

רפאל רכס

מה בין "ניסיונן" ל"יוסורים של אהבה"?

- א. בעית הניסיון בפרשת העקידה
- ב. גישת רס"ג - יוסורים של אהבה
- ג. גישת הרמב"ם - נס ודגל לאחרים
- ד. גישת הרמב"ן - להוציא מן הכוח אל הפועל
- ה. גישת אברבנאל - התעלות לאומה כולה
- ו. סיכום

א. בעית הניסיון בפרשת העקידה

כל אדם המתבונן בעניינים פקוחות בנסיבות הסובבים אותנו, בעבר ובהווה, הטריד אי פעם את מחשבתו בשאלת "צדיק ורע לו". נושא זה מעורר שאלות, כמו: "הייתנו שאנשים יסבלו, אף על פי שלא הגיע להם עונש כה חמורי"? האם ניתן להעלות על הדעת שהקב"ה יביא על אדם יוסרים קשים, "דווקא מותך שאוהבו"?

שאלות קשות אלו, השויות לשאלת השאלה של "צדיק ורע לו", מתקשרות אל התחום הרחב והקשה עוד יותר של הבנת "דרכי ההשגחה" של הבורא יתברך. ודאי שאין אנו מתיימרים לנסות להבין דברים אלה שבromo של עולם. אולם, מצד "לא עלייך המלאכה למגור", ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב, טז) ננסה, מותך עיון בדבריהם של הראשונים ז"ל, להתמקד בשני מושגים מרכזיים בתחום זה - "ניסיונן" ו"יוסורים של אהבה", והיחס ביניהם.

אחד המוקדים המרכזיים, אשר ממנו יצאו חכמי ישראל לעמוד על נושא מחשבתי כבד עד זה, היה ניסיון העקידה. אולם מלבד ניסיון העקידה, המפורטים והמיוחדים כל כך, מוזכרים ניסיונות נוספים בתורה, המעוררים אף הם שאלות ומצריכים ביאור.

לדוגמא - הפסוק בשמות (טז, ז), ממנו נראה כי אכן הקב"ה את הניסיון על מנת לדעת אם מקיימים ישראל את תורתו או לא, חלילה:

ויאמר ה' אל משה: הנה ממטיר לכם לחם מן השמים, ויצא העם ולקטו דבר
יום ביום - למען אנשנו הילך בתורתי אם לא.

וכן הפסוק בדברים (ח, טז), אשר משתמע ממנו כי מטרת הניסיון הינה לתת שכר בסופו:
המאכלך מן במדבר אשר לא ידוען אבותיך, למען ענתך ולמען נסתך להטיבך
באחריתך.

האפשרות הראשונה והפשוטה, אותה ניתן להציג בהסביר "הניסיון" בכלל ו"ניסיונו העקידה" בפרט, היא כי סבל וייסורים הבאים מהקב"ה הינם עונש, לפי דרגתו של החוטא. בכך זו מסביר הרשב"ם את ניסיון העקידה, כעונש לאברם על שכרת ברית עם אבימלך, כמוותואר בתורה (בראשית כא, כט), שלא יעברו לתחומי המחלוקת של השני, הם וצאצאיהם: ועתה השבעה לי בלהים הנה אם תשקר לי ולניini ולנכדי, כחสด אשר עשית עמק תעשה עמוני, עם הארץ אשר גرتה בה.

מסביר החיזוקוני (שם):

עכשו, כאשרתא (אברהם) גר ואני (אבימלך) בעל הבית, תעשה גם אתה עמוני - בשאהיה גר ואתה בעל הבית, עם יושבי הארץ אשר גرتה בה.

או כפי שכותב בעל "בכור שור" (שם):

כшибוא לידך - שלא תגרש גם אתה את זרעי.

כותב על כך הרשב"ם (בראשית כב, א):

אף כאן, אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך, לו ולניינו ולנכדו של אברהם, ונתן לו שבע כבשות הצאן וחורה אף של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים - בכלל גבול ישראל, והקב"ה ציווה עליהם (דברים כ, טז) : "לא תחיה כל נשמה". וגם ביהושע מטילין על ערי חמשת סרני פלשתים גורל. לכן : "זה-להים נשעה את אברם" - **קיינטרו ציערו... כלומר, נתגאייתה בגין שנותהייך לכרות ברית ביןיכם ובין בנייהם**, ועתה לך והעלתו לעולה - ויראה מה הועילה כרויות בריתך!¹

אולם, אנו נזהה מותך הנחתה המוצאת המשותפת לרוב המפרשים, כי אברהם ויצחק לא חטאו, ומעשה העקידה אינם עונש כלשהו.² כך נתייחס אל הניסיון בכלל, ונאמר כי ישן ניסיונות וייסורים הבאים על האדם, לא כעונש על חטא או פגש כלשהו. על מה, אם כן, באים ניסיונות אלו על האדם, ומה החיסכון בין "הניסיון" למושג "ויסורים של אהבה"?

¹ עיין אף בחיזוקוני (שם כב, א), המביא את פירושו של הרשב"ם כ"יש מפרשימים".

² אמנם, שנו מדרש התולדה את ניסיון העקידה בהתנוגותם של אברהם ויצחק, אולם אין בו ממשמעות של חטא, אלא של הבעת תחושה מצדים - שלא הוציאו עדיין את כל האבתם לקב"ה לפועל. עיין בבראשית רבה (מהדורות וילנא נה, ד); ליקוט שמעוני (וירא, רמז צו) :

"אחר הדברים האלה" (בראשית כב, א) - אחר הרהוריו דברים שהיו שם. מי הרהור? אברהם הרהר ומאמר: שמחתי ושימחתني את הכל ולא הפרשתי להקב"ה, לא פר אחד ולא אל אחד. אמר לו הקב"ה: על מנת שנאמר לך שתקרב לי את בنك ולא תعقب. על דעתה דרי אליעזר, דאמר: ... מלאכי השרת אמרו: אברהם זה שמח ושמחת את הכל ולא הפריש להקב"ה, לא פר אחד ולא אל אחד. אמר להן הקב"ה: על מנת שנאמר לך שיKirib את בנו ולא יעכב. יצחק וישמעאל היו מדיניות זה עם זה, זה אומר: אני חביב מכך - שניימולטי לשילוש עשרה שנה, וזה אומר: חביב אני מכך - שניימולטי לשמונה שנים. אמר ליה ישמעאל: אני חביב מכך. למה? שהיה סיפק בידי למחות ולא מחיתני, באותו שעה אמר יצחק: הלוואי היה נגלה עלי הקב"ה ואומר לי שאחיך אחד מאיברי ולא עכב, מיד יזה-להים נשעה את אברם" (שם)."

בבירור עניין "הניסיונו" והכליתו, עומדות בפנינו שתי אפשרויות הבנה: או שהניסיונו הינו לטובות המנוסה עצמוו, או שהוא לתועלת הכלל. אין להעלות על הדעת כי בא הניסיון בשביל המנחה - הקב"ה, הרוצה לדעת את תוצאות הניסיון.³

כך מנסח זאת הר"ן בדרשותיו (ו, עמוד ק):

וזה הניסיון צריך להתגבר. וזה, כי אין ספק שהניסיונו לא יהיה אלא לאחד שני דרכים: או לתועלת המנוסה או לתועלת הכלל. לתועלת המנוסה - כי בחיות מחשבת הצדיק טובה ונניינו חזק ביראת ה' יתברך, מביאו לידי ניסיון - למען תצטרף מחשבתו הטובה לידי מעשה, ולכן לא ינוסה רק הצדיק העומד בניסיונו, והוא אומרו (תהלים יא, ה): "ה' צדיק יבהיר..." והשני, לתועלת הכלל - שיראו כלל האנשים אהבת ה' יתברך... זהו עניין הניסיון לא זולתו, כי אין ספק שלא ינסה ה' יתברך, לידע אם יעמוד בניסיונו, כי ה' יתברך צופה וمبיט כל העניינים, ואין אצלו ספק כלל.

ב. גישת רס"ג - ייסורים של אהבה

ראשית נציג את דרכו של רס"ג בספרו "אמונות ודעות" (ה, ג, מהדורות ר"י Kapoor, עמוד קע). רס"ג וראשונים נוספים זיהו את הניסיון לצורך כסוג של "ייסורים של אהבה", אשר אינם באים בעונש על עון שקדם, אלא על מנת להרבות שכר.

ואומר עוד, שאני מצאתי ייסורי הצדיקים בעולם הזה שני סוגים, האחד - על העבירות המעתות... והשני - על דרך הניסיון מישראל ה' בהם, כאשר ידוע לפניו שהם יסבלו אותם, ולאחר כך יגמלם עליהם טוב... ולא הוודע לעשוות כגון זה במני שלא יסבלם, כיון שאין תועלת בכך, אלא התועלת בתוחלת הצדיקים כדי שידעו בני אדם שלא לחינם בחרם ה'... ואומר אני, אף גם השלם יתכן שייבאו עליו ייסורים - כדי ליתן לו שכר על כך. מפני שאני מצאתי שהטף מתיסירין, ואין לי ספק שישלם להם, והוא ייסורי חכם להם כמושר אביהם להם על ידי הכהה וככילה כדי למונעם מלהזיק, כמו שהוא

³ אמנם הרלב"ג מעלה אפשרות מעין זו, שהקב"ה יודע את הכל, מלבד מה שהאדם עשוי לבחור בבחירה החופשית, שאם לא כן לא הייתה זו בחירה חופשית באמות. בדרך זו נון הוא לדברי ה' (בראשית כב, יב): "עתה ידעת כי ירא - להים אתה" את משמעותם הפשטה. עיין וירא (י, ב) בתועלת זו; בביאור המיליות (כב, א); בתועלת זו; וכן בספרו "מלחמות ה'" (ג, ד - ה).

מעניין, כי המעניין בהשגת הראב"ד על הלוות תשובה (ה, ח), יראה שכותב הוא בכיוון דומה לרלב"ג. אולם, רובם המוחלט של גדולי ישראל דחו על הסוף רעיון זה של הרלב"ג. ראה בדברי ר' חסדיי קרשקש בספרו "אור ה''" מאמר ב (א, ד); וכן שם (ה, ג); ר' יצחק ערامة, "עקדת יצחק" וירא (כא, עמוד קט) ושם שמות (לא); אברבנאל, בראשית (יח); "אורות הקודש" (ב, עמוד תקמ"ט); ובאריכות בדברי שמחה בונים אורבן, "עמודי מחשבה היישראליות" חלק ג (ט, א): "חריות הרצון ונבולותיו", הוצאה ההתדרות הציונית, ירושלים תשנ"ג (עמוד 1051).

مشקה אוטם הרפואות הנגלוות המרות, כדי לסלק חולמים. ואומרו בתרורה (דברים ח, ה) : "וַיַּדְעֵת עָם לְבָבָךְ כִּי כָּשֶׁר יִסְרָאֵל אִישׁ אֶת בְּנֵי ה' - להיק מיסרך". ואמר בזומה לכך (משלי ג, יב) : "כִּי אֲתָא אֲשֶׁר יִאֱהֹב ה' יְוכִיחַ, וְכָאֵב אֲתָא בְּן יִרְצָחָה". ואם יאמיר אדם : והרי הוא יכול להטיב להם בכמו הגמול הזה מבלי לישרים, אנו עוננים לו... כי הטובה על דרך הגמול, יותר מאשר על דרך החסד.

דרך זו של ייסורים, המגדילים את שכר המנוסה ללא חטא קודם, נראה לרש"ג מקובלת וצדקת.⁴ לשיטתו, מורה אף המציגות כך - "מפני שאני מצאתי שהטע מתייסרים, ואין לי ספק שישלם להם", וזאת אף שודאי לא הספיקו תינוקות אלו לחטא. אף מבחינה מוסרית יש צדק בדבר - שכן זהה השגחת ה' : "כִּי אֲתָא אֲשֶׁר יִאֱהֹב ה' יְוכִיחַ, וְכָאֵב אֲתָא בְּן יִרְצָחָה".

אולם, אם נדייך בדבריו של רש"ג, נבחן כי ישנים שני סוגים של ייסורי ניסיון :

א. בתחילת כתוב רש"ג, כי בעקבות הייסורים על דרך הניסיון : "וְאַחֲרֵךְ יִגְמַלֵּם עֲלֵיכֶם טוֹב", אולם מטרתם הראשונית אינה עצם השכר המובטח מהם : "אֶלָּא הַתוּלָת... בְּדַי שידעו בני אדם שלא לחינם בחרם ה'".⁵

ב. לאחר מכן מוסיף רש"ג כי תכלית ייסורי הניסיון הינה השכר בועלם הבא : "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: וְאֶת גָּם הַשְּׁלָמָה יִתְכַּן שִׁיבוֹאו עַלְיוֹ יִסְרָאֵל - בְּדַי לִתְעַן לוּ שְׁכַר עַל בְּדַי".

