

תנועת ה"נדנדה" בסיפור המקראי על שרה והגר

משמעותה להבנת הוויכוח
על ערכו הרוחני של האסלאם

אדמיאל קוסמן

עמדת הפרשנים השוללים מישמעאל כמייצג האסלאם כל חלק בירושה הרוחנית של אברהם

חוקרים רבים עסקו בהיבטים שונים של יחס היהדות לאסלאם, ומאמר זה לא בא לשוב ולדון בנושא זה ובהשלכותיו על השאלות הפוליטיות העכשוויות. מטרת הדיון שלהלן היא להציג קריאה צמודה בסיפורי המקרא המתארים את המתח שבין שרה להגר מנקודת ראות מגדרית ותאולוגית, ולטעון בעקבות זאת טענה פשוטה - שיש לה, כפי שנסביר להלן, מקום רק לאור ההנחה המאוחרת שזיהתה את האסלאם עם צאצאי הגר וישמעאל¹ - כי פשוטו של המקרא מוביל את הקורא למסקנות המחייבות את האסלאם ורואות בו דת בעלת משקל רוחני, המקנה למאמיניה קרבה אמיתית לאל. החקירה

אדמיאל קוסמן
הוא פרופסור
למדעי היהדות
באוניברסיטה של
פוטסדם והמנהל
האקדמי של
הסמינר לרבנים
על שם אברהם
גייגר בברלין

בהמשך הדיון אבהיר באופן חר־משמעני כי הקשר שנקשר במסורת בין הדמויות המקראיות של הגר וישמעאל ודת האסלאם הוא פיתוח מאוחר. עם זאת, במאמר זה ארשה לעצמי להביט בנושא זה במהופך, מן המאוחר אל המוקדם, ואדון במקורות העתיקים העוסקים בהגר ובישמעאל המקראיים כאילו הם אכן מייצגים את אבותיהם של מאמיני דת זו. ההנחה המתודית שתתיר "שגיאה" מכוונת זו מתבססת על כך שכל עצמו של דיון זה אינו בא אלא לברוק את היחס שבין פשוטו של הכתוב במקרא ובין האופן שבו הוא יכול להשפיע על הקורא ביחסו אל דת האסלאם. בדיקה זו עצמה נשענת על ההנחה - שכבר קנתה לה אחיזה כה עמוקה עד שאין איש מערער עליה במסורת הרבנית - כי הגר וישמעאל מציינים נקודת התחלה לדת המוסלמית העתידית. מנקודת ראות זו נוכל לומר תמיד, בהשלכה לאחור, כי אם אנו פוגשים ביחס שלילי לדמויות מקראיות אלו בפרשנות המקרא העתיקה שקדמה מבחינה היסטורית להתייסדות האסלאם - זו תתפרש כמובן מאליו במרוצת השנים כאילו מכוונת הייתה מלכתחילה כנגד האסלאם.

שתוצג להלן תחזק אפוא את העמדה שהציג רבי אברהם בן משה, בנו של הרמב"ם, כפי שיבואר בהמשך הדיון, ותתייצב כנגד הדעות ששללו לחלוטין את חלקה של דת האסלאם בירושה הרוחנית שהנחיל אברהם.

ואולם, לצורך הכניסה בשעריו של דיון סבוך זה אציג בתחילתו בקצרה את העמדה המנוגדת; דהיינו, את עמדתם של הפרשנים אשר שללו כל ערך אמיתי מעבודת האל של מאמיני האסלאם. שורשיה של מסורת פרשנית זו עתיקים, וכבר בספר החיצוני ספר היובלים נוכל למצוא קביעה נחרצת המדירה לגמרי את ישמעאל מירושת אברהם:

וכל זרע בניו [של אברהם] יהיו גויים, ועם הגויים יתחשבו, ומבניו יהיה יצחק לבדו לזרע קדוש אשר בגויים לא יתחשב.²

המדרש התנאי שבספרי דברים אף מקצין עמדה זו בהטילו על ישמעאל את "הצל האפל" של אברהם – ועל ידי זה הוא דוחק אותו מן הזכות לירושה הרוחנית של אברהם, שכך נאמר שם:

'כִּי חָלַק ה' עִמּוֹ' (דברים לב, ט) – משל למלך שהיה לו שדה ונתנה לעריסים, התחילו עריסים גונבים אותה – נטלה מהם ונתנה לבניהם, התחילו להיות רעים מן הראשונים – נטלה מבניהם ונתנה לבני בניהם, חזרו להיות רעים יותר מן הראשונים – נולד לו בן, אמר להם: צאו מתוך שלי, אי איפשי שתהיו בתוכה, תנו לי חלקי שאהיה מכירו. כך כשבא אברהם אבינו לעולם – יצאת ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה, בא יצחק לעולם – יצאת ממנו פסולת עשו וכל אלופי אדום, חזרו להיות רעים יותר מן הראשונים, וכשבא יעקב – לא יצאת ממנו פסולת אלא נולדו כל בניו כשרים.³

גם בתלמוד הירושלמי נמצא מאמר הקובע נחרצות ש"אין ישמעאל בכלל זרעו של אברהם" (נדרים ג, יב [לח ע"א]).⁴ יסוד הפסולת או הזוהמה שקדמו ליעקב ו"המיטה השלמה" שלו,⁵ שמצאנו במדרש הקדום, תופס מקום משלו גם בתלמוד הבבלי, במסכת פסחים נו ע"א, כדרשה המובאת שם מפני רבי שמעון בן לקיש⁶ על הפסוק כבראשית מט, א: 'וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו, וַיֹּאמֶר: הֲאֶסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֲתֶכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים':

- 2 ספר היובלים טז, יז, התרגום לפי מהדורת הרטום, עמ' 62 (וראו גם הציטוט המובא להלן בהערה 64 לעניין זה). על בחירת ישראל בספר היובלים ראו סיגל, ספר היובלים, עמ' 215-249.
- 3 ספרי דברים, פיסקה שיב, עמ' 353. וראו גם שם, האמור שם בפיסקה לא, עמ' 52, בפרשת ראובן ובלהה: "כיון ששמע יעקב כן נזדעזע ואמר: אי לי שמא אירע פסולת בבניי" וכו'.
- 4 ובמיוחד ליונתן לבראשית כא, יב נוסף ביאור לאמור בדברי האל לאברהם "כִּי בְרִיחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע" – וַיֵּדֵן בַּר אֱמָתָא לֹא מִתִּיחַס בְּתַרְךָ" (וזה – בן האמה – אינו מתייחס אחרריך). וראו הרחבת דברים בעניין זה אצל שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 156-164.
- 5 נדמה שהביטוי "מיטתו שלמה" מיוחד במקורות המדרש לשיר השירים רבה, ואפשר שמקורו באסוציאציה דרשנית המתקשרת לביטוי "מִטַּתוֹ שְׁלֹשְׁלֵמָה", שכן כך נדרשת סמיכות הפסוק בשיר השירים ג, ו: 'מִי זֹאת עֵלָה מִן הַמִּדְבָּר... מְקַטְרֶת מִזֶּרַח וּלְבוֹנָה מִכָּל אֲבָקֶת רוּכָל" לפסוק הבא אחריו: "הִנֵּה מִטַּתוֹ שְׁלֹשְׁלֵמָה" וכו', והביטוי "אֲבָקֶת רוּכָל" מכיון שם ליעקב שלא נמצאה בבניו פסולת ו"הייתה מטתו שלמה". ראו שיר השירים רבה, פרשה ג, ה, עמ' פו ודברי דונסקי שם בהערה 5. וראו שם גם פרשה ד, טו, עמ' קיג: "כִּלְךָ יִפְהַ רְעִיתִי" (שה"ש ד, ז) – זה יעקב אבינו שהיתה מטתו שלמה לפניו ולא נמצא בה פסולת".
- 6 או רבי שמעון בן פזי, ראו רבינוביץ, דקדוקי סופרים, פסחים, עמ' 165 אות י. ואולם, יש להעיר על כך שבמקבילה הארץ ישראלית כבראשית רבה צח (צט), ב, עמ' 1251, לא מופיע יסוד הפסול.

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו? אמרו לו בניו: "שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו, ד). אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד - כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ובתרגום המיוחס ליונתן לבראשית לה, כב נאמר:

וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וּבְאִישׁ לִיהַ וְאָמַר וְוִי דְלִמָּא נְפִק מִיְנֵי פִיסוּלָא הֵיכְמָא דְנִפְק מִן אַבְרָהָם יִשְׁמַעְאֵל וּמִן אָבָא נְפִק עֶשׂו, מְתִיבָא רוּחָא דְקוּדְשָׁא וְכֵן אָמַר לִיהַ לֹא תִדְחַל דְכְלָהוֹן צְדִיקִיו וְלִית בְּהוֹן פִּיסוּלָא וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וְחַרָה לו, וְאָמַר: אוֹי שְׁמָא יִצָּא מִמֵּנִי פִסוּל כְּמוֹ שִׁיצָא מֵאַבְרָהָם יִשְׁמַעְאֵל וּמֵאַבָּא יִצָּא עֶשׂו. מְשִׁיבָה רוּחַ הַקּוּדֶשׁ, וְכַךְ אָמַרָה לוֹ: אַל תִּירָא, כִּי כּוֹלֵם צְדִיקִים וְאִין בְּהֵם פִּסוּל.⁷

על סמך מקורות אלו נטענה שוב ושוב בימי הביניים הטענה, כי ישמעאל נטל את כל הזוהמה שהייתה באברהם, ויצחק נטל את החלק הטוב שבו. טענה זו מתגלגלת בצורות שונות בכתבי הוגים יהודיים רבים בימי הביניים. כך למשל נמצא טענה זו בגרסה שקיבלה חריפות רבה בדברי רבי משה קורדובירו, המשווה את לקיחת שתי הנשים, שרה והגר, על ידי אברהם, לצורך לברוא פעמיים את חוה בעבור אדם הראשון - כך על פי האגדה.⁸ קורדובירו מוליך את טיעון הפסול צעד אחד נוסף בהסבירו שבעבור אברהם שימשה הגר אופציה מחויבת לסילוק הפסולת שלו, ושבלעדי תהליך התנקות זה לא יכול היה כלל להוליד משרה את נשמת יצחק:

ענין חוה הראשונה אל תחשוב שהיה שם שינוי מחשבה [מצד האל] או שנוי כונה ח"ו, האמנם היה ענין זה לאדה"ר [לאדם הראשון] כעין מעשה הגר לאברהם, דהיינו שהיה באברהם זוהמא, א"א [אי אפשר, שלא יכול היה] להוליד בקדושה ובטהרה אלא אחר שנפסק זוהמתו, ושרה כלי טהור, א"א להוליד בה אלא צד הטהרה, דהיינו יצחק, לזה הוצרך לישא את הגר והוליד ממנה ישמעאל, ופסקה זוהמתו בצד מה, ואח"כ הוליד את יצחק. ואלמלא שהוליד את ישמעאל לא היה שום דרך להוליד את יצחק, מפני שהיתה קלי' [קליפת] ישמעאל מפסקת וחוצצת בפני מוח הקדושה, נשמת יצחק... וממש כיוצא בזה ענין אדה"ר, בתחלת ברייתו שהיה צריך טהרת המקור מהקלי' והמותר שהיה בו... ולזה היה [צורך שתובא] חוה א' [הראשונה] אליו להמשיך שם סיגי הווייתו והשמרים ויטהר, עד בא חוה [השנייה] מקור טהור, ובה יהיה מוליד בכשרות.⁹

בהשפעת מקורות אלו כבר השתרשה בספרות האחרונים טענת הפסול כמובנת מאליה, ואף קיבלה ניסוחים חדים ובוטים.¹⁰ כך למשל כותב רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק:

7 גם בספרי דברים מופיע יסוד זה בדיון בפרשת ראובן ובלהה, ראו לעיל, הערה 3. באופן כללי, יש לומר כי התרגום המיוחס ליונתן חושף באופן עקיב עמדה אנטי-מוסלמית מובהקת. ראו שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 156-164. שנאן מדגיש כי נטייה זו איננה המשך של מסורת עתיקה, אלא חידוש שנחדש כפי הנראה בעקבות המגע עם האסלאם, ראו שם, עמ' 163-164 והערה 344.
8 דהיינו לילית וחנה. על כך ראו: קוסמן, האשה, עמ' 170.
9 קורדובירו, שיעור קומה, דף סז ע"ב, והשוו זאת לדרשת אלשיך, תורת משה, בראשית, עמ' ריח.
10 נדמה שתאוריית פסול זאת הכשירה את הקרקע לתפיסה המניחה שהעמים הלא-יהודיים כולם, באשר

...כי מאברהם נטלה שרה את הטוב והזוהמה נטלה הגר. ובאברהם היה הזוהמה
מה שטעה בידיעת אלוהות טרם שהכיר את בוראו, ושרה בררה ממנו הצדק
והטוב לבד, לכן ילדה את יצחק.¹¹

גלגול מודרני וקיצוני במיוחד של עמדה זו נמצא בימינו בטענתו של הרב יהודא ליאון
אשכנזי (המכונה מניטו), הסבור שישמעאל לא היה כלל בנו של אברהם אלא של אברם
- ולכן הארץ איננה שייכת כלל לבני ישמעאל, והוא אף ממליץ לפנות במישרין אל
המוסלמים בני דורנו ולהסביר להם זאת.¹²

על כל פנים, ראוי לומר שמדברי האגדה המגוונים המפוזרים בנושאים אלו התקשו
האוחזים בעמדה זו להוכיח הוכחה חד-משמעית כי חז"ל ראו בישמעאל מי שהודר
מירושת אברהם, שכן אגדות רבות מביטות בעין אוהדת למדי על ישמעאל המקראי.
ועם זאת, כדאית היא ההשערה של אליעזר מרגליות, שתועלה כאן. מרגליות סבר כי
מסורת האגדה הפרידה בין ישמעאל בנו של אברהם שדמותו הצטיירה לעתים קרובות
כדמות חיובית, ובין סמל "ישמעאל" המייצג את "שבטי ישמעאל" המאוחרים, שאותם
היא רואה בעין רעה.¹³ מכל מקום, במדרש המאוחר להיווסדות האסלאם כבר בולטת
בקשר לכך עמדתו של בעל פרקי דרבי אליעזר, שבהתייחסו ישירות לדת זו מנסה
בדרכיו שלו לדחוק ככל האפשר את דמותו של ישמעאל עצמו מאותה ירושה שהניח
אברהם.

בפרקי דרבי אליעזר פרק ל¹⁴ בולטות הנקודות האלה: אברהם מצטייר כדמות
אנושית וכמי שמרחם על בנו ישמעאל, על אף גזרת האל (שכן העדרת עם ישראל היא
גזרת האל ואינה בחירתו של אברהם); באשר להגר מובלטת העובדה שהיא שפחה,¹⁵

הם, הנם צאצאי תולדה של פסולת רוחנית, שהרי אם אנו אומרים שכן הוא המצב כאשר לצאצאי
בניו ונכדיו של אברהם, קל וחומר שכן המצב באלו שרחוקים הם עוד יותר מתחום הקדושה. כדי
להדגים את כוונתי אצטט כאן מדבריו של רבי שניאור זלמן מלאדי, בספרו תניא: "וכל איש ישראל
אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נשמות... שהן שתי נפשות. נפש אחת מצד הקליפה דסטרא אחרא...
וממנה באות כל המדות הרעות... וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם... כי בישראל נפש
זו דקליפה היא מקליפת נוגה, שיש בה גם כן טוב... [לעומת זאת] נפשות עובדי גלולים הן משאר
קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל" (שניאור זלמן מלאדי, תניא, פרקים א-ב, עמ' ה-1).

11 הכהן, משך חכמה, בראשית, פרק כא פסוק יב, כרך א, עמ' צא. וראו גם: הלוי, שערי עבודה, כו ע"א;
דסלר, מכתב מאליהו, ב, עמ' 164-165. בדומה לטענת ה'משך חכמה' סבור וינטרויב, בסוד ישרים,
עמ' ס, כי "פסול" זה נוגע לשאלת האמונה באל. וינטרויב מדייק זאת מלשון הבבלי פסחים נו ע"א
שצוטט לעיל שממנו עולה כי הפסולת שהותרה אצל בני ישמעאל ובני עשו קשורה לאמונת הייחוד
(שכן נאמר שם כי בתשובה לחששו של יעקב "אמרו לו בניו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (וכו).
וינטרויב סבור כי אצל יעקב קיימת אמונת ייחוד אמיתית "בכל העומק של חדרי לבו". לעומת זאת
אצל ישמעאל ועשו, גם אם הם מצהירים שהם מאמינים באל אחד, אין זה כך "מתחת סף הידיעה
הגלויה" (טענה דומה על חוסר היכולת של הלא-יהודים להאמין בכל לבם מנסה להוכיח ממקורות
שונים שטיינברגר, אברהם אבינו).

12 ראו: גרוס, הביאורים, עמ' 154. והשוו זאת גם לעובדה שאצל כותבים נוצרים אנו מוצאים מאמץ
דומה לפרש את ההבטחה לאברהם לעשותו אב לעמים רבים לא בקשר "לעריבים ולא למצרים ולא
לאדומים". ראו רוקח, יוסטינוס מארטיר, עמ' 80 והדיון שם בעמ' 77-84, וכן רוקח, דיאלוג עם
טריפון, עמ' 273-274.

