

הרב יעקב מדין

דרך ה' ודרך הצדקה והמשפט

פתיחה

"וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים... ואת להט החרב המתהפכת... לשמור את דרך' – זו דרך ארץ. 'עץ החיים' – מלמד שדרך ארץ קדמה לעץ החיים. ואין עץ החיים אלא תורה, שנאמר: "עץ חיים היא למחזיקים בה" (תנא דבי אליהו רבה א).

במאמר זה ובמאמרים רבים אחרים קבעו חז"ל את יחסם לשני עמודים אלו של חובת האדם בעולמו. שתי כפות המאזניים של עבודת האדם הן דרך ארץ, מידות, מעשים טובים ויחסו של אדם לחבירו – מצד אחד; אמונה, תורה, יראת שמים ויחסו של אדם לבוראו – מצד שני. מהו היחס בין שני אלו? איזה מהם עדיף מחבירו? היתכן שתירה ביניהם? ואם כן, כיצד ניתן לגשר על פניה?

התשובה על שאלה זו ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים. אנו בחרנו לצמצם את עיוננו ולבחון את השאלה באספקלריה של בחינת דרכו של אבי האומה. אברהם אבינו היה ראש וראשון לאמונה באל אחד, בעולם שכולו שטוף בעבודת אלילים. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון" (ברכות ז ע"ב). אברהם אבינו היה אף מייסד תורת החסד, הכנסת האורחים, הרחמים, הצדקה והמשפט. "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). מהו איפוא היחס בין שני ערכים אלו, האמונה מזה, החסד, הצדקה והמשפט מזה, הממלאים את עולמו של אברהם אבינו?

אנו נבחן זאת בעיקר באמצעות ארבעה מעשים שאברהם עושה: ברית המילה ועקידת יצחק מזה; הכנסת שלושת האורחים והמאבק להצלת סדום מזה. נבהיר: בדברינו על "תורה" בכלל ובאהלו של אברהם אבינו בפרט, כוונתנו אינה רק לתלמוד התורה במשמע המצומצם שלו, אלא לכל מה שכרוך בהתייחדות האדם עם קונו, ובכלל זה אמונה והקבלת פני שכינה, יראת אלוהים ומסירות נפש על קיום מצוותיו. מצוות העקידה היתה מבחנו

העיקרי של אברהם בקיומם של ערכים אלו, ולכך הוספנו מסיבות שיובהרו בגוף המאמר אף את נסיון מצות המילה.

בדברנו על "דרך ארץ" כוונתנו לכלל המידות שבין אדם לחבירו. שני המעשים הנזכרים, הכנסת האורחים והמאבק להצלת סדום נראים לנו הבולטים שבמעשי אברהם בתחום זה.

המאמר נכתב לזכרו של תלמיד אהוב, דוד כהן הי"ד. בדרכו בישיבה נתקיימה בכהן הצעיר נבואתו של מלאכי (ב, ו) על הכהן:

"תורת אמת היתה בפיהו".

אך דרך ארץ שבו קדמה לתורתו:

"ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי"

ארץ, אל תכסי דמו, ואל יהי מקום לזעקתו.

(א)

עיון בפרשת המלאכים המתגלים לאברהם, ובפרשיות הסמוכות לה (בשורת הולדת יצחק, המשא ומתן על הצלת סדום ועוד) מעלה תהיות אחדות. והתהיות יש מהן מהותיות, יש שהן לתוכן, ויש מהן פרשניות. לכולן נזקקו המפרשים, ופתרו אותן כל אחד בדרכו. אנו נדון במקצת הפתרונות ונבור לנו את דרכנו ביניהם, ואגב כך ניגע בפרשיות נוספות, העוסקות לענ"ד בעניין דומה.

ואלה השאלות העיקריות, שאנו מבקשים לעסוק בהן:

(א) "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא ישב פתח האהל כחם היום, וישא

עיניו וירא והנה שלשה אנשים" וגו'. (יח, א-ב).

תוכנה של התגלות ה' לאברהם לא נתפרש כאן. כלום היה לה תוכן? ואם כן, מהו? שאלה זו בולטת בעיקר לנוכח ההקבלה המתבקשת בין "וירא אליו ה'" שבפרשתנו (יח, א) אל "וירא ה' אל אברם" שבפרשת ברית המילה (יז, א).

(ב) מהו היחס בין פסוק א לפסוק ב, בין "וירא אליו ה'" לבין "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים"? האם בשניהם מדובר באירוע אחד, או שמא בשני אירועים שונים? ואם נניח כפשט הפסוק שלפנינו שני אירועים שונים, קשה הדבר. שכן, כיצד הניח אברהם את ה' המתגלה אליו ורץ לקראת שלושה אנשים?

(ג) פסוק ג "ויאמר, אדני אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך" – כלום המשכו של פסוק ב הוא, ואז 'אדני' הוא דיבוי עם נטיית

הקניין של 'אדון', וכוננתו לשלושת האורחים, או שפסוק ג הוא המשכו של פסוק א, של התגלות ה' אליו ואז 'אדני' הוא שם קודש המכוון להקב"ה? (ד) תכליתו של סיפור הפגישה עם שלושת המלאכים אינה ברורה. התורה פותחת בתיאור נרחב של מידת הכנסת האורחים שהיתה באברהם ומסיימת בבשורת הולדת הבן. כלום סיפור אחד כאן ולו שתי מטרות, ללא קשר ביניהן?

בהמשך הפרשה בא סיפור מקביל. תיאור הכנסת האורחים המלאכים אצל לוט. ואף שם יש מטרה לביקור המלאכים: הפיכת סדום. הקשר בין שתי המטרות שבביקור המלאכים בבית לוט לכאורה ברור יותר, ועוד נדון א"ה אף בו.

(ה) ועוד בענין הקודם לשם מה היה צורך בבשורה מפי המלאך על הולדת הבן כעבור שנה, אחר שכבר נתבשר אברהם על כך מפי הקב"ה בברית המילה: "אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת" (יז, כא)?

(ו) פסוק יט: "כי ידעתי, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". מה פשר האמור כאן? ומהו הנימוק ל'בקשת הרשות' מאברהם להפוך את סדום? מה פירוש "כי ידעתי"?

(ז) פסוק כא: "ארדה נא ואראה הכצעקתה" וגו'. מה פשר ירידתו של הקב"ה? מהו החילוק בין "השקפתו" על בני אדם מן השמים (השווה תהילים מזמורים יד ג) לבין ירידתו לארץ.

(ח) סדר הפסוקים ט"ז כג אינו ברור. לכאורה מקומו של פסוק כב הוא מיד אחרי פסוק טז, ואחריהם הפסוקים י"ז כ"א, ואחריהם מ"ג ואילך. לפי זה יהיה סדר הכתובים: "ויקמו משם האנשים וישקפו על פני סדם, ואברהם הלך עמם לשלחם... ויפנו משם האנשים וילכו סדמה, ואברהם עודנו עמד לפני ה'. וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ וגו'. ויאמר ה', זעקת סדם ועמורה כי רבה, וחטאתם כי כבדה מאוד, ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה. ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק עם רשע". מדוע בא פסוק כב במקום זה בתורה, שנראה כאיחור.

(ט) לכאורה, נשלחו המלאכים כדי להפוך את סדום, וכנאמר ב"ט, יג: "כי משחתים אנחנו את המקום הזה, כי גדלה צעקתם את פני ה' וישלחנו ה' לשחתה". מה איפוא טיבו של המשא ומתן בין הקב"ה לאברהם על דינה של סדום לאחר שנשלחו המלאכים לשחת את העיר? ואם נניח כדבר המובן מאליו, שידע הקב"ה, שלא ימצאו חמישים, ואף לא עשרה צדיקים בסדום – מה חשיבותו של המשא ומתן שהתורה מאריכה בו, כלום אין הוא אלא אשליה חסרת יסוד של אברהם?

(י) טענתו של אברהם כלפי משפטו של הקב"ה אינה מביאה אל מסקנתו

תביעתו מאת הקב"ה. אכן יש הגיון בטענתו של אברהם, שאל לו לשופט כל הארץ להמית צדיק עם רשע. אולם מה לזה ולבקשה שישא הקב"ה לכל המקום, ואף לרשעים שבו, למען הצדיקים. אם "והיה כצדיק כרשע" (יח, כה) הוא עיוות דין, הרי כך גם לגבי "והיה כרשע כצדיק", שזו היא הצעתו של אברהם; שלא יכלה הקב"ה את הרשעים!

(יא) לעיל שאלנו על הקשר שבין הכנסת האורחים שנהג אברהם במלאכים ובין בשורת הולדת הבן, וכן על הקשר המקביל בין הכנסת האורחים שנהג לוט במלאכים ובין הפיכת סדום. וכאן נוסיף ונשאל, מהו הקשר בין שתי הפרשיות; מדוע ירדו אותם מלאכים לארבע משימות שונות: להתארח אצל אברהם, לבשר לו על הולדת יצחק, להתארח אצל לוט ולהפוך את סדום. ומהו הקשר בין הולדת יצחק להפיכת סדום.

(יב) מדוע בבשורת הולדת יצחק שלושה מלאכים, ובהפיכת סדום רק שניים בלבד?

(יג) ונחתום בבעיה מוסרית, המנסרת בחללה של הפרשה, אף שאין לה קשר לפשוטי המקראות. אברהם – שלא רהרר אחרי מידותיו של קונו בפרשת העקדה, והלך לשחוט את בנו ללא טענה ומענה על מה שנצטווה (אף שהיה זה לכאורה צו בלתי מוסרי לא פחות מהשחתת סדום) בפרשת סדום הוא מתקומם דביבורים חריפים כלפי קונו, הנשמעים לכאורה אף כחריפים יותר מן הראוי!

כפי שכבר אמרנו, עסקו המפרשים ברוב השאלות שהבאנו, ואנו נביא חלק מהתשובותיהם בקצרה, עד שלא נבור לנו את דרכנו שלנו.

(ב)

בשאלה הראשונה – לאיזה צורך נראה ה' לאברהם באלוני ממרא – נחלקו המפרשים לשלוש סיעות עיקריות.

(א) רש"י והרמב"ן רואים את התגלות ה' כהמשכה של התגלות ה' בברית המילה, שנאמרה בסגנון דומה:

"ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים, וירא ה' אל אברם, ויאמר אליו אני איל שדי, התהלך לפני והיה תמים" (יז, א).

שם ה' מצווה את אברהם על המילה. אברהם נימול, ואז נראה אליו ה' בשנייה באלוני ממרא.

היתרון שבפירוש זה הוא כאמור, הביטוי הנשנה "וירא ה'".

1. וכן זה מה שבשנייה נאמר "וירא אליו ה' באלוני ממרא" (יח, א); וממה שלא נאמר שוב

באשר למטרת ההתגלות עם סיום סיפור המילה, נחלקו רש"י והרמב"ן.
רש"י אומר:

"לבקר את החולה... יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל לשלומי".

דבר זה דורש ליבון והרחבה – שהרי לא בא הקב"ה לרפאותו²; ואם כן, מה משמעות יש לכך שבא הקב"ה, שהכל ידוע לפניו, לשאול בשלומי של אברהם.

ייתכן שרש"י פותר בעיה זו בפירושו למלים "כחם היום".

"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים" (יח, א).

לשיטתו ייתכן, שיציאת החמה מנרתיקה היא חלק של הופעת השכינה על אברהם. ולפי זה יש הקבלה בין הופעתה באוהלו של אברהם מכניס האורחים לבין הופעתה להלן בסדום, המקשה לבה כלפי אורחיה:

"השמש יצא על הארץ... וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים" (יט, כג-כד).

בשני המקומות השכינה מופיעה בשמש הלוהטת. אך שני הבדלים בין שתי ההופעות; באלוני ממרא החמה יוצאת כדי לסעוד את החולה בחוליו ולגרום שלא יטרח באורחים³. ואלו בסדום החמה יוצאת להמטיר אש על הרשעים. הבדל זה הוא מעין הנאמר במלאכי (ג, יט-כ):

"כי הנה היום בא בער כתנור, והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש, ולהט אותם היום הבא... וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה".

והבדל שני: חמה שזרחה בסדום גברה על הרשעים הנועלים ביתם לפני האורחים וכולתה אותם. ואילו אברהם שיש ברצונו לקבל אורחים, "גבר" כביכול, על הופעת השכינה ועל חום היום שעמה, והקב"ה שלח לו אורחים, שלא יצטער.

"הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, שלא להטריחו באורחים, ולפי שראהו

¹אל אברהם' אלא 'אליו', משמע, שיש כאן סיפור אחד (עיין על דיוק זה ברמב"ן ורבינו בחיי. אברבנאל דוחה דיוק זה מכוח דיוק אחר, עיין שם).

²אדרבה זה היה, לדעת רש"י, תפקידו של רפאל, אחד משלושת המלאכים שבאו אל אברהם אחר כך (עיין ברש"י על פסוק ב) וללא קשר להתגלותו של ה' אליו. אמנם המלבי"ם קושר את הופעתו של רפאל (לפירושו רש"י) בעצם ההתגלות. אך שיטת שאר מפרשי רש"י כדברינו.

³השווה לרש"י להלן לב, לב. "ויזרח לו השמש – לצורכו, לרפאות את צלעתו".

מצטער, שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים" (בבא מציעא פו ע"ב ורש"י דלעיל).

וייתכן, שגם לכך רומזים דברי רש"י בהמשך (פסוק ג):

"והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים".

ובלשון חז"ל (שבת קכו ע"א):

"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה".

שהרי נגלה הקב"ה על אברהם לבקר את החולה "כחם היום". כלומר, בחמה שיצאה מנרתיקה לסייע לחולה במחלתו, שלא יטרח באורחים. והכנסת אורחים של אברהם 'גברה' כביכול, על מחשבתו זו של הקב"ה בבואו לבקר את החולה, ואברהם טרח בהכנסת אורחיו.

לפי דרכנו למדנו, מה היתה מטרתו של הקב"ה כשבא לבקר את אברהם – לעזור לו בחוליו שלא יטרח, והיא עיקר מצוות ביקור חולים⁴.

(ג)

הנקודה הקשה בפירושו של רש"י היא פיסוק הפרשיות, וכן המילים "וישא עיניו וירא" (יח, ב), במקום 'וישא אברהם עיניו'. אלו קושרים את ההתגלות באלוני ממרא דווקא עם פרשת המלאכים שאחריה.

לפי דרכו של רש"י נראה שפתרנו את הבעיה. הקב"ה נראה אל אברהם לבקרו מחמת שהיה חולה ביום השלישי למילתו, ובכך קשורה התגלותו באלוני ממרא להתגלותו אל אברהם בפרשת ברית המילה. אך ההתגלות באלוני ממרא קשורה אף לפרשה שאחריה, כפשט המילים ופיסוק הפרשיות, וקשר זה הוא קשר ניגודי. למרות מחלתו מחמת המילה ולמרות חום היום והתגלותו של הקב"ה אליו, כדי שלא להטריחו באורחים, חיזר אברהם אחר אורחים וטרח עמהם יותר משהיה חייב. מעשהו של אברהם הוא בניגוד גמור לאנשי סדום, שאף שהיו בריאים, ואף שבאו אליהם האורחים בערב (יט, א), ולא כחום היום, לא הכניסום ואף ניסו להתעלל בהם.

לדברינו, הקשר הניגודי בין המילה להכנסת האורחים נובע ממחלתו של אברהם, שהיא תוצאה מן המילה, וסיבה שלא לטרוח באורחים.

4. השווה מלכים ב ח, כט: "ואחזיהו... יד לראות את יורם בן אחאב ביזרעאל כי חלה הוא". ומתרגם יונתן: "למסעדת יורם". והשוה גם לדברי הכתב והקבלה' בפרשתנו. וראה גם דברי הגמרא בנדרים.

אך ניתן להמשיך את דרכו של רש"י, ולראות קשר ניגודי זה כמהותי יותר. מעצם טבעה נועדה המילה להבדיל את זרע אברהם, זרע הקודש, מעמי הנכר (עיין מלאכי ב, י"ב). אליהו, מלאך הברית במסורת ישראל, כפינחס קודמו⁵, שומר, שלא יתערבו גויים במשפחות ישראל⁶. המדרש שם בפיו של אברהם טענה וחשש, שאחר המילה, ייבדלו ממנו עובדי דרכים. ואכן תשובתו של הקב"ה מאשרת חשש זה של אברהם בעניין מטרתה של המילה, היבדלותו מעמי הארץ וייחודו לעולם שכולו קודש.

"אמר אברהם: עד שלא מלתי, היו העוברים והשבים באים אצלי. שמא תאמר, משמלתי אין באים אצלי. אמר לו הקב"ה: עד שלא מלתי, היו בני אדם ערלים באים אצלך. עכשיו, אני בכבודי נגלה עליך. הה"ד: 'וירא אליו ה'" (בראשית רבה (מח).

החמה, שיצאה מנרתיקה בעת שנגלה הקב"ה לאברהם ונועדה להרחיק את האורחים מפתחו, באה איפוא לא רק כדי לפתור בעיה צדדית של מחלתו הזמנית של אברהם, אלא להתוות לפניו דרך חדשה בעבודת ה'. אם עד אז היה אברם ערל, ואינו נבדל מעמי הארץ – על ידי כך אף מעורב הוא עמם בדעת ומכניסם לביתו; אם עד אז היה אביו של ישמעאל ובעלה של הגר, הרי באה המילה ומבדילה אותו מן הגויים, לא עוד יבואו סתם עוברים ושבים אל פתחו. על פתחו תתגלה השכינה בכבודה.

אברהם כשהוא יושב בפתח אוהלו כחום היום, ומצטער על האורחים המוקירים רגליהם מפתחו – אם מחמת החום ואם מחמת שנבדל מהם במילתו – אינו מקבל את תשובת ה', שמעתה יבוא גילוי השכינה במקום הכנסת האורחים שנהג בה עד שנימול. הוא סולל דרך חדשה בעבודת ה' דרך של

"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה" (שבת ככז).

גם לאחר היבדלותו מעמי הארץ במילה, יקבל אותם באהלו. הוא לא יוותר על מצוות הכנסת האורחים.

על פי דרכו של מדרש רבה, ששאלת הכנסת האורחים היתה לא רק שאלה מעשית מקרית מפאת חוליו של אברהם, אלא שאלה עקרונית, "יתכן, שאף בקשת אברהם "אדני, אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך"

5. עיין ילקוט שמעוני במדבר תשעה – פינחס זה אליהו.

6. עיין מלאכי ג והשווה את תגובתו של פינחס על מעשה זמרי בן סלוא וכזבי בת צור (במדבר כד) לתגובתו של אליהו לנישואי אחאב ואיזבל (מלכים א פרקים יז כא).

פסוק ג)⁷. היא לא רק בקשה מעשית מקרית, שהקב"ה שנגלה עליו באותו יום, ימתין לאברהם עד שיסיים לטרוח באורחיו. אלא זו בקשה עקרונית מן הקב"ה: הגם שבחר אברהם בדרך הכנסת האורחים, הנראית במבט ראשון כנוגדת את דרך ברית המילה – ההיבדלות מגויי הארץ – אף יזכה עם זאת לראות את פני השכינה, והקב"ה יתגלה עליו בכבודו, עם שערלים מוסיפים לבוא אצלו.

הבה נסכם בקצרה את מה שנראה לנו בשיטת רש"י: עיקר ההתגלות באלוני ממרא קשורה לברית המילה. הקב"ה, שציווהו על המילה, בא לסייע לו בחוליו. עיקר סיועו של הקב"ה הוא בכך שהוציא חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, וסיוע זה מוצג מול עונשם של אנשי סדום ב'השמש יצא על הארץ'. הקשר של ההתגלות אל ההמשך הוא בכך, שאברהם ממאן לקבל את הסיוע, והוא טורח באורחיו. מדרש בראשית רבה מעמיק את ההבדל בין שתי הגישות – זו של הקב"ה וזו של אברהם – בכך, שמוציא מן הוויכוח את מחלתו הזמנית של אברהם ולפנינו נפרשות שתי גישות בעבודת ה'. התבודדות עם השכינה – מול הכנסת אורחים. הגמרא מכריעה ביניהן – גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה. עם זאת, אברהם מבקש מן הקב"ה לזכות בשתי הדרכים וכפי שנוכיח בהמשך, הוא נענה בחיוב.

(ד)

הרמב"ן, כאמור, מפרש את התגלות ה' באלוני ממרא בדומה לרש"י, כהמשך לפרשת המילה. אך לשיטתו לא באה ההתגלות 'כדי לבקר את החולה', אלא "גילוי השכינה למעלה ולכבוד לו" (לאברהם) והוא שכרו וגמולו על שקיים את מצוות המילה. ודוגמתו: "וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויקרא ט, כג) – התגלות ה' אל העם משנבנה המשכן, "הוא להודיעם שרצה האלוקים את מעשיהם"⁸.

לשיטתו התקשה הרמב"ן בקושייתנו דלעיל. אם ההתגלות קשורה לפרשת המילה, מדוע נתחברה (כפי שהראינו לעיל) אל פרשת המלאכים? הרמב"ן

7. על פי פירושו השני של רש"י, השם אדני הוא שם קודש, ופסוק ג הנ"ל ממשיך את פסוק א, ואברהם פונה אל הקב"ה המתגלה אליו. כך גם פירשה הגמרא בשבת קכז, שבעקבותיה הלכנו.

8. מחלוקת דומה מצאנו בין רש"י לרמב"ן בפירוש פגישתו של יעקב עם המלאכים במחניים (בראשית לב, א"ב). אליבא דרש"י הם נשלחו ללוותו בדרכו לבית אביו, ויעקב נעזר בהם ושלחם לעשו (עיין רש"י שם על "וישלח יעקב מלאכים"); ואילו לפי הרמב"ן הם נשלחו לכבוד לו, "ואין שם דיבור... רק שזכה לראיית מלאכי עליון וידע כי מעשיו רצויים" (רמב"ן בראשית יח, א, ודומה לכך לב, א).

מיישב קושיה זו, ורואה בכל הפרשיות הבאות ענין מרכזי אחד – הכבוד שהקב"ה חולק לאברהם לאחר ברית המילה.

"אבל בפרשה רצה לסדר כבוד הנעשה לו בעת שעשה המילה, ואמר כי נגלית אליו השכינה, ושלח אליו מלאכיו לבשר את אשתו, וגם להציל את לוט בעבורו" (רמב"ן שם).

הן ההתגלות, הן הבשורה המיוחדת לשרה והן הצלת לוט – כולן לכבוד אברהם, ואין להן תכלית אחרת.

ולשיטתו זו מבאר הרמב"ן אף את הימלכותו של הקב"ה באברהם, כשבא להפוך את סדום. "והנכון, כי ה' יתברך דיבר בכבוד אברהם... ולכן ראוי שיבוא בסוד ה'" (רמב"ן פסוק יח).

לפירושו של הרמב"ן לא נראה הקב"ה אל אברהם לבקר את החולה, ואברהם לא טרח בהכנסת אורחים, שהרי לשיטתו נגלו אליו כמלאכים, ואת האוכל הביא לפניהם בתורת קרבן – כמנוח וכגדעון לפני המלאך. חום היום לא נועד למנוע אורחים, אלא לומר, שאברהם אינו צריך הכנה להקבלת פני השכינה. כל הפרשיות אינן עוסקות במידות ובמעשים טובים, ובניגוד האפשרי בינן לבין המילה ובפתרונו של אברהם לכך, אלא בקרבתו של אברהם אל השכינה הנגלית אליו. אף אם מצויים חסדים בפרשה, כהצלת לוט והצלה אפשרית של אנשי סדום⁹. אין הם אלא מעשים שעושה הקב"ה לכבודו של אברהם.

(ה)

סיעה שנייה של מפרשים – הרמב"ם, הרשב"ם ועוד – מצאו זיקה בין ההתגלות הסתומה באלוני ממרא לבין שלושת האנשים המלאכים שראה אברהם. ולדידם אין קשר ישיר בינה לבין פרשת המילה שלפני ההתגלות. תוכן ההתגלות באלוני ממרא הוא הבשורה שבאו שלושת המלאכים לבשר לשרה. ההקבלה בין "וירא ה' אל אברם" שבפרק יז אל "וירא אליו ה'" שבפרק יח היא בכך, שבשניהם חוזרת הבשורה על הולדת הבן והצחוק שבעקבותיו, ואין להתגלות כל משמעות נוספת.

לשיטתם היחס בין פסוק א: "וירא אליו ה' באלוני ממרא". לבין פסוק ב: "וישא עיניו וירא, והנה שלשה אנשים נצבים עליו" הוא יחס הכלל אל פרטיו. ומפסוק ב ואילך – פירוט ההתגלות שבפסוק א ותוכנה. פסוק ג מתייחס הן לפסוק א והן לפסוק ב. השם 'אדני' הוא שם קודש, והוא מתייחס

9. עיין ברמב"ן על פסוק יח.