⁴ אף שאין רש"ג מזכיר במפורש את הביטוי "ייסורים של אהבה", ברור שכונתו לכך, שהרי פותח הוא בפסקה זו וכותב : "וַיֹּאמֶר עוֹד, שָׂאֵנִי מִצְאֵת יִסְרָאֵל הַצִּדְיקִים בְּעוֹלָם הַזֶּה שְׁנִים סְגִים...". כMOV באגמרא במסכת ברכות (ח, א), שם "פְּשָׁפֵשׁ וְלֹא מֵצָא" עבירות לתולות בהן את ייסוריו - "בִּידּוֹ שִׁיסְרָאֵן שְׁאַהֲבָה הַסְّ". כך כתוב רש"ג בהקדמת פירושו לאיוב (מהדורות ר' קאפק, עמוד יט) :

"שָׁאֵם יְחֻלֵּוּ בְּנֵי יִסְרָאֵל וְצָרוֹת, נְדַע שְׁאַיִն חֲרוּגִים מִאַחַת מִשְׁתַּיְרָה דָּרוֹגָת: אָוֶן שְׁעִירּוֹת שְׁקָדְמוֹ לְנוּ וַיָּקָרְאוּ עֲוֹנָשׁ, וַיָּרְאוּ לְנוּ לְפִשְׁפֵשׁ אֶת דָּרְכֵי מִגְרָעָתֵינוּ... אוֹ שְׁהָם נִיסְיָוּן מִאַת הַחֶכְמָה כִּי שְׁנָעָמוֹד בָּהּ וַיָּגַמְלָנוּ. וַיְפִיכָּךְ, אָם אָנָהוּ פִשְׁפֵשׁוּ וְלֹא מֵצָאוּ מְאוֹמָה... נְדַע שְׁהָם הַקְּדָמָה (למונע שכר) וַיָּקָרְאוּ נִיסְיָוּן".

⁵ ב"כוזרי המפורש" (ג, עמוד קמץ, הוצאת נזר דוד, ירושלים תשס"ב) מובא כי דעה זו של רש"ג, כי בא הניסיון על מנת להודיעו לאחרים (כפי שמביא ابن עזרא בשמו להלן), אינה מצויה בספר "אמונות ודעתות", אלא נימן לראותה בפירושו לתורה (בראשית כב, י) : "בַּיּוֹתָה יְדַעַתִּי - בַּיּוֹתָה הַדּוֹעַתִּי לְבִנֵּי אָדָם", וכן מפנה הוא אל תשובה ר' רש"ג : "נֶגֶד חַוִּי הַבְּבִלִּי" (נא). אולם,anno הראיינו לעיל כי ניתן לדידי דעה זו מלשונו של רש"ג בספרו "אמונות ודעתות".

ראה ב"עמיוני המחשבה הישראלית" (א, עמוד 95), כי הבין אף הוא כך את דברי רש"ג אלו, וכן משתמע אף מפירוש רש"ג בספר איוב (לו, עמודים קפ-קפ). כך נראה אף מפירוש הרד"ק על תהילים (יא, ה) : "וַיַּבְאֵל עַלְיוֹ צְרוֹת וַיְבַחֲנֵנוּ לְעֵינֵי הָעוֹלָם לְהָרְאֹת צְדָקוֹ לְבִנֵּי הָאָדָם, כִּי לֹא יִמּוֹת לְבָבוֹ בְּעֶבֶר הַצְּרוֹת".

כן הדבר אף בדברי ר' מנחים המאיiri (שם) :

"אבל תאמר הבדיקה לעניין האדם, כלומר : ישבב שיבחן לבני אדם, עד שיכירו בו שאין מהרhar אחר מדות ה-ל-יתעללה".

וכן יכולים הדברים להשתלב במידה מסוימת עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, כד), להלן.

כפי שכותב זאת רס"ג בצורה מפורשת יותר בהקדמת פירשו בספר אイוב עמוד יט⁶:

וחדרגה השלישית - מצב הבחינה והניסיונו. והוא, שהعبد הצדיק, כאשר ידוע לפני יתעלה שהוא יסבול את היסורין שיביא עליו וימוד במצב צדקותו, הרי הוא מביא עליו מקצת ייסורין - כדי שכאשר יעמוד בהן יגלהו ויטיב לו, וגם סוג זה הוא טוב וחסד, כיון שהוא מביא את האדם לעונג הנצח.

ר' אברהםaben עזרא מביא את הסברו הראשון של רס"ג לתכלית הניסיון: "כדי שידעו בני האדם", ודוחה אותו, ופונה לאפשרות השניה - להרבות שכרו לעולם הבא (בראשית כב, א):
והגאון אמר, שמילת "נסחה" - הראות צדקתו לבני אדם, גם מלת "ידעתני" -
כיעם הודיעתי... ולאחר שהכתבו אומרים בתקילה: "זה-להים נסה את אברהם"
סרו כל הטענות. והשם ניסחו כדי שיקבל שכר.

בדרכ ז' הילך אף ר' חיイ אבן פקודה, בשער חשבון הנפש בספרו "חובות הלבבות", והציג להסביר את הניסיון לצדים כ"ייסורים של אהבה", שאינם באים על חטא שקדם אלא על מנת להרבות בשכר (ח, ג, מהדורות ר"י קאפק, עמוד רשות):

ואם זה (היסורים) התחלה מאת ה' לך על דרך הניסיון והבחן ולא בכלל עוננות
- הרי גודיל ה' בכך גמולך וכפיל שרך... **כזוי שיגמול לך בשפע הגמול על**
סבילתך את הניסיון, הרי זה חסד מאת ה' עליך.

כך מביא אף רבינו יונה, בספרו "שער תשובה" (ג, ט, על התפיסה כי ישנים "ייסורים של אהבה", הנעים לאדם כדי שיקבל שכר לעולם הבא):

"מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו" (משל ג, יא). פירוש: אם לא יהיה לך כן, להימלא אסמיד שבע, בתתק מהונך ומרاشית כל תבואהך
לעבודת הצדקה, אבל יאחזךימי עוני - אל תמאס מוסר ה', ודע כי גם
זה לטובתך, "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (שם, יב) - **להיותבו לאחריתו,**
להיות תמורה שכר העולם הזה ותחת כבודו, שכר אמת והטוב הצפון
העומד לעד לעולם.

ר' חסדיי קרשך, בספרו "אור ה'" (מאמר ב, ב, ד), מסביר אף הוא את הניסיון בעקידה כ"ייסורים של אהבה", אלא שנוטן הוא בהם הסבר הגיוני (הדוימה במקצת לגישת הרמב"ן
שתובא להלן), והוא העלתה רמתנו הרוחנית של הצדיק המנוסה ושיפור מידותיו:

וזהו אצלינו הניסיון הנזכר בתורה בכלל האומה,ananmar בבחינת המנוסה. וזה אמם אחר שנטאתה ההקדמה האומרת, שהפעולות יקנו תוכנה ומידה קבועה בנפש, וכל שכן שיוחקו אותה אם היא קנوية בסכבר.
ולזה יתאמת שהמנוסה בפועל רשום או בפועלות רשותות (פעולות המשאירות
רשות בנפש האדם), כשיימוד בניסיונו - הנה כבר קנה שלימות על שלימותו,

⁶ וכן השווה לפירושו של רס"ג (משל ג, יב), מהדורות ר"י קאפק (עמוד מו).

אשר בבחינתו יתאמת, שייהי נודע לשם שלא נודע קודם הניסיון, لماה שלא היה לו מציאותו (אחר שקדום לניסיון לא היה בפועל באותה שלמות שקנה אחר הניסיון, לא היה שיק לדעת דבר שאיןנו קיימים. לכן, רק אחר אשר ניסיון העקידה אמר ה': "עתה ידעת..."). ולזה מה שאמר בכלל האומה (דברים יג, ז): "כי מנסה ה' להיכם אתכם לדעת היכם אוהבים את ה' - להיכם..." אבל קודם הניסיון הוא לא ידע הייתנו אוהבים, לפי שהאמת שלא היינו אוהבים אלא אחר הניסיון. כמו שבא בניסיון העקידה (בראשית כב, יב): "כי עתה ידעת כי ירא להים אתה"... והרב המורה פירש בדרך אחרת ("מורה נבוכים" ג, כד): "לדעת...", ככלומר להיות נודע לכל העמים, "היכם אוהבים". ואין צורך... וזה אכן ייסורין של אהבה", הנזכר בדברי חז"ל (ברכות ה, א), לא הייסוריין שתכליות טוב גשמי, כמו שדים מה הריל⁷. ולזה אין מקום לספק מצד הרע המגיע לצדיק.

לדבריו של ר' חסדאי קרשך, עצם מעשה הניסיון מחדש ומטיבו במנוסה רמה של יראה ודיביקות בקב"ה, שלא הייתה לו קודם לכך. כל זאת, על מנת להביאו לשכר רוחני לעולם הבא, לא על מנת לתת לו שכר גשמי בעולם הזה, ולא על מנת להודיע רעיון רוחני לעולם כולם.

ג. גישת הרמב"ם - נס ודגל לאחררים

הרמב"ם הקדיש לעניין הניסיון פרק שלם בספרו "מורה נבוכים", במסגרת הפרקים שמייחד הוא להסביר דרכי ההשגחה של הבורא. הרמב"ם פותח בהזורת הניסיות בתורה, בהציגו את הניסיון כສבל הנגרם לאדם, אף שהדבר אינו על עבירותיו (מורה נבוכים ג, כד):

עניין הניסיון אף הוא מוקשה מאד. הוא מן הקושיות הגדלות ביתור בתורה. התורה הזכירה אותן בשישה מקומות, כפי שאבהיר לך בפרק זה.⁸
מה שמשמעותם אצל האנשים בדבר הניסיון הוא שה-ל מנהית פגעים על אדם מבלי שחתא קודם לכך, כדי שכרכו יגדל. זה עיקר שלא הוזכר כלל בלשון גלויה בתורה. אין בתורה אלא מקום אחד משפט המקומות שפשטו יגרום לדמות עניין זה. ואני אסביר לך את משמעותו.

⁷ אולי כוונתו לרלביג במלחמות ה' (ד, ה), שם מונה הוא ארבע סיבות לרעות הבאות לצדיקים, בהם מננית רק רעות הבאות בגל מיעוט דבקות בקב"ה וחטא האבות, או ייסורים שהינן לתועלת ההשגחה בעולם הזה, ואין הוא מונה תועלות רוחניות בייסורי הצדיקים.

⁸ פרשת העקידה (בראשית כב, א); "למען אנסנו הילך בתורתך אם לא" (שמות טז, ד); "כי לבבור נסota אתכם בא ה-להים" (שמות כ, מ); "למען ענתך לנסתך, לדעת את אשר בלבבך" (דברים ח, ב); "חמאכלך מן במדבר אשר לא ידוען אבתיך למען ענתך ולמען נסתך להיטיבך באחריתך" (דברים ח, טז); כי מנסה ה' - להיכם אתכם" (דברים יג, ז).

העיקר התורתי, שהוא היפך הדעה הזאת, הוא דברו (דברים לב, ז) : "ל-אמונה ואין עול". גם לא כל החכמים סברו כדעה המונית זאת, שהרי אמרו (שבת נה, א) : "אין מיתה بلا חטא ואין ייסורין بلا עון". זאת היא הדעה אשר ראוי להחזיק בה כל בן תורה בעל שלל, ולא ייחס עושק ל-ל, הוא נעלם על זאת, כדי להאמין שרואבן חף מחטא ושלם, ושאין ראוי למזה שפגע בו.

בתחילת דבריו, דוחה הרמב"ם נחרצות את האפשרות שמרתת הייסורים הינה לתת לאדם שכר לעולם הבא, אף אם לא הגיעו לו הייסורים בגל חטאיהם שקדמו לכך. לדעתו, כל מעשה הבא לישר את האדם, ללא שהדבר הגיעו לו על פי חשבונו "שכר ועונש" - הרי זה עול חסר צדק. הדבר ייחשב כעוול, אף אם יקבל האדם שכר בסופו של דבר. הכל כך השיבו החכמים בגמרה (ברכות ה, ב) לשאלת: "חביבין עליך ייסורי... לא חן ולא שכרן". על כן קובע הרמב"ם, שחילתה מליחס עושק זה לקב"ה, עליו נאמר (דברים לב, ז) : "ל-אמונה ואין עול!"

על השאלה מהם "ייסורים של אהבה" (שם), משיב הרמב"ם שאין זו הנחת הקב"ה, אין זה נזכר בתורה, ואף הצדק מרחיק זאת, "השפט כל הארץ לא יעשה משפט"?! (בראשית יח, כה). על הזכרת המושג בגמרה משיב הרמב"ם כי זו דעת מיעוט וחכמים חולקים וקובעים: "אין מיתה بلا חטא ואין ייסורין بلا עון" (שבת נה, א), וכך יש לומר: "זאת היא הדעה אשר ראוי להחזיק בה כל בן תורה בעל שלל, ולא ייחס עושק ל-ל, והוא נעלם על זאת".⁹

⁹ יש להעיר, כי המעניין בסוגיות הגמורה (שם) יראה כי דוחה הגמורה דעה זו של רב אמי, כי "אין מיתה بلا חטא ואין ייסורין بلا עון", ומוכיחה כי אף ר' שמעון בן אלעזר סובר כי "יש מיתה بلا חטא וייש ייסורין بلا עון, ותיבטה דרב אמי תיבטה". ראה את דברי בה"ג בתוספת (ברכות מו, ב, ד"ה 'מר'). כך תמהה אף ר' יוסף בן שם טוב, בפירשו "שם טוב" על הרמב"ם (ג, יז).