13 מרגליות, החיביים, עמ' 13-14. וראו למשל מאמר קשה זה המובא בתלמוד כלפי ישמעאלים:
"הראני ישמעאלים, דומין לשעירים של בית הכסא" (בבלי קידושין עב ע"א).

14 פרקי דרבי אליעזר דף סח ע"א-ע"ב.

15 מעמדה של הגר מבוטא בסמל הדרדרו, דהיינו הצעיף, הנזכר שם: "לקח את הדרדרו וקשר במתניה...
לידע שהיא שפחה".

וכן הקביעה כי היא עוברת אלילים; מעמדה המשפטי הוא כשל גרושה בגט מאברהם, ועל כן בניה אינם יורשים את אברהם. בנוגע לישמעאל מודגשות במדרש זה אלימותו (סמל החרב) והנבואה שהוא עתיד לחיות על חרבו. אמנם יש להודות כי בצד זה נמצא שם גם יחס חיובי כלפי ישמעאל, ברם אך ורק במישור האנושי. בד בבד מתחזקת שם הקביעה שאין הוא נחשב כלל ליורש רוחני של אברהם.¹⁶

עוד חשוב להזכיר כאן בין העמדות של חכמי ימי הביניים את עמדת ריה"ל, שנודעה לה השפעה רבה. בתיאורו ההיסטוריוסופי את מהלך השתלשלות האנושות משרטט ריה"ל את המאבק על ירושת ארץ ישראל, מקום הנבואה, ומעמיד בתוכו את ישמעאל ואת עשו במעמד שווה, כמי שהצלחתם מחוץ לישראל בצבירת נכסים וכוח אין לה כל קשר לעובדה ששניהם נידחו מפני ירושת הארץ שנפלה בנחלת יצחק ויעקב.¹⁷

ואולם, כאמור, עיקר מטרתי בדיון שיוצג להלן היא לטעון טענה מנוגדת לדעות שהוצגו לעיל.¹⁸ המסקנה העולה מן העיון בסטרוקטורה הספרותית המקראית איננה תומכת, לטענתי, באותן עמדות המנסות לדחוק לגמרי את הגר וישמעאל מאותה קרבה אינטימית המיוחדת לאברהם ולאֵל.

נעבור אפוא עתה לדיון בטקסט המקראי עצמו.

- 16 מיצוי המידות המובא כאן נסמך על ניתוחה של שוסמן, מקורו היהודי, וכן ראו: היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 186-191. ברם יש להעיר שהשוואת המקורות של פרקי דרבי אליעזר עם אלו של התרגום המיוחס ליונתן מעלה שהתרגום קיצוני יותר ביחסו השולל את האסלאם, לעומת פרקי דרבי אליעזר, שמגלה "הערכה מסייגת ולעג זהיר" (שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 164 הערה 344).
- 17 ראו הכוזרי ב, יד. גם אצל פרשני ימי הביניים שהכירו במעלתו הרוחנית של האסלאם, כגון הרמב"ן (ראו למשל פירושו לבראשית ב, ג, שם נאמר שמלכות ישמעאל "מתקרבת אל האמת יותר מן הראשונות [הדתות האחרות שקדמו לה]"; והאמור לעניין זה בפירושו לתורה לדברים ב, ד, קשה, וזכה להגהות ולפירושים, ראו למשל שו"ת חתם סופר, אבן העזר, חלק ב, סימן פח) - מתגלה לפעמים הנטייה להקטין את דמותו של ישמעאל. הרמב"ן מציג במקום אחר את ישמעאל ואת צאצאיו מאמיני האסלאם כמי שתפקידם הוא רק לשמש מעין שוט להכות בו בידי שמים את זרע יצחק כאשר לא ישמרו את מצוות האל. בזאת נשללת הענקת ערך עצמי לזרע ישמעאל כבעל יכולת רוחנית משל עצמו. כך אומר הרמב"ן בפירושו לבראשית טז, ו: "ותענה שרי ותברח מפניה - חטאה אמנו בעניי הוזה, וגם אברהם בהניחו לפשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לעונות זרע אברהם ושרה בכל מיני הענוי".
- ובקשר לעמדות שוללות אלו כדאי להזכיר כי גם בתורת הגלגולים הקבליים הגיעו הדברים לידי ניסוחים קשים במיוחד כנגד ישמעאל, כגון זה המעמיד את ישמעאל כמי שבא על חמוריו ושלאחר מכן התגלגל ישמעאל עקב כך באתון בלעם; וכשמת במיתתה של האתון התחיל תיקונו, ואזי בא בגלגול נוסף כחמורו של פנחס בן יאיר שנחשב ל"ניצוץ אברהם" (ראו אזולאי, דבש לפי, מערכת י, אות לג, דף כח ע"ב). היסוד המעליב הכרוך בדימויים אלו באזור המזרח אינו צריך ראייה, ועם זאת אצייץ לבבלי נרדים פא ע"א: "משום דקרו לאינשי חמרי". וכן מן הראוי להזכיר את הדעה שמילת ישמעאל התבטלה אצל בניו לפי שאברהם ראה ש"אין בהם ממש" ושהם "חזרו לגלילי אמם" - זוהי משמעות הגירוש של "בני הפילגשים" שאינם לפי דעה זו אלא בני הגר (ראו המובא בתורה שלמה, בראשית, חיי שרה, כרך ד, עמ' תתקצו אות כב).
- 18 יש להדגיש בקשר לכך שבניגוד לעולה ממסכת הדברים שהוצגה לעיל, שבה מוצג יעקב כמי שמיטתו שלמה בניגוד לאברהם וליצחק שמשוקע בהם יסוד של זוהמה - המגמה הקדומה, לפי דעת גינצבורג, אגדות היהודים, ב, עמ' 193-194 הערה 35, נטתה יותר לראות באברהם את בחיר האבות (אם כי יש להודות כי למגמה המעריצה את יעקב יש שורש כבר בספר היובלים, ראו דברי גינצבורג שם). ההתגברות של המגמה להפוך את יעקב לבחיר האבות קשורה לדעתו למגמות לאומיות שהשפיעו על שינוי זה. לשיאה הגיעה מגמה זו בספרות הקבלה, שבה כבר נתפס יעקב בממדים מיתיים מובהקים. על דמות יעקב החקוקה על כיסא הכבוד שבמרכבה העליונה ראו גינצבורג, שם, עמ' 203-204 הערה 134; אלטמן, פנים של יהדות, עמ' 42-43. לפיתוח הרעיון בספרות הקבלה ראו וולפסון, עיון נוסף בתורת הסוד, עמ' 151-157.

על הניסיון במקרא, ועל המתח בין הקו הוורטיקלי לקו ההוריזונטלי בסיפור שרה והגר

מטרת הסיפור על הגר וישמעאל במקרא היא, לפי הסברה שהעלו חוקרי המקרא, להסביר את עובדת היות שבטי ישמעאל נודדים שוכני מדבר, ואגב כך להדגיש את הייחוס הנעלה של הישראלים שמוצאם משרה הגבירה כנגד בני ישמעאל שמוצאם מהשפחה הגר המצרית.¹⁹ השם "הגר" עצמו הוא שמו של אחד השבטים הערביים שהיוו יחד איגוד שבטים נודדים שנקראו ישמעאלים.²⁰

הטענה שתועלה במהלך הדיון שיובא להלן היא שהסבר זה, המכונה הסבר אטיולוגי, איננו מתאים למה שעולה מקריאה צמודה בסיפור המקראי עצמו. לטענתי הסיפור איננו מציג תמונה מקוטבת שבה שרה מוצגת כעליונה והגר כנחותה, מכל מקום לא בצורה נחרצת - כי אם תמונה הדומה יותר לתנועת נדנדה, שבה האופציה לעלייה או ירידה מצויה אצל של שתי הנשים כמו גם אצל צאצאיהן לעתיד.

בראשית הדברים אציע כאן את סדר המהלכים במקרא סביב סיפורם של הגר וישמעאל.²¹

הגר, שפחתה המצרית של שרה, מופיעה כדמות במקרא לראשונה לאחר האירוע המרשים של ברית בין הבתרים. באירוע זה הבטיח אלוהים לאברם כי עם גדול יצא ממנו (בראשית טו, א-1), ושהארץ שתינתן להם תהיה ארץ ישראל. כן רמז לו האל על הדרך המסובכת של כינון האומה העתידה - שראשיתה יהיה בשעבוד ארוך-ימים במצרים (שם, ז-כ). מיד לאחר מכן מתחיל התהליך הארצי של מימוש ההבטחה הזאת להתברר - ועמו הסיבוכים המתלווים לרוב לתהליכי המימוש הארציים של ההבטחות האלוהיות.

זוהי, אפשר לומר, המסגרת השבה וחוזרת של סיפורי המקרא המספרים את סיפור הראשית של האומה הישראלית: המתח בין אידאל ההבטחה השמימי - למימושו הפתלתל והסבוך עלי אדמות. אורי (רוברט) אלטר, באמירתו הכללית על המהלכים הסיפוריים במקרא כולו, הגדיר זאת כ"מתח... [ה]קיים בין התוכנית האלוהית לבין האופי הפרוע של האירועים ההיסטוריים האמיתיים, או אם נתרגם את הניגוד הזה למונחים מקראיים מובהקים יותר - בין ההבטחה האלוהית לבין כשלונה הגלוי לעין להתגשם".²²

הגורם המרכזי לסיבוך הצפוי של מימוש ההבטחה האלוהית כברית בין הבתרים מתרכז במימושו הארצי בפונקציה גופנית לחלוטין: יחסי המין, ותוצאתם: ההולדה. התקלה הראשונה שבאה לידי ביטוי במישור הארצי היא העובדה שהזוג שאמור היה באופן אידאלי להוליד צאצאים שיוכלו להמשיך את מימוש ההתעצמות מזוג אחד לעם שלם - איננו מצליח בכך.

19 ראו ליוור, ישמעאל, עמ' 903-906, וראו גם הספרות שנרשמה לעניין זה אצל שפירא, פרא אדם, עמ' 103 הערה 11-12.

20 ליונשטאם, הגר; ליונשטאם, הגר, וראו גם הערה 64 להלן.

21 לקריאות אחרות של סיפור הגר, מהיבטים שונים, ראו הביבליוגרפיה הרשומה אצל טריבל, טקסטים, עמ' 29-30 הערה 6; תומפסון, הגר, עמ' 214 הערה 4.

22 אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 46.

כביכול מוסר כאן המספר המקראי מסר שהקורא שומע שוב ושוב בכל סיבוכי הסיפורים המקראיים השונים: האל הוא תמיד אל פרדוקסלי. אל שמשאיר אותנו תמיד בסימן שאלה. מצד אחד הוא מבטיח לאברם ושרי כי יצא מהם עם שלם – אבל הוא איננו מספק להם את הכלי הפשוט ביותר לממש זאת אם הוא מעקר את שרי. מבנה זה, שחוזר כאמור פעמים רבות במקרא, נקשר לתפיסת הניסיון המקראי, שבאה לשלב את המאמץ האנושי בתוך מערך הידיעה האלוהית.²³

בסיפורי אברהם בולט מאוד אלמנט זה. כך גם מצווה האל על אברהם לשמוע בקול שרה, ולגרש באכזריות את הגר למדבר כנגד צו מצפוננו. ברם, אחר כך, שלא בידיעת אברהם, הוא מציל את הגר. וכך גם האל מצווה עליו לשחוט את בנו יצחק לאחר שנולד סוף־סוף, ורק לאחר שאברהם מניף את ידו לשחוט את בנו האל עוצר בעדו.²⁴ אוריאל סימון אף הצביע על נקודה חשובה נוספת בקשר לכך: אברהם מציית לצייווי האל במהירות מופלאה, ברם האל, מנגד, איננו ממחר כלל למלא את הבטחותיו.²⁵ משה ויינפלד מטעים בקשר לכך:

...למעשה רצופים סיפורי האבות שרשרת ארוכה של קשיים, שנערמו בדרך התהוותו של העם הנבחר. שרה שצריכה להקים זרע לאברהם היא עקרה, ובדומה לכך עקרות גם רבקה אשת יצחק ורחל אשת יעקב. ואם לא די בכך, הרי גם לאחר שהבנים הנכספים נולדים אורבות להם סכנות... ההתגברות על כל המכשולים הללו נעשית כביכול בדרך אנושית טיפוסית, אך מאחרי הקלעים מכוונת יד אלוהים את מהלך המאורעות לקראת התכלית הנשגבה.²⁶

ומכל מקום, ברור שלא היה נוצר כל סיפור אנושי אלמלא היינו אנו בני האדם נתונים בתוך פער זה שבין הידיעה השמימית של העתיד ובין המצוקה האנושית בהווה. הפער בין השמימי לארצי מייצר תמיד סימן שאלה. תפקידו של סימן השאלה הוא לייצר מצוקה. תפקידה של המצוקה הוא להניע את האדם לממש את הדברים בכוחות עצמו. קיים כאן כמובן פרדוקס ישן־נושן השוכן במתח שבין ידיעה לבחירה. אם ההבטחה האלוהית היא טוטלית, משמעה הוא אחד ויחיד: לפני האל קבועות תוצאות מאורעות העתיד – אם כן, מדוע על האדם להתאמץ ולעשות למען מימוש? המקרא איננו משיב על שאלה זו. הוא מניח שהעובדה שאברם מאמין בהבטחת האל איננה צריכה למנוע אותו מלפעול בעצמו למען מימושה. ואולי זוהי משמעותו העמוקה של ציווי האל לאברם: "התהלך לפני ה' והיה תמים" (בראשית יז, א).²⁷

בסיפור שלפנינו, על כל פנים, אל תוך המצוקה של אברם ושרי – הדמויות הראשיות בסיפור האנושי – חודרת לפתע, מן השוליים הנידחים, דמותה של הגר. ממעמד של שפחה בלתי מוכרת כלל קודם לכן הופכת הגר לדמות חשובה יותר ויותר. חשיבות זאת נקנית לה, כפי שנראה, לא רק במבט העיניים הארציות של הדמויות המשחקות

23 על הניסיון במקרא באופן כללי ראו ליכט, הנסיון.

24 ראו על כך אדר, הסיפור המקראי, עמ' 99.

25 סימון, אברהם, עמ' 44-45.

26 ויינפלד, בראשית, עמ' 112. המדרש אמנם מנסה להעלות תשובות שונות לשאלה למה נתעקרו האימהות (ראו סיכומן אצל אמית, ולמה נתעקרו, עמ' 135-136), אך יש להבין את הקושי של עקרות האימהות כחלק ממערך הסיבות הכפולה הנפוץ במקרא, וראו על כך עוד להלן בהערה 41.

27 ראו גם פליישמן, למשמעותם, עמ' 311.

על הקרקע, אלא גם בעיני האל, הצופה מלמעלה במתרחש ומתערב רק לעתים נדירות בנעשה.

כניסתה הראשונה של הגר לסיפור היא חרישית. היא נכנסת לסיפור במעמד של "שפחה" לשרי (טז, א). השפחה, עלינו להזכיר, נזכרת במקרא כמי שמוצבת בסטטוס החברתי הנמוך ביותר שאפשר להעלות על הדעת (כגון באמור בשמות יא, ה: "מִבְּכוֹר פְּרָעָה הַיֵּשֶׁב עַל פְּסָאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׁפָחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרְחִים"),²⁸ ויש הסבורים שמעמד השפחה נמוך אפילו מזה של האמה.²⁹ לעומת מעמד התחלתי נחות זה מוצבת בסיפורנו בקוטב השני הדמות הנשית השנייה, שרי הגבירה.

אלא שלפי נוסח הדרמה שלפנינו, במקרה מסוים זה נוצר מתח בין שתי הנשים - שלא כמו, למשל, במקרים של לאה וזלפה (בראשית כט, כד; ל, ט-יג) ושל רחל ובלהה (כט, כט; ל, א-ה; לה, כה)³⁰ - משום שהשפחה הגר, שתחילה נדמה כי היא חסרת חשיבות כשלעצמה, זוכה לפתע פתאום לקפיצת מדרגה כשגברתה בוחרת בה לשמש "לְאִבְרָם... אִשָּׁה" (טז, ג), וכדיוקן של הרמב"ן בפירושו לתורה שם: "לו לאשה - שלא תהיה כפלגש, רק כאשה נשואה לו".

המאפיין הספרותי המרכזי של הסיפור כולו מתחיל להתגלות כבר עתה בפתיחה: **הקפיצות התזויות של הדמויות במעין נדנדה של סטטוסים.**

שרי הגבירה אפוא היא זו שפותחת את תנועת ההתנדנדות הזאת במחווה שהיא עושה: היא מאפשרת לשפחתה להפוך בבת אחת לגבירה.

גם אם משקף סיפור מקראי זה מציאות ריאליט ומשפטית שהייתה קיימת במחצית הראשונה של האלף השני לפני הספירה,³¹ הרי המעמד המשפטי של שפחה כזאת אשר ניתנה על ידי אשת האדון לאדון היה מצב תלוי ומשונה למדי. חוקרי התקופה קובעים כי "המעמד החוקי של 'עבד ממין נקבה' לא השתנה עם היותה ל'אשת איש'. עם נישואיה הפכה השפחה... גם ל'אשת איש' אך מעמדה החוקי כ'עבד ממין נקבה' לא השתנה".³² גם מעמד הבן הנולד מיחסי אישות כאלה סבל מדו־ערכיות שהתבטאה בכך שבתקופות מסוימות הבן התייחס אחר האב ובתקופות אחרות אחר האם, והמקרא מכיר בשתי האפשרויות הללו.³³

ואכן, מעמד לא מחוור זה יצר מתחים, המשתקפים ממערך חוקי המזרח הקדום וגם מן הסיפור המקראי שלפנינו: מתח, קנאה והתנגשויות על רקע חוקי האישות של הימים ההם.³⁴ סיפור התנדנדות הסטטוסים מתחיל אפוא כאן.