גם למלאך הגדול שבשלושה, וממילא מתייחס ל'אנשים' שבפסוק ב, וגם לה' המתגלה בפסוק א כאחד, שהרי המלאך הגדול נושא בקרבו את שם ה'¹⁰.

(1)

אם נרצה להימלט מן הדוחק שנקלענו אליו בשיטת רש"י והרמב"ן, שהתגלותו של הקב"ה באלוני ממרא היתה ללא תוכן מילולי מוגדר, וכן מן הקושי שבשיטת הרשב"ם והרמב"ם, שהפרשה מסופרת בדרך של כלל ופרט, וכי שלושת המלאכים הם פירוט ההתגלות, (יש לזכור, כי לפי הפשט ראה שלושה אנשים, ולא מלאכים, והאוכל שנתן לפניהם מתפרש יותר ברווח כמידת הכנסת אורחים מאשר כקרבו, ואם לא הבחין בשלושה שהם מלאכים, קשה לדבר על הופעתם אצלו כעל התגלות). הרי אין לנו מנוס משיטתם של ר' יוסף בכור שור והרד"ק והאברבנאל, שהקב"ה נתגלה לאברהם באלוני ממרא כדי לספר לו על חטא סדום ועל עונשה הצפוי, וכפי שמסופר מפסוק יז ואילך.

"טעם המראה הזאת ותכליתה ע"ד הפשט הוא, להודיע לאברהם רשעת אנשי סדום וחטאתם, והכליה המעותדת לבא אליהם".
(אברבנאל).

אלא שלפי שיטה זו קשה מאוד – מה טעם ההפסקה שבין ההתגלות ובין עניין סדום בפרשת שלושת האנשים, ואיך ייתכן, שנגלה הקב"ה אל אברהם כדי לדבר עמו על סדום – ואברהם מניחו והולך לטפל באורחיו. לכאורה ניתן ליישב כגמרא בשבת קכז שהבאנו לעיל, וכפי שפירשנו אף ברש"י, ולומר, שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, ולכן הניח אברהם את הקב"ה – עד שלא אמר לו את עניין סדום, והלך לעסוק באורחיו. אך נראה, שהפרש גדול יש בין תירוצנו זה לעיל לבין האפשרות לפרש כך בשיטה שאנו עוסקים בה עכשיו. שהרי לעיל דובר על התגלות סתמית, שהשכינה נמצאת באוהלו של אברהם – אם לעזור לו בחוליו ואם לכבודו. במצב זה היחס שבין קבלת פני השכינה לבין הכנסת האורחים הוא יחס שבין מצוה תמידית

10. הרשב"ם מבאר על פי שיטתו זו אף את "ויאמר ה' אל אברהם, למה זה צחקה שרה" (פסוק יג), שהכוונה לדברי המלאך, – שהרי לא היתה התגלות זולת בואם של המלאכים. וכך הוא מבאר את "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה". (פסוק יז), וכן את "ואברהם עודנו עמד לפני ה'" (פסוק כב), וכל הוויכוח על סדום בין אברהם למלאך. וכך הוא מבאר, מדוע באו סדומה שני מלאכים בלבד – שהרי השלישי, הגדול שבהם, נותר עם אברהם.

למצוה עוברת, שמצוה עוברת קודמת לעשייה¹¹. והרי זה דומה לעוסק בתורה, שמחוייב להפסיק ולקיים מצוה עוברת אף על פי ש"גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות" (מגילה טז ע"ב), ואף על פי ש"תלמוד תורה כנגד כולם" (מסכת פאה פרק א משנה א). כל זה, כאמור, בהנחה, שמדובר בהתגלות סתמית הדומה למצוה תמידית. אך לפירושם של הרד"ק וסיעתו, שהקב"ה בא לדבר עם אברהם על עניין מסויים, קשה לקבל את האפשרות שאברהם הניח את הקב"ה הבא לדבר עמו, והלך לטרוח באורחיו. זה דומה יותר לאדם העומד בתפילה, שבוודאי לא יניחנה כדי לטרוח באורחים. שהרי "אפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו" (ברכות פרק ב משנה א). ואכן, אותם מפרשים שלדידם ההתגלות באלוני ממרא היתה לומר לאברהם את חטא סדום, התחבטו כנראה בעייה זו ופירשו את הפסקת העניין בסיפור שלושת האנשים כל אחד בדרכו שלו¹².

כהשערה בלבד נציע אפשרות – הדומה מבחינה עקרונית למה שכתבנו לעיל בשיטת רש"י, שיש קשר תוכני ניגודי בין פרשתנו לבין פרשת סדום. ברש"י דנו על הקשר בין החמה שהוציא הקב"ה מנרתיקה כדי לסייע לאברהם מכניס האורחים בחוליו, ובין השמש היוצא על הארץ להמטיר אש על סדום המרחיקה אורחים מפתחה. ברד"ק, שאין בפירושו לא חמה היוצאת מנרתיקה ולא הכנסת אורחים באהלו של אברהם (אלא מלאכים במראה הנבואה), יש לראות קשר ניגודי בין שרה השוכת הבנים ובין התקווה, שבבשורת לידת הבן – מצד אחד, לבין סדום ובנותיה השאננות והבוטחות הנידונות לכליית עולם – מצד שני. ועל טיבה של השוואה ניגודית זו נעמוד בהרחבה רבה בסוף חלק זה של מאמרנו.

לאברבנאל שיטה אחרת בזה. לדבריו לא הפסיקה פרשת שלושת האורחים (שהתרחשה במציאות, ולא בחלום הנבואה, ושנגלו בה אנשים, ולא מלאכים) בין התגלות ה' לאברהם לבין דברי ה' לאברהם על סדום, אלא שני הדברים אירעו כאחד. התגלותו ודיבורו של הקב"ה עם אברהם היו ממש באותו זמן שלקח אברהם בן בקר, והביא לפני אורחיו חמאה וחלב, ונתן הוראות לשרה אשתו ולנער. סיפור כפול זה מכון לפירושו, להודיענו את דרך התגלות ה'

11. וזה לשון הנצי"ב ב'העמק דבר' כאן: "שכך הוא רצונו יתברך, שיהא מצוה מעשית דוחה מצוה זו, שאין לה שיעור וזמן". [באמת, זה גופא צ"ע הגדרת קבלת פני שכינה כמצוה שגדרי מצוות ויחסים שביניהם תקפים לגביה. ואם אכן מצוה, מדוע לא תוגדר אף זו כעוברת, שהרי אין שכינה מתגלה לאברהם תדיר (העורך)]

12. הרד"ק הולך בעניין זה בשיטת הרמב"ם, הסבור, שמראה שלושת האנשים היה בנבואה. והוא מפרש, שהקב"ה עצמו, קודם שנדבר עם אברהם על ענין סדום, בישר לו בנבואה על ידי מלאך את הולדת יצחק. ולא פירש הרד"ק מה ראה הכתוב להפסיק בבשורת הולדת יצחק, בתוך התגלות שנועדה לעניין סדום.

לאברהם. שלא כנביאים שהיו צריכים להכנה מיוחדת להתגלות דבר ה' אליהם, נתגלה דבר ה' לאברהם בהיותו עוסק בעניין העולם הזה. זוהי מדריגת התגלות גבוהה יותר, ובא הכתוב לפאר בה את אברהם. לאחר שנימול¹³.

"כי הנה קודם זה בהיותו ערל בשר, לא היה מגיע אליו רוח נבואה אלא במקום מיוחד ומוכן ובהכנות ידועות ובביטול החושים... אמנם אחר שנימול היה כל כך דבק באלוהיו... שנשא עיניו וראה והנה ג' אנשים ניצבים עליו, וירץ לקראתם ולא המתין שילך ה' מעליו" (אברבנאל שם).

(ז)

עתה נביא את דברי המפרשים על השאלה, למה נמלך הקב"ה באברהם בעניין סדום, ומה פשר הפסוק המסביר זאת: "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו" (יח, יט).

גם כאן נחלקו המפרשים לשלוש סיעות עיקריות. רש"י ורשב"ם קושרים את הימלכותו של הקב"ה באברהם בכך, שה' הבטיח לאברהם את הארץ (ואף כרת עמו עליה את ברית המילה), וכשבא להשמיד חבל ארץ זה שנתן לאברהם, אמר לו את הסיבה לכך. הרשב"ם ממשיך ומבאר כך את הפסוק "כי ידעתיו" וגו', ועיקרו: "למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו", והכוונה – לירושת הארץ. הדוחק בהסבר זה הוא, שירושת הארץ אינה נזכרת כאן במפורש.

הרמב"ן, ר"י בכור שור ומפרשים נוספים מבארים הגילוי שגילה ה' לאברהם את עניין סדום, כביטוי למעלת אברהם לאחר המילה, שאין הקב"ה עושה דבר בעולמו בלא להודיעו ולהימלך בו¹⁴.

רוב האחרונים (אברבנאל, ר"ע ספורנו, המלבי"ם, הנצי"ב ועוד, וכמותם פירשו את 'כי ידעתיו' אף הרד"ק וחזקוני) נטו לדרך שלישית – שהקב"ה מודיע לאברהם את מעשה סדום, כדי שמכוחו יצווה אברהם את ביתו אחריו לעשות צדקה משפט, שילמדם את עונשה של סדום ויזהירם מללכת בדרכיה. מפרשים אלו העלו תשובות נוספות על השאלה, מה ילמד אברהם את זרעו על מעשה סדום, ולא נאריך לפרט.

13. השווה לדברי המורה נבוכים' חלק ג פרק כא.

14. כיוצא בדבר ניבא עמוס: "כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (ג, ז).

ואף בפירושים אלו לא נחה דעתנו. מצד אחד קשה לראות בפסוקים נימה של אזהרה מעונש לזרע אברהם, כדעת רד"ק וסיעתו. מתוך פסוקים אלו, המנמקים את סיפור מעשה סדום לאברהם, עולה רוח של חיבה וקירבה לאברהם, ולא של אזהרה ותוכחה. ואכן, לכך נוטה דעת הרמב"ן וסיעתו שהבאנו לעיל. אך המפרשים ההולכים בדרכו של הרמב"ן לא ביארו מה טיבה של מעלה זו, שנתנו הפסוקים לאברהם לשיטתם – הבאתו בסוד ה' והשגחתו בעולמו, ומה צורך יש בה. בהמשך דברינו נשתדל להשיב על שאלה זו בשיטתו של הרמב"ן, שבה נלך בסוגיה זו.

המפרשים מקדישים תשומת לב מעטה לשאלות האחרות שהצגנו בפרק הפתיחה למאמר, ורק אברבנאל מתייחס כמעט לכולן ופותרן על פי דרכו. אך לשאלה האחרונה שהצגנו בפרק הפתיחה – מדוע לא מחה אברהם על אי־הצדק שבצו לשחוט את בנו בהר המוריה כדרך שמחה על משפט סדום – לא מצאנו כל מענה במפרשים¹⁵. לפתרונה של בעיה זו נמשיך את כל מהלכנו בפרשה.

(ח)

פתרונה של פקעת השאלות נעוץ, לדעתנו, בדברי המדרש (בראשית רבה), המובאים ברש"י לכתוב: "והוא ישב" (פסוק א):

"והוא יושב – ישב כתיב. ביקש לעמוד. אמר לו הקב"ה, שב, ואני אעמוד. ואתה – סימן לבניך. שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והם יושבים. שנאמר: אלקים נצב בעדת אל".

הפירוש המקובל להתייצבותו זו של הקב"ה בעדת הדיינים הוא כרש"י ושאר מפרשי תהילים המבארים, שהקב"ה ניצב בעדת הדיינים לשפוט עמהם, והוא כאחד מן השופטים, ומסתבר שכאב בית הדין¹⁶. כך נראה גם מהמשכו של הפסוק – "בקרב אלקים ישפוט", שהוא עצמו שופט בקרב הדיינים (הנקראים אלוקים).

ברם, אין בפירוש זה כדי לבאר את דברי מדרש רבה שהבאנו לעיל, שדייק מן המלה "נצב", שבדיינים של שופטי ישראל הם יושבים, והקב"ה עומד.

15. עיין מאמרו של הרב יהודה שביב "מוסר לעומת מצוה – העקדה" במגדים א, שהוקדש לבעיה זו.

