

עקידת יצחק – עונש או ניסיון ?

מהי המשמעות של עקידת יצחק – בעקבות פירושו המפתיע של הרשב"ם

כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל הנני מביא רעה על המקום הזה אשר כל שמעה. צלנה אזניו. יען אשר עזבני... ומלאו את המקום הזה דם נקיים. ובנו את במות הבעל לשרף את בניהם באש... אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי (ירמיהו י"ט, ג-ה).

דברי הנביא נתפרשו על ידי חז"ל בלשון חדה: 'אשר לא צויתי' – זה בנו של מישע מלך מואב... 'ולא דברתי' – זה יפתח, 'ולא עלתה על לבי' – זה יצחק בן אברהם (תענית ד ע"א).

שרה של פרשת העקדה, על פי מדרש זה, הוא עקירת קרבנות אדם, וביטול המחשבה האלילית, שדבקה גם בקצות העם, כאילו חס וחלילה יש רצון בשמים בקרבנות שאלה. לפי פירוש זה, האיל בא תמורת יצחק, כדי ללמד לדורות, שקרבן בהמה הוא הרצוי לפני ה', ולא קרבן אדם. ואם יאמר אדם: הרי האלוהים ציווה על אברהם להעלות את בנו לעולה! הרי הוא אומר לך בפירוש: "ולא עלתה על לבי". או בלשון של רש"י בפירוש התורה: לא אמר לו: שחטהו, לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו, אלא שיעלהו להר לעשותו עולה; ומשהעלהו אמר לו: הורידהו (רש"י, כ"ב, ב).

על פי דרך זו, אחרי שבטלו קרבנות ה'מולך' מן העולם, יש לפרשת העקדה רק משמעות רעיונית מופשטת של מאבק נגד עבודה זרה.

אולם, מסקנה כזו אינה עולה בקנה אחד עם סיומה של הפרשה, שהעיקר בו הוא חידוש הבחירה באברהם ובזרעו, וחידוש הברכה לו ולזרעו.

הביטוי "לך לך" מופיע רק פעמיים בכל המקרא; בראשית הופעת דבר ה' "אל אברהם", ובסיום הופעת דבר ה' אל אברהם, בפרשת העקדה. התגלות לאברהם לא נזכרה בתורה לא לפני כן, ולא אחרי כן. הביטוי "לך לך" תוחם את גילוי דבר ה' לאברהם – ההבטחה, הבריתות והשבועה. מ"לך לך" הראשון זרע אברהם עולים אל הארץ, ומ"לך לך" האחרון – אל מקום המקדש. כאשר נוסף לכל אלה את שבועת העקדה, לא נוכל עוד לחשוב, שהפשר היחיד, או אפילו העיקרי, של פרשת העקדה הוא עקירת המחשבה האלילית על קרבנות אדם; כי העיקר המפורש בכתוב הוא חידוש הבחירה באברהם ובזרעו, וחתימתה עם השבועה. גם הרמב"ם, שנטה להסביר חלק גדול ממצוות התורה כמאמץ להרחיק את עם ישראל מעבודת אלילים, [1] לא הסביר כך את העקדה, ובחר בהסבר שונה:

פרשת אברהם בעקדה כללה שני ענינים גדולים, הם מיסודות התורה. הענין האחד הוא להודיענו גבול האהבה לה' יתעלה, והיראה ממנו לאיזה גבול מגעת... לפיכך אמר לו המלאך: 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה' (כ"ב, יב) – כלומר, שבמעשה זה אשר בו ייאמר עליך בהחלט 'ירא אלהים', ידעו כל בני האדם גבול יראת ה' מה הוא... [2]

אך כאן עולה שאלה על שיטת הרמב"ם: אם ניסיון העקדה בא כדי להודיע לבני אדם עקרונות יסוד בדרך ה', מדוע נאמר בתורה על ידי מלאך ה' מן השמים:

אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא ח... כת את בנך את יחידך ממני (כ"ב, יב).

לפי פירוש הרמב"ם צריך היה להיות כתוב: 'כי עתה נודע ירא אלהים לעולם ולדורות!' [3] אמנם, ישנו מדרש העולה בקנה אחד עם פירוש הרמב"ם ותומך בו:

'והאלהים נסה את אברהם' (כ"ב, א) – כתיב: 'נתתה ליראיך נס להתנוסס' (תהילים ס', ו) – ניסיון אחר ניסיון, גידולן אחר גידולן, בשביל לנסותם בעולם, בשביל לגדלן בעולם, כנס שלספינה. [4]

רש"י אכן הולך בעקבות הקו המרכזי במדרשי חז"ל על העקדה, ומדגיש את עשרת הניסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם. [5] לפי רש"י, כל סיפור אברהם, מ"לך לך... אל הארץ אשר אראך" (י"ב, א), עד "ולך לך אל ארץ המריה" (כ"ב, ב) הוא ניסיון אחרי ניסיון; ועוד נתנסה, שלא מצא מקום משלו לקבור את שרה, אחרי כל ההבטחות על הארץ – הכל שרשרת ניסיונות.

אולם, ההסבר של רש"י חוזר ומעלה את השאלה – מדוע הקב"ה זקוק לניסיון, כדי לדעת, שאברהם ירא אלוהים באמת?! הרמב"ם ניסה להשיב מתוך הנחת יסוד ברורה, שה' לא זקוק לניסיון כדי לדעת שאברהם "ירא אלהים". הרמב"ם סבר שהביטוי "כי עתה ידעתי" מכוון דווקא לאנשים אחרים ולדורות שיבואו. ואילו רמב"ן עונה על השאלה הזאת על פי דרכו, מתוך הכרת פירושיהם של רש"י ושל הרמב"ם:

ענין הניסיון הוא, לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, ייקרא 'ניסיון' מצד המנוסה; אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד. ודע, כי ה' צדיק יבחן' (תהילים י"א, ה) – כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בניסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הניסיונות שבתורה לטובת המנוסה (רמב"ן, כ"ב, א).

לפי פירוש רמב"ן, מתיישב יפה הפסוק של המסקנה: "כי עתה ידעתי", וכך יש להבינו לפי פירוש זה: "כי עתה ידעתי" – בפועל, מה שידעתי תמיד בכוח – "כי ירא אלהים אתה", ועל כן אתה נבחר ומזומן לברכות כולן.