כרם, בסיפור המקראי - מאחר שהרובד הארצי משקף תמיד את העולם השמימי של החלטות הנצח - התנדנדות הסטטוסים כאן משקפת את הביורור האטי בשאלת היורש

28 על "אמה" ו"שפחה" ראו כהן, שפחה.

29 ראו על כך בן איון, נשות דור, עמ' 100 הערה 45.

30 בסיפור ראובן ובלהה אף מכונה בלהה "פלגש יעקב" (בראשית לה, כב), ועם זאת לא נרמז הקורא בשני סיפורים אלו על מתח כלשהו בין האישה לשפחה.

31 ראו ויינפלד, בראשית, עמ' 113; ליונשטאם, הגר.

32 כהן, בראשית, עמ' 114.

33 ראו דור, הנשים הנכריות, עמ' 216-220, ובמיוחד ראו דעתה של יונינה דור על המתבטא בסיפור הגר ושרה מהיבט זה של דיוגנו, שם, עמ' 217-218 הערה 35.

34 ויינפלד, בראשית, עמ' 112-113. מרקע קדום זה מתעלמת טריבל, טקסטים, עמ' 9-35, ועל כן מסקנותיה (שם, עמ' 27-29) נראות בעיניי אנכרוניסטיות במידת מה.

של הבטחת האלוהים: העם הנבחר על ידי האל לצאת מזרעו של אברם, שיזכה גם בהבטחת הארץ הנבחרת של האל. הנושא המיני מתפקד במערכת זו אפוא כמוציא-לפועל-הארצי של ההחלטות השמימיות.

ועתה יהא עלינו לשרטט ביתר דיוק את המפה הטופוגרפית שמשתרעת בסיפור שלנו בין השמים לארץ: האל הוא הסמכות העליונה, כמובן. כפי שיבואר, בסיפור שלנו מרכזיותו של איבר הברית³⁵ היא מעין קוד לסמכות האלוהית, זו המוציאה דברים לפועל בעולם הארצי.³⁶ האל מכריע אפוא דרך מי יוצא אל הפועל רצונו בתוך העולם - לשון אחר: ממי הוא בוחר "להוליד" את עמו שלו, העם הנבחר מכל העמים.

בנקודה זו של הדיון ברצוני להבהיר כי מובן מאליו שאני משתמש כאן בביטוי "פאלוס" בלשון מטפורית, שהרי דבר שאין צריך לאומרו הוא שהאל עצמו אינו מוליד במקרא בשום מובן גופני שהוא.³⁷ ואולם העובדה שהאל מתואר כ"פוקד עקרונות"

35 אני משתמש בביטוי זה כמעין מקבילה עברית למטפורה של ה"פאלוס" השגורה בשיח הפוסט-מודרני. מדובר כאן במטפורה ליכולת ההולדה והפיריון, המסמנת בתאורית העכשווית את אלמנט ההתרחבות, הגדילה, הצמיחה וההתרבות. אין הכוונה לאיבר המין עצמו, אלא למשמעות המטפורית הרחבה שלו. ראו על כך בהרחבה קוסמן, נשיות, עמ' 11-14.

36 כדי להבין טוב יותר את סמליותו של הפאלוס בהקשר המקראי, כדאי להזכיר בקשר לכך גם את האופן שבו משיביע אברהם את אליעזר עבדו: "וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עֲבָדוֹ, זֶקֶן יָדָהּ, הַמְשִׁיל כָּל אֲשֶׁר לוֹ, שֵׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יָדִי" (בראשית כד, ב), וכן יעקב את יוסף: "שֵׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יָדִי וְעֲשֵׂת עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת, אֵל נָא תִקְרָנִי בְּמִצְרַיִם" (מו, כט). פעולות אלו התפרשו בספרות חז"ל כאחיזה ישירה באיבר המין, הואיל ובו נצטוו במצוות המילה. אמנם פרשנים בימי הביניים הסתייגו מכך. כך למשל כותב אברבנאל בפירושו לכתוב שם: "לא שיצוהו שיקח בידו איבר המילה, כי חרפה היא לו, אלא שישים את ידו תחת הירך הקרוב אליו, כאומר: זכור הברית". אך גם אם נפרש את המקרא לפי דרכו - הרי ברור שהמקרא רומז באחיזה זו לאיבר ההולדה. ראו על כך מלול, פחד יצחק; מלול, מה בין, עמ' 16; וונהאם, בראשית, עמ' 141; פליישמן, למשמעות, עמ' 320; דור, הנשים הנכריות, עמ' 186; אליצור, לפני ולפנים, עמ' 214 (אגב כך, על טקסי שבועה דומים מאוד בשבט הברוי האפריקאי ראו טרמארנה, בורי, עמ' 111-112).

37 כמדומה שגם אלו שיראו בהצגת הדברים הזאת הפלגת דברים יסכימו לקבלם לאחר קריאת הנאום הבא, שופע הקסם, של פילון האלכסנדרוני, שדבריו (שאני מצטטם באריכות בגלל חשיבותם להבנת טענתי שיכולה להישמע לרבים תמוהה) אינם אלא וריאציה פילוסופית, בסגנון הארכאי של ימיו, לדברים האמורים לעיל: "גבר מזדווג עם אשה, זכר עם נקבה, לשים הולדת ילדים, ובמעשהו הוא הולך בדרך הטבע... [אך] מיו... זורע... את הדברים הטובים אם לא אבי כל ההווה, האל שלא נולד, המוליד את הכל? הוא אפוא זורע, אך את הצאצאים שלו, שאותם זרע, הוא מעניק במתנה. שהרי האל אינו מוליד בשביל עצמו דבר, שאינו נזקק לכלום, אלא את הכל בשביל מי שמבקש לקבל. לדברים שאמרתי אביא [לראיה] את משה [בתורה]... שהרי הוא מתאר את שרה שהיא מתעברת בשעה שהאל פוקד אותה ביחידות. אלא שהיא יולדת לא [למין ש'בקר', אלא למי ששואף להשיג את החוכמה, החיים הקרוי אברהם. ובמובהק הוא (משה, בתורה) מלמד אותנו, באומרו על לאה, כי ה' פתח את רחמה - והרי פתיחת רחם היא עניינו של הבעל - והיא הרתה וילדה לא לאל, שהרי הוא לבדו דיו לעצמו, אלא ליעקב... נמצא כי הסגולה הטובה [הצד הנשי] אומנם מקבלת מן העילה את הזרע האלוהי, אלא שהיא יולדת לאחד ממאהביה, שאותו היא מעדיפה על יתר המחזרים. ושוב, יצחק, החכם-בכל, אחרי שעתר לאל, מתעברת רבקה-ההתמדה [רבקה מסמלת באלגוריה של פילון סבלנות והתמדה. ראו הערת המהדיר, יהושע עמיר, בתוך: כתבי פילון, ד, עמ' 161 הערה 77] מן הנעתר [האל שאליו עתר יצחק]. ובלא תחנונים ותפילות לוקח משה את הסגולה הטובה המכוננת והממריאה [צפורה!] ומוצא אותה מעוברת - ולא מבויתמותה כלשהו [פילון למד זאת מכך שלגביה לא כתוב 'ותהר' אלא מיד 'ותלד' - הערת המהדיר, יהושע עמיר, בתוך: כתבי פילון, ד, עמ' 162 הערה 87] דברים אלה... קלטו אל נפשתיכם כדברי סוד קדושים באמת, ואל תגלו אותם לאיש מאלה שלא נזנכו בהם, אלא נצרו אותם בלבבכם ושמרו אותם כעל אוצר" וכו' (פילון, על הכרובים, 43-48, בתוך: כתבי פילון, ד, עמ' 162-163). רמעינין להשוות תפיסה זו לגלגולה המאוחר בימי הביניים. כך, לדוגמה, קובע הזוהר (חלק ב, קג ע"א) ביחס לנצרות: "ואל אחר אסתרס ולית ליה תיאובתא ולא אפיש ולא עביד פירין ואֵל אחר סורס, ואין לו תאוה, ולא מרבה ולא עושה פירות".

וכ"פותח רחם" של נשים מקראיות רבות, מחזקת תמונה פטריארכלית זו של האל, ומתירה לנו לראות בביטוי המטפורי הזה ביטוי מרכזי בסיפור המקראי שלפנינו.³⁸ ומכל מקום, בשלב הראשון נאמר לנו כי הכרעת האל הייתה לבחור באברם. בשלב השני היה על אברם להכריע דרך מי יוצא לפועל רצונו בעולם. אברם בוחר בשרי. אך מעשה שטן: האל, הסמכות העומדת מעל אברם, עוצר את רחמה של שרי ללא כל סיבה נראית לעין. אין לאברם בְּרָה עתה, אלא להוציא לפועל את צו ההפריה האלוהי באמצעות רחם השפחה שנבחרה.

בנקודה זו של הסיפור נוצר מתח בין שתי נקודות מבט נשיות שונות מאוד זו מזו ביחס ל"רחם" שבו בוצעה אותה הוצאה לפועל. מנקודת הראות של שרי אין רחם זה אלא אובייקט, "רחם להשכיר" - ואין כל חשיבות לסובייקט הנושא אותו ("אולי אֲבָנָה מִמֶּנָּה" - טז, ב). ואולם, מנקודת הראות של הגר, אין היא, הגר, נפרדת כלל וכלל מה"רחם" שלה - והיא מתעלית בוה, לפי תחושתה, ממעמדה כ"שפחה" למעמד ה"אישה" לכל דבר.

כמובן שלמעמד האישה ביחס לאברם יש השלכה ישירה על מעמד התינוק שיוולד. אם בן זה שיוולד להגר יוכל להימנות כשלישי לשרשרת של המעברים (ה"מוציאים לפועל"), כאן אפשר שגם שרי תסכים לכך - אך בתנאי שהתינוק הנולד ייחשב לבנה. זויות הראייה השונה של שתי הנשים ברורה למדי, אך השאלה עתה היא, מה היא נקודת ההשקפה של האל ושל אברם (כשני המעברים וה"מוציאים לפועל" הקודמים בשרשרת) על נושא זה. בהמשך הסיפור יתברר לנו כי בכוונת מכוון התשובה לשאלה זו אינה ברורה, הואיל וגם האל וגם אברם שותפים לעמדה המזהה את האמת שבכל נקודת מבט מצד שתי הנשים, ורואים בבירור את הכוח של כל נרטיב משתי זויות הראייה הנשיות השונות. הבחנה זו מנוסחת בדרך הדיוק החסכונית של מדרש האגדה במילים אלו: "...לא נעשית הגר אשה אלא לאברהם, אבל לשרי נקראת שפחה".³⁹

בעקבות זאת נוכל אנו להציג הבחנה זו כך: המתח המוצג בסיפורנו בשלב הראשון כמאבק על מימוש הבשורה האלוהית, ובשלב השני כמאבק בין הנשים על השאלה מי תופרה מזרעו של אברם - הוא למעשה מאבק סביב נושא האינטימיות (במובן של

אהבה וקרבה פנימית השורה בין בני זוג המצויים בדיאלוג).⁴⁰ בראשונה בחר האל באברם למעין שותף לקרבה אינטימית מיוחדת עמו. אינטימיות אלוהית מיוחדת זאת מאפשרת לאברם להוליד במרחב הארצי את העם העתידי שיזכה לרשת ממנו את האינטימיות המיוחדת עם המישור השמימי. ועתה, בשלב השני, פורץ מאבק בין הנשים המועמדות לכך במישור הארצי, על השאלה איזו אישה תזכה לקלוט ברחמה את זרעי האינטימיות שהוענקו לאברם. משמעותה של אינטימיות זאת עבור

וכפי שתאר זאת דניאל אברם: "ישו צוייר כדמות אלהית של הנצרות שלא מתפקדת, דהיינו, בניגוד לאל הפורה של עם ישראל, ישו נמצא ללא כוח הגברא: אימפוטנט" (אברם, פרקים, עמ' 284, וראו שם רשימת המקורות לעניין זה בהערה 59).

38 ראו על כך בהרחבה דיוניו של איילברג-שוורץ, פאלוס האל. ובייחוד לענייננו בעמ' 139-141, 143, 224-223.

39 מדרש אגדה בראשית טז, י, מהדרות בובר עמ' 36.

40 על האינטימיות של האל עם עמו במקרא ראו גם אופנהיימר, הנבואה הקדומה, עמ' 79-80 והערה 93 שם. על גלגולה של עמדה זו בספרות חז"ל בתפיסות המונחים ברית, תורה וקדושה, ראו קוסמן, מסכת נשים, עמ' 50-51, 133-134, 156-174.

הנשים שבסיפורנו היא זו: מי מהן תיבחר להיות אִם-האומה שתזכה במישור הארצי באותה אינטימיות שמיימת מיוחדת ביחסיה עם האל.

מבחינת מרכיב התנועה של הסיפור המקראי יש כאן סמליות מעניינת: ההולדה, המסומלת בדרך כלל בתנוחה אינטימית של שכיבה הוריוזונטלית, עוברת מעין טרנספורמציה בסיפורנו לתנוחה אינטימית של התעלות על ציר ורטיקלי. הרי בתודעת שתי הנשים מנוסח עניין זה כך: מי מהן שתזכה לשכב (הוריוזונטלי) עם אברם באופן אינטימי – תזכה בכך גם למגע האינטימי (הוורטיקלי) ביחסיה עם האל. הדרך אל הקדושה עם האל ממעל עוברת אפוא בסיפורנו בדרך החתחתים של מעבר הזרע מן הפאלוס לרחם למטה, על ה”ארץ”.⁴¹

משמעותו הרעיונית הנסתר של החיבור בין הקו ההוריוזונטלי לקו הוורטיקלי בסיפורנו הוא זה: ככל שהאינטימיות של האישה (הגר או שרי) עם אברם והאל גבוהה יותר, גם החיבור הארצי (ההוריוזונטלי), דהיינו תהליך ההולדה, מקבל ממד חזק יותר של נצח (הנשפע אליו מן הקו הוורטיקלי).⁴²

ומכל מקום, המשך הקיום על הקו העתידי של שלשלת הדורות תלוי במגע המיני המבורך באינטימיות של האל. זו מקנה לאדם את היכולת להחליף מגע מיני ארצי, חסר משמעות, בעל משך רגעי – במגע מיני פורה ובעל ערך דתי הנמשך אל זמן הנצח האלוהי, מגע המניח אחריו שרשרת של צאצאים הקשורים לאותה אינטימיות ראשונית בקו העתידי המתמשך.⁴³

התנועה על הסולם ההיררכי: לכיוון מעלה ולכיוון מטה

נעקוב עתה אחר סדר המהלכים בסיפור המקראי מנקודת הראות של תנועת הסטטוסים שכיוון תנועתם על הסולם ההיררכי הוא מלמעלה-למטה ולהפך.

41 מתח זה שעליו אני מצביע כאן, בין הקו ההוריוזונטלי לקו הוורטיקלי, יש לקשור כמובן גם למושג ”סיבתיות כפולה” שטבע קויפמן. ראו על כך זליגמן, מחקרים, עמ' 62–81, וכן ראו אמית, סיבתיות; פולק, הסיפור במקרא, עמ' 251–254. כמו כן יש לקשור זאת במידה מסוימת להבחנה של אוארבך, מימוזיס, עמ' 6–19, בין ”רקע קדמי” ל”רקע אחורי” בטכניקה של הסיפור המקראי. ברם, ענייניו של אוארבך הוא רק בטכניקה הספרותית ובנקודת המבט הפסיכולוגית של הקורא בסיפור המקראי, ואין הוא עוסק במשמעות התאולוגית של דרך העיצוב המקראית המיוחדת הזאת. לעניין המינוח ראו גם אלשטיין, עיגולים ויושר, עמ' 11 הערה 5.

42 זהו גם פשרו העמוק של הניסיון במקרא. לפי התפיסה המקראית האל מרום בכך את האדם ממקומו הטבעי ומחברו אל המישור האלוהי. ויפה קשרו בעקבות זאת חכמי המדרש בין ניסיון לנס, דגל, שמוצב באופן בולט על הקו הוורטיקלי: ”ניסיון אחר ניסיון, גידלון [גדילה, צמיחה] אחר גידלון, בשביל לנסותם בעולם, בשביל לגדלן בעולם כְּנֶס שֶׁלִּסְפִינָה” (בראשית רבה נה, א, עמ' 585). וראו על כך גם אדר, הסיפור המקראי, עמ' 85–87. ראויה לציון בקשר לכך גם עמדתו של אוריאל סימון, הסבור כי גישה מקראית זו מכילה בתוכה מִסַּר החזור שוב אל המציאות הארצית. לדעתו יש להבין תנועה זו כך: לאחר שהאדם יכריע בעד המחויבות לאל וכנגד האינסטינקט הטבעי – יינתן תוקף רב יותר דווקא למחויבותו האנושית. נמצא שלפי דעת סימון אין סתירה עקרונתית בין שני המישורים. ההתעלות במישור הוורטיקלי משפיעה אחר כך על המישור ההוריוזונטלי (ראו סימון, אברהם, עמ' 45).

