

אברהם אבי המאמינים

דמותו בראי ההגות לדורותיה

עורכים

משה חלמיש • חנה כשר • יוחנן סילמן



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

אליעזר שלוסברג

למקומה של עקדת יצחק בפולמוסו של רס"ג נגד האסלאם

הטענה המרכזית שטענו המוסלמים נגד היהודים בימי הביניים הייתה, שתורת מוחמד ביטלה את תורת משה [בערבית נסך].¹ אחת הדרכים המקובלות על המוסלמים להוכחת טענה זו הייתה הבלטת הסתירות המצויות, כביכול, בתוך המקרא עצמו על מנת להראות, שכשם שפסוק מאוחר יכול לבטל את קודמו כך ייתכן שתורה מאוחרת מבטלת ומחליפה את קודמתה.²

הקשרים בין היהדות לאסלאם בנושא עקדת יצחק לא נחקרו עדיין דיים, ולא הוקדשה להם במחקר תשומת לב מספקת.³ ובכל זאת, אחת הסתירות המפורסמות שמצאו המוסלמים בין פסוקי המקרא קשורה בעקדת יצחק, שהרי ציוויו של הקב"ה לאברהם

1 ראוי לציין, כי על פי הפולמוסנים המוסלמים האסלאם מבטל לא רק את התורה, אלא גם את כל הדתות האחרות שקדמו לו. על התפתחות המושג נסך' בתאולוגיה המוסלמית ראה 109-110. J. Wansbrogh, *The Sectarian Milieu*, Oxford 1978, pp. על הטענות העיקריות של האסלאם נגד היהדות, שחלקן, אגב, חוזר וניעור גם בימינו, ראה M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslime, Christen und Juden*, Leipzig 1877 [rep. Hildesheim 1966]; M. Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern", *ZDMG* 42 (1888), pp. 591-675; א' שטראוס, "דרכי הפולמוס האסלאמי", ספר הזכרון לבית המדרש לרבנים בוינה, ירושלים תש"ו, עמ' 197-182; M. Perlmann, "The Medieval Polemics between ; 197-182 ; Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass. 1974, pp. 103-138 [ובתרגום עברי בתוך: חוה לצרוס-יפה (עורכת), סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 153-119]; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and ; 153-119*; Bible Criticism, Princeton 1992 (= עולמות שזורים — ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ט).

2 דרך זו נקטו, למשל, הפילוסוף המוסלמי אבן חזם (פרלמן, הפולמוס, לעיל הערה 1, עמ' 110, 113-112), המומר היהודי לאסלאם שמואל/סמקאל המערבי (שם, עמ' 117) ואבו זכריא יחיא אלרקלי (שם, עמ' 121).

3 ראה מה שכתב, למשל, בעניין זה ע' יסיף, "דרכי עיון בנושא העקידה", בתוך הנ"ל (עורך), עקידת יצחק ומחקרים בהתפתחותה של מסורת ספרותית, ירושלים תשל"ח, עמ' כד.

"קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו שם לעלה" (בר' כב 2) עומד בסתירה להבטחתו המפורשת של הקב"ה לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם כא 12), ומבטל אותה.⁴

זאת ועוד, ציווי זה עצמו נסתר ונדחה מספר פסוקים מאוחר יותר, כאשר הקב"ה פוקד על אברהם האוחז במאכלת: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם כב 22). הבורא מונע, אם כן, מאברהם לקיים את הציווי שהוא עצמו ציווה אותו. טענת המוסלמים היא, שכשם שה' ביטל את ציווייו לאברהם כך ייתכן שיבטל גם את מצוות התורה לאחר שנתן. המסקנה המתבקשת היא, אם כן, שתורת מוחמד מבטלת את תורת משה.⁵

רב סעדיה גאון (882-942), שראה עצמו פרנס הממונה על דורו, דן בטענות מוסלמיות אלה בחיבוריו.⁶ פולמוסו נגדן הוא בדרך כלל גלוי וישיר. בכך הוא שונה מהפולמוס המצוי, למשל, בתרגום הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, והמתאפיין בגישה עקיפה, גם אם שמו של ישמעאל נזכר בו במפורש.⁷

4 בהערת אגב ייאמר, כי לא רק ציווי של ה' לאברהם עומד במרכזו של הפולמוס היהודי-מוסלמי, אלא עצם דמותו של אברהם ו"השתייכותו הדתית". בתורה אברהם מתואר בתור "העברי הראשון", אבי הדת היהודית, ואילו האסלאם מבקש להפקיע אותו לעצמו ומתארו כאחד מראשוני המונותאיסטים, וכמניח היסודות לדת המוסלמית: "אברהם לא היה יהודי ולא נוצרי, אלא 'חניף' מוסלמי, ולא היה מהמשפטים" (ראה סורה אלעמרין, פסוקים 64-66). לדוגמה לפולמוס ימי-ביניים סביב דמותו של אברהם ומעשיו, כפי שהם מסופרים בתורה, ראה ש' שטוכר, "מפגשי בראשית: בין אברהם למושל הארצות (על דרך קריאתם של הגאונים ובני חוגם בפרשיות לך לך, וירא ועל זיקותיה לפולמוסים עם המוסלמים ועם הקראים)", ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, כרך א, עמ' 129-143. אולם הפולמוס בעניין זה אינו נחלת ימי הביניים בלבד, והוא נמשך, ובלהט רב, גם בימינו אלה, תוך האשמת היהודים בסילוף דמותו המוסרית של אברהם. כזה הוא, למשל, המאמר החריף שכתב פיצל צאלח אלח'ירי בכתב-העת המצרי "אלאסבוע" תחת הכותרת "אדונו אברהם סחר בכבוד נשותיו... כך הם טוענים" (7.7.1997).

5 על טענה זו ראה עוד אצל שטראוס, דרכי הפולמוס (לעיל הערה 1), עמ' 184, סעיף 5.
6 לדמותו של רס"ג בעיני עצמו ולאופן שבו ראה את ייעודו על רקע מציאות ימיו ראה א' שלוסברג, "המגמות החברתיות של חיבורי רב סעדיה גאון", אסופות 1 (תשנ"ב), עמ' עא-פה; ח' בן-שמאי, "יצירתו הפרשנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג", פעמים 54 (תשנ"ג), עמ' 63-81. על יחסו של רס"ג כלפי האסלאם והמוסלמים ראה מאמרי "יחסו של רס"ג לאסלאם", דעת 25 (תש"ן), עמ' 21-51.

7 דוח'אן (ראה להלן הערה 11, עמ' 171) מבקש להבחין בפולמוס היהודי נגד האסלאם בשתי גישות: הגישה הפרשנית, המיוצגת, לדעתו, על ידי רס"ג, והגישה האתנית, המיוצגת על ידי פסאודו-יונתן. על הפולמוס בתרגום זה, אשר למרות ייחוסו לתנא יונתן בן עוזיאל כולל גם התייחסויות מאוחרות לערבים ולאסלאם, ראה עוד א' שפירא, "עקבות פולמוס אנטי-מוסלמי בתרגום המיוחס ליונתן לפרשת העקדה", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 293-296; R. Hayward, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic", JSS 34 (1989), pp. 77-93.