זו, אם כן, התשתית לחידוש הבחירה באברהם, בסוף פרשת העקדה. ובכל זאת – מדוע היה צורך לחדש את הבחירה באברהם?

ראי"ה קוק, על פי דרכו, מציע פרשנות מאחדת, הלוקחת בחשבון גם את המאבק נגד פולחן ה'מולך' האילי, גם את הודעת העקרונות של דרך ה' לרבים, לדורות עולם, בדומה לפירוש הרמב"ם, וגם את ההוצאה מהכוח אל הפועל, על פי שיטת רמב"ן:

אותה ההתמכרות העמוקה של עבודה זרה, שראה בה האדם הפרא חזות הכל, עד שניצחה גם את רחמי הורים, ותשים את האכזריות על בנים ובנות למדה קבועה בעבודת המולך, וכהנה, היא תוצאה ערפלית מההכרה הגנוזה שבעמק לבב האדם, שהענין האלהי יקר הוא מכל, וכל נחמד ואהוב כאין נגדו.

כאשר הוצרכה ההארה האלהית להופיע בטירתה, נתגלתה בעז התלהבותה בניסיון העקדה, שהארה לדעת שאותו החום וההתמכרות לענין האלקי, אינו צריך דוקא שתהי ההשגה האלהית כל כך מעולפת בלבושים בזויים כאותם של העבודות הזרות, שהניצוץ של הטוב האלהי אובד בהם לגמרי את דרכו, אלא גם בהשגה טהורה...

שאינו צריך לומר כמה שהיא מאירה את כל דרכי חייו של האדם, כמה שהיא מתקנת את החיים החברתיים וכמה היא מעמדת על בסיס איתן את מצב הרוח של האדם, ביחס לשאיפותיו הנצחיות, המתגלות בעיניים שהם 'למעלה מן השמש'. כל אלה הם דברים גלויים.

הרבותא המצויינת [בעקדה] היא, שלא יחסר חום ההתמכרות ביחס להתקשרות האלהית בצורת ההשגה המאירה. זה יצא לפועל על ידי ההחלטה של ניסיון העקדה, שנשאר חק טבעי לדורות עולמים, שגם בהקישור העדין [= המוסרי] אל הדעה המורמה מכל רעיון חושי, יש חדירה לכל חדר לב; ולולי זה, היתה האנושיות עומדת או ברגש עכור ופראי, אמנם פועם בחזקה ביחושו לאלהות, או ברוח קריר מסונן קצת מבלעדי תכונה של חיים עמוקים.

על כן גדול הוא ונשא זכרון העקדה, לדורות עולמים, ולא רק במטבעות תפלה, כי אם המקרא במקומו הוא אומר: 'כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך' (כ"ב, יב). ומה נהדרת

היא תפילתנו, להזכיר זכותו של האב הראשון הלוחם נגד הפראות הדמיונית במערכה האלוהית, שכל זכותה הקלושה היתה בצד הפופולרי שלה בחידור עומק הלב, שהיו האליליים טוענים שאי אפשר לתרבות אנושית מבלעדיו, מפני שהרושם של האלוהות הטהורה הוא מרום יותר מדאי וזך יותר מדאי, מלהיות בו כדי מרעה להמון גוים. בא 'אב המון גוים' והורה מה שהיה צריך להורות, עד אשר איך שירדו הדורות – יש מקום לחדירה של האור הטהור, ועקדת יצחק נזכרת ברחמים לזרעו לדור דורים. [6]

על פי הרב קוק, בניסיון העקדה התגלה הכרח רוחני והיסטורי להוציא מן הכוח אל הפועל את האיחוד בין אמונת הייחוד המופשטת, הנאצלת והמוסרית, ובין מסירות הנפש וההתמסרות הטוטלית, כדי לבנות בסיס לדורות ליראת ה' טהורה ומוסרית, ויחד עם זה בעלת עצמה דתית, מתלהבת ומתמסרת. דברי הרב קוק יכולים להיחשב כסיכום מאחד לשיטות רש"י, הרמב"ם ורמב"ן.

* * *

אולם, רשב"ם חרג מכל הפירושים המקובלים, אולי מתוך התנגדות לאידאליזציה של העקדה, דווקא בדורות בהם התרחשו הרדיפות נגד היהודים ונגד היהדות, כאשר נטו הפייטנים לפרש את העקדה כאילו התבצעה בפועל חלילה. [7] רשב"ם תולה את העקדה בעונש על חטא, וגם מגדיר את החטא, ואת הגיון העונש.

בניגוד לפירושים האחרים, קושר רשב"ם את פרשת העקדה בפרשיות שלפניה, ומבאר היטב את הפתיחה: "ויהי אחר הדברים האלה..." (כ"ב, א). בפירושים האחרים, נקראת פרשת העקדה בתוך עצמה, בלי כל התייחסות למה שקדם לה. גם הרמב"ם ורמב"ן, וגם ראי"ה קוק – כולם מתעלמים מההקשר המפורש לפרשיות הקודמות. ואלו הם דברי רשב"ם על העקדה:

'ויהי אחר הדברים האלה' (כ"ב, א) – כל מקום שנאמר 'אחר הדברים האלה' מחובר על הפרשה שלמעלה: 'אחר הדברים האלה' (ט"ו, א), שהרג אברהם את המלכים, אמר לו הקב"ה: אל תירא אברם מן האומות. 'ויהי אחרי הדברים האלה' (כ"ב, כ), שנולד יצחק, ויגד לאברהם לאמר' (שם) עוד 'ובתואל ילד את רבקה' (שם, כג)... אף כאן: אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך, לו ולנינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן, וחרה אפו של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים בכלל גבול ישראל, והקב"ה ציוה עליהם 'לא תחיה כל נשמה' (דברים כ', טז), וגם ביהושע מטילין על ערי חמשת סרני פלשתים גורל. לכן 'והאלהים נסה את אברהם' (כ"ב, א) – קנתרו וציערו, כדכתיב: 'הִנֵּסָה דָבָר אֵלַיךְ תִּלְאָה' (איוב ד', ב), 'ועל נסתם את ה' (שמות י"ז, ז), 'מסה ומריבה' (שם), 'בחנני ה' ונסני' (תהילים כ"ו, ב). כלומר, נתגאית בבן שנתתיך לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלה לעולה ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך. וכן מצאתי אחרי כן במדרש של שמואל: 'ויהי ארון ה' בשדה פלשתים שבעה חדשים' (שמ"א ו', א) – כתיב 'את שבע כבשות תקח מידי' (כ"א, ל); אמר לו הקב"ה: אתה נתת לו שבע כבשות, חיך שבניו עושים שבע מלחמות עם בניך ונוצחין אותן; ד"א, שארון מחזיר בשדה פלשתים שבעה חודשים.

