

הרב יהודה גלעד

"עֵתָה יִדְעֵתִי"

הקול הכפול בפרשת העקדה

פתיחה

פרשת עקדת יצחק (בראשית כ"ב, א-יט) היא אחת הפרשות המאתגרות ביותר בתורה, ויסוד מוסד בתפיסת עולמנו. פרשה זו תופסת מקום מרכזי באמונתנו, מופיעה תדיר בתפילותינו בכל ימות השנה, ונוכחת באופן מרכזי בתפילות הימים הנוראים. עיון בפרשה מציב בפנינו אתגר רעיוני ורוחני שאין דומה לו. אתגר זה מתבטא בתמיהה מהותית על טיבו של הניסיון שמנסה הקב"ה את אברהם. בדרך כלל, ניסיון הוא התביעה מן האדם לעשות דבר טוב ונאצל, על אף היותו קשה ביותר. ברם, כאן הניסיון הוא בעשיית מעשה שהוא רע בכל קנה מידה. ציווי על קרבן אדם הוא מעשה מזעזע מבחינה מוסרית ואנושית, והוא מגונה אף בעיני התורה עצמה, אשר מכנה אותו תועבה (דברים י"ב, לא):

לא תַעֲשֶׂה כֵן לֵה' אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל תּוֹעֵבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בְּאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם.

אם כן, מהו המסר שרצתה התורה ללמדנו בפרשה זו?¹

בניסיון להתמודד עם חידה זו, ניתנו במהלך הדורות תשובות שונות ומגוונות. דומני שניתן להציב את התשובות השונות כעולות משני צירים מרכזיים בסיפור העקדה. ניתן לזהות בסיפור שתי נקודות שיא, שתי פסגות. האחת היא הרגע בו מוכן אברהם לעשות את הנורא מכל: "וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת

* רוב תודות לתלמידי היקר תומר אבני נר"ו, שבטוב טעמו עשה מתורה שבעל פה תורה שבכתב.

1 למבט נוסף על פרשת העקדה, עיינו בספרי את קלך שמעתי, שיח אֵלֹהִים ואדם בספר בראשית, מעלה גלבוש תשע"ג, עמ' 102-113.

יְדוּ וַיִּקַּח אֶת הַמַּאֲכָלֶת לְשַׁחַט אֶת בְּנוֹ" (בראשית כ"ב, י). השנייה היא המפנה הדרמטי בסיפור, המתבטא בפסוק: "וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי מְלֶאכֶה ה' מִן הַשָּׁמַיִם [...] וַיֹּאמֶר אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעַר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה..." (שם, יא-יב).

"כי ירא אֱלֹהִים אתה"

הפסגה הראשונה מבטאת את המוכנות הטוטאלית של אברהם להקריב את בנו למען קיום מצוות האל. נקודת שיא זו היא הבסיס לגישה הדתית הקלאסית, הרואה את מעשה העקדה כמופת של עבודת ה' במסירות הנפש האופטימלית. דוגמא לכך ניתן למצוא בדברי הרמב"ם במורה נבוכים:

פרשת אברהם בעקידה כוללת שני עניינים גדולים שהם מיסודות התורה. העניין האחד הוא להודיענו את קצה גבול האהבה לאל יתעלה והיראה מפניו, עד איזה גבול הן מגיעות. לכן נצטווה בפרשה זאת, אשר לא ישתו אליה מסירת ממון ולא מסירת נפש, אלא זה מעל ומעבר לכל מה שאפשר שיארע במציאות, דבר שאין לדמות שטבע האדם ייענה לו. והוא שאיש עקר המשתוקק ביותר לילד, אדם בעל עושר רב, נשוא־פנים, המבקש שמצאצאיו תתהווה אומה, ובא לו הילד לאחר ייאוש – מה רבה תהיה דבקו בו ואהבתו אליו! אבל מיראתו אותו יתעלה ואהבתו לציית לציוויו הוא מקל בערך הילד האהוב הזה, משליך את כל אשר קיווה לו, וממהר לשחוט אותו כעבור כמה ימים. כי לו עשה זאת מייד בשעת מתן הצו, היה זה מעשה של תדהמה ובלבול בלי מיצוי ההתבוננות. ואילו כאשר עשה זאת כעבור כמה ימים אחרי מתן הצו אליו היה זה מעשה מתוך מחשבה ושיקול־דעת אמיתי והתבוננות במה שמתחייב ממצוותו יתעלה לאמיתה ומאהבתו ויראתו, ולא ראוי לטעון למצב אחר ולא להשפעת שום היפעלות. כי אברהם אבינו לא מיהר לשחוט את יצחק מתוך פחד מן האל פן יהרגנו או ירושש אותנו, אלא אך ורק בגלל אהבתו יתעלה ויראתו המוטלים על בני־האדם לא בשל ציפייה לשכר ולא מתוך פחד מפני עונש, כמו שהסברנו בכמה מקומות. לכן אמר לו המלאך: "כי עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה" (בראשית כ"ב, יב), כלומר: "במעשה הזה אשר בגללו יֹאמֶר עליך ירא אֱלֹהִים ידעו כל בני־אדם מה הוא קצה גבול יראת ה'".²