במאמר זה אני מבקש לדון בתשובותיו של רס"ג לטענות הביטול המוסלמיות הנזכרות, וכן בפולמוס האנטי-מוסלמי הסמוי המצוי בפירושו של הגאון לפרשה זו.⁸ רס"ג איננו מתפלמס כלל בשאלה החשובה, מי היה הבן שאברהם עקד על גבי המזבח. הקוראן, כידוע, אינו נוקב בשמו של הבן הנעקד. לדעת מרבית פרשני הקוראן המוסלמים היה זה ישמעאל, ולא יצחק, שהועלה לעקדה. הם מסתמכים בעיקר על פסוקי קוראן אשר בהם מסופר, שאברהם נתבשר על הולדת יצחק רק אחרי העקדה,⁹ אך גם על המילים "קח נא את בנך את יחידך", המצביעות, לדעתם, בבירור על כך שיצחק לא היה עדיין בעולם בשעת העקדה. עם זאת יש פרשנים, ובמיוחד בשלוש המאות הראשונות לאסלאם, וביניהם הפרשן החשוב מחמד אלטברי, בן דורו של רס"ג, המקבלים את הדעה היהודית (והנוצרית), שיצחק היה זה שהועלה על המזבח. וכן יש פרשנים שלא נקטו עמדה חד-משמעית. כך, למשל, תפסיר אלג'לאלין (הושלם במאה ה-16), המפורסם והנפוץ, מביא את שתי האפשרויות מבלי להכריע ביניהן.¹⁰ את מידת ההתלבטות של מקצת פרשני קוראן מוסלמים ביטא היטב אלוג'אג', אף הוא בן דורו של רס"ג (נפ' 923), במילים "רק אללה יודע מי מהשניים הוקרב".¹¹ כאמור, רס"ג אינו מתייחס במפורש לטענה המוסלמית, שהבן הנעקד היה ישמעאל, דבר המקנה לו מעמד חשוב יותר, לכאורה, בהיררכיה המשפחתית של אברהם ומחזק את הקשר שלו עם מייסד הדתות המונותאיסטיות.¹² את הקושי שמעוררות המילים "את

8 על מקומו של פרק כב בספר בראשית בפולמוס האנטי-מוסלמי של הגאון ראה A. Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic", in W. M. Brinner & S. D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, pp. 33-46. ריפין עוסק במאמר זה בקשרים שבין תפסיר רס"ג לסביבתו הערבית, ומתמקד בתפסיר (ולא בפירוש הארוך, שהוא עניינו של מאמרי) ובמונחים האסלאמיים שבהם הגאון משתמש. בשאלת הביטול, העומדת במרכזו של מאמרי, ריפין דן בקיצור (עמ' 40-42), ואף זאת בהסתמך על אמונות ודעות בלבד, ומתוך נקודת מבט שונה מזו הנידונה להלן.

9 סורה 37, פסוקים 101-112; וראה גם שטראוס, דרכי הפולמוס (לעיל הערה 1), עמ' 187, סעיף 14.

10 בפירושו על פסוק 106 שם.

11 J. Finkel, "Old Israelitish Traditions in Koran", *PAAJR* 2 ראה (1930/31), pp. 11-16; A. Yunis, "The Sacrifice of Abraham in Islam", in F. Manns (ed.), *The Sacrifice of Isaac in The Three Monotheistic Religions*, Jerusalem 1995, pp. 147-153, ותגובתו של H. Noujaim (שם, עמ' 159-161; תודתי לפרופ' חנה כשר, שהסבה את תשומת לבי לחיבור זה). סבירה בהחלט נראית השערתו של נוג'ים, אשר ז'ק דוח'אן חזר עליה במאמר אחר באותו קובץ (J. Doukhan, "The Akedah at the 'Crossroad': Its Significance in the Jewish-Christian-Muslim Dialogue", pp. 165-176), שהדעה הרווחת במאות הראשונות לאסלאם הייתה, שהבן הנעקד היה אכן יצחק, ורק מניעים פולמוסיים נגד היהדות והנצרות הם שגרמו לשינוי בזהותו.

12 מסיבה זו מבקשים המוסלמים לחזק את הקשר בין אברהם לישמעאל בדרכים נוספות, דוגמת הקביעה שהשניים בנו יחדיו את הכעבה, או הסיפורים על ביקוריו של אברהם אצל בנו והתערבותו בחיי נישואיו. לעניין האחרון ראה א' שוסמן, "מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל", *תרכיץ* מט (1980), עמ' 325-345; ח' בן-שמאי, "סיפורי אברהם בערבית-יהודית

בנך את יחידך" — האמורות לכאורה על ישמעאל, אשר רק הוא היה במשך מספר שנים בנו היחיד של אברהם, ומשום כך שימשו את הפולמוסנים המוסלמים על מנת להוכיח שהבן הנעקד היה ישמעאל — רס"ג פוטר בעקיפין בהסתמכו על המדרש "ארבעה דברים נאמרו לו: בן, יחיד, אהוב ויצחק, כדי להראות עד היכן הגיעה צייתנותו של אברהם... קל וחומר מי שיש לו בן אחד, יחיד לאמו, ולכן אמר 'יחידך'".¹³ אולם בדבריו אלה של רס"ג אין ניכרת כוונה פולמוסית כלשהי, והם נאמרים על דרך פרשנות הכתובים בלבד, דהיינו על מנת להסביר, מדוע האריך הקב"ה בדיבורו לאברהם ולא אמר לו מיד "קח נא את יצחק".

עם זאת אפשר אולי לשער, שהמילה הוא שהוסיף רס"ג בתרגומו לפסוק 2, "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק" — כ'ד' אבנך ויחידך אלד' תחבה הו אסחק (= קח את בנך יחידך אשר אתה אוהבו הוא יצחק), נועדה לצורך פולמוסי. באמצעות תוספת זו ביקש רס"ג לשלול את האפשרות, שהתארים "בנך", "יחידך" ו"אשר אהבת" אינם זהים לבן, ששמו מפורש בפסוק. רוצה לומר, התואר יחידך, שאותו ביקשו המוסלמים לזהות עם ישמעאל, שהיה יחיד בעולם קודם יצחק, מתייחס אף הוא ליצחק, ולא לישמעאל. לדעת דוח'אן העובדה שרס"ג אינו יוצא בגלוי נגד הטענה המוסלמית, המתבססת על המילים "את יחידך", מעידה, שהוא לא היה מודע לקיומה של מחלוקת יהודית-מוסלמית בעניין זה. דבר זה עולה, לדעת דוח'אן, בקנה אחד עם ההשערה, שבמאות הראשונות לאסלאם, ובכלל זה בימיו של הגאון, הדעה הרווחת הייתה, שיצחק הוא שהועלה לעקדה, ורק מאוחר יותר התהפכו היוצרות ממניעים פולמוסיים.¹⁴

פולמוס עקיף מסתתר, כנראה, גם בדברי רס"ג, כי אין להעלות על הדעת שמעלת ישמעאל, אשר נימול בהיותו בן שלוש-עשרה שנה (בר' יז 25), גדולה ממעלתו של יצחק, אשר נימול בגיל שמונה ימים, כאשר לא היה יכול למנוע את ביצוע המילה. במהלך דיונו בסיבות לניסיון העקדה הגאון מעלה ארבע "מעלות" שהתגלו אגב

ממקור מוסלמי: קטעים חדשים, חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 111-133.

¹³ פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 140, ובתרגום לעברית עמ' 400. כאמור, הגאון מסתמך על המדרש, שאף הוא התמודד עם הקושי הנזכר: "אמר לו 'את יחידך' — אמר לו: זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו" (בר"ר נח, ב); ובעקבותיו פירש, כצפוי, גם רש"י. רמב"ן נקט דרך אחרת, ולפיה התואר יחידך מתייחס למעמדו של יצחק בבית אברהם, כבנה של גבירת הבית וכבן אשר עתיד לירש את אביו: "בעבור היותו בן הגבירה, והוא לבדו אשר יקרא לו זרע, קראו יחידו". זו הייתה, כנראה גם דעתו של ר' יונה מגירונדי, שכתב על ניסיון העקדה: "זה ניסיון גדול מאוד, אחר היות לו בן יחיד מאשתו הצדקה והחשובה בעיניו" (דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי לחמשה חומשי תורה, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תשמ"ח, עמ' מא). ר' אברהם בן הרמב"ם נקט דרך שלישית, המנסה ליישב את הקושי על פי פשוטו של מקרא, דהיינו יצחק אכן היה יחיד, משום שישמעאל לא היה נוכח פיזית באותה עת: "וטעם מאמרו 'יחידך', ואעפ"י שהיה לו ישמעאל, לפי שכבר הרחיק את ישמעאל והפריד אותו, והרי הוא כאילו אינו" (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהדורת אפרים ויזנברג, לונדון תשי"ח [ני"ל בשנית ללא המקור הערבי, ירושלים תשמ"ד]).

