

ראיתי בשם הרה"צ והגאון ה"ר-חיים צאנזער זצוקל"ה שמדייק מה שהקימו את בית המקדש על הר המורי ולא על הר סיני שעליו קבלו ישראל את התורה והמצוות, ואמר ע"ז מחמת שעל הר המורי הי' מסירת נפש היינו שיצחק אבינו פשט את צוארו לשחיטה עבור קדושת השם וזו המדה היא גדולה מכולם.

(1) ע"ה ק"ט  
י"ט

1 וכבר כתבנו דג' ענינים בפרשתנו בכולם לא הצליח אברהם בפועל ממש אלא ברצון הלב האמיתי דכאן האכיל למלאכים דאינם צריכים לו ושוב התפלל על סדום ובפשטות לא הצליח כלום בתפלתו אלא כידוע ליודעי חן וכן בפרשת העקידה דלא נאמר לו שחטוהו אלא העלהו. וכדאי להביא ספור מאחד מגאוני תקופה לא רחוקה שהגאון ר' חיים עוזר זצ"ל מווילנא הי' לו אורח על ימי הסוכות וכשהגיע האורח לביתו התנצל רח"ע לפניו דלא יכול לירד אתו להסוכה כי הוא חולה והוא מצטער והוא פטור מצד ההלכה מלאכול בסוכה אבל מבקש מהאורח לירד לסוכה והרבנית תאכלהו כיאות, האורח הצטער על חליו של הגר"ע וירד לסוכה בעצמו ואכל שם, לאחר שעה התפלא האורח כשראה שהגר"ע נכנס לסוכה וישב איתו ושאלו הלא כבוד הגאון אמר שהוא פטור מהסוכה וענה לו רח"ע זצ"ל נכון אני באמת פטור מהסוכה אבל על הכנסת אורחים לא נמצא פטור כזה ובזה אני חייב ודפח"ח.

(2) מהו  
ה' ה'

וירא אליו ה' באלני ממרא והוא יושב פתח האהל כחם היום (יח:א)

1 צריך עיון, למה התחיל הכתוב בוירא אליו, ולא וירא ה' אל אברהם כרגיל, אלא סתם באליו. וכן ידוע קושיית העולם על הא דכתב רש"י באלני ממרא, דהוא נתן לו עצה על המילה, וכי צריך אברהם לשאול את ממרא לאחר שנצטווה מאת ד'. וי"ל בזה, דטמון בלשון הזה דבר יסודי ועמוק, דעד עכשיו הי' אברהם כחלק מכלל היצור האנושי וגורמי הטבעיים שלו, על אף היותו אב המון גוים, אבל עכשיו בשעה שנימול יצא מבחינת אדם לבחינת ישראל — דהיינו כעת מתחיל תולדות הכלל ישראל, והוא עם התורה ועם הנבחר להיות אור לכל העולם ולהיות מעל חוקי הטבע; וכמו שהמילה הוא

(3) מהו  
ה' ה'

ביום השמיני למעלה מז' בנין יסודות העולם, כן כבריתו של אברהם אבינו נכנס לעולם העל-טבעי ומיוחד לישראל.

11 ובזה יובן מה ששאל אברהם אבינו את ענר אשכול וממרא, היינו משום דכל מטרת אברהם אבינו הוא ללמד לכל העולם הוא כי ה' הוא אחד ומנהיג את כל העולם כולו, ולכן שאל אותם שהם בעלי ברית אברהם אם יתנגדו לזה שהוא יהי' מובדל מהם באות חתום כבשרו וגם היותו ראש לעם הנבחר, וע"ז התנגדו ענר ואשכול דטענו דכל העולם כולו שוה ואין מישהוא שיתעלה על גבם; אבל ממרא הבין והסכים שאברהם יהי' הבחינה למעלה משאר סוגי האדם, והוא מוכן להיות טפל לו, ובזה שהסכים להיות טפל נתעלה מדה במדה עד שנראה הקב"ה דוקא באלני ממרא. — ולכן נאמר "אליו", דהיינו דע"י המילה נתראה השכינה כאילו מאליו.

