהם ויצחק משפיעים על בניהם וילמדו עליהם זכות? יש לזכור שכל עצם מעשה העקידה בא כדי להוכיח שבחירתו של הקב"ה באברהם היתה מוצדקת, וכנגד טענתו של ישמעאל. העקידה גילתה כי יש בעם ישראל קדושה מהותית, וממילא כל חטאיהם אינם אלא תאוונות וכשלוונות הבאות מקשיי החיים ומעוצמת היצר, אבל מהותם הפנימית היא קדושה, ועל כן מובטחים הם שהקב"ה

טו ויקרא מלאכא דיי
 לאברהם, תגנינות מן שמיא:
 טז ואמר במימרי קיימית אמר
 יי, ארי חלף דעבדתא ית
 פתגמא הדין ולא מנעתא ית
 ברך ית יחידך: יי ארי ברקא
 אברכנך ואסגאה אסגי ית
 בנך ככוכבי שמיא וכחלא
 דעל כף ימא, ויירתון בנך
 ית קרוי סנאיהון:

טו ויקרא מלאך יהוה אל-
 אברהם שנית מן השמים:
 טז ויאמר בי נשבעתי נאס יהוה
 כי יען אשר עשית את הדבר
 הזה ולא חשכת את בנך את-
 יחידך: יי כי ברך אברכך והרבה
 ארבה את זרעך ככוכבי השמים
 וכחול אשר על-שפת הים וירש
 זרעך את שער איביו:

— רש"י —

(יז) ברך אברכך. אחת לאב ואחת לבן:
 והרבה ארבה. אחת לאב ואחת לבן:

— עיין (המשך) —

יראה את מהותם ויגלה אותה ובכך יזכו לכפרה ולגאולה.
 ובאמת שני הפירושים - הפשט והאגדה - משלימים זה את זה ושניהם מביעים יסוד
 אחד: אין ניתוק בין אלהים ואדם. הפשט מלמדנו זאת בכך שהשכינה יורדת לעולם
 ושוכנת באופן קבוע בירושלים, והאגדה מלמדתנו שהקדושה היא מהותו של היהודי.

— ביאור —

בהמשך על ידי אנשי חברון "נשיא אלהים
 אתה בתוכנו" (כג, ו), היינו שנעשה כעין
 נשיא. גם יצחק התברך בעושר וגדולה,
 ונאמר עליו: "ויזרע יצחק... מאה שערים,
 ויברכהו ה', ויגדל האיש וילך הלוך וגדל
 עד כי גדל מאוד" (כו, יב-יד).
 "הרבה ארבה את זרעך" - לאברהם
 נולדו עוד בנים מקטורה (כה, א-ד),
 וליצחק נולדו יעקב ועשו.

ברך אברכך. נכפלה הברכה לאברהם
 - פעמיים! גם "ברך אברכך" וגם "הרבה
 ארבה"! רש"י אינו רואה כאן מקור ופעולה
 (כמו 'הוכח תוכיח', 'עזוב תעזוב') אלא -
 כדרכו - נותן משמעות לכל מילה ומילה,
 ומפרש כי בכל ביטוי כפול ישנן שתי ברכות
 - אחת לאברהם ואחת ליצחק.
 "ברך אברכך" - נראה שהוא עניין
 חשיבות וגדולה, ומצאנו באברהם שנקרא

אונקלוס

יח וַיִּתְבָּרְכוּן בְּדִיל בְּנֵד
 כָּל עַמְמֵי אֲרֻעָא, חֲלָף
 דְּקַבִּילְתָּא לְמִימְרֵי: יט וְתַב
 אַבְרָהָם לֹות עוֹלִימוֹהִי וְקִמּוּ
 וְאַזְלוּ כַחֲדָא לְבָאָר שְׁבַע,
 וַיִּתִּיב אַבְרָהָם בְּבָאָר שְׁבַע:

יח וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹיֵי
 הָאָרֶץ עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקוֹלִי:
 יט וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל־נְעָרָיו וַיִּקְמוּ
 וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל־בְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּשֶׁב
 אַבְרָהָם בְּבְאֵר שֶׁבַע: פ מפטיר

— רש"י —

(יט) וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבָאָר שְׁבַע. לא ישיבה ממש, שהרי בחברון היה יושב שנים עשרה שנים לפני עקידתו של יצחק, יצא מבאר שבע והלך לו לחברון, כמו שנאמר "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים" (לעיל כא, לד), מרובים משל חברון הראשונים, והם עשרים ושש שנה כמו שפירשנו למעלה (סג):

— עיון (על עמוד קודם) —

בְּרַךְ אַבְרָהָם. בביאור פירשתי שישנן כאן שתי ברכות נפרדות, אחת לאב ואחת לבן, וכן משמע מן המזרחי. לעניות דעתי נראה היה לפרש בדעת רש"י שמדובר בברכה אחת שהיא משותפת לאב ולבן, כי גם האב מתברך בברכת הבן שהרי 'ברא כרעא דאבוה'. אם כנים דברינו למדנו כאן על התקיימות אחת ממטרות העקידה, והיא קירוב מוחלט בין אברהם ליצחק עד שיהיו לאחדים.