¹⁴ דוח'אן (לעיל הערה 11), עמ' 171.

העקדה. שתיים מהן של אברהם — הובהר לעולם מדוע זכה להיבחר כידיד ה', וגדל שכרו, לפי שלא נמנע מלהקריב את הבן שנולד לו בגיל מאה; השלישית של שרה — שהתפרסמה צדקתה, אחר אשר ידעה שאברהם הולך להקריב את בנה יחידה, שאותו ילדה בגיל תשעים, ואף על פי כן לא מיחתה בידו; ¹⁵ והתועלת הרביעית הייתה ליצחק:

כדי שלא יעלה על לב אדם, שישמעאל מסר את נפשו לה' יותר מיצחק, באשר נימול בהיותו בן י"ג, מִבֵּין קָאֵב ומוכשר לעכב, בעוד שיצחק נימול כשהוא בן שמונה ימים ולא הבין כאב ולא יכול למנוע, הועמד יצחק בנסיון גדול מִשְׁלֵי ששמעאל: הלה [נתנסה] בכאב, וזה מסר נפשו להריגה. ואם ישאל אדם בעניין הנסיון, לשם מה הוא? נאמר, לשני פנים: האחד להודיע לבני האדם, ¹⁶ והשני להגדיל את השכר. ¹⁷

לדעת הגאון נכונותו של יצחק להיעקד מלמדת, שהוא לא רק היה מוכן לסבול את כאב המילה, כישמעאל בשעתו, לו היה נימול בהיותו בן י"ג שנה, אלא היה גם מוכן למסור את נפשו ליהרג על ציווי ה'. ¹⁸ ברי, אם כן, שמעלתו עולה על זו של ישמעאל, והקשר בינו ובין אברהם מתחזק על חשבון הקשר של אברהם עם ישמעאל.

הפולמוס הישיר שהגאון מנהל עם המוסלמים אגב פרשת העקדה סובב סביב הסתירה הראשונה שנזכרה לעיל, ושלפיה ציווי של הקב"ה "והעלהו שם לעלה" עומד בניגוד משווע להבטחה "כי ביצחק יקרא לך זרע". הגם שרס"ג אינו מציין במפורש — כפי שהוא עושה בראשית טענתו הבאה — שהוא מכוון את תשובתו זו כלפי מחייבי הביטול, אין לשלול את האפשרות, שאף היא מכוונת כלפיהם, משום שאין היא שונה במהותה מפולמוסו בעניין הציווי השני, המבטל כביכול את קודמו.

הגאון דן בסתירה זו בפירושו לספר בראשית, ותשובתו היא, שאין בציווי להקריב את יצחק משום ביטול ההבטחה, מכיוון שהקב"ה יכול היה להחיות את יצחק לאחר הקרבתו ולקיים בו את כל ההבטחות:

15 דעת רס"ג זו עומדת בניגוד לכמה מדרשי חז"ל, שלפיהם לא ידעה שרה על מטרת הליכתם של אברהם ויצחק, ומשנודע לה הדבר פרחה נשמתה (תנחומא וירא כב, ועוד).

16 צוקר (לעיל הערה 13) מתרגם תוך הוספת מילים: "להודיע (את טיב המתנסה) לעולם". רס"ג מרגיש תכלית זו של העקדה גם בתרגומו למילים "עתה ידעתי" — "אלאן ערפת אלנאס" [= עתה הודעתי לאנשים]; וכן כתב בשמו ראב"ע (בפירושו לפס' 1): "והגאון אמר, שמילת 'נסה' להראות צדקתו לבני אדם, גם מילת 'ידעתי' כטעם 'הודעתי'; ובמילים דומות כתב גם בעל "מדרש החפץ": "עתה ידעתי" — עניינו 'הודעתי' לבאי עולם אהבתך לך" (מהדורת מ' חבצלת, ירושלים תשנ"א, עמ' קסא). ראב"ע עצמו דוחה את דעת הגאון בטענה, שבמעמד העקדה נכחו רק אברהם ויצחק, ולפיכך אין לה כל ערך פרסומי.

17 רס"ג, בראשית, עמ' 140, ובתרגום לעברית עמ' 400.

18 לדעת ריפין נכונותו של יצחק להיעקד רמוזה גם בתרגומו של רס"ג לפסוק 12, "ולם תצד אבנך וחידך מני" (= ולא עצרת את בנך יחידך ממני; ריפין [הערה 8 לעיל], עמ' 39). לפי דברים אלה כוונת המילים "ולא חשכת" היא לא מנעת בעדו כאשר רצה למסור את עצמו לעקדה.

אם יאמר האומר: איך יתכן, שה' יבשר הבטחות על יצחק, כאומר: "כי ביצחק יקרא לך זרע", ואח"כ יצווה להקריבו, והרי זה מאפשר את ביטול ההבטחות? ¹⁹ נאמר לו, כי יכול היה [ה'] להחיותו לאחר מותו, ולקיים בו את כל ההבטחות. ²⁰

כלומר: גם לו היה יצחק מת, עדיין לא היה הדבר מבטל באופן מוחלט את ההבטחה הראשונה, לפי שהבורא היה יכול להחיותו ואז לקיים את הבטחתו. אמנם רס"ג רואה אפשרות זו כתאורטית בלבד, אך היא מוזכרת כוודאית אצל חז"ל. בכמה מדרשים מובא, שנשמתו של יצחק אכן פרחת מגופו וחזרה אליו:

ר' יהודה אומר: כיון שהגיע החרב לצואר פרחת ויצאה נשמתו של יצחק, וכיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים "אל תשלח ידך אל הנער" חזרה נפשו לגופו והתירו ועמד יצחק, וידע יצחק שכך עתידים המתים לחיות, ופתח ואמר: "ברוך אתה ה' מחיה המתים". ²¹

במדרש זה נעזרו מאוחר יותר הראשונים על מנת להסביר את תיקונה של ברכת "מחיה המתים" בתפילת העמידה. ר' צדקיה הרופא, בעל שבלי הלקט, דן בשאלה מי תיקן את נוסח תפילת שמונה עשרה, ומביא אגב כך את המדרש שלפנינו:

תנו רבנן: "מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תיקנו להם לישראל תפילה על הסדר" (מגילה יז ע"ב). מצאתי אגדה: מאי "על הסדר"? זה סדר עולם, שכך מצינו: י"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותיקנום כסדרן... כשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח ונעשה

19 צוקר תרגם: "והרי זה מורה, שהבטחות (ה') יכולות להיבטל?".

20 צוקר, בראשית, עמ' 141, ובתרגום לעברית עמ' 401.