(רשב"ם, כ"ב, א).

זהו פירוש מרחיק לכת וחרף, הנראה סותר בעליל לסוף הפרשה: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (כ"ב, יב); אם העקדה היא עונש – איך נודעת ממנה יראת אלוהים של אברהם? פסוקי סוף העקדה מתיישבים עם דעת רוב המפרשים הרואים בה ניסיון, ושיטת רשב"ם נראית כמעט כדחיה, מפני סתירה זו. אבל מצד שני, קריאה מקבילה ומדויקת של פרשת אבימלך (פרק כ') ופרשת העקדה מצביעה על קשר הדוק של פשטי הכתובים בין שתי הפרשיות. [8] הקשר ההכרחי בין פרשת אבימלך ואברהם, עד השבועה והברית עם אבימלך, לבין פרשת העקדה, עד שבועת ה' לאברהם, אכן נחשף בבירור בביטויי המפתח, וביחס בין השבועות ויראת האלוהים. בזה צודק רשב"ם ללא ספק.

אברהם, ברדתו לגרר, חשש שאין יראת אלוהים שם: "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" (כ', יא). [9] אבל כשאבימלך דיבר באוזני עבדיו "את כל הדברים

האלה", נאמר: "וייראו האנשים מאד" (שם, ח). גם אצל אברהם יראת אלוהים היא שיא העקדה: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (כ"ב, יב). בולטים גם הביטויים הבאים: "וישכם אבימלך ב קר ויקרא לכל עבדיו" (כ, ח); "וישכם אברהם ב קר ויחבש את חמרו" (כ"ב, ג); [10] "מה ראית כי עשית את הדבר הזה" (כ, י); "כי יען אשר עשית את הדבר הזה" (כ"ב, יז). "ואבימלך לא קרב אליה... ויאמר אליו האלהים בחלם גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת" (כ, ד-ו); ומולו: "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם... כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (כ"ב, יא-יב). גם דברי אבימלך אל ה' בחלום הלילה: "הגוי גם צדיק תהרג" (כ, ד) מזכירים את דברי אברהם בהתפללו על סדום: "האף תספה צדיק עם רשע" (י"ח, כג), ומוסיפים על ההקבלות לעקדה הקבלה כללית וניגודית בין אברהם לאבימלך.

אבל המקבילה החזקה ביותר נמצאת בפסוק אחד אצל אבימלך, אל מול שני פסוקים בעקדה. באלה אנו מוצאים פעמיים ושלוש שימוש בפועל שהוא נדיר במקרא. אצל אבימלך: "ואחך גם אנכי אותך מחטו לי" (כ, ו); ובאברהם: "ולא חכת את בנך את יחידך" (כ"ב, טז). [11] בחינה יותר מדוקדקת של לשון הכתוב מגלה עוד כמה הקבלות. אציין שתיים: "וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה" (כ, ב); "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת" (כ"ב, י). "ויבא אלהים אל אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על האשה אשר לקחת" (כ, ג); "והאלהים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. ויאמר קח נא את בנך..." (כ"ב, א-ב).

הקבלה מרכזית נוספת היא השבועה. אבימלך מבקש מאברהם "ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקר לי ולניני ולנכדי כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתי בה" (כ"א, כג), ואברהם נענה לו: "ויאמר אברהם אנכי אשבע" (שם, כד); ולעומת זאת בעקדה: "ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים. ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה..." (כ"ב, טו-טז).

"ואחך" מול "ולא חכת", לקיחת שרה מול לקיחת יצחק והמאכלת, השכמה מול השכמה, ידעתי מול ידעתי, יראת אלוהים מול יראת אלוהים, שבועה מול שבועה. אי-אפשר לפקפק עוד בצדקת טענתו היסודית של רשב"ם. אך הקבלה זו רק מחריפה את השאלה דלעיל על פירוש רשב"ם: אם חטא אברהם בהישבעו לאבימלך, ועקדת יצחק היא עונש על חטאו זה, למה נשבע לו ה' בעקבות העקדה וברכנו? ואיך זה נודעה יראת אלוהים של אברהם, בניסיון שאיננו אלא עונש?

בדחילו ורחימו, ובמלוא האחריות והזהירות, הריני בא להציע גרסה מרוככת לפירושו הנועז של רשב"ם, אשר תחזור ותתלכד עם הפירושים המסורתיים, שרואים בעקדה ניסיון. תהיה זו כעין סינתזה בין שני הפירושים, ודוגמה לפירוש כולל – מאחד ומכריע.

השוואה בין ירדת אברם למצרים (י"ב, י-כ) לירידת אברהם לגרר (כ) מראה, שאבימלך אכן עשה עם אברהם חסד. כשפרעה גילה ששרי היא אשתו של אברם הוא לא היסס לגרש את שניהם, וזו הייתה מידת הדין – "ועתה הנה אשתך קח ולך. ויצו עליו פרעה אנשים וישלחו אתו ואת אשתו ואת כל אשר לו" (י"ב, יט-כ). בגרר לעומת זאת: "ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב" (כ, טו). אבימלך לא היה חייב לנהוג עם אברהם לפניו מן השורה המקובלת. גם הוא, כפרעה, יכול היה להכריז על אברהם שהוא 'אישיות לא רצויה' ולסלקו מארצו, כמקובל.