43 בנושא הבטחת העתיד כאחד מן הנושאים היסודיים ביותר המעסיקים את ההגות היהודית השוה גם קוסמן, אלדר, ובמיוחד עמ' 88 שם; שמעוני, אל העפר.

מהלכי הסיפור מציגים, כאמור, מעין נדנדה של סטטוסים, שלתנועתה הסחרחרת סביב שאלת האינטימיות הוורטיקלית מתלווה שאלת האינטימיות ההוריזונטלית. ארבע דמויות ממלאות כאן תפקיד: האל, אברם, שרי והגר.

פרק טז

1. שרי הגבירה (הנמצאת למעלה) מציעה את הגר השפחה (המצויה למטה) לאברם לאישה (תנועה הגבהה מלמטה למעלה) (א-ג);
2. אברם בא על הגר, והשפחה ההרה מתנשאת על שרי הגבירה (הגר דוחקת באמצעות ההתנשאות שהיא נוקטת את שרה ממעמדה הרם - למעלה, לעמדת נחיתות - למטה) (ד);⁴⁴
3. בעקבות זאת: כעסה של שרי מופנה עתה כלפי אברם (ה);
4. תגובת אברם: נסיגה - והנחת גורלה העתידי של הגר בידי שרי (ו);⁴⁵
5. תגובת שרי: "עינוי" הגר (השפחה שהתנשאה למעלה מורדת למטה) (ו);⁴⁶

44 ויינפלד, בראשית, 114, מדגיש בנקודה זו את נקודת השפל שאליה הגיעה שרה: לא רק שאישה שלא ילדה הייתה נמונה לחרפה (ראו בראשית ל, כג), אלא שזלזול מצד השפחות נחשב לשיא ההשפלה (ראו לעניין זה שמואל ב ו, כ-כב, וראו גם להלן, הערה 60).

45 תנועת נסיגה זו - והנחת הדברים בעולם למאבקי האחרים - אופיינית, באופן מעניין ביותר, ל"מניחי הפאלוס" (והשוו זאת גם לדברי ניקיידו, הגר, עמ' 224-225). המדרש מנסה לשחזר בנקודה זו של הסיפור את תחושותיו הפנימיות של אברהם, ומוכיח בזה רגישות רבה למצבה הקשה של הגר, בנותנו מחשבות אלו בפיו של אברהם: "מאחר שציערנו אותה אנו משעבדים אותה... מאחר שעשינו אותה גבירה נעשה אתה [אותה] שפחה?" (בראשית רבה מה, ו, עמ' 454).

46 נאמר: "וַתַּעַנֶּה שְׂרָי" (טז, ו) - הפירוש הנכון של הדברים הוא, כפי הנראה, ששרי הורידה את הגר למעמד שפחה רגילה, כמו שהייתה קודם שניתנה לאברהם (ראו ויינפלד, בראשית, עמ' 114). אך מבחינה ספרותית אי אפשר להתעלם מהקונוטציה החריפה של "עינוי" בעברית, שמשמעותו לעתים גם סבל פיזי ולא רק השפלה במובנה הפסיכולוגי (ראו על כך: בן יהודה, מילון, כרך ט, ערך 'ענה', עמ' 4581-4582; גרשטנברגר, ענה). במדרש מצויה גם הדעה ששרי היכתה אותה (דעת רבי ברכיה בבראשית רבה מה, ו, עמ' 454). לדעת כמה מפרשני ימי הביניים חטאה בכך שרי, ואף אברהם חטא בכך שלא מנע זאת ממנה. כך היא למשל דעת הרמב"ן (בפירושו לתורה שם), והרד"ק (בפירושו על אתר שם) אף ראה בלקח זה את מטרת הסיפור כולו, שלדעתו נכתב בתורה כדי "לקנות אדם ממנו המדות הטובות ולהרחיק הרעות".

אלו שרצו לנקות את שרי מן האשמה עשו זאת או מטעמים לשוניים (כך למשל הלוי, ותענה), או מטעמים אפולוגטיים, בהתאם למגמה המוכרת המנסה להצדיק ככל האפשר את אבות האומה. כך למשל, נמצא כבר בתקופה קדומה מאוד עמדה מעין זו, המובעת בדברי פילון האלכסנדרוני, אשר מנקה את שרי מכל אשמה ומגנה את הגר (ראו בלקין, מדרשי פילון, עמ' רנה-רנו, רנח-רס. וראו גם פילון, על הלימודים). גם במדרשים נוכל למצוא עמדה זאת. ראו למשל דברי ר' שמואל בר נחמן בדברים רבה, ראה, פרשה ד, ה, המציג משל זה: "למי שנולד לו בן, ראה אותו איסטרוולוגוס [אסטרוולוג, צופה עתידות] אחד, אמר: זה הנער עתיד להיות ארכי ליסטים, צריך הוא לאביו להשליכו. שמע אביו, אמר: לבני אני משליך?? שמע אביו של אותו איסטרוולוגוס, אמר: כל מה שאמר לכם בני שמעו לו!". והנמשל הוא: "כך ראתה שרה [את העתיד] לישמעאל יוצא התרבות רעה, והיתה אומרת לו לאברהם: גרש את האמה הזאת ואת בנה - והרע לו. נגלה עליו הקב"ה, א"ל [אמר לו]: אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו' - שמע בקולה ונשקפ - שנקרא זרעו לשמו של יצחק, שנאמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע'". זאת היא גם העמדה הרווחת בין הפרשנים הרבניים המאוחרים, וראו למשל דברי הרב חיים דב רבינוביץ: "אין ספק שלעינויה [של הגר] קדמו אמצעי השפעה אחרים [שניסתה שרה להפעיל]. אבל הללו לא השפיעו. גדולתה של שרה נותנת רשות להניח, שעינוי זה היה רק ביחס להרגשותיה של הגר, בתור האשה האומרת להוליד בנים לאברהם" (רבינוביץ, דעת סופרים, בפירושו לבראשית על הפסוק שם). ולא די בכך, אלא שבדורות האחרונים, שבהם נעשו סמלי המאבק של יצחק וישמעאל נוכחים אף יותר מבעבר, התעצם במיוחד כוח ההגנה של הפרשנים על שרה, עד שהיו גם כאלה שטענו כי על פי "דין תורה" נאלצה שרה

6. ובעקבות זאת: השפחה בורחת למדבר (1);
7. המלאך מתגלה ליד עין המים (ממצוקת המדבר להתגלות האל, דהיינו מלמטה למעלה) (ז);
8. ומורה להגר לחזור "להתענות תחת ידי גברתה" (מלמעלה למטה, דהיינו שמעמד גבוה זה, המובטח לה לעתיד, מצריך אותה לרדת למטה) (ט);
9. המלאך מבטיח להגר כי יצא ממנה עם גדול (ממשפחה פשוטה תהפוך לאם אומה גדולה וחשובה, דהיינו תנועה מלמטה למעלה) (י*);
10. המלאך מורה להגר לקרוא לבן שעתיד להיוולד בשם ישמעאל,⁴⁷ כדי לסמן שהאל מאזין למצוקת "עניך" ומבטיח את עתידו של ישמעאל (דהיינו מלמטה, ממצוקתה הגדולה, היא תעלה למעלה, לעתיד המובטח על ידי הקו ההוריוזונטלי) (יא-יב);⁴⁸
11. (הגר חוזרת לבית הגבירה ואחר כך) מתרחשת לידת ישמעאל (חזרה לעינוי, דהיינו ירידה למטה, ומשם עלייה שוב למעלה עם לידת ישמעאל) (טו).

ברק יז

פרק זה מכיל שני אלמנטים מרכזיים מבחינת הרצף הסיפורי שלנו:

1. האל משנה את שמו של אברם לאברהם, ומסביר שאברהם מוכרז בזה כ"אב המון גוים" (פסוקים ד-ה). כאן רומזת הסמכות האלוהית בעקיפין גם למעמדה של הגר, שכן לא מדובר כאן באב לגוי אחד, אלא באב לגויים רבים, וכפי שמתפרש בכירור שם: "והפּרְתִי אֶתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד, וְנִתְתִּיךָ לְגוֹיִם, וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ" (ו). אמנם הכתוב מטשטש מעט מסר ברור זה - ברוח הערפול המתמיד האופף את הנושא במקרא - בהוסיפו בהמשך: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם: שְׂרֵי אֲשֶׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שְׂרֵי כִי שָׂרָה שְׁמָהּ, וּבִרְכִיתִי אֹתָהּ וְגַם נִתְתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן, וּבִרְכִיתִיךָ, וְהָיְתָה לְגוֹיִם, מְלָכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ" (טו-טז). קורא הפרשה עומד עתה נבוך לרגע: האם משרה בלבד יצאו "גוים" מזרע אברהם?⁴⁹

לנהוג כפי שנהגה (ראו, למשל, הבלין, ונצדק קודש, עמ' תקי-קטקטז).
 47 אמנם בהמשך נאמר כי אברהם הוא שקרא לו ישמעאל: "וַיִּתֵּן הָגֵר לְאַבְרָם בֵּן, וַיִּקְרָא אֶבְרָם שֵׁם בְּנֵו אֲשֶׁר יָלְדָה הָגֵר: יִשְׁמְעֵאל" (טו), אך נראה שפסוק זה בא להדגיש את האינטימיות והשייכות שחש אברהם כלפי בן זה ("שם בנו"), ואפשר שאברהם קרא לו ישמעאל על פי בקשת הגר - דבר המדגיש שוב בדרך עדינה את האינטימיות שנוצרה בינו ובין הגר. נקודה זו באה אפוא להטעים את "ניצחון" הגר על שרה, שכן לו הייתה הגר רק "רחם להשכיר" בעבור שרה - הייתה שרה מעניקה לילד את שמו, כמו שלמשל מצינו שלאה העניקה לבן שילדה זלפה, שפחתה, את שמו "אשר" (בראשית ל, ג).

48 והשוו זאת לדברי המלאך להגר (כא, יז), שלפיהם שמע אלוהים את קול הנער. אמנם בניגוד לסיפור שבפרק כא, בסיפור שבפרק טז הגר יוצאת למדבר כשהיא הרה, והנער עדיין לא נולד.

49 על ההשלכות המאוחרות שיש בהלכה הרבנית להכרזת אברהם כ"אב המון גוים" על מעמד הגוי בכלל ובני ישמעאל בפרט, ראו משנה ביכורים א, ד: "אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא ואת ההצהרה של "מקרא ביכורים". ראו דברים כו, א-יב", היות ואינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו ודברים כו, ג, שכן אינו יכול להכריז הכרזת שקר באומרו "לאבותינו" - מכיוון שאבותיו גוים היין". ברם, דעת רבי יהודה המובאת בתלמוד הירושלמי ביכורים א, ד (סד ע"א), היא שה"גר עצמו מביא וקורא, מה טעם? כי [נאמר] 'ולא יקרא עוד את שמה אברהם והיה שמה אברהם כי' אב המון גוים נתתיך (בראשית טז, ה)' - לשעבר [אתה, אברהם] היית אב לארם, ועכשיו מיכן והילך, אתה אב לכל הגוים". (ואעיר, דרך אגב, שהרמב"ם פסק שההלכה היא כדעת רבי יהודה ולא כנאמר במשנה. ראו הלכות ביכורים, ד, ג). כמו כן ראו לעניין זה האמור במשנה נדרים ג, יא: "והנודר

יש לזכור כי בהבטחת הזרע הראשונה לאברם נאמר רק שהוא יהיה ל"גוי גדול" (בראשית יב, ב), ואחרי הפרידה מלוט מבטיח לו האל "וְיִשְׁמְעֵנִי אֶת זֶרְעִי פַעַם הָאַרְבָּע" (יג, טז). ושוב, בכרית בין הבתרים הובטח לו כי זרעו יהיה רב כמספר הכוכבים (טו, ה). נמצא שרק עתה נאמר לפתע לאברהם כי יצאו ממנו לאומים שונים.⁵⁰

שוב נרמזים אנו, מצד אחד, לניצחונה של הגר על שרה גברתה, שכן אין הילד בנה של שרה אלא בנה של הגר וממנו יצא גוי אחד. אך מצד שני מתברר לנו כי התוכנית האלוהית מורכבת יותר ממה שחשבה שרה. הפתרון האלוהי עדיין לא נודע לה ולאברהם בבירור.

גם שמה של שרי משתנה עתה משרי לשרה, וכעת נודע לנו כי האל מתעתד לתת לאברהם בן גם ממנה (טו-טז). מתברר אפוא לגדול הסיבוך כי שרה גם היא מנצחת, ושניצחונה גדול מזה של הגר. השם שרה משמעו שְׁלִיטָה. שינוי השם מקנה לה מעמד של מלכה, שכן האל מבטיח כי "מלכי עמים ממנה יהיו" (יז, טז).⁵¹

2. העניין השני שמסופר עליו בפרק זה הוא הצו האלוהי שנמסר לאברהם למול את בני ביתו. המעבר לדיון על ברית המילה מקשר את שני המוטיבים המרכזיים בסיפורנו: המין והרבייה (הציר ההוריוזונטלי) ונקודת ההשקפה האלוהית (הציר הוורטיקלי). שני הצירים נמוגים זה בזה בצו אלוהי זה: על אברהם למול את איבר המין הגברי כאות מסומן לרוח האלוהית השורה בבשר האנושי. הנקודה הקושרת את האמור כאן ישירות לפרק טז היא העובדה שאברהם מל את "יִשְׁמַעְעָל בְּנוֹ" (כג).⁵²

פרק יח

פרק זה סוטה לכאורה לעניין אחר לחלוטין, לסיפורה של העיר החטאה סרום ולניסיונו של אברהם להציל את העיר. אך למעשה, באופן מרומז שוב נקשרת לפנינו חוליה נוספת בסיפור המתוח של שרה והגר. כאן מתגלה לפנינו רמז ראשון לפשרו של הפסוק האמור קודם לכן כי אברהם יהיה ל"אב המון גוים". מתברר לנו עתה כי לא רק מהגר

שאינו נהנה לזרע אברהם – אסור בישראל ומותר באומות העולם". ובתלמוד הבבלי נדרים לא ע"א הוסבר שאף בני ישמעאל ובני עשו אינם נחשבים לזרע אברהם משום שנאמר "פִּי בִּצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע" (בראשית כא, יב) (וראו גם הדיון שהובא בעניין זה אצל טרייוויש, רביד הזהב, בראשית, עמ' צג ואילך). ברוח זאת סוכמו הרברים בילקוט מעם לועז לבראשית, שחיבר במקור בלאדינו רבי יעקב כולי (רבי יעקב כולי נפטר בקושטא ב-1732). עליו ועל עבודתו ראו: חגי, מעם לועז, וכן לנדאו, הטראנספורמציה). כולי מודגיש לאורך קריאתו בסיפור שרה והגר כי רק זרע יצחק נחשב לזרעו של אברהם. כמו כן הוא שם בפי האל ברבריו לאברהם את המילים האלה: "ויאמר אלהים אל אברהם... כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה (כא, יב)... ויצחק בלבד נחשב זרעך... שעשו וישמעאל לא נקראים זרע אברהם, כי הם רשעים" (כולי, ילקוט מעם לועז, עמ' תיג). את ההגדרה שהוגדר אברהם על ידי האל כ"אב המון גוים" הוא מפרש כאילו מדובר ב"גוים" במובן המאוחר של הכינוי – כלומר נוכרים – ועל פי זה מבאר: "הכוונה לגוים טובים של האומות שקיבלו עצתו של אברהם ונתגיירו, ואז הם נקראים בניו, כי נתגיירו בגללו" (שם).

50 על היחס בין "גוי" ל"עם" ראו שפירא, פרא אדם, עמ' 107 הערה 19.

51 צדוק וויינפלד, בראשית, עמ' 121.

52 על ברית המילה כנושא בעל חשיבות מיוחדת אחר כך במשנת הרמב"ם העוסקת ביחסי בני שרה והגר, ראו בריון להלן.

יהיה לו, לאברהם, המשך כעם (דבר שכבר ידוע לנו, הקוראים), אלא שהעיקר הוא דווקא אותו העם שיצא בעתיד מרחמה של שרה - וזאת בדרך נסית לגמרי. המלאכים מבשרים לאברהם כי "פֶּעֶת חַיָּה (בעוד שנה) וְהָיָה בֶן לְשָׂרָה אִשְׁתְּךָ" (יח, י).

האלמנט הבולט בסיפור הוא אלמנט ההסתרה. הכול נעשה כאן כבדרך אגב, שלא כמו הדרך הישירה שבה מתגלה העתיד להגר במדבר, ועל כן הסיפור רצוף הפתעות ואלמנטים שאינם מחוורים לגמרי.