16

21 ובזה יובן, מה שחיכתה התורה לספר על חסד אברהם אבינו בהכנסת אורחים שלר' עד עתה, והלא בטח קיים אברהם חסדים גדולים עוד מקודם כל ימי חייו ולמה דוקא כאן סיפרה תורה. אלא ללמד, דשונה מדת החסד של תורה ממדת החסד המורגל בעולם כולו, דע"ז יתכן לומר חסד לאומים חטאת (משלי יד, לד). לכן נאמר באברהם (כראשית יח, ט) כי ידעתיו למען אשר

יצוה וכו' לעשות צדקה ומשפט, דאף דלכאורה צדקה ומשפט הם שני דברים הפכיים הנוגדים זא"ז, אבל לגבי אברהם הולכים הם ביחד, בד כבוד - צדקה של משפט. והנה למד לנו אברהם אבינו בהכנסת אורחים שלו, דגם על מצות בין אדם לחבירו צריך מסירות נפש ממש, וזהו מעין פתיחה לעקידת יצחק, וגם חסד צריך להיות במשפט ע"פ תורה. ולכן ביארנו, דכיון שפירסה אשתו נדה לא נתן לערבים לחם לאכול, דביון שהוא אוכל חולין על טהרת הקודש גם להם לא יתן מה שלא יכול לאכול בעצמו.

see (4)

1 - וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה - Now the Lord appeared to him. There are other occasions when God appears to Abraham: וַיֵּרָא יְהוָה אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר, The Lord appeared to Abram, and He said to Abram (12:7). Again, after Abraham won the battle with the kings, וַיֵּרָא דְבַר יְהוָה אֶל אַבְרָם בְּמִצְרָיִם לֵאמֹר, The word of the Lord came to Abram in a vision, saying (15:1). And then, וַיֵּרָא יְהוָה אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו, God appeared (וַיֵּרָא) to Abram, and He said to him (וַיֹּאמֶר אֵלָיו) (17:1). He appeared to him, He revealed Himself and told him something, commanded him or promised him or enlightened him—a message was delivered.

What attracts our attention to this verse is the absence of the *vayomer*; the absence of a message. What was the purpose of the revelation? What objective was God seeking; what did He tell him? Another difference: none of the preceding verses describing God's appearances to Abraham use the pronoun אֵלָיו. Abraham is previously always referred to by name.

11 Rashi says: וַיֵּרָא אֵלָיו, He appeared to him in order to visit the sick. God paid Abraham a sick call because he was in pain after his circumcision. Rabbi Chama ben Chanina said that it was the third day following the circumcision, when the pain is most severe, and the Almighty appeared to ask about his state of health (Bava Metzi'a 86b).

Abraham was in need, and God came to visit him. There is no וַיֹּאמֶר, no message, no command, no law, no promise. God simply came to see him. If two individuals are close friends, sharing a sense of intimacy and companionship, one need not have a message to deliver in order to walk into the other's home. The highest form of friendship does not require words. Before this visit, the relationship between God and Abraham was a formal one; it did not involve friendship. There was a contractual relationship between employer and employee, between master and servant. Every וַיֵּרָא was accompanied by a וַיֹּאמֶר. But after Abraham was circumcised and the covenant established, there was a new intimacy, a new kind of friendship—one that did not have to be expressed in words, did not need speech or a message.

The use of אֵלָיו similarly demonstrates this change. As long as the relationship is a formal one, it is guided by the rules of courtesy. Formality requires mentioning the name. But when we visit a friend, there is no need for the name. The structure of the verb and subject in this verse is another indication of this. In the Bible, the verb and the subject usually are not separated. If וַיֵּרָא is the verb

and God is the subject, the verse should have read וַיֵּרָא יְהוָה אֵלָיו, not וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה. By reversing the subject and the object, the Torah emphasizes that Abraham was very close to God, that God longed to see him.