על פי גישה זו, אפוא, תכלית נסיון העקדה היא הצבת המופת העליון והנורא אליו נדרש ירא אֱלֹהִים, הבא לידי ביטוי במוכנות השלמה של אברהם לשחוט

2 מורה נבוכים ג, כד (תרגום: מ' שורץ, תל־אביב תשס"ג, עמ' 506–507).

את בנו; כדברי הכתוב "עֲתָה יִדְעֵתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת
יְחִידֶךָ מִמֶּנִּי". בדרך זו, הלכו פרשנים והוגים לדורותיהם; בני ברית ושאינם בני
ברית.³

"ואל תעש לו מאומה"

הציר השני, ששיאו במילים "אל תשלח ידך אל הנער", מבטא את ההתנגדות
העמוקה של התורה לקרבן אדם, שהיה פולחן נפוץ ורב עצמה באותם ימים.
לאור זאת, התפתחה בדורות האחרונים הגישה הפרשנית ההומניסטית, הטוענת
שהמסר המרכזי של סיפור העקדה הוא דווקא מחאת התורה כנגד הנוהג של
הקרבת הבנים. דווקא במקום המקודש בעולם, בו עתיד להיבנות בית המקדש,
צריך להישמע קול צלול ובהיר כנגד הרעיון המזווע של קרבנות אדם. לפי
פרשנות זו, הסיפור בנוי כך שהקב"ה מביא את אברהם אל הר המוריה, תובע
ממנו, לכאורה, לעשות את מעשה הפולחן המקובל בדתות של אותם ימים –
ואז, רגע לפני ביצוע המעשה הנורא, באה באופן מפתיע ההתערבות האלוהית
וזועקת: "אל תשלח ידך אל הנער"! גישה זו נשמעת בדרך כלל בחוגים
ההומניסטיים הקוראים באופן ביקורתי את סיפור העקדה, ולפיה, בסופו של דבר
נכשל אברהם בניסיון, בכך שלא סירב לצו האנטימוסרי שנצטווה בו. אולם,
נמצא גם ביטויים מתונים יותר לגישה זו אצל שלומי אמוני ישראל, כמו למשל
במאמרו של הרב יהודה שביב:

שמה תאמר: יפה עשה אברהם. הנה קול המלאך העוצר בעדו מלמד כי לא
יפה עמד לעשות. באמת אילו עשה את שביקש, לא היה מקיים בזה רצון
בוראו, שלא עלה חלילה רצון מלפני הבורא שישחוט אברהם את בנו, חלילה.
מה איפוא באה העקידה ללמד? – כי באמת לא חפץ ה' בקרבנות אדם.
ודווקא כאן – במקום האמור להתקדש לעבודת ה' של בני ישראל, בשורה
יוצאת לעולם: קרבנות אדם תועבה הם. קודם שמצווים על הקרבה חיובית
מן הצורך לפרסם במה לא חפץ ה', להוציא מדעתם של עובדי אלילים

3 כך, למשל, כותב הרד"ק (על בראשית כ"ב, א): "להראות לבני עולם אהבת אברהם השלמה
[...] שיראו עד היכן הגיע אהבת אברהם לאל, וילמדו ממנה לאהבה את ה' בכל לבבם ובכל
נפשם". בדומה לכך כתב הפילוסוף הדני סרן קירקגור במסתו המופלאה *חיל ורעדה* (ירושלים
תשמ"ו).