ראשית, לא נאמר כלל במפורש כי ה"אנשים" שבאו אל אברהם (הנזכרים בפסוק ב) היו מלאכי האל - אף שזה הרושם העולה בבירור מכל המסופר בפרק יח. שנית, הבשורה מושמעת מפי המלאכים לאברהם כבדרך אגב, מאחר שמצטייר מן התיאור שעיקר שליחותם מכוונת להענשת אנשי העיר סדום (טז ואילך). שלישית, שרה שומעת בשורה זו רק בעקיפין. הדברים נאמרים לאברהם - והמלאכים כביכול אינם יודעים ששרה שומעת זאת. ואולם, הואיל והמלאכים מייצגים את הרשות האלוהית היודעת-כול, הרי ברור שהם יודעים היטב ששרה שומעת מה שנאמר לאברהם, וכשהם שואלים היכן שרה נמצאת ואברהם עונה "הִנֵּה [היא] בְּאֵהָל" (ט) - מובן מאליו שהם רק מעמידים פנים שהם אינם יודעים זאת.⁵³ אמנם התגלות זו נעשית בדרך בלתי ישירה, משוקעת היטב באלמנט ההסתרה, בדיוק כמו עצם ההתגלות האלוהית לאברהם ולשרה בלבוש "שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים" (ב). רביעית, זהו גילוי בלתי צפוי לחלוטין, מכיוון ששרה הייתה בפרק זמן זה לאחר חדלון הווסת. שרה עצמה אף סבורה שהעובדה שאברהם זקן מונעת ממנו להוליד ממנה ילד (יב), ודברי המלאכים מפתיעים אותה כל כך עד שהיא צוחקת על כך בלבה (יב).

הרושם העולה מן התיאור הקשור לענייננו בפרק זה הוא שהנס העיקרי, הולדת יצחק לעתיד לבוא - הוא עניין הבא בדרך מוזרה, בלתי צפויה, עקיפה לחלוטין. לפיכך יש להבין כי העיקר הגדול שהסיפור חושף במהלך אטי, צעד אחר צעד, הוא זה: מי שיוזכה להמשיך באופן מלא וישיר את האינטימיות הגדולה של אברהם עם האל, יבוא לעולם בדרך לא-טבעית ומפליאה. וכגודל העניין הנולד - כך גודל ההפתעה שבביאתו. כביכול נאמר כאן שביאת יצחק לעולם איננה כה מושרשת בדרך הטבע (הציר ההוריוזונטלי) - ויש בה משהו חזק יותר המושפע מן הציר הוורטיקלי.⁵⁴

53 על אלמנט ההתגלות האלוהי הבולט בפסוק זה ראו וונהאם, בראשית, עמ' 47.

54 וראו לעיל הערה 41. כדי להדגיש זאת ביתר שאת פיתחה האגדה רעיונות קיצוניים יותר המגדילים את ממדיו של הקו הוורטיקלי. כך למשל נטען במדרש כי לשרה לא היה רחם כלל באותה שעה, ושעל כן היה על האל להמציא לה בדרך נס רחם חדש לצורך הולדת יצחק. ראו בראשית רבה מז, ב, עמ' 472: "ר' יודן בשם ריש לקיש עיקר מיטרין [רחם] לא היה לה וגלף [חקק] לה הקב"ה עיקר מיטרין" (אשר לביטוי עיקר מיטרין אפשר שפירושו: עיקר הרחם, דהיינו שלא נותר בה אפילו סימן של רחם, או שיש כאן כפילות, שכן גם עיקר פירושו רחם. ראו מייקיין, בראשית רבה, ב, עמ' 173). ובקשר לכך ראוי להוסיף: יובל, שני גויים, עמ' 99 הערה 125, הראה עד כמה נרתעו גם חוקרים בעלי שם מלקבל את הפירושו המתקבל ביותר על הדעת של דאוכה לקטע הידוע מההגדה של פסח: "יורא את ענינו (דברים כו, ז) - זה פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר 'יורא אלהים את בני ישראל וידע אלהים' (שמות ב, כה)". דאוכה סבר שהדרשה קוראת את "וידע אלהים" במשמעות של ביאה, דהיינו שבני ישראל נהגו פרישות מינית במצרים וצאצאיהם נולדו בדרך נס. קריאה מדרשית זו מחריפה את הנטייה הוורטיקלית, באומרה שגם בהמשך ההיסטוריה של יורשי אברהם לידה הייתה לעתים לידה נסית, ולא רק לידה של יחידים - אלא גם של האומה בכללותה.

גם ישמעאל בא לעולם לאחר גילוי אלוהי להגר במדבר. וגילוי זה - שהוא, כפי שכבר ציינו חכמי המדרש, היחיד במקרא שבו האל (דרך שליחות ה"מלאך") מדבר עם אישה ("מעולם לא נזקק הקב"ה לשוח עם אשה אלא עם אותה צדקת והגר")⁵⁵ - גילוי זה הוא בוודאי בעל משקל ומשמעות: הגר השפחה זוכה על ידי כך לדרגת אינטימיות מסוימת עם האל.⁵⁶

ואולם, כעת מתברר לנו שהאל איננו בוחר בחירה חד-משמעית כשרה או בהגר העומדות זו מול זו. הוא אמנם בוחר כשרה ללדת את מי שימשיך את הקו הישיר לאינטימיות שהוא, האל, יוצר עם אברהם - אך האל מקבל גם את צאצאיה של הגר כצאצאים "חוקיים" של אותה אינטימיות עם אברהם. גם הם יהיו לעם, וגם הם ימנו עם בניו של אברהם, אף שהם לא יזכו למעמד האינטימיות הגבוהה המוקנה לבניה של שרה, ועל כן לא יזכו בנחלת הארץ⁵⁷ - על כל מה שמשמע מכך לגבי האינטימיות היתרה השורה בארץ שהאל בחר בה עבור "צאצאיו" מכל הארצות.

פרקים יט-כ

בפרקים אלו שבים אנו לסיפור סדום. המתח בין שרה להגר, שהעסיק את המספר בפרקים הקודמים, נעלם לרגע, אך אנו חוזרים אליו שוב בפרק כא.

פרק כא

בגלל הדמיון הרב בין המסופר בפרק יז למסופר בפרק זה (בשני הסיפורים מופיעים רכיבים אלו: שרה מקנאת, אברהם מגרש את הגר והמלאך מתגלה להגר על יד הבאר) היו שסברו שהעורך המקראי שילב כאן גרסה אחרת של הסיפור המופיע בפרק יז.⁵⁸ ומנקודת המבט של תיאור אופייה של הגר היו שרצו לבסס על כפילות זו טענה על שני תיאורי "הגר" שונים המצויים בספר בראשית.⁵⁹ ומכל מקום, לצורך הדיון כאן תתמקד הקריאה שנציע בסיפור המקראי כפי שהוא ערוך לפנינו.

55 בראשית רבה מה, י' עמ' 457. וראו על כך שפירא, פרא אדם, עמ' 112.

56 ראוי עוד להעיר שהמעמד הגבוה שהגר זוכה לו במקרא מודגש גם באמצעות קווי הדמיון הבולטים שבין סיפור גירוש הגר לסיפור העקדה הבאים בסמיכות זה לזה במקרא. ראו על כך: סימון, גירוש ישמעאל; ניקיידו, הגר; סמט, שרה והגר; שפירא, פרא אדם, עמ' 113.

57 הקשר בין ירושת הארץ ובין הברית נרמז כבר באמור בפרק יז, פסוקים ח-יא: "וַיִּנְתְּנִי לָךְ וְלַיִרְצָךְ אַחֲרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיךָ, אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן, לְאַחֲזֶת עִלְמָם - וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם: וְאַתָּה אֵת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֲתָה וְיִרְצָךְ אַחֲרֶיךָ לְדִרְתָּם. וְאַתָּה בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין יִרְצָךְ אַחֲרֶיךָ: הַמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר. וַיִּגְמְלֶתֶם אֶת בֶּשֶׂר עַרְלֹתְכֶם, וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם". קשר זה פותח במקורות המאוחרים (ראו זכריה, קדושת הברית; אריאלי, ברית) ואף נקשר למאבק בין בני ישמעאל לבני ישראל על ירושת הארץ העתידית במאמר הזוהר, וארא, לב ע"א: "ווי על ההוא זמנא" וכו'. מאמר זה מכיל קביעות אלו: יש להצטער על הזמן שבו נולד ישמעאל לעולם ונימול; עקב טענת השר של ישמעאל הרחיק הקדוש ברוך הוא את בני ישמעאל מן הדבקות העליונה, אך העניק להם חלק בארץ ישראל שלמטה; בני ישמעאל עתידים לשלוט בארץ כשתהיה ריקה כפי שהמילה שלהם ריקה; וכיוון שכך הם עתידים לעכב את בני ישראל מלשוב לארץ עד שתסתיים זכותם.

58 על ההשערות השונות ראו וונהאם, בראשית, עמ' 79 הערה 31; שפירא, פרא אדם, עמ' 111; ניקיידו, הגר, עמ' 223-224 הערה 14; גרוסמן, שני סיפורים. כן ראו הספרות שנזכרה אצל טריבל, טקסטים, עמ' 29-30 הערה 6.

59 ראו על כך בליס, בנות זוג, עמ' 75.

1. שרה יולדת את יצחק (א-ח) (שרה מתעלה, דהיינו עולה מלמטה כעקרה - לכיוון מעלה כיוולדת);⁶⁰
2. אברהם עורך משתה ביום שבו נגמל יצחק (ח);
3. בשעת המשתה שרה רואה את ישמעאל "מצחק" (ט) (מנקודת הראות של שרה יש בצחוק זה ממד סכנה לבנה יצחק, דהיינו איום בנחיתה עתידית מלמעלה למטה);⁶¹
4. שרה תובעת את גירוש הגר: "לֹא יִרְשׁ בֶּן הָאֵמָה הַזֹּאת עִם בְּנֵי, עִם יִצְחָק" (י) (הדרישה היא כמוכח להורדת הגר מלמעלה למטה);
5. אברהם נרתע, והאל מתערב לטובת שרה (יא-יג);⁶²
6. אברהם מגרש את הגר וישמעאל למדבר, והגר נקלעת למצוקה (יד-טז) (דהיינו ירידה מלמעלה למטה);
7. המלאך מציל אותם בדרך נס, ומודיע להגר שיצא ממנה עם גדול (יז-יח) (עלייה מלמטה למעלה);
8. ישמעאל נעשה לקֶשֶׁת ומתיישב במדבר פארן (כ-כא).⁶³

הגר כאם ישמעאל ודת מאמיני האסלאם

עד כאן הצעתי קריאה ספרותית שמטרתה חשיפת הסטרוקטורה העומדת בתשתית הסיפור המקראי. לטענתי סטרוקטורה זאת משקפת מבנה תנועתי של מעין נדנדה שבה עולות ויורדות שתי הדמויות הנשיות המרכזיות: שרה והגר.

והנה, כידוע, בימי הביניים קראו הפרשנים היהודיים את הסיפור הזה כסיפור שרומז ליחסים המורכבים שבין יהודים למוסלמים. במילים אחרות, דמותה של שרה הפכה לדמות המייצגת את אמונת היהדות ודמותה של הגר הייתה לסמל האסלאם. ואולם, לצורך הדיוק ההיסטורי יהיה עלינו לזכור שלזיהוי זה אין יסוד במקרא עצמו.⁶⁴

60 והשוו זאת להדגשה המיוחדת של חנה בשירתה לאחר הולדת שמואל (שמואל א פרק ב): "וַתִּתְּפֹלֵל חָנָה וַתֹּאמֶר: עֲלֵץ לִבִּי בַה', רָמָה קִרְנֵי בַה', רָחַב פִּי עַל אוֹיְבֵי כִּי שִׁמְחֵתִי בִישׁוּעָתֶךָ" (א), וכן בהמשך: "ה' מוֹדִישׁ וּמַעֲשִׂיר, מִשְׁפִּיל אֶף מְרוֹמָם" (ז), וכל המזמור שם (א-ז) העוסק בהרמת כבודה של האישה היולדת כנגד ההשפלה שספגה בהיותה עקרה. על ממד ההשפלה החמור של האישה העקרה בעקבות התפיסה הקדומה ש"אין אשה אלא לבנים" (בבלי כתובות נט ע"ב), ראו לעיל הערה 44; סטרס, עקרות; לויין כ"ץ, העקריות, עמ' 103-111.

61 משמעות פעולת ה"צחוק" כאן איננה ברורה (וראו על כך שפירא, פרא אדם, עמ' 109-110 הערה 28; שוורץ, מצחק). לפי הבנתי משתקף כאן בדרך קצרה וחסכונית כל המתח שבין שתי הנשים ובין בנייהן. קנאתו הטבעית של הילד הגדול יותר בתשומת הלב המופלגת הניתנת לאחיו הקטן מוכפלת במקרה זה כפל כפליים, גם מכיוון שיצחק הוא בנה של הגבירה, וגם מכיוון שבאותו יום נערך אירוע כה גדול לכבודו - אירוע שלא נערך עם גמילה ישמעאל. מכל מקום ברור גם שתגובתה החריפה כל כך של שרה קשורה לעובריה שהיא מזהה - אולי בהגזמה האופיינית למתחים כאלה - בצחוק הלועג של ישמעאל סכנה מופלגת ליצחק (וראו על כך גם ויינפלד, בראשית, עמ' 134-135).

62 אברהם כדרכו - וכפי שהענינו לעיל - נשאר פסיבי, אך האל דווקא נוקט כאן עמדה פעילה. וראו לעניין זה פליישמן, גרש.

63 קשת הוא שמו של בעל המקצוע היורה בקשת (השוו מאורי, תרגום הפשיטתא, עמ' 115 והערות שם), אך לא נאמר כאן שישמעאל היה צייד דווקא, דבר המעורר אולי רושם שתיאור זה קשור לדרבי המלאך להגר בפרק טז: "וְהוּא יְהִי פָּא אֲדָם, יָדוּ בְּכַל יָדוּ כַל בּוֹ" (טז, יב).

64 ראו אפעל, ישמעאל, עמ' 225. ועם זאת יש להזכיר את העובדה שכמה שבטים ערביים נזכרים

ההיסטוריון האוקספורדי פרגוס מילר טען שמקורו של זיהוי זה אף איננו מצוי כלל בכתבים הרבניים, כי אם בדברי יוספוס פלאוויוס על נביות, בנו הבכור של ישמעאל (בראשית כה, יג ודברי הימים א, א, כט). דמות מקראית שולית זו, נביות, נקשרה אצל יוספוס לנבטים, שכונו בתקופה הרומית ערבים.⁶⁵ מילר מניח שמכאן חדר קישור זה (בין ישמעאל - בנו נביות - הנבטים - הערבים - המוסלמים) אחר כך למסורת היהודית, והתקבל כמובן מאליו.⁶⁶

ומכל מקום, הואיל וענייננו כאן איננו בשורשים ההיסטוריים של זיהוי זה עצמו, אלא ביחס שבין העולה מן הקריאה בטקסט המקראי ובין האופן שבו הובן ערכו של האסלאם משהתקבל זיהוי זה, יהיה עלינו להתעלם בהמשך הדיון מהערה היסטורית זו ולקרוא את המקורות המאוחרים על בסיס ההנחה שהטקסט המקראי אכן משקף מאבק זה בין היהדות לאסלאם.

לצורך דיון זה חשוב יהיה להדגיש כבר בפתיחה כי האיזון העדין והרב־משמעי שמצאנו בתנועת הנדנדה שנחשפה לפנינו בסיפור המקראי הופך כבר בימים קדומים למדי. עובדה היא, שבאופן שבו הוצגו הדברים בשתי הדתות האברהמיות האחרות, הוסט איזון זה לכיוון חד־משמעי ונחרץ - ובנצרות, יש להעיר, אירע הדבר עוד הרבה לפני התייסדות האסלאם.

עובדה נוספת המתקשרת לכך היטב היא, שגם בנצרות וגם באסלאם נעקר ממקומו היסוד הקושר את הקו הוורטיקלי עם זה הגנאלוגי, קו ה"בשר". בשתי הדתות הללו העמדה התאולוגית התשתיתית איננה משאירה מקום להמשך משפחת אברהם במובן הגנאלוגי. תחת זאת הן מניחות כי "משפחה" זו היא עניין מטפורי.⁶⁷ דהיינו, כל המצטרף לאמונה ה"נכונה" זוכה אפוא מעתה להימנות עם "בני אברהם". את הקיטוב החד בין שרה להגר מציג פאולוס כך:

אמרו לי אתם, החפצים להיות תחת משטר התורה, האם לא תבינו דברי התורה? הן כתוב כי שני בנים היו לאברהם, האחד מן השפחה והשני מן הגבירה. בן השפחה נולד בדרך כל בשר, ובן הגבירה בדבר אלהים. ואלה הדברים הם, למשל, כי שתי בְּרִיתוֹת הנה, האחת מהר סיני, הילָלֶת ילדיה לעבדות, וזאת היא הגר. כי הגר היא הר סיני בערב, ודמתה לירושלים כיום, כאשר היא בעבדותה עם בניה. אך ירושלים אשר למעלה היא עיר החֶפְשׁ, והיא האם לכולנו, כי

65 במקרא כצאצאי ישמעאל (בראשית כה, יב-יח. על זיהויים כשבטים ערביים ראו סמית, ערביה, עמ' 327 וכן המקורות שבהערה 20 לעיל). נוסף על כך, עליי להעיר כי בנקודה זו של הדיון לא עלה בידי להבין מדוע החוקרים לא ציינו כמקור לזיהוי זה את הדרשה העתיקה המצויה בספר היובלים כ, יא-יג (מילר, למשל, מניח שהיות ובמקרא לא קיים זיהוי בין ישמעאל לערבים יוספוס הגיע לכך בוודאי על דעת עצמו, ראו מילר, הגר, עמ' 32): "ויתן לישמעאל ולבניו ולבני קטורה מתנות וישלחם מעל יצחק בנו ויתן הכל ליצחק בנו. וילכו ישמעאל ובניו ובני קטורה ובניו יחדיו, וישבו מארץ עד מבוא בבל בכל ארץ הקדם על פני המדבר. ויתערבו אלה באלה ויקרא שמם ערבים וישמעאלים עד היום הזה" (מהדרות הרטום עמ' 72. הרטום שם משער כי לפנינו דרשה מילולית: ערבים-ויתערבו).