Up to this point we have been reading the story of Abraham *avdi*, Abraham the servant of God. From Parashas Vayeira on is a new story: a new tale is introduced, the story of Abraham the friend of God (Is. 41:8). God came to Abraham *lish'ol bishlomo*, to inquire after his health, to show friendship and involvement.

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי - אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך (יח, ג).

וברש"י: "וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי - אם נא - כו' דבר אחר קודש הוא, והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים."

לפי הפשט השני, שאברהם דיבר אל ה', זה תמוה מאד! היה לו כאן מחזה נבואה, ובאמצע גילוי השכינה הוא רואה מרחוק שלשה אנשים, אז הוא מתנצל בפני הבורא עולם שהוא צריך להכניס אורחים, ושיעשה לו טובה ויחכה לו עד שהוא יגמור עם האורחים. א מוראדיקע הלכה! מכאן לומדת הגמ' (שבועות לה, ב) "גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה". זוהי הלכה שאברהם אבינו פסק. המדרגה העליונה שאדם יכול לזכות בה היא השראת השכינה, ופוסק אברהם אבינו שהכנסת אורחים יותר חשובה! זאת הלכה נוראה בהלכות חסד.

ומה ההסבר בזה, למה באמת גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה? כתוב בחז"ל (אבות ד, יז) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". והטעם הוא משום שבעוה"ז תפקיד האדם הוא עבדות, ועבדות

(5)  
מורה  
כך

(6)  
מורה  
שם ואלה

(7)

עדיפה מכל ההשגות שישנם בעוה"ב. וכן הדבר כאן, גילוי שכינה היא השגה, והכנסת אורחים היא עבודת, ולכן אברהם אבינו העדיף הכנסת אורחים מאשר גילוי שכינה. כשאדם עוסק בתורה הוא יכול להגיע להשגות רוחניות גבוהות עד כדי קבלת פני השכינה, וכשבאה לידו מצוה המוטלת עליו, ההלכה קובעת שעליו להפסיק ממחשבתו ומהשגתו, לרדת ממדרגתו ולעשות. העוה"ז הוא עולם המעשה, ומעשה מביא את האדם לשלמות. לכן כשבא מעשה לידי האדם, מיד הוא עוזב את כל השגותיו ומחשבותיו - ועושהו.

אנחנו הרי לא מבינים כיצד מותר להפסיק מלחשוב בלמוד כדי לקיים מצוה, כמו לקום באוטובוס לאדם מבוגר במקום לחשוב בלמוד. כשבא מעשה שכזה לדינו אנו שוכחים שאנו בעולם המעשה ומשתמטים בתואנה שזה ביטול תורה. לרבי ישראל סלנטר ז"ל קרה שבעת שקרא ק"ש, שמע איך ששני גבאי ה"חברה קדישא" מתווכחים על מי מוטל לקבור את המת ושניהם מסלקים את עצמם ממנו. חלץ ר' ישראל את התפילין, ורץ מיד לקבור את המת. ר' ישראל היה בעל מעשה וידע שצריך לעשות, עד כדי כך שהפסיק באמצע התפילה ורץ לקבור את המת, כי הלא יש כאן "מת מצוה" - מת שאין לו קוברים, ומצוה להתעסק בו.

זכורני שפעם הבעל מוסף בישיבת מיר, לפני שניגש לעמוד לתפילת מוסף ביוה"כ, ביקש מהבחורים לבדוק מה שלומו של בחור אחד שהיה חולה, והתבטא ואמר: "הרי זו חובת היום". חובתינו בעולם הזה הוא מעשה, לא השגות גבוהות, אלא מעשה. ובאמת כשנתבונן בזה נראה כאן נקודה נוספת. תמיד התקשתי, הרי לכאורה זה נראה כנסיון, שהרי הקב"ה סידר כך, שברגע שהבורא עולם נגלה אליו הוא שלח את המלאכים. הקב"ה היה יכול לשלוח את המלאכים יותר מאוחר. אלא נראה שהענין הוא שהקב"ה רצה שאברהם אבינו יפסוק את ההלכה הזו, שיש ללכת לטפל באורחים והשכינה תחכה לו.