מקריבי בניהם ובנותיהם למוֹלֵךְ.⁴

טענה ושוברה בצידה

דא עקא, בכל אחת משתי הגישות שלעיל טמונה בעיה העולה מפשט סיפור העקדה. על הגישה הדתית הקלאסית, הטוענת שפרשת העקדה באה, כדברי הרמב"ם, "להודיענו את קצה גבול האהבה לאל יתעלה והיראה מפניו, עד איזה גבול הן מגיעות", ניתן להקשות. שהרי אם אכן זו כוונת הפרשה, ראוי היה שבסופה אברהם אכן ישחט את יצחק בנו, ויעלה אותו לעולה על גבי המזבח. בדרך זו היה המסר של המסירות המוחלטת לקיום צו האל עולה במלוא עוצמתו.⁵ מדוע אפוא, מסתיימת העקדה ב"אל תשלח ידך אל הנער"?

עקדת יצחק נתפסת על ידי חכמי הדורות כמופת לעקדות רבות שנעקדו בהן אבותינו במהלך גלויותיהם. כיון שכך, האם לא היה ראוי יותר שעקידת יצחק תסתיים בעלייתו של יצחק על המוקד? כך עולה גם מדברי המדרש, המספר על אותה אישה שהקריבה את שבעת בניה על קידוש השם, וכשהגיע זמנו של הבן האחרון כותב המדרש:

מיד לקחוהו ממנה להרגו, אמרה לו אמו בני אל ירך לבבך ואל תחת, אצל אחיך אתה הולך, ואתה ניתן בתוך חיקו של אברהם אבינו, ואמור לו משמי, אתה בנית מזבח אחד ולא הקרבת את בנך, אבל אני בניתי שבעה מזבחות והקרבתי את בני עליהם, ולא עוד אלא דיך נסיון, ודידי עובדין.⁶

מאיך, גם הגישה ההומניסטית אינה חפה מקשיים חמורים העולים מפשוטי המקראות; שהרי אם המסר המרכזי של פרשת העקדה הוא ההתנגדות המוחלטת לתועבה שבקרבת אדם, כיצד זה משבח ה' את אברהם באמרו: "עֲתָה יִדְעִתִּי כִּי יִרְאֵ אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי" (בראשית כ"ב, יב)? מדברים אלו עולה כי יראת האלֹהִים של אברהם הוכחה דווקא על ידי מוכנותו להעלות את בנו על גבי המזבח!

יש מי שניסה ליישב קושי זה בדרך מקורית המבחינה בין המושגים "יראת אלֹהִים" ו"אהבת אלֹהִים", כאשר השני גבוה מהראשון במעלתו. כך למשל

4 י' שביב, 'מצווה לעומת מוסר – העקידה', מגדים א (תשמ"ו), עמ' 7–19.

5 אם חפץ הקב"ה בן שימשיך את דרכו של אברהם, הוא היה יכול להחיות את יצחק לאחר שחיטתו, או להעניק לאברהם בן אחר, "היד ה' תקצר?"

6 איכה רבה (בויבר), פרשה א, טז.

כותבת פרופ' חנה ספראי:

ניתן אולי לקשור את דברי המלאך בפרשת העקדה למסכת שונה לחלוטין בתובנה הדתית. המסורת היהודית מבחינה היטב בין האוהב ובין הירא. האוהב האמיתי רואה עצמו רשאי להתווכח, לפתח, לסטות ולהתקדם ואילו הירא, אינו מבעט אך גם אינו מפתח. הירא ממתין להוראה המפורשת. גם בפרשת העקדה מהדהד הוויכוח, אם כי הוא לכאורה מתנהל בין אהבתו של אברהם לבנו לבין יראת ה' המקננת בו. הוא בוגד באהבתו לבנו בבואו לפני קונו. לא האהבה הנחתה את מעשה אברהם אלא יראת שמים שבו, והדברים ניכרים באמירה השמימית. אברהם ויתר על מושג האהבה והעדיף על פניו את תכונת היראה. גם המלאך מכיר בכך ומגדיר את אברהם כירא. אלא שהגדרה זו איננה מחמאה בלתי מסויגת והיא כרוכה בידיעה שיראה זו באה במקומה של תכונת האהבה. הנביא מכנה את אברהם "אברהם אהבי" (ישעיהו מ"א, ח), אך אברהם הוכיח במעשה העקדה לא את אהבתו, כי אם את יראתו. ובסולם התכונות יראה היא מדרגה נמוכה יותר – עדיין חלק מן המערכת האפשרית בין האדם וקונו, אך ללא ספק אין זה מרום סולם הקשרים. והמלאך מנע מאברהם לחטוא בקרבן שווא, ובכך חשף את עומקה של היראה, ואת חולשתה של האהבה. ולכן מכאן ואילך אין הקדוש ברוך הוא מתקשר עם אברהם במישרין. הקשר המיוחד ניתק. ועם זאת, גם יראי ה' הם חלק מעולמו המבורך של הקדוש ברוך הוא, ואברהם ירא האלוהים זוכה בברכה. הוא נותר חלק מן התקווה של הברכה האלוהית, וזו אף תתגשם בהמשך ההיסטוריה המשפחתית והלאומית.⁷