הבדל בולט נוסף: אצל פרעה לא נזכרת כלל יראת אלוהים. אלוהים לא בא אליו בחלום הלילה ולא דיבר אתו. רק בדרך עקיפה ה' העניש אותו: "וינגע ה' את פרעה נגעים גדלים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם" (י"ב, יז) – ה' הביא על פרעה וביתו מחלות קשות, [12] ופרעה הבין מעצמו, ללא דבר ה' ישיר אליו, שהמחלה באה על דבר שרי. לא כך באבימלך. אמנם ה' עצר בעד רחמן של נשי בית אבימלך על דבר שרה (כ, יח), אך גם בא אליו בחלום הלילה להזהירו, ואף קיבל באופן חלקי את טענתו "בתם לבבי ובנקין כ' עשיתי זאת" (כ, ה) – "ויאמר אליו האלהים בחלם גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחך גם אנכי אותך מחטו לי" (שם, ו) – ניקיון כפיים, לא; תום לבב, כן. [13] גדלותו של אבימלך ניכרת גם באמרו לפני ה': "הגוי גם צדיק תהרג" (כ, ד), בדומה לאברהם, והנה

ה' אישר לו בלשון "ידעתי" לפחות את תום לבבו. אבימלך בהתרעמו על אברהם דיבר במושגים של חטא, של יראת אלוהים: "כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי" (שם, ט); אצל פרעה אין רמז למעלה כזאת, רק "מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי כי אשתך הוא" (י"ב, יח), רצונו לומר – למה הבאת עלי את העונש הזה.

אבימלך אם כן הוא בעל מעלה, הוא ירא אלוהים; לכאורה, בדומה לאברהם. הוא משכים בבוקר כאברהם. הוא זוכה לדבר האלוהים בחלום, בדומה לאברהם. הוא עושה חסד עם אברהם בעקבות דבר האלוהים בחלום, ונותן לו לשבת בארצו (הכנסת אורחים). הטעיית "אחתי הוא" גרמה לאברהם נחיתות ומבוכה רבה מול אבימלך, שנחשד על העדר יראת אלוהים ונמצא תם לבב. כאשר אבימלך גומל עמו חסד ומזכיר לו את זאת, אין אברהם יכול לסרב לו. אברהם נשבע לאנשי גרר (עד דור רביעי) גם על הארץ, כבקשת אבימלך, מפני שמצא את עצמו בנחיתות מוסרית. גם מהתוכחה על גזלת הבאר בידי עבדי אבימלך, אולי בהעלמת עין שלו, יוצא אבימלך נקי לפחות באופן פורמלי: "לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה וגם אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום" (כ"א, כו). אמנם לא הכול 'חלק' [14] במלכות גרר, אבל אבימלך יוצא נקי.

כאשר אברהם מסכים לכרות עם אבימלך ברית ולהישבע לו, וההסכם ביניהם מקבל גם גושפנקה רשמית, עלולה להתעורר שאלה על בחירת אברהם, על הייעוד, ובפרט על הבטחת הארץ (לפי רשב"ם אף חטא אברהם כלפי ברית ה' כשכרת ברית עם פלשתים, כי ארצם הובטחה לו). אולי גם אבימלך ראוי? מדוע ראוי אברהם לכל הברכות יותר מאבימלך? אולי יש תוקף מוחלט (לא רק "לי ולני ולנכדי") לשבועת אברהם לו? הלוא אברהם ואבימלך התייצבו יחד על אותה מדרגה כביכול, והם גם קשורים ביניהם בברית ובשבועה!?

עקדת יצחק באה לתת תשובה לספקות הללו. יש בה מידה של צער לאברהם על כריתת הברית עם אבימלך, אבל בעיקר היא באה כניסיון שאברהם צריך לעמוד בו כדי לחדש את בחירתו, בעקבות ירידתו לגרר ולארץ פלשתים. יראת אלוהים של אבימלך מול זו של אברהם, ושבועת אברהם לאבימלך מול שבועת ה' לאברהם. מה באמת ההבדל ביניהן?

כשזועק אבימלך לה' בחלום: "הגוי גם צדיק תהרג" (כ', ד) הוא מבקש על נפשו שלו. אברהם בטענתו "האף תספה צדיק עם רשע" (י"ח, כג) התפלל על אנשי סדום, בתוכם גם על לוט בן אחיו. אפשר לפרש את דברי אבימלך כבקשה על ממלכתו ועל עצמו ('גוי' בלשון המקרא – עם). גם מהמשך הפסוקים נראה שאבימלך דואג ליראת ה' של עבדיו: "וישכם אבימלך ב' קר ויקרא לכל עבדיו וידבר את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד" (כ', ח); ואף בדבריו אל אברהם: "מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה" (שם, ט) ניכרת מידה של נטילת אחריות על ממלכתו שלו. אבל אברהם אינו מתפלל על עצמו. אפילו על בנו יחידו אשר אהב אין הוא מבקש. אין הוא תובע הגנה אישית ולא הצלה אישית. דווקא על הארץ ועל יושביה, ואפילו על סדום, הוא מתפלל, ומתווכח עם שופט כל הארץ – הייתכן שלא יעשה משפט!?

על ההבדל בין מי שמתפלל רק על עצמו ועל בני ביתו, לבין מי שמתפלל ודואג ל' לל, לארץ כולה, מלמד יחזקאל הנביא:

ארץ כי תחטא לי... והכרתי ממנה אדם ובהמה. והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח דנאל [דניאל קרין] ואיוב המה בצדקתם ינצלו נפשם... חי אני נאם אדני ה' אם בנים ואם בנות יצילו המה לבדם ינצלו והארץ תהיה שממה (יחזקאל י"ד, יג-טז).

נח לא עשה לסביבתו המורחבת, אלא רק לעצמו ולמשפחתו. ואילו אברהם עשה נפשות בחרן וקרא בשם ה'. נח קיבל דבר ה' לבנות תיבה לעצמו ולביתו ולהינצל לבדם מן המבול – והוא עשה כפי שנצטווה. ואילו משה סירב להצעה כזו, ונאבק נגדה עד שהציל את עם ישראל, ועל עצמו אמר "מחני נא" (שמות ל"ב, לב), כראוי לבית אברהם. לכן, לפני הפיכת סדום הזמין ה' את אברהם לשמש סנגור לפני ה', במשפט סדום:

וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ (י"ח, יז-יח).