21 ילקוט שמעוני, בראשית, פרשת וירא, רמז קא, ד"ה "ויבן שם אברהם מזבח". וכן הוא במדרש התימני מאור האפלה: "יצחק פרחת נשמתו ונתחבר למלאכים והוריד לו הקב"ה טל של תחיה, חזרה נשמתו וחיה" (מהדורת י' קאפח, ירושלים תשי"ו, עמ' קח, וראה שם בהרחבה ביאור העניין). והשווה גם המדרש שלהלן: "באותה שעה בכו מלאכי השרת במר נפש, ומה היו אומרים? 'נשמו מסלות שבת עובר אורח הפר ברית' (יש' לג 8). היכן הוא מתן שכרן של מכניסי אורחים, האורחין שהיו באין מכל מקום אברהם אבינו מכניסן בתוך ביתו ומאכילן ומשקן ומלווין לדרכים, היכן הוא השכר שנטל אברהם? הפר ברית, הופר אותו ברית שאמרת לו 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ואת בריתי אקים את יצחק', והרי המאכלת על צוארו. ובכו מלאכי השרת ונפלו דמעותיהן על הסכין ועמד הסכין ולא שלט בצוארו של יצחק, מיד פרחת נשמתו, אמר לו הקב"ה למיכאל מפני מה אתה עומד, אל תניחהו לשוחטו. מיד קרא מיכאל ואמר 'אברהם אברהם'... אמר לו אברהם למלאך, הקב"ה אמר לי לשוחטו ואתה אמרת לא תשחטנו, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין? מיד: 'ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך כי ברך אברך והרבה ארבה את זרעך' וגו', מיד הניחו וחזרה בו נשמתו ועמד על רגליו וברך 'ברוך מחיה מתים' (י"ד אייזנשטיין, אוצר המדרשים, ח"א, ישראל תשכ"ט, עמ' 147-148). וראה עוד מדרש שכל טוב על ספר בראשית ושמות, מהדורת ש' בובר, ברלין תר"ס, עמ' 64; מדרש הגדול, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשל"ה, עמ' שנה, שו' 13-16.

דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה, מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו, לפיכך אמר דוד: "כטל חרמון שיורד על הררי ציון" וגו' (תה' קלג 3) — כטל שהחיה בו יצחק אבינו. מייד פתחו מלאכי השרת ואמרו: "בא"י מחיה המתים".²²

ריבוי המקורות שבהם מובאת הדרשה, שנשמטו של יצחק פרחו ממנו וחזרה אליו, מחזק את ההשערה, שהגאון עשוי היה להכיר אותה. אולם ברי שהוא לא קיבל אותה כפשוטה, והעדיף לראות בה אפשרות תאורטית בלבד, אשר יש בה כדי לדחות טענה מוסלמית בעניין ביטול הבטחת ה' לאברהם בדבר יצחק.

הסתירה השנייה שהמוסלמים מעלים בהקשר לפרשת העקדה היא בין הציווי "והעלהו שם לעלה" לציווי המאוחר יותר "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", המבטל את קודמו ומונע את ביצועו.

בסתירה זו הגאון דן בשני מקומות: בספרו הפילוסופי אמונות ודעות (להלן אמו"ד) ובפירושו לתורה.²³

הפולמוס באמו"ד בעניין עקדת יצחק מובא במסגרת דיון ארוך שהגאון מנהל לדחיית טענת הביטול המוסלמית.²⁴ נקודת המוצא של הגאון בפולמוסו נגד המוסלמים על פי

22 ספר שבלי הלקט השלם, מהדורת ש' בוכר, וילנה תרמ"ו (ד"צ ישראל תשל"ו), דף ט ע"א-ע"ב. המדרש מובא בשמו בקיצור גם בבית יוסף על טור או"ח, סי' קיב.

23 הסדר הכרונולוגי שבו חיבר הגאון את חיבוריו עדיין לא נחקר ביסודיות (בכוונתי להקדיש לסוגיה זו בעתיד מחקר נפרד). להערות כלליות בעניין זה ראה י' רצהבי, תפסיר ישעיה לרב סעדיה, קרית אונו תשנ"ד, עמ' 8 הערה 3; א' דותן, אור ראשון בחכמת הלשון: ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, ירושלים תשנ"ו, ח"א, עמ' 38-39. מכמה מקומות באמו"ד שבהם הגאון מפנה לפירושו לתורה מתברר, שהוא נכתב לאחר הפירוש לבראשית (ראה הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' כג שו' 7-5; עמ' מ שו' 2; עמ' פח שו' 4-3; עמ' קי שו' 8-9; עמ' קכה שו' 3). אולם בפירוש לבראשית מצויות גם שתי הפניות לאמו"ד (עמ' 314 שו' 12-13; עמ' 328 שו' 4 מלמטה), המקשות על קביעת הסדר שבו נכתבו שני חיבורים אלה. למרות זאת דעתנו נוטה, שהפירוש לתורה נכתב לפני אמו"ד, וההפניות החריגות הנזכרות בו מלמדות על מנהגו של הגאון לחזור ולהפוך בחיבוריו ולהוסיף בהם הערות. ומכיוון שאמו"ד נכתב אחרי הפירוש לספר בראשית הסתפק רס"ג בדיונו בו בטענת הביטול בדחייה אחת, לפי שכבר האריך בעניין זה במקומו הראוי לו, הלוא הוא הפירוש על אתר. זאת ועוד, הפירוש לתורה נראה כמקום המתאים יותר להאריך בסוגיה זו, שהרי כל הדיון באמו"ד עומד בסימן הקיצור (ראה עדות עצמו בעמ' קלט שו' 15). על מקומו של היסוד הפולמוסי בפירושי הגאון למקרא ראה מאמרי "מרכזיותו של המקרא בפולמוס היהודי בימי הביניים: עיון בפולמוס שבחיבורי רב סעדיה גאון", טללי אורות — שנתון מכללת "אורות ישראל", ה' (תשנ"ד), עמ' 52-70.

24 על זהותם של "מחייבי הביטול" שרס"ג התפלמס עמם ראה מאמרי "יחסו של רס"ג לאסלאם" (לעיל הערה 6), עמ' 37-48 (נגד המוסלמים). לדעה שונה ראה: D. J. Lasker, "Saadya Gaon: on Christianity and Islam", in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, New York & Koeln 1995, pp. 165-177. "נגד מי התפלמס רב סעדיה בדיונו בביטול התורה?", דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 5-11 (נגד הנוצרים), ותגובתי: "תשובה למאמרו של פרופ' דניאל לסקר", שם, עמ' 13-17. ברעה שלישית מחזיקה שרה סטרומזה, הסבורה כי "בדיונו על הביטול לא התכוון סעדיה דווקא לקבוצה זו או אחרת.

המאמר השלישי ב"אמונות ודעות" היא, שהביטול אינו אפשרי, משום שהוא עומד בסתירה להבטחות הנביאים, שהתורה לא תתבטל, לא תוחלף ולא תשתנה:

בני ישראל מסרו באופן קולקטיבי,²⁵ שמצוות התורה, אמרו להם הנביאים עליהן, שהן לא תתבטלנה. ואמרו שמענו זאת דברים מפורשים, אשר אין בהם כל דמיון שווא וכל פירוש.²⁶ אחר כך עיינתי בספרים ומצאתי ראיות לכך: ראשית, בפרשות מן המצוות כתוב "ברית עולם",²⁷ וכתוב בהן "לדורותיכם";²⁸ וכן דבר התורה "תורה צוה לנו משה מורשה" (דב' לג 4); וכן, מכיוון שאומתנו, בני ישראל, אינה אומה אלא בתורותיה,²⁹ ואם הבורא אומר,

אלא רצה לדון בנושא בכללו" (ראה מאמרו הנ"ל של לסקר ב"דעת", עמ' 11, סוף הערה 33). גם הרב קאפח אינו מבחין בעניין זה בין המוסלמים לנוצרים. לדעתו כיוון רס"ג דבריו נגד טענת ביטול התורה, "כפי שטוענים הנוצרים והמוסלמים, שהתורה כבר בטלה והוחלפה באחרת או באחרות" (אמרו"ד, עמ' קלב, הערה 30).

25 במקור: "נקלוא בנו אסראיל נקלא ג'אמעא". הרב קאפח תרגם: "קיבלו בני ישראל קבלה מוסכמת" (עמ' קלא שו' 1 מלמטה — עמ' קלב שו' 1), ובאופן דומה תרגם לפניו ר' שמואל אבן תיבון: "כבר קבלו בני ישראל קבלה גמורה" (דפוס קושטא שכ"ב [ד"צ ירושלים תשל"ב], עמ' 73).