66 ראו מילר, הגר, במיוחד דבריו בעמ' 33-34. השוו לעניין זה גם דבריו הקצרים של באכר, אגדת אמוראי ארץ־ישראל, כרך שלישי, חלק ראשון, עמ' 73 הערה 4, ועוד ראוי להעיר שקישור זה בין נביות ובין הנבטים מופיע בתרגום הארמי לדברי הימים שם.

67 ראו על כך גם ארנה־קרול, משפחה. לפירוש רבני מהופך, המוציא את ישמעאל ממשפחה זו בדרך מטפורית, ראו דברי כוליי בהערה 49 לעיל.

כתוב: 'רְנֵי עֶקְרָה לֹא יִלְדָה פְּצָחֵי רִנָּה וְצִהְלֵי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְּעוֹלָה' (ישעיהו נד, א). אולם אחי, כיצחק, כן בני ההבטחה אנחנו, וכאשר הנוולד אז כדרך כל בשר רדף את הנוולד על פי רוח אלהים כן גם עתה. אבל מה אמר הכתוב? 'וְתֹאמַר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירֶשׁ בֶּן הָאֵמָה הַזֹּאת עִם בְּנֵי' - עם בן הגבירה.⁶⁸ על כן, אחי, לא בני האמה אנחנו כי אם בני חורים.⁶⁹

בדרשה זאת - אם יותר לנו להשתמש במונחים הידועים של מלאני קליין - בולט הפיצול בין 'האם הטובה', היא שרה, ובין 'האם הרעה', היא הגר, דבר שאיננו מעוגן כלל וכלל בפשוטו של הכתוב, כפי שהראיתי לעיל. נקודה זו נקשרת היטב לעובדה שבני 'האם הטובה' הם חופשיים. משמעות חופש זה היא החופש מה"בשר": מהקשר הגנאלוגי ומחוקי התורה החמורים, שהם, לפי גרסת פאולוס, שייכים ל"בשר", דהיינו לבני השפחה.⁷⁰ ואולם, המצטרף לאמונה ה"נכונה" מצטרף בזה גם למשפחה החדשה של בני שרה הגבירה, אלו החופשיים לחיות ב"רוח". הנקודה המזוהה ביותר, בעבורנו לפחות, היא שפאולוס מזהה עתה את צאצאי ישמעאל עם עם ישראל המחזיק באמונתו בחוקי התורה.⁷¹

אין להתפלא גם על הפיתוח הבא כמובן מאליו - כהמשך ישיר לדרשת פאולוס זו - בכתביו של אוגוסטינוס (340-354), המזהה במשוואה סימבולית את ירושלים הארצית עם הגר, שהן בעיניו סמלים לכנסת ישראל - לעומת המשוואה הסימבולית המזהה אצלו את מאמיני הכנסייה עם ירושלים השמימית ועם שרה.⁷²

אם בסיפור המקראי עצמו פגשנו קשירה חזקה בין הקו ההוריונטלי לקו הוורטיקלי - על אף הנטייה לראות במי שהקו הוורטיקלי חזק יותר אצלו דגם גבוה יותר מבחינה רוחנית - כאן אנו מוצאים לראשונה הפרדה גמורה בין שני הקווים. בני שרה הם בני הקו הוורטיקלי בלבד (השמימי) ובני הגר הם בני הקו ההוריונטלי בלבד (הארצי). בקוראן לא מופיע כל רמז לסיפור מקראי סבוך זה על מוצאו של ישמעאל. ישמעאל ויצחק שבקוראן הם שני בנים שווים לאברהם. ישמעאל הבכור אמנם תופס מקום דומיננטי יותר מזה של יצחק בהקמת ביתו של אללה עלי אדמות, אך אין יריבות של ממש בינו ובין יצחק, וגם לא נאמר דבר על שתי אימהות שונות. גם הגישה הקוראנית

68 על פי בראשית כא, י.
69 איגרת אל הגלטיים, ד, כא-לא (בתרגומו של דליטש), וכן ראו אוגוסטינוס, עיר האלוהים, ספר 13, פרק 21, עמ' 534, וראו על כך: בארט, האלגוריה; רוקח, יוסטינוס מארטיר, עמ' 64. וכנגד קריאת פאולוס ראו את עמדת יוסטינוס המובאת אצל רוקח, יוסטינוס מארטיר, עמ' 55 ואילך ובפרט עמ' 72-75; וכן רוקח, דיאלוג עם טריפון, עמ' 273-274 ושם הערה 230. וראו גם הערת טריבל, טקסטים, עמ' 35 הערה 81. אשר לדרך הדרשה הפאולינית הנזכרת כאן ראו דבריו החריפים של פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, עמ' 378. על הקישור התמוה שפאולוס עושה כאן בין הר סיני לערב (שהיא כנראה באיזור פטרה שבעבר הירדן) - ושבעקבותיו הוא אולי מתכוון לקשר כאן בין מעמד הר סיני ונתינת התורה לשפחה הגר, אִם הערבים - ראו פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, שם; מילון תאולוגי, כרך 7, עמ' 285-286, והדיון הרחב בשאלה זאת אצל לונגקר, גלטיים, עמ' 211-213.
70 וראו לעניין זה בוואריץ, פאולוס.
71 וראו גם הדיון של בנימיני, פאולוס, עמ' 114-118.
72 ראו אוגוסטינוס, עיר האלוהים, ספר 15, פרק 3-2, עמ' 597-599, וכן ספר 13, פרק 21, עמ' 534. לספרות מחקרית הדנה בפיתוח אוגוסטיני זה ראו כהן, כעיוור במראה, עמ' 60 והמקורות הרשומים שם בהערה 119.

מבטלת לגמרי את קשר הבשר (ההוריונטלי) ומניחה שכל מי שמצטרף לאמת האלוהית (הציר הוורטיקלי) שייך לבני אברהם,⁷³ ויש להניח שהיא נוהגת כך בעקבות התפיסה הנוצרית.⁷⁴

בשוטו של המקרא כמצע לפרשנות המקנה תוקף רוחני לאסלאם בימי הביניים

עתה אנסה להראות כיצד שימשה הסטרוקטורה הספרותית-המקראית שהצעתי לעיל מצע לפרשנות יהודית פנימית בימי הביניים, כדי להציב סולם היררכי דתי מורכב בין ערכה של אמונת בני שרה (היהודים) לערכה של אמונת בניה של הגר (המוסלמים) ביחס לאמת האלוהית עצמה. קריאה זו היא אפוא קריאה בעיניים מאוחרות, אך המצע שעליו היא בנויה מצוי לדעתי בטקסט המקראי עצמו. כוונתי היא במיוחד לאמור בפירוש לתורה שכתב הראב"ם, רבי אברהם בן משה (בנו של הרמב"ם), שחי בקהיר בשנים 1186-1237.⁷⁵

לראב"ם הייתה דעה חיובית על האסלאם הן משום שבסיס אמונת האסלאם נחשב למונותאיסטי לחלוטין, והן משום שפגש באסלאם הצופי כמה יסודות דתיים שהחשיבם לבעלי ערך. וכדאי להזכיר ברקע הדברים כי כבר אביו, הרמב"ם, סבור היה כי מבחינה רוחנית ישו ומוחמד הם מנהיגים דתיים שאין לשלול לחלוטין את תוקפם, שכן הם נשלחו לדעתו על ידי האל לעולם כדי לסייע לשיפור מצבו הרוחני בדרכו לגאולה העתידית. וכך ניסח זאת הרמב"ם:

וכל הדברים האלו, שלישיוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו, אינן אלא לישר דרך למלך המשיח, ולתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר 'כִּי אֶזְכְּרֶנְךָ אֵל עַמִּים שָׁפָה בְרוּרָה, לְקָרָא כָּלֶם בְּשֵׁם ה', לְעַבְדוֹ שָׂכֵם אַחַד' (צפניה ג, ט).⁷⁶

יתר על כן, כשאנו שוקלים את ערכה של הדת הנוצרית כנגד זו המוסלמית - לרמב"ם הייתה דעה חיובית הרבה יותר, מן ההיבט ההלכתי לפחות, על זו של המוסלמים.

73 ראו על כך: קלטנר, ישמעאל, עמ' 120-122.

74 פרשנות מוסלמית מאוחרת יותר הכירה כנראה את הגרסה המקראית ו"תיקנה" אותה כך: אברהם ועמו הגר וישמעאל יצאו למדבר והגיעו למְקָה, שם השאירם אברהם ושב אל משפחתו (ראו קלטנר, ישמעאל, עמ' 121, וכן המקורות המצוינים אצל ניקיידו, הגר, עמ' 234 הערה 30. וראו עוד על כך: שוסמן, הגר וישמעאל). באשר לדמותו של ישמעאל באסלאם, קיימת השערה כי במסורות הקדומות מְקָה לא נתפס ישמעאל כלל כבנו של אברהם אלא כאחד מהנביאים הרבים של המקרא (ראו פיירסטון, ישמעאל). ועוד ראוי להעיר, שבניגוד לדעה הנפוצה, בקוראן לא נזכר ישמעאל כלל כבנו של אברהם אשר אביו ביקש להקריבו קורבן בסיפור העקדה. בקוראן עצמו לא נזכר כלל שם הבן שאברהם לקח עמו במעשה העקדה. רק אחרי זמן כתיבת הקוראן הופיעה במקורות המוסלמיים פרשנות זאת, והיא הפכה לפרשנות המקובלת והדומיננטית באסלאם רק במאה העשירית. על האפקט של סיפור אברהם וישמעאל באגדה המוסלמית ראו פיירסטון, מסע.

75 על ראב"ם ראו: רוננבלט, דרכים; מימון, גבולות. ראב"ם איננו היחיד האוחז בעמדה זאת אבל הוא דוגמה בולטת לקו מחשבה זה. ראו להלן, הערה 85.

76 רמב"ם, הלכות מלכים, יא, י (במהדורות הישנות הושמט קטע זה מחמת הצנזורה).

הרמב"ם סבר שקיים הבדל מהותי בין המוסלמים לנוצרים; הבדל שיש לו זיקה ישירה לדברים שיובאו להלן מדברי בנו של הרמב"ם על קרבת האסלאם ליהדות. הוא קבע שהמוסלמים, שלא כנוצרים, אינם מוגדרים כלל עובדי עבודה זרה. כך למשל הוא כתב: "כל גוי שאינו עובד עבודה זרה כגון אלו הישמעאלים... אבל הנוצרים עובדי עבודה זרה הם" (הלכות מאכלות אסורות, יא, ז).⁷⁷

נקודה נוספת שיש להזכיר בדיון כאן בקשר למעלתה הרוחנית של הדת המוסלמית בעיני הרמב"ם היא שבאופן מפתיע הרמב"ם העניק תוקף דתי למילה המוסלמית:

אמרו חכמים, שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבא אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה. הואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, יתחייבו הכל במילה בשמיני.⁷⁸

אביעזר רביצקי, שרן בקביעה הזאת, מסכם שבכך חידש הרמב"ם קטגוריה הלכתית ולפיה המילה המוסלמית היא מצווה דתית וסמל מונותאיסטי. צאצאיו של ישמעאל "נופלים מישראל בקיום ההלכתי של הברית [אינם מלים ביום השמיני], אך הם 'מתקבצים' עמם בהיבט האמונתי של הברית".⁷⁹ ויש להבין עד כמה נועזת קביעה זו: הרמב"ם נאחז במאמר האגדי שבתלמוד המזהה את קטורה עם הגר ומתבונן בדבקותם של שכניו המוסלמים בנוגע לשמירת המנהג של ברית המילה (כשהוא מניח כי הם ממשיכים בכך מסורת עתיקה שנשמרה בידם מימי אביהם אברהם) – ומסיק מכך מסקנה מרחיקת לכת מכל היבט שהוא. הרמב"ם מעמיד על סמך הנחות אלו קטגוריה חדשה בהלכה, הניצבת מעתה בין היהודי ובין הגוי באופן הבא: גויים סתם מחויבים בשבע מצוות בני נח בלבד, וזאת לעומת המוסלמים, שכבני קטורה מחויבים הם לדעת הרמב"ם בשמונה מצוות, שהרי נוספה להם מצוות המילה – וזו מבדילה אותם בכיורו משאר בני נח.

ראב"ם עצמו, בנו של הרמב"ם, אף מוליך כיוון רעיוני זה צעד אחד הלאה. לפי התאוריה שלו, שני הבנים הללו של אברהם נידונו להיסטוריה הבנויה כמו הסיפור המקראי עצמו, לאור ניתוחו דלעיל, במעין נדנדה של סטטוסים. מלכתחילה אכן ראויים בני שרה להיות קרובים לאל יותר מבני ישמעאל, המוסלמים. ואולם, תנאי התנה האל עמם מלכתחילה, שכאשר יחול רפיון בדרכי העבודה הדתית של היהודים יתגלה האל דווקא לבני ישמעאל.

77 כך הנוסח הנכון שם על פי דפוס ראשון ועל פי המצוטט בדברי רבי יוסף קארו, בית יוסף, יורה דעה, סימן קכג, אות א, כו, ד"ה 'יין שנתנסך'. וכן ראו תשובות הרמב"ם, כרך ב, סימן תמח, עמ' 725-728 (וראו גם הלכות עכו"ם, ט, ד, ופירוש המשניות לרמב"ם עבודה זרה, א, ג). לסיכום דעות הראשונים בשאלה זו ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך כד, ערך 'יין של גויים', טור שפח. ועל ההשלכה של קביעה זאת על השאלה ההלכתית של היתר הכניסה למסגד, ראו יוסף, יביע אומר, חלק ז, יורה דעה, סימן יב, סעיף ב, וכן ראו עוד על מעמד האסלאם בהלכה: לצרוסי-יפה, על יחס; אבינר, מעמד הישמעאלים; שרייבר, יחס; הכהן, דת האסלאם. שוסמן, מקורו היהודי, עמ' 441 הערה 71, מוסיפה שכבר בראשית ימי התגבשות האסלאם לא החשיבו השבטים היהודיים דת חדשה זו לעבודה זרה. רמב"ם, הלכות מלכים, י, ח.

79 רביצקי, עיונים מיימוניים, עמ' 114. וראו גם את דברי שלוסברג, יחס הרמב"ם לאסלאם (ולעניין זה כדאי גם לעיין בדבריו של לסקר, סעדיה גאון), וכן ראו סיכום הדיון ההלכתי באנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, ערך 'בני קטורה', טור שפג. לעמדה המביעה שלילה מוחלטת של ערך המילה המוסלמית ראו הדברים המובאים לעיל בסוף הערה 17.

כמדומה שהעיון בספרות חז"ל בחיפוש אחר מקורות לפירוש רבני כזה לא יעלה בידינו תמיכות מוצקות לעמדה זו של ראב"ם. אפשר כמובן, כפי שציינו כמה ממפרשי דעת הראב"ם, לקבל תמיכה מסוימת מן העמדה החיובית כלפי ישמעאל המצויה בתלמוד הבבלי, שמסר דעה זו בשם רבי יוחנן: "ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שנאמר: 'יִקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמְעָאֵל בְּנָיו'" (בראשית כה, ט),⁸⁰ אך אין בכך לדעתי כדי לבסס תפיסה כה מרחיקת לכת המקנה תוקף אמיתי להתגלות האל למוחמד בעתיד. ואולם, לאור הניתוח של הסיפור המקראי שהוצע לעיל, מובן היטב על מה התבססו גם הדעות החיוביות במדרש כלפי ישמעאל וגם הראב"ם: על העובדה שבסיפור המקראי עצמו מוענקת דרגה קרובה של קרבה לאל להגר ולשרה ולצאצאיהן - ולא מצויה בו עמדה מקוטבת של "השחרה" גמורה של צד אחד לעומת "הלפנה" גמורה של האחר.⁸¹ טעם נוסף שלדעתי יש לשקול ברצינות את משקלו בהכרעה זו של ראב"ם, קשור לכך שבמקור המקראי לא רק שהגר איננה דמות דחוייה הנעלמת מן הבמה לאחר הולדת ישמעאל אלא שהיא זוכה - כפי שהתבאר לעיל - להתגלות אלוהית אישית. אפשר אפוא שגם מטעם זה סבר הראב"ם שנבואת מוחמד העתידית כבר נרמזת באלמנט מקראי ראשוני זה.