אברהם אינו מופיע בכתוב בתור איש צדיק תמים כנח, ולא בגלל צדקתו נבחר וצוה "לך לך". 'צדיק תמים' הוא צדיק לעצמו ולביתו. בדורותיו הוא נחשב. [15] ייעודו של אברהם בשליחותו – "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (י"ח, יט), באחריות הכללית שהוא נוטל על כתפיו ובדאגתו לכולם: גם ללוט בן משפחתו, אבל במפורש לכל גויי הארץ. בתור אב המון גויים הוא מוזמן להשתתף, להביע טענותיו ולהתפלל אף על סדום. והנה גם לאבימלך אומר האלוהים בחלום: "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה" (כ', ז). הוא – הנפגע – יתפלל בעדך, ואז תתרפא. [16]

אחרי המפגש של אברהם עם אבימלך ובעקבות שבועתו לו, נמצא אברהם עומד במעמד שווה לאבימלך ואף מחויב לו, משפטית ומוסרית. אז נצטווה אברהם לעקוד את בנו, כניסיון ולא כעונש, אף כי יש בכך צער גדול לאברהם. בהסברנו זה אנו שבים אל דרכם של כל המפרשים בעניין הניסיון, ועם זאת אנו מקבלים מפירוש רשב"ם את הקשר הברור לאבימלך. הניסיון מעמיד את יראת האלוהים של אברהם מעל ומעבר לזו של אבימלך, לוט, נח, וכל הצדיקים שדואגים קודם כול לעצמם ולביתם. אברהם עוקד גם את עצמו, את עתידו ואת כל עולמו, ואינו מערער. כדי להציל את לוט יצא למלחמה וסיכן את עצמו. על סדום, שלוט לא התאמץ להשפיע עליה לטובה, התפלל וזעק. על עצמו ועל בנו לא זעק, אלא שתק וקיבל את הדין, כשהוא ממלא את צו ה' ביראת אלוהים שלמה. כך הוא זוכה מחדש לברכת ה' בשבועה.

לכן דומה הקריאה אליו בפרשת העקדה, לדיבור הראשון שנאמר אליו: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (י"ב, א); "ולך לך אל ארץ המריה... על אחד ההרים אשר אמר אליך" (כ"ב, ב). במקרא כולו מופיע הביטוי "לך לך" רק בשני המקומות האלה. מן הראשון, עולה הארץ, ארץ הבחירה; מן השני – מקום המקדש. גם לשון הברכה מזכיר את 'לך לך':

ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים. ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקלי (כ"ב, טו-יח). [17]

חידוש השליחות, חידוש הייעוד, חידוש הבחירה והברכה; ומעתה שבועת ה' לאברהם היא תקום. אמנם חסרה פה במפורש הבטחת הארץ, "וירש זרעך את שער איביו" איננו מספיק; אבל אצל יצחק (הוא העקוד באותה עקדה) אכן נאמר ברדתו לגרר:

גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקמתי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך (כ"ו, ג).

אף אברהם עצמו מצהיר לפני עבדו: "...ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת" (כ"ד, ז). וכי היכן נשבע לאברהם על הארץ, והרי לא מצאנו לשון שבועה לאברהם אלא לאחר העקדה? רש"י (שם) אמנם כתב שהכוונה לברית בין הבתרים, אלא שבלשון הכתוב בברית בין הבתרים לא מופיעה שבועה, אלא רק בעקדה.

אבל בהמשך דברי ה' ליצחק ברדתו לגרר, הפסוקים נוקטים לשון כמעט זהה ללשון הכתוב אצל אברהם אחרי העקדה, ומוכיחים את הקשר בין השבועה לאברהם בעקדה לבין הזכרתה אצל יצחק בגרר:

והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ. עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצתי חקוטי ותורתתי (כ"ו, ד-ה).

לפיכך אין ספק: שבועת ה' לאברהם עומדת מול שבועת אברהם לאבימלך – זו נצחית ומוחלטת, כיראתו של אברהם, וזו זמנית וחולפת ("לי ולניני ולנכדי"), כיראתו וכחסדו של אבימלך. אמנם השבועה לאברהם כוללת את הארץ במובלע, במשתמע, אך לא במפורש, ועל דרך רשב"ם אפשר לראות בזה ביקורת על כך שאברהם נתחייב לאבימלך בשבועה – לא רק על אנשי גרר, כי אם גם על ארצם. אבל יצחק, שלא נשבע לאבימלך, זוכה משבועת העקדה גם למתנת הארץ, ודווקא באותה גרר של אבימלך נאמר לו הדבר.

לסיכום: אברהם נשבע לאבימלך בגלל החסד [18] שעשה עמו בשבתו בגרר. הוא השיב לו את אשתו, נתן לו צאן ובקר, עבדים ושפחות, והרשה לו לשבת בארצו בטוב בעיניו:

ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת ל ונִכְחַת (כ', טז). [19]

אבימלך גם נתגלה כירא אלוהים, כמי שה' דיבר אליו וּחַ כַּ מַחְטָא; מן המפגש שלו עם אברהם הוא יוצא כשידו על העליונה. אברהם נתפס בהטעיית "אחתי הוא" (ועוד כדי להציל את נפשו שלו) [20] וכמי שמקבל מאבימלך טובות הנאה. לכן, כשאבימלך מבקשו שיישבע לו בתמורה, הוא אינו יכול לסרב: "על כן קרא למקום ההוא בארץ בע כי שם נשבעו שניהם" (כ"א, לא) – על שם השבועה (יותר מאשר על שם שבע הכבשות). [21] אבל מאחר שהועמד במצב של שוויון נחות ובמדרגה דומה לאבימלך, וניתן לערער על בחירתו ועל הבטחת הארץ לו, בא הציווי לעקוד את יצחק. ניסיון העקדה – אפילו יש בו גם צער לאברהם כדברי רשב"ם – מאפשר לאברהם להוציא לפועל את מלוא יראת האלוהים ומסירות הנפש שלו. [22] פה מתגלה אברהם במיטבו, כאדם כללי שנלחם על לוט, שהתפלל בעד סדום ובעד אבימלך, ואילו את בנו שלו לא חשך. אז נשבע לו ה' שבועת נצח וברוכו, ואז חזר אברהם לבאר שבע, היא באר השבועה. "וישב אברהם אל נעריו ויקמו וילכו יחדו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע" (כ"ב, יט). שבועת אברהם לאבימלך סופה לחלוף, והצל שהיא הטילה על אברהם כבר נעלם, כי שבועת ה' לאברהם כוללת את חידוש הבחירה, חידוש ברכת לך לך. מתוך הניסיון הנורא כאילו נולד יצחק בפעם השנייה על ידי גילוי מלאך ה' שעצר את המאכלת. במובלע כלולה בשבועת העקדה גם מתנת הארץ, אבל אמירתה בפירוש נשמרת ליצחק, שלא נשבע לאבימלך; והיא תיאמר לו בארץ גרר, במקום שבו נוצרה סיבת העקדה בקשר עם אבימלך, על פי דרכנו בעקבות רשב"ם. בינתיים ישב אברהם בבאר שבע, היא באר השבועה, והנחיל את השבועה ליצחק בנו, אשר ישב רוב ימי חייו בארץ הנגב, בין גרר לבאר שבע.