26 כלומר, אי אפשר לבאר את הדברים המפורשים הללו באופן שונה, שעל פיו ניתן יהיה להבין, שהתורה אכן עשויה להתבטל או להשתנות.

27 "וישמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורתם ברית עולם" (שם' לא 16); "ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד מאת בני ישראל ברית עולם" (וי' כד 8).

28 כגון: "ורחצו ידיהם ורגליהם ולא יקמו והיתה להם חק עולם לו ולזרעו לדורתם" (שם' ל 21); "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורתם" (במ' טו 38). דרך זו של פולמוס נקט גם בן דורו הקראי של רס"ג, יעקוב אלקרקסאני; ראה Ya'qub Al-Qirqisani, *Kitab al-Anwar wal-Maraqib*, ed. by L. Nemoy, vol. 2, New York 1940, p. 293. אולם בעוד שנקודת המוצא של רס"ג בפולמוסו בעניין הביטול הייתה, שטענת הביטול מופרכת מיסודה משום שהיא סותרת את הבטחות הנביאים בדבר נצחיותה, נקודת המוצא של קרקסאני הייתה, שטענת הביטול סותרת את הודאת האסלאם עצמו, שהתורה היא המקור הראשון של המשפט כולו. בסוגיה זו ראה עוד H. Ben-Shammai, "The Attitude of Some Early Karaites towards Islam", in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge & London 1984, p. 28. גם פולמוסנים מוסלמים שמים בפי היהודים את הטענה שטוען רס"ג, ואף הם מצטטים פסוקים, כביכול, שבהם נזכרות נצחיות התורה ומצוותיה; ראה, למשל, עבד אלג'באר אלסאדאבאדי, אלמע'ני פי אבואב אלח'ויד ואלעדל, חלק 16, מצרים 1961, עמ' 123, 130; R. J. McCarthy, *Kitab at-Tamhid*, ed. by R. J. McCarthy, Beyrouth; 1957, p. 176.

29 במקור "בשראיעהא", הניתן להיתרגם גם "במצוותיה". תרגום זה אף נראה עדיף על פי ההקשר, שהרי הקטע המצוטט עוסק ב"מצוות התורה" (במקור "שראיע אלח'ויד"). הרב קאפח (כהערה 34) מסביר, שכוונת הגאון בדבריו אלה לתורה שבכתב ולתורה שבע"פ (אם כי אין הוא שולל את התרגום "במצוותיה"). עם זאת יצוין, כי הגאון משתמש במילה הערבית שראיע לתרגום המילה העברית תורות; ראה, למשל, התפסיר לבראשית כו 5: "וישמר משמתי מצותי חקותי ותורתי" — "וחפס' מא אסתחפס'תה מן רסומי ורצאיי ושראיע" (תרגום חמשה חומשי תורה

שהאומה תתקיים כל עוד יתקיימו השמים והארץ, הרי בהכרח שתורותיה מתקיימות כימי השמים והארץ, וזה אמרו: "כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע היום ויהמו גליו ה' צבאות שמו אם ימשו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (יר' לא 34-35). וראיתי בסוף הנבואות,³⁰ שמדבר על שמירת תורת משה עד יום תחיית המתים ושלחת אליהו לפניו, הוא אָמרו "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא" (מלאכי 23-22).³¹

ההבטחות המפורשות בתורה ובנביאים הן, אם כן, הערובה הוודאית, לדעת רס"ג, לכך שהתורה לא תבטל, ושמצוותיה לא תוחלפנה ולא תשתנינה. בהמשך דבריו הגאון דן בטענות המוסלמיות, ודוחה אותן בדרך ההיגיון והעיון.³² הדיון בסתירה הנזכרת בין ציוויי של הבורא לאברהם הוא חלק מהתמודדותו של רס"ג עם ניסיונם של המוסלמים לבסס את טענת הביטול על סתירות בין פסוקים או בין עניינים שונים במקרא.³³ סתירתנו היא החמישית מבין עשר הסתירות שבהן הגאון דן:

מה שאמר ה' יתעלה לאברהם על יצחק "והעלהו שם לעלה", אחר כך אמר "אל תשלח את ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" — גם זה איננו ביטול אצלנו ולא אצלם, לפי שמי שסובר שהביטול אפשרי אינו סובר כך לפני שהציווי יתקיים פעם אחת, על מנת שלא יהיה לשווא. אלא אמר לאברהם למסור את בנו לקרבן, וכאשר התקיימה המסירה בכך שהראה את האש ואת העצים ולקח את הסכין אמר לו: "די לך, אינני רוצה ממך יותר מזה".³⁴

רוצה לומר, הסתירה המדומה איננה ראייה לאפשרות הביטול, משום שגם אם תתקבל האפשרות שהמצוות אכן תבטלנה, הרי שהדבר אפשרי רק לאחר שהמצווה התבצעה לפחות פעם אחת, שאם לא כן ציווי של הקב"ה נאמר לשווא, דבר שכמובן אינו אפשרי. על פי הנחת יסוד זו ברי שהקב"ה, אשר ידע מראש שציווי לאברהם לא יבוצע, לא

בלשון ערבית, מהדורת דירנבורג, פריס תרנ"ג); וכן תרגם בשמות טו 28 ובדניאל ט א: "ללכת בתורתיו" — "לנסיר פי שראיעה". מכיוון שגם אבן תיבון וגם ר"י קאפח תרגמו "בתורתיה", ומכיוון שהמשפט האחרון שגור בציבור הרחב בניסוחו זה, השארתי כן, אף כי, כאמור, יש מקום לשקול את התרגום "במצוותיה".

רס"ג מכנה את הנביא מלאכי בכמה מקומות "חותם הנבואה", תואר השמור באסלאם למוחמד, על מנת לשלול את האפשרות שמוחמד הוא נביא אמת, שנשלח אחרי חתימת הנבואה בישראל. בעניין זה ראה גם מאמרי "יחסו של רס"ג לאסלאם" (לעיל הערה 6), עמ' 50-51.

31 אמונות ודעות, עמ' קלב.

32 לניתוח פולמוסו של הגאון ראה מאמרי על יחסו לאסלאם, עמ' 41-51.

33 מדברי רס"ג (עמ' קלט) עולה, שהפולמוסנים המוסלמים הציגו בפני היהודים סתירות מדומות רבות, אך הוא מביא לשם הקיצור עשר בלבד. לעניין זה ראה בהרחבה פרלמן, הפולמוס (לעיל הערה 1).

34 עמ' קמ.

התכוון כלל למעשה ההקרבה עצמו, אלא רק לגילויי הנכונות להוציאו אל הפועל. לשם כך הספיקו מעשיו של אברהם שהעידו על נכונותו ועל מוכנותו להקרבת בנו: "ויקח אברהם את עצי העלה וישם על יצחק בנו ויקח בידו את האש ואת המאכלת... ויכן שם אברהם את המזבח ויערך את העצים... וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחט את בנו" (פס' 6, 9-10). אך נתגלתה נכונותו זו של אברהם שלח ה' את מלאכו למנוע ממנו את מעשה השחיטה, שלא נצטווה עליו.