ראב"ם אכן סבור בעקבות זאת כי יש לראות בדמותו המקראית של ישמעאל "צדיק", ועל סמך זיהויו כדמות חיובית הוא מבקש לשכנע את קוראיו בצדקת טיעונו על מעלתם הרוחנית של צאצאיו, מאמיני האסלאם. לשם הוכחת טיעון זה הוא דוחה

80 כך מוסר רבא בשם חכמי ארץ ישראל בבבלי בבא בתרא טז ע"ב (ואכן, דעה זו מופיעה בבראשית רבה ל, ד, עמ' 271 בשם רבי יודן, וכן שם לח, כז בשם רבי אבא, ושם נט, א בשם ר' לוי). ברם, כנגד זה מכונה ישמעאל "רשע" במדרש המופיע בבראשית רבה סב, ה, (עמ' 676-677). הדרשה תוהה שם מדוע טורח הכתוב לספר לנו על השתלשלות משפחתו של ישמעאל ("אֵלֶּה תִּלְדֹת יִשְׁמְעָאֵל בֶּן אֲבִרְהָם אֲשֶׁר יֵלְדֵהוּ הַגֵּר הַמִּצְרִי שֶׁפָּחַת שָׂרָה לְאֲבִרְהָם", בראשית כה, יב, ואילך), "מה ראה הכת' (הכתוב) לייחס שמו לרשע כאן?", והיא עונה על כך: "על ידי (בגלל זכות שנוקפה לו על כן) שבא מקדקדו שלמדבר (מקצה המדבר, ממקום רחוק) לגמול חסד לאביו (להשתתף בקבורתו, כפי שנאמר בבראשית כה, ט)".

הדעה השלילית על ישמעאל בולטת גם במדרש שהזכרנו לעיל, מן הבבלי, פסחים נו ע"א: "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמה חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל" וכו'. אמנם שם מובאת דעה זו בשם ריש לקיש הארץ ישראלי, אך קשה לדעת בביטחון שאכן היא דעת ריש לקיש, שכן, כפי שרמזנו לעיל, נראה שזאת הוספה בבבלי, משום שבמקבילותיו הארץ ישראליות של מדרש זה חסר החלק המגנה את ישמעאל (הנוסח במדרש אגדה ואתחנן, ו, ד, עמ' קפה, שמוסיף "היה בן רשע לאברהם" אפשר שמשקף כאן את חוגו של רבי משה הדרשן ושל ר"י אחריו, שנטו לגנות את ישמעאל). עוד נידון ערכו של ישמעאל בספרות הראשונים. בעקבות הערת הבבלי יומא לח ע"ב כי אין לקרוא בשם אדם רשע לילד, העיר הריטב"א: "מה שנהגו לקרוא שם צדיק ישמעאל כשמו של ישמעאל בן אברהם שהיה רשע, דהיינו (הטעם לדבר הוא) משום דסבירא לן כמאן דאמר (שאנו סבורים כמי שאמר) כי ישמעאל עשה תשובה, אי נמי דשאני (או גם, ששונה) ישמעאל (משום) שהקב"ה קראו באותו השם" (חידושי הריטב"א ליומא שם, ד"ה 'דלא מסקי בשמירא'). שוב ניכר אותו פיצול בנוגע להערכת דמותו של ישמעאל: לפי ההסבר הראשון דנים את ישמעאל לפי סופו, ומאחר שעשה תשובה נחשב לצדיק. לפי ההסבר השני אפשר שישמעאל עצמו אכן שנוי במחלוקת, אך השם ישמעאל כשר, משום שה' עצמו הוא שנתנו להגר (וראו לעניין זה גם הירשמן, תורה, עמ' 123 הערה 223).

81 גם אדר, הסיפור המקראי, עמ' 97, העיר על שיווי משקל זה לפי דרכו. ושוב ראוי להוסיף כאן ששיווי משקל זה איננו סטטי אלא דינמי, כפי שהסברתי לעיל. וכתוספת לכך ראו גם הערתה היפה של טריבל, טקסטים, עמ' 27, שהגר איננה רק נרדפת אלא גם רודפת (ויש לקשור זאת גם לדמותו של בנה ישמעאל כ"רובה קשת").

בעקיפין את דבריו של מדרש ידוע המגנה את ישמעאל, וטוען כי האמור במקרא דווקא מוכיח את צדקת ישמעאל.

דברי המדרש המקוריים שאליהם מתייחס הראב"ם מוסבים על הפסוק: "וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמַעְאֵל מֵאֵת שְׁנֵה וְשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשִׁבְעֵ שָׁנִים, וַיִּגְדְּ וַיִּמָּת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּי" (בראשית כה, ז). בחוג בעלי המדרש שלא חיבבו את ישמעאל נשאלה השאלה: "למה נמנו שנותיו של ישמעאל?"⁸² וענו על כך: "כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב".⁸³ רוח הדברים במדרש זה היא לכאורה בלתי אוהדת כלפי ישמעאל, והראב"ם אכן מתנגד לכך:

ומה שאמר כאן 'וואלה [שני] חיי ישמעאל' - הראה לך בזה על חביבותו של ישמעאל, ולפיכך הגדיר שנות חייו; ומה שאמר בו 'ויאסף אל עמוי' - הוראה <מלמד> כי הגיע בעולם הבא אל מדריגה גבוהה. ומה שאמרו בו בדרש אינו מוכרח,⁸⁴ והמשכיל ידע (להבחין) את האמת מן הרמיון.⁸⁵

בדרך זו מסביר ראב"ם את דברי שרה לאברהם "גֵרֶשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנֶהּ כִּי לֹא יִירֶשׁ בֶּן הָאֵמָה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק" (בראשית כא, י) במישור הרוחני, כמאבק על העליונות הדתית:

ונראה לי כי רמזה בזה <שרה> גם כן בידיעה נבואית אשר גילה (ה') יתעלה אחר כך כי השלימות הדתית אשר הובטחה לזרע אברהם לא ישתתף בה זרע ישמעאל עם זרע יצחק; והוא <ישמעאל> לא יירש את השלימות עם יצחק שותפות גמורה. והוא כך <מצב זה> לפי שזרע ישמעאל לא נצטוו בתורה, ואף על פי שהאמינו בה - הרי הפירו אותה בטענת ביטולה, והריקו אותה בטענת

82 רש"י שם: "מה לנו למנות שנות הרשעים?" גם כאן, בפרשנות קטע זה שבתלמוד, ניכר ויכוח דומה בין הפרשנים על אופיו של ישמעאל, שכן ר' אריה ליב ב"ר אשר גינצבורג (1695-1785) מתנגד לכך, ומתקיף את פירוש רש"י בטענה ש"ישמעאל עשה תשובה... ואיך הרשיע רש"י את הצדיק שעשה תשובה?" על כן הוא מפרש את שאלת המדרש כך: בדרך כלל לא נמנו במקרא שנות חיי האנשים, גם הצדיקים שבהם, אלא מסיבות מיוחדות, ומה היא אפוא הסיבה שנמנו שנות חיי ישמעאל? (גינצבורג, טורי אבן, על אתר) הרמב"ן (על אתר) כתב שם על ישמעאל אף הוא ברוח אוהדת: "ובמדרש רבותינו בסיפור ימי ישמעאל טעמים רבים, והנכון שבהם שהיה צדיק בעל תשובה וסיפר בו כדרך הצדיקים".

83 בבלי מגילה ז ע"א. רש"י שם: "על ידי מגין שנות ישמעאל אנו למדין [באיזה פרק משנות יעקב עברו עליו כל הקורות והמוצאות אותו: מהן אנו למדין] ששימש בבית עבר ארבע עשרה שנה" וכו' (וראו שם החשבון המפורט).

84 כלומר המדרש שהובא לעיל בגנותו של ישמעאל איננו מתקבל על דעתו. וראו אילן, הגר, עמ' 312-313. דבריי כאן תומכים בהשערתו של יזונברג, המהדיר של פירוש הראב"ם שם. ואין צורך לדעתי בדרכים הרחוקות יותר שהציע אילן כדי להצביע על מקור ה"דרש" שראב"ם מתנגד לו.

85 ראב"ם, פירוש, עמ' ס-סא (הואיל ופירוש התורה של ראב"ם נכתב במקור בערבית, והציטוטים ממהדורת יזונברג הם מהתרגום של המהדיר לעברית - בציטוט זה ובציטוטים הבאים להלן ממהדורה זו השארתי את הסוגריים העגולים והסוגריים המרובעים שוויזנברג הוסיף לשם סיוע לקורא העברית, ואת ההוספות שלי הכנסתי בסמיני חצים). טענה דומה מופיעה כבר אצל אביו הרמב"ם באגרת תימן, עמ' 40-42, ראו שלוסברג, יחס הרמב"ם לאסלאם, עמ' 54. וראו ניסוחיו הרומים של ר' נתנאל בן ישעיה (תימן, המאה הי"ד) בחיבורו "מאור האפלה" על פְּשְׁרֵי הַרוחַנִּיִּים של ישמעאל, במובא אצל אילן, הגר, עמ' 313-317. אילן מראה שם (בעמ' 314-315) כי ר' נתנאל ניסה גם להעניק לשלטון בית עבאס "הכשר" כשלטון שהוענק במוכון מיד האל למשפחת שליטי האסלאם. למקורות נוספים החוברים לעמדתו של ראב"ם בפרשנות ימי הביניים ראו אילן, הגר, והדיון שלו בעמ' 317-318. עוד יש להעיר כי עמדה חיובית כלפי האסלאם הביעו בימי הביניים גם כמה וכמה מקובלים, שנעזרו במטפורות קבליות כדי להסביר מדוע מעלת ישמעאל גדולה מזו של עשו. ראו המקורות שאסף לעניין זה קימלמן, לכה דודי, עמ' 96 הערה 80 ועמ' 97 הערה 82.

שינוייה והחלפתה. ואף על פי שהאמינו באחדות הבורא הרי לא היתה (אמונתם) זו עם זרע יעקב אלא בזמן החשיכה לזרע יצחק, ובכך לא ירש (ישמעאל) את השלימות עם יצחק.⁸⁶

את אמונת היהדות (שרה) אפשר להעריך אפוא כבעלת איכות רוחנית גבוהה יותר משום שהיא מכילה שני רכיבים: אמונת הייחוד והאמונה בתורה. לעומת זאת אצל המוסלמים (הגר) קיים רק רכיב אחד: אמונת הייחוד, ואילו את האמונה בתורה הם זנחו.

על כן, באופן עקרוני אפשר מעתה לומר, כי לו אחזו בני ישראל בהתמדה במדרגה הרוחנית הגבוהה, ולא נפלו ממדרגתם מחמת חטאיהם, לא היה מקום כלל לשלוח לעולם את נבואת מוחמד. זו באה לעולם רק בשעה של רפיון רוחני שאחזו בבני ישראל. אז אכן עלו בני ישמעאל למדרגת שולטים, והאיל ומבחינה רוחנית היה "מקום אחיזה" באותה שעה לאמונתם בעולם, כפי שהיה בעבר מקום אינטימי לשפחה הגר, "אם המוסלמים", בחיק אברהם.

וביתר בהירות מסביר זאת ראב"ם שוב בדבריו על הבטחת האל לאברהם בנוגע לבנו ישמעאל: "וְגַם אֶת בֶּן הָאֵמָה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ כִּי זָרַעְךָ הוּא" (בראשית כא, יג):

רמז להתגלות (דת) האיסלם, (דת) המאמינים באחדות הבורא (היוצאים) ממנו <מזרע אברהם>, וכמה גדולה חכמת מאמרו <של האל> יתעלה, <שכן האל אומר בתורה> 'אֲשִׁימְנוּ' - <שמעו עתיד> לכסוף, אחרי התגלות דת ישראל, ובשעת החושך שלהם, כסיבת עוונותיהם, 'מְגִיד מְרָאשִׁית אַחֲרִית' [ישעיהו מו, י] <דהיינו, האל בתורה, שדייק ואמר לאברהם 'אשימנו' - לשון עתיד הוא, שמגיד מראשית אחרית>.⁸⁷

אם כן, הופעת האסלאם היא לא רק מימוש הנבואה שנאמרה להגר, אלא גם מימוש ההבטחה שנאמרה במפורש לאברהם בעניין בנו ישמעאל.

הבטחה זו אמנם יכלה להתממש אך ורק משום שהאל ידע בשעה שדיבר עם אברהם כי בני ישראל יחטאו בעתיד - ואז תוטל משימה זו על בני ישמעאל. המוסלמים ממלאים אפוא לדעת ראב"ם שליחות אלוהית, ושלטון האסלאם בחלקים נרחבים של העולם הוא לפיכך גילוי ברור של הרצון האלוהי להפיץ את אמונת הייחוד - שליחות שעם ישראל לא הצליח לבצע בגלל חולשת כוחו הרוחני.⁸⁸

86 ראב"ם, פירוש, עמ' מב-מג. ראו אילן, הגר, עמ' 309-310. אילן מחליף את המילה "החשיכה" בציטוט זה במילה "הרפיון".

87 ראב"ם, פירוש, עמ' מב-מה. וראו שם הערות 14-15, שם קובע ויזנברג כי ראב"ם הולך בכך כנגד אביו, ושדבריו בשבח מעלתו הרוחנית של האסלאם מפתיעים (גם בטקסט זה מחליף אילן, הגר, עמ' 310, את המילה "החושך" במילה "הרפיון").

88 ראו אילן, הגר, עמ' 310.

סיכום

הקריאה שהצעתי לסיפור המקראי על שרה והגר ובניהן יצחק וישמעאל מעמידה את הציר המרכזי של הסיפור על המתח שבין שתי תנועות מרחביות: התנועה ההוריוזנטלית (האינטימיות של החיבור בין הפאלוס המוליד לרַחם) והתנועה הוורטיקלית (האינטימיות של החיבור בין האדם לאלוהים).

המתח בסיפור בין שתי הנשים נובע מרצון כל אחת מהן לזכות באינטימיות המיוחדת שתקנה לצאצאיה מעמד ורטיקלי (חיבור אל השמימי) שפירושו חיבור לזמן האלוהי, לקו הנצח.

בסופו של מהלך נרטיבי מסובך זה מתברר שהתשובה לשאלה מי תזכה בכך איננה תשובה חד־משמעית של "כן" או "לא". למעשה מסובך האל את העלילה הארצית באופן שישתמע ממנה כי לשתי הנשים פוטנציאל לאחיזה בכך - אלא שלשרה מיועד מלכתחילה מעמד גבוה יותר, קרוב יותר לחיבור הוורטיקלי.

על סמך קריאה זו טענת⁸⁹ כי הקריאה שהציע הראב"ם, שראתה בעליית האסלאם תהליך רוחני בעל ערך,⁹⁰ מבוססת יותר מן האחרות על הפשט העולה מן הסיפור המקראי לאחר שנחשפת הסטרוקטורה הספרותית המונחת בתשתיתו.⁹¹

89 כמובן, בהינתן הזיהוי של ישמעאל כאבי דת האסלאם - זיהוי שהתקבל כמובן מאליו, אף שהוא אינו מבוסס על המקרא עצמו, כפי שהוסבר לעיל.

90 ראוי להדגיש שמאמר זה אינו עוסק בשאלה יד מי מבני אברהם על העליונה, שכן במקרה כזה היה עלינו לכלול בתמונה גם את המאבק בין בני יעקב לבני עשו (הואיל וגם שם קיימת מעין תנועת נרדה של מי שעולה מול מי שיורד, כדבריו התמציתיים של רש"י בפירושו לכוּבלי פסחים מב ע"ב: "ולאם מלאם יאמץ" (בראשית כה, ג) - כשעשו גבור יעקב חלש - אין מלכות שניהם מתקיים יחד", וראו על כך גם: קרויס, פרס ורומי, עמ' 14-16; יובל, שני גויים, עמ' 25-26 ועמ' 46 הערה 1), כי אם בשאלה למי ניתנה הירושה הרוחנית. למיטב ידיעתי לא נאמר בשום מקור בספרות חז"ל או בספרות הרבנית שכשיד הנוצרים על העליונה הרי זה סימן לכך שנבואת ישו היא אמת. לעומת זאת כאן הסתמכתי על דעת הראב"ם הסבור שכאשר יד האסלאם על העליונה הרי זה משום שיש ממש בנבואת מוחמד (באופן מוגבל כמובן, כפי שהתבאר לעיל).

91 מאמר זה שהוגש כאן לקורא העברי הוא הרחבה ועיבוד של מאמר שפרסמתי בעבר באנגלית (בתוספת שינויים רבים ומקורות שנחשפתי אליהם לאחר פרסום המאמר באנגלית): Admiel Kosman, 'Giving Birth between the Horizontal and the Vertical: The Sarah-Hagar Narrative and its Impact on the Medieval Jewish Attitude to Islam', in: *Im vollen Licht der Geschichte: die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Herausgegeben von Dirk Hartwig (et al), Würzburg 2008, pp. 257-278.