עם כל החן והמקוריות שבטענה זו, נראה כי קשה להלום את הדברים עם פשוטי המקראות. כשקוראים אנו את דברי הברכה המופלגים שמרעיף מלאך ה' על אברהם באמרו: "בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם ה' כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה [...] כִּי בָרַךְ אֲבָרְכְךָ [...] עֲקֹב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי" (בראשית כ"ב, טז–יח). נראה כי בהקשבה הגונה לדברים אלו עולה שבח מוחלט להתנהגותו של אברהם, וקשה לזהות בדברים אף לא צליל קלוש של ביקורת.

קול הא־לוהים וקול של מלאך ה'

על רקע הדברים הללו נבקש להציב שאלה נוספת. מדוע הצו לעקוד את יצחק

7 ח' ספראי, 'העקדה – מרות או מרי על הראייה', בתוך: ב' לאו וי' רוזנסון (עורכים), עקדת יצחק לזרעו, תל אביב תשס"ג, עמ' 139–146.

נאמר על ידי הקב"ה בעצמו: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִי. וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים" (בראשית כ"ב, א-ב); ולעומת זאת, הקול המונע את אברהם מלשחוט את בנו נאמר על ידי מלאך ה' (אינסטנציה נמוכה יותר): "וַיִּקְרָא אֵלָיו מֶלֶאכֶּה ה' מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִי. וַיֹּאמֶר אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱרָר וְאַל תַּעֲשֶׂה לוֹ מְאוּמָה כִּי עֲתָה יִדְעָתִי כִּי יֵרָא אֱלֹהִים אֶתְּךָ וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי" (שם יא-יב)? הרי מקובלנו כי מן הראוי הוא שהפה שאסר יהיה הפה שיתיר!

אשר על כן, נראה להציע שהלקח הנלמד מפרשת העקדה הוא עמוק ומורכב, ומכיון שכך, מן הראוי הוא שיעלה דווקא מצירוף הקולות העולים משתי הפסגות הקוטביות גם יחד. הבעיה העולה משתי הגישות שהובאו לעיל, היא שלכאורה נראה שכל אחת מהן מתמקדת באחת הפסגות בלבד, ובוחרת במפגיע להתעלם מהגישה המנוגדת לה. אולם, התורה בוחרת להשמיע לנו את שני הקולות, הנראים כסותרים זה את זה במלוא עוצמתם. מן הצד האחד, הקול הנורא התובע "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת [...] והעלהו שם לעלה", ומן הצד השני, הקול המוחלט המגביל וקורא "אל תשלח ידך אל הנער". אילו גם הקול השני, המונע את אברהם מלשחוט את בנו, היה קולו של האלוהים עצמו, היה מתקבל הרושם שהקול השני מוחק לחלוטין את רישומו של הראשון. אך חשוב לתורה ששני הקולות גם יחד ימשיכו להדהד בחללו של עולם. מצד אחד עומדת התביעה למסירות נפש מוחלטת לעשיית רצון ה', ולטוטליות תובענית אשר כל עובד ה' באמת נדרש אליה. מן הצד השני, מבקשת התורה להציב גבול מוסרי לאותה מסירות מוחלטת. המאמין עובד ה' אמור להיות מוכן להקריב את היקר לו מכל כולל את חייו שלו כאשר הוא נדרש לכך על ידי הקב"ה, אולם לעולם לא ידרש להקריב את חיי האחר על מזבח עבודת ה' שלו!⁸ הקריאה "אל תשלח ידך אל הנער", הנשמעת בקולו של מלאך ה', באה במכוון על רקע הקול האלוהי התובע "קח נא את בנך את יחידך". היא מנוסחת בכוונה בהזרה⁹ של

8 יוצאים מן הכלל הם מצבים בהם קיימת מצוות מלחמה, או נסיבות בהן נכון הכלל "הבא להרגך השכם להרגו".