בעקבות רס"ג הולך גם ר' יונה אבן ג'נאח, המדקדק הספרדי הגדול, והוא מוסיף לפירוש זה ראיה מפסוק אחר במקרא:

ויש אצלי בו עוד עניין אחר³⁵ נאה, והוא שאומר, כי מן הציווי מה שאינו גזירה גמורה וחתימה, אך הרצון בו להתגולל לדבר ההוא בלבד, לא שיהיה הרצון בו לגמרו ולהשלימו, ואם [= אעפ"י] יהיה לשונו לשון חתימה וגזר דין על מה שנוהג בלשון... והדומה לזה מה שאמר האלהים לירמיהו על בני יונדב בני רכב "והשקית אותם יין" (יר' לה 2), אשר אין עניינו, מבלי ספק, "והשקם", אך עניינו והראה עליהם לשותות. ויהיה עניין "והעלהו שם לעלה" על הדרך הזה: התגולל לדבר הזה, כלומר החל עשותו.³⁶

בפירושו לספר בראשית רס"ג מאריך יותר בדחיית הסתירה הנזכרת, ומיישבה בארבע דרכים. מהעובדה שהוא מקדים לדבריו את המילים "וכבר השיבו על זה ארבע תשובות" ניתן להסיק, שעוד קודם ימיו התנהל בנושא זה פולמוס בין יהודים למוסלמים, ושאלו הוא אלא מסכם את תירוצי קודמיו. והרי תשובותיו של הגאון:

א. הציווי "והעלהו שם לעלה" יכול אמנם להתפרש כהוראה להעלות את יצחק לקרבן, אך גם כהוראה להעלותו להר גבוה.³⁷ תשובה זו מעוררת את השאלה מדוע, אם כן, לקח

35 רוצה לומר, זהו התירץ השני שריב"ג מביא לסתירה, כביכול, בין ציווי ה'. התירץ הראשון יובא להלן. ריב"ג אינו מסתיר את האספקט הפולמוסי של דינו הלשוני, וזאת כאשר הוא משבח את תירוצו הראשון במילים "זאת היא, יצליחך האלהים, דעתי בו, והוא עניין נאה דק ומופלא... ידחה בו מעלינו ערוב מי שמחייב אותנו בו המרת התורה" (ספר הרקמה, מהדורת וילנסקי, ירושלים תשכ"ד, עמ' נח שו' 16-18).

36 הרקמה, עמ' נח שו' 18 — עמ' נט שו' 5. ראב"ע (בפירושו לפס' 1) מביא דעה זו בשם "אחרים", אך הראיה הלשונית שהוא מביא, ושאיינה אצל רס"ג, מעידה בעליל שכוונתו לריב"ג: "ואחרים אמרו: הראה שתעלהו לעולה, כמו 'והשקית אותם יין' (יר' לה 2). ראב"ע עצמו דוחה פירוש זה, וראה עוד לקמן.

37 תשובה זו מעוגנת בבראשית רבה, כאשר אברהם עצמו עורר את הסתירה הנזכרת בין ציווי ה' להבטחתו הקודמת: "אמר ר' אחא: אף את לפניך שיחות, אתמול אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וחזרתה ואמרת לי 'קח את בנך את יחידך', ועכשיו את אומר לי 'אל תשלח ידך אל הנער'? אמר לו הקב"ה: אברהם, 'לא אחלל בריתי' (תה' פט 35) 'ואת בריתי אקים את יצחק' (בר' יז 21). בשעה שאמרתי לך 'לך קח נא את בנך' וגו' 'ומוצא שפתי לא אשנה' (תה' שם). כך אמרתי לך: לך שחטהו, לא העלהו, אסיקתיני אחתיה" (מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין וירושלים תרס"ג-תרצ"ו [ד"צ ירושלים תשכ"ה], ח"ב, נו, יב, עמ' 603-604). ביאור המדרש כך הוא: לך שחטהו? לא, העלהו... ולא ציויתי אותך לשחוט אותו, אלא להעלותו, וכאשר

עמו אברהם אש, עצים ומאכלת, בידעו מראש שכוונת הבורא היא אך שיטפס עם בנו לראש ההר? ותשובת רס"ג: אברהם לא ידע מראש מה היא כוונתו האמתית של הבורא, האם להקריב את יצחק בפועל, או אולי רק להעפיל עמו לפסגת ההר. משום כך הכין אברהם את עצמו לאפשרות הקשה ביותר, שבה יאלץ להקריב את בנו, ולכן לקח עמו את הציוד הדרוש: אש, עצים ומאכלת.³⁸ הקב"ה, לעומת זאת, התכוון מלכתחילה לאפשרות השנייה בלבד, כלומר להעלותו לראש ההר, ומשהתקיים ציוויו זה הורה לאברהם "אל תשלח ידך אל הנער".³⁹

מחייבי הביטול טענו נגד תשובה זו, שאם אברהם יצא לקיים את ציווי הבורא בלי ידיעה ברורה מה מוטל עליו, הרי ייתכן שגם נביאים אחרים ניבאו נבואות שלא היו ברורות להם כל צורכן! רס"ג דחה טענה זו באמרו, שאין להסיק מהציווי לאברהם על התגלות ה' לנביאים האחרים, מכיוון שהקב"ה ערפל את הציווי לאברהם בכוונה תחילה, שאם לא כן, לא היה בכך כל ניסיון עבורו.⁴⁰ תשובתו זו של רס"ג אומצה בידי ר' יונה אבן ג'נאח, אולם הוא מייחס אותה לעצמו ואף משבח אותה בפה מלא:

אני חושב, שהאל, יתברך ויתעלה, כאשר רצה להראות לברואים סבל אברהם ע"ה ולגומלו על סבלו, דיבר אליו בדיבור משתתף לשני עניינים: אחד מהם מה שיבינוהו ההמון, והשני מה שיבינוהו היחידים, הוא מה שאמר לו "והעלהו שם

העלית אותו, הורד אותו. לשון מפורט יותר מצוי במדרש שכל טוב: "לא אמרתי לך ושחטהו שם, אלא 'והעלהו שם', עלייה ממש על מנת לירד, ומכיוון שהעליתו על המזבח ממעל לעצים קיימתה (!) הדבר" (מדרש שכל טוב על ספר בראשית ושמות, חיברו רבינו מנחם ב"ר שלמה ז"ל, מהדורת שלמה באבער, ברלין תר"ס, עמ' 64). במדרש לקח טוב הלשון ברור אף הוא: "והעלהו לי לעלה" — להעלה ולא לזביחה" (מהדורת ש' בוכר, וילנה תר"ס [ד"צ ישראל], דף מט ע"א).

38 הדילמה שבפניה ניצב אברהם מוצגת בצורה נאה במדרש הגדול לר' דוד עדני: "איני יודע אם יעלהו עולה ודאי, או עלייתו לראש המזבח תחת עולה במקום עולה עומדת. ולבסוף נתפרש, שעלייתו לראש המזבח היא במקום עולה. ואברהם כיוון לעשות רצון יוצרו על כל פנים" (לעיל סוף הערה 21, עמ' שמט שו' 17-20).

39 אפשר שלכך התכוון גם הגאון כאשר השתמש לתרגום הפועל והעלהו בפועל הערבי אצעה, אשר לו הוראה קרובה להוראת הטיפוס בהר. ראה למשל מקומות נוספים בתרגומו: "ויעל יוסף ויעלו אתו כל עבדי פרעה" (בר' נ 7) — "פצעד יוסף... וצעד מעה ג'מיע קואד פרעון"; "עלה אל ה'" (שם' כד 1) — "אצעד אלי אללה"; "והעם לא יעלו עמו" (שם שם 2) — "ואלקום לא יצעדו מעה". את העלה בהוראה של הקרבת קרבן רס"ג מתרגם, לעומת זאת, באמצעות פועל ערבי אחר, למשל: "ויעלו עלת וזבחו זבחים" (שם' כד 5) — "וקרבו צואעדא וד'בחו ד'באיח"; "וישכימו ממחרת ויעלו עלת" (לב 6) — "פאדלגי' באלגדאה וקרבו צואעדא". לעניין זה ראה עוד ריפין, סעדיה (לעיל הערה 8), עמ' 38.

40 רס"ג, בראשית, עמ' 141, ובתרגום לעברית עמ' 401. והשווה דברי ר"י אברבנאל: "ואין להקשות איך טעה אברהם ולא הבין דבר ה', כי מאת ה' היתה זאת וכמאמר הנביא (מל"ב ד 27) 'וה' העלים ממני ולא הגיד לי'" (פירוש על התורה, חברו החכם השלם... דון יצחק אברבנאל, ירושלים תשכ"ד, ספר בראשית, עמ' רעג).