16. פירוש נוסף במפרשים, שהמדובר הוא על בית דין של מעלה. [ההסתברות לכותב כי הקב"ה משמש כביכול אב בית דין תמוהה; והלוא לא בשמים היא ורק בידי הדיינים בשר ודם להכריע, התייצבותו של אלקים משמעה הבטחה שמימית שלא יצא מכשול מתחת ידי הדיינים וכפירוש הרמב"ן בפרשת הזמה וברישי פרשת משפטים (העורך)].

שהרי אב בית הדין יושב כשאר חבריו הדיינים, ואדרבה, יושב במקום המכובד ביותר. יתירה מזאת; הקב"ה, העומד, כשאברהם יושב, בתמונה שמצייר המדרש, עומד לפני אברהם לאחר שבא לאוהלו.

נראה, שהמדרש בפרשתנו מפרש את עמידתו של הקב"ה באוהלו של אברהם מעין "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', לפני הכהנים והשפטים" (דברים יט, יז), כבעל דין העומד לפני השופט.

ההקבלה שאנו שוקדים עליה לאורך המאמר בין המעשה באוהלו של אברהם לבין המעשה בביתו של לוט, יש בה כדי לחזק את השערתנו. בעת שנגלה ה' לאברהם, נאמר בו: "והוא ישב פתח האהל" (יח, א). בעת שנגלים המלאכים ללוט נאמר בו: "ולוט ישב בשער סדם" (יט, א). על פי הפשט, ישב לוט בשער סדם כשופט. וכן פירש רש"י שם: "אותו היום מינוהו שופט עליהם". וזה כהוראת 'שער' במקומות רבים במקרא¹⁷.

הקבלה דומה לזו של פתח אוהלו של אברהם ושער סדם אנו מוצאים בפרשת נערה מאורסה שזנתה, ואף היא בקשר למשפט. "והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה" (דברים כב, כא). ומיד בהמשך: "והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההיא וסקלתם אותם באבנים ומתו, את הנערה" וגו' (שם כב, כד). מכלל ההשוואה אנו למדים, שיש מקום לראות את אברהם היושב פתח אוהלו כשופט, ואת הבא אליו, כעומד לפני השופט.

ראייתו של המדרש את אברהם היושב פתח האוהל כדיינים שה' ניצב בעדתם, מקשרת את פסוק א, שה' נראה בו אל אברהם, לפרשת סדם, וזה כשיטת השלישית שהבאנו בפרקנו הקודם על טיבה של ההתגלות באלוני ממרא. שיטה זו, של הרד"ק, ר' יוסף בכור שור והאברבנאל, טענה אף היא שההתגלות לאברהם היתה כדי לומר לו את משפטה של סדם, וסיפור שלושת המלאכים האורחים הפסיק העניין, ולאחר שהלכו להם, חזרה התורה לעניין הראשון.

אך בעוד הרד"ק ואברבנאל מבארים, שההתגלות לסיפור משפטה של סדם לאברהם היתה כדי ללמד את אברהם, שיזהיר את בניו ואת ביתו אחריו, שלא יעשו כמעשי סדם ועמורה, כדי שלא תבוא עליהם פורענותה של סדם, כלומר, הקב"ה מופיע כשופט, ואברהם כצופה בדין, בבחינת "וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד", הרי דעת המדרש נראית לנו, שהקב"ה מביא את משפטה של סדם לפני אברהם, היושב כדיין בפתח אוהלו. הקב"ה, אליבא דהמדרש, מופיע כבעל דינה של סדם, כתובע מכוח צעקתה של העיר והוא, התובע, עומד עם בעלי דינו, אנשי סדם, לפני אברהם היושב

17. עיין למשל דברים סוף פרק טז פרק יז, פרק כב, ועיין עוד איוב פרק כט ועוד רבים.

למשפט, שיוציא הוא את משפטו על הדין שהקב"ה, התובע, רוצה לעשות בסדום.

חז"ל הבחינו בקושי שבהעמדת אברהם כשופט את מעשי הקב"ה על הפסוק "ואברהם עדנו עמד לפני ה'" (יח, כב) אמרו: "והיה לו לומר 'זה' עודנו עומד לפני אברהם".

אלא תיקון סופרים הוא זה" (בראשית רבה מט).

אך גישה זו, שהקב"ה עומד כביכול לפני שופט בשר ודם, לפני דיני ישראל, נמצאת אף בגמרא בסנהדרין (ו ע"ב). "ויהו הדיינים יודעים את מי הן דנים (פירוש – את הקב"ה, עיין רש"י) ולפני מי הם דנים ומי עתיד להיפרע מהן". וכן במיוחס לרש"י על דברי הימים ב (ט, ו): "והיה לבבכם בכל דין ודין, כאילו הקב"ה עומד לפניכם בדין".*

נדייק יותר, הקב"ה מופיע בדינה של סדום לא רק כתובע, אלא גם כשופט. וכך אומר לו אברהם: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט"!! (יח, כה) אך משפטו של הקב"ה מובא אף לפני אברהם, ותפקידו של אברהם הוא מעין בית דין לערעורים, ואכן הקב"ה מקבל את חוות דעתו של אברהם ואומר בסופו של הדין: "לא אשחית בעבור העשרה" (יח, לב).

(ט)

מסקנתנו מן המדרש, שאברהם ישב לכס המשפט על עניינה של סדום, מביא אותנו לדרך שונה מרוב המפרשים באשר לתפקידו של אברהם בוויכוח על גורלה של סדום ולמסקנות נוספות על טיבה של הפרשה כולה.

לשיטות המפרשים שהבאנו בסיומו של הפרק הקודם, הקב"ה אינו אלא מודיע לאברהם את מעשיו בסדום. הוא מגלה לו את דבר הגזירה שכבר נגזרה כדי שיתרה בבניו על החטא ועונשו, לפי שאברהם הוא אדוני הארץ או מקורבו של הקב"ה.

זה לשון רש"י (יח, יז): "ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי"? ובדרכו זו אחזו כל המפרשים. הרמב"ן אמנם אומר, שביד אברהם היה לשנות את הגזירה בתפילתו (אילו היו אנשי סדום ראויים לכך) אך גם לשיטתו, הגזירה כבר נגזרה.

לשיטתם זו נתקשו המפרשים במשמעות התנאי: "ארדה נא ואראה,

* ולענ"ד שם הכוונה שאם ישפטו שלא בצדק, הרי הם מטריחים (כביכול) את הקב"ה להשיב את העושה המשפטי. לא הדיין שופט את הקב"ה, אלא להיפך הקב"ה שופט את הדיין והוא הוא בית הדין העליון לערעורים (העורך).

הכצעקתה הבאה אלי עשו – כלה; ואם לא – אדעה" (יח, כא). שמשמע, שעדיין לא נתברר דינה של סדום.

הרד"ק עומד על כך, שגזר דינה של סדום כבר נחרץ כשדיבר הקב"ה עם אברהם וזה לשונו:

"אף על פי שהכל גלוי וידוע לפניו יתברך, נכתב זה ללמד לבני אדם שלא ימהרו במשפטים".

החזקוני והרמב"ן התקשו אף הם בבעיה זו, ופתרוה כל אחד בדרכו¹⁸. משמע – הקב"ה כבר חרץ את דינם, וירידתו לראות את סדום – להוכחת אמיתות משפטו לבני אדם¹⁹. אף רש"י, שהבין שעדיין לא נחרץ גזר-דינה של סדום, הבין שמלאה סאתה, אך עדיין נתן לה הקב"ה הזדמנות לעשות תשובה:

"אם עומדים במרדס – כלה אני עושה בהם. ואם לא יעמדו במרדן אדעה" וכו'.

רק אברבנאל (וקרוב לו המלבי"ם) מבין, שעדיין לא נגזר דינה של סדום. הקב"ה ירד אליה כדי לבחנה ולנסותה במעשיה, וירידתו אליה היא היא ביאת שני המלאכים לסדום, שבאו לנסותה, איך יתייחסו אנשי סדום לאורחיהם. וזה לשונו:

"ולכך שלח הקב"ה את מלאכיו שמה לעשות ניסיון ובחינה, אם עשו בפועל אנשי סדום את אשר תיקנו לעשות ומה שהסכימו עליו אם לא. כי היה הדבר תלוי בבחירתם".

כלומר, כשדיבר הקב"ה עם אברהם, עדיין היה ביד אנשי סדום להטות דינם לרחמים, אילו קיבלו יפה את אורחיהם, את המלאכים. המלאכים לא נשלחו מלכתחילה להשחית את סדום. מלאכי רחמים היו. הם באו לתת לסדום הזדמנות ללכת בדרכו של אברהם, להכניס אורחים. רק קבלת הפנים המרושעת שערכו אנשי סדום לאורחיהם המלאכים היא שמילאה את סאת עוונם. היא שהפכה את הרחמים לדין. "הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, מט).

18. החזקוני והרמב"ן, התקשו אף הם בבעיה זו ופתרוה כל אחד בדרכו: וזה לשון החזקוני "הכל גלוי לפניו, אלא כנגד מידת הרחמים שהיתה מבקשת רחמים עליהם". והרמב"ן: "ועל דרך הפשט, מפני שרצה הקב"ה לגלות לאברהם ענין סדום ולהודיעו כי אין בהם עושה טוב".

19. למידת הרחמים ולאברהם, לפי החזקוני והרמב"ן.

(י)

בין לדרכו של אברבנאל, בין לדרכם של המפרשים שהובאו לעיל, הדגש הוא על חטאה של סדום ועל עונשה בעקבות חטא זה. לרוב המפרשים שהבאנו לעיל, נחרץ גזר-דינה של סדום בשל חטאה קודם שנגלה הקב"ה לאברהם; ולאברבנאל, לאחר שבאו אליה המלאכים. האפשרות שצדיקיה של סדום יצילו אותה מפורענותה אינה באה כלל לידי ביטוי. אפשרות זו אינה אלא תקווה תמימה של אברהם, שאינו מכיר את סדום, ואינו יודע בטיבם של אנשיה. אין בסדום חמישים צדיקים, ולא עשרה צדיקים. כולה רישעה, וכך נגזר דינה.

הנקודה הקשה בכך היא, שפירושים אלו דוחקים למעשה לשוליים את הוויכוח ז'מיקוח – שבין הקב"ה לאברהם על האפשרות להציל את סדום. אברהם אינו מבקש שהקב"ה יסלח לחטאה של סדום. הוא אינו מלמד זכות על אנשי סדום ועל חטאם, אינו מבקש הארכת אף, ואף אינו הולך להחזיר את אנשי סדום בתשובה. עוגן ההצלה היחיד, שאברהם תולה בו תקוותו הוא צדיקיה של סדום שייגנו עליה. ואם אפשרות זו אינה מציאותית, מה תיקן אברהם ומה הועיל? האם לשווא האריכה התורה בפסוקים רבים כל כך בהצגת טיעוני ההגנה שהעלה אברהם?

שאלות אלו, שהן קשות כשלעצמן, קשות שבעתיים לשיטתנו, שהעלינו בה את אברהם על כס המשפט, ולטענתנו שכל ההתגלות באלוני ממרא היתה כדי לשתף את אברהם בדינה של סדום. לדברינו ודאי קשה לראות את השתתפותו כדבר שולי, בלתי-מציאותי, מוטעה ובלתי מועיל.

דרכנו תהיה כדרכו של אברבנאל, שבשעה שדיבר הקב"ה עם אברהם, עדיין לא נגזר דינה של סדום. הקב"ה, האומר לאברהם "ארדה נא ואראה", מכון לירידת המלאכים לסדום לבחון אותה במידת הכנסת האורחים שבה. עד שלא התנכלו אנשי סדום למלאכים, לא מלאה סאתה של העיר.

לדעתנו, יש בכך לבאר גם את התמיהה על סדר הפסוקים שהעלינו בתחילת המאמר. סדר הפסוקים ההגיוני לכאורה, הוא: "ויקמו משם האנשים וישקפו על פני סדום ואברהם הלך עמם לשלחם" (יח, טז). "ויפנו משם האנשים וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני ה'" (יח, כב). "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה" וגו' (יח, יז). אך בתורה סדרם של פסוקים הוא:

"ויאמר ה' זעקת סדום ועמרה כי רבה, וחטאתם כי כבדה מאד. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה, ואם לא אדעה".
 "ויפנו משם האנשים וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני ה'".
 ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק אם רשע" (יח, כג).