— ביאור —

מפסוק זה ניתן היה להבין שאברהם אבינו גר בבאר שבע (שהיא בארץ פלשתים) בצאתו אל העקידה. אמנם כבר ביאר לנו רש"י (שם) שאברהם גר בארץ פלשתים עשרים ושש שנה בלבד, ושנים עשרה שנה לפני עקידת יצחק עקר אברהם משם וחזר לגור בחברון, העיר בה גר מייד עם כניסתו לארץ לתקופה של עשרים וחמש שנה לפני שעבר לארץ פלשתים.¹¹

וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבָאָר שְׁבַע. היכן גר אברהם אבינו, מהיכן יצא אל העקידה ולהיכן חזר? בפרק זה לא נאמר מהיכן יצא אברהם, אך נאמר שחזר לבאר שבע וישב בבאר שבע. לכאורה משמע מכאן שמקום מגוריו של אברהם היה בבאר שבע. הפעם האחרונה בה שמענו על מקום מגוריו של אברהם הוא בסוף הפרק הקודם, שם נאמר: "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים", ולכאורה גם

11. עיין פירושונו סוף הפרק הקודם

— ביאור (המשך) —

ראיה לכך שאברהם גר היה בחברון ניתן להביא מתחילת הפרק הבא, שם מסופר ששרה אימנו מתה בחברון, ובודאי אברהם ושרה גרו במקום אחד. אם כן, אברהם גר באותם הימים בחברון, מדוע איפוא אין הוא חוזר לשם מייד אלא הולך תחילה לבאר שבע, ואף יושב בבאר שבע?! מסביר רש"י כי באמת לא ישב אברהם בבאר שבע ישיבה של ממש, אלא יצא משם והלך לחברון (אפשר ועשה כן כששמע על מותה של שרה, ראה להלן כג, ב רש"י ד"ה ויבא אברהם).

— עיון —

וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבֵּאֵר שֶׁבַע. על פירוש זה מתעוררות קושיות רבות: אם מקום מגוריו של אברהם הוא בחברון מדוע חזר מן העקידה לבאר שבע? ואם אכן שהה שם זמן מועט מדוע כותבת התורה "וישב אברהם בבאר שבע"? ובכלל, מה טעם לספר על הליכתו לבאר שבע אם מייד יצא משם וחזר אל ביתו שבחברון? כבר כתבנו לעיל (כא, לד) על כך שאברהם חילק את תקופתו בארץ כנען לשני חלקים - החלק בו הוא מפתח את ייחודיותו (חברון), והחלק בו הוא מתערה באוכלוסיה ובחברה (ארץ פלשתים). כאשר אברהם חוזר מן העקידה עם נעריו הוא חוזר אל באר שבע, כי שם הוא ממשיך את קשריו עם החברה ועם העולם שבחוץ. אך עם יצחק הולך אברהם לחברון, שם יקבור את שרה, שם יצווה את יצחק שלא ייצא מן הארץ, ומשם ידאג למצוא אישה ליצחק. בחברון משגיח אברהם על ייחודו של עם ישראל, וממנה את יצחק שימשיך בכך, אך אברהם עצמו שייך במהותו להשפעה על העולם החיצוני. התורה מספרת שאברהם חוזר עם נעריו "יחדיו" לבאר שבע, ואף יושב שם ישיבת קבע, משום ששם נמצאת מהותו ותכלית פעולותיו, ושם עיקר עבודתו הרוחנית. אמנם מיקומו הפיזי של אברהם אינו בבאר שבע אלא בחברון, שם גרים אשתו ובנו, ובפועל שהייתו בבאר שבע היתה לזמן מועט בלבד.