כאן המקום להרחיב פן נוסף בהסבר פרשת העקדה, וגם הוא נעוץ בפירושי רשב"ם ובדבקות הלא מתפשרת שלו בפשטי המקראות. כידוע, מפרש רשב"ם כל 'תולדות' שבספר בראשית ובכלל, כרשימת יוחסין של בני ובני בנים, ולא – בשום פנים – כסיפור קורות (ראה רשב"ם לראש פרשת וישב, ועוד).

לפיכך, יש לראות בסיפור "תולדת נח" (ו', ט) את סיפור הצלתה של משפחת נח מן המבול, לא פחות ואולי יותר מאשר את סיפור 'החטא ועונשו' של דור המבול. [23] חיזוק לכך יש למצוא בכך שהתורה לא הזכירה ולא תיארה שום דמות שנספתה במבול, ורק דמותו ומעשיו של נח נזכרו בפירוט. בדומה לכך – האם פרשת סדום היא פרק נוסף בסדרת 'החטא ועונשו' של ספר בראשית, כשיטת רמב"ן, או שהיא מוליכה אל הולדתם של עמון ומואב בני לוט, שניצלו מן ההפכה בזכות אברהם? בוודאי, יש בכתוב גם זה וגם זה, אבל אי-אפשר להשתחרר מן הסיוע של פרק י"ט, החורג מעט מעניין הגמול, לעניין התולדה והצלתה.

ברוח זאת, אפשר לראות את פרשת העקדה לא רק כעונש, כצער וכביקורת, ולא רק כניסיון, אלא כהצלה מופלאה של יצחק, מעין לידה שנייה שלו. בראשונה נולד יצחק משרה, על פי בשורה מופלאה של ה' אל אברהם; בשנייה ניצל יצחק מן המאכלת על מזבח העקדה, על ידי קריאתו של מלאך ה' אל אברהם. סיום הפרשה מחזק את המובן של הצלתו של יצחק, שהייתה כמו לידה שנייה, מופלאה עוד

יותר מן הראשונה. [24] אחרי הצלת יצחק, יש טעם ויש מקום להזכיר את שנים עשר בני נחור, ובתוכם את רבקה שתהיה ליצחק.

* * *

בכל שנה מתנהל בביתנו ויכוח קבוע על ניסיון העקדה, ביני לבין אשתי: האמנם הניסיון, שאברהם עמד בו, היה הנכונות למסירות נפש בלי שום חשבון אישי, כפי שהסברנו לעיל?!

כמובן, הקב"ה אינו רוצה בקרבן אדם, בשום פנים – אבל הוא רוצה בנכונות להקרבה, במסירות הנפש, בנביא שעושה את חשבון הדור והדורות, ומתעלם מחשבונו הפרטי; מתרחק ומתנתק מ'נתיבות הצדיקים', [25] שדואגים לנפשם ומפקירים את העולם, את העם ואת הארץ, גם אם יסו אותם המים הזדונים – כך אני מבין את כוונת התורה בניסיון העקדה.

אך אשתי טוענת בחום ובלהט לפירוש אחר של הניסיון. גם היא מסכימה, כמובן, שאברהם עמד בניסיון; שלא כהלכי רוח חדשים, שלפיהם אברהם טעה או נכשל חלילה. הרי הכתוב שדיברנו בו כלפי פירוש רשב"ם, עומד וצועק עוד ביתר חריפות, נגד כל אלה:

כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני (כ"ב, יב).

אולם מה היה הניסיון? לדעת אשתי, הניסיון היה כלפי אמונתו של אברהם בה' ("והאמין בה' " [ט"ו], [ו]). האם חלילה תישבר אמונתו של אברהם לנוכח ציווי נורא שכזה, או תחזיק מעמד? אברהם היה בטוח כל הזמן, שאין ה' חפץ בקרבן אדם בשום פנים, וכמובן לא בהקרבת יצחק, חס ושלום, שהרי זה עומד בסתירה מוחלטת לכל ההבטחות והבריתות שכרת ה' עם אברהם, ועם זרעו אחריו, ובפרט עם יצחק – "ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה..." (י"ז, כא). לכן היה אברהם בטוח לחלוטין, שרצון ה' האמיתי יתברר במהלך הניסיון; אף ברגע האחרון, כשהמאכלת בידו ויצחק עקוד, ידע אברהם באמונתו הנחושה, שה' לא יפר את בריתו, ויצחק לא יוקרב.

שני פסוקים מפורשים בפרשת העקדה מביאה אשתי כראיה לדבריה. זהו הראשון:

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעלה. ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעלה בני וילכו שניהם יחדו (כ"ב, ז-ח).

אם איננו רוצים לפרש שאברהם מנסה לטשטש את חומרת המצב, ולהרגיע את יצחק במילים תמימות לכאורה, לדחות את הרגע שבו יעקוד אותו, ורק אז יבין יצחק שהכוונה אליו – הרינו חייבים לומר, שאברהם בטוח באמונתו, כי רק אלוהים יראָה, היינו – יבחר לו את השה לעולה, ואין הוא רוצה ביצחק כקרבן. ולפיכך אברהם ויצחק שניהם מאוחדים בכך, שהעקדה איננה אלא מעין שאלה כלפי מעלה: האומנם בזה רצונך? והלא מאמינים ובטוחים אנו, שנינו כאחד, שאינך רוצה בכך! ואמנם, באה התשובה בקריאת מלאך ה', והוכיחה את צדקתו ואת אמונתו של אברהם. נשיאת העיניים וגילוי האיל שנאחז בסבך בקרניו, משלימים את בחירת הקרבן הרצוי בעיני ה', כפי שהאמין אברהם מלכתחילה.