ראאה בהערתו של ר' קפח (מוראה נבוכים שם, הערכה 58), שכtab שזהו "המובהקת החכם לאחר מותו", ותירץ: א. קושיית הגמורה הינה רק לגבי "אין מיתה بلا חטא" אבל לא לגבי "אין ייסורין بلا עון". ב. אף לגבי המיתה, יש לומר כי ר' אמי מדבר במיתה שלא בזמן בהיא בגין ייסורין וכיודע, ולישנא דארבעה מתו מדובר במיתה הטבעית". אלא, שעל הערכתו קשה "ממה נפשך": אם צודק הוא, מודיע השAIRה הגמורה את ר' אמי ב"תיבטה" ולא תירצה כך? אם לא סברה הגמורה לחblk בין המיתות, ודוחיתה היא על "אין מיתה" בלבד, מודיע מביא הרמב"ם את מאמר ר' אמי כלו: "אין מיתה بلا חטא ואין ייסורים بلا עון" (ג, יז); (שם, כד) ? הרמב"ם, עמוד רעד, מהדורות ר' ר' שעועלן מעלה אמנים את האפשרות שלגביה "אין ייסורין بلا עון" לא נדחה ר' אמי, אלא שמיישב הוא אף את האפשרות שמאמר ר' אמי נדחה בשלמותו (וראה בהערה 14). אפשרות זו נראית בפשט הגמורה, שכן כך מסיימות הגמורה את דוחיתה (שם): "ישמעו מינה, יש מיתה بلا חטא ויש ייסורין بلا עון". כך הבינו התוספות (שם, ד"ה "ושמעו מינה"), וראאה בפני יהושע (שם).

נראה, כי להבנת דברי הרמב"ם, יש להעזר בדברי המאירי (בית הבחירה, שם): "ואף על פי שנשאר בדעת האומר כן בתיבטה, אין עיקרי האמונה תלויות בראיות של פשוטי מקראות ואגדות, וכבר ידעת שאין מшибיכן באגדה". כך היא דעת הרמב"ם, כי אין ספיקת הלכה בענייני אמונה ודעות. ראה אורת תחיהית המתים, מהדורות ר' י' שילת (עמוד שנד, ובהערה 23 שם); ספר המכחות (לא תעשה קלם). וראאה בעניין זה בא"גורות הראייה" (א, קג). בכך זו נראאה שיבן פסקו של הראי"ש בברכות (ז, יג, עיין שם). וראאה עוד במאיiri (שם) וב"נפש החיים" (א, ו, עמוד יח), על "מתו בעטיו של נחש".

כך כותב הרמב"ם אף בתחילת פרקי ההשגה שלו (שם, יז) :

כך מופיעה בדברי החכמים תוספת שאינה מופיעה בגוף התורה, והיא שחלקים אמרו (ברכות ה, א) : "ייסורין של אהבה". כי לפי דעה זאת יש שפוגעים באדם פגעים לא בগל חטא שקדם, אלא כדי שירבה שכרו. זאת היא גם שיטת המعتזה¹⁰. אך אין כתוב בתורה לעניין זה. ואל יטעה אותה דבר הניסיון (בראשית כב, א) : "ויה-להים נסה את אברחם", ודברים ח, ג) : "ויענק וירעב..." כי עוד תשמע דברים על זאת.

icut, נדרש הרמב"ם להציג כיצד מסביר הוא את מטרתו של הניסיון ואת תכליתו. כיצד, אף על פי שמייסר הבורא את האדם ללא שיקדム לו עון, לא יהיה בכך עולא אך יושר הנהגה (המשך מורה נבוכים ג, כד) :

דע שכל ניסיון המופיע בתורה, מטרתו ומשמעותו רק שידעו האנשים מה ראוי להם לעשות, או מה הם חייבים להאמין. لكن, משמעות הניסיון היא, כמובן, שיעשה מעשה מסוימים שאין הכוונה לאוטו מעשה כפרט, אלא הכוונה שהיא דוגמה שיחקוו אותה וילכו בעקבותיה. מכאן שדברו (דברים יג, ז) : "לדעת היישכם אחים" - אכן פירושו שידעו ה-ל זאת, שהרי הוא כבר יודע. אלא זה כמו דברו (שמות לא, יג) : "לדעת כי אני ה' מקדשכם", שימושותו 'שתדענה האומות'...

היות שהתרברר לך שימושות "לדעת" כאן - 'כדי שהאנשים ידעו', תהיה כמו כן משמעות דברו אודות המן (דברים ח, ב) : "למען ענתך, לנסתך, לדעת את אשר לבבך, התשמר מצותיו, אם לא" - 'כדי שתדענה זאת האומות'. כן מפורסםשמי שמתmarsר כליל לעבודתו יתעלה - פרנסנו ממקום שלא העלה על דעתו.

תכלית הניסיון, לדעת הרמב"ם, אינה לשם ההיסטוריה עצמה, הכרוכים במעמד הניסיון, אלא התועלת היוצאת בכך לעולם כולו. באמצעות הניסיון, מודיע הקב"ה לישראל ולעולם מסרים אמוניים: עד כמה משגיח הוא על בריאותינו, עד היכן צריכה להגיע האהבה אליו ועד היכן צריך להגיע הביטחונו בו, וכדומה. אלא, שבפסקוק אחד בתורה לא נראה הדברים כך, אלא כמשמעותו "ייסורים של אהבה" ממש (דברים ח, טז) :

המאכלך מן בדבר אשר לא ידוען אבותיך למען ענתך ולמען נסתך להיבטך
באחריתך.

¹⁰ הרמב"ם מסביר (שם) את דעת המعتזה בהסביר ייסורי הצדיקים:

"הגנות הוא שכמה בני אדם גולדים בעלי מומים, מבלי שחתאו. הם אומרים: זה בהתאם לוחכמינו, טוב יותר בשביל אותו איש שיהיה כך, משיהיה שלם, אלא שאיןנו יודעים את הטוב הזה, ואין זה בתורה עונש לו - אלא בתורה הטבה לו. כך תשובהם בדבר מות אדם מעולה - שהוא כדי שירבה שכרו בעולם הבא."

מה בין "ניסיון" ל"יסורים של אהבה"?

הרמב"ם נדרש לביאור פסוק זה (שם) וכותב:

באotta משmuot namar ul hman b'iridato haRoshona (shmot tz, 2): "l'man anasnu, hilch batzroti am la'... grom l'dmota shel leuitim ha-l metruh adam cdi shirba schro, ak laamitou shel dbar ain zeh c. ala meshmuot ha'dbar hia achat m'shti meshmuot:

האחת: היא המשmuot chozrot v'nashniyah ba'asher le'man b'dibor haRoshon.

המשmuot ha'shniyah hia: 'l'man yu'od' am hahtmurot ha'shlimah ha-l maspekhet fransha v'mincha mn ha'igunah v'ha'umel, ao la'. ao sh'tahya meshmuot "n'stach" - le'hergilch, madbario (dvarim ch, 20): "la'neshta c'f reglah ha'zg ul ha'aretz, mah'taneg v'mer'z". camohu ca'omr, shoa' yata'alha ha'kdimim le'hergilchim le'sbel b'madbar, cdi shirba ha'ueng sh'lechim bi'haicnachim la'aretz. zeh n'co, ci ha'iziah mn ha'igunah al ha'monucha - munegat yot'er mn ha'monucha ha'metadta. ha'tora amra'za zat b'madbar - la'hiy mosoglimim le'kbo'sh at ha'aretz v'la'le'halichim. ha'tora amra'za zat m'poroshot (shmot gg, zy-ch): "ci amr - l'him pn yinach ha'um b're'otim m'lachma v'shvo m'zrimha, v'isab - l'him at ha'um drach ha'madbar yim so'f". m'pni sh'hanochot morchikha at a'muz ha'lb, v'chayim shel m'zookah v'igunah m'chayim a'muz la'b. zat hia ha'tova ha'mop'eha b'perasha zat ba'achrithim.

d'baro (shmot c, zy): "ci labubor n'sot at'chem ba ha-le'hem", ho'az utz ha'uniyyin ha'amor b'mashna torah, ul matanba'ah b'shem uboda zora (dvarim gg, 2): "ci mansha hi - l'him at'chem", asher cabr ha'behrano at meshmuotno.

ba'psok zeh norah ca'ilo meturat ha'nisyon ha'ishcher b'ul'm ha'ba - "l'hitb'ch achriyitck", d'bar asher shel ha'ramb'ims m'kol v'kol. meshiv ul ck ha'ramb'ims, ci aiyn ha'covona can le'scher b'ul'm ha'ba, alu yisurim ha'ntzrikim ul manat le'hchein at ha'um nefshit le'kra'at ha'te'udz ha'zofa lo b'ul'm zeh. ul manat sh'um shel ub'dim, sh'iz'a zeh utza m'mazrim, y'khol le'umod b'k'sheri ha'mlachma al'ihem y'drasho ca'sh'ib'cho at ha'aretz, v'lo'sh ck y'sh la'ha'chirim v'la'amim. halak ck hia drach ha'ul'm (shm):

sh'lo'la s'belim v'ig'utim b'madbar - la'hiy mosoglimim le'kbo'sh at ha'aretz
v'la'le'halichim.

can motu'orrot she'ala b'havatot d'bari ha'ramb'ims. m'dou, ld'at ha'ramb'ims, yisurim ha'aim ul manat le'harbotot at' schro shel ha'adam u'zemo b'ul'm ha'ba - nachshim cu'ol ch'ser tz'dek, v'ailo yisurim asher t'kli'ot ha'zadi'ut d'bar ma la'anim achrim - tz'dekim v'makoblim m'bachina m'osriyat. zat, af sh'gam can aiyn ha'um ba'aim ul chata' sh'kdem? como kon, k'sha la'eb'in, m'dou yisurim v'ui'niyyim ha'aim ul ha'adam, ul manat sh'w'ol b'sotfim li'halichim b'um a'cher - c'sh'rim ha', v'lu'omot yisurim ha'aim li'kotot at ha'adam b'scher rab b'ul'm ha'ba - pesolim?

norah ci ha'mpetach b'd'at ha'ramb'ims hia ha'shala, ha'am t'kli'ot ha'yisurim hineh m'traha ha'crachit b'ul'm zeh, ao to'spet scher la'ul'm ha'ba. ha'am ba'aim ha'yisurim rak chaluk te'vui - b'latzi

נפרד, בדרך אל מטרה חשובה אחרת, או שמא **עצמם ההיסטוריים הינט המטרת** אשר ממנה מפיקים תועלת. ייסורים אלו, כהולכת עם ישראל במדבר, הרי הם ייסורים של תועלת המחויבים מצד "טבעו של עולם"¹¹, ואין הם נחבים כחשי תכלית, אשר אין מטרתם אלא שכר לעולם הבא. לדעת הרמב"ס, ליסורים הנובעים מטבע בריותו של העולם, אין ליחס עול וחו Sor צדק, אף שלא קדמו להם עבירות אשר בעטיהם באו. זאת, אף כאשר בaims ההיסטוריים לתכלית של הودעת מסר הכרחי לבני האדם בעולם הזה, עקידה יצחק.¹²

אחר הקדמה זו, פונה הרמב"ס להסביר את מטרתו של ניסיון העקידה ואת תכליתו (שם) :

פרשת אברהם אבינו בעקידה כוללת שני עניינים גדולים, שהם
בסיסות התורה :

א. העניין האחד, הוא להודיעינו את **קצת גבול האהבה ל-ל יתעללה והיראה**
מןפניו - עד איזה גבול הן מגיעות. لكن נצטווה בפרשזה זאת, אשר לא ישתו
אליה מסורת ממון ולא מסורת נש, אלא זה מעל ומעבר לכל מה שאפשר
שיארע בנסיבות, דבר שאין לדמות שטבע האדם ייענה לו. והוא שאיש עקר,
המשתקק בביתוילד, אדם בעל עשר רב, נשוא פנים, המבקש שמצאצאיו
תתהווה אומה, ובאו לו הילד לאחר הייאוש - מה רבה תהיה דיבוקתו בו
ואהבתו אליו! אבל מיראתו אותו יתעללה, ואהבתו לצית לציוויו - הוא מיקל
בערך הילד האהוב הזה, משליך את כל אשר קיווה לו, וממהר לשוחות
אותו בעבר כמה ימים.