אונקלוס

כ ויהי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 וַיִּגְדֵּל לְאַבְרָהָם לְאֵמֶר הִנֵּה יֵלְדָה
 מִלְכָּה גַם־הִוא בְּנִים לְנַחֲוֹר
 אַחִיד: כא אֶת־עוֹץ בְּכָרוֹ וְאֶת־
 בּוֹז אֶחָיו וְאֶת־קִמּוֹאֵל אָבִי
 אָרָם: כב וְאֶת־כְּשָׁד וְאֶת־חִזּוֹ
 וְאֶת־פְּלִדְשׁ וְאֶת־יֶדְלָף וְאֶת
 בְּתוֹאֵל: כג וּבְתוֹאֵל אוֹלִיד
 יֵת רַבְקָה, תִּמְנָא אֵלִין
 יֵלִידַת מִלְכָּה לְנַחֲוֹר אַחֻוּהִי
 דְאַבְרָהָם: כד וּלְחִינְתִּיהָ
 וְשָׂמָה רְאוּמָה, וּלְיֵלִידַת אֵף
 הִיא יֵת טַבַּח וְיֵת גַּחַס וְיֵת
 תַּחֲשׁ וְיֵת מַעֲכָה:

כ ויהי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 וַיִּגְדֵּל לְאַבְרָהָם לְאֵמֶר הִנֵּה יֵלְדָה
 מִלְכָּה גַם־הִוא בְּנִים לְנַחֲוֹר
 אַחִיד: כא אֶת־עוֹץ בְּכָרוֹ וְאֶת־
 בּוֹז אֶחָיו וְאֶת־קִמּוֹאֵל אָבִי
 אָרָם: כב וְאֶת־כְּשָׁד וְאֶת־חִזּוֹ
 וְאֶת־פְּלִדְשׁ וְאֶת־יֶדְלָף וְאֶת
 בְּתוֹאֵל: כג וּבְתוֹאֵל יֵלֵד אֶת־
 רַבְקָה שְׂמָנָה אֵלֶּה יֵלְדָה מִלְכָּה
 לְנַחֲוֹר אַחִי אַבְרָהָם: כד וּפִילִגְשׁוֹ
 וְשָׂמָה רְאוּמָה וְתֵלֵד גַם־הִוא
 אֶת־טַבַּח וְאֶת־גַּחַס וְאֶת־תַּחֲשׁ
 וְאֶת־מַעֲכָה: פ

— רש"י —

(כ) אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּגְדֵּל וגו'. בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר: אילו היה בני שחוט כבר היה הולך בלא בניס, היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא, בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו "הדברים האלה", הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה:

— ביאור —

לאברהם אחר אירועי העקידה. נראה כי רש"י לא רצה לפרש כן משום שמבין שהמילה "דברים" מציינת למילים, אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּגְדֵּל וגו'. לכאורה אין בביטוי זה שום קושי, וניתן היה לפרש בפשטות ששמועה זו הגיעה

— רש"י —

גם הוא. אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם שנים עשרה, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, שמונה בני הגבירות וארבעה בני שפחות, אף אלו שמונה בני גבירות וארבעה בני פלגש:

— ביאור (המשך) —

לזרעו של אברהם. לאחר שנתבשר אברהם בעקידה "הרבה ארבה את זרעך" שמע כי מלכה ילדה "גם היא" בנים כמניין השבטים העתידיים להיוולד ליעקב נכדו. ולא זו בלבד שהמניין זהה, אלא אף החלוקה בין בני הגבירה ובני השפחה זהה בין שתי המשפחות. [ליעקב אבינו היו ארבע נשים: רחל ולאה היו נשותיו ה'חוקיות' ואילו בלהה וזלפה היו שפחות שניתנו לו לנשים. מלאה ומרחל נולדו שמונה בנים (ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר, זבולון - בני לאה; יוסף, בנימין - בני רחל) ומבלהה וזלפה נולדו ארבעה בנים (דן, נפתלי - בני בלהה; גד, אשר - בני זלפה)].

דיבורים, ולא לאירועים.¹² משום כך מסביר רש"י כי התורה רומזת לדיבורים, ומחדש שאלו דיבורים שדיבר אברהם בינו לבין עצמו, ובהם עורר עצמו לדאוג באופן מעשי להשיא את יצחק על מנת להעמיד ממנו בנים. אברהם חשב להשיא ליצחק אשה כנענית מבנות רעיו הטובים ענר, אשכול וממרא, ובעקבות זאת בישרו הקב"ה על לידת רבקה על מנת שיוכל לשאת אשה ממשפחתו.¹³

גם הוא. מילים אלה אינן מובנות, שהרי לא סופר לפני כן בסמוך על אשה אחרת שילדה. מפרש רש"י שישנה כאן השוואה

— עיון —

אחרי הדברים האלה ויגד וגו'. רש"י נאמן לשיטתו, וזו לו הפעם השלישית בה הוא מפרש "אחר הדברים האלה" - אחר דיבורים, דיבורים שכלל לא נאמרו בפירוש בפסוקים, ושאר כל הפשטנים הסבירו 'אחר האירועים שנכתבו לעיל'. הפעם הראשונה: "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמור, אל תירא אברם" (לעיל טו, א), והסביר רש"י שם: 'שהיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר וכו'. הפעם השניה: "ויהי אחר הדברים האלה והאלוהים ניסה את אברהם" (כב, א), וכתב רש"י שם: 'אחר דבריו של שטן... אחר דבריו של ישמעאל'.