"ויפנו משם האנשים וילכו סדמה" סמוך ל"ארדה נא ואראה". ומשמע, שדבר אחד הוא. הקב"ה יורד לסדום (בביאת המלאכים) כדי לנסותה ולבחון את מעשיה. סדר הפעולות המלא הוא איפוא: המלאכים משקיפים על פני סדום, ואז שומע ה' את צעקתה ורוצה לרדת לראותה ולנסותה. אז פונים האנשים ללכת לסדום כדי לבחון אותה, ובא אברהם ומערער על גזרה הדין, על משמעות הבחינה לגבי כלל העיר, וכפי שיבואר להלן.

אך שלא כאברבנאל, לדעתנו, זהו משפטו של הקב"ה בסדום, ועליו בא אברהם וערער. ובסופו של דבר לא נבחנו אנשי סדום על יחסם לאורחיהם, ומכל מקום, לא על כך נגזר דינם. ונבאר דברינו.

להבנתנו, הכיר אברהם היטב את סדום ואת אנשיה. חז"ל במדרש מאריכים בסיפור המבחן הקודם שנעשה בסדום, לא בידי הקב"ה ששלח את מלאכיו אלא בידי אברהם עצמו, ששלח שמה את אליעזר לנסות את אנשי העיר. אף על פי שהכירם, בא אברהם בתביעתו, שישא הקב"ה למקום למען הצדיקים שבקרבו.

רש"י מבאר את חשבון מספר הצדיקים שביקש אברהם. שכשביקש על חמישים, התכוון לאפשרות שיש עשרה בכל כרך מערי סדום. כשביקש על ארבעים וחמישה, התכוון לתשעה בכל כרך, והקב"ה מצטרף עמהם. וכשביקש על ארבעים, התכוון להציל ארבע ערים בלבד, וכן בשלושים, עשרים ועשרה. מתוך פירושו נראה, שכשם שביקש שארבעים וחמישה יצילו חמש ערים, ככה גם ביקש, ששלושים ושישה יצילו ארבע ערים בצירוף 'צדיקו' של עולם הקב"ה וכו'. וכן בעשרה צדיקים – מדגיש רש"י שביקש גם על תשעה. להבנתנו, התשעה שעל זכותם ביקש הם לוט ואשתו, שתי בנותיו הנשואות ובעליהן ושלוש בנותיו הבתולות – השתים שביקש לוט להציל את אורחיו במחיר כבודן ובתו הנוספת, פלוטית, היא הריבה שעל פי מדרש חז"ל הרגוה אנשי סדום בו ביום על שנתנה מלחמה לעני, ועל דבר צעקתה ירד הקב"ה לשפוט את סדום²⁰ (פרקי דרבי אליעזר כה).

בצירוף צדיקו של עולם היה מניין, שסדום יכלה להינצל בעבורו. לדרכנו, קיבל הקב"ה את משפטו של אברהם, שהרי מינהו לשופט בבואו לאוהלו. יתירה מזאת. אף שמתה פלוטית (ייתכן שלא ידע אברהם על כך, או שהחשיב את צדקתה להציל את סדום גם אחרי מותה). ואף שחנתו של לוט ונשותיהם ואשתו של לוט דבקו בדרכם של אנשי סדום, ולא אבו להיפרד מהם (חנתו של לוט בתחילת דרכם, כשבא לוט לשכנעם לעזוב את סדום; ואשת לוט בסוף דרכה, כשגם לאחר שברחה, הביטה שוב אל עיר מולדתה). ואף שלא היו אלה ראויים שתינצל סדום בזכותם, היה הקב"ה נושא פנים

20. בבראשית רבה מט, יג חשבון אחר, עיין שם.

לסדום אף בעבור לוט לבדו²¹. וזאת בשל העיקרון שהציב אברהם במשפטו. ראייה לדבר מצוער, עיר שניצלה בזכות הצדיק בדינו שנמלט שמה, אף שלא היו עמו נוספים (אלא רק שתי בנותיו הבתולות). "ויאמר אלי הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה, לבלתי הפכי את העיר אשר דברת, מהר המלט שמה" (יט, כא"כב). וכפי שהבטיח ה' לאברהם: "ונשאתי לכל המקום בעבורם" (יח, כו).

(יא)

ניתן איפוא לומר, שמבחנה של סדום ביחסה לאורחים המלאכים עבר בהצלחה. סדומי אחד שם נפשו בכפו והזמינם להתארח בביתו. צדיק זה, לוט, בכוחו להציל את העיר כולה. אלא שכאן באה פרשת אנשי העיר הסובבים על הבית כל העם מקצה.

אברבנאל ראה, כאמור, את מילוי סאת חטאם של אנשי סדום ביחסם לאורחיהם, כלומר, בדרישה: "הוציאם אלינו ונדעה אותם" (יט, ה). לעניות הבנתנו לא שם נגזרה גזירת השחתתה של סדום. גם בשפלותה זו של סדום עדיין לא הודיעו המלאכים על השחתתה.

דינה של סדום נחרץ על חטא אחר. "ויאמרו גש הלאה, ויאמרו, האחד בא לגור וישפט שפוט עתה נרע לך מהם" (יט, ט). כאן ורק כאן נכנסו המלאכים לפעולה. "וישלחו האנשים את ידם ויביאו את לוט אליהם הביתה ואת הדלת סגרו ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול, וילאו למצוא הפתח. ויאמרו האנשים אל לוט, עד מי לך פה חתן ובניך ובנתיך וכל אשר לך בעיר הוצא מן המקום. כי משחתים אנחנו את המקום הזה" (יט, י"ג).

אנשי סדום, לא זו בלבד שנתכוונו להרע לאורחיהם, אלא עוד באו להרע ללוט, הצדיק היחיד שביניהם, שהכניס את אורחיו בסבר פנים יפות. הם אינם מכירים עוד באזרחותו ובמעמדו כשופט, ומכריזים עליו כעל גר "האחד בא לגור", עם מיטב 'המסורת' הסדומית של היחס לגר ולנודד. במו ידם ניתקו אנשי סדום את הקשר עם לוט. לוט אנוס היה לצאת ולברוח מן העיר גם אילולא עמדה לפני חורבנה. המלאכים במשכם את לוט אליהם ובסגרם את הדלת, רק ביטאו את המצב הרוחני הקיים, את המחיצה שגבהה לפתע בין לוט לבין אנשי עירו. לוט יוצא מן העיר, שאינו עוד שופט בה, ולא

21. לימים הלך משה רבנו ע"ה בעקבות אברהם, ודרש, שישא הקב"ה פנים לכל ישראל בזכות צדיק אחד, בזכותו שלו. "ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין, מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לב). ושם אכן מצאנו, שנשא הקב"ה פנים לכל העם בזכות אחד.

אזרח בעל זכויות. על חודה של נקודה זו נחרץ גזר־דינה. אין עוד בעיר אף צדיק אחד.

ונבהיר עוד. בדברינו אנו מבחינים הבחנה חדה וברורה בין מילוי כוס רשעתה של עיר הדמים לבין חריצת גזר דינה. בין שני אלו – בין חטאה לגזר־דינה – עומדת ומפרידה טענתו של אברהם בדבר הצדיקים הנמצאים בעיר. כל עוד אלו בתוכה, אל לו להקב"ה להחריבה.

לעניות הבנתנו, מלאה סאתה של סדום עוד כ"ה שנים לפני השחתתה. "ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד" (יג, יג). וסמוך לו – מלחמת המלכים ומפלתן של חמש ערי הכיכר לפני כדרלעמד וחבריו. אך שם ניצלו סדום וחברותיה מגזרתן בזכות האחד שישב בתוכן – לוט. אברם, ששמע שנשבה אחיו, רדף אחרי כדרלעומר. ואגב הצלת לוט אחיו השיב אף את הנשים, את העם ואת כל הרכוש למלך סדום. הקב"ה נשא פנים לסדום בשל לוט שישב בה. עתה, משגדלה צעקתה, שוב מסכים הקב"ה לשאת לה פנים בשל צדיק שבקרבה. אך אנשי סדום, שכ"ה שנים קודם לכך²² קיבלו את לוט הגר אל תוכם, הקיאוהו עתה מקרבם. וכשאין בתוכה אף מכניס האורחים האחד שהיה בה, מיד נגזר דינה: "כי משחתים אנחנו את המקום הזה" (יט, יג).

(יב)

בדברינו אלה דומה שבאה על פתרונה שאלה נוספת, ששאלנו בפתיחה למאמר. עמדנו על כך, שהקב"ה רוצה להשמיד את סדום כולה, ללא הבחנה בין צדיק לרשע. וכך אכן טוען אברהם כלפיו: "האף תספה צדיק עם רשע?!" (יח, כג). כנגד זה, ב'פסק דינו' של אברהם לוקה מידת הדין לא פחות מכך: "האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה" (יח, כד). לכאורה הפתרון הראוי הוא להמית את הרשעים ולהציל את הצדיקים, וכפי שאכן נעשה בסופו של דבר; לוט ניצל, והעיר חרבה. ופתרון פשוט זה אין הקב"ה מעלה במשפטו, ואף אברהם אינו מעלהו! לקב"ה ולאברהם משותפת הדעה בפסק־דינה של סדום, שדינה של העיר אחד הוא, ואינו ניתן לחלוקה.

בעיית היחס בין הכלל לבין פרטיו קיימת בכל פסק־דין על ציבור, ולא ניכנס כאן לעומקה. נאמר אך זאת, שדינו של הכלל אחד הוא. כך היא המצוה של מחיית עמלק. הפרטים נידונים בדינו של הכלל, שהם משתייכים אליו, וכך הן גזירותיו של הקב"ה על האומות בחטאיהן בכל הנבואות. כדוגמא נביא את דינה של נינוה בספר יונה. לולא עשו אנשי נינוה תשובה, היתה

22. עיין רש"י יט, כ.

העיר נהפכת, והיו מתים בה "הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה". הקב"ה חס עליהם רק לאחר שעשו אנשי נינוה תשובה. וכך אף דינה של סדום, שבמקום לשוב השחיתה את מעשיה עוד. לכן משותף לקב"ה ולאברהם פסק־הדין הכולל על העיר. אלא שהקב"ה דנה על פי רוב אנשיה, ואברהם טען למידת הרחמים, שיש לשאת לה פנים אף בשל מיעוט קטן, וטענתו נתקבלה. (אנו נמשיך לבאר טיבו של ויכוח זה בפרק הבא).

הפתרון הבלתי מקובל, של הצלת הצדיק בהוצאתו מן העיר והפרדתו מנידוניה הרשעים, לא היה פתרונה של מידת הדין, ולא זה של מידת הרחמים. הוא היה פיתרון של אנשי סדום, שבנו מחיצה בינם לבין הצדיק. הוא היה אף פתרון של המלאכים האורחים, שהמשיכו את הקו אל אנשי סדום, משכו את לוט אל מעבר למחיצה, וסגרו את הדלת, והבדילו בכך הבדלת עולם בין לוט לבין אנשי העיר.

הארכנו בכל זה, כדי להבהיר את משקלה הרב של טענת אברהם בדבר נשיאת פנים לסדום למען צדיקיה. טענה זו היתה מציאותית, ועליה נגזר דינה של העיר. משפטו של אברהם משפט אמת היה, ועל מדוכת גזירתה של סדום ישב אברהם על מדין פתח אוהלו, עת נגלה עליו הקב"ה באלוני ממרא ועמד עליו כאדם העומד לפני שופטו.

(יג)

אך נשוב לפרשת הוויכוח בין שני השופטים, הקב"ה ואברהם. מצד אחד לא ייתכן כלל לפקפק באמיתות משפטו של הקב"ה, שרצה לכלות את סדום למרות האפשרות, שיש בקרבה מיעוט של צדיקים. מצד שני ראינו כאן, שהסכים הקב"ה לטענתו של אברהם בוויכוח, שדרש שיינצלו הרשעים בזכותם של הצדיקים. כיצד ייתכנו גזרי דין שונים, ששניהם אמת? נראה לנו, כי העובדה שהביטוי הכפול הקשור לאמיתותו של גזר־דין, יש בה כדי לפתור את הבעיה.

"כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחרי, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו". (יח, יט).

שתי דרכים יש לדין של אמת; צדק ומשפט. המשפט הוא בחינה מדוקדקת של היחס בין החטא לבין העונש, ללא כל שיקול אחר, בבחינת "קוב הדין את ההר", ו"אין מרחמין בדין". הצדק הוא יציקת תוכן נוסף ליחס בין החטא לעונשו, בבחינת "צדק משלך ותן לו" (חולין קלד ע"א). שנצטוונו, כי למרות

שבספק ממונות רגיל הדין עם הבעלים, הרי בספק ממונות במתנות עניים יש ללכת לטובת העני. התוכן הנוסף הוא איפוא החסד והרחמים, השאיפה לקיים את העולם למרות פגמיו.