9 'הזרה' היא השימוש של התורה בכינוי 'הנער' בפסוק "אל תשלח ידך אל הנער", במקום בשם פרטי, 'יצחק בנך'.

יצחק, על מנת להדגיש וללמדנו שלא תיתכן תביעה אלוהית אשר תדרוש מאתנו לפגוע בחיי אדם באשר הוא, בשם עשיית רצונו של ה'.¹⁰ אכן, יש בהלכה מקרים בהם אדם אמור למסור את נפשו שלו (עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, הצלת עמ"ישראל וכדומה), אך לעולם לא תהיה מצווה התובעת מאתנו להקריב את נפשו של האחר. לא בכדי קולו של מלאך ה' הקורא "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", מופיע רק לאחר שאברהם שולח את ידו לשחוט את בנו. דווקא מתוך המסירות המוחלטת לעשות את דבר ה' ללא כחל ושרק, בוקע ועולה הצו המוסרי אשר גם מקורו הוא "מלאך ה' מן השמים". עבודת ה' הצרופה, המועלה כאן על נס על ידי אברהם, כוללת בתוכה את שני הקטבים גם יחד, המסירות המוחלטת, הארוגה והמשולבת עם המוסריות הנעלה. נראה כי ברוח דברים אלו כתב הראי"ה קוק זצ"ל:

ויאמר אל תשלח ידך אל הנער, ואל תעש לו מאומה. קול ד' בכח, ע"י מלאכו עושה דברו אומר, שהצווי המוחלט, בין מצד הצדק להמנע מרשע של שפיכות דמים, בין מצד הטבע להנזר מכל דבר הפוגע ברגשי האב, המלאים אהבה לבנו חמודו, הוא קים בעינו. ההכרות הקדושות האיתנות, החקוקות בטבע הרוחני ובטבע החמרי, לא ירדו ממעלתן, אפילו כחוט השערה, ע"י החזון העליון שנתגלה בדבר ד'. ע"ד ההקרבה והמסירות הנפשית היותר עמוקה לאלהים חיים, שהיא קדושה ואדירת האמת בכח החפץ ותמימות הרצון הנפשי. ע"כ אל תשלח ידך אל הנער, בכל חומר האיסור הפשוט והישר שבדבר, ואל תחשוב שיש כאן איזה נגוד מפעלי, בין אהבת האב הטהורה שלך לבנך יקירך לבין אהבת ד' האצילית, ההולכת ושוטפת בגבורתה בתהומות נשמתך העמוקה [...]. כי רחמי אב ואהבתו בנשמה טהורה היא היא הנה לבת אש קדש, הולכת ישרה מאהבת אלהים הטהורה ורחמיו על כל מעשיו, שהופעתה בעולם מרבה את ההוד והתפארת של הקדושה המגמתית העליונה, המרימה את החיים ואת היקום כולו לרום מעלתם.¹¹

לדברי הראי"ה, לא יכולה להיות סתירה בין אהבת ה' לאהבת אב את בנו, מאחר שגם אהבת אב לבנו – מקורה אלוהי הוא, ו"היא היא הינה לבת אש קודש, הולכת ישרה מאהבת אלוהים הטהורה ורחמיו על כל מעשיו". על דרך זו ניתן

10 ראו לעיל הערה 8.

11 הראי"ה קוק, עולת ראייה, ירושלים תשכ"ב, עמ' צב-צג.

גם להרחיב ולומר שלא יכולה להיות סתירה בין אהבת ה' לאהבת אדם באשר הוא, "כִּי בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית, ט', ו). התורה פותחת את סיפור העקדה במילים: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַהֲאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם" על מנת שלנו, הקוראים, בניגוד לאברהם עצמו באותה השעה, לא יהיה ספק אף לרגע שמדובר בניסיון בלבד, וצו אֱלֹהִים שכזה הוא באמת בלתי אפשרי. וכפי שלימדנו הראי"ה זצ"ל בדבריו המופלאים:

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה.

אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט וכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.¹²

12 הראי"ה קוק, אורות הקודש ג, ירושלים תשמ"ה, ראש דבר, עמ' כז.