### "הוא היה אומר"

פעמים רבות מופיע הביטוי "הוא היה אומר" בפרקי אבות, ולא בכדי. רבי עובדיה מברטנורא מבחיר, כי הלשון "הוא היה אומר" היא לשון הווה, שכן משמעותה היא: הוא היה רגיל לומר, המשפט היה שגור בפיו ובלשונו.

על כך הוסיפו כמה פרשנים את ההסבר הבא: כשהשמיעו התנאים דברי מוסר, כפי שהם באים לידי ביטוי במסכת פרקי אבות, הם לא הטיפו לאחרים דברים, שלא קיימו בעצמם קודם לכן. "הוא היה אומר" - קודם הוא בעצמו היה, ורק אחר כך היה אומר אף לאחרים לנהוג כמוהו. עצם הווייתו היתה אומרת ומלמדת את הדברים לאחרים.

הדוגמא האישית היתה אבן יסוד לכל אימרה ולכל מימרא שהוצגו בפני העם כהוראה לביצוע. חכמינו קיימו בעצמם את הכלל (בבא מציעא ק"ז ע"ב): "קשוט עצמך, ואחר כך קשוט אחרים" - רק אדם שקישט עצמו במידות טובות, הוא שיכול לדאוג לקישוטם של האחרים.

חכמינו זיכרונם לברכה, לא תיקנו תקנה, לא אמרו כל דרש או פירוש, בטרם נסו אותם בתחילה על עצמם. כאשר הדברים שרצו לומר עמדו במבחן החיים, אז ורק אז הם אמרום לאחרים. הם תרגמו את העניין הלכה למעשה על עצמם, בטרם תרגמו אותו לציבור כולו.

רבי מאיר שפירא מלובלין מצא סמך נאה לרעיון זה, ואלו דבריו: אברהם אבינו אומר לאבימלך (בראשית כ"ד): "וידיי כאשר התעו אותי אלקים מבית אבי, ואומר לה, זה חסדך אשר תעשי עמדי, אל כל המקום אשר נבוא שמה, אמרי לי, אחי הוא". הפירוש הפשוט הוא: אברהם אומר, כי כאשר הקב"ה התעה אותי מבית אבא, באומר לי (שם י"ב א') "לך לך... מבית אביך", בקשתי משרה אשתי, כי בכל מקום שנבוא תודהה כאחותי ולא כאשתי.

(10) אפריל 1971

ויעקד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים. מתחלה העקדה ואח"כ שימה על המזבח ממעל

לעצים, ויש לדקדק למה עשה כן לעקד אותו קודם העלותו על המזבח, הלא היה טוב לו לעקדו אחר ההעלאתו. ויש לומר על פי דברי הגמ' (שבת צ"ד) הוציא את החי במטה פטור דמסיק שם בגמ' דכ"ע ס"ל דאדם חי נושא את עצמו, ולכן כשנצטוו אברהם, והעלהו שם לעלה "הבין מזה שהוא בעצמו ולבדו יעלה את יצחק ולא שיצחק יעלה מעצמו, וכיון דחי נושא את עצמו, אפילו אם אברהם היה מעלה אותו על המזבח, לא היה נקרא זאת העלאתו לבדו, מפני שיצחק הוא הי ומסייעו, לכן עקד וקטר אותו מקודם, דאיתא שם בגמ' דמועד ר' נתן בכפות דאין חי נושא את עצמו, עי"ז היה מקיים אברהם את מצות והעלהו, כהלכתה שהוא לבדו העלה אותו.

(11) סע

וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו. נראה דלהכי נאחז בסבך בקרניו, כי מובא בספרים שהעקדה היה ביום הכפורים, לכן אילו לא היה נאחז בסבך לא היה לוקחו, כי היה שייך בו איסור צידה ביום הכפורים, אבל אחר שנאחז בסבך בקרניו היה כנצוד ועומד ואין כאן צידה ומותר (עיין ביצה כ"ד).