תורת המשפט מחייבת, כאמור, להשמיד את סדום, שהרי רובה הגדול רשעים. דינה האחד והבלתי-מחולק של העיר מחייב איפוא, שיספה הצדיק עם הרשע. תורת הצדקה מחייבת כאן מעין "צדק משלך ותן לו". הואיל וישנם צדיקים בעיר, ואינו בדין שיספו, הרי אף שהרשעים הם הרוב, באים החסד והרחמים ומטים את הדין לכך, שעדיף לשאת פנים לרשעים משייספו הצדיקים.

שתי גישות אלו אמת הן, והן ביסודו של הוויכוח, ובסופן הקב"ה מטה כלפי חסד, כגישתו של אברהם.

אם נכונה הנחתנו, כי שתי הגישות שאנו מוצאים בפרשה לגבי משפטם של אנשי סדום. קשורות לשני המונחים שהתורה משתמשת בהם – הצדקה והמשפט – נראה, שנוכל לצעוד כברת דרך נוספת, ולהתמודד עם אחת השאלות שהצבנו בפתיחה למאמר. מה ראה הקב"ה לשתף את אברהם במשפטה של סדום, ומה טיבו של הנימוק "כי ידעתיו למען אשר יצוה את ביתו" וגו'. המפרשים, שהבאנו לעיל בסוגיה זו, התמודדו רק עם השאלה מדוע הקב"ה מגלה לאברהם את דינו. לדידנו השאלה היא – מדוע משתף הקב"ה את אברהם בהכרעת דינה של סדום?

לדברינו, הצדקה והמשפט, שיצווה אברהם את בניו ואת ביתו אחריו, אינם עומדים בניגוד ישיר לחוסר הצדקה והמשפט שנוהגים בהם אנשי סדום²³. הם אף אינם הנימוק לאהבתו של הקב"ה את אברהם או הנימוק לירושת הארץ, כעולה מן הפירושים הנ"ל. כל כולם אינם אלא הסיבה לכך שהקב"ה מודיע לאברהם את צדקת משפטו ואת אמיתותו, ומבקש את הסכמתו לכך. אם לא יבין אברהם את צדקת משפטו של הקב"ה, לא יוכל לצוות את בניו וביתו אחריו לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. הוא לא יבין, שדרכו של ה' היא דרך הצדקה והמשפט; הוא אף לא יבין, שדרך הצדקה והמשפט היא דרכו של ה'. אם חלילה יראה עוול במשפטו של הקב"ה, יוכל אברהם לחנך את בניו אחריו רק באחת משתי דרכים, ושתיהן פגומות. הוא יוכל לחנך את בניו לשמור את דרך ה' אף על פי שלכאורה אינה דרך הצדקה והמשפט. הוא יוכל לחנכם לדרך של צדקה ומשפט אף על פי שלכאורה אינה דרך ה'. כדי שיוכל לצוות את בניו לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, עליו להבין, שאכן ה' שופט צדק. עליו גם להסכים לכך.

רק בדרך זו יוכל לקיים את מצוות "אחרי ה' אלהיכם תלכו" – מה הוא

23. ניגוד זה, הוא ודאי נכון. ונשתמש בו בהמשך.

שופט צדק, אף אתה שופט צדק²⁴. לשם כך הקב"ה מראה לו את משפטו, מבקש את הסכמתו ומבין שניהם – הקב"ה ואברהם – יוצאת דרך הצדקה והמשפט שבה נידונה סדום, ובה מצווה אברהם לחנך את בניו ואת ביתו אחריו.

מדברינו עולה עיקרון בהשגחתו של הקב"ה בעולמו, ויש ברצוננו להרחיב קימעה את הדיבור עליו. צדקת הנהגתו של הקב"ה את עולמו ואמיתות תורת הגמול, שהוא שופט בה את בריותיו, לא זו בלבד שהן צריכות להיעשות – הן צריכות גם להיראות ולהיות מובנות לבריותיו. וזאת – כדי שלא תיווצר חלילה סתירה בין דרך ה' לבין דרך הצדקה והמשפט; כדי שיוכלו לקיים בדרך הצדק "אחרי ה' אלהיכם תלכו". הנביאים, שנראים כטוענים נגד משפטו של הקב"ה את עולמו²⁵ לא טענו חלילה כלפי עצם צדקתו, אלא קיבלו שזו אינה נראית לעין, ושלא ניתן לחנך לאורה.

לדברינו אלה מותר ואף רצוי לבחון את הנהגתו של הקב"ה בעולם. מותר ואף רצוי להקשות עליה, להתווכח עמה כדי להבינה. לא טוב לו לאדם שיקטן בעיני עצמו מלהבינה, שיקבלנה כמות שהיא, ויסתפק באמונה עיוורת בצדקתה. הרי לאורה עליו לחנך את עצמו ואת בניו לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ולכן עליו לעשות הכול כדי להבינה ולהזדהות עמה.

(יד)

אך דומה, שככל שנתרץ ונסביר את דרכו של אברהם, השופט את משפטו של הקב"ה בסדום, המטיח דברים כלפי מעלה על הצורך בצדקה, בנוסף למשפט – ואף אם נבין את חשיבות הצורך שיחנך את בניו על דרך הצדקה והמשפט – קשה להימלט מן הטעם המר של הטחת דברים כלפי מעלה שבדבריו של אברהם אבינו. "חלילה לך, השפט כל הארץ לא יעשה משפט?! (ית, כה). ככל שנמליץ על הצורך לבחון את הנהגתו של הקב"ה את עולמו כדי שנוכל לחנך לאורה, קשה להתעלם מן הסכנה הטמונה בבחינה זו. שהרי כפסע בינה לבין דרכו של איוב, שאיבד לשעה את אמונתו התמימה בצדקת משפטו של הקב"ה. ובדין הטיח כלפיו אז אליפז רעו: "ואמרת מה ידע אל, הבעד ערפל ישפוט" (איוב כב, יג).

24. דברינו על פי הגמרא בסוטה יד ע"א: "ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב 'אחרי ה' אלהיכם תלכו'. וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר אמר 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא'? אלא הלך אחר מידותיו של הקב"ה מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניהם אבלים... אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים".

25. עיון, למשל, ירמיהו יב, ארג; חבקוק א ועוד.

מה יערוב לאדם, שידע להבדיל בין בחינת אמיתות משפטו של הקב"ה לצורך חינוך על דרך זו, לבין בחינת אמיתות המשפט מתוך ספקות אם זו קיימת, ומתוך תהייה אם אכן הקב"ה שופט צדק? מי יערוב לאברהם, שהדוגמא האישית שנתן לזרעו, כשהטיח כלפי מעלה, תהא דוגמא רצויה, ולא, חלילה, פתח היתר לדרכו של איוב בעת ייסוריו, דרך שהוגדרה בפי חז"ל (בבא בתרא טז ע"א) כ'חירוף וגידוף'²⁶.

נראה לנו, שעל שאלה זו בא להשיב מעשה העקדה.

מפרשים והוגי דעות רבים עסקו בביאור גודלו של הנסיון שבמעשה העקדה. רבים מהם חרגו בהסברת הנסיון מעבר להעמדתם במבחן של רחמי האב הטבעיים על בנו. אולי עשו זאת בשל טענתה של אם הבנים בימי גזרות אנטיוכוס, שציוותה על בניה שעקדה על מזבח קידוש השם: "לכו אמרו לאברהם אביכם: אתה עקדת מזבח אחד, ואני עקדתי שבעה מזבחות", (חשמונאים ד), וכן על טענות דומות, שעלו ממהלך ההיסטוריה מפי אבות שעקדו את בניהם על קידוש שמו יתברך.

ואכן, מלבד מבחן מסירות הנפש עמד אברהם במעשה העקדה במבחן נוסף, שאולי אינו קטן מן הראשון – מבחן האמונה באל שנתגלה לאברהם כאל הצדקה והמשפט.

אל שדן את סדום להפיכה ולחורבן על צעקתה של ריבה אחת²⁷, מה יענה על צעקתה של אם זקנה, שבנה יחידה נלקח ממנה לשחיטה בארץ המוריה. וכי יש תשובה לשאלה זו על אלהי הצדקה?! וכי אל, שכרת עם אברהם ברית אחר ברית בהבטיחו לו את הארץ וזרע שירשנה, ועתה בא וקורע כל זאת לגזרים בצו הנורא "והעלהו שם לעולה", הוא אלהי המשפט!?

שלושה ימים תמימים נתן הקב"ה לאברהם להרהר בשאלות קשות אלו, לשאול אותן. אולם אברהם, בכל שלושת הימים – רק מלה אחת בפיו אל בוראו: "הנני" (כב, א). ואילו בארבע מאות ושמונים פסוקיו של איוב אין מלה זו מופיעה ולו פעם אחת. אותם שלושה ימי שתיקה וקבלת דין, שאברהם הולך בהם אל ארץ המוריה, מפיגים כל חשש, שמא הדרך שהוא עתיד להורות לבאי עולם תהיה דרך של 'חירוף וגידוף', כשל איוב. אותה מלה יחידה של אברהם בעת קבלת הצו – "הנני!" – מעמידה מחיצה גבוהה בין איוב, שבחן את דרך הצדקה והמשפט של הקב"ה מתוך שהטיל

26. חז"ל עסקו הרבה בהשוואה הניגודית שבין אברהם לאיוב, ולא נאריך בכך כאן. [לא לדעת כל רבותינו היו דבריו חירוף וגידוף ונחלקו בזה במשנה (סוטה כז, ע"ב) בברייתא ובגמרא (שם לא ע"א) העורך].

27. עיין רש"י יח, כא, בד"ה 'הכצעקתה' ובפרקי דרבי אליעזר כה, ולעיל הבאנו שהיתה זו פלוטית בת לוט.

ספק בקיומה של זו, לבין אברהם, שבאמונה תמימה וללא כל אפשרות למצוא תשובה לתמיהותיו על דרכו של אלהיו – מחנכו, קיבל את מצוותו באהבה.

(טו)

אברהם נוהג אפוא בשתי דרכים, הנראות סותרות זו לזו. בפרשת סדום הוא מחווה דעתו בעוז על משפטו של ה'. מתווכח עמו, ואינו זו משם, עד שתביעתו למשפט של צדקה מתקבלת. בפרשת העקדה הוא מקבל את גזר-דינו הבלתי-ימובן, הנראה בלתי צודק, של הקב"ה. הוא מקבלו בשתיקה, ללא ערעור, מתוך אמונה תמימה. מאליה עולה השאלה, מה נשתנתה זו מזו?

עד שלא נשיב על השאלה, ננסה לפרש עניין נוסף מפרשת העקדה, פשר המילים הפותחות את הפרשה: "ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם" (כב, א).

לאיזה מאורע התורה סומכת את מעשה העקדה במלים "אחר הדברים האלה"? הרשב"ם והרד"ק סומכים את הפרשה, כל אחד על פי דרכו, לברית אברהם עם אבימלך, שנזכרה בפסוקים הסמוכים לפרשת העקדה. רש"י מפליג זמן רב אחורנית, אל המשתה שעשה אברהם ביום היגמל את יצחק, ובפירוש נוסף הוא מפליג עד לפרשת ברית המילה²⁸. פירושים נוספים (מלבי"ם ועוד) כורכים בסמיכות זו את כל הנסיונות שניסה הקב"ה את אברהם. אנו מבקשים להציע פירוש נוסף.

הפרשה הסמוכה לפרשת העקדה לפני היא פרשת הברית בין אברהם לאבימלך. פרשה זו מהווה, לדעתנו, יחידה עצמאית הקשורה לסדר המאורעות בעקיפין בלבד, ולכן יש לה פתיחה עצמאית, "ויהי בעת ההיא" (כא, כב). דומה לה פרשת יהודה ותמר, הפותחת אף היא, "ויהי בעת ההיא וירד יהודה" וגו' (להלן לח, א), ומהווה יחידה עצמאית ברצף המאורעות, שכולם קשורים למכירת יוסף. על פי זה כשם ש"ויוסף הורד מצרימה" (לט, א), נסמך אל "והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר" וגו' (לז, לו) – אף שפרשת יהודה ותמר הפסיקה באמצע – אף בפרשתנו נסמך מעשה העקדה אל הפרשה שלפני פרשת "ויהי בעת ההיא" – פרשת העקדה נסמכת אפוא לפרשת גירושו של ישמעאל.