כì לו עשה זאת מיד, בשעת מתן הצו - היה זה מעשה של תזדהמה ובלבול,
בלי מיצוי ההתבוננות. ואילו כאשר עשה זאת בעבר כמה ימים אחרי מתן

¹¹ כך כותב הרמב"ס ב"מורה נבוכים" (ג, לב), בהסבירו את טעמי הקרבנות :

"לשון התורה מביאה פרשה הדומה לזו את ממש. והוא שנאמר (שמות יג, ז-ח) : 'וילא נהם לחים דך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר - להים פן ינחים העם בראותם מלחמה ושבו מצרים. ויסב - להים את העם דרך המדבר ים סוף' ". כשם שהתעה אותם מדרך המלך, שהיתה מכונת מראש, אל דך אחרת - מותוך ציפייה למה שלפי הטבע לא היה ביכולת גופיהם - כדי שתתבצע הכוונה הראשונה... כי שם אין מطبيع האדם שיתחנן על שרות של עבדות בחומר ובלבנים ובמה שדומה להם, ואחריו כן מייד ירחץ את ידיו מלכלוכם וילחם בבת אחת בילדיה הענק."

¹² אכן, אף הרמב"ן יודח לרמב"ס, כי אין להעלות על הדעת שביבא הקב"ה ייסורים וסלל על אדם בלא שחתא. כמו כן, מסכים עמו הרמב"ן, כי בזמן שאון ההיסטוריים באים לשם עצמם, אלא רק נלויים, כתוצאה מן הדך אל תכלית נعلاה אחרת - אין נחشب הדבר לעול (ראה בהערה להלן).
על כן, נראה כי מסתכמה כל מחלוקתם של הרמב"ן והרמב"ס בשאלת האם ייסורים הבאים להיטיב **בעולם הבא**, נחבים כמטרה מוצדקת שאין בה עול, או לא. לדעת הרמב"ס, לאחר ראיון המדובר במטרה השicket לצורכי העולם הזה אלא להרבות שכר בעולם הבא - אין הצדקה בתיגת ייסורים אלו. זאת, אף אםائن ההיסטוריים באים לשם עצם, אלא רק כטוהר ועמל בעשיית מצוות ה' בלבד. לעומת זאת, סובר הרמב"ן, כי אין להבחין בכך בין העולם הזה לעולם הבא, ובכלל שאון ההיסטוריים באים לשם עצם, אלא לצורך מטרה נعلاה אחרת.

הצ'ו אליו - היה זה מעשה מתוך מחשבה ושיקול דעת אמיתי, והתבוננות במא שמתחייב ממצותו יתעלה לאmittה ומאהבתו ויראותו, ולא ראוי לטעון במצב אחר ולא להשפעת שום היפulings. כי אברהם אבינו לא מיהר לשחות את יצחק מתוך פחד מן ה-ל פן יחרגנו או יירושש אותו, אלא אך ורק בגלל אהבתו יתעלה ויראותו המוטלים על בני האדם, לא בשל ציפייה לשכר, ולא מתוך פחד מפני עונש, כמו שהסבירו בכמה מקומות. لكن אמר לו המלאך (בראשית כב, יב): "כי עתה ידעת כי ירא - להים אתה", כלומר: 'במעשה הזה, אשר בಗלו יאמר עלייך ירא - להים, ידעו כל בני אדם מה הוא קצה גבול יראת ה'. דע, שהוא הדגיש את העניין הזה בתורה והבהיר אותו... .

שני ערכי אמונה חשובים לימד ניסיון העקידה את קוראי התורה ואת האנושות כולה. הראשון הוא אהבת ה', עד כמה גבוה צריך להיות שיעורה, יותר מן הדבר היקר ביותר שכיל האדם לתאר לעצמו. במעשה העקידה של אברהם ליצחק, בנו ייחדו, ינסם את שני המרכיבים ההכרחיים לנtinyת מסר זה. האחד, אברהם נדרש להקריב ולאבד, במו ידי, את היקר לו מכל מה שניתן לדמות. הרוב"ם מרחיב ומתאר זאת בלשונו הזחוב, כיצד "בא לו הילד לאחר הייאוש - מה רבה תהיה דבוקתו בו ואהבתו אליו!!". המרכיב השני הוא שמעשה העקידה היה אצל אברהם מתוך שיקול דעת צולחה ודעה ברורה, ולא מיד ובבהלה. ממשיך הרוב"ם ומציג את היקר השני באה העקידה להודיע לעולם:

ב. העניין השני הוא להודיעו שהנביאים מתקבלים כאמת את מה שבאים בהתגלות, שלא יחשוב מישחו שמכיוון שהוא בחלום ובמראה, כמו שהבהירנו, ובאמצעות הכוח המדמה - יש שלא יהיה מה שהם שומעים או מה שמצוג להם ודאי, או שייתערב בו דמיון שווה כשלחו. لكن רצח להודיעו שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ודאית בעניין הנביא, בשום אופן לא יטיל ספק במשחו ממנו. דינו בעניינו כדין הדברים המציאוטיים כולם, המשוגים בחוש או בשכל. הראייה לכך היא שהוא פנה לשחות את בנו ייחדו אשר אהב כמו שנטטו, אף על פי שציווי זה היה בחלום או במראה. אילו הנביאים היו מסופקים בחלום הנבואי, או שהיה להם ספק באשר למה שהם משיגים במראה הנבואה - לא היו פונים לעשות מה שהטבחים סולדים מהם, ונפשו לא הייתה נוענית לעשות את המעשה רב הסכנה הזה מספק.

מסר אמוני נוסף נושא העקידה אל כל באי עולם, עד כמה ברור ואmittiy מוחזה הנבואה אצל נביי האמת. מוחזה הנבואה מוחשי ואmittiy לנביא, יותר מכל דבר אשר ניתן לחשוב עליו בעולם הזה. בדרך זו מסביר הרוב"ם את דברי המלאך לאברהם (בראשית כב, יב): "עתה ידעת כי ירא - להים אתה", לא בנסיבות סבילה - ידעתני אני, הקב"ה, שהרי הבורא יתברך ידעו עוד קודם לכן, אלא בנסיבות פעליה - הודעתו לאחרים, לכל בני האדם שידעו עד היכן מגעת יראת ה-להים שלך, "ידעו כל בני אדם מה הוא קצה גבול יראת ה".

לסיכום: בגישה זו אל עניין הניסיון, משלב הרוב"ם, את העיקרון המוסרי ש"אין מיתה בלי חטא ואין יסורים بلا עונש", יחד עם העובדה הידועה לנו מן התורה, שמנסה הקב"ה

את הצדיקים בניסיונות קשים, אף שאין הדבר מגיעה להם בגל חטאיהם ועוונות עליהם עברו. לדעת הרמב"ם, ייסורים כמטרה בפני עצמה - איןם באים אלא רק על חטא ועוון שקדםו, ועליהם אמרה הגمراה: "וain ייסורים بلا עון". בכך שולל הרמב"ם את המושג "ייסורים של אהבה". בכל שאר הניסיונות המוזכרים בתורה, הייסורים הכרוכים בהם לא באו אלא כאמצעי הכרחי וטבעי אל מטרה חשובה אחרת.

ד. גישת הרמב"ן - להוציא מן הכוח אל הפועל

הרמב"ן אינו מסכים עם דעת הרמב"ם בהבנת הניסיון לצדיקים בכלל, ולא עם הסברו לניסיון העקידה בפרט. הרמב"ן חולק על הנחת הרמב"ם, ולדעתו אין עול בכך שמייסר הקב"ה אדם שלא חטא, אם באים ייסורים אלו להרבות שכרו ולהיתיבו לאחריתו.¹³ מעבר לכך סובר הרמב"ן (שםות ט, ז), כי אף פסוקי התורה שהזכיר הרמב"ם - אין ממשמעותם כי הניסיון הינו על מנת להוויל ולהזעיק לאחרים, אלא תכליתם לטיבם למונסה עצמו: והרב אמר ב"מורה נבוכים" (ג, כד) לדעת כל יודע ולנסות היש תועלת בעבודת ה-ל, ואם יש בה סיוף צורך אם לא. ואם כן, היה ראוי שיאמר: 'למען ינסה לדעת'.

¹³ ליתר דיוק, יש לומר כי לדעתו של הרמב"ן (תורת האדם, עמוד רעד, ד"ה 'דע'), הקשיים הכרוכים בניסיון אינם נקרים כלל "ייסורים", כפי שモבא בדבריו (שם, עמוד עג): "אין הניסיון בכלל ייסורי, לא ייסורי של אהבה ולא ייסורי של כפרה". כמובא לעיל (הערה 10), מעלת הרמב"ן את האפשרות, כי למסקנת הגمراה, אף שנڌו דבריו של ר'AMI (שבת נה, ב): "אין מיתה بلا חטא", אולם דבריו ב"איין ייסורי بلا עון" - לא נڌו, ונראה שכךאפשרות זו נוטה דעתו של הרמב"ן (שהרי הבנה זו הוא כותב "בסתטס", ואילו את האפשרות השניה מביא הוא כ"אם אמרו").

משמעותו בפירושו לקהילת (מהדורות ר'ח שעוזעל, עמוד קצט) כותב הרמב"ן ממש כדעתו של הרמב"ם: "והכלל, כי הרاوي להאמין בזה - אין מיתה بلا חטא ואין ייסורי بلا עון... ואל תקשה עלי ממה שאמרו ייסורי של אהבה".

על כן נראה, שמשמעות הרמב"ן עם דעתו של הרמב"ם, כי אין לומר על הקב"ה, שיביא ייסורים על אדם ללא שגעה לו על כך עון, חטא ושלום, ועל כך נאמר: "ל' אמונה ואין עול". על כן, אף "ייסורים של אהבה" מיוחסים בדברי הרמב"ן לחטאיהם עליהם עבר האדם בשוגג.

אולם, את הייסורים הכרוכים בניסיון לצדיקים, מגדר הרמב"ן (תורת האדם, עמוד רב): "ומהו הניסיון הזה? שיבוא עליהם בעבודתו של הקב"ה ובעשיותו טורה וعمل".

אם נדייך בלשונו של הרמב"ן, נראה כי לדעתו ייסורי הניסיון אינם ייסורי כאב וסלבל, אלא רק עשיית מצוות ה' מתוך טורה וعمل, שהרי זהה בדיקון מטרתו של הניסיון, כפי שאף הסביר זאת בהמשך: "לפי שיש בני אדם שעשין מצוות ומעשים טובים כשידם משגת וכשהן בשלווה ובריווח... לפיכך הקב"ה מטריה על יראיו בקטצת ניסיון, כדי שיקבלו מצוות ויעשו אותן מתוך מתוך הטורה".

לדעתו הרמב"ן, אין טורה זה כלל בגדר "ייסורים", אשר מטרתם הינה הייסורים עצמם, ועליהם אמרה הגمراה: "וain ייסורי بلا עון".

הбиוטי "עתה ידעתني", מוסב אל המדבר עצמו - "ידעתני" אני בעצמי, ואילו הייתה כוונת התורה להודיע לאחרים, היה נכתב: "עתה הודיעתני". על כן פונה הרמב"ן (בראשית כב, א) לכיוון הקודם, המפנה את מטרת הניסיון לטובת המנוסה עצמו:

"וה-להים נסה את אברהם" - עניין הניסיון הוא, לדעתני, בעבר היה מתעשרה
האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה - יעשה ואם לא ירצה - לא יעשה,
יקרא "ניסיון" מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצווה בו **להוציא הדבר מן
הכוח אל הפועל**, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי
"ה' צדיק יבחן" (תהלים אי, ח), כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפש
לחצדיקו - יצווה אותו בניסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה
כל הניסיונות שבתורה לטובת המנוסה.

המגמה במעשה הניסיון, לדעת הרמב"ן, הינה להעלות את הטמון בכוחו של הצדיק לדרגה
גבואה יותר, ולהוציאו אל הפועל. אף שידוע הקב"ה את טוהר לבו ונאמנותו של הצדיק,
מכל מקום, כל עוד לא ביטה הצדיק את הגולם בו והוציאו החוצה במעשים גשמיים, הרי
דרגתו נמוכה יותר.

בדרך זו מפרש הרמב"ן את דברי המלאך (שם כב, יב): "כי עתה ידעתני כי ירא-להים אתה":
מתחלת הייתה יראתו בכוח, לא יצא לפעול במעשה הגדול הזה. ועתה נודעה
במעשה, והיה זכותו שלם, ותחי משכורתו שלימה עם ה' - לוחי ישראל.

אין המדבר במילים אלו במידע שלא היה ידוע קודם לכך, אלא בקביעת עובדה. עתה,
המציאות היא כפי שאני יודע אותה, שאתה ירא-لوחים בשלמות, בפועל.¹⁴

הרמב"ן מבאר את הדברים הללו ביתר הרחבת, ומשלים את רעיון העלאת רמתו הרוחנית
של הצדיק בחיבורו "שער הגמול" (מהזרות ר"ח שעועל, עמוד רב):

ומהו הניסיון הזה שיבוא עליהם (על הצדיקים) בעבודתו של הקב"ה ובעשיות
מצוותיו טורה וعمل? לפי שיש בני אדם שעושיןמצוות ומעשים טובים -
כשידם משגת וכשהן בשלווה ובריווח, אבל מתוך הדוחק או כשהעובדת באה
עליהם בטורה וعمل גדול - אין עושים.