9 אולם אונקלוס מפרש אחרת: "והיו כד טעו עממיא בתר עובדי ידיהון - יתני קריב ה' לדחלתיה מבית אבא". תרגום דבריו הוא: "ויהי כאשר התעו" - כאשר טעו העמים, "בית עובדי ידיהון" - אחר מעשה ידיהם, ועבדו לעץ ואבן, "אותי אלקים מבית אבי" - הוציא אותי ה' מבית אבי, "וקריב יתני לדחלתיה" - וקירב אותי ליראתו. לכאורה, שלא כדרכו בדרך כלל, אונקלוס לא מסתפק בתרגום מילולי, אלא מסרט את הכתוב, ונותן פרשנות משלו לדברי הפסוק, פרשנות שונה לגמרי מהמשמעות הפשוטה של הכתוב. מה פשר שינוי זה?

אכן, רש"י מציין שינוי זה בכותבו: "ואונקלוס תרגם מה שתרגם". אולם עדיין לא ברור, מה רש"י רצה לומר במילים אלה? הלא בכל מקום הוא מתרגם מה שמתרגם? זאת ועוד, מדבריו משמע כי אינו חולק על אונקלוס, אם כן, מדוע הוא אינו אומר כדרכו "כתרגומו"?

בנראה, יש כאן כוונה מיוחדת בדברי רש"י. כידוע, תרגום אונקלוס הוא תרגומו של אונקלוס הגר (מגילה ג' ע"א), שלפי המקורות היה בן אחותו של קיסר רומי (לנסח אחר זהו טיטוס, ולנסח אחר הכוונה לאדריאנוס), אלא שהתגייר.

כששמע זאת הקיסר, שלח שלוש קבוצות חיילים להביא אותו לפניו, אולם בכל שלוש הפעמים שכנע אונקלוס את החיילים בצדקת דרכו החדשה, וגיירם. בפעם השלישית נצטוו החיילים שלא לדבר עמו מטוב ועד רע, אלא להביאו בכח. כאשר גררוהו מביתו, עצר אונקלוס ליד הדלת, הניח ידו על המזוזה, וצחק. לתמיהתם של החיילים לפשר מעשיו השיב: "וכי ראיתם מלכות כזאת לשהחיילים יושבים בפנים, והמלך עצמו עומד ליד הדלת לשמור עליהם? אחרי שהסביר להם שזוהי אמונת ישראל, התגיירו אף הם (עבודה זרה י"א ע"א).

מכל המסופר אודותיו בתלמוד, אנו נוכחים לדעת, כי כאברהם אבינו בשעתו, אף הוא הרגיש הרגשה עמוקה כל ימיו, שבעוד שאר העולם הולך אחרי התורה, אנתו קירב הקדוש ברוך הוא לעבודתו. הרגשה אישית זו ביטא אונקלוס בפרשו את דברי אברהם: "ויהי כאשר התעו אותי אלקים מבית אבי". הלילה מלומר שהאלקים התעה אותו! העמים הם שתעו, ואילו הוא זכה שקירבו הקב"ה ליראתו.

לזה התכוון רש"י בהערתו: אונקלוס תירגם בפסוק, מה שכבר תירגם בחייו, זהו "תירגם מה שתירגם" - להדגיש לנו, יאים הדברים למי שאמרם.

31 הוסיף הרב זצ"ל, שזהו פירוש דברי התנא במסכת אבות בהקדמה לפרק ו': "שנו חכמים בלשון המשנה, ברך שבחר בהם ובמשנתם". קודם בחר בהם, אחר כך במשנתם. אי אפשר לשנות וללמד לאחרים, בטרם ניסה זאת האדם בנפשו.

והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו. — ראיתי בשם הרבי ר' בונם מפשיסחא זצ"ל שאמר בשם אביו ז"ל בדיוק הלשון איל אחר, והלא קודם לא היה שם איל אלא יצחק א"כ מה שייך לשון איל אחר. ואמר שאצל אברהם אבינו כשהלך לשחוט את יצחק בנו היה דומה עליו כאיל, ולא כמי שהולך לשחוט את בנו, כי מחמת ציווי ה' לא היה לבו נוקפו כלל כטבע האב המרחם על בנו, רק כמי שהולך לשחוט איל, ועתה כאשר אמר לו המלאך אל תשלח ירך וראה את האיל אחוז בסבך בקרניו היה אצלו בבחינת איל אחר.

(12) א"כ  
כ"ל

(4)

1 What is more troubling is an approach to viewing biblical characters, popularly known here in Israel as "eye-level biblical study." Viewing biblical characters at "eye level" would be reasonable if those applying it were colossal in stature like Moses, but most of these people are but dwarves, and viewing biblical giants at the eye-level of dwarves belittles their greatness.

There is one side of this so-called "eye-level biblical study" that I accept, which brings us back to a subject we have already discussed at length, namely, humanism. That is, the analysis of the human component of the Bible and of biblical characters. In applying this methodology, we must exercise great caution. On the one hand, we want to emphasize the human-personal side, even of the greatest of biblical personalities, just as these personalities were analyzed by the midrashim, by Hazal, by the Ramban, and by the Netziv. None of these great Sages hesitated to make statements of this type. This type of analysis exemplifies one side, the healthy, desirable component of "eye-level biblical study." Our biblical study must address the human characteristics, the human personalities, grappling with real human problems.

But, in a certain sense, we are stuck between a rock and a hard place. On the one hand, there are people, some of whom consider themselves religious, who deny the Bible's unique status. They do not deny its prophetic origins. They deny its sublimity and greatness. As far as they are concerned, Haman could be a professor, could be in their class, in their school. And certainly they lack the appropriate appreciation for Hazal. This is a great deficiency, and it must be avoided at all costs.

On the other hand, there are those, who are not teaching at Herzog College or at other such institutions, who deny a different component of the Bible. They negate the human element. They may be aware that the Ramban addressed it, but they avoid the Ramban, and focus instead on other commentaries. They do not want you to have an emotionally charged understanding of the giants who are the heroes of the Bible.

This dehumanization of biblical characters is dangerous for two reasons. First of all, it distorts the proper understanding of these individuals, as it eliminates the great teachings that can be gleaned from the descriptions of these great personalities, such as Moses as he was perceived and thus portrayed by Hazal. But what is even worse in my eyes is the reason they oppose these portrayals. Why are they so opposed to perceiving the emotional side of Moses or Abraham?

Because they deny that emotion can be a lofty religious expression. In this approach, emotions are base. Only creatures of lesser stature are guided by their emotions. But men of great spiritual stature? Why should you think their emotions play any role? They can see Abraham going to the binding of Isaac as if he were headed to a wedding... but how can one ignore the three days of spiritual deliberations that Abraham underwent as if they never happened? How can one negate

(13)  
Seeking His  
Presence  
Rav Aharon  
Lichtenstein  
p. 280-283

(5)

the struggle and the grappling, as if they indicate some deficiency?

Hazal validated and valued emotional expression, as does the Bible itself. But these people do not view it that way. They are unwilling to acknowledge the emotional power of Moses pounding on the door of Heaven, when the verse states "And I beseeched God"

6 (Deuteronomy 3:23). What is wrong with beseeching? They believe that Moses' being prevented from entering the Land of Israel was of little consequence to him. In their approach, only a simple man would be concerned by such a denial; Moses was not concerned by it. How does the Talmud (Sota 14a) put it? "Did he want to eat of its fruits or  
11 satisfy himself from its bounty?"

These people distort the Bible in another way.

6 We must develop an approach to Bible study that is both humanistic and religious. We must be able to appreciate Moses for who he was, to place him upon a pedestal, to know that he was not like you or me but on another level, in various ways. At the same time, we must understand, as Hazal understood, that Moses, too, experienced real human emotions.

me