גירוש ישמעאל נמנה עם עשרה נסיונות שניסה הקב"ה את אברהם. אברהם אהב את שני בניו. לשניהם רצה להנחיל את הארץ המובטחת. רע

28. ושני פירושים אילו בסנהדרין פט ע"ב. – (העורך).

היה בעיניו לגרש את ישמעאל. אלא שחזקה עליו מצוות בוראו, שבאה עם נחמה בצדה: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך... כי ביצחק יקרא לך זרע" (כא, יב).

אחר הדברים האלה, שגירש אברהם את ישמעאל, כשהוא מנוחם בכך שנותר לו יצחק, בא הקב"ה וציווהו – לך שחוט את יצחק, את בנך את יחידך. (כלומר, היחיד שנותר לך). לדברינו באה הסמיכות להדגיש את תוכנם המשותף של שני הנסיונות – גירוש ישמעאל ושחיתת יצחק. **אברהם ייוותר ללא זרע, ללא ממשיך.**

נחזור אל שאלתנו. מהי הסיבה לשוני שבין תגובתו של אברהם על גזירת החורבן על סדום לבין תגובתו על גזירת חורבן ביתו שלו. לעיל הדגשנו, שאברהם נוטל לעצמו רשות לשפוט את משפטו של הקב"ה, לתבוע מן הקב"ה צדקה, והוא מביע זאת במלים חריפות; והקב"ה ניצב באהלו של אברהם כמי שניצב לפני השופט, מסכים עמו – כל זה נעשה מסיבה אחת בלבד. "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (יח, יט). הכל – כדי שיוכל אברהם להתוות את דרך ה', שהיא היא דרך הצדקה והמשפט, לבניו, לזרעו, לעם שיקום ממנו.

בעקדה (ובגירוש ישמעאל המסופר לפניה) מצווה ה' על אברהם לסכל ולקבור את כל עתידו כמקים אומה, כמחנך בנים, כמתווה דרך. כאן אין עוד מקום לשאלות על דרכו של הקב"ה. שהרי לא נשאר עוד לאברהם לחנך את מישהו על דרך ה'²⁹ – דרך הצדקה והמשפט. כאן מקומה של האמונה התמימה, האמונה שאינה מלווה בכל הסבר או אף בקצהו של היגיון, שאכן – "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד).

בשתי משימות אלו – לימוד דרכו של הקב"ה והאמונה התמימה בו, עומד אברהם בכבוד.

לפי דרכנו נוכל להשיב על בעיה נוספת שהעלינו בראש המאמר. מדוע הפסיקה פרשת שלושת המלאכים בין התגלותו של הקב"ה אל אברהם באלוני ממרא, בשעה שישב אברהם כשופט פתח אהלו, לבין דיבורו עמו על משפטה של סדום בהמשך הפרשה. שלושת המלאכים באים לבשר לאברהם על הולדת יצחק: "ויאמר: שוב אשוב אליך כעת חיה, והנה בן לשרה אשתך" (יח, י). בשורה זו חיונית היא ודווקא כאן. רק משנתבשר אברהם על הולדת בנו, ניתן לו תפקידו החדש בעולם: "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו"

29. וכי אם אין לו המשך ביאולוגי כבר אין לו את מי לחנך? וכבר אמרו: כל המלמד את בן חברו תורה כאילו ילדו. ואברהם היה עושה נפשות עוד בחרן והמשיך ביתר שאת בארץ כנען לקרוא בשם ה'. ויעודו הסופי הוא להיות אב המון גויים (העורך).

(יח, יט). רק משנתבשר על הולדת בנו בא הקב"ה ומודיעו את מעשיו בעולם, ומלמד את אברהם את משפטו ואת צדקתו.

(טז)

לעיל כבר עמדנו על כך, שהסיפור שהפסיק בין התגלותו של הקב"ה לאברהם באלוני ממרא לבין הדיבור על משפטה של סדום, הוא סיפור כפול. בנוסף לבשורה על הולדת יצחק יש בו אף תיאור נרחב של הכנסת האורחים שנהג אברהם במלאכים. ואם את טיבה של בשורת הולדת יצחק ניסינו לבאר, עדיין נותר לנו לבאר את טיבה של הכנסת האורחים ברצף המאורעות, שמרכזם, כפי שהבהרנו, הוא הוויכוח על משפטה של סדום. היינו יכולים לפתור את בעיית מקומה של הכנסת האורחים בסיפורנו בקצרה. ביחסו החם לאורחיו אברהם מוכיח, שדרכו היא דרך החסד, הצדקה והמשפט, ובכך הוא נמצא ראוי להיות זה אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור את דרך הצדקה והמשפט. ואז הוא מתבשר, ששרה תלד לו את הבן, שאותו עתיד אברהם לצוות על דרך זו, ואז משתף אותו הקב"ה במשפטו למען יצווה את בניו ואת ביתו על דרך זו. אך לדעתנו אין די בכך. שהדי עניינה של הפרשה אינה "דרך הצדקה והמשפט", אלא "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". שומה עלינו איפוא להרחיב את היריעה, ולשם כך נחזור על הראשונות.

לעיל הבאנו את דברי מדרש תנחומא בשם ר' חמא, שהקב"ה הנראה אל אברהם באלוני ממרא – לבקר את החולה. שם עמדנו בהרחבה על התמיהה, היאך עוזב אברהם את הקב"ה ורץ לטפל בשלושת אורחיו, והצענו את הסברנו לדברי רש"י על החמה המוצאת מנרתיקה, ועל פי מדרש רבה שם, שיש כאן שתי דרכים מנוגדות: האחת של התגלות השכינה, והאחרת של טיפול באורחים מן השוק, דרכים סותרות, שאברהם מנסה לגשר על הפער שביניהן. וההכרעה היא, ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה" (עיין לעיל).

לפי מהלכנו האחרון נציע דרך אחרת. בין הקבלת פני השכינה להכנסת אורחים אין כל ניגוד. אדרבה, יש בין דרכים אלו יחס של זהות. ונבאר דברינו. שתי מידות טובות, הקשורות לדרך הצדקה, ניתן ללמוד מפרשתנו: ביקור חולים³⁰ והכנסת אורחים. במקומות רבים בדברי חז"ל נזכרות שתי מידות אלו זו בצד זו. כדוגמא נביא את התוספתא שבתחילת מסכת פאה: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא... והכנסת אורחים וביקור חולים..."

30. עיין בגמרא בסוטה יד ע"ב שהובאה לעיל.

ואכן, מידות אלו דומות זו לזו. שתיהן קשורות לאירוח, בשתיהן נוצר הקשר החם והטוב בין המארח לאורחו. בביקור חולים האורח גומל חסד עם המארח כאשר בא לסעוד בחוליו; בהכנסת אורחים המארח גומל חסד עם האורח, כשהוא מכין לו סעודה ומקום מנוחה. זה הוא איפוא מהלך המאורעות: אברהם חולה מחמת מילתו. הקב"ה גומל עמו חסד ובא לסעודו בחוליו. אברהם מקבל את פני השכינה הנראית באוהלו באותה דרך עצמה שהשכינה נגלתה אליו. הוא מקבל את פניה בעצם קיום מצוות הכנסת אורחים בשלושת הולכי הדרך הבאים מן המדבר. לשון קצר: הקב"ה נגלה אל אברהם כמבקר חולים, ואברהם מקבלו על ידי קיום מצוות הכנסת אורחים בשלושה אנשים שנזדמנו לו בו ברגע. אברהם מקיים איפוא בה בשעה שתי מצוות: "הכנסת אורחים", וכן "אחרי ה' אלהיכם תלכו". שהרי הוא עושה בדיוק כמעשה הקב"ה שנגלה אליו, ומקיים את הדרך, שהיא 'תאומתה' של הדרך שנגלה אליו הקב"ה. ואז מתברר, שאברהם הוא הראוי לא רק לצוות את בניו ואת ביתו אחריו על דרך הצדקה והמשפט, אלא לצוותם לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט לקיים "אחרי ה' אלהיכם תלכו" – "מה הוא גומל חסדים אף אתה גומל חסדים" (סוטה, יד ע"ב). מכאן ואילך הקב"ה משתף אותו במשפטו. הקב"ה מוכיח לאברהם במשפטה של סדום, שדרכו היא דרך הצדקה והמשפט, כדי שיוכל אברהם לצוות דרך זו לבניו, וכך יקים את העם העתיד לשאת את דגל דרכו של הקב"ה בעולם. ועוד נשוב לעניין זה בהמשך, בקשר למשפטה של סדום. אך קודם לכן נשוב ונבדוק את הבשורה של הולדת הבן במעמד זה.

(יז)

פעמיים התורה כותבת באותו לשון: "וירא ה' אל אברם" (יז, א); "וירא אליו ה'" (יח, א). הראשונה – לפני ברית המילה, והשנייה – אחריה. ותגובתו של אברהם להתגלותו של ה' אליו: בראשונה "ויפל אברם על פניו" (יז, ג). ובשנייה – "וירא וירץ לקראתם" (יח, ב). לפני שנימול – תגובתו היא התבטלות מפני כבוד השכינה. הוא נופל על פניו ארצה לפני ה'. אחרי שנימול – פעילות ועשייה. לא התבטלות והתאפסות, אלא הליכה בדרך ה'. כלומר שתי מדרגות הן בקבלת שכינה: (א) היראה, המביאה להתאפסות וחוסר מעשה; (ב) האהבה, המביאה לפעילות ולרצונו של האדם להיות דומה לבוראו. זו כאמור, לפני המילה, וזו אחריה. וייתכן שיש בהבדל זה כדי לבאר, מדוע נתבשר אברהם שתי פעמים על הולדת יצחק. בפעם הראשונה – בהתגלות הראשונה, לפני שנימול; ובשנייה – שלושה ימים אחר כך, ביום השלישי למילתו, מפי המלאכים.

בהתגלות הראשונה אברהם מתבשר על בן שיובדל מן הגויים, (כפי שיבואר להלן) שייחוד לעבודת בוראו. בשורת לידתו באה בד בבד עם דחייתו של ישמעאל. אברהם מבקש מן הקב"ה: "לו ישמעאל לפניך" (יז, יח). והקב"ה עונה לו בהסתייגות: "אבל שרה אשתך ילדת לך בן, וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו. ולישמעאל שמעתיך... ונתתיו לגוי גדול, ואת בריתי אקים את יצחק, אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת" (יז, יט-כא). הדבר הבולט בבשורת הבן הוא הניגוד בינו לבין ישמעאל. אף שגם ישמעאל יתברך, הריהו דחוי מברית העולם, שבה נתן הקב"ה לאברהם אף את ארץ כנען (לעיל פסוק ח). ואכן, משנולד יצחק תובעת שרה לגרש את הגר ואת ישמעאל, מאותו טעם שכבר נאמר לפני ברית המילה (יז, כ"א): "גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (כא, י).

הבדלת אברהם וזרעו מגויי הארץ היא שמאפיינת את בשורת הולדת יצחק בעת ברית המילה ואת לידתו. שוב נזכיר את דברי המדרש שהבאנו לעיל: "אמר לו הקב"ה: עד שלא מלת, היו בני אדם ערלים באים אצלך עכשיו אני בכבודי נגלה עליך" (בראשית רבה מז).

בשורת הולדת יצחק, שנאמרה כעבור שלושה ימים, בפתח האוהל באלוני ממרא, שונה לחלוטין. היא נאמרה לאברהם לא בשעה שנפל על פניו, אלא בשעה שטרח באורחיו. תכלית לידתו של יצחק אינה כדי לנתק את אברהם מהגר ומישמעאל, אלא כדי שיקים את העם שילך בדרך ה' בדרך הצדקה והמשפט ושישא את שם ה' בעולם. כבר בתחילת דרכו זו החדשה של אברהם כמקים עם ה' הוא קובע, שדרך הצדקה תהיה מכוונת לנסות להציל את רשעי סדום, לקרב ולתקן את העולם כולו. בפרשה זו יצחק אינו ניגודו של ישמעאל **המצחק** (כא, ט), אלא ניגודו של לוט, שהוא **כמצחק** בעיני חתניו (יט, יד). אם בפרשה הקודמת – יצחק שנועד לברית המתבדלת הוא היפוכו של ישמעאל, ש"ידו בכל ויד כל בו" (טז, יב), הרי בפרשה זו, יצחק, העתיד ללמד את דרך הצדקה, הוא היפוכו של לוט המתנתק מסדום, שאין בכוחו להשפיע אפילו על בנותיו ועל חתניו לבוא עמו. יצחק, שלידתו מבושרת בפרשת הכנסת האורחים, ושמוכוו אברהם מתמנה לשבת עם הקב"ה במשפטו, הוא זה שזרעו, המיועד לשאת את דגלה של דרך ה', דרך עשיית הצדקה והמשפט, יתקן את העולם כולו במלכות שדי.