לפיכך, הקב"ה מטריך על יראייו בקצת ניסיון, כדי שיקבלומצוות ויעשו
אותם מתוך הטורה, כדי שייהיא שכרם באותו מקום כפול ומוכפל. ולמה
מנסה אותו, והלא גלי וידעו לפני יתברך אם יקבל אותו חסיד המנוסה
עבדה וטורח זה? אף על פי כן, אין שכר האדם בכך אמונה שלו, שכרכו
בפועל מעשה. ונמצא מזכה אותו להוציא דרכיו הטובים לפועל ולמעשה.

¹⁴ אולם, על הפסוק (דברים יג, ד): "כי מנסה ה' להיכם אתכם לדעת הישכם אחים", מפרש הרמב"ן את המילה "לדעת" במשמעות של "לגרום לאחרים לידעו": "ואמור 'לדעת' - שיודע בפועל מה שהוא בכוון גלי לפניו". אף שלעיל (שמות טז, ז) דחה זאת הרמב"ן בפירושו של הרמב"ם על המילה "הודיעתני".

ולמה נקרא ניסיון, והלא הכל צפוי לפניו יתברך? אף על פי כן, רשות האדם בידו אם ירצה - יעשה, ואם לא ירצה - לא יעשה. נמצא אותו החסיד, מצוותו המנשא על מצווה זו בודאי, לפיכך נקרא ניסיון - מצד העשה, לא מצד המצווה יתברך שמו.

הביטוי "ניסיון", עלול להטעות במשמעותו הפשוטה. על כן מדגיש הרמב"ן, כישמו של ה"ניסיון" אינו נאמר ביחס לבורא, חיללה, שהרי יודע הוא את כל הצפונות והעתידות.

ניסיון זה הוא מבחינתו של המנוחה, כל עוד לא עמד בו, הרי הבחירה מאפשרת לו להיכשל, חיללה. בכך, מבין הרמב"ן את הפסוק: "ולמען נס탁 להיטב באחריתך" (דברים ח, ט) כפשו וcmsmu. הקב"ה מביא לכם ניסיון זה, לא בעונש, אלא כחסד ורחמים - אשר אחריתנו טוביה מאוד (תורת האדם, עמוד רעג) :

אין הניסיון לישראל אלא מידת רחמים - שיהא מזונם יורד להם דבר יום ביוםיו, ויוצאיו לדבר גדול והנורא בלא מחיה, ובוטחים בהקב"ה ובבניאו. זהו שכותוב (דברים ח, ט): "המאכלך מן בדבר אשר לא ידוען אבתיך, למען ענתך ולמען נס탁 להיטב באחריתך".

הא למדנו, שאין הניסיון הזה להביא על האדם ייסורים שימנות בהן, או שהוא כל ימי בצער ובושת ובטל מלעבוד ה-לוהים ומלעוסק בתורתו. אלא, תורה שסופה הנחה, ועמל שסופה שמחה ושלום. כל שכן, שאין בניסיון ייסורים שיהא בחן מחיקת שם ואבדון העולם הזה. לפיכך, אין הניסיון בכלל ייסורים, לא ייסורים של אהבה ולא ייסורים של כפра, איןו אלא מידת הטוב מרובה.

כדי לא לערבות בין המושגים, מבחין הרמב"ן בין "הניסיון" - אשר אינו בא בגל חטא או פגם כלשהו, אלא כדי לתת בסופו שכר צדיק, לבין המושג "ייסורים של אהבה" - אשר תכליתו למרק את הצדיק מוחטאו.¹⁵

¹⁵ על השאלה אם "ייסורים של אהבה" אינם אלא עונש על חטאיהם שעשה האדם, מהו ההבדל בין ליסורים "סתם", ומה הופך ייסורים אלו להיות "של אהבה", משיב הרמב"ן (שער הגמול, עמוד רע), כי הגمراה במסכת ברכות (ה, ב), כי סתם ייסורים באים על עבירות מסויד או על ביטול מצוות עשה, אשר נתנו הדין שיענש עליהם (מנחות מא, א). אולם, "מי שההוא צדיק גמור ואין בידו עבירות ולא ביטולי מצות - אין ייסוריו אלא ייסורים של אהבה'... הן על מיעוט עבירות שעשה, כגון שחן באין על שגנת מעשה ועל העלם דבר".

עבירות אלה, אף שאין ראוי להיענש עליהם העולם הזה, מכל מקום "כל דבר האסור מלכלה הנפש ומטמא אותה". על כן, מחסד ה' ואהבתו, נתן לעמו קורבנות לכפר עליהם ולמרקים מכל פגם. "וכשאינו בית המקדש קיים, משלח עליהם ייסורים - למרק מהן אותן שגנות, ולהתכפר ביסורים, כדי להיזון נקיים לעלם הבא". מסכם הרמב"ן מודיע נקרואו אלו "ייסורים של אהבה": "כשם שהקורבנות אהבה וחמלה על ישראל... כך ייסורי הלו אהבה וחתמה על האדם".

מה בין "ניסיון" ל"ייסורים של אהבה"?

את "הניסיון" אין הקב"ה נותן לכל אדם ישר וטוב, אלא רק **לצדיקים בלבד**, אשר ידוע וברור מראש כי יבחרו בטוב ולא יכזבו. ניסיון זה אינו בא לבירור את שאינו ידוע, אלא **"להוציא... אל הפועל"**.¹⁶

לא כן הם "ייסורים של אהבה". אלה באים אף למי שאינו בדרגת צדיק תמים, הנקי מכל חשש שהוא לא עומד ביסורייו. "הניסיון" נחשב שכור טוב למאמין השלם, ואילו "ייסורים של אהבה" באים על מנת לזכך את המאמין אשר יראתו רואיה לשיפור, בבחינת "את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג, יב). ייסורי הניסיון לצדיקים, הם מעלה שיש למקבל לדבוק בה בנאמנות - בלי להשתהות ולבקש רחמים על עצמו. כפי שעשה זאת אברהם (בראשית כב, ג) :

וישכם אברהם בברך, ויחבש את חמורו.

פירוש רש"י (שם) :

וישכם - נזרו למצווה.

וחבש - הוא בעצמו ולא ציווה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקללת את השורה.

לעומת זאת, על "ייסורים של אהבה" אמרו חכמים (ברכות ה, ב) : "לא חן ולא שכרן". ועליהם מבקשים אנו בכל יום, כאמור הגמרא (ברכות ס, ב) : "וואל תביעני... לא לידי ניסיון".

קודם לרמב"ן בתפיסה זו ר' יהודה הלוי בספר "הכוזרי" (ה, כ), הכותב כי מטרת הניסיון בעקידה הייתה על מנת להוציא את יראתו של אברהם לה', מן הכוח אל הפועל :

וכבר נעשה אפשרי דבר (בראשית כב, א) : "זה-להים נשא את אברהם", **להוציא משמעתו מן הכוח אל הפועל שתהייה סיבה לאשרו**, אמר (בראשית כה, ט) :

"יען אשר עשית את הדבר הזה... כי ברך אברך".¹⁷

מעבר לриיה' של שקדם לו, הלו רבים מחכמי ישראל אחרי הרמב"ן, ונקטו אף הם בכיוון זה. בדומה לכך הילך אף הספורנו (כב, א), אלא שהדגיש את מידת הדבקות בה', המתחזקת ממשעה הניסיון :

כיוון שיתהיה בפועל אהוב וירא, כמו שהיה בכוח, ובזה ידמה יותר לבוראו -
שהוא טוב לעולם בפועל. כי אם נט, הכוונה בנסיבות האדם הייתה,

¹⁶ כפי שכתב זאת המדרש (תהלים יא, ד, מהדורות בובר) :

"ה' צדיק יבחן, מי הוא בוחן? לצדיקים שיכלון לעמוד בניסיונותיו. משל לאיך שיש לו פרות הרבה, מי הוא בוחן לשום העול לחרוש? לעגלת טוב צוואר ובעל כוח, מלומדה לחרוש. ולמה אין בוחן לרשותם, אמר ר' יוסי: לפי שאין יכולין לעמוד בו" (ראה את המדרש בסוף המאמר).

¹⁷ ראה ב"קול יהודה" וב"אוצר נחמד" (על הכוורי שם, דפוס וילנא תרס"א), המשווים את דבריו של ריה' לדעתו של הרמב"ן.

שידמה לבוראו כפי האפשר, כאשר העיד באומרו (דברים א, כו): "נעשה אדם בצלמו כדמותנו".

לדעת הספרנו, מטרת הניסיון הינה על מנת לחזק את דביקותנו של האדם בקב"ה, כך שילדבקה בו" יהיה לא רק בכוח, אלא אף בפועל. זאת, על מנת שלא יクトרו מלאכי השרת על אברהם וזרעו, אשר ישרה הקב"ה את שכינתו וישגיח עליהם בעת צרתם.¹⁸

המהר"ל, אשר אף דבריו נראים בכיוון זה, ממשיך את רעיוןו של הספרנו ומוסיף רובד רוחני נוסף בדרכי ההשגחה, הנובע ממעשה הניסיון. רובד זה הוא שהעמידה בניסיון מעלה את האדם ממדרגת השגחה ב" מידת הרחמים" וממתנת חסד אשר אינה מגיעה לו,

¹⁸ לדעת הרבה יהודה קופרמן (במהדורתו על הספרנו שם, העלה 2 ו- 11), מביא הספרנו להלן (כב, יב) מטרה נוספת לניסיון. הרב קופרמן אינו כותב בלשונו מהי אותה המטרת הנוספת, אלא משתמש בדבריו קדשו של הספרנו עצמו, בספרו "כוונות התורה" (פרק ד). אולם, לעניות דעתינו, אם נעין בדבריו של הספרנו בשלמותם, נראה כי אין זו מטרה נוספת לניסיון - אלא אותה המטרה אשר הזכיר הספרנו קודם לכן, אף שניתן לה חלקה לשני שלבים.

בספרו "כוונות התורה" (שם) מחלק הספרנו את ספרו הרוחני לשני סוגים:

"המכoon בחלק הספרוי בה (בתורה) הוא: א. להודיע בניסיון הקדמוניים "אורה חיים" למלעה למשכיל" (משל ט, כד), זהה בהודיע דרכי צדיקי הדורות ופרטיו פועלותם... ב. ולהודיעו כמו כן הניסיון הנעשה לצדיקים מאייתו יתברך, לפעםים להודיע בקהל קדשו ומלאכיו ולהגיד כי ישר ה' בתינו לצדיקים מעלה על מלאכי השרת".

להבדיל מן הכוונה הראשונה, אשר הביא הספרנו לשאר ספרו הרוחני בתורה, בפרשת העקידה אין הכוונה להודיע לקוראי ספרו הרוחני "אורחות צדיקים", זהה המטרת השניה: להודיע כיצד פועל הניסיון בהנהגו של הקב"ה כלפי מלאכיו - "בקהל קדשו ומלאכיו", שלא יクトרו עוד על אברהם וזרעו בהשגיחו עליהם. רעיון זה משתמע אף מפירוש הספרנו לדברי המלאך לאברהם (כב יב):

"אתה ידעתי כי ירא - להים אתה... ממנני", בדבריו ב"כוונות התורה": "זה שידעו מלאכי השרת וצדיקו דיני בתinati לכם מעלה עליהם".

עוד מסביר הספרנו בפיורשו לתורה, כי את המילים: "כי עתה ידעתי כי ירא - להים אתה", אין המלאך אומר בשם הקב"ה, שהרי הוא ודאי ידע זאת קודם לכן, אלא אומר זאת המלאך בשם עצמו: "ידעתי - אני המלאך, שבדין יגדייך ה-ל על מלאכיו, כאומרים ז"ל (סנהדרין צג, א): יגדלים צדיקים יותר ממלאכי השרת".

כך מפרש הספרנו אף את המילה "ממנני", וולא חשבת את בנק את ייחיך ממנני? :

"שאתה ירא - להים יותר ממני שאני מלאך, וראו למעלה יותר ממני... שאתה בפועל ירא - להים, כמו שהיה ה-ל יודיע קודם לכן (לפניהם) שהיית ירא - להים בכוח, ותיפול יודיעתו הפעלת על הנמצא בפועל. דהיינו, בעת מעתך גדולה מן המלאכים ובביקותך בבורא והידמותך אליו גדולה יותר, שתנדיר ירא - להים גם בפועל, וממילא תיטpoll ידעתו הפעלת (של הקב"ה) על הנמצא בפועל (האדם שעמד בניסיון) - והקב"ה ישרה את שכינתו عليك יותר מאשר על המלאכים, שאף אתה 'בפועל'."

הרואה יראה, כי אין הספרנו פונה אל פירוש אחר, אלא ממשיך את אשר התחליל לפרש קודם לנו, כי מטרת ניסיון העקידה הייתה (כב, א): "שיהיה בפועל אהוב וירא, כמו שהוא בכוח" ועל ידי כך יתעלה מעלה המלאכים, וידמה יותר לבורא, ובכך לא יクトרו המלאכים עוד על זרעו.

מה בין "ניסיון" ל"ייסורים של אהבה"?