גם הוא. מהו עניין ההשוואה בין בני נחור לבני יעקב? מה עומד מאחורי הדברים? נחור הוא ממשפחת אברהם, אחיו בשרו, ואף לו יש ערכים, ומזרעו נולדו האמהות

12. מעין זה מצאנו גם לעיל בתחילת הפרק, וכן לעיל טו, א, וראה דברינו שם.

13. בפירוש זה מתורצות קושיותיו של המזרחי ודברי המפרשים בשאלה מה הכריח את רש"י להביא מדרש זה, עיין בדבריהם. וה' יצילני משגיאות.

— רש"י —

(כג) וּבְתוֹאֵל יֵלֵד אֶת רַבֶּקָה. כל היחוסין הללו לא נכתבו אלא בשביל פסוק זה:

— עיון (המשך) —

(רבקה, לאה, רחל) שמהן נוצר עם ישראל. במהלך ההיסטוריה יצאו מנחור גם אויבים מרים לישראל, כי יש התנגדות בין הדומים.

מהי השקפת עולמו של נחור? צאצאיו של נחור השכילו להקים עולם תרבותי היודע לקיים חברה מהוגנת שאין בה החשש שאדם יבלע את חברו. חברה המושתתת על ערכים מוסריים של 'בין אדם לחברו', אך אין בה כלל ערכים של 'בין אדם למקום'. אחד מצאצאיו של נחור יהיה לבן, שמצד אחד רוצה לשלם ליעקב משכורת אך מצד שני רוצה לנצל אותו. ב'הגדה' נשפט לבן בחומרה ונאמר עליו ש'ביקש לעקור את הכל', היינו שזמם להרוג את יעקב ובניו, חלילה. השקפת עולמו של לבן סבורה שהיא מוסרית, שהרי היא דואגת לרווחת הזולת, אך באמת יסודה של השקפה זו נובע מנוחות ותועלת - אם לא נוכל לחיות איש עם רעהו אזי נאכל איש את רעהו, וכשמגיעה שעה בה נדמה לו שיעקב עולה עליו בהצלחתו אין הוא מסוגל לסבול זאת. מוסריות זו יסודה באנוכיות ואין היא עומדת במבחן אמיתי.

עניין הנשים והפילגשים מעיד על הגיוון והכלליות של אומות אלה. עם ישראל הוא כללי והילדים השונים מסוגי נשים שונות הם העדות למגוון שנוצר מישראל והופך אותו לאומה כללית. כך גם בארם, אין היא אומה לעצמה אלא השפעתה חובקת עולם.

— ביאור —

<p>רבקה בת בתואל.¹⁴ מוכרחים אנו לומר כי התורה מעניקה לרבקה חשיבות מיוחדת, ולא באה רשימת יחוסין זאת אלא כדי ללמדנו על יחוסה של רבקה.</p>	<p>וּבְתוֹאֵל יֵלֵד אֶת רַבֶּקָה. הפסוקים מציינים את שמותיהם של כל שנים עשר בניו של נחור, אך אינם מזכירים את שמות נכדיו ושאר צאצאיו - מלבד</p>
--	--

— עיון —

וּבְתוֹאֵל יֵלֵד אֶת רַבֶּקָה. אילו רצתה התורה רק לציין את ייחוסה של רבקה היה לה לומר בהציגה את רבקה: 'רבקה בת בתואל בת נחור!' אלא על כרחך התורה מעוניינת להציג בפנינו את משפחת נחור כולה, על מנת להראות כי רבקה באה ממשפחה חשובה ומסועפת. גם למשפחת נחור שנים עשר בנים, וממנו אף יצא ארם, אומה העתידה להיות חלק מן ההסטוריה של עם ישראל.

14. אמנם נאמר "וקמואל הוא אבי ארם", אך נראה שלא בא לציין כאן ייחוסו ולכן נאמר בלשון שונה, ועיין רמב"ן.

— עיון (המשך) —

רבקה עתידה להעביר את העוצמה שיש במשפחת נחור ולהטמיעה בעם ישראל.
הן לנחור והן לישמעאל, ולהבדיל גם ליעקב, ישנם שנים עשר בנים. מכאן אנו
למדים שאומות אלה מתחרות בעם ישראל, ואף להם יש תפקיד אוניברסלי