שתי הבשורות המנוגדות על הולדת יצחק, מנוגדות זו לזו ומשלימות זו את זו, ממש כשם ששתי התגלויותיו של הקב"ה לאברהם – אברהם, זו שלפני הברית וזו שאחריה, מנוגדות זו לזו ומשלימות זו את זו.

(יח)

בתחילת מאמרנו מנינו את ארבעת תפקידיהם של המלאכים: להתארח בביתו של אברהם, לבשר לו על הולדת יצחק, להתארח בסדום ובביתו של לוט, להשחית את סדום וערי הכיכר ולהציל מהן את לוט³¹. ושאלנו, אם יש קשר בין ארבע המשימות, או שמא צירופן מקרי.

כאמור לעיל, מצאנו קשר בין שתי המשימות הראשונות: השכינה מתגלה באוהלו של אברהם במידת ביקור חולים. המלאכים באים לאוהלו של אברהם כדי שיקבלם, ויקבל באמצעותם את השכינה שבאוהלו – במידת הכנסת אורחים. אז נבחר אברהם לאיש, שיקים את העם שישמור "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" והוא מתבשר על הולדת בנו, הבן שאותו הוא עתיד לצוות על שמירת דרך זו. עם בשורת הולדת בנו ראוי אברהם שיודיענו ה' את דרכי צדקו ומשפטו, למען יוכל אברהם לחנך בהם את בניו ואת ביתו אחריו. הוא נועד איפוא, לחוות את דעתו על משפטו של הקב"ה בסדום ומוסיף עליו את יסוד הצדקה. אברהם מכניס האורחים מאציל מצדקתו על משפטה של סדום, שנגדשה סאתה בכך ש"יד עני ואביון לא החזיקה", בכך שלא הכניסה אורחים. המלאכים, שבחנו את הכנסת האורחים של אברהם ואת היותו ראוי למה שנתמנה לו אחר כך, הם שנשלחים כדי לבחון את סדום. האחד, זה ששמו כשם קונו ושם ה' בקרב³², עומד לפני אברהם ואומר: "ארדה נא ואראה" (יח, כא), והשניים האחרים, שני העדים, יורדים לבחון את סדום באותו מבחן שבחנו את אברהם. במבחן בסדום – לוט, שהכניס את האורחים, יוצא זכאי בדינו, וסדום יוצאת חייבת בדינה.

ונראה, שהצלת לוט דומה לבשורת הולדת יצחק. לוט הותר לו לקחת עמו את משפחתו, אף על פי שחתניו ובנותיו הנשואות לא השתתפו במצוות הכנסת האורחים. לדעתנו, זכו הם בחסד זה שאינם ראויים לו – כדי להקים ללוט שם זרע והמשך (גם זרע מבנות חשוב שם לאב, כמוכח מבנות צלפחד, עיין שם ברש"י). לוט זכה איפוא בשכר הכנסת האורחים בחסד הדומה למה שזכה אברהם דודו – בזרע שיקום ממנו, בזכייה להקים עם, להמשיך את רצף הדורות. על סף אובדן התקוה, בעת שכרותו שהיתה שכרות של ייאוש³³ נתייבמו לו בנותיו והקימו ממנו זרע למשפחה האובדת,

31. רש"י חילק את תפקידי המלאכים בדרך אחרת, עיין שם.

32. עיין רשב"ם כאן ורמב"ן שמות כג, כא.

33. "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד" (משלי א, רז).

כשם שחייבת להקים אשה שמת בעלה בלא בנים³⁴. נמצא: ארבע שליחויותיהם של המלאכים הן ארבע חוליות בשלשלת אחת: המבחן והגמול לאברהם, ויחד עמו המבחן והגמול לאנשי סדום. ובתווך – ללוט.

"כי ידעתיו" (יט)

הנושא שעסקנו בו עד עתה, היה הייעוד והתפקיד שה' מטיל על אברהם – להקים את העם שיישא את דגלה של השגחת ה' בעולמו, ולחנך עם זה לאור ההבנה, שדרך ה' היא דרך הצדקה והמשפט. לשון אחר, קיום מצוות החסד הצדקה והמשפט לא רק כערכים עצמאיים, אלא כביטוי למצוות "אחרי ה' אליהם תלכו" – מה הוא גומל חסדים, אף אתה גומל חסדים". עתה נעסוק במשמעותה של הליכה זו אחרי ה'. "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי" (יח, יט).

במשמעותה של ידיעה זו עסקו המפרשים. רובם (התרגומים, בעלי התוספות, ספורנו ועוד) ביארו ידיעה זו כהוראתה ברוב המקומות במקרא, הכרה שכלית. הקב"ה מכיר את אברהם ויודע את דרכיו. לפירוש זה קשה הצירוף "כי ידעתיו למען...". 'למען' היא פתיחה לתיאורה של תכלית ואילו בהקשר זה מתבקשת מלת פתיחה לתיאור סיבה.

רוב המפרשים שהלכו בדרך זו ביארו, שתיאור התכלית 'למען אשר יצוה', מתקשר לנאמר קודם לכן – שה' מגלה לאברהם את מעשיו בסדום למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחרי (כלומר, כדי שיצווה) ולא כמנמק את 'כי ידעתיו' (בעלי התוספות, ספורנו ועוד). והיו שביארו בדרכים אחרות (אונקלוס, יונתן ועוד).

אך רש"י וסיעתו ביארו 'כי ידעתיו' – כלשון חיבה וקרבה, על דרך "ולנעמי מודע לאישה" (רות ב, א). וכמוהו "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א) ועוד³⁵. להבנה זו הקב"ה מקרב את אברהם ואוהבו, למען יצוה אברהם את ביתו אחריו ללכת בדרך ה'. לפירוש זה גילוי דינה של סדום לאברהם הוא ביטוי לאהבתו של הקב"ה את אברהם³⁶. ועוד נאמר: על פי פירושו של רש"י – האהבה, החיבור הדביקות שיש בין הקב"ה לבין אברהם הם המניעים את אברהם ואת ביתו לא רק לעבוד את ה', אלא לעשות

34. על ההשוואה בין מעשה בנות לוט למצוות ייבוס עמדנו בהרחבה במאמרנו "אמר נבל בלבו אין אלוקים" בקובץ מגדים ד בהוצאת "תבונות".

35. עיין תהלים א, ו "כי יודע ה' דרך צדיקים". ואף שם נחלקו המפרשים בפירוש "יודע" בגלל הבעיה התחבירית בפסוק. נבהיר, שיש קשר בין שתי ההוראות הנ"ל של 'ידע'. ועיין במורה נבוכים ח"א פרק סח.

36. עיין ברש"י, ד"ה 'המכסה' וד"ה 'כי ידעתיו'.

כמעשיו, לקיים את מצוות "אחרי ה' אלוקיכם תלכו". לשון אחר: היראה, כיראת עבד את אדוניו, היא המניע העיקרי לקיום מצוות ה' מצד עצם הציווי, שעיקרן מצוות שבין אדם למקום. האהבה, כאהבת בן את אביו, החיבור והדביקות אל ה', הן המניע העיקרי לרצון לעשותו כמעשיו של הקב"ה, לקיום המצוות הקשורות במידות טובות. שעיקרן מצוות שבין אדם לחברו.

"כ" ו"אדעך"

ידיעה דומה והוראה דומה מצאנו אצל משה:

"ויאמר משה אל ה', ראה אתה אמר אלי העל את העם הזה, ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי, ואתה אמרת **ידעתך** בשם וגם מצאת חן בעיני. ועתה, אם נא מצאתי חן בעיניך **הודעני** נא את דרכך **ואדעך** למען אמצא חן בעיניך" (שמות לג, יביג)

ושוב בתשובת ה' אליו: "כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם" (לג, יז). משה הוא המלאך המוליך את ישראל לאחר דברי ה'"כי לא אעלה בקרבך" (לג, ג). משה נוטל על עצמו את המשימה להוליכם בדרך שהוליכם ה' עד כה. כדי ללכת בדרכי ה' הוא מבקש לדבוק בו ולדעת אותו. במשה, המתבקש להוליך את העם בדרכי ה', נתקיים: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" (לג, יא). והוא ממשיך לבקש: "הודיעני נא את דרכיך ואדעך" (שם, יט). וה' נעתר לבקשתו של משה ומודיעו את דרכיו: "ויאמר: אני אעביר כל טובי על פניך... וחנתי את אשר אחון, ורחמתי את אשר ארחם" (שם, יט).

ידיעת ה' וידיעת דרכיו היא ידיעת טובו, ידיעת היותו חנון ורחום, דביקות במידותיו: 'מה הוא גומל חסדים', אף אתה גומל חסדים. בהמשך הדברים הקב"ה מודיע דרכו למשה, ודרך זו היא י"ג מידות הרחמים. כשהקב"ה מראהו דרך זו, הוא אומר: "וראית את אחרי, ופני לא יראו" (שם, כג). ניתן לראות זאת כהסתר פנים לעומת המדריגה של "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שם, יא). הסתר פנים שנגרם מכך שמשה שלל את הצעתו של הקב"ה – "פני ילכו והניחתי לך" (לג, יד). אך ניתן לראות ב"וראית את אחרי" התפתחות חיובית דווקא. וכדברי חז"ל – "נתעטף לפניו כשליח ציבור" (ראש השנה יז ע"ב).

הציבור רואה את **אחוריו** של שליחו, ולא את פניו. שליח הציבור מוליך את הציבור אחוריו בתפילתו. הוא קורא, והקהל עונים אחוריו. וכך אף הקב"ה, המודיע מידותיו למשה, ומלמדו ללכת בדרכיו, בדרכי החסד החנינה.

"עשה צדקות ה' ומשפטים לכל עשוקים. יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו. רחום וחנון ה' אך אפים ורב חסד" (תהלים קג, רח).

דרכו של ה' היא דרך הצדקה והמשפט, וכמו שנאמר אצל אברהם. דרכו היא אף דרך הרחמים והחנינה, כמו שנאמר אצל משה. בשתי הפעמים ידיעת ה', החיבור והדביקות בו, ההליכה בדרכיו, הם המלמדים את בני ישראל את המידות הטובות ואת דרכי ה'. זו דרכם של בניו וביתו של אברהם. זו דרכם של עמו ותלמידיו של משה, שה' יודע אותם, והם יודעים אותו.

(כא) "הלוא היא הדעת אותי"

מן הקשות שבנבואות החורבן היא קינתו של ירמיהו על לשונם של בני דורו (פרק ט, עיין שם), לשון העוסק בשקר, מלשינות ולשון הרע. "וידרכו את לשונם קשתם שקר" (ט, ב). "חץ שחוט לשונם מרמה דבר" (ט, ז). אך את שורש חטאי הלשון רואה ירמיהו בעניין אחד: "כי מרעה אל רעה יצאו, ואתי לא ידעו נאם ה'" (ט, ב). "במרמה מאנו דעת אותי נאם ה'" (ט, ה). הקשר שבין חטאי המלשינות, הבגידה והרכילות ובין אי־ידיעת ה' מבואר בסופה של הנבואה: "כה אמר ה': אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל יודע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי, נאם ה'" (ט, כב־כג).

ידיעת ה' היא הדביקות בו, ההליכה בדרכיו. דרך ה' היא דרך החסד, המשפט והצדקה. רק מי שאינו יודע את ה' – עסוק בהיפוכם של אלו – בלשון הרע, בשקר ובמלשינות ודומיהן. על כך זועק גם הנביא הושע. "כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלוהים בארץ" (ד, א).

בצורה מפורשת יאמר ירמיהו את דבריו למלך יהויקים על אביו יאשיהו: "אביך הלוא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה, אז טוב לו, דן דין עני ואביון, אז טוב, הלא היא הדעת אתי נאם ה'" (כב, טר־טז). דרכו של יאשיהו היא דרכו של אברהם. למענה ידע הקב"ה את אברהם. למעשה לימד הקב"ה את אברהם את משפטו וצדקתו בסדום, כדי שידע אברהם את ה' ואת דרכו, דרך הצדקה והמשפט, ואותה ינחיל לבניו.