להשגחה לטוב ב"מידת הדין", מידה אשר ההשגחה בה תקיפה ויציבה אף **בפני קיטרונו של השטן** (గבורות ה' כב) :

ובזה יתירץ לך מה שיש אנשים מקשים על כל ניסיון בתורה - הרי הוא יתברך יודע הנסתורות והעתיד שיהיה? בודאי כך הוא! אבל לדבר שיהיה בפועל - צריך סיבה שהיא בפועל, ואם לא היה הצדיק בפועל - לא היה ממש לצדיק שכרו בפועל. ודבר זה עניין עמוק.

מוסיף המהרי"ל ומבהיר את דבריו בספרו "דרך החיים" על מסכת אבותות (ה, ג) :

יש לך לדעת, כי הניסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי **שיהיה נמצא צדקו בפועל נгла**, ולא **שיהיה צדיק נסתר**. ולא היה ראוי אברהם אל המעולות אשר נתן ה' יתברך אליו, (אלא) רק כאשר היה נושא צדקו בפועל. ולפיכך נאמר אצל הניסיון (בראשית כב, א): "וה-להים נשא את אברהם", ולא כתיב "ויה' נשא את אברהם" (שם של מידת הדין ולא שם של מידת הרחמים).

כי הניסיון הוא שרצה ה' יתברך שתהיה הידענה בצדתו של אברהם במידת הדין, לא במידת הרחמים, ואין הידענה במידת הדין, (אלא) רק **כאשר נמצא נгла בפועל למורי, אז הידענה בצדתו הוא ב"מידת הדין"**. וכאשר הידענה בצדתו במידת הדין, דבר זה הוא טוב לו בודאי, וזהו שאמר: "כי עתה ידעתני כי ירא-להים אתה", פירוש: עתה ידעתני במידת הדין למורי "כי ירא-להים אתה", וזה אומרם במדרש, והביאו רשי"ז "ל בפירוש החומש, עתה ידעתני להшиб... במידת הדין, כי הניסיון עשה הדבר נгла למורי עד שהדבר נמצא בפועל למורי".

מטרת הניסיון, לדעת המהרי"ל, אינה בשכר שיהיה לאדם ממנו לעתיד לבוא, אלא באותה התעלמות רוחנית אשר תועיל למנוסה. התעלמות המعتبرה אותו מהנהגה ב"מידת החסד", הנוטנה לקטרונו של השטן, אל הנהגה ב"מידת הדין", המשגיחה עליו לטובה, משום שהדבר מגיע לו מצד מידת הדין, אשר אינה נתונה לערעור.

בדרך זו, נראה שניתן להבין את מטרת ניסיון העקידה אף לפि פירוש רש"י (בראשית כב, א) :

"אחר הדברים האלה" - יש מרבותינו אמרים: אחר דבריו של שטן, שהוא מקטרג ואומר: מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניו פר אחד או איל אחד. אמר לו: ככלoms עשה אלא בשbill בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפניו - לא היה מעכבר. ויש אמרים: אחר דבריו של ישמעהל שהיה מתפאר על **צחקה**, שמלו בן שלוש עשרה שנה ולא מיתה. אמר לו יצחק: באיבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמן לפני - לא הייתי מעכבר.

אמנם, אין ניסיון העקידה מזוכר ברש"י כעונש על הברית עם אבימלך, אלא בהקשר לטעודה שעשה אברהם בהיגמל בנו יצחק¹⁹. אולם אף לרש"י, נועד ניסיון העקידה להתעלות מירא - לוהים 'בכח' לира - לוהים 'בפועל'. בפירושו הראשון, מביע זאת רש"י ביחס לאברהם על פי הגדה בסנהדרין פט, ב). אולם בפירושו השני, יצחק הוא זה אשר ניסיון העקידה אמר ל Abrham להעלותו מן 'הכח' אל 'הפועל'. על פי שני הפירושים האלה, פועלתו של ניסיון העקידה הינה בעולמות העליונים, **נגד קיטרוג השטן**²⁰.

כך משתמשים אף דברי רש"י להלן (כב, יב) :

מעתה יש לי מה להסביר לשtron ולأומות התממים מה היא חיבתי אצלך, יש
לי פתחון מה עכשו שוראים כי ירא - להים אתה".

משמעות מאד היא גישתו של ר' יוסוף אלבו, בעל "ספר העיקרים". אמן נראה כי הולך אף הוא בדרכו של הרמב"ן, שמרתת "הניסיון" הינה להוציא את מעלה האדם מן הכוח אל הפועל, וניסיון זה הינו אך ורק לצדיקים. אולם, שונה בעל "ספר העיקרים" מן הרמב"ן בכך שמשלב הוא בהשבריו זה אף את המושג "ייסורים של אהבה" אשר מזכירים הגאנונים, ובראשם רס"ג.

בעל "ספר העיקרים" מחלק את המושג "ייסורים של אהבה" לשלווה סוגים :

א. **ייסורים הבאים** לمارك את הצדיק מעבירות קלות שאין בהם ידיעה (בשוגג). סוג זה דומה למה שהגדיר הרמב"ן לעיל כייסורים של אהבה.

ב. **ייסורים הבאים** לביר ולהראות לבני האדם, כי עובדים הצדיקים את ה' אף מותוק צער, כמו מותוק שמחה. הסבר זה מייחס בעל "ספר העיקרים" אל הגאנונים, ובראשם אל רס"ג, שכפי שראינו לעיל - מסביר כך את המושג.

ג. **ייסורים הבאים** לצדיקים גמורים, על מנת להוציא את אהבתם הגדולה אל ה' מן הכוח אל הפועל. זהה דעתו של הרמב"ן בהסביר ייסורי הניסיון. מרוחיב בעל "ספר העיקרים" זד, יט, ומסביר סוג זה של "ייסורים של אהבה" :

והאפקן השלישי מן הייסורים - חן הנקראין 'ייסורים של אהבה באמת'. והן הייסורים הבאות על האדם, לא למרקח חטא - שאין בידו עוזן אשר חטא כלל, שכבר קיבל המירוק הרואוי לו. ולא לנסתותו - שכבר נושא, אבל **שמחสด ה'** **ואהבתו** אותו מביא עליו ייסורים. ולא בדברים הגולויים והידועים לבני אדם בלבד, אבל גם בדברים שאינם ידועים לבני אדם, עקידה שהייתה באחד

¹⁹ לעיל (כא, ח), ועיין בדברי המהר"ל, בספרו "גור אריה" (שם).

²⁰ יש להעיר, כי לשיטת רש"י אין הניסיון בא כזכות ומעלה, כפי שהסביר הרמב"ן לעיל, אלא זה הוא ניסיון הבא מותוק קיטרוגו של השטן, דומה להבנתו של הרמב"ן לגבי "ייסורים של אהבה".

מה בין "ניסיון" ל"ייסורים של אהבה"?

ההרים במקומות שאין שם רואים אלא ח', וזה כדי להרבות שכרו - שיהיה לו
שכר מעשה טוב, ולא שכר מחשבה טובה בלבד.

... שאין ראוי שיהיה שכר הסובל, ה兜ר והعمل בפועל לאהבתו של מקום,
שווה למי שאינו סובל אותו בפועל...

ועל כן, פעמים רבות מביא הקדוש ברוך הוא ייסורים על הצדיק להרגילו,
שים כיסים המעשה הטוב עם המחשבה הטובה ויהיה ראוי לשכר יותר גודל,
שמתוך המעשה - יתרחק לבו באהבתה ח'. לפיכך, **שלפ' פועל יקנה בנפש תוכנה**
חזקת יותר משחיה נקנית בזולות מעשה, וזוכה בזוה לשכר מעשה הטוב עם
הכוונה הטובה, לא לשכר כוונה טובה בלבד.

ניסיון זה אינו בא מתוך רבב כלשהו של עוזן הרاوي למירוק, ולא מפני קיטורגו של השטן.
ניסיון זה, מגדרו בעל "ספר העיקרים" כ"ייסורים של אהבה באמות", הבאים "מחסד ח'"
ואהבתו" לאוטו צדיק. על ידי אותו ניסיון, מתחזקות בנפשו של האדם אותן מידות
טובות שהיו לו, ושכרו גדול. ממשיך בעל "ספר העיקרים", ומגדיר זאת במילים קרובות
יותר לדברי הרמב"ן:

... אבל עניין הניסיון הנזכר בעקידה הוא בהכרח מזה האופן השלישי, שרצה
ה' יתברך שהכוונה הטובה שהייתה בלב אברהם, **תצא אל הפועל**, ויהיה לו
שכר מעשה הטוב עם המחשבה הטובה ולא שכר כוונה טובה בלבד.

ר' יוסף אלבו הולך באותו עיקרון האומר שהניסיון בא להוציא את יראתו של הצדיק מנו
הכח אל הפועל, על מנת שייהי ראוי לשכר גדול יותר, ובכך דומה הוא לרמב"ן.
אלא, בשונה מן הרמב"ן, מסוווג זאת בעל "ספר העיקרים" בתחום "ייסורים"
של אהבה", כרך ג':

... וזה המין מן הייסורים חן עיקר "ייסורים של אהבה" שהזכירו הגאנונים
ז"ל. והן, שהקדוש ברוך הוא, מצד אהבתו את הצדיק, מביא ייסורים עלייו -
להרבות שכרו... כדי שייהי לו שכר מעשה טוב, לא שכר מחשבה טובה
 בלבד. ואלו הייסורים, אין ממי הייסורים שבאו על איוב, ולא מן הניסיון
שבא על חזקה... אבל אלו הייסורים הבאין על דרך האופן השלישי, אין
באיין אלא על הצדיקים הגמורים... וזה המין מן הייסורים, כשיובאו על
צדיקים, כמו רבי עקיבא וחבריו²¹ אכן עול בחוקו יתברך. אבל הם חסיד
וחנינה מאיינו, שהוא יתברך חוץ למתת להם שכר מעשה טוב והעבדים

²¹ מדובר אלה של ר' יוסף אלבו, מתבהיר עמוק דבריו של ר' עקיבא, כאשר בשעה שהזכירו להריגת
מתארת הגمراה (ברכות סא, ב):

"זמן קריית שמע היה, והיו سورקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליהם על מלכותיהם.
אמרו לו תלמידיו: ר宾ין, עד כאן?! אמר להם: כל מי היה מצטער על פסוק זה (דברים ז, כת): 'ובכל
נפש' - אפלו נוטל את נשמהך, אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו, ועכשו שבא לידי, לא אקיימנו!!!'".

עיין אף בביאור לעניין זה ב"עין איה" (ברכות ב, רל).

בפועל, מאהבה, לא שכר מחשبة טובה בלבד. שאין אדם מגיע למדרגת האהבה הגמורה, עד שישבול בפועל הטורה והعمل לאהבתו של הקדוש ברוך הוא.

משיך ספר העיקרים ומאבר בשם הרמב"ז, כי כל השכר אשר מקבל המנוסה - אינו בא ישרות מעשה הניסיון, אלא כתוצאה ממידות נפשו שהשתנו והתעלו בעקבות היסורים. אולם עדיין, מטרתו של הניסיון אינה אלא בכדי להביאו לשכר גדול יותר בעולם הבא.

הניסיון אינו אלא התנסות ותרגול של הנפש, אשר מחזק את יראת ה-لوדים ואהבתו:

ויקרא ההרגל בעבודה - ניסיון, כמו שכתב הרמב"ז ז"ל.²² כי: "ולמען ענוץ ולמען נסutzer" (דברים ח, ט), פירושו להרגילך לשבול הטורה והعمل **בפועל**

²² אמן, ב"ספר העיקרים" במהדורתו של י' הוזיק (פילדלפיה, תרי"ץ) מופיע כאן: "כמו שכותב הרמב"ז ז"ל". ואמן, מהדורה זו הוגה על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים (ואף הוצאות "מחברות לספרות" ו"חובב" הדפסו על פיה את "ספר העיקרים"). אולם לעניין דעתו, נפלת כאן טעות, וצריך להגיה ל"הרמב"ז ז"ל" (כפי שמופיע במהדורות ורשא). נראה, כי מה שהביא את י' הוזיק גורוס כז, הוא הדימיוון לדבריו הרמב"ז ב"מוראה נבוכים" (ג, כד) על פסק זה: "ולמען סזער... או שתיהה משמעות נסutzer" - להרגילך, מדבריו (דברים חח, נז): 'לא בסתת כף רגלה הצג על הארץ מהתען ומרץ', כמו שהוא כאמור, שהוא יתעלה הקדים להרגילם לשבול במדבר, כדי שירבה העונג שלהם בהיכנסכם לארכץ'.