גם לנערים שהושארו עם החמור, אמר אברהם בפשטות: "ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (שם, ה). אפילו יחשוב אדם, שהנערים אינם ראויים אלא להטעיה מטשטשת (שסופה להתברר ממילא) – מדוע ראוי לכך יצחק? ואם להרגיעם נתכוון אברהם, הלא זהו רק רווח זמן דחוק! ובכן, לפי פירוש זה, לא נבואה נזרקה מפיו, שישוּבו שניהם יחדיו, אלא אמונתו המוצקה, שלא נתערערה אפילו כשהסכין על הצוואר (של יצחק)! כך אפשר להבין מדוע לא שאל אברהם שאלות! מדוע לא זעק – "האף תספה צדיק עם רשע" (י"ח, כג)! ומעל לכול, מדוע לא שאל ולא דיבר מילה אחת עם שרה, אִם יצחק, בפרט אחרי שנאמר לו בפירוש: "ויאמר אלהים אל אברהם... כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע" (כ"א, יב). אברהם לא דיבר עם שרה כדי לא להפחידה, כי האמין לחלוטין שישוּבו שניהם יחדיו, כפי שיצאו.

זהו פירושה של אשתי. לפי פירושה, לא רק שדבר ה' לירמיהו שולל כל כוונה מאת ה' בעקדת יצחק, חלילה (כדברי חז"ל שבהם פתחנו פרק זה), אלא שגם על דעתו של אברהם לא עלה רעיון כזה.

כמה יפה רעיון זה, כמה יפים רותיו. כמה צדק יש בו, וכמה חכמה. לא קל ללב לדחותו. מאידך, האם קל ליישב פירוש זה עם "ויעקד את יצחק בנו" (כ"ב, ט), ועם "ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (שם, י)? ואף אם נקבל, שכל זה נאמר כדי להעצים את הניסיון שבאמונה, ללמדנו, שלא נשבר אברהם אפילו כשיצחק היה עקוד, והמאכלת בידו לשחוט – ועוד היה אברהם תמים באמונתו, שדבר לא יקרה, כי אין ה' רוצה בזה באמת – איך נפרש את אותו הפסוק, שעל חודי מילותיו נשתברו עד כה כמה פירושים: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתהולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (שם, יב), ושוב: "...יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך" (שם, טז)?

אינני מוצא דרך לפרש את פרשת העקדה בלי הנכונות למסירות נפש בלי חשבון, זו שאיננה מנסה אפילו לח – וך – כלומר, להציל ולמלט – את "הבן יקיר לי"; גם אינני רואה דרך לפרש את מציאות חיינו בלי אותה הנכונות עצמה. לא, חלילה, שה' חפץ בקרבנות אדם – אלא שהוא בוחר באלו שמוכנים לסכן את עצמם, ואף את בניהם, כדי להבטיח את המשך דרכו של זרע אברהם ויצחק, כפי שהתגבש בעם ישראל לדורותיו.

ואם נשאל: מפני מה לא נתן תשועה לישראל ביד גדולי הצדיקים שצמחו באומה אחרי רבי עקיבא ואחרי הרוגי ביתר, במשך כ-1800 שנה, וגם לא ביד צדיקי הדור הקודם, אלא דווקא ביד צעירים ישראלים, חלקם פורקי עול ומנוכרים למורשת אבות?

אינני יודע סודות השגחתו בעולם, ואינני יודע להשיב תשובה מוסמכת ובטוחה על שאלה טורדת זו. אבל לא אוכל להימנע מלומר את אשר על לבי: ה' בחר באברהם ובזרעו בעבור מסירות הנפש, שאיננה מחפשת הצלה אישית, אלא ישועה לדור ולארכ, בלא חשבון אישי ומשפחתי. הראויים להושיע את ישראל, שעל ידם נתן ה' לעמו זכות עמידה בארץ ישראל בדור הזה, אינם הצדיקים התמימים (באמת!) אשר דואגים לעצמם, אלא אלה שמשליכים את נפשם מנגד; יתרים עליהם אבות ואימהות, שאינם עוצרים בעד בניהם מללכת להושיע את ישראל ביחידות הקרביות ביותר, ובחזיתות המסוכנות ביותר.

וגם בזה חלוקה עלי אשתי; שהיא אומרת: אני מלווה את הבנים המתגייסים באמונה שישוּבו לשלום, ואינני שולחת אותם לעקדה בשום אופן. אסון יכול לקרות בכל מקום ובכל זמן, אבל הבנים-הלוחמים יוצאים על מנת שישוּבו לשלום.

ואני אומר: הם יוצאים בתקווה ובתפילה שישוּבו לשלום, אך מתוך ידיעה ברורה של הסכנה. אין אנו בורחים מפני הסכנה ולא חו' כים את בנינו מן המערכה, על זכות קיומנו כעם עצמאי וריבוני בארצנו. בזה אנו ממשיכים את דרכו של בית אברהם ויצחק, על ידי עם ישראל, לדורות עולם.

* תודתי לגב' מירה קדר, שערכה נוסח ראשוני של פרק זה, על פי הקלטת שיעור.

[1]. ראה: מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כט.

[2]. מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כד, מהד' הרב קאפח.

[3]. הרמב"ם בוודאי מתכוון שזהו הפירוש של "עתה ידעתי"; אך פירוש זה דחוק.

[4]. בראשית רבה פרשה נה א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 584-585.

[5]. תנחומא וירא מג, מו.

[6]. הרב א"י קוק, אגרות הראיה ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' מג.

[7]. רעיון זה שמעתי משמעון הקשר, איש קבוצת יבנה, ור"מ לפרשנות התורה בישיבת הקיבוץ הדתי, עין צורים.

[8]. קשרים אלה בין שתי הפרשיות, עם עצמת פירושו של רשב"ם, היכו בראשי כברק בבוקר ראש השנה התשמ"ב, בעת חרדת הדין על החרבת ('פינוי') יישובי סיני באותה שנה, בפרט בחבל ימית, קצה ארץ פלשתים, עד נחל מצרים. גם רצח סאדאת בין כסה לעשור לא שינה את הגזרה. רוב עם ישראל רצה בקיום הברית עם מצרים, על משמעויותיה.