לעלה". עניינו ההמוני הוא הנראה מפשט הכתוב, ר"ל, הקריבוהו קרבן... אבל עניינו היחיד⁴¹ הוא שיהיה ענינו והעלהו שם על אחד ההרים תחת עולה, כלומר, שארצה ממך העלותו אלי אל ההר כרצותי קרבן שתקריבהו לי.⁴² וקדם לדעת אברהם העניין ההמוני, וכבר קדמה דעת האלהים יתברך... וכאשר הגיע אברהם אל העניין שרצהו האלהים ממנו, והוא העלותו בנו אל ההר, קראו יתברך מן השמים: רב לך אברהם, הרפה מן הנער. זאת היא, יצליחך האלהים, דעתי בו והוא עניין נאה, דק ומופלא, לא הרגיש בו זולתי, נאות לחכמה, מסכים למה שנוהג בו הלשון, ידחה בו מעלינו ערוב מי שמחייב אותנו בו המרת התורה.⁴³

אברהם הבין, אם כן, את ציוויו של ה' באופן "ההמוני" השגוי, אולם משביצע את המוטל עליו בהתאם לכוונתו המקורית של ה', קרא לו מלאך ה' ומנע ממנו את המשך המעשה המוטעה.

אולם לפירושו זה של הגאון קמו מתנגדים. כך, למשל, דחה אותו ראב"ע, המביאו בשם "אחרים", וזאת בנימוק העקרוני, שהבורא אכן עשוי לשנות את ציוויו לבני אדם:

אחרים אמרו, כי פירוש "והעלהו שם לעלה" שיעלהו אל ההר וזאת תיחשב לו לעולה. ואברהם לא ידע סוד הנבואה וימהר לשחוט אותו, וה' אמר לו לא ביקשתי זאת... הוצרכו אלה הגאונים לפירושים האלה,⁴⁴ כי יאמרו, לא יתכן אחר שיצווה השם מצוה, שיאמר אחר כן לא תעשנה. והנה לא שמו על לב הפְּכוּרִים, שהחליפם בלוויים אחר שנה.⁴⁵ ואחר שהכתוב אומר בתחילה "והאלהים נסה את אברהם" סרו כל הטענות והשם ניסחו כדי שיקבל שכר.

ראב"ע אינו שולל, אם כן, את טענת הביטול, שהטרידה את "אלה הגאונים" והניעה אותם להוציא את הפסוק ממשוטו. העובדה שה' בחר בתחילה את הפְּכוּרִים לעבודת הקודש ואחר כך החליף אותם בלוויים מלמדת, שהבורא אכן עשוי לשנות את דעתו. הרצון למנוע את האפשרות שהבורא שינה את הציווי שציווה את אברהם קודם שהוצא אל הפועל אינו, לפיכך, סיבה מספקת לפרש את דברי ה' "והעלהו שם לעלה" כאילו כוונתם להעלות את יצחק לראש ההר בלבד.

41 כלומר העניין המוכן ליחידים בלבד.

42 רוצה לומר, העלאתו לראש ההר תהיה שקולה בעיניי כאילו הקרבן אותו לי לקרבן.

43 הרקמה, עמ' נח שו' 6-18. דברי ריב"ג הובאו בשמו אצל ר' זכריה הרופא התימני, בן המאה ה-15, עם תוספות אחדות: "אמר ר' יונה: אפשר שיאמר לו הקב"ה שישחוט בנו ואח"כ אמר 'אל תשלח ידך אל הנער', והא כתיב 'לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם' (במ' כג 19)? והוא שהשיב ואמר: לא אמר לי 'ושחטה' אלא אמר 'והעלהו', כלומר העלהו על גבי המזבח בלבד, וכבר עשה זה הדבר, שנאמר 'וישם אתו על גבי המזבח'" (מדרש החפץ, לעיל הערה 16, עמ' קסב-קסג).

44 כוונתו לפירוש זה ולפירושו של ריב"ג, שנזכר לעיל, ושאינו אותו ציטט ראב"ע בשם "אחרים" (ראה לעיל הערה 36).

45 "ולקחת את הלויים לי אני ה' תחת כל בכר בבני ישראל ואת בהמת הלויים תחת כל בכור בבהמת בני ישראל" (במ' ג 41, וכן פסוק 45; וראה שם ח 17-18).

השאלה האמתית שהפרשן צריך להתמודד עמה, לדעת ראב"ע, היא: מדוע שינה ה' את ציווי ומנע מאברהם להקריב את בנו, אף שאין כל מניעה שיעשה זאת? התשובה, לדעתו, פשוטה בתכלית: ה' ניסה את אברהם על מנת לגמול לו על כך, ומשהוכיח אברהם את יכולתו לעמוד בנסיון ממילא לא היה עוד צורך בציווי הראשון, ומשום כך הוא בוטל.

גם רמב"ם אינו יכול לקבל את דעת רס"ג, משום שהוא חולק על האפשרות שאברהם לא עמד בוודאות מוחלטת על כוונת הציווי שנצטווה. בהסבירו את מהות הניסיון במקרא רמב"ם דן בפרשת העקדה ומדגיש, כי למדנו ממנה שני עניינים גדולים.

העניין האחד הוא מידת אהבת ה' של אברהם, שהלך להקריב את בנו לא מתוך בהילות ובלבול חושים אלא "מתוך התבוננות ומחשבה נכונה והבחנת אמיתת מצוותו יתעלה ואהבתו ויראתו".⁴⁶ והעניין השני הנלמד מפרשת העקדה הוא ביטחונו המוחלט של הנביא במראה הנראה לו, גם אם הוא בחלום:

והעניין השני להודיענו, עד כמה אמיתי אצל הנביאים מה שבא להם מאת ה' בחזון, כדי שלא יחשוב אדם, שכיוון שזה בחלום ובמראה, כמו שביארנו, ובאמצעות הכח המדמה, אפשר שלא היה מה ששמעוהו או מה שנמשל להם אמת, אלא מעורב בו השערה מסויימת. לפיכך רצה להשמיענו, שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה אמת ונכון אצל הנביא, אין לו ספק בשום דבר ממנו כלל, ודינו אצלו כדין כל הדברים המציאותיים המושגים בחושים או בשכל. והראיה לכך, שהרי חש לשחוט את בנו יחידו אשר אהב, כפי שנצטווה, ואף על פי שהיה הציווי הזה בחלום או במראה. ואילו היה פקפוק אצל הנביאים בחלום הנבואה, או שיהיה להם ספק במה שמשיגים במראה הנבואה, או טעות, לא היו ממהרים למה שהטכעים מתנגדים לו, ולא היתה נפשם נענית לעשות המעשה הזה רב הסיכון מספק.⁴⁷

דברי רמב"ם אינם מותרים, אם כן, מקום לספק, שאברהם ידע היטב שכוונת ה' הייתה להעלות את יצחק לקרבן ולא להעלותו לראש ההר, וממילא אין תירוצו של רס"ג אפשרי לשיטת רמב"ם.

ב. בציווי "והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך" מסתתר תנאי, ושיעור הפסוק: "העלהו לעולה אם אומר אליך". להוראת התנאי של המילה אשר רס"ג מוצא במקרא דוגמאות נוספות: "אשר נשיא יחטא" (וי' ד 22)⁴⁸ ו"את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אלהיכם" (דב' יא 27).⁴⁹ גם על פי תשובה זו, כבקודמתה, לא ידע אברהם

46 מורה נבוכים, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"ב, מ, כד, עמ' שלא.

47 שם, בעקבות רמב"ם הלך ר' דוד עדני במדרש הגדול (עמ' שנ שו' 6-14) בכתבו: "וישכם אברהם בבקר" — מגיד הכתוב כוחה שלנבואה, שאף על פי שהיא בחלום הלילה או ביום לאחר תרדמה, כל שרואה הנביא הוא דבר על בירורו ואין בו ספק ולא הרהור וגו'.