אמנם, פירוש זה נראה דומה מבחינה לשונית למאה שבסבאי בעל "ספר העיקרים": "ולמען נסutzer" - פירושו **להרגילך** לשבול הטורה והعمل בפועל לאהבתו של מקום". אלא, שבחינה תוכנית, ברמב"ז מטרת ההרגל והעינוי הינה כדי "להרבבות טובותם כתוכנשו לארץ", כפי מסביר שהוא בהמשך (שם): "וידעו שללאם סבלם ויגיעתם במדבר, לא היו מסוגלים לכבות את הארץ ולא להילחם". אולם ב"ספר העיקרים" אין ההרגל בא מנת שיוכלו לכבות את הארץ, אלא "לשבול הטורה והعمل **בפועל לאהבתו של מקום**". רעיון זה משתלב עם גישתו של הרמב"ז, הסובר כי מטרת הניסיון היא (בראשית כד, א): "להוציאו הדבר מן הכוח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד". וכן כותב בעל "ספר העיקרים" בלשון זו ממש: "יהיה לכם שכר המרגיל על מעשה טוב, לא שכר מחשبة טובה בלבד". כך אף משתמש בהמשך, מדבריו על המילים: "לבבעור נסוטות אתכם בא-הלים" (שמות כ, טז), שאינם משתלבים עם פירושו של הרמב"ז, אולם מתייחסים ביותר למה שפירש הרמב"ז.

בעל "ספר העיקרים" הביא לפסקו שני הסברים (שמות כ, טז):

"(א) - **להרגילכם** לשבול הטורה והعمل והצער לאהבתו של מקום, לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבתה וכו... (ב) - להעיר אתכם על גודל העונש המגיע לעובר על דברי ה' יתברך, וזהו יבעבור תהיה יראתו על פניכם".

כך, בדומה, מופיעים שני הסברים אלה בפירוש הרמב"ז, בלשון מעט שונה (שמות כ, טז): "יתכן שיאמר: (א) כי לבבעור **הרגילכם** באמונתו בא-הלים... (ב) או אמר שתיהה על פניכם יראת האש הגדולה הזאת ולא תחתטו מיראותכם ממנה".

אף הרמב"ז מציע לפреш את הניסיון כהרגל - "ויהיה הלשון... ענין ריגלות". נסיף על כך את דברינו בಗוף המאמר, כי שיטתו של ר' יוסף אלבו בענין "יסורים של אהבה" וה"ניסיון" כמושגיא מן הכוח אל הפועל, שונה מדעתו של הרמב"ז ומשתלבת יותר בדברי הרמב"ז. על כן נראה די ברור כי בעל "ספר העיקרים" התכוון, בהbijאו דברים אלה, ל"הרמב"ז ז"ל" ולא לרמב"ז. כך נראה שהבן אף שמחה בונים אורבך, בספרו "עמודי המחשבה הישראלית" (ב, עמוד 635).

לאהבותו של מקום. וכן פירש הכתוב שאמר (שםות כ, טז) : "כי לעברך נסota אתכם בא-להים"²³, רצה לומר שבא ה-להים בנסיבות נוראות ובלפדיים מרuidים לשתי סבות :

הachat - להרגילכם לשובל התרבות והعمل והצער לאהבותו של מקום. לפי שהמעשה יקנה בנפש תכונה חזקה לאהבת ה', ואחר שתצא המחשבה הטובה והדיבור הטוב, שאמרתם "נעשה ונשמע" אל הפועל - יהיה לכם שכר המורגל על מעשה טוב, לא שכר מחשבה טובה בלבד.

והשנית - להעיר אתכם על גודל העונש המגעיל לעובר על דברי ה' יתריך.

ההבדל העיקרי בין בעל "ספר העיקרים" לרמב"ן הינו בקשרו בין המושגים "ייסורים של אהבה" ו"ニシヨון". לדעת הרמב"ן, "ייסורים של אהבה" באים לצדיקים שיש להם הרבה עוויה שלא מודעת, ואילו ה"ニシヨון" מגיע רק לצדיקים גמורים. לדעת ר' יוסף אלבו, דוקא "ייסורים של אהבה באמת' הם אשר צדיקים גמורים בלבד זוכים בהם".²⁴

ה. גישת אברבנאל - התעלות לאומה כולה

דרך שונה סולל לו ר' יצחק אברבנאל, המנסה רבות על שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן. תחילה פותח האברבנאל ומקשה על דעתו של הרמב"ן, כי הניסיון בא להוציא את יראתו של האדם לה' מן הכוח אל הפועל (בראשית כב, א, השאלה השניה) :

א. ועוד, שאיך יאמיר שהייתה המצווה הזאת כדי שיראת ה-להים הייתה בכוח, שתצא לפועל? כי הוא לא שחת בפועל את יצחק בנו, וממי יודע אם היה מתחילה לשחות בראותו טיפת דם, אם היה מתחרט ויכמרו רחמיו ולא יצא דבר לפועל?

ב. ומה צריך לפועל זהה, כיון שהיראה שקדום לכך, הייתה בכוח ונשארה גם כן בכוח מבלי פעולה גמור. ואין הבדל מין היותה בכך קרוב או רחוקה מכח יותר רחוק - לעניין השכר והגמר (מאחר ולמעשה לא שחת אברהם את יצחק)?

ג. ועוד, שאם היה תכלית העקידה מצויה גמורה לתועלת אברהם ושלמותו, איך אמר בראשית כב, יט: "יאל תשלח ידך אל הנער" וגומר, "כי עתה ידעתני" וגומר, שזה המאמר יורה שלא ציווהו בפועל הזה - כי אם לדעת מצפוני לבו, לא בעבור הפועל עצמו. שם לא כן, למה לא ישלח ידו אל הנער מפני שידע

²³ ראה אף בפירושו של הרמב"ן (שםות כ, טז).

²⁴ "ייסורים של אהבה באמת'", להבדיל מסתם "ייסורים של אהבה" - הבאים לצדיקים שאינם גמורים, לשם מירוק לעונותיהם ובחינותם, ואשר עלולים שלא לעמוד בニシヨון. כפי שմבאר זאת בעל "ספר העיקרים" לפני כן בפרק זה.

כִּי יְרָא -לֹהִים הֵוא... (היה עליו להשלים את ציווי השחיטה, ואחר כך יכול הוא להחיקות את יצחק, כפי שעשה אליו לבן האשה הצלפתית, מלכים א, יז, כא-כב, ואليسע לבן האשה השוננית מלכים ב, ד, לג-לה).

אף מעתו של הרמב"ם אין האברבנאל חוסך קושיות ותמיות (שם) :

ואמנם, שלא יהיה תכלית העקידה בבחינת הרואים והשומעים, כדעת רב המורה, מבואר מפנים :

א. אם מפני שלא נשלמה כוונתו בזוה. רוצה לומר: שידעו האומות זה הפועל הנכבד, כיון שציווחו לעשותו במקום נסתר, לא ידע איש ולא ישב אדם שם, ואף לנעריו לא רצה להראותו ולגלתו כל שכן לאחים.²⁵

ב. ומהם, שادرבה יחשבו חיסרונו בחוק אברהם, לאחר שלא עשה זה הפועל. אבל יאמרו הרואים - הנה אברהם, עם היוטו קורא בשם ה',CSI ציווחו לשחוות את בנו - לא רצה לשחוות, ושחת במקומו איל אחד. וימשך מזה לזלול בפני האומות, והוא הפך הכוונה (שהרי המתבונן מהצד, ולא שומע את דברי המלאך, היה רואה את אברהם שלוח את ידו לשחוות את בנו, וברגע האחרון נסוג מכך).

ג. ומהם, שמאחר שהתכלית היה למען ידעו הרואים מעלת אברהם, איך אמר (בראשית כב, יב): "כִּי עַתָּה יִדְעַתִּי כִּי יְרָא -לֹהִים אֶתְהָ". כי הנה אף על פי

²⁵ את קושיה זו של האברבנאל על הרמב"ם, מזכיר כבר הרמב"ם בעצמו ב"מורה נבוכים" (ג, כד): "ענין זה הוא הקושי הגדול, ובמיוחד פרשת העקידה - אשר אין יודע אותה אלא ה-ל ושניהם. ונאמר לו (בראשית כב, יב): 'כִּי עַתָּה יִדְעַתִּי כִּי יְרָא -לֹהִים אֶתְהָ'".

כן הקשה האבן עזרא (בראשית כב, א):

"והגאון אמר שמילת 'נטה', הראות צדקתו לבני אדם... והלא ידע זה הגאון, כי בשעה שעקד בנו לא היו שם אפילו נעריו".

אף הרד"ק (שם) מעלה קושיז זה וכותב:

"וענין הניסיון קשה מאד לספר על ה-ל... ואם להודיע לבני העולם, הנה לא היה שם בעת העקידה אלא אברהם ובנו יצחק, כי אפילו נעריו שהלכו עמו לא ידעו בזוה דבר, וכי הודיע דבר זה לעולם, ואפילו היה הוא מספר, מי היה מאמין לו?!".

עולם הרד"ק עצמו מшиб מיד על שאלתו זו :

"והאמת, כי הניסיון הזה, כדי להראות לבני העולם אהבת אברהם השלמה ל-ל, ולא נעשה לאותם הדורות אלא לדורות הבאים המאמינים בתורה שכabbת משה רבינו, עליו השלום, מפי ה-ל ובסיפוריה".

כן כותב אף ר' יצחק ערامة, בספרו "עקידת יצחק" (וירא, כא):

"והנה באמות, אחר שנכתב ניסיון זה בתורה ה-לוheit לעדות ה' נאמנה, וכולנו שווים בכלל המספר בה כאילו ראיינו... הרי הוא כאילו נעשה זה הניסיון לעניין כל ישראל העוברים וההווים והעתדים, איש לא נעדר... אשר בזוה הוקבעה אמתתו בלב כל בני העולם כולם".

אכן עובדה היא, כי סיפור העקידה ידוע לכל, בזכות תפוצתה של התורה בכל העולם.

שהוא יתברך ידע, הנה האומות שבעבורם נעשה זה הפועל עדין לא ידועהו,
כיוון שעדין לא יצא לפועל.

כאן מעטים האברבנאל את קושיתו, וכותב שהיה ככלא אשר עלולים, חלילה, לראות
במעשהו של אברהם אכזריות שאין כדוגמתה:

ד. ומahas, שאם יתברך כבר ידע זה, רוצה לומר, מעת אברהם ולא ציווה
בפועל הזה אלא מפני הרואים, כדי שיהיה פועל אל אברהם מדריך כל בני אדם
לשומות האמונה ויראת ה-לוהים (אם הקב"ה ידע כי ירא-לוהים הוא, ולא בא אלא
להזכיר את הרואים אל אותה יראה). כי בזה הפועל לא די שלא יחייב לרואים
להימשך אחר מעת אברהם בעבודת-לוהויו, אבל בהיפך, שיاميינו בזה
שהיה אברהם מכשף ומעונן ושיהיה מעובדי המשם שהיה רוצה לשروع
בעבודת המולך, כי אין ייחסו הרואים הפועל הזה למצונה ולמצנה, אלא מצד
אחד לטיפולות ומצד אחר לאכזריות.²⁶

על כן, פונה האברבנאל בדרך אחרת, הרואה בניסיון מעשה, אשר מטרתו אינה לתועלת
אבייהם עצמו ואף לא על מנת להודיע לאחרים ולמדם, אלא כדי להשפיע השפעה רוחנית
על כלל האומה האמורה לצאת ממנה בעתיד (שם, ד"ה ויהי אחר):

הנה התבואר מזה, שתכלית העקידה אמן הוא מהו שה' יתברך בחר
באברהם, מפני שלמותו בעצמו, שיהיה זרעו נבחר לעובודתו. וזה לא
היה אפשרי, אלא **כשתוטר ממנו זההמת הנחש** שהטיל על חוה. רוצה לומר:
כשישור זה החטא מאב היחס, שהוא יצחק. והיה אם כן תועלת העקידה
לצורך... בעבור תועלת כלל אומתנו, אשר בעבורה יהיה זרע קדש
ויצאו מתחת ממשלה הכוחות השמיימות, יהיו מושגים ומונחים
מה' יתברך לבדו...

מרגע מעשה העקידה, הועלה זרעו של יצחק לדרגה אשר תסיר מהם את זההמת הנחש,
והשגחתם תהיה מأت-להה בעצמו, ולא על ידי שרים.²⁷ אמן, ניתן להקשות על דבריו מן

²⁶ מעניין, כי בעל "משך חכמה" (כב, טז - יח) רואה אף הוא מידת מסויימת של אכזריות במעשה העקידה, אלא שהוא מבאר, כי במעשה העקידה הולה אברם אף את מידת האכזריות למעט יראת-לוהים: "לכן, מעתה: ייירש זרעך את שער שנאיוי" (בראשית כד, ט), שמעתה נתנים העמים הנשחתיים - הם שבאותם שבארץ ישראל, שאמר עליהם: 'לא תחיה כל נשמה' (דברים כ, טז), ואסור לחמול אף על עולם יונק - שלזה צריך אכזריות".

²⁷ אמן, עדיין משאיר על עצמו האברבנאל את הקושיה שהקשה על הרמב"ן - מה התועלת בעקידה אם לא היה בה מעשה של הוצאה יראתו ומוסרתו של אברהם לפועל: "ויאני הבדל מן היותה בכך קרוב או היותה בכך יותר רחוק"? ויתכן, כי לדעת האברבנאל, עצם מעשה העקידה והקשרה של יצחק אל מזבח האבנים - היה בו כדי לפעול פוליה רוחנית עמוקה על זרעו של יצחק.