[9]. החשש של אברהם הוא אמתי ומבוסס. בעולם של אז הייתה זו כמעט נורמה. זה גם היה חטא הנורא של דור המבול: "ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (ו', ב). אשת איש אמנם אסורה לבני נח ובדרך כלל נזהרו בה, אבל אם מה שהפריד בין אישה מסוימת למי שרצה בה היה בעל מיותר בלבד, הרבה דרכים נמצאו כדי להיפטר ממנו. אמנם דבר מעין זה קרה גם במלכות ישראל פעם אחת, נבואת כבשת הרש, אך אז נזדעזעה הארץ ת"ק פרסה על ת"ק פרסה, ואכמ"ל.

[10]. גם בגירוש ישמעאל (פרק כ"א, א, ב) בין ירידת אברהם לגרר לבין שבועתו לאבימלך) נאמר "וישכם אברהם ב' קר" (כ"א, יד); ויש עוד עניינים אחדים משותפים בין עקדת יצחק לגירוש ישמעאל (למשל קריאת מלאך ה' מן השמים כדי להצילם ממוות).

[11]. הקבלה זו הכריעה אצלי את הכף ללכת בדרך רשב"ם, ולח' וף (ולא לח' וך) את כוונת התורה בהקבלה ובהנגדה בין אבימלך לאברהם; אלוהים ח' וך את אבימלך מלחטוא בשרה, אבל אברהם לא ח' וך מאלוהים את בנו יחידו.

[12]. כנראה מחלות מין קשות, ראה רש"י שם.

[13]. ראה רש"י שם.

[14]. את שרה לקחו, ואת הבאר גזלו, וניקיון כפיים אין פה; אבל אבימלך הוטעה בשרה, ולא התרו בו בבאר.

[15]. בין בני דורו של אברהם, אפשר לדמות את נח אולי לאבימלך שדואג לממלכתו, או ללוט שדואג רק לעצמו. אל מול אברהם אינו נחשב לכלום, שהרי הניח למבול לשטוף את הכול, ורק את משפחתו הציל. זה תורף הנבואה ביחזקאל, וזו לעניות דעתי משמעות דברי חז"ל על ההבדל בין נח לאברהם, ועיין ברש"י על פי המדרש למילת "בדרתיו" (ו', ט).

[16]. מעניין לציין שזהו גם התיקון של איוב ורעיו בסוף הספר: "ויהי אחר ד' ר' ה' את הדברים האלה אל איוב ויאמר ה' אל אליפז התימני חרה אפי בך ובשני רעיוך כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב. ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ולכו אל עבדי איוב והעליתם עולה בעדכם ואיוב עבדי יתפלל עליכם... וה' שב את שבית [שבבות קרי] איוב בהתפללו בעד רעהו ויסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה" (איוב מ"ב, ז-י). זיקת איוב לנח מפורשת ביחזקאל (י"ד, יג-טז), זיקת איוב לאבימלך מתבררת בשורה של הקבלות לשוניות ורעיוניות, וכולן בניגוד לאברהם. אלא שתיקונו של איוב הוא על פי דרכו של אברהם: כל עוד זעק רק על עצמו ועל מר גורלו, וכל עוד דאג רק לו ולמשפחתו – לא נענה; רק בתפילתו על רעיו שפגעו בו, זכה ונפקד לטובה. וכך פירש הגרי"ד סולובייצ'יק במאמרו 'קול דודי דופק', איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 72-74. ועיין בהרחבה בפרק 'נבואת התפילה של אברהם', לעיל בחיבור זה.

[17]. השווה לראשית פרק י"ב.

[18]. אברהם שהחסד הוא מידתו (על פי המקובלים), אינו יכול שלא להשיב חסד תמורת חסד.

[19]. הרבה קולמוסים נשתברו בניסיון לפרש את הפסוק הזה. לדעתי משמעו חתונה ב'פרסומי ניסא', בקול רעש גדול, בפני הכול, שערך אבימלך לשרה ולאברהם, כדי שידעו כולם שהיא אשתו.

"אלף כסף" לאחיק הוא המוהר; "כסות עינים" היא כמו הינ מת כלה; "ואת ל ונכתת" זהו פרסום הקול על ידי כל הנוכחים, שנוכחו לדעת כעדים שאברהם ושרה נשואים כדין.

כך קיבלתי מאמי ד"ר שושנה בן-נון ז"ל, שמצאה ביטוי דומה ל"כסות עינים" בתעודה מסופוטמית, כמאפיין אישה נשואה. מאמרה בעניין זה טרם נתפרסם.

[20]. וזו לשון רמב"ן בעניין "אחתי את", כלפי פרעה, בראשונה: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה [= מתוך חרדה; כך נראה לענ"ד לפרש כאן], שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלוהים כוח לעזור ולהציל..." ("י"ב, י); וראה גם פירושו לכ"ב, ו-יב.

[21]. כמעט כל 'באר שבע' בפרשיות בראשית, מופיע בקמץ, בצורת ההפסק. וקיבלתי מאבי ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל שהדבר מכון למשמעות של 'שבועה' (ולא 'בע'), ולא רק תוצאה טכנית של פיסוק הטעמים.

[22]. כפי שפירש רמב"ן (כ"ב, א) את תכלית הניסיון – הוצאה מן הכוח אל הפועל.

[23]. רמב"ן בתחילת פירושו לבראשית, בתגובתו לדברי רש"י בשם ר' יצחק, על הצורך בספר בראשית ובאריכות סיפוריו, מציג את הספר כולו כסדרת סיפורי לקח, מעין 'החטא ועונשו', והגלות היא העונש הקבוע. אולם לפי רשב"ם בפירוש ה'תולדות', העיקר הוא בהצלת התולדה, וכך פירש כנראה גם ריה"ל בספר הכוזרי.

[24]. הצלת ישמעאל על ידי המלאך, באופן כה דומה, מחזקת פירוש זה, ועם זה לידת ישמעאל טבעית ולידת יצחק נסית, וכן הצלתם.

[25]. משה רבנו, גדול הנביאים, מסר את נפשו על ישראל, וסירב לכל ההצעות שהציע לו הקב"ה להפוך לנח של עם ישראל. כל תפילותיו נענו – על עם ישראל, על אהרן (דברים ט', כ), על מרים (במדבר י"ד, יג) ואפילו על פרעה (שמות ח', ח-ט, כו-כז; ט', לג; י', יח-יט). רק פעם אחת ביקש משה על עצמו ("ואתחנן..." [דברים ג', כג-כה]), ולא נענה! אברהם לא ביקש על עצמו ועל ביתו אפילו פעם אחת.