רשימת המקורות

- אבינר, מעמד הישמעאלים = אלישע אבינר, 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לפי ההלכה', תחומין, ח (תשמ"ז), עמ' 337-362
- אברבנאל, פירוש = דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, כרך א, ירושלים תשכ"ד
- אברמס, פרקים = דניאל אברמס, 'פרקים בכיורגפיה הרגשית והמינית של הקב"ה: הרהורים על מידותיו של האל במקרא, במדרש ובקבלה', קבלה, 6 (תשס"א), עמ' 263-286
- אדר, הסיפור המקראי = צבי אדר, הסיפור המקראי, ירושלים תשל"ט
- אוארבך, מימזיס = אריך אוארבך, מימזיס: התגלמות המציאות הספרות המערב, תרגום ברוך קרוא, ירושלים תשכ"א
- אוגוסטינוס, עיר האלוהים = St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, tr. John O'Meara, New York 1984
- אופנהיימר, הנבואה הקדומה = בנימין אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, מהדורה ב, ירושלים תשמ"ד
- אזולאי, דבש לפי = חיים יוסף דוד אזולאי, דבש לפי, ליוורנו תקס"א/ירושלים תשכ"ב
- איגרת תימן = איגרת תימן לרבנו משה בן מימון, מהדורת א"ש הלקין, ניו יורק תשי"ב
- איילברג-שוורץ, פאלוס האל =
- Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus*, Boston 1994
- אילן, הגר = נחם אילן, 'הגר וישמעאל בפירוש הראב"ם ובמדרש מאור האפלה: שתי גישות חיוביות כלפי מוסלמים', בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), *תרבות יהודית בעין הסערה - ספר היוכל לכבוד יוסף אחיטוב*, עין צורים תשס"ב, עמ' 308-320
- אלטמן, פנים של יהדות = אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות: מסות נבחרות, תל אביב 1983
- אלטר, אמנות הסיפור = אורי אלטר, אמנות הסיפור במקרא, תרגום שושנה צינגל, תל אביב תשמ"ח
- אליצור, לפני ולפנים = אבשלום כורש אליצור, לפני ולפנים: עיונים פסיכואנליטיים במקרא וביהדות, תל אביב 1987
- אלשטיין, עיגולים ויושר = יואב אלשטיין, עיגולים ויושר: על הצורה המחזורית בסיפור, תל אביב תש"ל
- אלשיך, תורת משה, בראשית = משה אלשיך, תורת משה, בראשית, ירושלים תש"ן
- אמית, ולמה נתעקרו = יאירה אמית, 'ולמה נתעקרו האמהות?' בתוך: רותי רביצקי (עורכת), *קוראות מבראשית: נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית*, תל אביב 1999, עמ' 127-137
- אמית, סיבתיות = יאירה אמית, 'סיבתיות כפולה: היבט נוסף', בית מקרא, 38, א (תשנ"ג), עמ' 41-55

- דור, הנשים הנכריות = יונינה דור, האומנם גורשו הנשים הנכריות? שאלת ההיברלות
 בימי שיבת ציון, ירושלים 2006
- דסלר, מכתב מאליהו = אליהו אליעזר דסלר, מכתב מאליהו, ב, בעריכת אריה כרמל
 וחיים פרידלנדר, בני ברק תשכ"ד
- הבלין, ונצדק קודש = דוד הבלין, ונצדק קודש: להצדיק דברים המקודשים, ירושלים
 תשמ"א
- הברית החדשה = ספר הברית החדשה, תרגום פראנץ רעליטש, טולסה תש"ך
- היינימן, אגדות ותולדותיהן = יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן
 של מסורות, ירושלים 1974
- הירשמון, תורה = מנחם הירשמון, תורה לכל באי עולם, תל אביב 1999
- הכהן, דת האסלאם = אביעד הכהן, 'דת האסלאם ומאמיניה: היבטים הלכתיים
 ומשפטיים', מחניים, 1 (תשנ"ב), עמ' 34-51
- הכהן, משך חכמה = מאיר שמחה כהן מדווינסק, ספר משך חכמה על התורה, כרכים
 א-ג, מהדורת הרב יהודה קופרמן, ירושלים תשנ"ז
- הלוי, ותענה = בנימין הלוי, 'ותענה שרי [בר' טז, ו]', בית מקרא, יא, ג (תשכ"ו), עמ'
 111-116
- הלוי, שערי עבודה = אהרן הלוי מסטראשלע, שערי עבודה, נדפס יחד עם: ספר תקוני
 הזהר, ירושלים תשמ"ט
- וולפסון, עיון נוסף בתורת הסוד = אליוט וולפסון, 'עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות
 אשכנז', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות - מחקרים בספרות
 הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים
 תשנ"ד, עמ' 131-185
- וונהאם, בראשית = Gordon J. Wenham, 'Genesis 16-50', in: David A. Hubbard
 and Glenn W. Barkert (eds.), *World Biblical Commentary*, vol. 2, Waco Texas 1994
- וינטרויב, בסוד ישרים = ישראל אליהו וינטרויב, בסוד ישרים, ב, בני ברק תשנ"ד
- ויינפלד, בראשית = משה ויינפלד, בתוך: עולם התנ"ך: בראשית, בעריכת מנחם הרן,
 תל אביב 1997
- זכריה, קדושת הברית = ראובן זכריה, 'קדושת הברית והזכות על הארץ', כתלנו, יב
 (תשמ"ז), עמ' 336-341
- זליגמן, מחקרים = יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, בעריכת אבי הורביץ
 ואחרים, ירושלים תשנ"ו
- חגי, מעם לועז = שמואל חגי, "מעם לועז", פירושו של ר' יעקב כולי', מחניים, 4
 (תשנ"ג), עמ' 276-281
- טריבל, טקסטים = Pyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of
 Biblical Narratives*, Philadelphia 1984
- טרייוויש, רביד הזהב, בראשית = ר' דב בער טרייוויש, רביד הזהב על ספר בראשית,
 מהדורת אברהם לבקוביץ, בני ברק תשכ"ז
- טרמארנה, בורי = Arthur J. Tremearne, *The Ban of the Bori: Demons and Demon-
 Dancing in West and North Africa*, London 1914/London 1968

יובל, שני גויים = ישראל יעקב יובל, שני גויים כבטנך: יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס

יוסף, יביע אומר = רבי עובדיה יוסף, שאלות ותשובות יביע אומר, חלקים א-ה, ירושלים תשט"ז-תשנ"ה

כהן, בראשית = חיים כהן, בתוך: עולם התנ"ך: בראשית, בעריכת מנחם הרן, תל אביב 1997

כהן, כעיוור במראה = ג'רמי כהן, כעיוור במראה: היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים, תרגום אביבה גורן, ירושלים 2002

כהן, שפחה = C. Cohen, 'Studies in Extrabiblical Hebrew Inscriptions: 1. The semantic range of the Usage of the Terms אמה and שפחה', *Shnaton - An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 6-7 (1978-1979), pp. 30-53

כולי, ילקוט מעם לועז = ר' יעקב כולי, ילקוט מעם לועז, בראשית, פרשיות בראשית-וירא, תרגום שמואל ירושלמי, ירושלים תשכ"ז

כשר, תורה שלמה = הרב מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, כרך ד, ירושלים תשנ"ב

לויך כ"ץ, העקרות = יעל לויך כ"ץ, 'העקרות באגדה', תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 79-134

לונגנקר, גלטיים = Richard N. Longenecker, 'Galatians', in: David Hubbard and Glenn W. Barker (eds.), *World Biblical Commentary*, vol. 41, Dallas 1990

ליבס, המשיח = יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל - יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב (הביא לרפוס שמואל ראם), עמ' 87-207

ליוור, ישמעאל = יעקב ליוור, הערך 'ישמעאל', בתוך: נפתלי הרץ טור-סיני ואחרים (עורכים), אנציקלופדיה מקראית, כרך ג, ירושלים 1965, עמ' 902-906

ליוונשטאם, הגר = שמואל אפרים ליוונשטאם, הערך 'הגר', בתוך: נפתלי הרץ טור-סיני ואחרים (עורכים), אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים 1973, עמ' 782-784

ליוונשטאם, הגרי = שמואל אפרים ליוונשטאם, הערך 'הגרי', בתוך: נפתלי הרץ טור-סיני ואחרים (עורכים), אנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ירושלים 1973, עמ' 784-785

ליכט, הנסיון = יעקב שלום ליכט, הנסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני, ירושלים תשל"ג

לנדאו, 'הטראנספורמציה' = לואיס לנדאו, 'הטראנספורמציה של הסיפור התלמודי ב"מעם לועז"', פעמים, 7 (תשמ"א), עמ' 35-49

לסקר, סעדיה גאון = Daniel J. Lasker, 'Saadia on Christianity and Islam', in: Daniel Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, pp. 165-177

לצרוסי-יפה, על יחס = חוה לצרוסי-יפה, 'על יחס היהודים לקוראן', ספונות, ה [כ] (תשנ"א), עמ' 37-47

מאורי, תרגום הפשיטתא = ישעיהו מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה

מדרש אגדה = מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה, מהדורת שלמה בוכר, וינה תרנ"ד

מילון תאולוגי = Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, tr. Geoffrey W. Bromiley, vol. 7, Grand Rapids 1995

- מילר, הגר = Philip E. Miller, 'Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam', *Journal of Jewish Studies*, 44 (1993), pp. 23-45
- מימון, גבולות = דב מימון, 'גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית; חלק א: חוג חסידי מצרים והצופיות - רקע היסטורי ורעיוני; חלק ב: רבי אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים', *אקדמות*, ז (תשנ"ט), עמ' 9-29; *אקדמות*, ח (תש"ס), עמ' 43-72
- מירקין, בראשית רבה = *בראשית רבה מפורש פירוש מדעי חדש בצירוף עין הרש*, מאת משה אריה מירקין, כרך ב, תל אביב 1980
- מלול, מה בין = מאיר מלול, 'מה בין פריצת הגדר במשל הכרם (יש' ה, א-ז) לבין הפשטת האישה עירומה במקרא', *בית מקרא*, 47, א (תשס"ב), עמ' 11-24
- מלול, פחד יצחק = M. Malul, 'More on Pahad Yisshaq (Gen 31: 42, 53) and the Oath by the Thigh', *Vetus Testamentum*, 35, 2 (1985), pp. 192-200
- מרגליות, החייבים = אליעזר מרגליות, *החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים*, לונדון תש"ט
- ניקייידו, הגר = S. Nikaido, 'Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study', *Vetus Testamentum*, 51, 2 (2001), pp. 219-242
- סיגל, ספר היובלים = מיכאל סיגל, *ספר היובלים: שכתוב, המקרא, עריכה, אמונות ודעות*, ירושלים תשס"ח
- סימון, אברהם = אוריאל סימון, 'אברהם המקראי - ברכת הניגודים', בתוך: משה חלמיש, *חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים)*, אברהם אבי המאמינים, רמת גן תשס"ב, עמ' 41-46
- סימון, גירוש ישמעאל = אוריאל סימון, 'גירוש ישמעאל: העקדה שקדמה לעקדת יצחק', בתוך: ישראל רוזנסון ובנימין לאו (עורכים), *עקדת יצחק לזרעו - מבט בעין ישראלית: לזכרו של יצחק הירשברג*, תל אביב תשס"ב, עמ' 377-380
- סמט, שרה והגר = אלחנן סמט, 'שרה והגר, יצחק וישמעאל - שני סיפורי עימות', בתוך: אלחנן גנזל ואחרים (עורכים), *בהיותו קרוב: אסופת מאמרים לימים הנוראים*, לזכרו של יחיאל שי פינפטר, מרכז שפירא תש"ס, עמ' 192-169
- סמית, ערביה = Robert Houston Smith, 'Arabia', in: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York 1992, pp. 324-327
- סטרס, עקרות = J. Van Seters, 'The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel', *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), pp. 401-408
- ספר היובלים = ספר היובלות, מהדורת א"ש הרטום, תל אביב 1969
- ספרי דברים = ספרי על ספר דברים, מהדורת אליעזר אריה פינקלשטיין, ניו יורק תשנ"ג
- פולק, הסיפור במקרא = פרנק פולק, *הסיפור במקרא - בחינות בעיצוב ובאמנות*, ירושלים תשנ"ט
- פיירסטון, ישמעאל = Reuven Firestone, 'Ismael', in: Jane Dammen McAuffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, Leiden 2002, pp. 563-564
- פיירסטון, מסע = Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legends*, New York 1990

- פילר, על הלימודים = אלעד פילר, 'על הלימודים האנציקלופדיים אצל פילון', עיון, נז (תשס"ט), עמ' 351-361
- פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות = דוד פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב 1979
- פליישמן, גרש = יוסף פליישמן, "גרש האמה הזאת ואת בנה" (בראשית כא, 10): מדוע צווה אברהם לשמוע בקול שרה? בית מקרא, 44, ב (תשנ"ט), עמ' 146-162
- פליישמן, למשמעותם = יוסף פליישמן, 'למשמעותם של שינוי השם ומצוות המילה (עיון בבראשית יז)', בית מקרא, 46, ד (תשס"א), עמ' 310-321
- צדוק וויינפלד, בראשית = רן צדוק ומשה ויינפלד, עולם התנ"ך: בראשית, בעריכת מנחם הרן, תל אביב 1997
- פרקי דרבי אליעזר = פרקי דרבי אליעזר עם ביאור הרד"ל, ורשה תרי"ב
- קוסמן, אלדר = אדמיאל קוסמן, 'סיפור האגדה על המאבק בין האדם למלאכים על קריאת השמות לבעלי החיים בנוסח אלדר הדני', בתוך: יצחק קלימי (עורך), עדות ביהוסף: אסופת מחקרים מוגשת לד"ר יוסף רוטנברג, יג, בית ברל תשס"ג, עמ' 80-88
- קוסמן, האשה = אדמיאל קוסמן, 'האשה כ"צלע" של הגבר: על פרשנות המקרא והשלכותיה הרעיוניות והמעשיות על מעמד האשה באגדה ובהלכה', בתוך: שחר ארזי ואחרים (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 168-183
- קוסמן, נשיות = אדמיאל קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, תל אביב תשס"ח
- קורדובירו, שיעור קומה = משה קורדובירו, שיעור קומה, ורשה 1884
- קימלמן, לכה דודי = ראובן קימלמן, לכה דודי וקבלת שבת: המשמעות המיסטית, לוס אנג'לס וירושלים 2003
- קלטנר, ישמעאל = John Kaltner, *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville, Minnesota 1999
- קרויס, פרס ורומי = שמואל קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח
- ראב"ם, פירוש = פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהדורת א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח
- רבינוביץ, דעת סופרים = חיים דב רבינוביץ, דעת סופרים: על פי רבותינו הקדמונים על תורה נביאים כתובים, כרך א: בראשית, ניו יורק תש"ך
- רבינוביץ, דקדוקי סופרים, פסחים = נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, כרך ו: פסחים, מינכן תרל"ד
- רביצקי, עיונים מיימוניים = אביעזר רביצקי, עיונים מיימוניים - חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב תשס"ו
- רוזנבלט, דרכים = S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham* = *Maimonides*, I-II, New York and Baltimore 1927-1936
- רוקח, דיאלוג עם טריפון = דוד רוקח (מהדיר), יוסטינוס מרטיר - דיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ה
- רוקח, יוסטינוס מארטיר = דוד רוקח, יוסטינוס מארטיר והיהודים, ירושלים תשנ"ט

- רמב"ם, איגרת תימן = 'איגרת תימן', בתוך: ר' משה בן מימון, איגרות הרמב"ם, מהדורת ר' יצחק שילת, כרך א, מעלה אדומים תשנ"ה, עמ' עז-קסח
- שוורץ, מצחק = Joshua Schwartz, 'Ishmael at Play: On Exegesis and Jewish Society', *Hebrew Union College Annual*, 66 (1995), pp. 203-221
- שוסמן, הגר וישמעאל = אביבה שוסמן, 'הגר וישמעאל באיסלם', בתוך: רותי רביצקי (עורכת), קוראות מבראשית: נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית, תל אביב 1999, עמ' 174-184
- שוסמן, מקורו היהודי = אביבה שוסמן, 'מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל', *תרביץ*, מט, ג/ד (תש"ם), עמ' 325-345
- שו"ת חת"ס = משה סופר, *תשובות חתם סופר*, ו' כרכים, ניו יורק תשי"ח
- שטיינברגר, אברהם אבינו = ישעיה שטיינברגר, 'אברהם אבינו: היהודי הראשון', *כתלנו*, יב (תשמ"ז), עמ' 311-331
- שיר השירים רבה = שיר השירים רבה, מהדורת שמשון דונסקי, תל אביב תש"ם
- שלוסברג, יחס הרמב"ם לאסלאם = אליעזר שלוסברג, 'יחס הרמב"ם לאסלאם', *פעמים*, 42 (תש"ן), עמ' 38-60
- שלוסברג, עקידת יצחק = אליעזר שלוסברג, 'למקומה של עקידת יצחק בפולמוסו של רס"ג כנגד האסלאם', בתוך: משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן (עורכים), *אברהם אבי המאמינים*, רמת גן תשס"ב, עמ' 115-129
- שמעוני, אל העפר = יובל שמעוני, *אל העפר*, תל אביב 2007
- שנאן, תרגום ואגדה בו = אביגדור שנאן, *תרגום ואגדה בו*, ירושלים תשנ"ג
- שניאור זלמן מלאדי, תניא = שניאור זלמן מלאדי, *לקוטי אמרים תניא*, ניו יורק תשל"ג
- שפירא, פרא אדם = אמנון שפירא, "והוא יהיה פרא אדם", *בית מקרא*, 41, ב (תשנ"ו), עמ' 101-127
- שרייבר, יחס חכמי ישראל = אברהם שרייבר, 'יחס חכמי ישראל לאיסלאם', בתוך: איתמר ורהפטיג (עורך), *מנחה לא"ש: ספר היובל לרב אברהם ישעיהו דולגין*, ירושלים תשנ"א, עמ' 276-292
- תומפסון, הגר = John L. Thompson, 'Hagar, Victim or Villain? Three Sixteenth-Century Views', *The Biblical Quarterly Review*, 59, 2 (1997), pp. 213-233
- תשובות הרמב"ם = משה בן מימון, *תשובות הרמב"ם*, מהדורת יהושע בלאו, ירושלים תש"ך