הגמרות האומרות שדווקא כאשר עמדו ישראל בהר סיני פסקה זהמתן, ולא במעשה העקידה.²⁸ ממשיק האברבנאל ומקשר את דבריו לדברי הרמב"ם (שם, ד"ה יואמרי):
 "וה-להים נסה" (בראשית כב, א) - כמו שנאמר בעקידה, בעבר שיתה תכליתה
 לעשות אברהם דגל ונס שאליו גויים ידרשו. ואחשוב, שהזהו דעת הרבה המורה בעניין העקידה כשיובן על אמיטתו.

נראה, כי להבנתו של האברבנאל הייתה העקידה, לדעת הרמב"ם, לא על מנת להודיע לרבים או למדם מסר כלשהו, אלא על מנת להרגילם, ולהקנות בנפשם את ההתמסרות המלאה והבלתי מעוררת בקב"ה. זאת, על פי מה שכותב הרמב"ם על הפסוק (דברים ח, טז): "למען ענטך לנסטך". אלא, שאף ההסבר זה של האברבנאל בדעת הרמב"ם יהיה קשה, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש כמה פעמים, שמטרת העקידה הייתה להודיע וללמד את כל בני האדם (ג, כד):

פרשת אברהם אבינו בעקידה כוללת שני עניינים גדולים, שהם מיסודות התורה: העניין הראשון הוא להודיענו את קצה גבול האהבה - ל- **תעלת והיראה מפניו - עד איזה גבול הן מגיעות...** העניין השני הוא להודיענו שהנבאים מקבליםאמת את מה שבא אליהם בתגלות.

כיוון זה, המעיד את ניסיון העקידה כמעשה שהרים את האומה כולה אל על לדורי דורות, משתקף על ידי פרשנים נוספים. הנצ"יב מולוז'ין, בספרו "העמק דבר" (בראשית כב, א), ממשיך רעיון זה וכותב:

אלא הגביה הקב"ה כוח נפשו הקדושה של אברהם אבינו בפעולה זו, וזהו משמעותו (בראשית כב, א): "נסה את אברהם", מלשון (טהילים ס, ז) "נתנה ליראיך נס להתנוסס", ובמה שנפרש זה הכוח בנפש אברהם, **שורש האומה הישראלית - נשארה פעללה זאת לדורות.**

כן הדבר אף בהמשך דבריו (שם, ז):

"ויהרבה ארבה" (בראשית כב, ז) - אין הכוונה ריבוי בכמות, שהרי כבר נתברך בעפר הארץ. אלא ריבוי זה הוא גודלות הנפש, וכך נתברך **זרע אברהם במצוות קידוש ה'.**

²⁸ שבת (קמה, ב); יבמות (קג, ב); עבודה זרה (כב, ב). ראה במאמורו של ר"י שילת שליט"א: "סגולת ישראל - שיטות הכוורי והרמב"ם" (מעלויותי כ, בטבת ה'תשנ"ט), פרק "מקור ההבדל בין שיטות הרמב"ם והכוורי" (עמודים 295-298), המראה מן הגمراה במסכת שבת (שם) כי הדבר נתון במחלוקת/amoraim, ולפי דעת ר' אבא כהנא בירור הזומה מישראל היו תחילה מתמשך, המסתויים בבניו של יעקב. בדעה זו, ניתן אולי ליחס את דבריו של האברבנאל, ונאמר שמעשה העקידה היה אחד מהמקדים המרכזיים והראשוניים שהביאו לבירור זה.

מה בין "ניסיון" ל"ייסורים של אהבה"?

בדומה לכך כותב בעל "שפת אמת" (בראשית, וירא תרמ"ט) :

במדרש (בראשית רבה נה, א) : "עתת ליראיך נס' (תהלים ס, ה) וגומר, כתורן של ספרינה" וכו'... ואומרים ז"ל: "כתורן של ספרינה" - שרואין אותו מרוחק, הינו שהיה צריך להיות הכהנה לכל הדורות... ועל ידי ניסיון העקידה שנכלל במידת היראה, גם כן נעשה דבר קבוע לדורות, ונעשה עמוד העולם, שכל הבוחר בذرכו יכול לאחוז בכח האבות ולעשות **cum suis**, שההארה שלחם מאיר מרוחק ולכל הדורות. ועל ידי הניסיון שעשה, דבר שהוא חוץ מן הטבע, מAMILIA איינו בזמן ובמקום מסוימים, רק שמאיר לכל הזמנים ולכל המקומות.

ניסיון העקידה השפייע בראש ובראשו על האומה בכללה. במעשה זה נתברכו ישראל באותו תעצומות נשף של קידושה ה' בכל הדורות. מאז, נצץ לו תמיד ניסיון העקידה, והAIR את רוחם של היהודים בכל מחשי הגלות והשמד החשובים. זאת, כפי שמתבטה הדבר בסיפורה של האשה ושבעת בניה, אשר מסרו נפשם על קידוש ה' לפני הקיסר (גיטין נ, ב). כאשר אחרון בניה הקטן יצא להחרג, נשקה לו אמו ואמרה :

בני, לך ואמרו לאברהם אביכם: אתה עקדת מזבח אחד, ואני עקדתי
שבעה מזבחות! אף היא עלתה לגג, ונפלה ומתה. יצתה בת קול
ואמרה (תהלים קיג, ט) : "אם הבנים שמחה".

ו. סיכום

ראינו שלוש גישות עיקריות להבנת תכילת הניסיון בכלל, וניסיון העקידה בפרט. זאת, מתוך הנחה שאברהם לא קיבל את הניסיון בעונש על חטאיו (להבדיל מדעת הרשב"ם וסיעתו) :

א. תכילת הניסיון הינה להטיב ולתת שכר למנוסה. בדרך זו הלכו **רש"ג, הרמב"ע** ורשותיהם נוספים. אלא שרס"ג זיהה ניסיון זה עם "ייסורים של אהבה", ולעומתו - לרמב"ע ה"ניסיון" אינו שיק אליהם, שהלא אין "ייסורים של אהבה" באים אלא על מנת לזכך את מי שיש עליו צד חיוב, ואילו "הניסיון" בא רק לצדיקים השלמים, ההנקיים מכל רבב.

ב. תכילת הניסיון הינה להודיע וללמד את האנושות כולה יסודות ומסרים אמוניים. בדרך זו הולך **הרמב"ם**, אשר שלל מכל וככל את האפשרות שבא הניסיון על מנת לתת שכר בעולם הבא, למי שלא הגיעו עזון. לגבי ניסיון העקידה, מציע הרמב"ם שני עקרונות אמוניים הנלמדים ממנו : א. להודיע עד כמה היא אהבה אל הקב"ה. ב. להמחיש עד כמה אמיתית הנבואה אצל הנביא.

ג. תכילת הניסיון, ובמיוחד ניסיון העקידה, הינה להעלות את האומה כולה לכל דורותיה, אומה האמורה לצאת מיצחך - אבי היחס. דרך זו הציעו **הברבנאל** וסיעתו, תוך שהוא מקדים ומקשה על השיטות האחרות.

שלושת היכיוןים המרכזיים שהבאנו, נראה שהיו טמוניים זה מכבר במדרש מופלא, הדן בראיעו ניסיון העקידה (בראשית רבה, וילנא, לב, ג²⁹):

כתיב (תהלים יא, ח): "ה' צדיק יבחן ורשות ואחוב חמץ שנאה נפשו".

אמר רבי יונתן: היוצר הזה אינו בודק קנקנים מרועעים, שאינו מספיק לקوش עליהם אחת עד שהוא שורבם,ומי הוא בודק - בקנקנים יפים, אפילו מ קיש עליהם כמה פעמים - אינם נשברים. כך אין הקב"ה מנשה את הרשעים אלא את הצדיקים שנאמר "ה' צדיק יבחן", וכתיב (בראשית כב): "זה-להם נסה את אברהם".

אמר רבי יוסי בן חנינה: הפישתני הזה, בשעה שהוא יודע שהփשתן שלו יפה, כל שהוא כותשה - היא משתבחת וכל זמן שהוא מ קיש עלייה - היא משתמנת (מתיקרת), ובשעה שהוא יודע שהփשתן שלו רעה, אינו מספיק לקוש עליה אחת עד שהוא פוקעת, כך אין הקב"ה מנשה את הרשעים, אלא את הצדיקים שנאמר: "ה' צדיק יבחן".

אמר ר' אלעזר: משל בעל הבית שהיה לו שתי פרות: אחת כוחה יפה, ואחת כוחה רע. על מי הוא נותן את העול, לא על זאת שכוחה יפה? וכך הקב"ה מנשה את הצדיקים שנאמר: "ה' צדיק יבחן".

במדרש זה מובאים שלושה משלים שונים המביעים את תכליתו של ניסיון העקידה, המקבילים שלושת הרעיונות שראינו.

המשל הראשון: הבא בשם של ר' יונתן³⁰, הוא על היוצר המכה על כליו כדי להודיעו לكونים שכליו טובים - בדומה לרמב"ם, הסובר כי מטרת העקידה הייתה להודיעו את בני העולם.

המשל השני: מר' יוסי בן חנינה, המדמיה את העקידה לפישתני, אשר הכאטו אינה עונש לפשתן אלא לטובתו - כדעת רס"ג והרמב"ן, שמטרת העקידה היה על מנת לתת שכר בסופה.

²⁹ ראה עוד בבראשית רבה, וילנא תרל"ח (לב, ג; וכן שם (لد, ב); תנומה, ורשא תרל"ח (וירא כ, כ); מדרש תהילים, מהדורות בובר וילנא תרנ"א (יא, ד).

³⁰ אמן בבראשית רבה, דפוס וילנא (נה, ב), דעתיהם של ר' יונתן ור' יוסי בן חנינה מהופכות, של ר' יונתן המשל הוא על הפישתני ואילו לר' יוסי המשל הוא על היוצר, אולם בהדורות תיאודור-אלבק כבר תיכון זאת כפי שמופיע במדרש אצלנו.

המשל השלישי: הוא של ר' אלעזר, הממשיל את העקידה לעול הנitin על הbhema שכוחה ifah - כאברבנאל, הסובר כי תכלית העקידה היא למען הדורות הבאים, אלא שהיחידים שיכלו לשאת משה זה של ניסיון העקידה היו אברהם ויצחק.³¹

המלבי"ם מסכם את שלמדנו מן המדרש לעיל, ומאחד את הדברים למחלק אחד, האומר כי בניסיון העקידה נוסה יצחיק בכל אחד משלושת סוגיה הניסיון (כב, א, ד"ה יוה להים נסה):

ונהנה הניסיון יהיה או לצורך המנסה, או לצורך המנוסה, או לצורך הרואים,
ופה היו שלשתם יחד, כמו שאמרו על זה שלשה משלים:³²

ג. משל לפראה שכוחה ifah שנוטן עלייה העול, שהוא לצורך המנסה ועובדתו³³
(בדומה לאברבנאל).

ב. מי שיודע שפשתנו ifah - מקיש עליו, שהוא לצורך המנוסה להשביחו
ולתקנו (בדומה לרס"ג והרמב"ז).

א. משל מי שקנקנייו יפים מקיש עליהם, הוא לצורך הקונינים והרואים שיראו
שה Sachora טובה (בדומה לרmb"ם).

³¹ ראה אף בפירושו של ר' משה אלשיך, "תורת משה" (וירא כב), ועל פי דרכו מפרשים אף מפרשי בראשית רבה (ז, א) את המדרש בדרך דומה לו שהבאו. כך כתוב ר' חנוך זונDEL, בעל פירוש ע"ש יוסף" (אנף שהבנתו למשל זה שונה כמעט ממה שהבאו לנו):

"דעת ר' יונתן, שהניסיון הוא להודיע שהוא צדיק וכמשל של נקיטת הקנקנים להודיע שהם טובים... והפשטי דעתו של ר' יוסל שהניסיון הוא לתועלת המנוסה שיטהור ויכשיר עצמו... כי כאשר מהכחות (מכה) את הפשtan התוב הוא משתבח... משל לבעל הבית (משלו של ר' אלעזר) דעתו שטעם בחינת הצדיק לטובת העולם...".

³² שינויי את סדר המשלים מן המובא במלבי"ם על מנת להסתאים לסדר המופיע במדרשו לעיל.

³³ ודאי כי אין כוונתו של המלביא"ם כאן ש"צורך המנסה" הוא צורך של הקב"ה עצמו, חיללה, שהרי זה דבר שלא ניתן להעלות על הדעת. על כן מוסיף המלביא"ם ומבהיר "לצורך המנסה ועובדתו", שכוונתו לעובdotto של הקב"ה ולצורך גילוישמו בעולם, ולא בשביב הבוואר. לשם כך בא ניסיון העקידה, לדעת האברבנאל, להגדיל ולהעצים את כוחו של עם ישראל לדורותיו על ידי אב היחס, יצחק. וראה בפירושו של ר' משה אלשיך על התורה (שם), המסביר את צורך "המנסה, המנסה והדור" ביחס למדרשו, בדרך אחרת.