48 על הוראת התנאי של הפסוק שמר רס"ג בפירושו הקצר, שבו תרגם "אן אכ'טא שריף" (= אם נשיא יחטא).

49 בפירושו הקצר רס"ג מתרגם "פאן קבלתם וצאיא" (= אם תקבלו את מצוותי). שני הפסוקים האחרונים הובאו גם בידי ר' יונה אבן ג'נאח כדוגמאות לאשר שהוראתה תנאי (ספר השרים, מהדורת ב"ז בכר, ברלין תרנ"ו [ד"צ ירושלים תשכ"ו], שרש אש"ר). לפסוק השני ריב"ג מביא ראיה מההתניה המפורשת בפסוק שאחריו: "והקללה אם לא תשמעו".

בוודאות מראש על כך שיהיה עליו להקריב את בנו לקרבן, אולם בשונה ממנה לא עמדו לפניו שתי אפשרויות, להעלות את הבן לראש ההר או להקריבו לעולה. הפעם השאלה הייתה, האם יורה לו ה' לממש את ציוויו אם לאו. אברהם לקח עמו את האבירים הנחוצים, האש, העצים והמאכלת, לפי שהתכוון לאפשרות הגרועה ביותר, שהקב"ה אכן יממש את תנאו, אולם הקב"ה עצר בעדו בעוד מועד.

ג. כינוי המושא החבור שבפועל והעלהו איננו מוסב אל יצחק, כפי שחשב אברהם, אלא אל האיל, שהועלה בסופו של דבר על המזבח. אף כאן הסתיר הקב"ה מאברהם את כוונתו האמתית על מנת שיהיה בכך ניסיון עבורו. הראיה שרס"ג מביא לנכונות פירוש זה היא, שכאשר מנע הקב"ה מאברהם לשלוח יד אל יצחק, נשא את עיניו וראה את האיל, והבין מיד שאליו הייתה הכוונה בציווי הראשון, ולכן הקריב אותו במקום יצחק.⁵⁰

ד. ציווי שהקב"ה לא אמר עליו שיהיה תקף לעולם אכן ניתן לביטול. לפיכך הקב"ה יכול לבטל את ציווי הראשון ולמנוע מאברהם להעלות את יצחק על המזבח, שהרי לא קבע שציוויו זה תקף לעולם. אולם אין להסיק מכך דבר על ביטולן האפשרי של מצוות התורה כולן, שהרי לגביהן ה' הבטיח שהן תתקיימנה כל עוד יעמדו השמים והארץ על מכונם. גם ההבטחות לעתיד לבוא הן כמו מצוות התורה, ו"ה' שהוא נאמן בהבטחתו לעולם לא יתן שתבטלנה", ולפיכך אף הן נצחיות.⁵¹

בחינה מדוקדקת של ארבע התשובות הללו מעלה, כי הן מסודרות בכוונה תחילה על פי עצמתן ותרומתן לדחיית הטענה המוסלמית, המבוססת על הסתירה המדומה בין שני ציווייו של הקב"ה.⁵²

את "חזקן" של תשובות רס"ג יש לבחון לא רק על פי האופן שבו הן מיישבות את פשוטם של המקראות, אלא גם על פי הסיוע שהן מעניקות לו בפולמוסו נגד הטענה המוסלמית.

על פי קריטריון זה ברי, שהתשובה הרביעית היא החזקה מכולן, לפי שהיא שוללת לחלוטין את הרלוונטיות של הסתירה הקיימת, לכאורה, בין שני ציוויי ה' בפרק כב לפולמוס על אפשרות ביטולה של התורה. שלוש הטענות הראשונות, לעומת זאת, מקבלות רלוונטיות זו כאפשרית, אך מנסות לדחות אותה בכך שעל פי פשוטו של מקרא אין כל סתירה בין הציוויים השונים.

התשובה הראשונה שרס"ג מביא נראית לכאורה רחוקה מפשוטו של מקרא, שהרי היא מבקשת להפקיע את הצירוף "והעלהו... לעלה" ממשמעותו הבסיסית, דהיינו להקריב קרבן. זאת ועוד, הפירוש שכוונתו המקורית של ה' הייתה רק העלאה על ההר או על המזבח, ולא הקרבה, קשה כשלעצמו, שהרי התנהגותו של אברהם (לקיחת האש, העצים והמאכלת) מעידה שהוא עצמו לא הבין את הציווי באופן שרס"ג מנסה להעמידו.

50 רס"ג, בראשית, עמ' 141, ובתרגום לעברית עמ' 401-402.

51 שם, עמ' 141-142, ובתרגום לעברית עמ' 401-402.

52 בנושא זה ראה בהרחבה מאמרי "עיונים בטרוריקה של רב סעדיה גאון: בדיקת יישומו של הגאון את כלליו שלו לבניית טיעונים ולסתירתם", בלשונות עברית 40 (תשנ"ו), עמ' 61-66.

אולם חמור ממנו הוא הקושי העקרוני שפירוש זה מעלה, ושאלה הוא שימש נשק בידי המתפלמסים עמו: האם ייתכן שנביא איננו מבין את הנבואה הנמסרת לו? הגאון אמנם מתרץ את הקשיים הללו, כפי שהראינו לעיל, אך ברור שהקושיות הנזכרות מחלישות את טענתו.

גם הפירוש השני וגם הפירוש השלישי, לעומת זאת, מושתתים על ההנחה שאברהם אמנם נצטווה להקריב את יצחק לקרבן. הפירוש השני מגביל את ביצוע ההקרבה בהוראה נוספת, דהיינו "אם אומר אליך". אולם הוספת מילת התנאי "אם" לציווי "והעלהו" איננה מפקיעה את עצם הציווי להקריב את יצחק, ומבחינה זו אין פירוש זה חזק בהרבה מקודמו, שהרי אין הוא שולל לחלוטין את הסתירה האפשרית בין ציווי ה' לו הוראה כזו אכן הייתה ניתנת.

בעיה זו נפתרת באמצעות הפירוש השלישי, שלפיו הציווי המקורי לא היה להקריב את יצחק אלא את האיל, שכבר המתין לשחיטתו בהר המוריה, ולכן אין הציווי המאוחר סותר הבטחה קודמת בדבר עתידו של יצחק. כמו הפירוש הראשון גם ביאור זה מעורר את בעיית הבנתו של הנביא את הנבואה המתגלית לו, ואף כאן יהיה התירוץ זהה. התשובה הרביעית היא, כאמור, החזקה מכולן. היא מניחה אמנם שקיימת סתירה בין שני ציוויי של הקב"ה, אך דוחה את האפשרות להסיק מכך מסקנות כלשהן באשר לאפשרות ביטולה של התורה על ידי תורה אחרת. תשובה זו איננה מנסה, לפיכך, להביא תירוצים "מקומיים" למילה זו או אחרת או להסב כינוי כלשהו על שם עצם שונה מזה המשתמע מקריאה ראשונה של הפסוק, אלא תוקפת ישירות את טענת הביטול, ומוכיחה, שאין כל קשר בינה ובין עקדת יצחק.

לו הביא רס"ג תשובה זו ראשונה, לא היה עוד מקום לשלוש התשובות האחרות; שהרי לאחר שנקבע שהסתירה הקיימת איננה קשורה כלל לטענת הביטול אין עוד צורך לנסות להסביר את הפסוקים באופן שלא תיווצר סתירה בין ציווי אחד של הקב"ה למשנהו על רקע הפולמוס היהודי-מוסלמי. אולם הגאון היה חייב להביא גם את שלוש התשובות הראשונות, שהרי בפירוש למקרא עסקינן, וכפרשן שראש מעייניו יישוב פשטי המקראות יש חשיבות גם לתשובות אלו, הגם שעבור הפולמוס היהודי-מוסלמי חשיבותן מועטה.